

دُرُسْ فَقِي

كتاب الفتن



عبد هفتم

آیت اللہ العظمی سید موسی شعبیر نجفی ملاطفه



کتب اسلامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

سرشناسه: شبیری زنجانی، سیدموسی، ۱۴۰۶ -

عنوان و نام پدیدآور: کتاب نکاح / سیدموسی شبیری زنجانی.

مشخصات نشر: قم؛ دفتر حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی، انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر(ع)، ۱۴۰۲ -

مشخصات ظاهري: ۲۵ ج.

فروش: دروس فقهی: ۷

شابک: دوره: ۹۷۸-۶۲۲-۹۳۲۹۹-۵-۵: ۹۷۸-۶۲۲-۵۵۴۱-۰-۶: ج. ۷

وضعيت فهرست‌نويسنده: فیبا

يادداشت: کتابنامه.

موضوع: زناشویی (فقه)

Marriage (Islamic law)

فقه جعفری -- قرن ۱۴

Islamic law, Ja'fari -- 20th century\*

شناسه افزوده: دفتر آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی، مرکز فقهی امام محمد باقر(ع)

رده‌بندي کنگره: BP189/1

رده‌بندي ديوسي: ۲۹۷/۲۶

شماره کتابشناسی ملی: ۹۳۶۱۱۱۲

فقه  
دروس

كتاب  
الزنج



جلد هفتم

آیت‌الله العظمی سید موسی شیرازی زنجانی بن‌الدهب



# کتاب نکاح

(جلد هفتم)

آیت الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی علیه السلام



ناشر: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام

نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۲

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

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

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

کد پیشنهادی: ۳۷۱۵۷۹۹۳۱۸

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

تماس با انتشارات: ۰۹۰۶۱۷۸۲۹

پیام رسان اینتا: [@zanjanibooks](mailto:@zanjanibooks)

نماینده 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 غبیبی | ناظر علمی: میثم جواہری  
مدیر تدوین و محقق: هادی سلیمان | مسئول فتی نشر: هاشم زیرک | صفحه‌آرا: علی رضایی نیا



## فهرست اجمالی

۹	فصل ۵: زنا بازن شوهردار
۱۱	زنا بازن شوهردار و بررسی ادله حرمت ابد
۱۱	نقضان عبارت عروه در مقام
۱۲	دلیل اول: اجماع
۱۸	اشکال بر دلیل اول
۲۴	دلیل دوم: روایات حرمت ابد
۲۵	اشکال بر دلیل دوم: عدم وجود روایات حرمت ابد در مسئلنه
۲۷	دلیل سوم: اولویت
۲۸	اشکال بر دلیل سوم
۲۹	دلیل چهارم: تمسک به اطلاق روایات
۲۹	اشکال دلیل چهارم: اختصاص روایات به عقد
۳۰	ادله صحت نکاح: اطلاعات اخبار جواز عقد زانیه
۳۱	نظر مختار: عدم حرمت ابد
۳۱	بررسی فرع مسئلنه
۴۱	زنا با معنده رجعيه
۴۲	جریان اصل عدم معنده بودن در فرض شک
۴۲	بررسی حکم شک در رجعي بودن عذہ
۶۱	فصل ۶: حرمت ابدی مادر، خواهر و دختر ملوط
۶۳	اجماعی بودن اصل حرمت ابدی
۶۵	حکم ایقاب بعض حشفه

۱. این فصل، مربوط به بخش هفتم (مباحث حرمت ابدی و حرمت جمعی) است.

۷۰	شمول حرمت نسبت به آم الام و بنت البنت
۷۱	حکم فاعل صغیر
۸۳	حکم مفعول کبیر
۸۸	بررسی اختصاص حرمت ابدی به فاعل
۱۰۵	بررسی حکم خنثای موطوءه و ضرورت بحث
۱۱۲	بررسی حکم خنثای واطی
۱۱۶	بررسی حکم ایقاب بعد از عقد با مادر، دختر یا خواهر موطوءه
۱۳۴	حکم ازدواج مجدد با قوام موطوءه بعد از طلاق
۱۳۷	حکم مادر، خواهر و دختر رضاعی موطوءه
۱۳۹	عدم حرمت ابد در جهل، اکراه و اضطرار
۱۴۰	عدم جریان حرمت ابد در صورت مباشرت مفعول
۱۴۱	عدم حرمت ابد در ایقاب میت
۱۴۱	عدم حرمت ابد در فرض شک در تحقیق ایقاب
۱۴۱	عدم حرمت ازدواج واطی با غیر از دختر، مادر و خواهر موطوءه
۱۴۵	<b>فصل ۷: تزویج در احرام</b>
۱۴۸	حرمت تکلیفی و بررسی ادله آن
۱۷۶	بررسی حرمت ابد
۲۱۹	بطلان ازدواج در حال احرام
۲۱۹	حکم عقد وکالتی در حال احرام موکل
۲۲۰	بطلان نکاح در فرض اجرای عقد توسط محرم وکیل
۲۲۱	تساوی مطلق حج و عمره در حرمت و بطلان عقد
۲۲۱	بررسی حرمت ابد در عقد زن محرم
۲۲۲	بررسی صور نکاح فضولی در احرام
۲۴۵	تزویج در حال احرام با علم به حکم و غفلت یا نسیان از احرام
۲۵۱	عدم حرمت ابدی به سبب جماع با همسر در احرام

- |     |  |
|-----|--|
| ۲۵۳ | بررسی تأثیر عقد باطل لولالاحرام در حرمت ابد شک در تقدم و تأخیر عقد نسبت به احرام                             |
| ۲۶۰ | حکم نزاع در وقوع عقد در حال احرام: تقديم مدعى صحت بطلان و حرمت ابدی نکاح بافرض شک دربقاء احرام               |
| ۲۹۹ | صحت نکاح در فرض انکشاف بطلان احرام   |
| ۳۰۰ | حکم عقد شخص فاسد الحج  |
| ۳۰۰ | جواز رجوع در طلاق رجعی و تملک اماء در احرام  |
| ۳۰۲ | جواز توكيل محرم برای تزویج بعد از احرام  |
| ۳۰۲ | حکم اجازه پس از احلال در فرض تزویج در حال احرام توسط فضولی   |
| ۳۰۳ |  |
| ۳۰۵ | <b>فصل ۸: حرمت ازدواج با همسر پدر یا پسر</b>   |
| ۳۰۸ | دلیل اول: اجماع مسلمین   |
| ۳۰۸ | دلیل دوم: آیه «وَلَا تنكحُوا مَا نكحَ آباؤكُمْ» و «وَخَلَّ أَبْنَائُ أَبْنَائِكُمْ»                          |
| ۳۰۹ | بررسی اشکالات آیه «وَلَا تنكحُوا» در حرمت ازدواج بازن پدر  |
| ۳۱۶ | دلیل سوم: روایات   |
| ۳۲۸ | نتیجه نهایی: حرمت همسر پدر و همسر پسر مطلقاً   |
| ۳۲۹ | <b>فصل ۹: حرمت ابدی مادرزن و ربیبه</b>   |
| ۳۳۱ | حرمت ابدی مادرزن و بررسی ادله آن   |
| ۳۳۱ | اقوال عامه و خاصه  |
| ۳۳۵ | دلیل اول: آیه «حُرِمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ... وَأَمْهَاثُ بَنَائِكُمْ»                                 |
| ۳۴۸ | دلیل دوم: اخبار  |
| ۳۷۴ | نظر مختار: حرمت ابدی مادرزن به مجرد عقد دختر   |
| ۳۷۵ | اقوال در مرتجحات بافرض تعارض مستقر   |
| ۳۸۳ | حرمت ربیبه و بررسی ادله اعتبار دخول وعدم اعتبار «حجر»  |
| ۳۸۳ | دلیل اول: آیه «وَرَبَّانِيَكُمُ الْأَئْنَى فِي حَجَّٰهُوكُمْ مِنْ بَنَائِكُمُ الْأَئْنَى ذَخَلْتُمْ بِهِنَّ» |



---



## زن با زن شوهردار و بروزی ادله حرمت ابد

---

مسئله ۱۹: «اذا زنا بذات بعل دواما او متعه حرمت عليه ابدا، فلا يجوز له نكاحها بعد موت زوجها او طلاقها لها او انقضاء مدتھا اذا كانت متعه...»

### نقاص عبارت عروه در مقام

لازم به ذکر است که در این مقام، صاحب عروه فقط سه فرض بی شوهر شدن این ذات البعل را مطرح کرده است:

«فلا يجوز له نكاحها بعد فوت زوجها او طلاقه لها أو انقضاء مدتھا إذا كانت متعة.»

ظاهر عبارت مصنف این است که در مقام احصاء فروض مسئله است، با این حال، سه فرض از فروض جدایشدن زن از شوهر را ذکر نکرده است:

۱. فرض فسخ عقد توسط زن یا شوهر، مثلاً به جهت عیبی که در دیگری وجود دارد.

۲. انفساخ عقد به سببی همچون کفر یا رضاع.

۳. بذل مدت در عقد متعه، مگر اینکه گفته شود که انقضاء مدت، این فرض (بذل مدت) را هم شامل می شود که خلاف ظاهر است.

در این مسئله به سه دلیل تمیک شده است:

اول: اجماع، که بسیاری از علماء به آن استدلال کرده اند.

دوم: اخبار.

سوم: اولویت؛ از حرمت ابد در تزویج ذات البعل یا معتدله بالاولویه حرمت ابد در زنای به آنها استفاده شده است.

---

۱. العروه الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۴.

## دلیل اول: اجماع

جهت بررسی اجماع در مقام، ابتدا قائلین به حرمت ابدی به ترتیب قرون ذکر می‌شود و سپس به بررسی ادعای اجماع پرداخته می‌شود.

### قالین به حرمت ابد به ترتیب قرون

قالین به حرمت ابد به ترتیب قرن عبارت اند از:

#### • قرن پنجم:

۱. شیخ مفید (م ۴۱۳) از رجال نیمة دوم قرن چهارم و اوائل قرن پنجم در دو کتاب مقتنه و مسائل العویض.<sup>۱</sup>
۲. سید مرتضی (م ۴۳۶) در سه کتاب انتصار و مسائل موصليات ثالثه و مسائل رازيه.<sup>۲</sup>
۳. ابوالصلاح حلبي (م ۴۴۷) در کافی.<sup>۳</sup>
۴. شیخ طوسی (م ۴۶۰) در سه کتاب نهایه و تهذیب و استبصراء.<sup>۴</sup>
۵. سلار دیلمی (م ۴۶۳<sup>۵</sup> و طبق قولی، ۴۴۸<sup>۶</sup>) در مراسم.<sup>۷</sup>
۶. ابن بزاج (م ۴۸۱) در مهدب.<sup>۸</sup>

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۱: العویض، ص ۲۴ و ۳۹.

۲. استاد: کتاب اخیر، رساله‌ای است به سبک معتقابی که در آن احکام فقهی و موضوع آن بیان شده است.

۳. الانتصار، ص ۲۶۲؛ و رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۲۰ و ۲۲۰.

۴. استاد: مسائل موصليات ثالثه و مسائل رازيه در رسائل الشریف المرتضی چاپ شده است. وجه تسمیه کتاب موصليات ثالثه آن است که از مؤصل (به فتح میم) سؤالاتی از سید مرتضی پرسیده شد، ایشان پاسخ گفته، سپس سؤال دیگری صورت گرفته و سید جواب داده و برای بار سوم سؤالاتی از ایشان شده که سید پاسخ داده است.

۵. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۵؛ النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۵۲؛ الاستبصراء، ج ۳، ص ۱۸۹.

۶. خلاصه الأقوال، ص ۱۶۴، رقم ۱۷۹؛ ریاض العلماء، ج ۲، ص ۴۴۳.

۷. الواقي بالوفيات، ج ۱۶، ص ۵۴.

۸. المراسم، ص ۱۴۸.

۹. المهدب (ابن بزاج)، ج ۲، ص ۱۸۳.

• قرن ششم:

٧. ابوالفتوح رازی (متوفی بین ۵۵۶-۵۵۲) در تفسیر روض الجنان.
٨. ابن حمزه (متوفی بعد از ۵۶۰) در وسیله.<sup>۷</sup>
٩. قطب راوندی (م ۵۷۳) در فقه القرآن.<sup>۸</sup>
١٠. سید ابوالملکارم ابن زهره (م ۵۸۵) در غنیه.<sup>۹</sup>
١١. ابن ادریس (م ۵۹۸) در سرائر.<sup>۱۰</sup>

• قرن هفتم:

١٢. قطب الدین کیدری (متوفی بعد از ۶۱۰) در اصحاب الشیعه.<sup>۱۱</sup>
١٣. مهدب الدین نیلی (م ۶۴۴) در نزهه الناظر.<sup>۱۲</sup>
١٤. محقق حلی (م ۶۷۲) در مختصر النافع.<sup>۱۳</sup>
١٥. یحیی بن سعید - پسر عمومی محقق حلی - (م ۶۸۹، و برخی ۶۹۰ گفته‌اند)<sup>۱۴</sup> در جامع.<sup>۱۵</sup>

• قرن هشتم:

١٦. علامه حلی (م ۷۲۶) در پنج کتاب: قواعد، تحریر، تبصره، ارشاد و

۱. تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۸۴.

۲. الوسیله، ص ۲۹۲.

۳. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۹۲.

۴. غنیه النزوع، ص ۳۲۸.

۵. المسرات، ج ۲، ص ۵۲۵.

۶. اصحاب الشیعه، ص ۳۹۸.

استادیه: نسبت این کتاب به صهرشتبه اشتباه است.

۷. نزهه الناظر، ص ۹۴.

استادیه: این کتاب به نام «یحیی بن سعید» به چاپ رسیده و در یتایع هم به او نسبت داده شده است؛ ولی این نسبت اشتباه است (ر.ک: الذریعة إلى تصانیف الشیعه، ج ۲۴، ص ۱۲۵-۱۲۶).

۸. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۹. برای نمونه، ر.ک: الذریعة إلى تصانیف الشیعه، ج ۵، ص ۶۱.

۱۰. الجامع للشرائع، ص ۴۲۸.

تلخیص المرام<sup>۱</sup> در سایر کتب علامه این بحث عنوان نشده است.

۱۷. فخر المحققین - فرزند علامه - (م ۷۷۱) در ایضاح<sup>۲</sup>.

۱۸. شهید اول (مستشهد در ۷۸۶) در لمعه<sup>۳</sup>.

• قرن نهم:

۱۹. فاضل مقداد - شاگرد شهید اول - (م ۸۲۶) در تتفیح<sup>۴</sup>.

۲۰. ابن فهد حلبی (م ۸۴۱) در مهذب البیاع<sup>۵</sup>.

۲۱. شیخ مفلح صیرمی (از رجال نیمة دوم قرن نهم) در غایة المرام<sup>۶</sup>.

• قرن دهم:

۲۲. محقق کرکی (م ۹۴۰) در جامع المقاصد<sup>۷</sup>.

۲۳. شهید ثانی (مستشهد در ۹۶۵) در روضه (شرح لمعه) و مسالک<sup>۸</sup>.

• قرن یازدهم:

۲۴. فیض کاشانی (م ۱۰۹۰) در نخبه<sup>۹</sup>.

• قرندوازدهم:

۲۵. کاشف اللشام (طبق تحقیق، متوفی بین ۱۱۳۵ تا ۱۱۳۰ است، گرجه

۱. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۹؛ تلخیص المرام، ص ۱۸۶ و ۱۸۴؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۲؛ تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۶؛ ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۲۷.

۲. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۷۱.

۳. اللمعة الدمشقية، ص ۱۷۹.

۴. التتفیح الرابع، ج ۳، ص ۸۳: «لا يحل العقد على ذات البعل ولا تحرم به. نعم لوزنی بها حرمت، وکذا في الرجعية خاصة...».

۵. المهدب البیاع، ج ۳، ص ۲۸۳ و ۲۸۶.

۶. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۷.

۷. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۴.

۸. الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۰۸؛ مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۳۴۲.

۹. النخبة، ص ۲۱۷.

تاریخ وفات او ۱۱۳۷ نیز گفته شده است<sup>۱</sup>) در کشف اللشام<sup>۲</sup>.

۲۶. صاحب حدائق (م ۱۱۸۶) در حدائق<sup>۳</sup>.

۰ قرن سیزدهم:

۲۷. صاحب ریاض (م ۱۲۳۱) در ریاض<sup>۴</sup>.

۲۸. شیخ حسن کاشف الغطاء (م ۱۲۶۲) در انوار الفقاهه<sup>۵</sup>.

۲۹. صاحب جواهر (م ۱۲۶۶) در جواهر<sup>۶</sup>.

۳۰. شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) در کتاب النکاح<sup>۷</sup>.

این ۳۰ فقیه که فقه به وسیله آنان به دست ما رسیده، در ۴۰ کتاب خود قائل به تحریم ابد شده‌اند. در ادعاهای اجماعی که در کتب فقهی صورت گرفته، با کمتر از این مقدار تحصیل اجماع کرده‌اند.

### مدّعیان اجماع در مقام

همچنین در ۱۱ کتاب، علاوه بر فتوای به تحریم، ادعای اجماع هم شده است، که برخی، علاوه بر این مسئله، در مسئله زنای به معتمد رجعیه هم ادعای اجماع کرده‌اند، این کتب عبارت اند از:

۱. انتصار سید مرتضی در هر دو مسئله

صاحب کشف اللشام و صاحب جواهر دعوای اجماع سید راتنها در مسئله زنای به معتمد رجعیه دانسته‌اند که صحیح نیست، بلکه ایشان در مسئله زنای به ذات بعل هم دعوای اجماع کرده است. عبارت سید چنین است: «و مَا انفردت به

۱. الذريعة إلى تصنیف الشیعه، ج ۴، ص ۲۹۶؛ وج ۱۸، ص ۵۶.

۲. کشف اللشام، ج ۷، ص ۱۸۵.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۸۰.

۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۷.

۵. انوار الفقاهه، ص ۱۲۳.

۶. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۶..

۷. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۱۹.

الإمامية القول بأنّ من زنى بامرأة ولها بعل حرم عليه نكاحها أبداً وان فارقهها زوجها وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك والحجّة اجماع الطائفنة.<sup>١</sup> وپس از آن می‌گوید: «وما انفردت به الإمامية القول بأنّ من زنا بامرأة وهي في عدة من بعل له فيها عليها رجعة حرمت عليه بذلك ولم تحل له أبداً والحجّة لاصحابنا في هذه المسألة الحجّة في الّتي قبلها».<sup>٢</sup>

٢. موصليات ثالثه سید مرتضی<sup>٣</sup> (نسبت به ذات بعل)

٣. فقه القرآن راوندی<sup>٤</sup> (نسبت به ذات بعل)

٤. غنیه ابن زهره<sup>٥</sup> (نسبت به هر دو مستله)

٥. سراز ابن ادریس<sup>٦</sup> (نسبت به هر دو مستله)

٦. ایضاح فخر المحققین<sup>٧</sup> (در مستله ذات بعل)

در ریاض<sup>٨</sup> ادعای اجماع را به سراز و ایضاح نسبت می‌دهد. محققان چاپ جامعه مدرسین از ریاض<sup>٩</sup>، موضع ادعای اجماع را در این دو کتاب نیافهاند؛ ولی این امر در هر دو وجود دارد. در سراز بین ادعای اجماع و فتاوی به تحریم ابد فاصله افتاده، در نتیجه محققان ریاض ادعای اجماع را متوجه نشده‌اند. ابن ادریس پس از ذکر محترمات ابدیه مثل زنا به ذات بعل یا معتمدة رجعيه، ایقاب غلام، عقد در حال عّده یا احرام می‌گوید: «ویدل على تحریم ذلك اجمع، اجماع اصحابنا عليه». <sup>١٠</sup>  
در ایضاح، در اصل این مستله ادعای اجماع نکرده؛ ولی در برخی مسائل دیگر،

١. الانتصار، ص ٢٦٢.

٢. الانتصار، ص ٢٦٤.

٣. رسائل الشیف المرتضی، ج ١، ص ٢٣٥.

٤. فقه القرآن (راوندی)، ج ٢، ص ٩٢.

٥. غنیة التروع، ص ٣٣٨.

٦. السراز، ج ٢، ص ٥٢٥.

٧. ایضاح الغواند، ج ٣، ص ٧١.

٨. ریاض المسائل، ج ١١، ص ٢٢٧.

٩. ریاض المسائل (چاپ جامعه مدرسین)، ج ١٠، ص ٢٥٧، پاورقی شماره ٣.

١٠. السراز، ج ٢، ص ٥٢٥.

به اجماعی بودن این مسئله اشاره کرده است. ایشان در توضیح عبارت قواعد (وهل الامة الموطوءة ذات البعل [فی الحرمة الابدية؟ نظر.]<sup>۱</sup>) می‌گوید: «والحق عندی الاول (أی عدم الحرمة) لانه ليس من جزئيات موضوع المسألة المجمع عليها وهي ذات بعل».<sup>۲</sup>

#### ۷. تتفییح فاضل مقداد<sup>۳</sup> (در هر دو مسئله)

۸. جامع المقاصد محقق کرکی (در مسئله ذات بعل): عبارت ایشان چنین است: «اجمع الاصحاب على أن من زنا ذات بعل حرمت عليه مؤبدا... و ذات العدة الزوجية زوجة بخلاف البائن».<sup>۴</sup>

۹. روضه شهید ثانی: «لاتحرم المزنی بها على الزانی الا ان تكون ذات بعل دواماً و متعة، والمعتدة رجعية بحكمها دون البائن والحكم فيه موضوع وفاق».<sup>۵</sup> ظاهراً ادعای اجماع در این عبارت، نسبت به هر دو مسئله زنای به ذات بعل و زنای به معتمدة رجعیه است، همچنانکه صاحب مدارک در حاشیه نهایه المرام، به آن اشاره کرده است.

در عبارتی دیگر از روضه در مسئله تزویج به ذات بعل چنین آمده است: «كما انه لو دخل بها عالما حرمت لانه زان بذات البعل». سلطان العلماء در حاشیه «حرمت» فرموده است: «وهو موضوع وفاق».<sup>۶</sup>

۱۰. حدائق (نسبت به مسئله زنای به ذات بعل): صاحب حدائق در ذیل مسئله

۱. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۲۲.

۲. إيضاح العوان، ج ۳، ص ۷۱.

۳. التتفییح الرانی، ج ۳، ص ۶۴.

۴. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۴.

۵. الروضة البهیة (باب مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۰۸.

۶. نهایه المرام، ج ۱، ص ۱۶۸.

صاحب مدارک در متن نهایه المرام چنین فرموده است: «قوله: "نعم لو زنى بها حرمت، وكذا في الرجعية": هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، مدعى (وادعى- خل) عليه الإجماع». وطبق حاشیة برخی از نسخ نهایه المرام، صاحب مدارک چنین فرموده است: «المدعى، المحقق الشيخ على في شرح القواعد و جدی [مفتاح] في الروضة».

۷. الروضة البهیة (با حاشیة سلطان العلماء)، ج ۲، ص ۹۱.

عقد به ذات بعل می‌گوید: «وَمَا فِي صُورَةِ الدُّخُولِ، فَإِنْ كَانَ عَالِمًا بِأَنَّهَا ذَاتٌ بَعْلٌ، فَإِنَّهَا حَرَمٌ عَلَيْهِ اتِّفَاقًا، لِكُونِهِ زَانِي بِذَاتِ الْبَعْلِ».<sup>۱</sup>

۱۱. كتاب النكاح شيخ انصارى (نسبت به ذات بعل): ايشان در مسئله عقد به ذات بعل آورده: «وَمَا تَحْرِيمُ دُخُولِ وَالْعِلْمِ فَهُوَ اتِّفَاقٌ لِأَنَّهُ زَانِي بِذَاتِ الْبَعْلِ»، همچنین می‌گوید: «لَوْ زَانَى بِذَاتِ الْبَعْلِ أَوْ فِي عَدَةٍ رَجُعِيَّةٌ حِرْمَةُ المَزْنَى بِهَا عَلَى الرَّانِيِّ أَبْدًا بِالْخَلَافِ فِيهِ ظَاهِرًا».<sup>۲</sup>

غیر از این بزرگان، در کلمات فقهای دیگر هم عبارات نظریه اجماع دیده می‌شود؛ مثلاً شهید اول در غایة المرام با «الاعلم فيه خلافاً»، شهید ثانی در مسالک با «مع عدم ظهور المخالف»، صاحب مدارک در نهاية المرام با «هذا الحكم مقطوع به في کلام الأصحاب»<sup>۳</sup> و کاشف اللثام با عبارت «قطع به الأصحاب لا المحقق في الشرایع»، صاحب حدائق با عبارت «الخلاف بين الأصحاب»، تعبیر کرده‌اند. از سوی دیگر علامه حلی این مسئله را در مختلف که در آن اختلافات فقهای امامیه را یاد می‌کند نیاورده، که می‌رساند مسئله اختلافی نیست.

## اشکال بر دلیل اول

اما ادعای اجماع قابل مناقشه است.

### قائلین به جواز و متوقفین در مسئله

عده‌ای از فقهاء در انتخاب حرمت ابد، توقف و بعضی حکم به عدم حرمت داده‌اند:

۱. مرحوم کلینی در کافی که کتاب فتوایی اوست، محرمات بالمساهرة را فهرست

۱. الحدائق الناصرة، ج ۲۳، ص ۵۷۹.

۲. كتاب النكاح (شيخ انصارى)، ص ۴۱۹.

۳. غایة المرام، ج ۰۳، ص ۶۷.

۴. مسالک الأئمہ، ج ۰۷، ص ۳۴۲.

۵. نهاية المرام، ج ۰۱، ص ۱۶۸.

۶. کشف اللثام، ج ۰۷، ص ۱۸۵.

می‌کند و در ضمن آن زنای ذات البعل را ذکر نمی‌کند.

۲. مرحوم صدوq در فقیه، «باب ما أحلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ النِّكَاحِ وَ مَا حَرَمَ مِنْهُ»، نامی از زنای ذات البعل نمی‌برد<sup>۱</sup>، با اینکه تزویج ذات بعل را ذکر کرده است.<sup>۲</sup>
۳. محقق حلی (م ۶۷۲) در شرایع در مسئله تردید کرده و آن را به مشهور نسبت داده است.<sup>۳</sup>
۴. مرحوم صیمری در غایة المرام می‌فرماید: «الزنـا بـذاتـ الـبـعلـ أوـ العـدـةـ الرـجـعـيـةـ، وـ المشـهـورـ تـحـريـمـهـاـ مـؤـيـدـاـ الـأـعـلـمـ فـيـهـ خـلـافـاـ»؛ لذا حرمت ابد را به مشهور نسبت داده است.
۵. صاحب مدارک (م ۱۰۰۹) در نهاية المرام، توقف محقق را به جا دانسته است.<sup>۴</sup>
۶. مرحوم فيض (م ۱۰۹۱) در مفاتیح به نحوی کلام فقهاء را مطرح کرده که گویا خودش در آن تردید دارد؛ زیرا چنین فرموده است: «قالوا إنما لون زنى بذات بعل او في عدة رجعية حرمت عليه ابدا و ان جهل بالخلاف». <sup>۵</sup> از کلمه «قالوا» معلوم می‌شود که خودش مسئله را مسلم نمی‌داند.
۷. مرحوم سبزواری (م ۱۰۹۰) در کفایه می‌گوید: «هذا الحكم لم يثبت عندى مع كون ذلك مخالف للعلوم الأخبار»<sup>۶</sup>؛ پس ایشان تمایل به عدم حرمت دارد.
- غالباً رأی صاحب مدارک و مرحوم سبزواری یکی است<sup>۷</sup> و از همین جا حدس زده

۱. مرحوم کلینی در ابواب مختلفی به محمرمات بالمساهرة اشاره کرده، اما در هیچ یک به این مسئله اشاره نکرده است، از قبیل: *الكافی*، ج ۵، ص ۳۵۴، «باب الزانی و الزانیة»؛ و ص ۳۵۵، «باب الزجل يفتر بالمرأة ثم يتزوجهها»؛ و ص ۲۲۶، «باب المرأة التي تحرم على الرجل فلاتحل له أبداً» و ... .

۲. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۴۰۵.

۳. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۷۶: «وَ رَوَى أَبُو بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْمُسْكَنُ فِي رَجُلٍ يَتَزَوَّجُ امرأةً وَ لَهَا زَوْجٌ...».

۴. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶.

۵. غایة المرام، ج ۳، ص ۶۷.

۶. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۶۸.

۷. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۴.

۸. کفایة الأحكام، ج ۲، ص ۱۴۲.

۹. چنان‌که در مباحث گذشته (ازدواج با زن پنجم در زمان عدّه یکی از زوجات اربعه) بیان شد، طبق بیان استاد<sup>۸</sup> حتی بسیاری از عبارات ذخیره از عبارات صاحب مدارک گرفته شده است. در هر حال، از مقایسه کفایة الأحكام و نهاية المرام نیز استفاده می‌شود که مرحوم سبزواری بسیار تحت تأثیر نظرات

می شود که محقق اردبیلی در حکم به حرمت ابد تردید داشته است؛ چون در بسیاری از موارد، تردیدهایی که در مسائل فقهی برای امثال صاحب مدارک پدید آمده از استاد وی، محقق اردبیلی است که به شهرت و نقل اجماع، چندان اعتنای ندارد. مرحوم آیت‌الله والد می فرمود: معروف است که آنچه محقق اردبیلی احتمال می‌داده، صاحب مدارک به آن ظن پیدا کرده و صاحب ذخیره، قطع پیدا کرده است. البته چون کتاب نکاح و طلاق از کتاب مجمع الفائد و البرهان در زمان خود مرحوم اردبیلی مفقود شده و صاحب مدارک، نهایة المرام را برای تکمیل آن نگاشته است، لذا عبارت محقق اردبیلی در دسترس نیست؛ ولی بعید نیست او هم به حرمت ابد فتوّا ندهد.

### بررسی کلام آقای حکیم در قبول اجماع

با اینکه محقق، مسئله را به مشهور نسبت می‌دهد، ولی مرحوم آقای حکیم در مستمسک می‌فرماید: از آنجا که عده‌ای اجماع را نقل کرده‌اند، همین کفایت می‌کند و توقف مرحوم محقق دال بر انتفاء اجماع نیست.<sup>۱</sup> ولی وقتی فقیه برجسته‌ای همچون محقق - با قرب عصر او به قدمها و اطلاع‌وی به اقوال ایشان و در دست داشتن کتب فقهی که برخی از آنها به دست مانزسیده - نسبت به ثبوت اجماع در مسئله تردید کرده، چگونه می‌توان ادعای اجماع را پذیرفت و حکم به ثبوت اجماع کرد؟ محقق کسی است که شبّهه افقهیت مطلق او در میان است، علامه در اجازه خود به بنی زهره - در باب اجازات بحار الانوار درباره او می‌نویسد: «و هذا الشیخ کان افضل اهل عصره في الفقه». <sup>۲</sup> صاحب معالم

صاحب مدارک است (برای نمونه: کفاية الأحكام، ج. ۲، ص. ۲۱۹ و نهایة المرام، ج. ۱، ص. ۴۱۳؛ کفاية الأحكام، ج. ۲، ص. ۲۴۶ و نهایة المرام، ج. ۱، ص. ۴۰۹؛ کفاية الأحكام، ج. ۲، ص. ۲۴۷ و نهایة المرام، ج. ۱، ص. ۴۱۰؛ کفاية الأحكام، ج. ۲، ص. ۲۷۴ و نهایة المرام، ج. ۱، ص. ۴۳۲؛ کفاية الأحكام، ج. ۲، ص. ۲۹۱ و نهایة المرام، ج. ۱، ص. ۴۶۴).

۱. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج. ۱۶، ص. ۲۱؛ و ج. ۲۰، ص. ۳۶.

۲. مستمسک العروة الوثقى، ج. ۱۴، ص. ۱۵۸.

۳. بحار الأنوار، ج. ۱۰۴، ص. ۶۳.

در اجازه کبیره خود پس از نقل این عبارت از علامه می‌گوید: «قلت لو ترك التقييد باهل زمانه لكان اصوب اذ لا رى في فقهاءنا مثله على الاطلاق <sup>۱</sup>».۱

### علت عدم ادعای اجماع در شرائع

به هر حال اینکه محقق مسئله را به شهرت نسبت داده<sup>۲</sup>، یا به این دلیل است که ایشان در کتب فقهی مفقود شیعه، فتوای مخالفی یافته که به دست مانرسیده، و یا ممکن است ایشان فتوای مخالفی نیافته ولی چون اجماع را معتبر نمی‌دانسته، تعبیر اجماع نکرده و فتوا را به شهرت نسبت داده است. عدم اعتبار اجماع هم می‌تواند به جهت مدرکی بودن مسئله باشد؛ چون بسیاری از متاخرین همچون مرحوم آخوند<sup>۳</sup> می‌گویند اگر اجماعی، مدرک قطعی یا احتمالی آن در دست ما باشد، خود اجماع اعتبار ندارد بلکه باید مدرک را برسی کرد که صلاحیت استناد دارد یا خیر. در این مسئله هم چون مدرک فتوای فقهاء می‌تواند همین روایات حرمت ابد در تزویج به ذات بعل یا تزویج به معتده با ادعای اولویت باشد، لذا طبق نظر این بزرگان، دیگر اجماع، حجت نیست. بلکه در اینجا شاید بتوان گفت که این اجماع، مقطوع المدرکیه است؛ چون فقهایی مانند شیخ طوسی در تهذیب<sup>۴</sup> و استبصار<sup>۵</sup>، محقق کرکی<sup>۶</sup>، شهید ثانی<sup>۷</sup>، شیخ انصاری<sup>۸</sup> به ادله موجود مانند روایات برای اثبات حرمت ابد استناد کرده‌اند و چنان‌که بیان شد، مراد سید مرتضی از

۱. بحار الأنوار ج ۱۰، ص ۱۱.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶.

۳. كفاية الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۴۲۶.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۵: قال الشیخ <sup>بن حنبل</sup> «و من ساقح امرأة و هي ذات بعل ...». روى محمد بن يعقوب عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد رفعه «أن الرجل إذا تزوج المرأة و علم أن لها زوجا فرق بينهما ولم تحل له أبدا».

۵. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۹: ...لأن من زنى بذات بعل لم تحل له أبدا على ما بیناه ...».

۶. جامع المقادير، ج ۱۲، ص ۳۱۴.

۷. مسالك الأئمہ، ج ۷، ص ۳۴۲.

۸. كتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۱۹.

اخبار معروفة<sup>۱</sup> در مسئله زنا همین اخبار مربوط به تزویج است که از آنها حکم زنا نیز استنباط شده است.

### منشأ ادعای اجماع در مسئله

به دونحو می‌توان منشأ ادعای اجماع را بیان کرد:

اول: شاید سید مرتضی روایات حرمت ابد در تزویج به ذات بعل را دل بر حرمت ابد در صورت زنا نیز می‌دانسته و چون علماء به روایات معتبر فتوا می‌دهند، با دیدن این روایات، ادعای اجماع کرده است. شیخ طوسی در کتاب الحج خلاف، مسئله هشتم، برای اثبات اجماع در مسئله می‌گوید که روایاتی در مسئله هست و معارض هم ندارد و سپس می‌افزاید: «تدلٰ علی اجماعهم علی ذلك»؛ لذا از وجود روایات بدون معارض، کشف اجماع کرده است.<sup>۲</sup>

۱. الانصار، ص ۲۶۲.

۲. الخلاف، ج ۲، ص ۲۵۰.

۳. توضیح بیشتر: این نکته در کلام شیخ انصاری در رسائل در باب اجماع به تفصیل بیان شده و نمونه‌هایی از آن ارائه شده است (فرانز الأصول، ج ۱، ص ۲۰۳). از نمونه‌های آن شیخ طوسی در عده درباره خبر واحد مجرد از قرآن می‌فرماید: «انه ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا نعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان ذلك خبر آخر يعارضه ... و ان لم يكن هناك خبر آخر يخالفه وجب العمل به لأن ذلك اجماع منهن على نقله و اذا اجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل به مقطوعا عليه». (العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۵).

شیخ طوسی در کتاب الحج خلاف مسئله هشتم می‌نویسد: «اذا كان لولده مال، روی اصحابنا انه يجب عليه الحج و يأخذ منه قدر كفايته ويحج به وليس للابن الامتناع منه و خالف جميع الفقهاء (اي العامة) في ذلك. دليلنا: الاخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة وليس فيها ما يخالفها فدلٰ علی اجماعهم علی ذلك». (الخلاف ج ۲، ص ۲۵۰).

و در کتاب الشهادات مسئله ۳۶ می‌نویسد: «اذا حكم المحاكم بشاهادة شاهدين في القتل ثم بان بعد القتل فسقهما قبله، حيث حكم بسقوط القود و يكون الدية من بيت المال قال: دليلنا اجماع الفرقه فانهم رروا ان ما اخطأن القضاء من الاحكام فعلى بيت المال». و در بحث ولايت اب بر صغیره در باب نکاح خلاف مسئله ۱۵ می‌گوید: «دليلنا اجماع الفرقه لأنهم رروا الاخبار ان الصغيرة ليس لها مع ايها امر ولا يفصلوا» (الخلاف ج ۴، ص ۲۴۴). این مثال می‌تواند با هر دو گونه منشأ ادعای اجماع که استاد<sup>۳</sup> در متن اشاره کرده‌اند مرتبط باشد.

دوم: روایت قدماء - چنان‌که مرحوم آقای بروجردی می‌فرمود - همان فتوای ایشان بوده، البته افراد شاذی<sup>۱</sup> برخلاف این امر بوده‌اند؛ ولی اصل اولی در قدماء این بوده که روایت آنان با فتوای آنها یکی بوده است. با توجه به این نکته ممکن است سید مرتضی روایات علماء را در باب تزویج به ذات بعل و معنته که شبیه روایات مسئله بوده و حکم به حرمت ابد کرده‌اند دیده و از این روایات (که قهراً فتوای ایشان نیز بوده است) اجماع را در مسئله زنای ذات بعل و معنته کشف کرده باشد.

ممکن است اینکه محقق حلی در شرایع در ثبوت اجماع در مسئله تردید نموده، از این جهت باشد که این روش‌های کشف اجماع را تمام می‌دانسته، در نتیجه، فتوای به تحریم ابد در باب زنای به ذات بعل یا معنته رجعيه را به مشهور نسبت داده است.

البته ایشان در نافع<sup>۲</sup> (که آن را پس از شرایع نوشته)، به تحریم ابد فتوا داده؛ لذا ممکن است نظر ایشان این باشد که هرچند موضوع مسئله ما زنای به ذات بعل است و با موضوع روایات مختلف است، ولی از باب اولویت و مانند آن می‌توان حکم مسئله را از روایات استخراج کرد.

به هرحال، ما در این مسئله نمی‌توانیم اجماع معتبری را کشف کنیم؛ چون هرچند به نظر مثبتاً قطع به مدرک، به اعتبار اجماع ضرری نمی‌رساند تا چه رسد به احتمال مدرک، چون شرط اعتبار اجماع را احراز اتصال آن به زمان معصوم<sup>عليه السلام</sup> می‌دانیم و با تقریر معصوم صحت خود فتوا (ونه استدلال مفتیان) را ثابت می‌کنیم، ولی با احتمال مدرک، غالباً امکان احراز این شرط نیست. بله اگر از طریقی همچون سوالات سائلین در روایات، اتصال اجماع را به زمان معصوم احراز کنیم، مدرکی بودن ضرری به اعتبار اجماع نمی‌زند.

در نتیجه اجماع مذکور نمی‌تواند مدرک حکم به تحریم ابد باشد، به خصوص،

۱. چنان‌که استاد<sup>عليه السلام</sup> در موارد متعدد فرموده است، برخی از محدثین مانند احمد بن محمد بن خالد برقی (روجال النجاشی، ص ۷۶، رقم ۱۸۲) به دنبال جمع روایات بوده‌اند و در نتیجه، روایات از ضعفا و روایات مرسلة فراوانی در اخبار آنان وجود دارد؛ لذا چنین نبوده که فقط آنچه به آن فتوا می‌داده‌اند در مجاع روابی خود آورده باشند.

۲. المختصر النافع، ج ۱، ص ۷۷۸.

با توجه به اینکه در کتاب‌هایی همچون متفق و هدایه که متنش طبق روایات است، این مسئله عنوان نشده است؛ بنابراین نمی‌توان مطمئن بود که تعبیر قدمای معاصر معمومین علیهم السلام «الزنا بذات البعل» بوده باشد، بلکه ممکن است «تزویج بذات البعل» موضوع کلام ایشان باشد.

### دلیل دوم: روایات حرمت ابد

دلیل دوم، روایات حرمت ابد در زنای با ذات بعل است. روایتی که دلالت بر حرمت ابدی در مقام دارد، عبارتی از فقه الرضا است:

«من تزوج امرأة لها زوج -دخل بها ولم يدخل بها- اوزنى بها لم تحل ابداً».

و در جای دیگر از این کتاب آمده است:

«و من زنى بذات بعل محصناً كان او غير محصن ثم طلقها زوجها او مات عنها وأراد الذي زنى بها ان يتزوج بها لم تحل له ابداً».

صاحب حدائق به این کتاب بسیار تکیه می‌کند و آن را مورد اعتماد می‌داند.<sup>۱</sup>  
صاحب ریاض می‌گوید:

«وعن بعض متأخرى الاصحاب أتَهُ قال: روى أنَّ من زنى بأمرأة لها بعل أو في عدَّة رجعية حرمَت عليه ولم تحل له ابداً وهو ينادي بوجود الرواية فيه بخصوصه، كما هو ظاهر الانتصار وجماعة من الاصحاب.»<sup>۲</sup>

سید مرتضی در انتصار پس از ادعای اجماع نسبت به تحریم ابد در زنای به ذات بعل می‌گوید: «وقد ورد من طرق الشیعة في حظر من ذكرناه اخبار معروفة». و پس از

۱. فقه الرضا علیهم السلام، ص ۲۴۳.

۲. فقه الرضا علیهم السلام، ص ۲۷۸.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۸۳.

۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۸.

چند سطر می‌گوید:

«ولیس لهم ان يقولوا هذه الاخبار لانعرفها ولا رويناها فلا يجب العمل بها. قلنا: شروط الخبر الذى يوجب العمل عندكم قائمة في هذه الاخبار.»

پس از این مسئله، مسئله زنای به معتمد رجعیه را آورده، می‌گوید:  
«والحجۃ لاصحابنا فی هذه المسأله الحجۃ فی الاتّی قبله والکلام  
فی المسألیین واحد فلامعنی لتكلراوه.»<sup>۱</sup>

در العویض شیخ مفید که از مسائل معمایی پرسیده شده - یعنی حکمی بیان شده و در جواب، شیخ مفید، موضوع را تعیین کرده است - در مسئله دوم، درباره کسی که حرمت ابد دارد چنین می‌گوید:  
«و يحتمل أن يكون قد كان فجر بهذه المرأة في حال تعلها،  
فلا تحمل له أبدا في قول آل الرسول ﷺ خاصة.»<sup>۲</sup>

این عبارت که سیاق آن سیاق فتوای خود شیخ مفید است، می‌تواند اشاره به روایتی در مسئله باشد که در کتب فقهی و جوامع حدیثی نیامده است.

### اشکال بر دلیل دوم: عدم وجود روایات حرمت ابد در مسئله

اما می‌توان گفت: در مقام، هیچ روایتی وجود ندارد. فقه الرضا علیه السلام کتاب حدیثی نیست، بلکه به احتمال زیاد همان کتاب التکلیف شلمغانی است که کتابی فقهی است و طبق این احتمال، می‌توان فتوای این کتاب را نیز به قائلین به تحریم ابد افزود. صاحب حدائق، مدرک فتوای قدماء را همین روایت فقه الرضا علیه السلام می‌داند؛ ولی این ادعای عجیبی است؛ زیرا احدی از قدماء، نه شیخ صدقوق و نه پدرش، به این روایت استدلال نکرده، بلکه شیخ طوسی - چنانکه خواهد آمد - به روایات دیگری تمسک کرده است؛ پس چگونه می‌توان مدرک آنها را این کتاب دانست؟ و

۱. الانتصار، ص ۴۶۴-۴۶۲.

۲. العویض، ص ۲۴.

به طور کلی در هیچ کتابی از کتب قدماء به منقولات فقه الرضا<sup>ع</sup> استناد نشده و هیچ موردی دیده نشده است که کسی از قدماء عبارتی از این کتاب را به امام رضا<sup>ع</sup> نسبت دهد. وقتی اثری از استدلال به این کتاب دیده نمی شود، چگونه می توان مدرک فتوای قدماء را این روایت دانست؟ معمول بزرگان هم کتاب فقه الرضا<sup>ع</sup> را معتمد نمی دانند و به روایات آن عمل نمی کنند.

از سوی دیگر، در کتب حدیثی همچون کافی و فقيه نیز هیچ روایتی برای این مسئله ذکر نشده است. شیخ طوسی که مهم ترین شاگرد سید مرتضی بوده و در فاصله وفات شیخ مفید (م ۴۱۳) تا وفات سید مرتضی (م ۴۲۶) که ۲۳ سال طول کشیده زمان بسید مرتضی را درک راه و شاید تا پایان عمر سید به درس او می رفته، در تهذیب و استبصارات هیچ کتاب حدیثی دیگری اصلاً روایتی در این زمینه نقل نکرده است. پس اینکه سید مرتضی در انتصار مدعا شده اخبار معروفه در این مسئله وجود دارد، مرادش از اخبار معروفه همین اخبار حرمت ابد در عقد به ذات بعل یا عقد به معتده است که با اولویت، حکم زنا از آنها استفاده شده است، و یا به تقریبی که خواهد آمد این روایات را نسبت به مسئله زنا هم شامل دانسته و به اطلاق آنها تمسک کرده است.

شیخ طوسی هم برای فتوای شیخ مفید به تحریر ابد در مقام، همین روایات را آورده است. عبارت شیخ طوسی در تهذیب چنین است:

قال الشیخ [أی المفید]: «و من سافح امرأة وهي ذات بعل لم يحل له العقد. عليها أبداً و كذلك إن سافحها وهي في عدة من بعل له عليها رجعة فإنها لا تحل له أبداً».

سپس شیخ طوسی مرفوعة احمد بن محمد<sup>۱</sup> و موثقہ ادیم بن الحرس<sup>۲</sup> را که در مورد تزویج به ذات بعل، حکم به حرمت ابد کرده، به عنوان دلیل فتوای شیخ مفید ذکر

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۵.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۵، ح ۲۸؛ روی محمد بن یعقوب عن عدّة من أصحابنا عن احمد بن محمد رفعه «أن الرجل إذا تزوج المرأة و علم أن لها زوجا فرق بينهما و لم تحل له أبداً».

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۵، ح ۲۹؛ احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن عبد الله بن بکیر عن ادیم بن الحرس قال أبو عبد الله علی<sup>ع</sup>: «التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاونان أبداً».

کرده است.

شیخ مفید هم که در عویص تحریرم ابد را «قول آل الرسول ﷺ» می‌داند، به استناد همین روایات، چنین فرموده است، نه اینکه روایت دیگری در اختیار او بوده که به دست مانرسیده است.

لذا از کلام شیخ مفید و سید مرتضی نمی‌توان کشف کرد که روایت خاصی در مسئله بوده که مستند فتوای علماء بوده است؛ پس اگر استدلال به اولویت ناتمام باشد، از راه روایات نمی‌توان به تحریر ابد حکم کرد.

روایتی هم که صاحب ریاض با واسطه از برخی متاخرین نقل کرده و خودش هم روایت را ندیده، قابل اعتماد نیست و نمی‌توان از آن روایتی جدید غیر از آنچه بدان اشاره شد کشف کرد.

نتیجه این است که در مسئله، روایت خاصی وجود ندارد.

### دلیل سوم: اولویت

دلیل سوم در مقام، تمسک به اولویت است. برای اثبات حرمت ابد در زنای به ذات بعل یا معنده رجعیه با دو تقریب به اولویت استدلال شده است.

#### تقریب اول

تقریب اول این است که عقد با ذات بعل یا معنده عالم‌آ عامدآ با اینکه هنوز دخول نشده منشأ حرمت ابد می‌شود. عقد یکی از مقدمات دخول است. اگر عقد که مقدمه دخول است منشأ حرمت ابد باشد، خود دخول که ذی المقدمه است بالاولویه باید منشأ حرمت ابد باشد؛ چون مقدمه نمی‌تواند فوق ذی المقدمه باشد، پس باید زنای به ذات بعل یا معنده هم حرمت ابد بیاورد.

#### تقریب دوم

تقریب دوم این است که اگر عقد به ذات بعل یا معنده از روی جهل صورت گیرد با دخول حرمت ابد ثابت می‌شود؛ پس اگر دخول جاهلانه حرمت ابد بیاورد، دخول عالمانه به طریق اولی حرمت ابد می‌آورد.

### اشکال بر دلیل سوم

اما دلیل اولویت قابل مناقشه است؛ زیرا به چه دلیل، مقدمیت عقد نسبت به وقایع، منشأ حرمت ابد در عقد شده است تا با اولویت، حکم به حرمت ابد در صورت زنا شود؟

به دو شکل نقضی و حلّی، نقش داشتن عقد در حرمت ابد قابل اثبات است:

#### اشکالات نقضی

دو اشکال نقضی می‌توان مطرح کرد:

۱. بسیاری از مواردی که عقد، مقدمه وقایع است، باعث حرمت ابد نمی‌شوند؛ مثلاً تفحیذ به ذات بعل، اگرچه از عقد مقدمیت بیشتری برای وقایع دارد بلکه به طور متعارف، زنا بدون تفحیذ امکان ندارد، لکن باعث حرمت ابد نمی‌شود هرچند عالمانه باشد، پس معلوم می‌شود که عقد موضوعیت دارد.
۲. زنا با معتمدۀ غیر رجعی باعث حرمت ابد نمی‌شود، در حالی که تزویج به معتمدۀ غیر رجعی، موجب حرمت ابد می‌شود.

#### اشکال حلّی

در اشکال حلّی نیز می‌توان گفت: اصل استدلال به اولویت مبتنی بر این مقدمه است که عقد، نقشی در تحریم ندارد و تحریم صرفاً به جهت وقایعی است که پس از عقد تحقق می‌گیرد؛ اما این مطلب، صحیح نیست؛ زیرا ممکن است در صورت تزویج عالمانه ذات بعل -گرچه وقایعی رخ ندهد- مفسدۀ بزرگی صورت گرفته باشد؛ زیرا ازدواج با زن شوهردار، تجری بر شارع مقدس است؛ لذا شارع به سبب این تجری فرد را مجازات شدید می‌کند.

حتی در صورتی که از جهل چنین کاری انجام شود، مرتکب مبغوض واقعی شارع شده است، (اگرچه در این صورت، جزء دیگر که وقایع است باید حاصل شود). به بیانی دیگر؛ اگر شخصی زنا می‌کند، معصیت بزرگی انجام داده؛ ولی در مقابل شارع، دستگاهی تشکیل نداده. ولی اگر کسی با اینکه زن شوهردار است، او را تزویج

کند، معنایش این است که آن شخص، نظام نکاح شرعی را به رسمیت نمی‌شناسد و در مقابل قوانین شرعی دستگاهی تشکیل داده است. شبیه به فتوای برخلاف قانون شرع که مبغوضیت آن از نفس انجام بسیاری از معا�ی بیشتر است، البته در جایی که تزویج از روی جهل صورت گیرد، شخص معدوم است؛ ولی به هر حال مفسدة واقعی عمل در کار است، در اینجا شارع به شرط دخول، حکم به تحریم ابد نموده است؛ بنابراین خود عقد، موضوعیت دارد و تنها جنبه مقدمیت ندارد.

#### دلیل چهارم: تمسک به اطلاق روایات

دلیل چهارم، تمسک به اطلاقات است. در موردی که مردی از جهل، با ذات بعل ازدواج کند، در صورت وقوع، زن حرام ابد می‌شود، حال این وقوع در زمان جهل باشد یا پس از علم به ذات بعل بودن زن، فرقی ندارد؛ زیرا عرفًا عقد، جنبه مقدمی دارد و هیچ‌گونه خصوصیتی در آن فهمیده نمی‌شود، پس اگر بدون عقد هم دخول صورت گیرد، حرمت ابدی در پی آن است.

#### اشکال دلیل چهارم: اختصاص روایات به عقد

از پاسخ به دلیل سوم (اولویت)، پاسخ به این دلیل نیز روشن می‌شود؛ زیرا بیان شد که خود عقد، موضوعیت دارد.

به بیان واضح‌تر، در جایی که عقد جاهلانه با ذات بعل صورت گرفته و سپس دخول صورت گیرد، حرمت ابدی مترب است، حال اگر این دخول با علم به بطلان عقد باشد، مصدق زنای به ذات بعل است؛ اما تمام موارد زنای به ذات بعل با عقد همراه نیست، و از روایات نمی‌توان حکم تمام موارد زنای به ذات بعل را استفاده کرد، مگر اینکه ثابت شود که عقد جاهلانه هیچ نقشی در حرمت ابد نداشته است، در حالی که دلیلی بر عدم دخالت عقد، قطعاً در کار نیست بلکه دلیل وجود دارد که عقد، در حرمت ابد دخالت دارد، چنان‌که از جواب‌های نقضی دلیل اولویت فهمیده شد. همین امر سبب می‌شود که نتوان از روایات باب تزویج به ذات بعل، حکم مسئله را استفاده کرد.

بنابراین تمام ادله‌ای که بر حرمت ابد در زنای به ذات بعل اقامه شده، ناتمام است.

### ادله صحت نکاح: اطلاعات اخبار جواز عقد زانیه

اما مجرد عدم دلیل بر حرمت ابدی برای اثبات عدم حرمت ابد کافی نیست؛ بلکه باید دلیل بر عدم حرمت ابد وجود داشته باشد. مرحوم سبزواری<sup>۱</sup> حکم حرمت ابد را بخلاف عموم اخبار دانسته است. ظاهراً مراد ایشان از عموم اخبار، اطلاق روایاتی<sup>۲</sup> است که ازدواج زانی با مزنی بها را (به شرط توبه یا مطلقاً) اجازه داده و هیچ تفصیلی بین ذات بعل و غیر آن نداده است و معارضی هم ندارد. البته این روایات ناظر به فرضی است که مانع فعلی دیگری مثل شوهردار بودن، معتمد بودن، یا جزء محارم بودن در کار نبوده باشد و فقط مشکل در این بوده که در زمان سابق زنا شده است؛ لذا اینکه امام علی<sup>۳</sup> تفصیلی بین شوهردار بودن، در زمان زنا و عدم آن نداده نشان از اتحاد حکم هر دو فرض دارد.

ممکن است به آیاتی نیز که معمولاً به آنها به عنوان «عمومات حلیت» استدلال

۱. کفایة الأحكام، ج ۲، ص ۱۴۴.

۲. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۸، ح ۴۵۷؛ وروی أبو المغارب عن أبي بصير قال: «سألته عن رجل فجر بأمرأة ثم أراد بعد ذلك أن يتزوجها فقال إذا ثابت حلت له قلت وكيف تعرف زينتها قال يدعوها إلى ما كانا عليه من الحرام فإن امتنعت فاستغفرت زينتها عرف زينتها». الكافي، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۲؛ على بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله<sup>ؑ</sup> قال: «إيما رجل فجر بأمرأة ثم بدا له أن يتزوجها حلالاً قال أئمه سفاح وآخره نکاح ومله مثل النخلة أصاب الرجل من ثمرها حراماً ثم اشتراها بعد فكانت له حلالاً».

باید توجه داشت که یکی از فروض مسئلنه، فرضی است که زنا تنها از سوی مرد بوده و زن شوهردار زنا نکرده است، که در این صورت ممکن است گفته شود: روایات جواز ازدواج زانی با مزنی بها دیگر برای اثبات عدم حرمت ابدی در چنین فرضی مفید نخواهد بود، مگر گفته شود که برخی روایات حتی از این جهت نیز اطلاق دارند، مانند روایت حلیت:

على بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله<sup>ؑ</sup> قال: «إيما رجل فجر بأمرأة ثم بدا له أن يتزوجها حلالاً قال أئمه سفاح وآخره نکاح ومثله مثل النخلة أصاب الرجل من ثمرها حراماً ثم اشتراها بعد فكانت له حلالاً» (الکافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۲).

وسائل الشیعیة، ج ۲۰، ص ۴۳۴، ح ۳.

می شود، برای بر نفی حرمت ابد تمسک شود؛ البته بحث از تمامیت این عمومات مطلب دیگری است؛ ولی به هر حال، علماً معمولاً به این عمومات تمسک می کنند!۱

### نظر مختار: عدم حرمت ابد

بنابراین با توجه به عمومات و اطلاقات حل و عدم وجود مقید و مخصوص و نیز نبود ثبوت اجماع متصل در مسئله (بلکه غیر از مؤلف فقه رضوی، قبل از شیخ مفید فتوایی به تحریم ابد در دست نیست) حکم به عدم حرمت ابد می شود.

مرحوم آقای حائری -بنابر تقریرات مرحوم آشتیانی<sup>۲</sup>- و مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup> نیز در ادله تحریم مناقشه کرده‌اند. در هر حال، اقوی عدم حرمت ابد در زنای به ذات بعل و معتمدة رجعیه است.

### پرسی فروع مسئله

مسئله ۱۹: «إذا زنا بذات بعل دواماً أو متعدة حرمت عليه أبداً فلا يجوز له نكاحها بعد موتها أو طلاقها لها أو انقضاء مدتتها إذا كانت متعدة ولا فرق على الظاهر بين كونه حال النزني عالماً بأنها ذات بعل أو لا كمالاً فرق بين كونها حرة أو أمة وزوجها حراً أو عبداً كبيراً أو صغيراً ولا يبين كونها مدخولها بها من زوجها أو لا ولا يبين أن يكون ذلك بإجراء العقد عليها و عدمه بعد فرض العلم بعد عدم صحة العقد ولا يبين أن

۱. از آنجا که حرمت ابدی نوعی مواخذه است و استاد<sup>۴</sup> مفاد حدیث رفع رافع مواخذه دانسته است، لذا با تمسک به این حدیث، حرمت ابدی نفی می شود و از سویی اطلاق مقامی مجموع ادله دلالت بر صحبت چنین نکاحی می کند.

۲. کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۲۴: «ولو زنی بذات بعل أو ذات عدة رجعية حرمت عليه أبداً في قول مشهور واستدلوا على حكم ذات البعل ... ولا يخفى ما في الكل ...».

طبق تقریرات مرحوم آقای اراکی نیز مرحوم آقای حائری در ادله حرمت ابد مناقشه کرده است (کتاب النکاح (اراکی)، ص ۱۹۵-۱۹۶).

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۸: «قد توقف فيه المحقق<sup>۵</sup> والظاهر أنه في محله، لعدم تمامية شيء مما استدل به لمذهب المشهور».

البته ایشان در مقام فتواه فتواه جواز نداده واحتیاط وجوبی کرده است (العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۳۳).

تكون الزوجة مشتبهه أو زانية أو مكرهة نعم لو كانت هي الزانية و كان الواطئ مشتبها  
 فالاقوى عدم الحرمة الأبدية ولا يلحق بذات البعل الأمة المستفرشة ولا المحللة نعم  
 لو كانت الأمة مزوجة فوطنها سيدها لم يبعد الحرمة الأبدية عليه وإن كان لا يخلو  
 عن إشكال ولو كان الواطئ مكرها على الزنى فالظاهر لحقوق الحكم وإن كان لا يخلو  
 عن إشكال أيضاً».

بنا بر اینکه زنای بازن شوهردار موجب حرمت ابدی باشد، چند فرع در این مقام  
 مطرح شده که بررسی می شود:

#### **فرع اول: حرمت ابدی در زنای با زوجة مؤقت دیگری**

فرع اول، بررسی حرمت ابد در فرض زنای با زوجة مؤقت دیگری است.

#### **کلام آقای خوئی**

مرحوم آقای خوئی، صورتی را که زنی، زوجة مؤقت دیگری است، موضوع برای  
 حرمت ابد می داند؛ زیرا موضوع حکم، «مرأه ذات بعل» است، که مطلق بوده و متعه  
 راشامل می شود.

اما ایشان در برخی از فروع مسئله می گوید: دلیل مسئله، اجماع است و اجماع  
 دلیل لبی است، مثلاً اگر زانی صغیر باشد برای اثبات حرمت ابد به اجماع نمی توان  
 تمسک کرد، چرا که قدر متین‌تر از اجماع صورتی است که زانی، کبیر باشد.<sup>۱</sup>

#### **بررسی کلام آقای خوئی**

کلام ایشان در مقام با دو اشکال صغروی و کبروی مواجه است:

- اشکال کبروی این است که در تمسک به اطلاق، بین دلیل لفظی و  
 اجماع که دلیل لبی است فرقی نیست؛ زیرا اجماع اگر دارای معقد باشد  
 - یعنی بر موضوعی مشخص با تعبیری مشخص اتفاق نظر باشد به نحوی  
 که انسان مطمئن شود همین تعبیر یا نقل به معنای آن از امام معصوم علیه السلام  
 صادر شده است - به اطلاق آن می توان تمسک کرد و در این جهت با ادله

۱. العروة الونقى، ج ۲، ص ۸۲۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۰.

لفظی فرقی ندارد، و اگر اجماع دارای معقد مشخصی نباشد یعنی علماء بر عبارت خاصی اتفاق نظر نداشته باشند بلکه حکمی به نحو اجمال مورد اتفاق نظر باشد، اجماع در قدر متین آن حجت است؛ زیرا فرض این است که مجمل است و در این جهت با ادله لفظی مجمل فرقی ندارد.

- اشکال صغروی نیز این است که ایشان در فروع این مسئله، گاهی به اطلاق معقد اجماع تمسک می‌کند و گاهی تمسک نمی‌کند. در این فرع که آیا زنای به ذات بعل، ذات بعل موقت راشامل می‌شود، ایشان در اطلاق معقد اجماع اشکال نمی‌کند، همچنین در فرع بعدی که در حرمت ابدی فرقی نیست که ذات بعل بودن را بداند یا خیر، می‌فرماید: «کأنه لاطلاق معقد الاجماع»؛ ولی در چندین فرع می‌گوید: اجماع دلیل لبی است و باید به قدر متین آن اخذ کرد. مثلاً علاوه بر فرع مورد بحث، در فرعی هم که مولا با امة مزوجة خود زنا می‌کند، می‌فرماید: «ان الاجماع دلیل لبی ولا بد عند الشك من الاخذ بالقدر المتین». و همچنین در این فرع که اگر واطی، مکره بر زنا باشد مناقشه می‌کند و می‌گوید: «اولاً الخدشه في اصل التمسك بالاجماع في المقام نظراً لكون الاجماع دليلاً بيا». در حالی که این برخورد دوگانه با اجماع وجهی ندارد.

#### فرع دوم: اعتبار علم به ذات بعل بودن

«ولفرق على الظاهر بين كونه حال الزنا عالمًا باتها ذات بعل او لا». فرع دوم این است که در حرمت ابد فرقی نیست که زانی، ذات بعل بودن را بداند یا ندانند. این مطلب را معمول علماء<sup>۱</sup> از جمله مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> قبول کرده‌اند؛

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۲۳۰.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۲۳۱.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۲۳۳.

۴. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۴.

۵. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۳۳.

۶. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۲۳۰.

ولی به نظر ما، اگر مبنای حرمت ابد را هم پذیریم، در فرض جهل به شوهردار بودن نمی‌توان حکم به حرمت ابد کرد؛ زیرا ظاهر ادله - همچنان که آقای خوئی<sup>۱</sup> پذیرفته است - این است که حرمت ابد، به عنوان عقوبت جعل شده است، و در احکامی که به عنوان عقوبت جعل شده، متفاهم عرفی این است که علم به عنوان مبغوض معتبر است. مثلاً اگر گفته شود: کیفر زنای به محارم قتل است، متفاهم عرفی این است که محروم بودن هم برای زانی معلوم باشد و مجرد علم به اصل زنا، برای تحقق این کیفر خاص کافی نیست؛ چون متفاهم عرفی این است که این حدّ خاص کیفر، به جهت مُواخذه و جلوگیری از تکرار آن صورت گرفته؛ بنابراین باید ویژگی عنوان محروم هم برای مکلف معلوم باشد و لاقل تفاهم عرفی مانع اطلاق است. محترمات ابدی بر دو قسم هستند: گروهی از آنها به مناطق قربات نسبی و رضاعی و سببی، و گروهی از آنها به مناطق عقوبت است، مانند حرمت ام منزی بها یا حرمت مفضة و....

در حرمت قسم اول فرقی بین عالم و جاهل نیست؛ لکن در قسم دوم، تناسب حکم و موضوع و کیفری بودن حکم، اقتضاء می‌کند که تحریم مخصوص عالم باشد و این فهم عرفی، قرینه‌ای است که مانع اطلاق می‌شود، مگر در مردمی که تصریح بر خلاف شود، همچنان که در باب حدود چنین است؛ پس اگر فردی جاهلانه با یکی از محارم خود زنا کند یعنی محروم بودن او را نداند، حکم شلاق است نه قتل؛ زیرا قتل برای تشدید مُواخذه است، در حالی که این شخص، جاهل به محروم بودن زن بوده است.

البته لازمه مطلب فوق، این نیست که بین جاهل قاصر و مقصّر فرقی باشد و قول به تحریم فقط در جاهل مقصّر باشد؛ زیرا در بسیاری از عقوبات‌ها بین جاهل قاصر و مقصّر فرقی نیست؛ مانند باب حج که نوع کفارات را از هر دو برداشته‌اند<sup>۲</sup> یا

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۳.

۲. ر.ک: کتاب حج (تفسیرات درس آیت الله شیبیری زنجانی)، ذیل «خاتمة تشمل على مسائل» از شرائع محقّق حلبی (شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۲۷۳): «الرابعة تسقط الكفارة عن الجاهل والناسي والمجون إلا في الصيد»؛ وسائل الشيعة، ج ۱۳، ص ۱۵۷، باب ۸، باب أن المحرم إذا أكل مala يحل له سوى الصيد أو لبس مala يحل له ناسيا أو جاهلام بلزمه شيء وإن تعقد لزمه دم شاة.

برخی از فروع صوم<sup>۱</sup>، در نتیجه پس از خروج جاهل قاصر، شمول حکم تحریر نسبت به جاهل مقصّر چندان روش نیست. این مطلب باقطع نظر از این است که اصلاً جهل به شوهردار بودن زن، جهل قصوري است؛ زیرا جهل به موضوع است و در شباهات موضوعیه تحقیق لازم نیست.

#### فرع سوم: اعتبار بلوغ در زانی و عدم اعتبار حرمت در زانی وزانیه

«... كمالاً فرق بين كونها حرّة أو امة، وزوجها حراً أو عبداً، كبيراً أو صغيراً.»<sup>۲</sup>

تعییم دیگری نیز مناسب است که به عبارت سید اضافه شود و چنین گفته شود: «... كمالاً فرق في الزانى بين كونه حرّاً أو عبداً، كبيراً أو صغيراً ولا في الزانىه بين كونها كبيرة أو صغيرة.»<sup>۳</sup>  
اطلاق این حکم در مورد حرّة و امة و حرّ و عبد تمام است؛ ولی همان طور که قبل‌اگذشت چون حکمی عقوبی است، اگر زانی صغیر باشد نمی‌توان حکم به حرمت ابد را پذیرفت.

#### فرع چهارم: حرمت ابدی حتی در فرض اجرای عقد قبل از زنا

«... ولا يبيّن ان يكون باجراء العقد عليها او لا.»<sup>۴</sup>

اگر قبل‌اگذشت این ذات بعل عقد خوانده باشد، دو صورت متصور است: یا هنگام عقد، عالم به ذات البعل بودن و حرمت نکاح است، یا جاهل به آن است.

۱. ر.ک:

الف. کتاب صوم (تقریرات درس آیت الله شیبیری زنجانی)، ابتدای فصل موجبات قضا و کفاره در عروه (العروة الوثقى)، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۲.

ب. وسائل الشيعة، ج ۱۰، ص ۵۰، باب ۹، باب آن من أكل أو شرب أو جامع أو قاء ناسباً ملماً بفسد صومه واجباً كان أو ندبها ووجب عليه إنعامه إن كان واجباً ولم يجب عليه قضا و لا كفاره وإن كان في شهر رمضان أو قضائه وكذا الجاهل.

ج. وسائل الشيعة، ج ۱۳، ص ۱۰۸، باب ۲، باب آن المحرم إذا جامع ناسياً أو جاهلاً لم يجب عليه كفاره ولم يفسد حججه وكذا المحرمة.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۴.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۴.

در فرض علم، به محض تزویج زن، حرام ابدی می‌شود و زمینه‌ای برای ایجاد حرمت توسط دخول بعدی نیست؛ ولی اگر جاهلانه با ذات بعل تزویج نمود، نظر مرحوم سید این است که چنان‌که این جهل تا هنگام دخول ادامه داشت و دخول نیز از روی جهل صورت گرفت، داخل مسئله قبلى است و به مناطق تزویج جاهلانه مع الدخول حرام ابدی می‌شود، و اگر پس از تزویج، از بطلان عقد اطلاع پیدا کند و با این حال با زن زنا کند، به دو مناطق موجب حرمت ابدی می‌شود؛ زیرا هم عنوان مسئله قبلى (تزویج جاهلانه مع الدخول) صادق است و هم عنوان مسئله مورد بحث (زنای به ذات بعل).

مراد سید از این تعمیم این است که زنای با ذات بعل مطلقًا موجب حرمت ابدی می‌شود و کسی توقم نکند که سببیت زنای به ذات بعل برای حرمت ابدی مخصوص صورتی است که قبلاً عقدی خوانده نشده باشد.

**فرع پنجم: حکم مشتبهه، زانیه، مکرهه، مضطره و حکم وطی به شبّهه مرد**  
**«ولا فرق بين ان تكون الزوجة مشتبهه او زانية او مكرهه. نعم لو كانت هي الزانية وكان الواطي مشتبها فالاقوى عدم الحرمة الابدية».**

زنا در سه صورت مذکور باعث حرمت ابدی می‌شود، اما یک صورت دیگر لازم است مطرح شود و آن مضطربودن زن است به نحوی که جان او در خطر باشد؛ زیرا در این صورت نیز اگرچه زن مضطرب است لکن زانی از روی اختیار چنین عملی را انجام می‌دهد.

حال اگر مرد در حالت اشتباه، زن را وطی کرد، لکن زن باعلم به زنا و حرمت آن، خود را در اختیار قرارداد، در این صورت به نظر سید حکم به حرمت ابدی نمی‌شود. ممکن است این تقریب مطرح شود که اگرچه معقد اجماع، زنا را به مرد نسبت داده است، ولی این از احکام مشترک بین زن و مرد است و لازم نیست این فعل از ناحیه مرد صادر شود؛ زیرا با توجه به احکامی که شارع مقدس در موارد مشابه این مسئله جعل کرده است، عرف، الغای خصوصیت می‌کند. از آنجا که تمام

کیفرهایی که برای زانی جعل شده (از جلد و رجم و قتل)، برای زانیه نیز جعل شده است، در مانحن فیه نیز عرف فرقی بین زنای مرد و زنای زن نمی‌فهمد، و از همین جهت است که در باب حج روایاتی که حرمت یا کفارة را در مورد جماع یا تقبیل یا لمس یا نظر از روی شهوت اثبات می‌کند، با اینکه در مورد مردها وارد شده است، عرف، حکم را به زنان نیز سراپت می‌دهد، همان‌طور که علماء در جانب زن نیز به همین احکام فتواده‌اند. پس در مقام نیز اگر زن شوهردار، مردی را فریب داد و با او زنا کرد، بر آن مرد حرام ابدی می‌شود، هرچند وطی به شباهه باشد.

لکن این تقریب صحیح نیست؛ زیرا در مشابه خصوص این مسئله می‌بینیم شایع مقدس بین علم زن و مرد تفصیل داده است. طبق صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج اگر زن شوهردار با مردی ازدواج کند که اطلاعی از شوهردار بودن او ندارد حرام ابدی نمی‌شود، هرچند دخول صورت گرفته باشد:

عنه (الحسن بن محبوب) عن عبد الرحمن قال: «سألت أبا عبد الله عاشِرًا

عن رجل تزوج امرأة ثم استبان له بعد ما دخل بها أن لها زوجاً غائباً  
فتدركها ثم إن الزوج قدم فطلّقها أو مات عنها أ يتزوجها بعد هذا الذي  
كان تزوجها ولم يعلم أن لها زوجاً قال ما أحبت له أن يتزوجها  
حتى تنكح زوجاً غيره.»<sup>۱</sup>

مورد روایت زنی است که از شوهردار بودن خود اطلاع دارد؛ زیرا در روایت در مورد خصوص مرد گفته شده که: «لا يعلم ان لها زوجاً» و لااقل فرد ظاهر و روشن روایت، فرض علم زن است و این فرد متعارف را نمی‌توان خارج کرد؛ لذا از این روایت استفاده می‌شود که اگر زن ذات بعل زنا کند، چنانچه عمل واطی، وطی به شباهه باشد، موجب حرمت ابدی نمی‌شود. پس در زنای به ذات البعل بین زنای مرد و زنای زن فرق است و چون مسائل معتقد و ذات بعل نوعاً مشابه یکدیگر است، عرف نمی‌تواند از روایاتی که در مورد زنای مرد مطلع با زن معتقد حکم به حرمت ابدی کرده است، الغای خصوصیت کند و بگوید اگر عکس مسئله بود وزن معتقد اطلاع

۱. ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۴۳۴، باب ۱۲.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۳، ح ۱۵۰؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۴.

داشت ولی مرد مطلع نبود که زن معتمده است و با او زنا کرد، حرمت ابدی می آورد.  
لذا همان طور که مرحوم سید فرموده است، اگر از ناحیه مرد، وطی به شبیه بود،  
حرمت ابدی مترب نیست.

#### فعع ششم: عدم حرمت ابدی در کنیز مستفرشه و محلله بر خلاف مزوجه «ولا يلحق بذات البعل الامة المستفرشة ولا المحللة ...»<sup>۱</sup>

زنای با امة مستفرشه و محلله باعث حرمت ابدی نمی شود. اگر کنیزی مالکش  
مرد بالغ باشد، مستفرشه است<sup>۲</sup> ولی اگر مالک او زن یا پسر صغیری باشد، مستفرشه  
نخواهد بود. کنیزی که مولا او را برای دیگری تحلیل کرده، محلله است.  
روشن است که در این دو فرض، چون زن شوهردار صادق نیست، حرمت ابدی  
جاری نخواهد بود.

#### فعع هفتم: حرمت ابدی در زنای مولا با کنیز مزوجه

«نعم لو كانت الامه مزوجة فوطأها سيدها لم يبعد الحرمة الابدية عليه وإن كان لا  
يخلو عن إشكال ...»<sup>۳</sup>

حال اگر کنیزی شوهردار باشد و شخصی غیر از مالکش، با او زنا کند، موجب  
حرمت ابدی است؛ ولی اگر مالکش او را وطی کند، آیا باز هم موجب حرمت ابدی  
است؟ مرحوم سید فتوای به حرمت ابدی داده است.

کلام آقای خوئی در اشکال بر حرمت ابدی  
مرحوم آقای خوئی، دو اشکال به حرمت ابدی کرده و فرموده است<sup>۴</sup>:

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۴.

۲. در کتب لغت تعبیر «استفراش» و مشتقات آن مطرح نشده است؛ اما در روایتی (الكافی، ج ۵، ص ۲۱۷، ح ۲؛ نهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۷۷، ح ۲۳)، تعبیر «استفرشها» و در کلام برخی از فقهاء مانند علامه در دو جای تذکره (تذکرة الفقهاء، ج ۱۵، ص ۲۷۸؛ تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۶) و شهید ثانی (مسالك الأفهام، ج ۱۱، ص ۱۰۶) «مستفرشه» به کار رفته است.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۴.

۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۳۱.

**اشکال اول: عدم اطلاق در دلیل لبی**  
اولاً، گویا دلیل حرمت ابد در زنا اجماع است و اجماع دلیل لبی است و نمی‌توان به اطلاق آن تمسک کرد.

### اشکال دوم: زنا بودن وطی مولا

ثانیاً، فعل مولا را نمی‌توان به زنا متصف کرد؛ زیرا زنا عبارت از وطی حرام بالأصله است و اگر حرمت مباشرت، عرضی باشد -مانند حرمت وطی در حال حیض، یا حرمت وطی که موجب ضرر اساسی است- زنا محسوب نمی‌شود، و در مقام نیز، چون حرمت وطی مولا، عرضی است نه اصلی، لذا زنا نیست؛ زیرا وطی کنیز برای مولا به طور موقتی حرام شده است و با زوال زوجیت، وطی جایز خواهد بود، پس اجماع شامل این مورد خواهد شد؛ زیرا از موضوع، خارج است.

### پاسخ اشکال دوم بالحافظ صحیحه حلبي

مرحوم آقای خوئی این اشکال دوم را به سبب مرسله صدق در مقتنع<sup>۱</sup> و صحیحه حلبي<sup>۲</sup> مورد اشکال قرار داده است؛ زیرا در این روایات، مردی که با امهه مزوجه خودش جماع کند، به اجراء حد محکوم شده است، پس معلوم می‌شود این مرد زانی بوده است که حد بر او اجرا می‌شود. البته روایت مقتنع مرسل است؛ لذا ایشان صحیحه حلبي را قابل استناد دانسته است.<sup>۳</sup>

لذا وجه تردید مرحوم سید در مقام، همان اشکال اول (لبی بودن اجماع) است.

### نظر مختار: صدق زنا و عدم شک در موضوع اجماع

اما کلام آقای خوئی قابل مناقشه است؛ زیرا از بین بردن حق شخص دیگر، زنارخ می‌دهد؛ بنابراین اگر وقایع، حق شخصی خاص باشد، جماع غیر، از بین بردن حق آن شخص تلقی می‌شود و زنا به حساب می‌آید و فرقی نیست که زن، حرثه باشد

۱. وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۱۴۸، ح ۸: المقتنع (شيخ صدق)، ص ۴۳۲-۴۳۳: «و روی أن أمير المؤمنين عليا عليه السلام أتى برجل زوج جاريته مملوكه، ثم وطأها، فصربه الحد».

۲. الكافي، ج ۷، ص ۱۹۶، ح ۱: على بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن حناد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل زوج أنه رجل آخر وقع عليها قال يضرب الحد».

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۲-۲۲۳.

و وقایع، حق خود زن باشد یا کنیز دیگری باشد، یا کنیز واطی ولی در رهن دیگری باشد، همه این موارد حقیقت‌ازنا است و دور روایت مذکور در کلام ایشان نیز مؤید این مدعای است، نه اینکه شارع مقدس تعبداً این عمل را زنا محسوب کرده باشد. اما اگر وقایع به سبب علّتی دیگر حرام شده باشد، مثل احرام، حیض، در این صورت، وقایع زوج گرچه حرام است، اما زایل کردن حق شخصی دیگر نیست پس زنا نیست. در

مقام، وقایع موجب ازالله حق شوهر است؛ لذا زنا محقق است.  
اما اینکه ایشان تمسک به اجماع را جایز ندانسته و آن را دلیل لتبی فرض کرده است، با توجه به مطلب فوق قابل مناقشه است؛ زیرا اجمالی در موضوع این اجماع وجود ندارد و در مصدق این موضوع نیز تردیدی وجود ندارد تا به قدر متیقّن تمسک شود. اگر در این مقام نتوان به اجماع تمسک کرد، در بسیاری از فروع قبل در همین بخش نیز نمی‌توان به اجماع تمسک کرد، در حالی که چنان‌که گذشت ایشان تمسک کرده است؛ لذا کلام ایشان در این فرع با کلام ایشان در برخی از فروع سابق منافات دارد و وجه این تفریق روشن نیست.

#### فرع هشتم: عدم حرمت ابدی در زانی مکره

«ولو كان الواطى مكرها على الزنا فالظاهر لحق الحكم ...»<sup>۱</sup>

فرع دیگر این است که اگر واطی اکراه شده باشد، از آنجاکه حرمت ابدی در زنای به زن شوهردار - با فرض قبول آن - حکمی عقوبی است، حرمت ابدی جاری نمی‌شود، علاوه اینکه حدیث رفع نیز عقوبت و مؤاخذه - دنیوی و اخروی - را در صورت اکراه برمی‌دارد.<sup>۲</sup>

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۴

۲. ر.ک: دروس خارج اصول (تقریرات درس آیت الله شیعی زنجانی)، بخش برائت، بررسی حدیث رفع.

## زنا با معنده رجعیه

مسئله ۲۰: «اذا زنى بأمرأة في العدة الرجعية حرمت عليه ابدا، دون البائنه وعدة الوفاة، وعدة المتعة والوطىء بالشبهه والفسخ ولو شك في كونها في العدة او لا، او في العدة الرجعية او البائنه، فلا حرمـة مادام باقيا على الشك نعم لو علم كونها في عدة رجعـية، وشك في انقضـتها و عدمـه. فالظاهر الحرمة خصوصا اذا اخبرت هي بعدم الانقضاء». <sup>۱</sup>

البـته يـك فرض دـيـگـر نـيـز بـاـيد بـه فـروـضـيـه کـه در عـبـارـتـوـفـوـقـآـمـدـه اـضـافـهـشـودـوـآـنـ صـورـتـانـفـسـاخـعـقـدـاـسـتـ. هـمـچـنـينـ منـاسـبـ اـيـنـ بـودـکـه بـهـ جـايـ تـعـبـيرـ«أـوـبـائـنـ»ـ گـفـتـهـ شـوـدـ: «أـوـغـيرـهـاـ»ـ؛ يـعـنـىـ غـيرـعـدـهـ رـجـعـيـهـ کـهـ شـامـلـعـدـهـ بـائـنـهـ وـهـ عـدـهـ وـفـاتـ وـ غـيرـهـ نـيـزـ بـشـوـدـ؛ زـيـراـكـلمـهـ «بـائـنـهـ»ـ اـگـرـچـهـ گـاهـيـ بـهـ صـورـتـ اـعـمـ درـمـعـتـدـهـ غـيرـرـجـعـيـهـ استـعـمـالـمـيـشـودـ، وـلـيـ بـهـ حـسـبـ مـتـعـارـفـ اـطـلـاقـاتـ فـقـهـيـعـهـ عـدـهـ بـائـنـ يـكـ قـسـمـ اـزـ عـدـهـ طـلـاقـ استـ وـ درـقـبـالـ عـدـهـ وـفـاتـ وـ فـسـخـ وـ غـيرـهـ قـرارـ دـارـدـ، خـصـوصـاـکـهـ درـ صـدـرـ هـمـيـنـ مـسـتـلـهـ مـرـحـومـ سـيـدـ بـرـاسـاسـ هـمـيـنـ اـصـطـلاحـ مـشـىـ كـرـدـهـ وـعـدـهـ بـائـنـ رـابـهـ معـنـايـعـدـهـ مـطـلـقـهـ غـيرـرـجـعـيـهـ بـهـ كـارـبـدـهـ اـسـتـ؛ لـذـاـمـنـاسـبـ اـيـنـ بـودـکـهـ بـهـ جـايـ «أـوـ البـائـنـ»ـ، «أـوـغـيرـهـاـ»ـ گـفـتـهـ مـيـشـدـ.

درـهـرـ حـالـ، درـاـيـنـ مـسـتـلـهـ نـيـزـ اـدـعـاـيـ اـجـمـاعـ شـدـهـ اـسـتـ وـ سـيـدـ مـرـتضـيـ<sup>۲</sup>ـ درـ مقـامـ نـيـزـ عـلاـوـهـ بـرـ اـدـعـاـيـ اـجـمـاعـ فـرـمـودـهـ اـسـتـ کـهـ اـخـبـارـ مـعـرـوفـهـاـيـ درـ مـسـتـلـهـ وجودـ دـارـدـ. اـدـلـهـ اـيـنـ مـسـتـلـهـ، هـمـانـ اـدـلـهـاـيـ اـسـتـ کـهـ درـ مـسـتـلـهـ قـبـلـيـ يـعـنـىـ زـناـ باـذـاتـ بـعـلـ مـطـرحـ وـ منـاقـشـهـ شـدـ؛ لـذـاـ درـاـيـنـ مـسـتـلـهـ نـيـزـ دـلـيلـ مـتـقـنـيـ بـرـ حـرـمـتـ اـبـدـيـ وجودـ نـدارـدـ.

درـمـعـتـدـهـ رـجـعـيـهـ اـخـتـلـافـ اـسـتـ کـهـ آـيـاـ حـقـيقـتـاـ زـوـجـهـ اـسـتـ يـاـ درـ حـكـمـ زـوـجـهـ اـسـتـ؟ آـقـاـيـ خـوـئـيـ اوـ رـازـوـجـهـ مـيـ دـانـدـ وـ مـيـ فـرـمـاـيـدـ؛ اـگـرـکـسـيـ زـنـشـ رـاـ طـلـاقـ رـجـعـيـهـ

۱. العروة الوثقى، ج. ۲، ص. ۸۲۴.

۲. الانصار، ص. ۲۶۴.

داد، به مجرد انشاء طلاق، آن زن از حبالة نکاح او خارج نمی‌شود، بلکه پس از انقضاء مدت عده، از حبالة او خارج می‌شود.<sup>۱</sup> نظیر اینکه در باب صرف و سلم به مجرد انشاء بیع، ملکیت برای مشتری حاصل نمی‌شود، بلکه متوط به قبض است و حتی شیخ طوسی در باب خیارات فرموده است تازمانی که مشتری خیار دارد، ملکیت برای او حاصل نشده است، بلکه پس از انقضاء زمان خیار، مالک می‌شود.<sup>۲</sup> بر طبق این مبنای، حکم زنا با معتمدة رجعیه بسیار روشن است؛ زیرا حقیقتاً زنا با ذات بعل است. اگر هم مطلقاً رجعیه را در حکم زوجه بدانیم، زنا با معتمدة رجعیه، به زنای بازن شوهردار ملحق می‌شود و همان ادلهٔ حرمت (روايات، اجماع، اولویت) که در زنای بازن شوهردار مطرح بود، در مقام نیز مطرح است.

### جویان اصل عدم معتمده بودن در فرض شک

اگر شخصی با زنی زنا کند و بعد شک کند که آیا او اصلاً در عده بوده، در اینجا استصحاب «عدم کونها في العدة» بلا اشکال جاری است؛ مثل اینکه اصلاً شک دارد این زن ازدواج کرده تا اینکه بعد او را طلاق داده باشند و در عده طلاق باشد، یا شک می‌کند و طی به شببه شده تا اینکه عده داشته باشد. البته اصل محکومی نیز وجود دارد؛ زیرا شک دارد سبب حرمت ابدی که «زنای به ذات العدة الرجعية» است محقق شده یا خیر؟ استصحاب عدم تحقق زنا به ذات العدة الرجعية جاری می‌کند.

### بررسی حکم شک در رجعی بودن عده

اما اگر با زنی که می‌داند در عده بوده زنا کرده و شک دارد آیا در عده رجعیه بوده یا در غیر عده رجعیه، تا حرام ابد نباشد، مرحوم سید در چنین شکی فرموده است تا زمانی که شک دارد، حرام ابد نمی‌شود.

۱. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۳۳.

۲. الخلاف، ج ۳، ص ۲۲، مسألة ۲۹.

### نظر آقای حکیم: عدم حرمت ابد

مرحوم آقای حکیم فرموده است: مقتضای اصل این است که حرمت ابد جاری نیست؛ ولی توضیح نمی‌دهد که این اصل، چه اصلی است، استصحاب است یا برائت؟<sup>۱</sup>

### کلام آقای خوئی: عدم دلالت اصالة الحل و عمومات حل بر صحت نکاح

مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> در مورد دلیل عدم حرمت ابدی فرموده است:

مراد از اصل در مقام، «اصالة الحل» نیست؛ زیرا اصالة الحل در حکم تکلیفی جاری است؛ ولی در مقام، شک در حکم وضعی است؛ یعنی اگر مرد زانی بعد از خلیه شدن زن با او ازدواج کرد آیا این عقد صحیح است؟ همچنین به عمومات کتاب مثل «حل لکم ماوراء ذلکم»<sup>۳</sup> نیز نمی‌توان تمسک کرد؛ زیرا تمسک به عام در شبہه مصادیقه مخصوص خواهد بود که جایز نیست؛ زیرا این عام تخصیص خورده و عنایتی چون زنای به ذات البعل وزنای به معتهده از آن خارج شده و نمی‌دانیم این فرد، مصدق عنوان مخصوص (زنای به معتهده) است یا نه؟ لذا نمی‌توان به عام تمسک کرد.

بنابراین باید به استصحاب تمسک کرد که مواردش مختلف است.

در برخی موارد می‌توان با استصحاب، معتهده رجعیه بودن را ثابت کرد تا حرمت ابدی ثابت شود؛ مانند این دو مثال:

۱. می‌دانیم زن در عده رجعیه بوده و نمی‌دانیم هنگام زنا از عده خارج شده بوده یا خیر، مثلاً زمان طلاق و شروع عده را نمی‌دانیم، یا وضعیت زن و سپری شدن اقراء را نمی‌دانیم؛ استصحاب بقای عده جاری می‌کنیم و در نتیجه حرمت ابدی ثابت می‌شود.

۲. می‌دانیم این زن طلاق رجعی داده شده است؛ ولی نمی‌دانیم طلاق اول

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۶۰.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص ۳۲۴.

۳. النساء، ۲۴.

و دوم است یا طلاق سوم؟ مقتضای «استصحاب عدم کون الطلاق طلاقاً ثالثاً»، این است که این طلاق، رجعی بوده و معنده به عده رجعی باشد. در برخی موارد نیز با استصحاب، حرمت ابدی نفی می شود؛ مانند فرضی که می دانیم زن طلاق داده شده، ولی نمی دانیم طلاق او طلاق خلع بوده یا طلاق عادی؟ قبل از طلاق، زن معنده به عده رجعیه نبوده، بعد از طلاق دادن و هنگام وقوع عمل زنا نمی دانیم زن معنده به عده رجعیه شده است یا خیر؟ با «استصحاب عدم کونها معنده بعدة رجعية» حرمت ابدی نفی می شود.

### بررسی کلام آقای خوئی

جهت بررسی کلام ایشان چند مطلب بیان می شود:

**مطلوب اول: عدم وضوح اختصاص اصالة الحل به احکام تکلیفی**  
 مطلب اول این است که درباره اینکه اصالة الحل فقط شامل احکام تکلیفی است یا حکم وضعی صحت و فساد را نیز شامل می شود، اختلاف نظر وجود دارد. مرحوم آقای خوئی با تعبیر «کما هو واضح»، چنان که در بسیاری موارد، دأب ایشان چنین است، مطلب را واضح دانسته و فرموده است که این اصل، شامل احکام وضعیه نمی شود. البته طبق نظر مختار نیز اصالة الحل شامل احکام وضعیه نیست؛ زیرا بین «جواز» و «حلال» فرق است. اگر به عملی اطلاق «جایز» شد، علاوه بر جواز تکلیفی، صحت نیز از آن استفاده می شود؛ اما مدلول مطابقی «حلال»، بعید نیست که فقط ناظر به احکام تکلیفیه باشد.<sup>۱</sup> لذا مرحوم شیخ انصاری فرموده است: معنای «احل الله البيع»<sup>۲</sup> صحت وضعی عقد نیست، بلکه معنای مطابقی آن، حلیت تکلیفی است و صحت عقد را از حلیت تصرفات متربّ برمکیت استفاده می کند و در «احل الله البيع» چنین تقدیری را لاحظ می کند. ایشان در مسئله بیع معاطاتی می فرماید:

«يدل عليه اي على افاده المعاطة الملكية عموم قوله تعالى «احل

۱. از تتبّع در روایات فراوانی که این تعبیر و مشتقات آن وارد شده نیز می توان این مطلب را اثبات کرد.

۲. البقرة، ۲۷۵.

الله البيع» حيث انه يدل على حلية جميع التصرفات المترتبة على البيع، بل قد يقال بأن الآية دالة عرفاً بالمطابقة على صحة البيع لا مجرد الحكم التكليفي، لكنه محل تأمل.<sup>١</sup>

خلاصه، به نظر ما نیز مدلول مطابقی «کل شیء لک حلال» حلیت وضعی نیست؛ ولی این مطلب واضحی نیست که مرحوم آقای خوینی چنین ادعایی وضوی کرده است.

### مطلوب دوم: دلالت التزامی اصالة الحل بر صحت نکاح

مطلوب دوم این است که مدلول التزامی «کل شیء لک حلال» حلیت وضعی است؛ زیرا حلیت تکلیفی یک شیء اعم از این است که آن شیء بی واسطه حلال باشد یا با واسطه، و جریان اصالة الحل اختصاص ندارد به مواردی که بدون نیاز به هیچ امر دیگری آن شیء حلال شود و اگر گفته شود تمتع از زنی حتی با عقد هم حرام است، عرفاً به معنای بطلان عقد است و در مقابل اگر گفته شود که تمتع از زنی ولو با واسطه جایز است به معنای صحت عقد است.<sup>٢</sup>

توضیح اینکه چرا حلیت در قاعدة حل، حلیتی اعم از بی واسطه و با واسطه است، چنین است:

در آیه شریفه «أَجُلَ لَكُمْ مَا وَرَأْتُمْ ذَلِكُمْ» معنای «احل» این نیست که بدون نیاز به چیز دیگری مانند عقد، به مجرد اینکه زن جزء موارد حرام نباشد، حلیت حاصل شود. حرمت نیز به این معناست که حتی با مقدمات دیگر هم ممنوعیت رفع نمی شود. همین مطلب در «کل شیء هو لک حلال» نیز جاری است. برای نمونه

١. كتاب المكاسب (شيخ انصارى)، ج ٣، ص ٤٠.

٢. در تبیین کلام استاد<sup>للہ</sup> می توان گفت که اگر حلیت تکلیفی در «کل شیء لک حلال»، مختص به حلیت بی واسطه باشد، دیگر لازمه آن حلیت وضعی نیست؛ زیرا معنای حلیت بی واسطه در مقام این است که بدون هیچ مقدمه ای تمتعات از مرنی بها جایز است، در حالی که در مورد این زن چنین نیست و نیاز به مقدماتی مانند طلاق از شوهر و اعتناد و ازدواج با زانی دارد؛ اما اگر حلیت تکلیفی در این مقام، حلیتی اعم از بی واسطه باشد، به این معنا خواهد بود که اگرچه بالفعل تمتع از مرنی بها جایز نیست، اما حلیت بالقوه وجود دارد؛ به این معنا که پس از انجام مقدماتی مانند ازدواج، تمتع ازاو حلال خواهد بود و این چیزی نیست جز همان صحت عقد با مرنی بها و عدم حرمت ابدی.

٣. النساء، ٢٤.

در روایت مسude بن صدقه چنین آمده است:

علی بن ابراهیم عن هارون بن مسلم عن مسude بن صدقه عن أبي عبد الله علیه السلام قال سمعته يقول: «کل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام يعنيه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الشوب يكون قد أشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حرر قد باع نفسه أو خدع فيبيع أو قهر أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة». <sup>۱</sup>

این روایت دلالت ندارد که در مورد هر زنی که شک داشتی - مثلاً - خواهر رضاعی توست، بی واسطه و بدون مقدمه، جواز تمتع وجود دارد بلکه این حیثت متوقف بر ازدواج است.

ممکن است گفته شود که این روایت به حیثت بعد از تحقق عقد ناظر است ولذا ناظر به حیثت باوسطه نیست؛ زیرا فرض شده که عقد رخ داده و دیگر واسطه‌ای وجود ندارد.

اما پاسخ این است که گرچه «کل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام يعنيه فتدعه من قبل نفسك» در مورد بعد از عقد تطبیق شده است، ولی اختصاص به آن ندارد و در مقام بیان حکمی عام است که شامل قبل از عقد هم می‌شود؛ زیرا اگر قبل از ازدواج این کار اشکال داشت، از ابتداء این ازدواج باطل بود نه اینکه قبل از ازدواج حق چنین کاری نیست ولی وقتی ازدواج صورت گرفت دیگر اشکالی ندارد، این عرفی نیست.

خلاصه آنکه در مقام، اگر شک کردیم که آیا تمتع از این زن بعد از عقد با او، جایز است یا خیر، مدلول مطابقی «کل شيء لك حلال»، جواز تمتعات است؛ ولی مدلول التزامی آن صحبت عقد است.

**مطلوب سوم: امکان جریان حدیث رفع طبق مبنای آقای خوئی**  
**مطلوب سوم این است حتی اگر «کل شيء لك حلال» مخصوص حیثت تکلیفیه**

۱. الكافی، ج ۵، ص ۳۱۳، ح ۴۰؛ تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۲۶، ح ۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۸۹.  
 ح ۴؛ ر.ک: الكافی (دارالحدیث)، ج ۱۰، ص ۵۴۲، ح ۴۱.

بی واسطه باشد و در نتیجه حلیت وضعی فهمیده نشود، اما ادله برائت منحصر به روایت حل نیست، بلکه علما، حدیث رفع<sup>۱</sup> را دلیل برائت می‌دانند و در مورد این حدیث، مرحوم آقای خوئی تصریح کرده که این حدیث، عموم آثار - خواه تکلیفی و خواه وضعی - را برمی‌دارد<sup>۲</sup> و همین طور برخی دلالت حدیث حجب<sup>۳</sup> بر برائت را قبول کرده‌اند<sup>۴</sup>؛ لذا باید همانند حدیث رفع با آن رفتار شود، و در نتیجه حرمت ابد که حکمی وضعی است برداشته شود. البته طبق نظر مختار، ظهور یا قادر متین این روایات، خصوص رفع م واخذه - اعم از دنیوی و آخریوی - است.<sup>۵</sup>

**مطلوب چهارم:** بررسی جریان اصلاحه الحل با وجود استصحاب مقتضی حرمت حال باید بررسی شود که آیا با استصحاب مقتضی حرمت، نوبت به اصلاحه الحل می‌رسد یا خیر<sup>۶</sup>؟

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۶۹، ح ۱: محمد بن علی بن الحسین فی التوحید والخصال عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبِ بْنِ يَزِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَفِعٌ عَنْ أَفْتَنِ سَعْدَ الْخَطَّاطِ وَالشَّيَّانَ وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَمْ يَعْلَمُوا وَمَا لَمْ يَطِيقُوا وَمَا اضطَرُرُوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالظَّيْرَةُ وَالشَّفَّكُ فِي الْوُسُوْسِ فِي الْخَلُوَةِ مَا لَمْ يَنْتَقِلُوا بَعْثَةً.

۲. مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احياء آثار سید خونی)، ج ۱، ص ۳۰۸.

۳. الكافي، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۲۳، ح ۳۲؛ محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ عَيْسَى عَنْ أَبِينِ فَضَالٍ عَنْ دَاؤِينَ فَرِقدَ عَنْ أَبِي الْحَسْنِ زَكْرِيَاً بْنَ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضِعُهُمْ.

۴. استاد<sup>۷</sup> در بحث اصولی خود (دروس خارج اصول (تقریرات درس آیت‌الله شیری زنجانی)، مبحث برائت)، از جهت سندی و دلالی بر حدیث حجب خدشہ کرده است.

۵. البته از آنجاکه حرمت ابدی نیز نوعی م واخذه است، لذا طبق مبنای استاد<sup>۷</sup> نیز حرمت ابدی با حدیث رفع برداشته می‌شود؛ اما حلیت وضعی یعنی صحت نکاح ثابت نمی‌شود و باید دلیلی بر آن اقامه شود که در ادله صحت نکاح و پاورقی مربوط به آن بیان شد.

۶. استاد<sup>۷</sup> معتقد است که طبق مبنای کسانی مانند مرحوم آقای خوئی - که در حدیث رفع، قائل به رفع عموم آثار شده‌اند - نمی‌توان گفت استصحاب عدم روجیت، مقام بر برائت است؛ زیرا در مورد زنی که شک داریم معتبر است یا نه، مفاد<sup>۸</sup> حدیث رفع این است که ادعاء معتبر نیست (برک: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۱، ص ۲۷۳) و نوبت به استصحاب عدم حصول علقة روجیت (اصل حکمی) نمی‌رسد. این مطلب همان وجهی است که استاد<sup>۷</sup> در تقدیم اصل حلیت بر اصل فساد در روایت

جهت بررسی این مطلب، ابتدا باید چند نکته درباره جریان استصحاب مطرح شود که عبارت است از: تبیین اصل مثبت، فروع مسئله اصل مثبت (مستنبتات اصل مثبت)، تبیین اقسام استصحاب کلی، تبیین استصحاب به نحو لیس تامه و ناقصه.

### تبیین اصل مثبت و عموم منزلت در باب رضاع

بحث اصل مثبت در اصول، نظریه بحث عموم منزلت در فقه در بحث رضاع است، چنان‌که شیخ انصاری در رسائل اشاره کرده است.<sup>۱</sup>

در باب نسب، هفت عنوان از زنان هستند که ازدواج با آنان در اسلام حرام است: مادر، دختر، خواهر، دختر خواهر، دختر برادر، عمه، خاله. اگر در اثر رضاع یکی از این عنوانین محقق شود، بی‌تردید حرمت ازدواج ثابت می‌شود؛ چون «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»؛ ولی اگر رضاع سبب ایجاد عنوانی شود که در نسب بر خود آن عنوان، حکم حرمت بار نشده، ولی با یکی از هفت عنوان فوق، ملازم است، آیا همین مقدار در تحقیق حرمت کفایت می‌کند؟ مثلاً در نسب، عنوان «خواهر ابیونی برادر ابیونی» از عنوانین نیست که ازدواج با آنها حرام است؛ ولی چون این عنوان با عنوان «خواهر ابیونی» ملازم است و یکی از اقسام، عنوان «خواهر» است، آیا می‌توان قائل به حرمت ازدواج شد؟

همین طور، عنوان «خواهر پدری برادر ابیونی» با عنوان «خواهر پدری» ملازم است و خود عنوان اول، موضوع حرمت نیست؛ ولی عنوان دوم یعنی «خواهر پدری» که همان «خواهر» است، موضوع حرمت است.

حال اگر دختری از زنی شیر بخورد، پسران این زن، برادر رضاعی این دختر

مسعده در مباحث آنی مطرح کرده است؛ ر.ک: کتاب نکاح (تفسیرات درس آیت الله شیرازی زنجانی)، تحریم نکاح به سبب کفر، ذیل مسئله هشتم شرائع: «لو ماتت احدهن بعد اسلامهن قبل الاختيار لم يبطل اختياره لها، فإن اختارها ورث نصبيه منها، وكذا لو متن كلهن كان له الاختيار، فإذا اختار أربعاً ورثهن». (شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۴۲).

البته گاهی استصحاب، خود اصلی موضوعی است که در این صورت دیگر برانت حاکم بر آن نیست.  
۱. فراند الأصول، ج ۲، ص ۶۶۰.

۲. رسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۷۱، أبواب ما یحرم بالرضاع باب ۱، باب أنه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب.

می‌شوند؛ لذا عنوان برادر ابیونی یا برادر امی شکل می‌گیرد؛ زیرا به هر حال در مادر اشتراک دارند. زن، مادر رضاعی دختر و مادر نسبی فرزندان خود است و حرمت ازدواج بین آنها ثابت می‌شود؛ ولی خواهران ابیونی این دختر، با این پسران (برادران رضاعی دختر) بدون واسطه از مصادیق عنوان محروم نیستند، هرچند در نسب، عنوان «خواهر ابیونی خواهر» با عنوان «خواهر» ملازمه دارد و ازدواجشان بر برادر، حرام است.

کسی مانند مرحوم میرداماد<sup>۱</sup> که قائل به عموم منزلت است، ترتیب حرمت بر ملازم عنوان را پذیرفته است؛ ولی مشهور می‌گویند که این مقدار کفايت نمی‌کند؛ آنچه از ادلّه تنزيل رضاع به منزله نسب استفاده می‌شود این است که اگر خود عنایون هفت‌گانه نسبی در باب رضاع تحقق یابد حرمت ثابت می‌شود، و تحقق عنوان ملازم کفايت نمی‌کند.

دلیل مشهور این است که اگر دوشی در وجود واقعی ملازم باشند، ضرورتی ندارد که در وجود تنزيلی هم ملازم باشند، مگر ادلّه تنزيل از عمومیتی برخوردار باشند که ملازمه در وجود تنزيلی راهم به دنبال داشته باشند. اگر گفته شود: «زید کالأسد»، هرچند وجود حقیقی اسد با بدبویی دهان ملازمه دارد، ولی لازمه‌اش این نیست که زید هم از چنین وصفی (ولوتنزیل) برخوردار باشد، مگر ادلّه تنزيل چنان وسعتی داشته باشد که این خصوصیت تنزیل‌آور حق زید جاری باشد. پس باید عمومیت ادلّه تنزيل بررسی شود.

در اصول نیز در باب اصول عملیّة تنزيلیه همچون استصحاب، این بحث مطرح است که اگر مستصحب، موضوعی از موضوعات باشد، شارع که در فرض شک، مکلف را ملزم به باقی دانستن این موضوع می‌کند، به اعتبار آثار شرعی آن موضوع است؛ لذا وقتی شارع وجود واقعی مستصحب را در زمان شک تنزیل‌آور محقق می‌داند، فقط ناظر به احکام شرعی مستقیم موضوع است یا آثار شرعی که با واسطه شرعی بار شده باشد؛ ولی آثار غیر شرعی مستصحب و نیز آثار شرعی با واسطه غیر شرعی مستصحب، از ادلّه تنزيل استفاده نمی‌شود.

مستفاد از ادله استصحاب همچون «لینقض اليقين بالشك»<sup>۱</sup> تنزيل آثار شرعی موضوع مستصحب است، و بر تنزيل آثار غير شرعی و آثار شرعی با واسطه غير شرعی دلالت نمی‌کند. مثلاً اگر زید زنده باشد به صورت متعارف چنین است که ریش او روییده است، در جایی که شک در حیات زید داشته باشیم با استصحاب حیات زید، آثار مستقیم آن، همچون لزوم نفعه دادن بر همسرش و عدم جواز تصاحب اموال او از سوی ورثه، جاری می‌شود؛ ولی اگر ریش داشتن زید اثیر داشته باشد، مثلاً متعلق نذر باشد، با استصحاب حیات زید این اثر بار نمی‌شود. هرچند وجود واقعی حیات زید، ملازمه عادی با روییدن ریش او دارد، ولی دلیل نداریم که وجود تنزیلی حیات زید هم با وجود تنزیلی روییدن ریش او ملازمه داشته باشد، و همین طور در ملازمه عقلی، مجرد تلازم واقعی، منشاء تلازم بین وجود تنزیلی آنها نمی‌شود.

### فروع مسئله اصل مثبت

در مسئله اصل مثبت چند فرع وجود دارد که استصحاب جاری است که در کفایه<sup>۲</sup> مطرح شده و فقط مورد اول در رسائل<sup>۳</sup> آمده است.

#### فرع اول: جربان استصحاب در فرض خفاء واسطه

فرع اول این است که ملاک در تشخیص واسطه دار بودن، نظر عرف است نه دقت عقلی، همچنان که در مسئله اتحاد قضیه متيقنه و قضیه مشکوکه، اتحاد به نظر

۱. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۸ و بهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريرة عن زرارة قال: قلت له الرجل ينام وهو على وضعه أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجوب الوضوء قلت فان حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإنماه على يقين منوضنه ولا ينقض اليقين أبدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر.

۲. كفاية الأصول (چاب آل البيت)، ص ۴۱۵ و ۴۱۷.

۳. فزاند الأصول، ج ۲، ص ۶۶۴.

۴. البته مورد سوم در حقیقت استثناء از عدم حجیت اصل مثبت نیست و فقط مورد اول و دوم، استثناء از عدم اعتبار اصل مثبت است.

عرف میزان است نه دقت‌های عقلی. در مسئله اصل مثبت هم، اگر اثربالا اثر باواسطه باشد ولی به سبب خفاء واسطه، عرف این واسطه را نبیند و احکام را اثر ذی الواسطه تلقی کند، استصحاب جاری می‌شود. مثلاً اگر کسی دستش نجس و ئر بود، و بعد در بقاء رطوبت آن شک کنیم، و این دست به شیشه برخورد کرد، در اینجا نجس شدن شیء به نظر عقل، مترب بر سرایت نجاست از دست است که با بقاء رطوبت عقل‌الملازم است؛ ولی عرف، نجاست شیء را از آثار مستقیمِ تربودن دست می‌داند؛ در نتیجه، استصحاب بقاء رطوبت دست، نجاست شیء با آن را نیز ثابت می‌کند.

**فعع دوم:** جریان استصحاب در فرض ملازمه عرفی بین دو تنزیل همچنین، گاهی همان طور که بین وجود واقعی دو شیء ملازمه وجود دارد، عرف تنزیل یکی از دو شیء را نیز ملازم با تنزیل دیگری می‌داند و تفکیک بین التنزیلین را غیر ممکن می‌داند، همچون عناوین متضایفه، مثل آبوت و بنتوت و نیز فرقیت و تحتیت که در نظر عرف، اگر کسی اُبِ تنزیلی دیگری باشد، قهرآدیگری این تنزیلی اوست، و نیز اگر شیء دوم تنزیل‌تحت شیء اول است، در نتیجه با تنزیل فوقیت برای شیء اول، آثار تحتیت شیء دوم نیز بار می‌شود، برخلاف روییدن ریش زید که بین حیات واقعی زید و روییدن ریش او ملازمه است، اما بین تنزیل حیات زید و تنزیل روییدن ریش او چنین ملازمه‌ای وجود ندارد.

**فعع سوم:** جریان استصحاب در فرض ترتیب اثر بر نفس تنزیل فرع سوم این است که گاهی حکمی- اعم از شرعاً و عقلی- مترب بر عنوانی اعم از واقعی و ظاهري است که در این صورت اگر با استصحاب، این عنوان ثابت شود بالوجдан حکم مترب می‌شود و دیگر در ترتیب حکم، تنزیلی در کار نیست. مثلاً اگر کسی نذر کند که در صورت حیات زید و لو حیات تنزیلی او صدقه دهد، در این صورت با استصحاب حیات زید علاوه بر آثار شرعاً بی‌واسطة حیات زید، بالوجдан واجب صدقه نیز مترب خواهد شد؛ یعنی ثبوت موضوع نذر با تنزیل نیست بلکه بالوجدان وقطع است و شارع، شخص را متعبد به ثبوت چنین حکمی نکرده است، برخلاف آثار شرعاً بی‌واسطه که شارع، شخص را متعبد به

ترتیب آن کرده است. گاهی نیز حکم عقل بر عنوان اعم از واقعی و ظاهری مترب می‌شود؛ مثل حکم عقل به وجوب مقدمه و حرمت ضد؛ زیرا حتی اگر وجوه ظاهری کاری با استصحاب ثابت شود باز هم عقل حکم به وجوب مقدمه آن و حرمت ضد آن می‌کند.

پس اگر اثر، اثر مختص عنوان ظاهری باشد<sup>۱</sup> یا اثر عنوان اعم از واقعی و ظاهری باشد، با استصحاب، آن اثر بار می‌شود و اشکال مثبت بودن در کار نیست و فرقی نمی‌کند که حکم مذکور، حکمی عقلی یا شرعاً باشد.<sup>۲</sup>

مرحوم آخوند در کفایه<sup>۳</sup> می‌گوید: آثاری که برای اعم از ظاهر و واقع باشد -خواه آثار شرعاً اعم، همچون وجوب تصدق یا آثار عقلی اعم، همچون وجوب مقدمه و حرمت ضد- با استصحاب موضوع آن، حقیقتاً تحقق می‌یابد و قهراً این آثار مترب می‌شود.

پس عده این است که اگر اثر، اثر حکم ظاهری باشد یا اختصاصاً یا به جهت اینکه حکم ظاهری از مصادیق عنوان اعم (واقع یا ظاهر) باشد، با استصحاب، آن اثر بار می‌شود و اشکال مثبتیت در کار نیست.

### تبیین اقسام استصحاب کلی

شیخ انصاری سه قسم برای استصحاب کلی ذکر کرده<sup>۴</sup> و مرحوم آقای خوئی قسم چهارمی هم ذکر کرده است<sup>۵</sup> که به نظر ما همان قسم ثانی است.

قسم اول از استصحاب کلی آن است که کلی در ضمن فردی محقق شده و مادر بقای همان شخص شک می‌کنیم. در اینجا اگر فرد، اثرب داشته باشد، استصحاب فرد، و اگر کلی اثر داشته باشد استصحاب کلی و اگر هر دو اثر داشته باشند، هم

۱. استداد<sup>۶</sup>: مثلاً اگر نذر کرده باشیم که اگر حیات زید بالاستصحاب ثابت شد. صدقه دهیم، به گونه‌ای که اگر حیات زید قطعاً ثابت شده باشد این حکم را نداشته باشد، در این مورد نیز با استصحاب، این اثر مخصوص ظاهر، بار می‌شود.

۲. البته در کلام مرحوم آخوند حکم مترب بر عنوان ظاهری -نه اعم از واقعی و ظاهری- مطرح نشده است.

۳. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۴۱۷.

۴. فوائد الأصول، ج ۲، ص ۶۳۸.

۵. مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سنت خوئی)، ج ۲، ص ۱۲۴.

استصحاب فرد و هم استصحاب کلی جاری است.

قسم دوم از استصحاب کلی را شیخ در جایی می‌داند که علم اجمالی به تحقق فردی داریم که مردد است بین فرد مقطوع البقاء و فرد مقطوع الارتفاع.<sup>۱</sup> در اینجا اگر کلی بر فرد اول منطبق باشد قطعاً باقی است و اگر بر فرد دوم منطبق باشد قطعاً مرتفع است؛ چون بقاء کلی به بقاء فرد است. در اینجا استصحاب فرد جاری نیست، چون در هیچ‌یک از دو فرد، ارکان استصحاب تمام نیست؛ ولی در جامع و کلی، استصحاب را می‌توان جاری کرد.

در جریان استصحاب کلی قسم دوم اشکال کرده‌اند که شک در بقای کلی در این قسم، مسبب از این است که شک داریم کلی در ضمن فرد طویل موجود است، و با جریان استصحاب عدم تحقق فرد طویل، حکم به عدم تحقق کلی می‌شود؛ چون اصل سببی حاکم بر اصل مسببی است.

مرحوم شیخ می‌فرماید: این اشکال مبتنی بر اصل مثبت است که محققان آن را قبول ندارند؛ زیرا هرچند می‌دانیم اگر فرد طویل تحقق نداشته باشد، پس فرد قصیر وجود دارد و با توجه به عدم بقاء فرد قصیر، فهراً کلی بقاء ندارد؛ ولی این

۱. استاد<sup>۲</sup>: با این تعریف از استصحاب کلی قسم دوم روشن می‌شود که اقسام دیگری (غیر از سه قسم معروف) برای استصحاب کلی متصور است:

قسم چهارم: علم اجمالی به تحقق کلی در ضمن دو فرد داریم که یکی مقطوع البقاء و دیگری مشکوک البقاء می‌باشد.

قسم پنجم: علم اجمالی به تتحقق کلی در ضمن دو فرد داریم که یکی مقطوع الارتفاع و دیگری مشکوک البقاء می‌باشد.

قسم ششم: علم اجمالی به تتحقق کلی در ضمن دو فرد داریم که هر دو مشکوک البقاء‌اند. این قسم هرچند شبیه استصحاب کلی قسم اول است، ولی در نحوه جریان استصحاب کلی در آن بحث‌های خاصی وجود دارد که قسم جدید دانستن آن را موجه می‌سازد.

قسم چهارم و پنجم هرچند از برخی جهات شبیه استصحاب کلی قسم ثانی است، ولی بحث‌های این دو قسم با آن متفاوت می‌باشد.

توضیح بیشتر: علاوه بر این اقسام، اقسام دیگری هم برای استصحاب کلی متصور است که برخی شبیه قسم سوم استصحاب و برخی تلقیقی از دو قسم استصحاب بوده و با روشن شدن جریان یا عدم جریان استصحاب در اقسام گذشته، حکم این اقسام استصحاب هم روشن می‌شود و نیازی به تقسیم بندی جدید ندارد؛ مثلاً یکی از این اقسام این است که کلی مردد بین سه فرد مقطوع البقاء و مقطوع الروال و مشکوک البقاء باشد.

ملازمه، ملازمه عقلی است نه شرعی و با استصحاب، لوازم عقلی مترب نمی‌شود. بنابراین در قسم دوم استصحاب، اثرب که شرعاً بر فرد طویل بار شده نفی می‌شود؛ ولی نسبت به کلی، استصحاب جاری است.

قسم سوم استصحاب کلی آن است که فردی از کلی که یقین به تحقق کلی در ضمن آن وجود داشت، قطعاً مرتفع شده است، ولی محتمل است همزمان با فرد اول، فرد دیگری از کلی موجود بوده که در صورت وجود، اکنون هم باقی است؛ این یک صورت از استصحاب کلی قسم ثالث است. صورت دوم استصحاب کلی قسم ثالث این است که محتمل است فرد دیگری از کلی، همزمان با زوال فرد اول ایجاد شده باشد، به گونه‌ای که کلی هرگز منقطع نشده است، و حدوث آن با فرد اول و بقاء آن با فرد دوم باشد. در این دو صورت هدف از جریان استصحاب کلی، ترتیب احکام جامع است.

بسیاری از فقهاء<sup>۱</sup> در هر دو صورت منکر جریان استصحاب شده‌اند و برخی مانند مرحوم حاج شیخ عبد‌الکریم حائری<sup>۲</sup> در هر دو صورت، قائل به جریان استصحاب هستند. مرحوم شیخ انصاری<sup>۳</sup> در صورت اول قائل به جریان استصحاب است؛ ولی در مورد صورت دوم قائل به تفصیل است و می‌فرماید: برخی موارد استصحاب به حسب حکم عقل و دقت عقلی استصحاب کلی قسم ثالث است؛ ولی با دید عرف، کلی قسم اول است؛ یعنی اگر با دقت عقلی سنجدیده شود، فرد سابق زائل شده است و احتمال بقاء فرد اول نیست و اگر کلی موجود باشد در ضمن فرد دیگری موجود است؛ ولی اگر با دید عرفی نگریسته شود، عرف وجود کلی را ادame همان وجود سابق می‌یند و می‌گوید همان فرد باقی است. به بیان دیگر، گاهی عقل مشخصات فرد سابق و فرد باقی را متفرد می‌یند؛ ولی به دید عرفی، این مشخصات از حالات فرد است و اگر کلی باقی باشد عرف می‌گوید همان فرد باقی است نه مماثل آن، و چون معیار در اتحاد قضیه متینه و مشکوکه نظر عرف

۱. برای نمونه: کفاية الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۴۰۷؛ أجود التقريرات، ج ۲، ص ۳۹۵؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خونی)، ج ۲، ص ۱۳۶.

۲. درر الفوائد (حائزی)، ص ۵۳۷.

۳. فراند الأصول، ج ۳، ص ۱۹۵.

است، در چنین مواردی، حکم استصحاب کلی قسم اول را دارد که اگر اثر شرعی بر فرد مترب بود استصحاب فرد جاری شده و اگر کلی اثری داشت، استصحاب کلی جاری است.<sup>۱</sup> مثلاً جسمی که سابقاً پرنگ بود و الان معلوم نیست آیا رنگش سیاه کمرنگ شده است یا به رنگ سفید مبدل شده است، در اینجا استصحاب سیاهی جاری نیست.

تبیین استصحاب به نحو لیس تامه و ناقصه  
مطلوب بعدی این است که مرحوم آقای خوئی در مقام، «استصحاب عدم کون  
الطلاق طلاقاً ثالثاً» را جاری دانسته است.

اما مراد از این استصحاب، لیس تامه است یا لیس ناقصه؟ قبل از تطبیق این  
دونحوه استصحاب در مقام، مثال مرحوم شیخ در رسائل برای استصحاب به نحو  
لیس ناقصه و لیس تامه، بیان می‌شود تامطلب واضح شود.  
ایشان فرموده است که اگر قبلاً در این حوض آب قلیل بود، بعد مقداری آب به  
آن اضافه شد که نمی‌دانیم الان کتر است، اگر شرعاً حکمی روی کتر فته باشد با  
استصحاب عدم کرتیت، آن حکم نفی می‌شود و اگر حکمی روی عنوان قلیل فته  
باشد، با استصحاب قلت، آن حکم بار می‌شود. در این دو مثال که حالت سابقه به  
نحو لیس ناقصه یا کان ناقصه است - اگر از جهات دیگر اشکالی در استصحاب  
نباشد - اشکال مثبتیت وجود ندارد؛ اما اگر استصحاب را این گونه جاری کنیم:  
«الماء الکر ليس بموجود في الحوض قبلًا لأنَّ كمَا كانَ»، این استصحاب، به نحو  
لیس تامه است و اگرچه حالت سابقه دارد و لکن نسبت به اثبات عدم کرتیت این  
ماء موجود، اصل مثبت است و حجت نیست؛ زیرا عدم وجود کتر در این حوض،  
عقلًا ملازم با این است که آب موجود در این حوض کر نباشد و عین آن نیست.<sup>۲</sup>

بررسی انواع استصحاب در طلاق سوم  
حال با توجه به توضیحات فوق درباره اصل مثبت و استصحاب کلی، انواع

۱. استاد<sup>للهم</sup>: شنیده‌ام که شیخ انصاری پس از بحثی که با فاضل اردکانی داشته است این قسمت اخیر را به عنوان استدراک کلاهشان آورده است.

۲. فائد الأصول، ج ۲، ص ۶۸۴.

استصحابهایی که در مقام ممکن است جاری شود، طرح و بررسی می‌شود:

#### اول: استصحاب ثالثه بودن طلاق

مرحوم آقای خوئی فرموده است: «انْ مَقْتَضِيُّ اصَالَةِ عَدَمِ كُونِ الطَّلاقِ طَلاقًا ثالثًا هُوَ الْحُكْمُ بِكُونِ الْعَدَةِ رَجُعِيَّةً فَيَجْرِي عَلَيْهَا حُكْمَهَا».١

#### اشکال: اثبات نشدن رجعی بودن عده

اما می‌توان گفت: گاهی مقصود از استصحاب «عدم کون المرأة مطلقة بطلاق» ثالث «اثبات رجعی بودن عده زن است تا احکام شرعی عده مترب شود، و گاهی مقصود فقط نفی سه طلاقه بودن زن است تا احکام شرعی سه طلاقه نفی شود.

در صورت دوم، می‌توان گفت: این زن در زمانی سه طلاقه نبود و الان مشکوک است مطلقه به طلاق ثالث است یا خیر، در این صورت استصحاب «عدم کونها مطلقة بطلاق ثالث» قابل جریان است؛ ولی نتیجه این استصحاب این است که شوهر می‌تواند بدون محلل ازدواج کند ولی رجعی بودن عده ثابت نمی‌شود تا احکام شرعی مطلقة رجعی مترب شود؛ زیرا رجعی بودن طلاق از ملازمات خارجی «عدم کون المرأة مطلقة بطلاق ثالث» است چون اجمالاً می‌دانیم طلاقی محقق شده است و اگر به حکم استصحاب، طلاق ثالث نباشد پس طلاق رجعی است.

هرچند بین طلاق ثالث نبودن و رجعی بودن، در چنین فرضی ملازمه خارجی است لکن بین وجود تنزیلی آنها ملازمه‌ای نیست و جریان استصحاب در یکی، تنزیل دوم را اثبات نمی‌کند ولذا حرمت ابدی که از احکام زنا به معنده رجعیه است ثابت نمی‌شود، مثل کسی که بلل مشتبه بین بول و منی ازاو خارج شده و سپس وضو گرفته است، چنین کسی نمی‌تواند نماز بخواند یا قرآن را مس کند؛ زیرا نفی حدث اکبر فقط اثر مختص حدث اکبر را -که حرمت دخول مسجد است- نفی می‌کند؛ ولی وجود حدث اصغر را اثبات نمی‌کند تا گفته شود با وضو رفع شده است، چون ازلوازم غیر شرعی مستصحب است. این مطلب بالحاظ آنچه در اصل مثبت واستصحاب کلی قسم ثانی بیان شد، روشن است.

اگر مراد از استصحاب «عدم کون الطلاق طلاقاً ثالثاً» استصحاب به نحو لیس ناقصه باشد؛ یعنی بگوییم این طلاقی که زن الان در عده آن است، زمانی طلاق ثالث نبود، و عدهٔ او نیز یک وقت عدهٔ طلاق ثالث نبوده، چنین استصحابی حالت سابقه قطعی ندارد؛ شاید این طلاق و عدهٔ از ابتدای وجود، طلاق ثالث و عدهٔ طلاق ثالث باشد؛ مگر مقصود، جریان استصحاب به شکل عدم ازلی باشد که در ادامه بررسی می‌شود.

#### دوم: استصحاب عدم طلاق ثالثه به نحو عدم ازلی

اگر استصحاب به نحو عدم ازلی پذیرفته شود، می‌توان گفت این طلاق قبل از تحقیقش طلاق ثالث نبود، الان هم نیست، همچنین می‌توان گفت این عده قبل از تحقیقش عدهٔ طلاق ثالث نبود، الان هم نیست؛ لذا می‌توان در آن عدهٔ رجوع کرد.

#### بررسی اصل عدم ازلی در مقام

به نظر می‌رسد جریان استصحاب به نحو عدم ازلی عرفی نیست؛ بنابراین ادلهٔ استصحاب، اعتبار آن را اثبات نمی‌کند.

البته شاید دو اشکال دیگر نیز در این مقام به چنین استصحابی مطرح شود؛ ولی هیچ یک وارد نیست.

اشکال اول این است که اگر قول به جریان استصحاب ازلی پذیرفته شود، با استصحاب «عدم کون العدة عدهٔ طلاق ثالث» نمی‌توان رجوعی بودن عده را اثبات کرد. اما در پاسخ گفته می‌شود: با این استصحاب، احکام مخصوص طلاق ثالث را نفی می‌کنیم، رجوعی و بائن بودن دو حکم از احکام شرعی است؛ رجوعی بودن یعنی جواز رجوع و بائن بودن یعنی عدم جواز رجوع، طلاق رجوعی یعنی طلاقی که از احکامش جواز رجوع است برخلاف طلاق بائن. از احکام شرعی طلاق ثالث این است که در عده آن رجوع به زن حرام است؛ بنابراین بانفی طلاق ثالث، حرمت رجوع نفی می‌شود و جواز رجوع اثبات می‌شود. در حقیقت اصل عدم طلاق ثالث اصل موضوعی برای اثبات جواز رجوع است. از آثار شرعی جواز رجوع نیز این است

که زنا در چنین حالی حرمت ابدی می‌آورد.<sup>۱</sup>

اشکال دوم این است که استصحاب «عدم کون الطلاق طلاقاً ثالثاً بالعدم الاذلي» معارض است با استصحاب «عدم کون الطلاق طلاقاً ثانية».

اما پاسخ این است که «کون الطلاق ثانية» اثر شرعی ندارد. حرمت رجوع از آثار طلاق سوم است و جواز رجوع، نتیجه طلاق سوم نبودن است. اگر با اصل، طلاق ثالثه بودن رانفی کردیم برای جواز رجوع کافی است و طلاق ثانی بما آنه ثانی حکمی ندارد.

### سوم: استصحاب حکمی بقاء زوجیت

ممکن است گفته شود موضوع حکم مستصحاب رامی توان خود زن قرارداد و چنین گفت: «هذه المرأة قبل طلاقها لم تكن معتمدة بعدة رجعية، فالآن كما كانت» و این استصحاب عدم اذلی نیست و در نتیجه حرمت ابدی نفی می‌شود.<sup>۲</sup>

شاید در پاسخ گفته شود که اگر معتمدة رجعیه حقیقتاً زوجه باشد، بقاء حالت سابقه زوجیت مشکوک است و استصحاب بقاء زوجیت جاری می‌شود؛ یعنی گفته شود «هذه المرأة قبل طلاقها كانت زوجة، و نشك في زوال زوجيتها بعد الطلاق فهى زوجة بعد الطلاق أيضاً» و اگر معتمدة رجعیه در حکم زوجه باشد، گفته می‌شود: «الاستمتع من هذه المرأة قبل طلاقها كان جائزأ و اذا شككنا في جواز الاستمتع بعد طلاقها في زمان العدة نستصحب الجواز و تكون معتمدة بعده بحوز لزوجها فيها الاستمتع، وهذا معنى المعتمدة الرجعية» پس زنا در چنین وضعی موجب حرمت ابدی می‌شود. در هر حال، استصحاب زوجیت یا استصحاب جواز تمنع بر استصحاب معتمده نبودن به عده رجعی مقدم است.

به عبارت دیگر اگر استصحاب موضوعی عدم کون الطلاق طلاقاً ثالثاً، جاری نشود، نوبت می‌رسد به استصحاب حکمی بقاء زوجیت؛ این زنی که در عده با او

۱. موضوع جواز رجوع به زوجه مدخله، مطلقه‌ای است که طلاق خلع و مبارات و ثالث داده نشده است. در مقام، خلع و مبارات بالوجدان محقق نشده و با استصحاب، طلاق ثالث نفی می‌شود.

۲. ممکن است مستدل این مطلب را نیز بیفزاید که استصحاب «هذه المرأة قبل طلاقها لم تكن معتمدة بعدة بائنة، فالآن كما كانت» نیز جاری نیست؛ زیراً اثر ندارد و ثابت نمی‌کند طلاق رجعی رخ داده است.

زنایشده است، مشکوک است آیا به نحوی طلاق داده شد که از حبالت نکاح خارج شده باشد، یعنی طلاق سوم باشد، یا اینکه طلاق او طلاقی است که هنوز در حبالت نکاح زوج باقی است، یعنی طلاق رجعی است. در هر حال، این مطلبی است که مرحوم آقای خوئی بحث نکرده است.

به نظر می‌رسد که در این باره باید تفصیل داد، طبق مبنای مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> که مطلقه رجعیه را حقیقتاً زوجه می‌داند، استصحاب بقاء زوجیت جاری است و نتیجه‌اش این است که زنای با او زنا با ذات عده رجعیه و موجب حرمت ابد است؛ اما بنابر نظر کسانی که می‌گویند مطلقه رجعیه در حکم زوجه است، جریان استصحاب مبتنی بر این است که احکام زوجیت در زمان عده را به نگاه عرفی، استمرار همان احکام در زمان زوجیت سابق بدانیم، که در این صورت، هم استصحاب کلی قسم اول و هم استصحاب فرد - هر کدام که اثر شرعی داشته باشد - جاری است؛ ولی اگر گفته شود عرفاً، حکم جدید، حکمی مماثل حکم سابق است، در این صورت، استصحاب فرد جاری نیست بلکه صورت دوم استصحاب کلی قسم ثالث است که مقارن با از بین رفتن فرد اول، احتمال می‌دهیم فرد دیگری از حکم به وجود آمده باشد.

بعید نیست که عرف، حکم جدید را استمرار شخص حکم سابق بداند؛ بنابراین در چنین فرضی، استصحاب احکام زوجیت جاری باشد؛ در نتیجه زنا با چنین کسی موجب حرمت ابدی شود.

### بررسی استصحاب عدم قصد بذل در دوران بین عده رجعی و خلع

حال اگر مزني بهادر عده است و معلوم است طلاق ثالث نیست، ولی مشکوک است طلاق او خلعی یا مبارات است یا طلاق عادی، آیا با استصحاب موضوعی می‌توان حکم مسئله را روشن کرد؟ اگر نسبت بین طلاق عادی و طلاق خلع، نسبت اقل و اکثر باشد استصحاب جاری است؛ لذا اگر گفته شود طلاق خلع، طلاقی است که متضمن بذل است، می‌توان گفت طلاق دهنده اصل طلاق را

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۱، ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۲۳.

قطع‌آراده کرده است و معلوم نیست قصد بذل و معاوضه هم داشته است؛ لذا نسبت به قصد بذل، اصل عدم جاری می‌کنیم.

همچنین نسبت به صیغه طلاق، اگر گفته شود در طلاق خلع، لازم نیست «خلعتها» گفته شود، بلکه طلاق خلع با «هي طالق» قابل انشاء است و فقط باید قید بذل همراه او باشد، پس اگر معلوم باشد مطلبیق، «هي طالق» گفته و مشکوک باشد بعد از آن «علي ما بذلت» هم گفته است، با استصحاب، خلعی بودن نفی می‌شود و چون طلاق عادی، طلاقی است که متضمن بذل نیست، عادی بودن طلاق هم اثبات می‌شود.

اگر گفته شود: استصحاب عدم قصد بذل، حداکثر خلعی بودن رانفی می‌کند و اثبات رجعی بودن طلاق مبتنی بر جریان اصول مثبته است.

در پاسخ گفته می‌شود: در طلاق رجعی قصد عدم بذل لازم نیست، بلکه همین که طلاق داد و قصد بذل نکرد، طلاق رجعی است، چون عدم القصد کافی است، با استصحاب عدم القصد، رجعی بودن نیز اثبات می‌شود. طبق این مینا، با الجرای استصحاب عدم قصد بذل و عدم تلفظ به بذل، عادی بودن طلاق اثبات می‌شود. ولی اگر نسبت طلاق عادی و طلاق خلع، اقل و اکثر نباشد، یا در صیغه خلع، «خلعتها» لازم باشد، یا شک در این جهت باشد که «خلعت» گفته یا «هي طالق» - هرچند گفتن «خلعت» در طلاق خلعی لازم نباشد و طلاق خلعی با «هي طالق» على ما بذلت» هم صحیح باشد - در این فروض ثلثه، با استصحاب موضوعی نمی‌توان حکم مسئله را روشن کرد بلکه نوبت به استصحاب بقای زوجیت یا بقای احکام زوجیت می‌رسد به تفصیلی که گذشت.

---

## فصل ۶: حرمت ابدی مادر، خواهر و دختر ملوط

---

A

## حرام ابدی بودن مادر، خواهر و دختر ملوط بر لاط

مسألة ۲۱: «من لاط بغلام فأقرب ولو بعض الحشمة حرمت عليه أمه أبدا وإن علت وبنته وإن نزلت وأخته من غير فرق بين كونهما كبارين أو صغارين أو مختلفين ولا تحرم على الموطوء أم الواطئ وبنته وأخته على الأقوى ولو كان الموطوء خثني حرمت أمها وبنتها على الواطئ لأنه إما الواط أو زنا وهو محرم إذا كان سابقاً كما مر والأحوط حرمة المذكورات على الواطئ وإن كان ذلك بعد التزويج خصوصاً إذا طلقها وأراد تزويجها جديداً والأم الرضاعية كالنسبية وكذلك الأخوات والبنات والظاهر عدم الفرق في الوطى بين أن يكون عن علم وعمد و اختيار أو مع الاشتباه كما إذا تخيله أمرأته أو كان مكرهاً أو كان المباشر للفعل هو المفعول ولو كان الموطوء ميتاً ففي التحرير إشكال ولو شاك في تتحقق الإيقاب وعدمه بنى على العدم ولا تحرم من جهة هذا العمل الشنيع غير الثلاثة المذكورة فلا يباح بنكاح ولد الواطئ ابنة الموطوء أو أخته أو أمه وإن كان الأولى الترك في ابنته».١

### اجماعی بودن اصل حرمت ابدی

این حکم از مسائل مورد اتفاق و از مسلمات فقه شیعه اعم از محدثین و فقهاء است<sup>۲</sup> و با مراجعه به کتاب‌های در دسترس، خلافی مشاهده نشده است و عده‌ای از عامه<sup>۳</sup> نیز به این حکم فتواده‌اند.

بله، یک قول نادر ممکن است در مسئله باشد که مادر، دختر، خواهر فاعل بر

۱. العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۲۵-۸۲۶.

۲. الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۸؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۶۳۳.

۳. المجموع شرح المهدب، ج ۱۶، ص ۲۱۹ و ۲۲۱؛ المحلى بالأثار، ج ۹، ص ۱۴۸؛ الشرح الكبير (عبدالرحمن ابن قدامة)، ج ۷، ص ۴۸۲-۴۸۳؛ ايضاً: المغني (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۱۱۹.

مفعول حرام می‌شوند، ولی شهرت قریب به اتفاق، اختصاص حرمت به فاعل است.  
جماعتی از فقهاء، مانند شیخ مفید در مسائل عویض<sup>۱</sup>، سید مرتضی در انتصار<sup>۲</sup>  
و ظاهر ناصریات<sup>۳</sup>، شیخ طوسی در خلاف<sup>۴</sup>، قطب راوندی<sup>۵</sup>، ابن زهره<sup>۶</sup>، ابن ادریس<sup>۷</sup>  
فضل مقداد<sup>۸</sup>، محقق کرکی<sup>۹</sup>، شهید ثانی در روضه<sup>۱۰</sup> و مسالک<sup>۱۱</sup>، صاحب مدارک<sup>۱۲</sup>،

۱. مباحث مربوط به این مسئله در مطالب آنی خواهد آمد.

۲. العویض، ص ۳۹.

۳. الانصار، ص ۲۶۵.

۴. المسائل الناصریات، ص ۳۱۹: «فَإِنْ قِيلَ فِي الْخَبَرِ الْأُولِ (لَا يَحِرُّ الْحَرَامُ الْحَلَالُ). أَنْتَ تَذَهَّبُ إِلَى خَلَافِ ذَلِكَ وَتَقُولُونَ: إِنْ مِنْ تَلُوطٍ بَعْلَامٌ فَأَوْقِبَ لَمْ تَحِلْ لَهُ أَمْهٌ وَلَا أَخْتَهٌ وَلَا بَنْتَهٌ أَبْدًا. قَلْنَا: ظَاهِرُ الْخَبَرِ يَدْخُلُ فِيهِ مَا عَارَضْتُمْ بِهِ، وَإِنَّا أَخْرَجْنَا مِنْهُ الْمُتَلُوطَ بَدْلِيلٍ، وَلَا دَلِيلٌ عَلَى مَا اخْتَلَفْنَا فِيهِ بِوَجْبِ تَحْصِيصِ الظَّاهِرِ».

در این بخش، استاد<sup>۱۳</sup> فرموده است از اینکه مرحوم سید مرتضی انتساب حرمت ابدی مادر و خواهر و دختر ملوط را به امامیه رد نکرده، بعید نیست که گفته شود ایشان این نسبت را قبول دارد. از اینکه انتساب حرمت ابدی با تعبیر «انت نقول... تقولون» آمده نه «انت نقول» می‌توان استفاده کرد که حرمت ابدی به همه امامیه نسبت داده شده، نه شخص مرحوم سید مرتضی.

ممکن است به ایشان اشکال شود که حتی اگر مشهور فوی امامیه هم این قول را قابل باشند و خود مرحوم سید مرتضی نیز موافق آن باشد، سکوت ایشان در مقابل تعبیر «انت... تقولون»، مصحح دارد. در پاسخ می‌توان گفت: مراد استاد<sup>۱۴</sup> در بسیاری از مواردی که مسئله را جماعتی دانسته یا ادعای اجماع را به برخی از فقهاء نسبت داده، بر اساس مبانی قوم و مشهور متأخرین در تمسک به این عبارات است، همچنان که استاد<sup>۱۵</sup> در موارد متعدد، دلالت «الخلاف» یا «بلا خلاف اجده» و مشابهات آن را بر اتفاقی بودن مسئله مخدوش دانسته است.

۵. الخلاف، ج ۴، ص ۲۰۸.

۶. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۹۲.

۷. غنیمة التزوع، ص ۳۲۸.

۸. السوانح، ج ۲، ص ۵۲۵.

۹. التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۸۷.

۱۰. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۱۷.

۱۱. الروضة المهمة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۱۰.

۱۲. مسالك الأئمہ، ج ۷، ص ۳۴۳.

۱۳. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۷۳.

ادعای اجماع کرده‌اند، و علامه در تذکره<sup>۱</sup>، « عند علمائنا » گفته است.<sup>۲</sup>  
اگر اختلافی در این مسئله مشاهده می‌شود در فروع آن است.

### حكم ایقاب بعض حشفه

مسئله ۲۱: « من لاط بغلام فأقب و لو بعض الحشفة حرمت عليه أمه أبدا ... ».<sup>۳</sup>  
فرع اول این است که آیا ایقاب بعض حشفه هم موجب حرمت ابدی است؟

### کلام آقای خوئی: عدم کفايت بعض حشفه

مرحوم آقای خوئی بر ترتیب حرمت ابدی اشکال کرده است:<sup>۴</sup>

مطلوب اول: عدم صدق ثقب بر ادخال حشفه  
ایشان فرموده است:

« و هو مشكل؛ فإن النصوص المعتبرة الواردة في المقام على ما  
سيأتي بيانها إنما تضمنت عنوان الثقب، وهو لا يتحقق بإدخال  
تمام الحشفة خاصة فضلاً عن إدخال بعضها، وذلك لأن الثقب  
إنما هو عبارة عن إيجاد الفرجة في الشيء، فلا يصدق إلا بإدخال  
 تمام الذكر أو ما قاربه.

نعم، لما كان إدخال تمام الحشفة موجباً لثبت الحرمة قطعاً، لم يكن  
لنا محيص عن الالتزام بها. وأما إيجاب إدخال بعضها للحرمة  
فمشكل جداً، ولا سيما إن مقتضى عمومات الحل هو الجواز ».

۱. تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ٦٣٣.

۲. موارد ذیل رانیز می‌توان نام برد:

کفاية الأحكام، ج ۲، ص ۱۴۵؛ ملا ۳۶ الأخبار، ج ۱۲، ص ۱۳۶؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۷؛ الحدائق  
الناشرة، ج ۲۳، ص ۵۹۶؛ ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۶؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۷.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۵.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۵.

**مطلب دوم: بی اعتباری روایات دال بر کفایت ایقاب سپس ایشان فرموده است:**

نعم، لو كان المستند في المقام هو مراضيل ابن أبي عمير وغيرها مما لا مجال للاعتماد عليها سندًا، كان الالتزام بكفاية إدخال بعض الحشمة في ثبوت الحرمة في محله، إذ أنها تتضمن ترتيب الحرمة على الإيقاب وهو صادق على إدخال بعضها.

در این مسئله دو روایت معتبر وجود دارد که روایت حماد بن عثمان و ابراهیم بن عمر است و در هر دو عنوان ثقب معتبر دانسته شده است:

• الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن حماد بن عثمان قال: «قلت لابي عبدالله عليهما السلام: رجل اتى غلاماً اتحل له اخته؟ قال: فقال: ان كان ثقب فلا».١

• علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن إسماعيل عن حماد بن عيسى عن ابراهیم بن عمر عن ابی عبدالله عليهما السلام: «في رجل لعب بغلام هل تحل له امهه؟ قال: ان كان ثقب فلا».٢

حرمت در این دو روایت منوط به صدق عنوان «ثقب» است، اما در برخی روایات که همه مرسل هستند عنوان ایقاب، میزان قرار داده شده است:

• علي بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن بعض أصحابنا عن ابی عبدالله عليهما السلام: «في رجل يبعث بالغلام قال: إذا أطبق حرمت عليه ابنته وأخته».٣  
 • محمد بن احمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابی عمیر عن رجل عن ابی عبدالله عليهما السلام: «في الرجل يبعث بالغلام قال: إذا أطبق حرمت عليه أخته وابنته».٤

١. الكافي، ج. ٥، ص. ٤١٧، ح. ١؛ وسائل الشيعة، ج. ٢٠، ح. ٤٤٥، ح. ٤.

٢. استادمه: در بعضی از نسخ ابراهیم بن عثمان نقل شده، ولی طبق نسخ معترف، ابراهیم بن عمر صحیح است.

٣. تهذیب الأحكام، ج. ٧، ص. ٣١٠، ح. ٤٥؛ وسائل الشيعة، ج. ٢٠، ص. ٤٤٥، ح. ٧.

٤. الكافي، ج. ٥، ص. ٤١٧، ح. ٢.

٥. تهذیب الأحكام، ج. ٧، ص. ٣١٠، ح. ٤٤.

## اشکالات کلام آفای خوئی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

### اشکال اول: اعتبار مرسلات ابن ابی عمر

اولاً، ما برخلاف مرحوم آفای خوئی مرسلات ابن ابی عمر را معتبر می‌دانیم. در این روایات، حرمت منوط به ایقاب شده و بنابر تقریب ایشان، نباید بین بعض حشفه و تمام آلت فرقی گذاشت.

### اشکال دوم: صدق ثقب با بعض حشفه

ثانیاً، ایجاد فرجه که معنای ثقب است<sup>۱</sup> به معنای فاصله انداختن بین اجزاء متصل شیء است و همین که اتصال به هم خورد و بین آنها فاصله افتاد، عنوان «ثقب» صدق می‌کند، خواه آن چیزی که این فاصله را ایجاد کرده با تمام اجزائش فرجه را ایجاد کرده باشد یا با بخشی از اجزائش. مثلاً اگر گفتند «با این میخ دیوار را سوراخ کن» لازم نیست تمام آن میخ را به دیوار فرو ببرد، و همین که دیوار ولولو با مقداری از میخ سوراخ شد کفايت می‌کند، و گرنه لازمه کلام ایشان این است که اگر کسی در اثر بزرگی طول و عرض آلت، با ادخال قسمتی از آن، ثقبی ایجاد کرد، آن را موجب حرمت ندانیم، اما آن کسی که با ادخال تمام آلت کوچک خود فرجه کمتری ایجاد کند، آن را موجب حرمت بدانیم. بدیهی است اگر میزان حرمت، صدق مفهوم ثقب باشد، این عنوان در اوقلی صادق تر است. پس تحقق مفهوم «ثقب» مشروط به ادخال تمام آلت نیست.

### اشکال سوم: عدم دلیل بر تفصیل بین ادخال بعض و تمام حشفه

ثالثاً، دلیلی بر تفصیل ایشان بین ادخال بعض و ادخال تمام حشفه وجود ندارد؛ به عبارت دیگر دلیلی براینکه ایشان در فرض ادخال تمام حشفه قطع به حرمت پیدا کرده وجود ندارد؛ زیرا اگر بر مبنای مراجعه به روایات چنین قطعی حاصل شده، که ایشان تنها دو روایتی را که در آن عنوان «ثقب» آمده، معتبر می‌داند و براساس تقریب خودشان، باید با تمام حشفه هم حرمت حاصل نشود، چون ثقب فقط در

۱. برای نمونه: معجم مقایيس اللغة؛ ج ۱، ص ۳۸۲؛ المصباح المنير؛ ج ۲، ص ۸۲.

صورت ایقاب تمام آلت صادق است و در صورت ایقاب کل حشفه صادق نیست، و اگر به لحاظ کلمات فقهاء است، که عبارات اکثر قریب به اتفاق آنها به لفظ «ایقاب» است<sup>۱</sup> نه «نقب» و معقد اجماعات قدماء و متاخرین نیز به همین لفظ است و «ایقاب» بر ادخال بعض هم صدق می‌کند.

بلی، بعضی از متاخرین، مثل صاحب ریاض<sup>۲</sup> به دلیل انصراف به فرد متعارف، در صدق ایقاب با ادخال حشفه یا بعض آلت، تأمل کرده‌اند؛ ولی اولاً، انصراف در جایی است که ظهور در منصرف‌الیه به نحوی باشد که مانع از تمتسک به اطلاق گردد و اینجا چنین ظهوری نیست و حداکثر ادخال کل یا نزدیک به آن، اظهر افراد ایقاب است و این امر باعث انصراف نمی‌شود، و ثانیاً، هیچ‌یک از سابقین تأمل نکرده‌اند، بعضی تصریح به عدم فرق و بعضی شمول حکم را به اطلاق آن واگذاشته‌اند. عمدۀ این است که حتی کسانی مثل صاحب ریاض که چنین تأملی دارند، کلماتشان همه بر میزان بودن «ایقاب» متفق است.

### تحقیق در مسئله: اعتبار تمام حشفه

ولی به نظر می‌رسد که در این مسئله حق با آقای خوئی و کسانی است که بعض حشفه را کافی نمی‌دانند؛ زیرا ایقاب بعض حشفه -خصوصاً با توجه به اینکه فرض روایات در جایی است که فاعل، کبیر است و مفعول، غلام- کم اتفاق می‌افتد، لذا نمی‌توان چنین اطلاقی را ازادله استفاده کرد.  
از سوی دیگر، چنین به نظر می‌آید که سؤالات و پاسخ امام علیه السلام ناظر به همان ایقابی است که منشاً الودگی معنوی و وجوب غسل جنابت است و موجب حد لواط وزنا می‌شود، و در این موارد، کمتر از حشفه معتبر نیست.  
در مقام نیز، این مقدار حرمت ابد نمی‌آورد و بعيد است که بگوییم حد که مجازاتی برای این عمل شنبیع است، تنها در صورت ادخال حشفه جاری است<sup>۳</sup>.

۱. بالحاظ آنچه در پاورقی مربوط به اقوال فقها در ابتدای این بخش آمده است، این مطلب به روشنی قابل تصدیق است.

۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۶.

۳. البته اعتبار حشفه در ترتیب حد، امری واضح نیست و اکثر فقها نیز متعرض آن نشده‌اند. برخی

ولی حکم حرمت ابد که آن هم حکمی مجازاتی است، بر مقدار کمتر از حشfe نیز مرتباً است، ولاقل اطلاقی از روایات نسبت به این معنای وسیع استفاده نمی‌شود، اجماع معتبری هم قابل احراز نیست.<sup>۱</sup>

نتیجه این است که ایقاب بعض حشfe در حرمت ابد کافی نیست، ولی احتیاط استحبابی، ترک ازدواج در این موارد است.

مانند علامه، مرحوم صبیری و شهید ثانی، مقدار حشfe را معتبر دانسته‌اند:

قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۵۳۶: «الأول في اللواط وهو: وطء الذكر من الأدمي. فإن كان بإيقاب - وحده غيبوبة الحشfe في الدبر - وجب القتل على الفاعل والمفعول مع بلوغهما ورشدهما».

غاية المرام، ج ۴، ص ۳۲۵: «أقول: اللواط قد يكون بإيقاباً وغير إيقاب، فالإيقاب غيبوبة الحشfe في الدبر، وغير الإيقاب كالتفخيد بين الآليتين».

حاشية الإرشاد، ج ۴، ص ۲۱: « قوله: فإن أوقب قتلاً معاً ”أقل الإيقاب غيبوبة الحشfe في الدبر، ولا فرق بين المحسن وغيره».

حاشية المختصر النافع (شهید ثانی)، ص ۲۰۲: «أقل الإيقاب غيبوبة الحشfe في الدبر. ولا فرق بين المحسن وغيره».

الروضة البهیة (چاپ مجتمع الفکر)، ج ۴، ص ۲۰۱: «فمن أقر بإيقاب ذكر أي إدخال شيء من الذكر في دبره ولو مقدار الحشfe. وظاهرهم هنا الاتفاق على ذلك وإن اكتفوا بعضها في تحريم أمه وأخنه وبنته».

ریاض المسائل (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۴۷۴: «واللواط يثبت بالإقرار بادخال الذكر في دبره ولو بمقدار الحشfe وفي الروضة أن ظاهرهم الاتفاق على ذلك».

در هر حال اگر شک شود که در باب حدود، مقدار حشfe معتبر است یا نه، طبق قاعده دره، در فرض دخول به بعض حشfe، حد جاری نخواهد شد، چنان‌که ممکن است برخی به همین دلیل، حشfe را در باب لواط معتبر دانسته باشد؛ ر.ک: مجتمع القائدة والبرهان، ج ۱۳، ص ۱۰۰؛ کثف اللئام، ج ۱۰، ص ۴۹۳.

۱. استاد<sup>۱</sup>: اولین کسی که کفايت بعض حشfe را صریحاً عنوان کرده این ادريس در سرائر است: «من اوقب غلاماً او رجلاً حرم على الالات بنت المفعول به ... و حد الإيقاب المحزن لذلك، إدخال بعض الحشfe ولو قليلاً وإن لم يجب عليه الغسل، لأن الغسل لا يجب إلا بغيوبية الحشfe جمعها، و التحرير لهؤلاء المذكورات، يتعلق بادخال بعضها، لأن الإيقاب هو الدخول». (السرائر، ج ۲، ص ۵۲۵).

## شمول حرمت نسبت به أمّ الأمّ و بنت البنت

مسألة ۲۱: «... حرمت عليه أمه أبداً وإن علت وبنته وإن نزلت وأخته ...»<sup>۱</sup>

فرع دوم این است که آیا مادرِ مادر و دخترِ دختر مفعول، حکم مادر و دختر مفعول را دارد؟

شکی نیست که عرفاً، معنای حقیقی «أم» و «بنت» که در روایت آمده، فقط مادر و دختر بلاواسطه است؛ ولی در باب مصاهره، هر حکمی که مربوط به مادر یا دختر باشد، تقریباً بلااستثناء، شامل مادر و دختر دختر نیز می‌گردد، لذا هرگاه در باب مصاهره، این دولفظ استعمال شود، متفاهم عرفی از آن در استعمالات و ترتیب احکام، همان معنای وسیع‌تر خواهد بود.<sup>۲</sup> بلکه می‌توان همانند صاحب حدائق قائل به حقیقت شرعیه برای مادر و دختر به معنای وسیع آن، در باب مصاهره شد.<sup>۳</sup> به علاوه، بین فقهاء -غیر از کاشف اللثام که در تعمیم تأمل کرده<sup>۴</sup>- مسلم است که حرمت شامل جدّه و نوّه نیز می‌گردد.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۵.

۲. گرجه برخی مانند ابن براج (المهذب، ج ۲، ص ۱۸۲) متعرض این مسئله نشده‌اند، اما ظاهراً از مسلمات بین فقهاء است:

المسقط، ج ۴، ص ۵۴۹؛ الوسيلة، ص ۲۹۲؛ فقه القرآن (رواندی)، ج ۲، ص ۲۴؛ السراج، ج ۲، ص ۵۴۹؛ إباح الشيعة، ص ۳۹۷؛ زهرة النظر، ص ۹۳-۹۲؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۱؛ تحرير الأحكام، ج ۳، ص ۴۶؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۲۹-۲۰؛ إيضاح الغواند، ج ۳، ص ۸۰؛ غایة المراد، ج ۳، ص ۱۵؛ التقىح الرابع، ج ۳، ص ۵۷؛ كنز العرفان، ج ۲، ص ۱۸۴؛ المنهذب البارع، ج ۳، ص ۲۲۳؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۸۲؛ مسلك الأفهام، ج ۷، ص ۲۸۲؛ كفاية الأحكام، ج ۲، ص ۱۲۷؛ مفاتيح الشرائع، ج ۲، ص ۲۲۸؛ كشف اللثام، ج ۷، ص ۱۹۶؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۴۴۵؛ المناهل، ص ۵۴۲؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۳۴۹؛ أنوار الفقاعة، ص ۹۱؛ العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۴۲.

اما اشکالی که در این مقام وجود دارد این است که چه وجهی دارد حکمی که بر نکاح صحیح مترب است بر زنانیز مترب باشد؟ استاد<sup>۵</sup> در فرع بعدی که بررسی شمول حکم نسبت به فاعل صغیر است نظریه‌های اشکال را در مقابل تقریب اول محقق کرکی مطرح کرده است.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۹۸.

۴. كشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۸.

## حكم فاعل صغیر

مسئله ۲۱: «... من غیر فرق بین کونه‌ماکبیرین او صغیرین او مختلفین ...».<sup>۱</sup>

فرع سوم این است که هرگاه فاعل، بزرگسال و مفعول کم سن بود، بلاشکال حکم حرمت جاری است، اما اگر فاعل کبیر نبود یا مفعول کبیر بود آیا همین حکم جاری است؟ صاحب عروه، حکم رادرهمه یکی می‌داند. ابتدا حکم فاعل صغیر و سپس در فرع بعدی حکم مفعول کبیر بررسی می‌شود.

### اقوال فقهاء

در تعبیرات هیچ‌یک از فقهاء تازمان مرحوم علامه حلی -جز مرحوم مهدب الدین نیلی در نزهه الناظر که به لفظ «رجل» تعبیر کرده است<sup>۲</sup>- دیده نشده که حرمت ابدی اختصاص به «رجل» در ناحیه فاعل داشته باشد. همه، موضوع را به لفظ «من آورده‌اند که شامل کبیر و صغیر می‌شود.

در فقه رضوی -که به نظر ما از مؤلفات یکی از علماء است- در دو جا با «من» تعبیر شده است: «من ولح ... یا «من ولع» و «من لاط ...»<sup>۳</sup>

مرحوم شیخ مفید در العویص می‌گوید: «آن اوقاب بابنها او ایها او اخیها یحرم نکاچها علیه با جماعت آل الرسول ﷺ و در مقتنعه می‌فرماید: «من فجر بغلام ...»<sup>۴</sup> مرحوم شیخ طوسی در نهایه<sup>۵</sup> لفظ «من» را به کار برده و در خلاف<sup>۶</sup> نیر به نحو

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۵.

۲. نزهه الناظر، ص ۹۵.

۳. در مستدرک «ولح» آمده است: (مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۳، ح ۱) اما در فقه رضوی مطبوع (فقه الرضاعي)، ص ۲۴۳)، «ولع» آمده است.

۴. فقه الرضاعي، ص ۲۷۸.

۵. آوجه در متن آمده، مطابق با قرائات استاد<sup>۷</sup> است و با چاپ این کتاب متفاوت است. در چاپ این کتاب چنین آمده است: «یتحتم أن يكون قد كان فجر بابنها أو أیها أو أخیها فأوقاب ذلک يحرم نکاچها علیه و إن تاب مما سلف منه أو أقام عليه باجماع آل الرسول ﷺ» (العویص، ص ۲۴).

۶. المقتنعه (شیخ مفید)، ص ۵۰۱.

۷. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۵۳.

۸. الخلاف، ج ۲، ص ۳۰۸.

۱. الانتصار، ص ۲۶۵.

۲. المسائل الناصریات، ص ۳۱۹.

۳. رسائل الشريف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۲.

۴. المهدب (ابن بزاج)، ج ۲، ص ۱۸۳.

۵. السرازنج، ج ۲، ص ۵۲۵.

۶. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶.

۷. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۸. اللمعة الدمشقية، ص ۱۷۹.

۹. غنیمة التزوع، ص ۳۲۸.

۱۰. عبارات این عده که ادعای اجماع کرده‌اند، در ابتدای اصل مسئلله، در پاورقی گذشت.

۱۱. الكافي في الفقه، ص ۲۸۶.

۱۲. المراسم، ص ۱۴۹.

۱۳. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۹۲.

۱۴. الوسيلة، ص ۲۹۲.

۱۵. الجامع للشرائع، ص ۴۲۸.

۱۶. التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۸۷.

۱۷. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۸.

علامه حلى نيز در برخى کتاب هایش مانند تحریر<sup>۱</sup>، تصریح به عمومیت کرده و در برخى دیگر مانند ارشاد<sup>۲</sup>، تبصره<sup>۳</sup>، تذکره<sup>۴</sup> و تلخیص<sup>۵</sup>، لفظ «من» را آورده و فقط در قواعد<sup>۶</sup>، در عمومیت حکم اشکال کرده است.

### نظر سید عمید در وجه تأمل علامه در تعمیم به فاعل صغیر

سید عمید الدین، خواهرزاده علامه حلى در کنز الفوائد، وجه اشکال علامه را این طور بیان می کند:

«وأَقْتَلَ وَجْهَ الْإِشْكَالِ فِي الْفَاعِلِ صَغِيرًا فَمِنْ حِيثِ عُمُومٍ «مِنْ وَطَا  
عَلَامًا» الْمُتَنَاؤلُ لَهُ وَلَغِيرِهِ. وَمِنْ قَرِينَةِ «حَرْمٌ عَلَيْهِ» الْدَّالَّةِ عَلَى  
اِخْتِصَاصِ الْحُكْمِ بِالْمَكْلُوفِينَ، فَإِنَّ الصَّغِيرَ لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِ شَيْءٌ، كَمَا  
لَا يَحْبُبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَلِأَصَالَةِ عَدْمِ التَّحْرِيمِ.<sup>۷</sup>

### اشکال حدائق: اخذ «رجل» در موضوع روایات

صاحب حدائق به کلام صاحب کنز الفوائد اعتراض کرده، می گوید: موضوع در تمام روایات، «رجل» است نه «من لاط»؛ لذا وجهی برای تعمیم وجود ندارد.<sup>۸</sup>

### پاسخ به حدائق

اما اشکال صاحب حدائق قابل پاسخ است.

۱. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۵-۴۶۶.

۲. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۲۷.

۳. تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۵.

۴. تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۶۳۳.

۵. تلخیص المرام، ص ۱۸۴.

۶. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۲.

۷. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۶۳.

۸. الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۵۹۹.

پاسخ نقضی: اطلاق عبارت فقه رضوی و اعتبارش در نزد صاحب حدائق پاسخ اول، پاسخی نقضی است؛ زیرا در کتاب فقه رضوی دورایت به لفظ «من» وارد شده است: یکی «من لاط بغلام لا تحل له اخته بالتزویج ابدا ولا بنته» و دیگری «من ولع (ولج) بالصبع لا تحل له اخته ابدا».<sup>۱</sup>

هرچند ما فقه رضوی را کتاب روایی نمی‌دانیم، لکن صاحب حدائق آن را یک کتاب روایی و معتبر دانسته و در بسیاری از موارد، مستند فتوای ایشان همین کتاب است<sup>۲</sup>، ولی این دو روایت را در این مسئله نقل نکرده است، با اینکه مدعی شده تمام احادیث این باب راجم آوری کرده است<sup>۳</sup>؛ بنابراین ایشان طبق مبنای خود با وجود این دو روایت، نمی‌تواند به مرحوم سید عمید الدین اعتراض کند.

پاسخ‌های حلی: تمسک به اطلاق معقد اجماع و روایات  
دوپاسخ حلی نیز می‌توان بیان کرد:

• اولًا، سید عمید الدین ادعا نکرده که موضوع روایات «من لاط بغلام» است و آن را به روایات نسبت نداده، بلکه محتمل است ایشان بر اساس کلمات علماء و معقد اجماعات که همه از لفظ «من لاط» یا «من اوقب» استفاده کرده‌اند، موضوع را مطلق عنوان کرده و گفته باشد که از معاعدات، کشف می‌شود که روایتی با همین تعبیر یا نقل به معنای آن، از معصوم علیه السلام صادر شده ولذا به اطلاق «من» تمسک کرده باشد.

• ثانیاً، احتمال دارد سید عمید الدین به استناد روایات مشتمل بر لفظ «رجل» - همان طور که محقق ثانی در جامع المقاصد نیز به سه تقریب قائل به تعمیم آن شده<sup>۴</sup> و صاحب حدائق<sup>۵</sup> هم تقریب آخر او را بعید ندانسته - موضوع را عام از صغیر و کبیر دانسته باشد.

۱. فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۴۳ و ۲۷۸.

۲. برای نمونه: الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۸۱، ۲۵ و ۳۹۸-۳۹۹.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۹۹.

۴. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۸.

۵. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۶۰۰.

## بررسی تقاریب تعمیم حکم به فاعل صغیر

حال، تقاریب سه‌گانه محقق کرکی در ذیل، مطرح و بررسی می‌شود:

### تقریب اول: تعمیم بالحاظ استقصای موارد مصاهره

تقریب اول<sup>۱</sup> این است که با استقصاء مواردی که نکاح به مناط مصاهرت تحریم شده، می‌یابیم که فرقی بین صغیر و کبیر نیست، مانند:

- حرمت نکاح با بنت زوجه مدخل بها، خواه وطی در حال صغیر انجام گرفته باشد یا در حال کبر؛

• حرمت نکاح با زوجه پدر، هرچند صغیره باشد؛

• حرمت نکاح با زوجه فرزند هرچند پسرش یا عروسش صغیر باشند.

از سویی چون مسئله حرمت مادر، خواهر و دختر موظوه از ملحقات محرمات بالمصاهرة است، نباید فرقی بین واطی کبیر و صغیر گذاشت.

### اشکال: عدم دلیل بر اعتبار استقصای فوق

اما دلیلی نداریم که زنا و لواط در همه احکام، مانند دیگر احکام باب مصاهره باشد، که کبیر و صغیر در آن فرقی ندارد؛ زیرا این استقصاء، دلیل تائی نیست و نمی‌توان تنها به اعتماد آن، حکم موارد استقصاء شده را در مورد مشکوک جاری کرد؛ مثلاً نکاح با خواهرزن از محرمات باب مصاهره است، ولی حرمتش برخلاف خیلی موارد، حرمت ابدی نیست، بلکه جمع بین الاختین حرام است، در حالی که در لواط، خواهر مفعول، حرام ابدی است و نمی‌توان با استقصاء بقیه موارد، این حرمت ابدی را استفاده کرد.

### تقریب دوم: مثالیت رجل

تقریب دوم<sup>۲</sup> این است که چون به حسب معمول، این کار توسط بزرگسالان انجام می‌گیرد، متفاهم عرفی این است که «رجل» در موضوع حکم به عنوان ذکر مثال غالب است و فرقی بین کبیر و صغیر نیست.

۱. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۸.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۸.

اشکال: عدم امکان الغاء خصوصیت بالحاظ عقوبی بودن حکم اما ظاهراً تفاهم عرفی به تناسب حکم و موضوع این است که این حکم از باب عقوبیت جعل شده باشد و عقوبیت صغیر معنا ندارد. نتیجه آنکه تفاهم عرفی بر این نیست که «رجل» به عنوان مثال باشد و مانند «رجل شک بین الشلال والاربع...» نیست تعارف خصوصیتی در مرد ندیده و فرقی بین مرد و زن نگذارد.

تقریب سوم (اطلاق «رجل اتی غلاماً» و دفاع مرحوم آقای اراكی) تقریب سوم<sup>۱</sup> این است که اطلاق عبارت «رجل اتی غلاماً» و «رجل یعیث بالغلام» شامل موردی که ایقاب قلی از زمان رجولیت و در حال صغر واقع شده نیز می‌شود. مرحوم آقای اراكی می‌فرماید: برای صحبت استعمال، لازم نیست در ظرف نسبت یعنی زمان گذشته که فعل را به آن زمان نسبت می‌دهید، وصف رجولیت نیز صادق باشد؛ لذا استعمال این جمله: «پیرمردی که در صد سال قبل چنین کرده ...» صحیح است با اینکه معنایش این نیست که در صد سال قبل، او پیرمرد بوده است، لذا در مقام، اگر واطی در حال صغر وطی کرده باشد بعد از مرد شدن عنوان «رجل اتی غلاماً» بر او صادق است.<sup>۲</sup>

اشکال آقای حکیم: لزوم مقارنت زمانی بین عنوان موضوع و فعل مرحوم آقای حکیم به این تقریب اشکال کرده، چنین فرموده است:

«فان الظاهر من قول القائل: «رجل أوقب» أنه أوقب حال كونه رجلا، وكذا كل عنوان أخذ موضوعا للحكم، فان الظاهر منه المقارنة بين الحكم وبين العنوان، مثل قولنا: «مسافر صلي قصرا، وحاضر صلي تماماً، ونحو ذلك.»<sup>۳</sup>

توضیح کلام ایشان این است که اگر فعلی از افعال را بدون قرینه، قید موضوع

۱. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۸.

۲. کتاب النکاح (اراکی)، ص ۱۹۷-۱۹۸.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۶۱.

حکمی قرار دهیم، ظاهرش این است که باید بین عنوان موضوع و این فعل، مقارنت زمانی وجود داشته باشد<sup>۱</sup>، مثلاً اگر گفتند «مسافر صلی قصرأ کذا» ظاهرش این است که زمانی که عنوان مسافر بودن صدق می‌کرده، نمازش را شکسته خوانده است، ولی اگر با قرینه بود، مثلاً فعلی را مقیداً به زمانی که قبل از زمان موضوع است، قید موضوع قرار بدهیم، تقارن زمانی از آن استفاده نمی‌شود.

در جمله «رجل لعب بعلام» نیز، چون فعل «لَعِبْ» بدون قرینه، قید موضوع قرار گرفته، شامل کسی که قبل از رجولیت مرتکب وطی شده نمی‌گردد.

با این بیان، کلام مرحوم آقای اراکی مخدوش می‌شود؛ زیرا ایشان در مثالی که مطرح کرده، فعلی را مقید به زمان گذشته دور، قید موضوع قرار داده و عبارت «که در صد سال قبل چنین کرده است» را قید «پیمرد» قرار داده است. «صد سال قبل» قرینه است که قبل از زمان پیری، این عمل از او سرزده است، مثل اینکه گفته شود: «مسافر صلی فی وطنه قصرأ»؛ بدیهی است که عنوان «مسافر» و عنوان «صلی» مقارنت زمانی ندارند، ولی این به دلیل وجود قرینه «فی وطنه» است، نه اینکه اطلاق مشتق این اقتضا را دارد. مدعای مرحوم آقای حکیم این است که اخذ عنوان در موضوع، بدون قرینه، ظهور در تقارن موضوع و عنوان دارد؛ مثلاً اگر گفته شود «اگر مرد زن داری زنا بکند باید رجم بشود»، معنایش این است که در همان زمانی که او زن دارد اگر زنا کند رجم می‌شود، و چون روایات باب، موضوع را مقید به عنوانی مطلق (بدون تقیید به زمان گذشته دور) آورده‌اند، ظهور در تقارن زمانی عنوان موضوع و قید دارد و باید مختص به زمان کتر باشد.

ممکن است گفته شود هرگاه موضوع را با فعل مضارع مقید کنند، ظهور در تقارن داشته و حق با مرحوم آقای حکیم است، اما اگر فعل مضارع استعمال شود، چنین ظهوری نداشته و حتی شامل موضوعی است که پیش از تلبیس به آن عنوان، فعل از او سرزده است؛ مثلاً اگر بگویند «مجتهدی که در ادبیات کار می‌کند بر مجتهدی که در این زمینه کار نمی‌کند مقدم است»، ظهور در این معنا دارد که در زمانی که

۱. استاد<sup>۲</sup>: مرحوم آقای حکیم در بیان خود تسامحی کرده است؛ زیرا ایشان مقارنت بین حکم و عنوان موضوع را قائل شده است، در حالی که صحیح آن این است که بین قید موضوع (ایقاب) و خود عنوان موضوع (رجل)، مقارنت است.

او مجتهد است، در ادبیات کار می‌کند. اما اگر بگویند «تقلید از مجتهدی که در ادبیات متخصص است نسبت به تقلید از مجتهدی که چنین نیست اولی است» شامل مجتهدی که «قبل از اجتهاد»، در ادبیات متخصص شده نیز می‌شود، با اینکه قید «قبل از اجتهاد» در عنوان اخذ نشده است. با توجه به این مقدمه، چون موضوع در موقعة ابراهیم بن عمر لفظ ماضی است (فی رجل لعب بغلام...)، اطلاقش شامل کسی که قبل از انصاف به رجولیت وطی کرده نیز می‌شود و محقق ثانی به این لحاظ، قائل به عمومیت روایت شده است.

به دلیل همین نکته، کاشف اللثام در بیان وجه اشکال مرحوم علامه در قواعد، می‌گوید: «من عموم الخبر الثانى ... و اختصاص الخبر الأول» یعنی عمومیت موقعة ابراهیم بن عمر، بر تعیین حکم نسبت به مردی که در حال صغروطی کرده دلالت می‌کند، ولی از آن طرف، مرسله ابن ابی عمری، اختصاص به حال کبر دارد. مرحوم آقای حکیم از این کلام تعجب کرده، می‌فرماید: هر دو روایت اختصاص به حال کبر دارد.<sup>۴</sup>

گویا ایشان به لحاظ اینکه در موضوع هر دو روایت «رجل» اخذ شده، چنین اشکالی می‌کند، در حالی که از پاسخ ما روشن شد که این اشکال وارد نیست؛ زیرا کاشف اللثام، همچون محقق ثانی عمومیت موقعة ابراهیم بن عمر را نه به لحاظ موضوع قرار گرفتن «رجل» بلکه به جهت ماضی بودن «لعب» می‌داند، لذا مرسله ابن ابی عمر را که به فعل مضارع (رجل یعنی) متصف گشته، مختص به حال کبیر شمرده است.

### تحقيق در مقام: عدم الحق فاعل صغير به كبير

اما انصاف این است که موارد، مختلف است، مثلًا اگر گفته شود: «الشيخ الذى زنى وجب قتلها» یا گفته شود: «المتزوج الذى زنى وجب رجمها»، تناسب حکم و

۱. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۵، ح ۷.

۲. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۷.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۴۱۸، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۴، ح ۱.

۴. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۶۱.

موضوع در امثال این موارد چنین حکم می‌کند که در همان زمان پیری یا مرد در همان موقع که زن داشته است چنین کاری را انجام داده است، و شامل زنای قبل از پیری و ازدواج نمی‌شود.

توضیح مطلب: اگر مثلاً پیرمردی قبل از پیری زنا کرد ولی مجازات وی اجرانشد، چنانچه پیری بالفعل او، در حد مجازات او دخیل باشد، به کار بردن جمله «الشيخ الذی زنی وجب قتلہ» صحیح است، و معنایش این است که حد زنا در زانی که در همان زمان گذشته زنا کرده اگر به مرتبه پیری رسید، با حد زنای همان زانی در زمان گذشته فرق داشته باشد، در حالی که چنین فرقی قطعاً محتمل نیست، لذا برای صدق قضیه، زنا باید در حال پیری صورت گیرد.

ولی اگر گفته می‌شود که «تقلید از مجتهدی که ادبیات را یاد گرفته است نسبت به تقلید از مجتهدی که چنین نیست اولی است»، تناسب حکم و موضوع اقتضاء نمی‌کند که درس ادبیات را حتماً در موقع اجتهاد خوانده باشد، بلکه اگر قبل از اجتهاد و در دوران تحصیلش هم در ادبیات تخصص یافته باشد - که غالباً هم چنین است - حکم اولویت در تقلید بارمی‌شود.

حال در مقام، به نظر می‌رسد تعبیر «رجل لعب بغلام» یا «رجل اوقب غلام» از قبیل قسم اول باشد، یعنی باید عمل لواط در حال کبر لائط صورت گیرد؛ زیرا محتمل نیست که اگر لواط در حال صغیر بودن لائط صورت گیرد، با کبیر شدن لائط، حکم حرمت ابد مترب شود؛ یعنی محتمل نیست که قبل از کبیر شدن این حکم نباشد، و پس از کبیر شدن، لواط سابق منشأ حرمت ابد گردد، پس قید «رجل» که در سؤال سائل اخذ شده از این جهت است که سؤال از خصوص صورتی است که لواط در حال رجولیت لائط صورت گرفته که غالباً هم همین طور است. اگر گفته شود: شاید ذکر کلمه «رجل» در سؤال سائل به این جهت است که شخص فعلی خواهد ازدواج کند و سؤال از حکم جواز فعلی ازدواج و عدم جواز آن است؛ بنابراین رجل بودن در حین لواط شرط نیست و اگر این فرد در دوران صباوت هم لواط کرده باشد حکم حرمت ابد مترب است.

پاسخ این است که موضوع سؤال، خصوص ازدواج فعلی شخص نیست؛ چون در روایات آمده است که اگر «رجل» با «غلام» لواط کند، مادر، خواهر و دختر ملوط

بر او حرام است. از ذکر کلمه «دختر» معلوم می شود که مفروض، ازدواج فعلی با وی نیست؛ چون احتمال بچه دار بودن غلام بسیار غیر عرفی و دور از اذهان مردم است، بلکه در مثال های متعارف، غلام، دختر ندارد و باید بزرگ شود و ازدواج کند و بعد دختردار شود و سپس دختر هم بزرگ شود - چون ازدواج با صغیره غیر متعارف است - تا مرد بخواهد با او ازدواج کند. پس ذکر قید «رجل» نمی تواند به سبب قصد فعلی ازدواج لائط باشد. لذا پاسخ امام <sup>علیه السلام</sup> فقط متعرض فرض «رجل» است و افراد غیر غالب لواط که لائط در آن صغیر است از مورد سؤال و جواب، بیرون است، برخلاف مثال «تقلید از مجتهدی که در ادبیات متخصص است ...» که اجهاد در حکم اولویت تقلید در حق کسی که قبلانیز تخصص ادبیاتی یافته دخالت دارد.

البته با توجه به اینکه قید رجولیت در سؤال سائلان اخذ شده، نه در جواب امام <sup>علیه السلام</sup>، این جمله مفهوم ندارد و حکم سلبی نسبت به غیر رجل از آن استفاده نمی شود؛ بنابراین در مقام ثبوت، ممکن است حکم تحريم ابد، هم در لواط کبیر مترب شود و هم در لواط صغیر، ولی دلیلی در مقام اثبات براین تعمیم وجود ندارد، چون دلیل، نسبت به موارد غیر غالبي (صغری بودن لائط) ساكت بوده و نفیاً و اثباتاً حکمی را بیان نمی کند، پس طبق عمومات اولیه<sup>۱</sup> یا اصالة البرائه با استصحاب (بنابر جریان آن در احکام شرعی و عدم اختصاص آن به موضوعات احکام) حکم به عدم تحريم ابد می شود.

لذا از کلمه «رجل» نمی توان الغاء خصوصیت کرد، و از باب اطلاق لفظی دلیل نیز امکان تعمیم وجود ندارد.

شاید گفته شود: کلمه رجل به معنای مطلق جنس مذکور - اعم از صغیر و کبیر - است، چنان که در سوره نساء در چند مورد در باب ارث کلمه رجال به این معنای

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴، باب ۱۵: «باب أن من لاط بغلام فأوقب حرمت عليه أنه وابنته وأخته أبداً وإنما حكم نفدم العقد على الإيقاب بأخت الزوجة وتزويج ابن أحد هما ابنة الآخر».

۲. مراد، آیه **«أحل للكم ما وراء ذلكم»** (النساء، ۲۴) است که بحث تفصیلی آن خواهد آمد (برای نمونه: ازدواج در احرام، بررسی مرجحات در روایات باب) و در گذشته نیز مطرح شد (برای نمونه: بررسی تداخل عذه در ورود عذه وطی به شببه بر عذه طلاق یا وفات).

عام به کار رفته است:

الف. **«لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلِسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ»<sup>۱</sup>**

ب. **«فَإِنْ كُنْتُ نِسَاءً فَوَقَ اثْنَيْنِ فَلَهُنْ ثُلَاثَا مَا تَرَكَ»<sup>۲</sup>**

ج. **«فَإِنْ كَانَ رَجُلًا يُورَثُ كَلَاهُ أَوْ اتِهَةُ وَلَهُ أَخُوْنَ أَخْتَ فَلَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُ الْشُّدُّشُ»<sup>۳</sup>**

لذا در روایات مورد بحث هم می‌توان رجل را به این معنای عام گرفت.

اما در پاسخ می‌توان گفت: معنای حقیقی رجل، خصوص مرد (در مقابل کودک) است، همچنان که معنای حقیقی نساء، زنان (در مقابل دختران) و همین طور معنای حقیقی مرأة، زن (در مقابل دختر) است و لفظی که در معنای عام جنس مذکرو و مؤنث به گونه حقیقی به کار می‌رود و در آن صغر و کبر مطرح نیست، «ذکر» و «انثی» است. استعمال رجل و مرأة و نساء در این معنای عام، مانعی ندارد، ولی استعمالی است مجازی و نیاز به قرینه دارد. در آیات سوره نساء با توجه به اینکه از قرائی خارجی روشن است که در حکم ارث، صغیر یا کبیر بودن وارث دخالت ندارد، این علم، قرینه تصرف در معنا است، ولی در مقام، چنین قرینه‌ای بنابر فرض در کار نیست (چون عرف احتمال خصوصیت برای رجولیت می‌دهد و الغاء خصوصیت نمی‌کند)، بنابراین باید لفظ به معنای حقیقی خود یعنی «مرد» در مقابل کودک حمل شود. در نتیجه، روایت، ناظر به خصوص صورت مرد بودن لانط است و در مورد کودک بودن لانط، با عنایت به عموم حل یا اصول عملیه، حکم به عدم حرمت ابد می‌شود.

بعد علاوه، حکم حرمت ابدی در مقام، جنبه عقوبت بر فاعل دارد، نه اینکه چون فاعل و مفعول نسبت به یکدیگر قریبی پیدا کرده‌اند - چنان‌که احکامی مثل جواز نظر به ام الزوجه و محرومیت نسبت به اب الزوج، به دلیل قرابتی است که به واسطه ازدواج حاصل شده است - چنین حکمی مترب شده باشد؛ لذا مجازاتی بودن

۱. النساء، ۷.

۲. النساء، ۱۱.

۳. النساء، ۱۲.

حکم مسئله هم اقتضاء می‌کند که حکم، مختص به کبیر باشد.<sup>۱</sup>  
 شاهد کفری بودن حکم، این است که احکامی مثل جواز نظر نسبت به مادر یا دختر مفعول یا مزنی مترتب نمی‌شود، چون به مناطق قرب و نزدیکی نیست، از سوی دیگر، در محظمات سببی، خواهرزن حرمت ابد ندارد، بلکه تنها حرمت جمعی دارد، ولی در اینجا خواهر مفعول، حرام ابد است، پس ملاک حکم در اینجا با ملاک حکم در محظمات سببی و نسبی و رضاعی مغایر است.

البته نمی‌توان گفت چون حرمت تکلیفی در مورد صغیر وجود ندارد پس حرمت ابدی برای صغیر مترتب نیست؛ زیرا مراد از حرمت مادر، دختر و خواهر ملوط بر لانط، محرومیت لانط از این عده است و این در مورد صغیر هم ممکن است؛ یعنی فاعل اگر صغیر باشد از ازاد واج با این عده محروم است، نظری اینکه ملوط الان دختری ندارد ولی می‌توان گفت که دختر بر لانط حرام است.

هرچند تقریبات سه گانه برای اثبات تعمیم تمام نیستند ولی ممکن است با توجه به ادعاهای اجماع در مسئله و اینکه معاقده اجماعات منقوله و فتاوی اصحاب هم به لفظ عام «من» است و تعبیر فقه رضوی هم عمومیت دارد، کسی احتیاط وجویی بکند، ولی این اجماع -برفرض ثبوت- قطعاً اجماع متصل به زمان معصوم نیست و این طور نیست که از اوقل و در زمان معصوم با اجماع بر لفظ مطلق همچون «من» وجود داشته باشد تا حکم را تعمیم داد، و در مردمی که فاعلی صغیر باشد، چون فردی است نادر و غیر متعارف، نمی‌توان ادعا کرد که مورد اجماع نیز بوده است. عرفاً وقتی می‌گویند «شخصی لواط کرده است» آنچه به ذهن می‌آید فرد متعارف است؛ یعنی مردی این کار را انجام داده است، و تفاوت بین تعبیر «من» و «رجل» واعم بودن اولی از دومی، به دقت و توجهی خاص نیاز دارد.

بنابراین بعيد نیست که فقهای گذشته هم که الفاظ مطلق همچون «من» به کار برده‌اند با استناد به همین روایات موجود باشد که در آنها الفاظ رجل به کار رفته است. شاهد این امر هم این است که برخی از فقهاء برای تعلیل فتوایی که بالفظ «من» در آن تعبیر شده، به همین روایات مورد بحث که در آن الفاظ «رجل» به کار رفته

۱. توضیح بیشتر: یعنی اگر ما اطلاق حکم را هم ذاتاً نسبت به صغیر بودن فاعل پذیریم، با توجه به حکومت حدیث رفع قلم که احکام مؤاخذه‌ای را از صغار برهمی دارد باید اطلاق ذاتی حکم را مقید ساخت.

بخش هفتاد و هشتاد و یکم / مجموعه مقالات ادبی و فلسفی / جلد دوم / نسخه دهم / انتشارات اسلام و ایران

استدلال کرده‌اند و اصلاح‌به اختلاف این دو تعبیر توجه ندارند.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، به احتمال زیاد، مناطق این حکم در نظر بسیاری از فقهاء، جنبه کیفری است نه ایجاد قرب و نزدیکی، و از این رو، نظر به مادر ملوط و دختر او را کسی تجویز نکرده است. در نتیجه، نمی‌توان تعمیم حکم نسبت به صغیر بودن فاعل را از اطلاق کلمات آنها استفاده کرد، بنابراین حتی ما ظن هم نداریم که فقهاء قبل از علامه در صورت صغیر بودن لائط هم حکم به حرمت ابد کنند.

خلاصه، مانند صاحب ریاض<sup>۲</sup> و آقای خوئی<sup>۳</sup>، مانیز فتوا به عدم حرمت ابد در لائط صغیر می‌دهیم. صاحب حدائق<sup>۴</sup> نیز به همین تمایل پیدا کرده است.

البته چون فتوای به اعم نیز وجود دارد، در مورد صغیر، ما قائل به احتیاط استحبابی بر عدم ازدواج می‌شویم، ولی اگر اجرای این حکم، مفاسدی مثل هنک حیثیت افراد و به هم خوردن نظام خانواده‌ها را به همراه داشته باشد، احتیاط استحبابی هم در کار نیست.

## حکم مفعول کبیر

مسئله ۲۱: «... من غیر فرق بین کوههای کبیرین او صغیرین او مختلفین ...»<sup>۵</sup>  
فرع دیگر این است که چنانچه مفعول، کبیر باشد آیا حرمت ابدی مترب است؟

### بررسی اقوال

در اکثر فتاوی فقهاء در جانب مفعول، کلمه غلام ذکر شده است و هیچ‌کس

۱. توضیح بیشتر: مثلاً شیخ طوسی در تهذیب (تهذیب الأحكام، ج. ۷، ص ۳۰۹-۳۱۰)، برای تعلیل عبارت شیخ مفید («من فجر بغلام فاویه لم تحل له اخته ولا مه ولا بنته ابدا») به همین روایات مورد بحث از جمله به مرسلة ابن ابی عمر «الرجل بعيث بالغلام» یا موثقة ابراهیم بن عمر «رجل لعب بغلام» تمسک کرده است.

۲. ریاض المسائل، ج. ۱۱، ص ۲۳۷.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج. ۲۲، ص ۲۳۶.

۴. الحدائق الناضرة، ج. ۲۲، ص ۵۹۹-۶۰۰.

۵. العروة الوثقى، ج. ۲، ص ۸۲۵.

عنوان صبیع را موضوع قرار نداده است، مگر در موردی از فقه الرضا و نزهه الناظر.  
عبارت فقه رضوی چنین است: «من ولع (ولج خ.ل) بالصبیع لم تحل له اخته ابداً».  
ولی در جای دیگری از فقه الرضا موضوع راغلام قرار داده است: «من لاط بغلام ...  
تحل له اخته في التزویج ابداً ولا ابنته».

بسیاری از فقهاء در فتوای خود، از مفعول بالفظ «غلام» یاد کرده‌اند:  
مقنעה شیخ مغید<sup>۱</sup>، انتصار<sup>۲</sup> و موصليات ثالثه<sup>۳</sup> و ظاهر ناصريات<sup>۴</sup> سید مرتضی،  
کافی حلبی<sup>۵</sup>، مراسيم سلاط<sup>۶</sup>، خلاف<sup>۷</sup> و نهاية<sup>۸</sup> شیخ طوسی، مهذب ابن براج<sup>۹</sup>، غيبة  
ابن زهره<sup>۱۰</sup>، شرائع<sup>۱۱</sup> و نافع<sup>۱۲</sup> محقق حلبی، تبصره<sup>۱۳</sup>، تذکره<sup>۱۴</sup> و ارشاد<sup>۱۵</sup> علامه حلبی.  
در برخی کتب، در جانب مفعول، لفظ مطلق ذکر شده است، همچون عویض

۱. نزهه الناظر، ص ۹۵.
۲. فقه الرضا<sup>۱۶</sup>، ص ۲۴۳.
۳. فقه الرضا<sup>۱۷</sup>، ص ۲۷۸.
۴. المقنعة (شیخ مغید)، ص ۵۰۱.
۵. الانتصار، ص ۲۶۵.
۶. رسائل الشريف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۲.
۷. المسائل الناصریات، ص ۳۱۹.
۸. الكافی في الفقه، ص ۲۸۶.
۹. المراسيم، ص ۱۴۹.
۱۰. الخلاف، ج ۴، ص ۳۹۸.
۱۱. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۵۳.
۱۲. المهدب (ابن براج)، ج ۲، ص ۱۸۳.
۱۳. غيبة الزروع، ص ۳۲۸.
۱۴. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶.
۱۵. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.
۱۶. تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۵.
۱۷. تذکرة الفقهاء (چاب قدیم)، ص ۶۳۳.
۱۸. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۲۷.

شيخ مفيد<sup>۱</sup>، فقه القرآن راوندی<sup>۲</sup>، وسیله ابن حمزه<sup>۳</sup>، جامع يحيى بن سعيد<sup>۴</sup>، و تلخیص علامه حلبی<sup>۵</sup>.

در سرای ابن ادريس<sup>۶</sup>، تحریر<sup>۷</sup> و قواعد علامه<sup>۸</sup>، لمعة شهید اول<sup>۹</sup>، تنقیح فاضل مقداد<sup>۱۰</sup> و روضة شهید ثانی<sup>۱۱</sup>، به تعمیم در ناحیه مفعول تصریح شده است.

### شمول موضوع حرمت ابد (غلام) نسبت به اوائل بلوغ

در بسیاری از روایات، کلمه «غلام» به کار رفته و این کلمه، اختصاصی به صغیر ندارد، و افراد بالغی که در اوائل جوانی هستند نیز از مصادیق این عنوان هستند<sup>۱۲</sup> و تحقق

۱. العویض، ص ۲۴.
۲. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۹۲.
۳. الوسیلة، ص ۲۹۲.
۴. الجامع للشرائع، ص ۴۲۸.
۵. تلخیص المرام، ص ۱۸۴.
۶. المساروح، ج ۲، ص ۵۰۵.
۷. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۵-۴۶۶.
۸. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۲.
۹. الملمعة الدمشقية، ص ۱۷۹.
۱۰. التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۸۷.
۱۱. الروضة الہبیۃ (چاپ مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۱۰.
۱۲. با اینکه لغوبون معنای غلام را مختص به صغیر دانسته‌اند (المصباح المنیر)، ج ۲، ص ۴۵۲ اما اکثر لغوبون با تعبیر «الطاير الشارب» (کسی که شارب او تازه روییده است) این واژه را معنا کردۀ‌اند (القاموس المحيط)، ج ۴، ص ۱۲۲؛ تهذیب اللغة، ج ۸، ص ۱۳۶؛ المحيط فی اللغة، ج ۵، ص ۸۸؛ مفردات الفاظ القرآن، ص ۶۱۳؛ المحکم والمحيط الأعظم، ج ۵، ص ۵۳۷؛ كتاب الماء، ج ۳، ص ۹۶۴؛ شمس العلوم، ج ۸، ص ۴۹۸۸). همچنین با تبعی در استعمالات این واژه روشن می‌شود که در مورد بعد از بلوغ نیز این واژه به کار می‌رود؛ برای نمونه: بحار الأئمّة، ج ۴۵، ص ۴۲-۴۳؛ قالوا ثم تقدم على بن الحسين ... وهو يومذا ابن ثمانين عشرة سنة وقال ابن شهرآشوب ويقال ابن خمس وعشرين سنة ... فقد بز إلهم غلام أشبه الناس خلقا و منطقا برسولك».
۱۳. المسترشد، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ و ولی اسماء بن زید و كان آخر تولیته؛ و جعل أبا بکر و عمر، وأبا عبیدة

لواط با این افراد هم نادر نیست تا حکم شامل آنها نشود، اما سن‌های بالاتر مثل چهل سال و بیشتر شامل نمی‌شود، پس بدون اشکال، حرمت ابدی، اختصاصی به نابالغ بودن ملوط ندارد و هر موردی که غلام صدق کند، حکم ثابت است.

### دلیل حرمت ابد در مفعول مسن: اولویت نسبت به غلام

ولی ممکن است کسی حکم مسئله را با قیاس اولویت استفاده کند، به این بیان که شخصی که با افراد مسن و غیر غلام چنین عملی را مرتکب می‌شود، معلوم است که آلدگی بسیار زیادی دارد و خیلی منحرف است، پس به طریق اولی مجازاتش حرمت ابد است. نظیر این اولویت را در حد زنا هم می‌توان قائل شد که اگر زانی جوان، حد زنا داشته باشد، در زانی پیرمرد، که آن شهوت خاص جوانان را ندارد باید به طریق اولی این حد ثابت باشد، چون زنای پیرمرد از انحراف شدیدتر فاعل حکایت می‌کند.

اما این مطلب با دو اشکال مواجه است که قابل بررسی است.

بن الجراح، و سعد بن أبي وقاص، و أبي الأعور التلمي، و سعيد بن زيد بن عمرو بن نفیل، فی رجال من المهاجرين والأصارحة، منهم: قنادة بن التعمان و سلمة بن أسلم بن حريش تحت لوانه و كان أشدّهم إنكاراً للولايّة عياش بن أبي ربيعة حتى قال: أَيْسَتْعِمُ هَذَا الْغَلَامُ عَلَى الْمَهَاجِرِينَ وَالْأُولَئِنَ؟<sup>۱</sup> بحار الأنوار ۱۳، ص ۲۶۹: «فَلَمْ يَجِدُوهَا إِلَّا عَنْدَ شَابٍ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَرَاهُ اللَّهُ فِي مَنَامِهِ مَحْمَداً وَ عَلِيًّا وَ طَبِيبِ ذَرَّيْهِمَا فَقَالَ لَهُ أَمَا إِنْكَ كُنْتَ لَنَا مَحْبَّاً مَفْضَلاً وَ نَحْنُ نَرِيدُ أَنْ نَسْوِقَ إِلَيْكَ بَعْضَ جَرَانِكَ فِي الدُّنْيَا فَإِذَا رَأَمُوا شَرَاءَ بَقْرَتَكَ فَلَاتَبْعِهَا إِلَّا بِأَمْرِ أَنْكَ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَغْنِيكَ بِهِ وَ عَقْبَكَ فَقْرَحَ الْغَلَامُ وَ جَاهَ الْقَوْمَ يَطْلُبُونَ يَقْرَئُهُ...»

بحار الأنوار ۱۴، ص ۷-۶: «... فَلَمَّا أَصْبَحَ دَادُ وَ جَلْسَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ أَتَى شِيخٌ مُتَعَلِّقٌ بِشَابٍ وَ مَعَ الشَّابِ عَنْقَوْدٌ مِّنْ عَنْبٍ فَقَالَ التَّسِيْخُ بْنُى اللَّهِ إِنَّ هَذَا الشَّابُ دَخْلَ سَيْنَانِي وَ خَرْبَ كَرْمِي وَ أَكْلَ مِنْهُ بَغْيَرِ إِذْنِي قَالَ فَقَالَ دَادُ لِلشَّابِ مَا تَقُولُ فَأَقْرَأَ الشَّابُ بِأَنَّهُ قَدْ فَعَلَ ذَلِكَ فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ بِأَنَّ دَادَ إِنْ كَشَفَتْ لَكَ مِنْ قَضَاهَا الْآخِرَةِ فَقَضَيْتَ بِهَا بَيْنَ التَّسِيْخِ وَ الْغَلَامِ لَمْ يَحْتَمِلْهَا قَلْبُكَ...» بحار الأنوار ۱۴، ص ۴۱۸: «... قَالَ تَمْلِيْخَا هَذِهِ النَّارِ لَقِيَ الْبَابَ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ شِيخٌ وَ قَدْ وَقَعَ حَاجِيَهُ عَلَى عَيْنِيهِ مِنَ الْكَبَرِ فَقَالَ مَا شَأْنَكُمْ فَقَالَ الْمَلِكُ أَنَّا هَذَا الْغَلَامَ بِالْعَجَابِ يَرْعِمُ أَنَّ هَذِهِ النَّارِ دَارِ...»

بحار الأنوار ۱۴، ص ۵۰۲: «... كَانَ رَجُلٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ فَوْلَدَ لَهُ غَلَامٌ وَ قَبْلَ لَهُ إِنَّهُ يَمْوِلُ لَيْلَةَ عَرْسِهِ فَمَكَثَ الْغَلَامُ فَلَمَّا كَانَ لَيْلَةَ عَرْسِهِ نَظَرَ إِلَيْهِ شِيخٌ كَبِيرٌ ضَعِيفٌ فَرَحِمَهُ الْغَلَامُ...»

### اشکال اول: دلالت «غلام» بر مفهوم فی الجمله

اشکال اول این است که از کلمه «غلام» در روایات، مفهوم به نحو سالبه جزئیه استفاده می شود و معلوم می شود که نباید حکم در تمام افراد غیر غلام ثابت باشد و گرنه ذکر قید غلام لغو خواهد بود.

### پاسخ: عدم مفهوم در قید غالبي

اما می توان پاسخ داد که لواط غالباً با غلامان صورت می گیرد، لذا ذکر این قید مفهوم ندارد؛ چون در قیود غالبي، مفهوم فی الجمله نداریم و اشکال لغویت پیش نمی آید، به ویژه اگر موارد غیر غالبي اولویت در حکم داشته باشند؛ زیرا ممکن است بگوییم دلیل، متعرض فرد متعارف شده و تفهیم حکم در فرد غیر متعارف را به اولویت واگذار داشته است.

### اشکال دوم: عدم وجود مناطح حرمت ابد در مفعول مسن

اشکال دوم این است که لواط با فرد مسن شنیع تراست، ولی این کار کمتر اتفاق می افتد. علت اصلی جعل احکام عقوبی همچون حرمت ابد، جلوگیری از گسترش این امور در اجتماع است؛ بنابراین از حرمت ابد در موارد شایع، نمی توان حرمت ابد را در موارد نادر استفاده کرد.

### محختار در مسئله: احتیاط در مفعول مسن

بنابراین مسئله محل تأمل است و فتوادر آن به ذوق فقهی فقیهه بستگی دارد که مناط در حکم چیست. اگر مناط حکم حرمت ابد جلوگیری از گسترش لواط باشد، در صورتی که ملوط مسن باشد نمی توان به حرمت ابد حکم کرد، ولی اگر مناط، شنیع بودن عمل باشد در صورتی که مفعول، مسن باشد به طریق اولی حکم به حرمت ابد می شود.

## بررسی اختصاص حرمت ابدی به فاعل

مسئله ۲۱: «... ولا تحرم على الموطّه أم الواطن وبنّته وأخته على الأقوى ...»

### اقوال فقهاء

در کلمات علماء سابق، این موضوع مطرح شده که فاعل نمی‌تواند با مادر و خواهر و دختر مفعول ازدواج کند، ولی نسبت به اینکه مفعول نتواند با مادر و خواهر و دختر فاعل ازدواج کند مطلبی ذکر نشده، که ظاهر آن عدم حرمت است.

ابن ادریس به این امر تصریح کرده است: «و اما المفعول به فلا يحرم عليه من جهة الفاعل شيء». و نظریر این تصریح، در قواعد<sup>۱</sup>، تحریر<sup>۲</sup>، تذکره<sup>۳</sup>، مهذب بارع<sup>۴</sup>، جامع المقاصد<sup>۵</sup>، روضة شهید ثانی<sup>۶</sup>، مسائلک<sup>۷</sup>، نهایه المرام<sup>۸</sup>، حدائق<sup>۹</sup> و ریاضن<sup>۱۰</sup> ذکر شده، بلکه در تذکره افزوده است: «عند علماءنا» و در جامع المقاصد، «عند جميع علمائنا»، و در روضه، «عندنا» آمده است.

ولی در کشف اللثام<sup>۱۱</sup> و ریاضن<sup>۱۲</sup> به شیخ نسبت داده شده که او از بعضی از

- 
۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۵.
  ۲. السرائر، ج ۲، ص ۵۲۵.
  ۳. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۲.
  ۴. تحرير الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۶.
  ۵. تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۶۳۳.
  ۶. المهدب البارع، ج ۳، ص ۲۹۰.
  ۷. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۲۱.
  ۸. الروضة البهينة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۱۱.
  ۹. مسائل الأفهام، ج ۷، ص ۳۴۳.
  ۱۰. نهایه المرام، ج ۱، ص ۱۷۳.
  ۱۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۶۰۱.
  ۱۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۹.
  ۱۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۹.
  ۱۴. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۹.

اصحاب طرفینی بودن حکم را نقل کرده است، ولی وی روشن نکرده که آن بعض اصحاب چه کسی است.

در جواهر<sup>۱</sup> هم همان عبارت کشف اللثام را به عنوان «قیل» آورده، و وجهی را که کاشف اللثام برای تعمیم ذکر کرده و بدان جهت احتیاط کرده، نقل می‌کند.

البته اینکه شیخ این مطلب را در کدام یک از کتاب‌هایش آورده، مشخص نیست. مصححان کتاب ریاض<sup>۲</sup> نیز پیدا نکرده‌اند. صاحب ریاض نیز به ظن بسیار قوی، این مطلب را از کشف اللثام گرفته است و خودش مستقیماً به کلام شیخ مراجعه نکرده است<sup>۳</sup>، حال اینکه در کشف اللثام تحریف یا سقطی رخ داده یا مطلب دیگری است، نمی‌دانیم.

بله شهید ثانی در شرح لمعه می‌گوید: از بعضی‌ها نقل شده که حکم را به طرفین تعمیم داده‌اند<sup>۴</sup> ولی توضیح نداده که ناقل و آن بعض کیست. اما یک حاشیه «منه» دارد، در آن حاشیه می‌فرماید:

«وهذا القول نقله السيد الفاخر عن بعض الاصحاب ولم يعينه، قال  
المصنف، [يعنى الشهيد الأول على الظاهر] وهو الظاهر من كلام  
الراوندى فى شرح النهاية محتاجاً بشمول الرواية والاخبار المطلقة،  
منها حسنة ابن ابى عمیر فى الرجل يبعث و قريب منه رواية موسى  
بن سعدان عنه ﷺ»<sup>۵</sup>

حال، آیا منظور کسانی که گفته‌اند شیخ از بعضی از اصحاب نقل کرده، شیخ زین الدین یعنی شهید ثانی است؟ معلوم نیست.

در هر حال، آنچه را به شیخ طویسی نسبت داده‌اند یافت نشد. علامه در مختلف و دیگران هم ذکر نکرده‌اند. «سید فاخر» را هم نمی‌دانیم کیست، البته یک فردی

۱. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۸.

۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۳۹، پاورقی سوم.

۳. از مقایسه کتاب ریاض با کشف اللثام می‌توان دریافت که صاحب ریاض بسیار فراوان به کشف اللثام مراجعه داشته و بسیاری از مطالب از جمله نقل قول‌ها را از این کتاب نقل کرده است.

۴. الروضة البهية (چاپ مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۱۱.

۵. الروضة البهية (چاپ مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۱۱، پاورقی ۳ و ۴.

## است ملقب به فاخر از دوریستها ولی سید نیست.

۱. ممکن است مراد از سید فاخر کسی است که شارح رساله سلاز یعنی شارح مراسم است و گاهی از او به سید فاخر تعبیر می‌شود و نامش سید ضیاء الدین ابن الفاخر است:

ریاض العلماء، ج ۷، ص ۱۸۰-۱۷۹: «السيد ضياء الدين ابن فاخر هو بعينه السيد فاخر صاحب شرح رسالة سلاز، وكان من العلماء والفقهاء، ولعل اسمه مذكور في مطابق هذا الكتاب. فلاحظت، وقد أورده الشهيد في شرح الإرشاد بهذا اللقب، أعني السيد ضياء الدين ابن فاخر في بحث الصلاة الفائنة، وقال: إنه كان أولاً قاتلاً بوجوب تقديم الفائنة والتضيق فيها ثم رجع إلى القول بالتوسيعة، كالشيخ نجيب الدين يحيى ابن سعيد الحلّي.

و قال الشهید<sup>للهم</sup> أيضاً في كتاب الحج من الدروس في أثناء مسألة استحباب النزول إلى الحصبة بالابلط بعد النفر من متى للتأسى بالنبي ﷺ ما لهذا لفظه: وقال السيد ضياء الدين ابن فاخر شارح الرسالة: ما شاهدت أحداً يعلمني به في [...] وإنما وقفت واحداً على ثغر مسجد بقرب مني على يمين قاصد مكة في مسيل واد. قال: وذكر آخرون أنه عند مخرج الأبطح إلى مكة. انتهى.  
و أقول: المراد بالرسالة التي شرحها هي بعينها رسالة سلاز، أعني المراسم، وقد صرحت بذلك بعض الأفضل أيضاً».

البته اشخاص دیگری وجود دارند که جد اعلای آنها شخصی به نام فاخر بوده ولی سید نیستند و از «دوریست» که فربه ای نزدیک ری بوده برخاسته‌اند.

أمل الامل، ج ۲، ص ۲۴۱: «الشيخ الجليل محمد بن أحمد بن العباس بن الفاخر الدوریستی فقیه عالم فاضل، بروی ولده جعفر عنه و عن أبي جعفر ابن بابویه».

ریاض العلماء، ج ۵، ص ۲۶: «الشيخ الجليل محمد بن أحمد بن العباس بن الفاخر الدوریستی فقیه عالم فاضل، بروی ولده جعفر عنه و عن أبي جعفر ابن بابویه. أقول: الذي يظهر من صدر سند بعض نسخ تفسير مولانا العسكري للهم أن هذا الشيخ بروي عن أبي جعفر ابن بابویه و بروی ولده عن والده، فالولد بروی عن الصدوق بواسطة والده، فحيثنت لعل الواو من غلط الناسخ»؛ و ص ۴۳۲: «السيد أبو جعفر بن مهدی بن العابد أبي الحرب الحسینی المرعشی فاضل جلبل، بروی الشیخ احمد بن أبي طالب الطبرسی عنه، و هو بروی عن الشیخ أبي عبد الله جعفر بن محمد بن احمد بن العباس بن الفاخر الدوریستی على ما يظهر من صدر کتاب الاحتجاج للطبرسی المذکور، ولعله مذکور باسمه في أمل الامل أو في کتابنا هذا. فلاحظ». فالله أعلم

الذریعة إلى تصانیف الشیعه، ج ۲، ص ۲۲۵: «الاعتقادات للشیخ أبي عبد الله جعفر بن محمد بن احمد بن العباس بن الفاخر العسی الدوریستی (معرب درشت على فرسخین من بلدة ری) و هو من تلامیذ الشیخ المفید والسيد المرتضی، ذکره الشیخ منتسب الدين في فوسم، وعد الشیخ على صاحب الدر المنشور في کتابه السهام المارقة من الكتب المؤلفة في رد الصوفیة کتاب اعتقاد الدوریستی و مراده هذا الكتاب»؛ و ص ۳۱۵: «الأمالی المعروف بالمجھالس أو عرض المجالس للشیخ الصدوق أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی الرازی المترفی بها سنة ۲۸۱ طبع بطهران

وجه تعميم تحريم نسبت به فاعل و مفعول در کشف اللثام (رجوع ضمیر به ملوط) وجهی که کاشف اللثام برای تعمیم آورده، این است که در روایات، حکم به صورت ضمیر بیان شده، مثل روایت ابن ابی عمر که در آن چنین آمده است: «فی الرجل يبعث بالغلام قال اذا اوقب حرمت عليه ابنته واخته»<sup>۱</sup> یا در روایت حماد بن عثمان چنین آمده است: «رجل اتی غلاماً أتَحْلَ لَهُ اخْتَهُ قَالَ فَقَالَ إِنْ كَانَ ثَقِبَ فَلَا»<sup>۲</sup> ممکن است ضمیر «ه» به فاعل بزگردد، بلکه به مفعول بزرگردد و تکلیف مفعول را بخواهد روشن کند.

### اشکال: عدم امکان ارجاع ضمیر «ه» به ملوط

علمای بعد از کاشف اللثام همه اشکال کرده‌اند که این وجه صحیح نیست؛ زیرا سؤال از فاعل است و می‌خواهد حکم فاعل را پرسد. برفرض که ضمیر «ه» به مفعول بزرگردد، چطور حکم به طرفین کنیم؛ یعنی چطور بگوییم که بر هر دو حرام است که خواهر و مادر و دختر دیگری را بگیرند؟ چون تردد در «مکلف به» نیست تا احتیاط لازم باشد، بلکه تردد در شخص مکلف است.

سنة ١٣٠٠ و هو في سبعة و تسعين مجلساً والحديث الأول من المجلس الأول بالإسناد عن على بن الحسين رضي الله عنه في فضل القول الحسن. والسند العالى إلى هذا الكتاب كما رأيته في صدر نسخة السيد محمد الطباطبائى اليردى هكذا حدثى الشيخ أبو محمد عبد الله بن جعفر بن محمد بن موسى بن جعفر بن محمد بن أحمد بن العباس بن الفاخر الدورىستى عن جده محمد بن موسى عن جده جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن أحمد عن مؤلفه الشيخ الصدق. والشيخ عبد الله هذا من أدراك أولى الملة السابعة كما في عنوان دورىست في معجم البلدان قال (إنه توفى بعد السنتمانة بيسير) فروايه عن الصدوق المتوفى سنة ٣٨١ بثلاث و سانت و سنت عال كلما يخفى . والنسخة العتيقة منه بخط الشيخ الجليل المعروف بابن السكون وهو على بن محمد بن محمد بن على بن السكون رأيتها في المشهد الرضوى عند المحدث الشيخ عباس القمي تاريخ كتابتها يوم الخميس الرابع عشر من ذى الحجة سنة ٥٦٣ و توجد في كتب مدرسة فاضل خان بالمشهد الرضوى نسخة من المجلس الحادى والخمسين إلى آخر الكتاب بخط الشيخ المحدث العزى العاملى».

١. کشف اللثام، ج ٧، ص ١٨٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٤٤، ح ١.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٤٥، ح ٤.

### پس دو اشکال وجود دارد:

۱. اصلًا صلاحیت اینکه ضمیر به مفعول برگردد، وجود ندارد.
۲. برفرض که امکان رجوع ضمیر به مفعول باشد، نمی‌توان حکم طرفین را استفاده کرد.

### پاسخ: امکان عرفی ارجاع ضمیر به ملوط

ولی به نظر ما اینکه ضمیر نمی‌تواند به مفعول برگردد، امری مسلم نیست و صرف اینکه سؤال از عمل فاعل است دلیل نمی‌شود که ضمیر هاء نیز به فاعل (لواط کننده) برگردد؛ زیرا گاهی عنوانی توطنه و مقدمه برای بیان حکم عنوان دیگری می‌شود؛ مثلاً فرض کنید کسی این طور تعبیر کند: «اگر کسی با فردی لواط کند، او نمی‌تواند با خواهر و مادر او این کار را انجام دهد» در این مثال، ضمیر «او» راجع به ملوط است یعنی کأن توهم نشود که ملوط نیز می‌تواند تلافی کند و چنین کاری را با مادر و خواهر لائط انجام دهد، لذا در مقام نیز، با اینکه سؤال‌ها از فاعل است (فی الرجل يبعث في الغلام)، ولی ضمیر در «عليه» در عبارت «اذا اعقب حرمت عليه ابنته و اخته» می‌تواند به ملوط برگردد.

البته اینکه ضمیر به فاعل برگردد خالی از ظهور نیست و ادله آن خواهد آمد.

### قائلین و مخالفین احتمال رجوع ضمیر به ملوط

شهید ثانی نیز قابلیت اخبار را برای تعلق حکم به مفعول پذیرفت، و ظاهر نقل شهید اول از قطب راوندی<sup>۱</sup> بدون انتقاد از آن این است که ایشان هم صلاحیت این مطلب را قبول دارد.

در کلمات علماء گذشته هم در هشت کتاب - همچون روایات - فتاویٰ صاحب کتاب با تعبیر ضمیر ذکر شده که اگر ما در روایات، احتمال تعلق حکم به مفعول

۱. در ذریعه، شرحی از نهایة الاحکام به نام معنی، به قطب راوندی نسبت داده شده است: الذریعة إلى تصانیف الشیعہ، ج ۱۴، ص ۱۱: «وهو غير شرح مشكلات النهاية وغير شرح ما يجوز وما لا يجوز من النهاية وغير نهاية النهاية والجميع له ...».

رامطوح کردیم، در این کتب هم این احتمال مطرح می‌شود. این کتب عبارت‌اند از فقه رضوی در دو مورد<sup>۱</sup>، موصليات ثالثه سید مرتضی<sup>۲</sup>، نهایه<sup>۳</sup> و خلاف<sup>۴</sup> شیخ طوسی، مهدب ابن براج<sup>۵</sup>، اصحاب کیدری<sup>۶</sup>، ارشاد علامه حلی<sup>۷</sup>، مفاتیح فیض<sup>۸</sup>. غیر از این کتب، کتب دیگری<sup>۹</sup> هم باضمیر تعبیر کرده‌اند، ولی در قبل یا بعد آن، قرائتی وجود دارد که مرجع ضمیر را مشخص می‌کند لذا اسمی آن‌ها را نیاوردیم. در برخی کتب هم تصریح شده که به مفعول، حکمی از جهت فاعل تعلق نمی‌گیرد و گروهی نیز ادعای اجماع کرده‌اند که قبل‌اذکر شد، و سایر فقهایی که ما مراجعه کردیم در سیاق ذکر محرمات، تنها خواهر و مادر و دختر مفعول را ذکر کرده و در مورد اقوام فاعل مطلبی ذکر نکرده‌اند که ظاهر آن عدم حرمت است.

به هر حال، از یک سو شهید ثانی صلاحیت ارجاع ضمیر را به مفعول مطرح کرده و سید فاخران آن را از برخی اصحاب نقل کرده و چنان‌که گذشت، طبق حاشیه «منه» در شرح لمعه<sup>۱۰</sup>، قطب راوندی هم در شرح نهایه به این حکم قائل شده و شهید اول هم آن را مقطوع البطلان ندانسته، و از سوی دیگر، در مثال‌های عرفی هم بسیار می‌بینیم که نحوه ارجاع ضمیر به روشنی معلوم نیست؛ لذا اصل صلاحیت ذاتی ارجاع ضمیر به هر دو (فاعل و مفعول) قابل انکار نیست و همچنان‌که لف و نشر مرتب وجود دارد، لف و نشر مشوش هم در عبارات به کار گرفته می‌شود.

۱. فقه الرضا<sup>۱۱</sup>، ج ۲، ص ۲۴۳ و ۲۷۸.

۲. رسائل الشیف المرتضی، ج ۱، ص ۲۲۲.

۳. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۵۳.

۴. الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۸.

۵. المهدب (ابن براج)، ج ۲، ص ۱۸۳.

۶. اصحاب الشیعه، ص ۳۹۸.

۷. ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۲۷.

۸. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۲.

۹. برای نمونه: کفاية الأحكام، ج ۲، ص ۱۴۵؛ رسالت فی التحریم من جهة المصاهرة، ص ۴۲۴؛ کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۲۲.

۱۰. الروضة البهية (جای مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۲۱۱.

## بررسی مسئله در دو مرحله

در اینجا باید در دو مرحله بحث شود.

- مرحله اول: اگر نتوانیم مرجع ضمیر را تعیین کنیم، آیا می‌توان حکم را به

هر دو طرف تعمیم داد یا حداقل باید اجمال دلیل را پذیرفت؟

- مرحله دوم: آیا قرینه‌ای برای تعیین مرجع ضمیر وجود دارد؟

مرحله اول: اثبات تعمیم برفرض اجمال دلیل

در مرحله اول، با فرض اجمال بدوى دلیل، با چند تقریب می‌توان حکم را تعمیم داد.

تقریب اول: لزوم حمل لفظ بر همه معانی محتمل طبق برخی مبانی

تقریب اول از دو مقدمه تشکیل شده است:

- مقدمه اول: استعمال لفظ مشترک در اکثر از یک معنا ممکن است.

- مقدمه دوم: اگر قرینه‌ای بر تعیین مراد در الفاظ مشترکه نداشته باشیم،

باید لفظ را بر هر دو معنا حمل کنیم.

برخی از بزرگان سابق، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را علاوه بر جواز، اگر  
قرینه برخلاف نباشد ظاهر هم می‌دانستند.

شیخ طوسی در عده در مقابل بعض معتزله<sup>۱</sup> ابتدا به امکان استعمال لفظ

مشترک در دو معنا پرداخته، سپس به بحث اثباتی پرداخته و می‌گوید:

«فَإِنْ كَانَ الْفَظُّ حَقِيقَةً فِي الْأَمْرَيْنِ ... فَإِنْ كَانَ الْوَقْتُ وَقْتُ الْحَاجَةِ

۱. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۵۷: «وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ عبدُ الجبارٌ مِنْ أَنَّهُ لا يجوزُ أَنْ يُرِيدَ باللفظِ الواحدِ الاقتصارُ عَلَى الشَّيْءِ وَتَحَاوِزِهِ، لَأَنَّهُ يُسْتَغْفَلُ أَنْ يُرِيدَ الْرِّيَادَةَ وَالْأَبْرِيدَةَ، فَالَّذِي يُلْيِقُ بِمَا ذَكَرَهُ مِنَ الْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ غَيْرَ ذَلِكِ، وَهُوَ أَنْ يَقُولَ: أَنَّ ذَلِكَ غَيْرَ مُمْتَنَعٍ، لَأَنَّهُ لَا يُمْتَنَعُ أَنْ يُرِيدَ الاقتصارُ عَلَى الشَّيْءِ وَيُرِيدَ أَيْضًا مَا زَادَ عَلَى ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ التَّخْبِيرِ وَلَيْسَ بِيَهُمَا تَنَافُ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِأَكْثَرِ مِنْ إِرَادَةِ الظَّهَرِ وَالْحِيسَنِ بِالْلَّفْظِ الْوَاحِدِ وَقَدْ أَجَازَ ذَلِكَ، فَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي هَذَا. وَمِنْ كَانَ الْلَّفْظُ يَقِيدُ فِي اللُّغَةِ شَيْئًا، وَفِي الْعَرْفِ شَيْئًا أُخْرًا، وَفِي الشَّرِيعَةِ شَيْئًا أُخْرًا، لَا يُمْتَنَعُ أَنْ يُرِيدَهُمَا مَعًا، وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي الْحَقِيقَةِ، وَالْمَجازِ، وَالْكَنَاءِ، وَالصَّرِيحِ».

قاضی عبد الجبار (عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار، أبو الحسن الأسدآبادی) از سران معتزله در عصر خود بوده است و طبق نقل تاریخ بغداد، متوفی ۴۱۵ قمری است (تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۱۱۴-۱۱۶) لذا معاصر شیخ طوسی (م ۴۶۰ قمری) بوده است.

ولم يقتربن به ما يدل على أنه أراد أحدهما وجب القطع على أنه أرادهما باللفظ ... وإن لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك وجوز كل واحد من الأمرين ... وإن كان اللفظ حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر ... فان دل الدليل على أنه أراد المجاز، لم يمنع ذلك من أن يكون أراد الحقيقة أيضاً، فينبغي أن يحمل عليهما الآن يدل الدليل على أنه لم يرد الحقيقة ...»<sup>١</sup>

شيخ طوسى ذيل آية شريفة «لاتنكحوا مانكح آباوكه من النساء»<sup>٢</sup> نيز مى گويد: «فان دخل بها الأب على وجه السفاح فهل تحرم على الابن ففيه خلاف. وعموم الآية يقضى بأنها تحرم عليه، لأن النكاح يعبر به عن الوطى، كما يعبر به عن العقد، فيجب أن يحمل عليهما»<sup>٣</sup> نظير اين عبارت در مجمع البيان<sup>٤</sup> ذيل آية وارد شده است.<sup>٥</sup> مرحوم ابو الفتوح رازى<sup>٦</sup> وقطب راوندى<sup>٧</sup> نيز همین مبننا را پذیرفته‌اند.

**اشکال: خلاف ظاهر بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا**  
این تقریب، طبق مبانی چندی، ناتمام است.

- **مبناي اول:** محال بودن استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا؛ طبق اين مبناكه مختار مرحوم آخوند<sup>٨</sup> است، مقدمه اول ناتمام است.
- **مبناي دوم:** استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جايز، ولی در محاورات

١. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٥٨.

٢. النساء، ٢٢.

٣. البيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٥٥.

٤. مجمع البيان، ج ٣، ص ٤٤-٤٥.

٥. توضیح بیشتر: ایشان بعد از «الوطى» این عبارت را افزوهد: «و هو الاصل فيه» که گویا مراد این است که معنای حقيقی نکاح، وطی است و عقد، معنای مجازی کلمه است. بنابر این معنا، علت حمل آیه بر هر دو معنای حقيقی و مجازی می‌تواند این باشد که با توجه به شأن نزول آیه، اراده عقد در آیه مسلم است و اراده وطی هم چون معنای حقيقی نکاح است، طبق کلام شیخ در عده لازم می‌باشد.

٦. تفسیر روض الجنان، ج ٥، ص ٣٠١.

٧. فقه القرآن (راوندى)، ج ٢، ص ٨١.

٨. کفاية الأصول (چاپ آل البيت)، ص ٣٦، ر.ك: أصول الفقه (مظفر، چاپ اسماعيليان)، ج ١، ص ٣٢.

متعارف، خلاف ظاهر است و تنها در جایی که نکات ادبی خاصی در کلام لحاظ شده باشد یا در مقام معماگویی باشد به کار می‌رود.<sup>۱</sup> ما این مبنای را صحیح می‌دانیم.

\* مبنای سوم: استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جایز است، ولی چون هم استعمال در یکی از دو معنا در استعمالات عادی دیده شده و هم در هر دو معنا، لفظ، ظهوری در هیچ یک از دو صورت نداشته، اجمالی پیدا می‌کند.<sup>۲</sup>

طبق مبنای دوم و سوم، مقدمه دوم تقریب، ناتمام است، و به هر حال تقریب اول نتیجه بخش نیست.

#### تقریب دوم: علم اجمالي به دو بیان

تقریب دوم تمسک به علم اجمالي است که با دو بیان قابل بررسی است:

بیان اول: علم اجمالي به حرمت ابدی عناوین متعلق به فاعل یا مفعول  
بیان اول این است که اگر فاعل یا مفعول هر دو خواهیر یا مادر یا دختر داشته باشند، یعنی هر دو یکی از عناوین سه‌گانه را داشته باشند -البته لازم نیست که هر دو عنوان مانند هم باشد، بلکه می‌تواند یکی خواهر داشته و دیگری مادر- در اینجا ممکن است گفته شود: چون علم اجمالي به تحقق یکی از دو عنوان حاصل شده، باید احتیاط شود.

#### اشکال: معین نبودن شخص مکلف

ولی این بیان بر طبق مبانی متأخرین ناتمام است؛ چون علم اجمالي در صورتی تکلیف می‌آورد که «مکلف به»، مثلاً بین دو شیء مردد باشد و شخص مکلف، معین باشد، ولی اگر خود مکلف، مردد بین دو شخص باشد، علم اجمالي منجز نیست، بلکه هر دو شخص در حق خود، اصل برائت را جاری می‌سازند، چنان‌که مرحوم شیخ در بحث «واجبی المني في الثوب المشترک» در رسائل ذکر کرده است.<sup>۳</sup>

۱. محاضرات في أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۳۹.

۲. أئمـةـ الـمجـهـدـيـنـ، جـ ۱ـ، صـ ۴۵ـ-۴۶ـ.

۳. فـرـانـدـ الأـصـوـلـ، جـ ۱ـ، صـ ۹۶ـ.

لذا در مقام، فاعل در حق خود برائت جاری کرده و مفعول نیز در حق خود همین اصل را جاری می‌سازد. البته ممکن است نظر علماء گذشته به همین بیان باشد؛ چون این دقت نظرهایی که در کلمات متأخرین صورت گرفته و بین شک در «مکلف به» و شک در «مکلف» فرق گذاشته‌اند، در کلمات علماء سابق نبوده است.

### بيان دوم: علم اجمالي با معين بودن شخص مكلف

بيان دیگری برای تقریب علم اجمالي وجود دارد که با اشکال مبنایی فوق مواجه نیست؛ زیرا در شک در «مکلف» از این جهت اصل برائت در حق هر دو طرف جاری می‌شود که هیچ‌یک از دو طرف نسبت به فعلی که از طرف دیگر سرمه زند مسئولیتی ندارد و هر کس فقط مسئول کار خود است، ولی اگر هر طرف نسبت به فعل طرف دیگر نیز مسئولیت داشته باشد، از مصاديق شک در «مکلف به» نیز خواهد بود و باید احتیاط شود. برخی موضوعات وجود دارد که نفس تحقق خارجی آنها مبغوض شایع است گرچه از شخص دیگر سر زند. در این موارد، انسان موظف است که از تتحقق این عمل به دست دیگری هم جلوگیری کند، مثل قتل نفس و نزدیکی با زن اجنبيه؛ اگر کسی حتی از روی غفلت بخواهد کسی را بکشد، دیگران باید جلوی او را بگیرند، چون وجود قتل نفس در خارج مبغوض است، یا اگر کسی بخواهد با زن اجنبيه به خیال اینکه زن خودش است نزدیکی کند، دیگران باید از آن جلوگیری کنند.

بنابراین در مقام، اگر ندانیم تحریم ابد متوجه فاعل است یا مفعول، چون هر یک از این دو نفر می‌دانند که مبغوض واقعی شایع در این بین وجود دارد یعنی یا ازدواج خودش باطل است و قهراً نزدیکی، وطی اجنبيه خواهد بود، یا ازدواج طرف دیگر باطل است و آن طرف این عمل را انجام می‌دهد، پس علم اجمالي داریم که یا خودش نباید این کار را بکند یا باید از انجام این کار توسط طرف دیگر جلوگیری کند. این علم اجمالي منجز است و احتیاط را لازم می‌گرداند.

البته اگر مکلف می‌داند که مبغوضی در خارج وجود دارد و نمی‌داند که قدرت بر آن دارد یا ندارد، طبق این مبنای که در موارد شک در قدرت باید احتیاط کرد، باید احتیاط کند و لاقل خودش این کار را انجام ندهد، حتی اگر می‌داند دیگری

اهمیتی نمی‌دهد و با مادر، دختر یا خواهر طرف مقابل ازدواج می‌کند.<sup>۱</sup>

### تقریب سوم: استصحاب فساد نکاح

تقریب سوم این است که حتی اگر تها یکی از طرفین خواهر، مادر یا دختر داشته باشد و در نتیجه علم اجمالی به مبغوض شایع وجود نداشته باشد، اما می‌توان گفت: به علومات جل نمی‌توان تمسک کرد؛ زیرا علم اجمالی داریم که تخصیصی به آنها خورده؛ یعنی یا درباره فاعل تخصیصی رخ داده یا درباره مفعول، پس دلیل اجتهادی در کار نیست<sup>۲</sup> و وقتی علومات جل در کار نبود، باید به اصول عملیه

۱. مسئلله احتیاط در صورت شک در قدرت، مربوط به فرضی است که قدرت دخیل در تنجز تکلیف باشد نه در ملاک آن، مثلاً نجات دادن غريق مسلمان، مطلقاً مصلحت و ملاک دارد چه قادر بر تجاشن باشم یا نباشم. در این موارد، اگر عید اقدام نکند تا بهمدهم که آیا قادر است یا نه، عقلاه او را محدود نمی‌دانند. اما در مواردی که قدرت، دخیل در ملاک و مصلحت تکلیف باشد، مثل اینکه زن اگر حاضر بشود، قادر بر انجام نماز یا روزه نخواهد بود و به عبارت دیگر، در این صورت که قدرت ندارد، آن تکلیف اصلاً برای او مطلوبیت و مصلحت ندارد، پس دیگر در این گونه موارد حکم به احتیاط در صورت شک در قدرت نمی‌شود، بلکه شک در تکلیف می‌شود و در موارد شباهت موضوعیه و جویبه، حتی اختیاری هم احتیاط رالازم نمی‌داند، پس با تمسک به احتیاط نمی‌توان در جایی که زن شک دارد که آیا وسط روز حاضر می‌شود یا نه، حکم به وجوب روزه کرد، مگر تکلیف ظاهری او روشن باشد، مثلاً با استصحاب استقبالي ثابت شود که در اثناء روز، حاضر نخواهد شد.

در حقیقت، گاهی انسان می‌داند که اگر به دنبال این کار نزد، یقیناً مصلحت از بین رفته است، ولی اگر اقدام نکند، نمی‌داند مصلحت را می‌تواند استیفاء کند یا نه، و در این فرض، به حکم عقلاه باید اقدام کند تا ثابت شود که قادر به استیفاء نیست. این مطلب از بعضی جهات شبیه به این است که انسان، موافقت قطعیه یک امری را نمی‌تواند تحقق بخشد، اما مخالفت قطعی را می‌تواند محقق کند، در این صورت، عبد نمی‌تواند عذر بیاورد و بگوید که من قادر بر موافقت قطعی نیستم پس مخالفت قطعی می‌کنم؛ ر.ک: کتاب نکاح (تقریرات درس آیت الله شیبیری زنجانی)، مباحث تحريم نکاح به سبب کفر، بررسی حکم اسلام زوج و ازدواج با خواهزرن یا زن پنجم قبل از انقضاض عده زوجه؛ کتاب اجاره (تقریرات درس آیت الله شیبیری زنجانی)، شک در قدرت بر تسلیم.

نتیجه اینکه گاهی قدرت، شرط اتصاف ملاک است و گاهی شرط استیفاء ملاک است. اینکه در موارد شک در قدرت، احتیاط لازم است یا نه مربوط به فرضی است که قدرت شرط استیفاء است؛ ر.ک: مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خوئی)، ج ۱، ص ۴۶۵.

۲. سرتاییکه نمی‌توان در فرض علم اجمالی به تخصیص، به عام تمسک کرد این است که دلیل حجیت علومات، بناء عقلاه از باب اصل عملی است، و در فرض علم اجمالی به تخصیص، دیگر چیزی بنایی از عقلا وجود ندارد یا حداقل محروم نیست.

رجوع کرد. در اینجا اصل عملی، اصل فساد ازدواج است که نتیجه آن با حرمت ابدیکی است؛ چون به عقیده علماء در معاملات همچون بیع و نکاح، اصل اولی بر فساد است، شک در تحقق ملکیت یا علقة زوجیت داریم، واستصحاب عدم تحقق اثر جاری می‌شود.

### اشکال تقریب سوم

البته طبق نظر مختار، چنان‌که گذشت، اصل وجود عمومات حلیت نکاح محل تأمل است<sup>۱</sup>، ولی به اصل عدم تحقق اثر نیز قائل نیستیم، بلکه به عقیده‌ما، با تمسک به «کل شیء لک حلال» اثبات حلیت شائینه شده که نتیجه آن صحت معامله است<sup>۲</sup>، ولی بر طبق مبانی برخی بزرگان در این‌گونه موارد، استصحاب عدم تحقق اثر جاری شده و این استصحاب هرچند در شبهه حکمیه جریان می‌یابد و ما این‌گونه استصحاب‌ها را ناتمام می‌دانیم، ولی بر طبق مبانی معمول قوم در

محاضرات في أصول الفقه، ج ۴، ص ۳۳۴: «أثنا الثاني: وهو ما إذا كان المخصوص المعجم المذكور منفصلاً فهو وإن لم يوجب إجمال العام حقيقة حيث قد انعقد له الظهور في العموم ومن الطبيعي أن الشيء لا يقلب عما هو عليه، لأنّه يوجب إجماله حكماً، مثلاً لو قال المولى: أكمل كلّ عالم ثم قال: لأنكم زيداً وفرضنا أن زيداً دار أمره بين زيد بن عمرو وزيد بن خالد، فهذا المخصوص المنفصل كفيفه وإن لم يكن مانعاً عن ظهور العام في العموم لما عرفت، لأنّه لا يمكن التمسك بأصالة العموم في المقام، لأن التمسك بها بالإضافة إلى كليهما لا يمكن، لأن العلم الاجمالي بخروج أحدهما عنه أو جعل سقوطها عن الحجية والاعتبار فلا تكون كافية عن الواقع بعد هذا العلم الاجمالي، وأثنا بالإضافة إلى أحدهما المعني دون الآخر ترجيح من دون مرجح، وأحدهما لا يعنيه ليس فرداً ثالثاً على الفرض. فالنتيجة أن العام في المقام في حكم المعجم وإن لم يكن مجملـاً حقيقة».

۱. ملخص نظر استاد<sup>۳</sup> در این باره آن است که خداوند متعال در سوره نور، آیه ۲۴ («وَأَوْلَى لِكُنْتَ مَا وَرَأْتَ ذَلِكَنَّ»)، تنها در مقام بیان حرمت و حلیت مواردی است که به شکل طبیعی چنین حکمی دارند و در مقام بیان مواردی که از باب مجازات و عقوبات حرام هستند نیست تا به مقتضای نبودن موردي در بین موارد حرام در این آیات و عدم دلیل دیگر بر حرمت آن، بتوان با تمسک به این فقره حکم به حلیت آن کرد. لذا مواردی که از طریق سنت، حکم به حرمت آن‌ها از باب مجازات شده است، مانند حرمت ناشی از لواط و اقسام زنا، خلاف قرآن و از باب تخصیص نیست؛ ر.ک: ازدواج با زانیه، جهت دوم (بررسی ناسخ سوم آئه سوم سوره نور) و جهت چهارم (حکم مسئلله در فرض تعارض مستغیر روایات)، اشکال دوم بر کلام آفای خونی.
۲. استاد<sup>۳</sup> مدلول التراویح حلیت شائینی (حلیت اعم از بی واسطه و با واسطه) را صحت وضعی می‌داند؛ ر.ک: زنا با معتدله رجعیه، بررسی حکم شک در رجعی بودن عذر، بررسی کلام آفای خونی.

این گونه موارد، استصحاب جاری می‌شود.<sup>۱</sup>

#### تقریب چهارم: دلالت ترک استیضاح بر اطلاق حرمت ابدی

در توضیح این تقریب می‌گوییم که اگر در سؤال سائل، لفظ مجمل به کار رفته باشد، و امام علیهم السلام در پاسخ از مراد سائل، سؤال نکرده باشند، همین ترک استیضاح را می‌توان قرینه بر عموم دانست.

با ذکر یک مثال این بحث، روشن‌تر می‌شود:

اگر کسی سؤال کند که من مقلد سید بودم آیا بقاء بر تقلید ایشان جایز است یا خیر؟ و در پاسخ گفته شود: مانعی ندارد، در اینجا اگر لفظ «سید» در سؤال، مهمل بوده، مردّ بین مرحوم آقا سید ابوالحسن اصفهانی و مرحوم آقای بروجردی باشد، چنانچه جواز بقاء بر تقلید در هر دو احتمال ثابت باشد، لزومی ندارد که پاسخ دهنده مراد سائل را بفهمد، بلکه می‌تواند به نحو اجمال بگوید: اشکال ندارد، ولی اگر حکم جواز بقاء تنها در یکی از دو احتمال سؤال وجود داشته باشد، پیش از پاسخ باید مراد سائل از تعبیر «سید» استفسار گردد، و ترک استفسار دلیل بر عمومیت حکم است.

۱. توضیح بیشتر: البته چون فرض ما این است که تنها یکی از دو طرف، خواهر یا مادر یا دختر دارد، هیچ‌گونه علم اجمالی در کار نیست، ولی اگر علم اجمالی هم در کار باشد می‌توان استصحاب عدم تحقق اثر را در هر دو طرف جاری ساخت، بنابر این مینما که علت عدم جربان اصول مرتضه در اطراف علم اجمالی به الزام، ترخیص در مخالفت عملیه قطعیه است، همچنانکه اکثر محققان بر این باورند، ولی اگر ما عدم جربان استصحاب را در اطراف علم اجمالی همچون شیخ انصاری به جهت تعارض صدر و ذیل در ادلّه استصحاب نیز بدانیم، یا موافقت التزامیه هر نوع حکمی را (چه الزامی، چه ترخیصی) لازم بدانیم، فهرآ در اینجا نمی‌توانیم استصحاب را در هر دو طرف جاری سازیم، نظیر این مسئلله جایی است که دوشیء قبل‌انجس بوده‌اند و ما می‌دانیم که یکی از آنها پاک شده، آیا می‌توان استصحاب نجاست در هر دو طرف جاری ساخت؟ در اینجا طبق مبنای معمول علماء، جربان استصحاب در هر دو چون ترخیص در مخالفت عملیه تکلیف الزامی نیست، مشکلی ندارد، ولی طبق مبنای شیخ انصاری و برخی مبانی دیگر همچون لزوم موافقت التزامیه یا حجیبت مثبتات استصحاب، نمی‌توان در هر دو طرف استصحاب جاری ساخت، حال اگر در یکی از دو طرف به جهتی از جهات استصحاب جاری نبود، استصحاب در طرف دیگر جاری است.

در مقام، چون سؤال سائل، طبق فرض، اجمال دارد، اگر در مقام ثبوت هم ازدواج با مادر، دختر و خواهر مفعول بر فاعل حرام باشد و هم بر عکس، لازم نیست امام علیؑ در پاسخ از مراد سائل و مرجع ضمایر پرسش کند، ولی اگر تنها حکم در یکی از این دو صورت ثابت باشد، قهراً باید مراد سائل، استیضاح شود، و ترک استیضاح می‌تواند دلیل بر تعیین حکم به شمار آید، چنان‌که مرحوم شیخ انصاری در برخی موضع مبحث فضولی<sup>۱</sup> به این امر استدلال کرده است.

اشکال: احتمال عدم اجمال روایت در زمان صدور در مباحث حج<sup>۲</sup> اشاره شد که ترک استیضاح غیر از ترک استفصال است. ترک استفصال دلیل بر عموم است، ولی ترک استیضاح چنین نیست.  
 حال قبل از توضیح تفاوت حکمی این دو امر، توضیحی درباره فرق این دو موضوع، بیان می‌شود:  
 گاه سائل از یک قضیه شخصیه سؤال می‌کند، مثلاً می‌گوید من از مرجعی تقليد می‌کرده‌ام که از دنیا رفته است، آیا می‌توانم بر آن مرجع تقليد باقی بمانم؟ در اینجا هرچند قضیه مورد سؤال، شخصیه است و قهراً صور مختلف ندارد، ولی به هر حال، داری خصوصیاتی است که در سؤال درج نشده مثلاً این مرجع تقليد یا سید است یا شیخ، یا اعلم از دیگر مجتهدین است یا مساوی، یا مسائل مرجع تقليد را یاد گرفته است یا مسائل ایشان را یاد نگرفته است و.... اگر در پاسخ گفته شود بقاء بر تقليد جایز است معنای آن این است که بنا بر جمیع احتمالات، حکم ثابت است، یعنی خواه مرجع تقليد سید باشد یا نباشد، اعلم باشد یا نباشد، مسائل او را یاد گفته باشد یا نباشد و.... در اینجا در سؤال سائل هیچ لفظ مجملی دیده نمی‌شود که معنای آن مشخص نباشد. در اینجا با تکیه به ترک استفصال و عدم پرسش از خصوصیات واقعه جزئیه، می‌توان حکم را تعیین داد.  
 ولی اگر در سؤال، لفظ مجمل به کار رفته بود، مثلاً گفته شود: هل زید واجب

۱. کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۳، ص ۳۶۲.

۲. کتاب حج (تقریرات درس آیت‌الله شیرازی زنجانی)، محزمات احرام، تحمل شهادت بر عقد، مرسلة ابن شجره: واجبات طواف، حکم نسبان نماز طواف.

الاکرام؟ وفرض این است که زید مرد بین «زید بن عمرو» و «زید بن خالد» است، در اینجا با ترک استیضاح، تعمیم حکم رانمی توان استفاده کرد؛ زیرا هرچند به کار بردن عمدی لفظ مجمل، عقلاً ممکن است، ولی این کار بسیار نادر اتفاق می‌افتد و اطمینان به نفی آن در معمول موارد داریم. وقتی احتمال تعمید اجمال نفی شد، علم اجمالی به وقوع خطای پدید می‌آید، یا سائل خطای کرده و به اجمال کلام خود توجه نداشته، در نتیجه لفظ مجمل به کار برده است، یا اینکه این لفظ در هنگام صدور، مجمل نبوده بلکه قرائی حالیه یا مقایله بر تعیین مراد وجود داشته است و توسط راویان بعدی منتقل نشده و در نقل خبر اشتباه کرده‌اند.

پس نمی‌توان جازم شد که لفظ صادر شده حتماً در هنگام صدور، مجمل بوده تا با ترک استیضاح، تعمیم حکم استفاده شود، بلکه این احتمال هم در کار است که اجمال در نقل راویان بعدی پدید آمده باشد، مثلاً به جهت تقطیع روایت و جدا شدن صدر و ذیل حدیث از هم، قرینه از ذی القرینه جدا شده، در نتیجه کلام اجمال پیدا کرده است.

پس با توجه به این علم اجمالی به خطای نمی‌توان ترک استیضاح را دلیل بر تعمیم گرفت.

با این توضیح، تفاوت ترک استیضاح با ترک استفصال روشن می‌گردد. در ترک استفصال، مراد سائل روشن است و هیچ اشتباهی در کار نیست<sup>۱</sup>، مثلاً اگر کسی پرسد شخصی زنا کرده، حکم آن چیست؟ در اینجا اگر بین زنای به ذات بعل با زنای به غیر ذات بعل تفاوت باشد، باید در پاسخ امام علیه السلام تفصیل داده شود. دلالت ترک استفصال بر عوم اشکالی ندارد، ولی در ترک استیضاح، اشکال فوق وجود دارد.

**نتیجه: قبول تقریب دوم به بیان دوم**  
از میان چهار تقریب ذکر شده تنها تقریب دوم با بیان دوم آن، دلالت بر تعمیم حکم بر فرض اجمال دلیل می‌کند؛ یعنی علاوه بر اینکه دختر، خواهر و مادر ملوط بر

۱. توضیح بیشتر: نکته اصلی بحث در این امر است که به کار بردن لفظ مجمل در محاورات، برخلاف اصول عقلایی محاورات بوده و نوعی اشتباه تلقی می‌گردد، ولی عدم ذکر جمیع خصوصیات واقعه جزئیه برخلاف اصول عقلایی نیست: بنابراین در این مورد، علم اجمالی به اشتباه حاصل نمی‌گردد.

لانط حرام است، دختر، خواهر و مادر لانط نیز بر ملوط حرام است.  
در هر حال، تمام این تقریبات، مبتنی بر این امر بود که دلیل تحريم ابد اجمال  
داشتہ باشد، ولی آیا مسئله چنین است؟

#### مرحله دوم: ذکر قرائی تعیین مرجع ضمیر در روایات مسئلہ

به نظر ما دلیل، اجمال ندارد، بلکه نکاتی در کار است که سبب می شود، ظهور  
دلیل در این معنا باشد که فقط مادر، خواهر و دختر مفعول بر فاعل محروم ابد  
است. این نکات عبارت اند از:

۱. نکته اصلی این است که ظاهر ادله تحريم ابد، مؤاخذه‌ای بودن این حکم است  
و این امر اقتضاء می‌کند که حکم، متوجه فاعل باشد نه مفعول.

توضیح این امر با مقایسه این مسئلہ با مسئلله زنا روشن می‌شود. در آیه شریفه  
«الرَّأْيِنَةُ وَ الرَّأْنَى فَاجْلِذُوا أَكْلَهُ وَاجِدِ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدًا»، بدون هیچ قیدی در دو طرف،  
کیفر جلد را برابر زنا ثابت کرده، چون هر چند مرد جنبه فاعلیت داشته و زن جنبه  
انفعال، ولی به هر حال، غالباً هر دو طرف، فاعل مختار هستند، پس مانع ندارد  
که به نحو مطلق بگوییم زانی و زانیه هر دو باید مجازات شوند.

ولی در مسئلله ایقاب غلام، مختار بودن فاعل، طبیعی است، ولی چون مفعول به  
حسب نوع از لذت جنسی برخوردار نیست (به خلاف زنا که معمولاً طرفین تمایلات  
جنسی دارند) و تنها افراد نادری که دچار انحراف جنسی هستند اختیاراً مفعول  
واقع می‌شوند، در اینجا نمی‌توان به طور مطلق، حکم کیفری برای مفعول بارشود،  
بلکه باید قید شود که اگر مفعول بدون اکراه و اضطرار دست به این عمل شنیع  
بزند چنین مجازاتی دارد. پس اطلاق حکم، اقتضاء می‌کند که مؤاخذه ناظر به  
فاعل باشد که غالباً مختار است.

۲. از سوی دیگر، در روایات ایقاب، فاعل، «رجل» و مفعول، «غلام» فرض شده، و  
غالباً این عمل شنیع، با اکراه رجل نسبت به غلام صورت می‌گیرد.<sup>۲</sup>

۱. النور، ۲.

۲. این نکته با آنچه در برخی روایات دآل بر اجرای حد یا تأدیب غلام آمده است، تناقض ندارد:  
الف. وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۱۵۳، ح ۱: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن

۳. تعبیری در برخی روایات وارد شده که پس از لواط، مادر حرام ابدی می‌شود؛ اگر حکم، متوجه فاعل باشد، اشکالی در کار نیست، ولی اگر حکم، متوجه مفعول باشد، با توجه به اینکه فاعل، «رجل» و مفعول، «غلام» بوده، این فرض که غلام، بخواهد با مادر رجل ازدواج کند، بسیار فرض بعيد و دور از ذهنی است و بسیار کم اتفاق می‌افتد، برخلاف آن که «رجل» بخواهد با «مادر غلام» ازدواج کند که بعيد نیست. مجموع این جهات را که در نظر بگیریم مطمئن می‌شویم که روایات، ناظر به حکم فاعل است نه مفعول، و اجمالی در کار نیست.

از این جهت، فقهاء نیز حکم را متوجه فاعل دانسته‌اند و کسی که صریحاً حکم

محمد بن علی بن الحکم عن ابی زرارة عن ابی جعفر علیہ السلام قال: «الملوط حذہ حذہ الثاني». ب. وسائل الشیعہ، ج، ۲۸، ص، ۱۵۶، ح: ۱: محمد بن یعقوب عن عذة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن بکر بن صالح عن محمد بن سنان عن ابی بکر الحضرمی عن ابی عبد الله علیہ السلام قال: «أَتَيْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیہ السلام بِإِمْرَأَةٍ وَزَوْجَهَا فَلَمْ يَلْظِ زَوْجَهَا بِأَنَّهَا مِنْ غَيْرِهِ وَنَبَهَ وَشَهَدَ عَلَيْهِ بِذَلِكِ الشَّهْدَهُ فَأَمْرَ بِهِ علیہ السلام فَضَرَبَ بِالشَّيْفِ حَتَّى قُتِلَ وَضُرِبَ الْغَلَامُ دُونَ الْحَذَّ وَقَالَ: أَمَّا لَوْ كَنْتُ مُدْرَكًا لِفَتْلَنِكَ إِلَمْكَانَكَ إِيَاهَا مِنْ نَفْسِكَ بِتَقْبِيكَ». \*

ج. وسائل الشیعہ، ج، ۲۸، ص، ۱۵۶، ح: ۲: و یا سناهه عن محمد بن علی محبوب عن بنان بن محمد عن العباس غلام ابی الحسن الرضا علیہ السلام یعرف بغلام این شرعاً عن الحسن بن الزیب عن سیف الشفار عن ابی عبد الله علیہ السلام قال: «أَتَيْ عَلِيَّ ابْنَ طَالِبٍ علیہ السلام بِرَجُلٍ مَعَهُ غَلَامٌ يَأْتِيهِ فَقَامَتْ عَلَيْهِمَا بِذَلِكَ الْبَيْنَةِ فَقَالَ يَا قَبْرَ النَّطْعَ وَالشَّيْفِ ثُمَّ أَمْرَ بِالرَّجُلِ فَوُضِعَ عَلَيْهِ وَضَعَ الْغَلَامُ عَلَى وَجْهِهِ ثُمَّ أَمْرَ بِهِمَا فَضَرَبَا بِالشَّيْفِ حَتَّى قَدَّهُمَا بِالشَّيْفِ جَمِيعًا...»

د. وسائل الشیعہ، ج، ۲۸، ص، ۱۵۹، ح: ۷: و عنہ عن أَحْمَدَ عَنْ أَبِي هُشَامٍ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیہ السلام قال سمعته يقول: «إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ علیہ السلام «إِذَا أَخْذَ الرَّجُلَ مَعَ غَلَامٍ فِي لَحَافٍ مَجْزَدِينَ ضَرَبَ الرَّجُلَ وَأَذْبَحَ الْغَلَامَ وَإِنْ كَانَ ثَقْبٌ وَكَانَ مَحْصَنًا رَجْمًا...»

وجه عدم تناقض این است که در روایات فوق، به مقتضای حکم جاری شده، قطعاً ملوط، مکره یا مضطرب نبوده است، و این مناقفات با این امر ندارد که در این رابطه نامشروع، غالباً غلام، مضطرب یا مکره است.

۱. تهذیب الأحكام، ج، ۷، ص، ۳۱۰، ح: ۴۵: علی بن الحسن بن فضال عن محمد بن اسماعیل عن حماد بن عیسی عن ابراهیم بن عمر عن ابی عبد الله علیہ السلام «فِي رَجُلٍ لَعْبٍ بِغَلَامٍ هُلْ تَحْلِ لَهُ أَنْهُ قَالَ إِنْ كَانَ ثَقْبٌ فِي هَلَّا». (وسائل الشیعہ، ج، ۲۰، ص، ۴۴۵، ح: ۷).

گرچه نکته سوم مندرج در متن، تنها در مورد روایت ابراهیم بن عمر که متعرض حرمت ابدی مادر است، صادق است ولی در هر حال، نکات اول و دوم در مورد همه روایات مسئلنه جاری است و جنان که در متن بیان شد، نکته اصلی در این باب، همان نکته اول (عقویتی بودن حکم حرمت ابدی) است و در هر حال، مجموع این سه نکته موجب می‌شود که اختصاص روایات به اقوام مفعول، ثابت شود.

رامتوجه مفعول هم دانسته باشد، جز نادری از اصحاب<sup>۱</sup>، وجود ندارد، بلکه برخی ابتدا با همان الفاظ روایات، با ضمیر تعییر کده‌اند، ولی در کلام بسیاری از آنها -چنان‌که گذشت- قرائتی است که حکم متوجه فاعل است.

### نظر مختار: اختصاص حرمت ابد به فاعل

در نتیجه اشکالی نیست که حکم حرمت ابد مربوط به فاعل است که نعی تواند با مادر، خواهر و دختر مفعول ازدواج کند، ولی مفعول مانع ندارد که با مادر، خواهر و دختر فاعل ازدواج کند، هرچند احتیاط استحبابی در ترک است.

### بررسی حکم خنثای موطوءه و ضرورت بحث

مسئله ۲۱: «... ولکان الموطوء خنثی حرمت امها و بنتها علی الواطی لانه اما الواط او زنا و هو محروم اذا كان سابقاً كما مرّ»<sup>۲</sup>

طبق آنچه شنیده شده، در دوران معاصر، در قم نیز نمونه‌هایی از خنثای مشکل که هم حمل بردارد و هم بتواند دیگری را حامله کند، وجود داشته، لذا طرح مسائل خنثی، تنها جنبه علمی ندارد، از جمله اینکه اگر مردی در ذُبْرِ چنین خنثایی وطی کند آیا می‌تواند مادر یا دختر او را بگیرد؟

### دلیل حرمت ابد: علم تفصیلی به حرمت ابدی

مرحوم سید بدون اینکه متعرض حکم خواهر شود، می‌فرماید: مادر و دختر او حرام می‌شود؛ زیرا این عمل، يالواط است و يازنا و در هر دو صورت مادر و دختر چنین کسی حرام می‌شود، يابه مناط لواط و يابه مناط زنا.

۱. چنان‌که در بیان اقوال فقهاء بیان شد، نام فقیه یاقهایی که حرمت ابدی را برای اقوام فاعل هم تعمیم داده‌اند، مشخص نیست و فقط نسبت این قول در برخی کتاب‌ها آمده است.

۲. استاد<sup>۳</sup>: مسئله حرمت مادر و دختر مزئی‌ها در مسئله ۲۸ از فصل آینده خواهد آمد. لذا «کما مر» سهو قلم است و باید «کما یائی» آورده شود. این سهو قلم از ناحیه خود مرحوم سید است؛ زیرا در نسخه به خط مرحوم سید نیز «کما مر» آمده است.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۵.

ظاهر کلام مرحوم سید این است که ایشان بر اساس علم تفصیلی به حرمت، گرچه مناطق آن را ندانیم قائل به حرمت شده است.<sup>۱</sup> اما کلام ایشان با ملاحظات و اشکالاتی مواجه است.

### اشکال اول: اختصاص علم تفصیلی به فرض دخول تمام حشفه

اشکال اول این است که طرح این مطلب تنها بر مبنای ماکه شرط حرمت ابد را خواه به ایقاب یا به زنا، ادخال تمام الحشفه می‌دانیم روشن است، چون حرمت ابد به هر یک از دو سبب، مخصوص ادخال تمام الحشفه است، اما بر اساس مبنای کسانی مثل مرحوم سید<sup>۲</sup> که در تحقیق موضوع حرمت ابدی در لواط، بر خلاف زنا، بعض الحشفه راهم کافی می‌دانند، علم اجمالی به تحقق یکی از لواط یا زنا برای حکم به حرمت ابدی کافی نیست. البته اگر این علم اجمالی درفرضی باشد که تمام الحشفه داخل شده باشد، علم تفصیلی به حرمت بنت و ام موظوه حاصل می‌شود.

### اشکال دوم: عدم علم تفصیلی به حرمت بنت خشی

اشکال دوم این است که مرحوم صاحب جواهر<sup>۳</sup> و در پی ایشان، مرحوم آقای حکیم<sup>۴</sup> معتقدند که علم تفصیلی وجود ندارد بلکه فقط گاهی علم اجمالی وجود دارد. این دو فقیه فرموده‌اند: هر گاه خشی مفعول واقع شود، بی‌شک مادرش بر واطی به علم تفصیلی (حاصل از تتحقق زنا یا ایقاب) حرام می‌شود، ولی در مورد دختر این خشی، چنان علم تفصیلی وجود ندارد؛ زیرا اگر خشی زن باشد زنا صورت گرفته است و «بنت المزنی بها» بر زانی حرام خواهد بود، و معنای بنت در این تعبیر، مؤنسی است که در حرم مزنی‌بهای رشد کرده و مزنی‌بهای مادر اوست، لذا اگر از ماء او

۱. وجه اینکه مرحوم سید در این فرع، خواهر را در کنار مادر و دختر مطرح نکرده، این است که در مخصوص زنا، بین زانی و خواهر مزنی‌بهای حرمت ابدی مترب نمی‌شود، لذا علم تفصیلی به اینکه خواهر، حرام ابدی است ایجاد نمی‌شود.

۲. العروة الوفيق، ج. ۲، ص. ۸۲۵.

۳. جواهر الكلام، ج. ۲۹، ص. ۴۴۸.

۴. مستمسک العروة الوفيق، ج. ۱۴، ص. ۱۶۳.

جذب مؤنثی خوشی از خود رفته باشد و می‌تواند این را در میان داشته باشد.

در رحم دیگری مؤنثی تولید شود حرمت «بنت المزنی بها» شامل او نمی‌شود. حال اگر خنثی، مرد باشد، لواط صورت گرفته و «بنت الملوط» بر فاعل، حرام خواهد بود و بنت در این تعبیر به معنای مؤنثی است که از ماء ملوط تولید شده و ملوط پدر اوست و اگر ملوط فرزند مؤنثی بازیابد، حرمت بنت الملوط شامل او نمی‌شود.<sup>۱</sup>

پس در فرض ما، مؤنثی که حرمت او معلوم بالتفصیل باشد وجود ندارد؛ زیرا اگر خنثی دختری زایید، هرچند اختلال می‌دهیم این دختر، بنت المزنی بها باشد، لکن شبّهه بدوی است و باید حکم به حلیت کرد و همچنین اگر خنثی، دیگری را باردار کند و از او دختری آورد، این دختر هم، هرچند محتمل است بنت الملوط باشد، لکن چون شبّهه بدوی است حرمت ندارد.

بلی، اگر این خنثی هم از شکم خود دختری زاید و هم به واسطه نطفه اش در شکم دیگری دختردار شد، بر وااطی جایز نیست هیچ کدام را -ولو در دور زمان- بگیرد؛ زیرا این دو فرزند، دو طرف علم اجمالی هستند، ولی در هر حال علم تفصیلی به حرمت وجود ندارد.

#### پاسخ اشکال دوم: مشترک معنوی بودن بنت

اما پاسخ<sup>۲</sup> اشکال دوم این است که چون به طور معمول، مردان رحم نداشته و خود فرزندی نمی‌زایند و زنان هم نمی‌توانند دیگری را بارور کنند، عرف، میزان بنت

۱. توضیح بیشتر: طبق این بیان، بنت، مشترک لفظی است؛ زیرا بنت در مقابل ام از مفاهیم متضادی است که غیر از بنت در مقابل اب است. بنت در مقابل ام یعنی مؤنثی که مادر، او را زایدیده است پس حرمت بنت المزنی بها یعنی حرمت مؤنثی که مزنی بها او را زایدیده است، و بنت در مقابل اب یعنی مؤنثی که از ماء «آب» تولید شده است و بنت الملوط یعنی دختری که از ماء ملوط تولید شده است.

۲. مرحوم آقای خونی نیز در صدد پاسخ به اشکال برآمده؛ اما بیانی کافی برای اثبات مدعای ندارد: «اما حرمه البنت فقد يقال بعدم ثبوتها، ... إلا أنه مدفوع بأن مقتضى إطلاق دليل حرمة بنت الملوط به هو حرمتها مطلقا حتى ولو كان الملوط قد حمل بها من ماء غيره. وإن كان هذا الفرض لاتحقق له في الخارج. لأن في الختنى المشكل التي تحمل من الغير وتحمل امرأة أخرى منه، إلا أن ندرة الفرض لا تمنع من شمول إطلاق الدليل له، ولا مقتضى لتقييده بما إذا كانت البنت مخلوقة من ماء الملوط، وعلى هذا فتحرج بنت الختنى على الواطن بالعلم التفصيلي، إما لكونها بنت الملوط به، أو لكونها بنت المزنى بها.» (موسوعة الإمام الحنفی، ج ۳۲، ص ۲۲۷).

الرجل را این می‌داند که از نطفه او، و در شکم دیگری به دنیا آمده و میزان بنت المرأة را این می‌داند که از نطفه دیگری در شکمش به دنیا آمده باشد. اما اگر یک موجود استثنائی، هم از نطفه دیگری در شکم خود و هم با نطفه‌اش در شکم دیگری فرزندی پیدا کرد، در اینجا نیز عرف هر دو را به یک معنی فرزند او می‌داند؛ یعنی برای چنین کسی استثناءً دو سخن فرزند قائل است.<sup>۱</sup>

۱. در حقیقت، بنت، مفهوم جامع و عامی دارد و مشترک معنوی است؛ یعنی مؤذنی که این شخص سبب تولید او بوده است. یا با نطفه خود یا با رحم خود. شاهد این امر آن است که در لغات گوناگون، بنت الاب و بنت الام یک لفظ دارد و مشترکات لفظی در زبان‌های مختلف، متفاوت است و چنین نیست که اگر لغتی در زبانی مشترک لفظی بود، در زبان دیگر هم، در هر دو معنا وضع شده باشد.

توضیح مطلب:

استاد<sup>۲</sup> در پرخی مباحث از جمله مباحث مضاربه (بررسی حکم اختلاف مالک و عامل) فرموده است: اگر در لغتی، یک لفظ، مشترک بین چند معنا باشد، عادتاً این‌گونه نیست که در لغت یا لغت‌های دیگر نیز مشترک بین آن چند معنا باشد؛ مثلاً در فارسی لفظ «شیر» مشترک برای معانی متعددی مانند شیر خودزنی، شیر بیانی و شیر آب می‌باشد، اما این‌گونه نیست که مثلاً لفظ «لبن» که در عربی ترجمه برای «شیر» است یا لفظ «سوت» که در ترکی ترجمه برای این لفظ می‌باشد نیز مشترک بین این معانی باشند، این خلاف عادت است. پس اگر لفظی در لغت‌های مختلف برای معانی متعدد مخصوصی به کار برود کشف می‌شود که مشترک لفظی نیست؛ زیرا خلاف عادت است که چنین باشد. مثلاً برای لفظ «امر»، معانی متعددی ذکر کرده‌اند و ما می‌بینیم در تمام لغات دیگر مانند فارسی، ترکی، عربی، فرانسه و انگلیسی نیز این لفظ در این معانی به کار می‌رود، این کشف می‌کند که این لفظ، مشترک لفظی برای این معانی نیست؛ زیرا عادتاً امکان ندارد که لفظ واحد در لغات متعدد دارای معانی متعدد واحد باشد، بلکه حتماً یا یک معنای موضوع له دارد و معانی دیگری که برای آن ذکر شده، خلط بین مصاديق و موضوع له می‌باشد و در حقیقت مشترک معنوی است. پا این تعدد از باب حقیقت و مجاز است به این صورت که یک لفظ، یک معنای حقیقی دارد، ولی در معانی دیگر به دلیل وجود علقة مناسب از باب مجاز به کار رفته و این مجاز نیز عموم پسند بوده و در نتیجه یک لفظ در لغات متعدد در معانی متعدد از باب مجاز به کار رفته است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است که لفظ «مکان» مشترک بین دو معنای «فضاء» و «جایی که انسان روی آن قرار می‌گیرد» می‌باشد، اما کلام ایشان، صحیح نیست؛ زیرا ترجمة این لفظ در فارسی (جا) و در ترکی (پر)، نیز در این دو معنا به کار می‌رود و با توجه به آن ضایعه‌ای که ارائه کردیم کشف می‌شود که این لفظ، مشترک لفظی بین این دو معنا نیست بلکه این لفظ و معادل آن در لغات دیگر برای یک معنای جامع به کار رفته است که دارای مصاديق متعدد می‌باشد، مثلاً مکان انسان، زمین است، و مکان پرنده‌گان، هواست، پس اگر کسی در خلاصه اسقطریار پیدا کند که نه بالا و نه پایین بود، آن خلاصه اسقطریار بود.

### اشکال سوم: اختیت دلیل از مدعای طبق مبنای آقای خوئی

اشکال سوم اشکالی است که مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> بر اساس مبنای خود مطرح کرده و فرموده است: مدعای مرحوم سید که قطعاً مادر و دختر خنثای موطوء برواطی حرام است، مبتنی بر این است که به طور مطلق زنا را از اسباب حرمت دخترو مادر منزی بها بر زانی بدانیم، ولی این مبنای تمام نیست و آنچه به وسیله ادله ثابت می شود این است که اگر شخصی با خاله خود زنا کرد، دخترش حرام می شود و اگر با عمه خود زنا کرد علی الاحوط<sup>۲</sup> دخترش حرام می گردد. لذا چون احراز مرد بودن مفعول نمی شود حرمت ابدی مترب نخواهد بود.

«مکان» و معادل آن در لغات دیگر، معنای واحدی دارد که بر تمام این مصادیق قابل انطباق و صادق است، نه اینکه اینها معانی متعدد برای این لفظ باشد. اما معادل با مشألاً گاهی می گویند لفظ «الی» مشترک لفظی برای غایت داخل و غایت خارج می باشد. اما معادل آن مثل «تا» در فارسی نیز در همین معانی به کار می رود. وقتی می خواهند حدی را مشخص کنند بدون عنایت و مجاز، در همین دو به کار می روند؛ مثلاً برای مشخص کردن حد ملک می گویند از اینجا تا فلان دیوار، ملک من است، گاهی مرادشان این است که آن دیوار نیز داخل در ملک است و گاهی نیز مرادشان این است که خارج از ملک است. از این کشف می شود که این لفظ مشترک لفظی نیست، بلکه دارای معنای واحد است که عبارت است از اینکه مدخل آن حد است، البته گاهی حد، داخل و گاهی حد خارج می باشد.

به نظر ما در مواردی که لفظ در بیش از دو معنا به کار می رود، می توان با این ضابطه کشف کنیم که مشترک لفظی است با نه. اما در مواردی که لفظ در دو معنا به کار می رود، کشف عدم اشتراک لفظی از طریق این ضابطه مقداری جای تأمل دارد؛ زیرا در خیلی از موارد، لفظ در ابتداء برای یک معنا وضع شده است، اما به مرور زمان در معنای دیگری که شبیه موضوع له می باشد به صورت مجاز به کار رفته است و کم کم معنای دوم از باب وضع تعینی، معنای حقیقی آن می شود. سپس گاهی معنای اول کاملاً متربوک شده و این لفظ تنها در معنای دوم به صورت حقیقت به کار می رود و گاهی نیز کاملاً متربوک نمی شود و در نتیجه لفظ، مشترک لفظی می شود و چون این امر، طبیعی قضیه است، اختصاص به لغت خاصی ندارد مانند یک تشبیه و حقیقت و مجازی که در تمام لغات، طبیعی است؛ لذا ممکن است یک لفظ و معادل آن در لغات متعدد از طریق این فرایند، تبدیل به مشترک لفظی شده باشد، گرچه این امر نادر است.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۳۷؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۱۵.

۲. العروة الوثقى (المحتوى)، ج ۵، ص ۵۵۰.

### پاسخ: صحت فرض مسئله بر مبنای آفای خوئی

اما پاسخ این است که طبق مبنای ایشان نیز می‌توان مسئله را در خصوص خنثایی که با پدر یا مادر شخص رابطه برادر و خواهری دارد (با آنها از پدر یا مادر مشترک است) فرض نمود، پس اگر کسی چنین خنثایی را که با مادر او رابطه برادری یا خواهری دارد وطی کند، نمی‌تواند دختر او را بگیرد؛ زیرا یا خنثی، مرد است پس عمل این شخص لواط به حساب می‌آید و بنت الملوط بر فاعل حرام است و یا خنثی، زن است و خاله زانی به حساب می‌آید و زنای به خاله موجب می‌شود که بنت او بر زانی حرام شود و همچنین در مورد خنثایی که با پدر زانی رابطه برادر و خواهری داشته باشد، یعنی عموماً عمة زانی به حساب باید علی الاخطوط همین حکم جاری است.

### اشکال چهارم: ظهور تعلیل عروه در اختصاص حرمت ابدی به وطی از دبر

اشکال چهارم این است که ظاهر «لانه امال لواط او زنا» این است که فرض کلام مرحوم سید، وقوع در دُبُر خنثی است در حالی که اگر وقوع در قُبْل خنثی نیز صورت گیرد باز هم دختر و مادر او حرام می‌گردد، چرا که سبب محِّم در روایات «لواط با غلام» نیست بلکه «ایقاب الغلام» است و ایقاب هم به وطی در دُبُر و هم به وطی در قُبْل حاصل می‌شود. پس اگر نوجوانی دارای دوفرج باشد، در هر کدام وطی شود ادلة حرمت ابد او را شامل می‌شود؛ زیرا اگر این خنثی واقعاً مرد باشد ادلة «ایقاب الغلام» شامل می‌شود و اگر زن باشد ادلة «زنا» شامل می‌گردد؛ پس بهتر این بود که مرحوم سید در تعلیل، چنین می‌فرمود: «لانه اما ایقاب او زنا» تا وطی در قُبْل خنثی را نیز شامل گردد.

**نظر مختار:** حرمت ابد دختر خنثای موطنه در صورت طبیعت ثالثه نبودن خنثی با توجه به آنچه در تبیین اشکال اول بیان شد، دختر و مادر خنثای موطنه برواطی تفصیلاً حرام می‌شود، یا به جهت ایقاب یا به جهت زنا.<sup>۱</sup>

۱. البته این مطلب در صورتی است که خنثی را طبیعت ثالثه ندانیم.

## توجیه کلام علامه در عدم حرمت ابدی خنثای موطئه

مرحوم علامه در قواعد می فرماید: «لو أوقب خنثى مشكل او اوقب فالاقرب عدم التحرير»<sup>۱</sup> هر دو قسمت این کلام محل بحث قرار گرفته است: با توجه به اینکه ایقاب به خنثی یا به جهت ایقاب یا به جهت زنا تفصیلاً موجب حرمت است، دو توجیه برای تصحیح عدم حرمت در کلام مرحوم علامه گفته شده است.

### توجیه اول: توجیه محقق کرکی

توجیه اول توجیهی است که در کلام مرحوم محقق کرکی مطرح شده است: «وجه القرب: إن السبب المقتصى للتحرير هو إيقاب الذكر ذكرا، والذكورية مشكوك فيها فى الصورتين، والشك فى السبب يقتضى الشك فى المسبب فىنتفى التحرير، تمسكا بأصللة الإباحة».<sup>۲</sup>

مفاد کلام محقق کرکی با تبیین بیشتر: مراد علامه این است که از ناحیه خصوص ایقاب حرمتی ندارد؛ یعنی اگر تنها عنوان «ایقاب غلام» محقق شود-مانند وطی به بعض حشفه که در ایقاب غلام موجب حرمت است، ولی در زنا این مقدار موجب حرمت نیست- شبہه بدویه است و باید حکم به عدم حرمت نمود.

### توجیه دوم: عدم حرمت ابد در زنا با غیر عمه و خاله

توجیه دوم این است که مرحوم علامه وعده‌ای دیگر، زنای با غیر عمه و خاله را موجب حرمت مادر و دختر مزنی بها نمی‌دانند یا در آن تأمل دارند، لذا حرمت ناشی از وطی خنثی، تنها به جهت ایقاب الغلام متصرّر است نه زنا، و چون مرد بودن خنثی مشكوك است حکم به عدم حرمت می‌شود.

به نظر ما توجیه دوم اقرب است؛ زیرا در توجیه اول، ثمره در وطی به بعض الحشفه که مورد آن نادر است، ظاهر می‌شود و در توجیه دوم، ثمره در زنای به غیر عمه و خاله که خود مرحوم علامه در آن مسئله، فتوا به انتشار حرمت نداده<sup>۳</sup> ظاهر

۱. فوائد الأحكام، ج ۳، ص ۳۲.

۲. جامع المفاصد، ج ۱۲، ص ۳۱۹.

۳. فوائد الأحكام، ج ۳، ص ۳۳.

می شود و توجیه دوم با توجه به کثرت وقوعش در موارد زنا، برای تصحیح عبارت قواعد بهتر است.

### بررسی حکم خنثای واطی

پس از بررسی حکم خنثای موطده، نوبت به بررسی حکم خنثای واطی می رسد، لذا عبارت مرحوم علامه در قواعد «لو أوقب خنثى مشكل او اوقب فالاقرب عدم التحرير»<sup>۱</sup> در ناحية واطي نيز محتاج تبیین و توجیه است؛ زیرا طبق مبنای کسانی که می گویند خنثی نه با مردان و نه با زنان نباید ازدواج کند، این اشکال مطرح است که چرا علامه در فرض اول (لو أوقب خنثى) نیز فتوابه عدم حرمت داده است؟ چنین کسی اگر ایقاب هم نکرده بود، مطلقاً حق ازدواج نداشته و مردها و زن ها بر او حرام ابدی بودند.

### تبیین کلام علامه با بیان وجوه صحت ازدواج خنثی

اما همان گونه که شهید اول<sup>۲</sup> فرموده است، فقهاء درباره ارت خنثی به مناطق زوجیت

۱. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۲.

۲. علامه حلى درباره ارت خنثی به مناطق زوجیت فرموده است: «لو كان الأخ أو العمة خنثى فكالولد. قال الشيخ: ولو كان زوجاً أو زوجة فله نصف ميراثهما ...» (إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۳۳). شهید اول در غایة المراد (ج ۳، ص ۶۲۴) می فرماید: این بر اساس روایت میرزا بن شریح (نهذب الأحكام، ج ۹، ص ۳۵۴)، باب میراث الخنثى و من يشكل أمره من الناس، ح ۵) می باشد، سپس می فرماید: «و هذه الرواية دلت على أنها أولدت، ولم تدل على أنها ولدت كما اذعاه بعضهم، ولكنها دلت على أنها كانت زوجة، و اعلم أن حكم الشيخ بأن لها نصف ميراث الزوجين على إطلاقه مشكل، ولكن ينبغي تقييده بالخنثى زوج الخنثى فإنه جاز أن يكون الميت امرأة و الباقى رجلاً والعكس، فلذلك تعطى نصف النصبيين. أما على تقدير كون زوجها رجلاً فإنها إن كانت امرأة فلها تنصيب الزوجة، وإن كانت رجلاً فلابغي، لانتفاء سبب الإرث، وكذلك إن كان الخنثى متزجاً بامرأة، مع أن الفرض الذى ذكرناه و حملنا كلام الشيخ عليه مشكل، لأنه إن كان الاشتباه قبل النكاح لم يصح ابتداؤه ولو وقع بقى موقعاً حتى تستبين الحال، فإذا مات قبل استبانته لا يمكن القول فيه بإعطاء نصف النصبيين، لأن إثماً أعلينا القريب نصفهما، لعدم خلو الواقع في نفس الأمر عن الإرث، بخلاف صورة النزاع فإن الحال لا تخلو عن كونهما ذكورين أو أنثيين أو الميت ذكرًا والباقي أنثى أو بالعكس. وعلى التقديرين الأولين لا إرث، لبطلان سببه أعني النكاح الصحيح، وأما على التقديرين الأخيرين فالإرث متحقق ولكن ليست

بحث کرده‌اند، و از این معلوم می‌شود که قائل به صحت ازدواج او بوده‌اند.  
براساس یکی از وجوده زیر می‌توان صحت ازدواج خنثی<sup>۱</sup> را تصحیح کرد:

### وجه اول: طبیعت ثالثه بودن خنثای مشکل

وجه اول این است که بگوییم خنثای مشکل، طبیعت ثالثه است؛ یعنی اگر کسی دارای رحم بوده و بارور شود، زن است، و اگر دیگری را بارور کند مرد است و اگر هم بارور شود و هم بتواند دیگری را بارور کند، نه مرد است و نه زن، بلکه صنف ثالثی از اصناف انسان است.

طبق این وجه، عرف، خنثای مشکل را برزخی بین مرد و زن می‌داند، نه اینکه او ثبوتاً یا مرد است و یا زن. خنثی مانند فلزی است که آن را از ترکیب طلا و نقره ساخته باشند که عرف آن راطلا یا نقره نمی‌داند، بلکه آن را فلز ثالثی محسوب می‌کنند.

و این مطلب منافاتی با آیات قرآن مانند «يَهُبْ لِمَنْ يَشَاءْ إِنَّا وَيَهُبْ لِمَنْ يَشَاءْ الْذُكُورْ»<sup>۲</sup> که ظاهرش انحصار مردم به دوسته است، ندارد؛ زیرا مقسام در این آیات، انسان‌های متعارف است، کما اینکه مقسام در آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكْرٍ وَأُنْثَى»<sup>۳</sup> انسان‌های متعارف‌اند<sup>۴</sup> و با خلقت حضرت آدم<sup>۵</sup> از غیر مرد و زن یا خلقت حضرت عیسی<sup>۶</sup> از مادر و بدون پدر، منافاتی ندارد.

لذا خنثای مشکل در هر موردی حکم خاصی پیدا می‌کند. احکامی که به طور کلی متعلق آن «انسان» است نه خصوص مرد یا زن، شامل او می‌شود، اما رعایت

### الحال منحصرة فيهما».

شهید ثانی نیز در حاشیة الإرشاد، ج ۳، ص ۶۲۳؛ می‌فرماید: «هذا الفرض لا يتوجه، لأنه إن كان مشكلاً لم يجز تزويجه وإن كان واضحاً لزمه حكم من لحق به».

۱. ر.ک: کتاب نکاح (تفسیرات درس آیت الله شعبیری زنجانی)، احکام لمس و نظر، حکم نگاه خنثی به دیگران.
۲. الشوری، ۴۹.
۳. الحجرات، ۱۳.

۴. مرحوم ابن فهد حلی در مقتصر (المقتصر من شرح المختصر، ص ۳۷۱) چنین فرموده است: «من له مال الرجال واللنساء يسمى خنثى، وهو في نفس الأمر اما ذكر أو أنثى إذا لا واسطة بينهما، لأن الله تعالى يقول (خَلَقَ الرَّوْحَى بَنِي الذِكْرَ وَالْأُنْثَى)، (يَهُبْ لِمَنْ يَشَاءْ إِنَّا وَيَهُبْ لِمَنْ يَشَاءْ الْذُكُورْ» فحصر الحيوان في الذكر والأئنة، ففي نفس الأمر لا ينفك عن أحدهما، و عندنا مشتبه، فجعل الشاعر علامات يستدل بها على تعيين ما هو في نفس الأمر».

احکام اختصاصی بر اولازم نیست.

چون عرف، شوهر کردن را حق کسی می داند که رحم داشته باشد و زن گرفتن را حق کسی می داند که خصوصیت رجولیت را داشته باشد، عرفًا چنین شخصی، هم می تواند زن بگیرد و هم می تواند شوهر کند و با دلیل «أَنْفُوا إِلَيْكُمْ الْغَقْدُ»<sup>۱</sup> که عقود عرفی را امضای کند حکم به صحت شرعی چنین عقدی می شود.<sup>۲</sup>

#### وجه دوم: حرجی بودن احتیاط برخشنی

وجه دوم این است که خنثی ثبوتاً یا مرد است یا زن و طبق قواعد، باید در احکام احتیاط کرده، بین احکام مرد و زن جمع کند؛ یعنی خنثی نه زن بگیرد و نه شوهر کند، نه نگاه به زنان کند و نه مردی به او نگاه کند، ولی این احتیاط مستلزم حرج عظیم است.<sup>۳</sup> از سوی دیگر، از نظر عقلاً چنین خنثیایی حق ازدواج دارد و بسیار بعيد است که بالاحاظ سهل و سمحه بودن شریعت، شارع چنین حقی را ازاو سلب کرده باشد. البته صرفاً نتیجه این استدلال این است که خنثی فقط بامرد یا زن حق ازدواج دارد نه با هر دو. حاصل آنکه از باب «لحرج» فقط وجوه احتیاط از او برداشته شده، ازدواجش صحیح است.<sup>۴</sup>

وجه سوم: دلالت قاعدة حل بر صحت ازدواج ختنی

وجه سوم این است که طبیعت ثالثه بودن خنثی مشکوک است<sup>۵</sup> ولذا خنثی در باب نکاح، علم اجمالی به تکلیف ندارد و مانع ندارد با «کل شیء لک حلال»<sup>۶</sup> ازدواج او را تصحیح کنیم؛ زیرا همان گونه که گفتیم «کل شیء لک حلال» حلیت با واسطه رانیز اثبات می‌کند و با اثبات حلیت و قاع، صحت عقد به دلالت التزامی

الحادية،

۱۲. البته در انتهای این بخش از مسائل خنثی، چنان که در باور قی خواهد آمد، تمکن به «أوْلَا الْعُوَد»

۲. استادیه: همان طور که در مساله نیاز، حج و غیره نیز اگر ملزم به اختیاط باشد، سیار مشقت دارد.

<sup>12</sup> نشجه طمه ای و جه خنجه مخسیه انتخاب شهروزه است ولایت ای تخته استواری نیست.

<sup>۵</sup> طبق نظر اخس استاد احتمال طبعت ثالثه بعدن خوش وحدود دارد، وله حجم به آن مشکا است.

ع و م س ا ن ا الت س ع ة = ٧ ل ر ص ٨٩ = ٣ : ٢ = ٢٤ ، ص ١١٨ ، ح ٢

<sup>٦</sup> وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٩، ح ٤؛ وج ٢٥، ص ١١٨، ح ٢.

ثابت می شود.<sup>۱</sup>

اصل اشکال به کلام علامه، طبق مبنایی بود که احتیاط برخنثی واجب باشد و حق ازدواج با زنان و مردان را نداشته باشد؛ اما بنا بر سه وجهی که ذکر شد، ازدواج خنثی اشکالی نداشته و ایرادی بر کلام علامه وارد نیست تا نیاز به توجیه داشته باشد. اگر خنثی را طبیعت ثالثه دانستیم، ازدواج او با مادر و یا دختر و یا خواهر موطوء جایز است؛ زیرا نه دلیل ایقاب الرجل الغلام شامل او می شود و نه دلیل حرمت نکاح النساء من النساء.

اما اگر او را ثبوتیاً یا مرد و یا زن، و ازدواج او را از طریق «الآخر» تصحیح کردیم، در اینجا اشکالی به نظر می رسد که علم تفصیلی به حرمت ازدواج او با مادر یا دختر و یا خواهر موطوء، پیدا می شود؛ زیرا اگر خنثی مرد باشد ازدواج او با مام یا بنت یا اخت موقع جایز نیست و اگر زن باشد نکاح النساء من النساء حرام است. ولی ممکن است چنین گفته شود: حرمت نکاح زن با زن در زنان متعارف است و اگر کسی هم بتواند شود و هم بتواند دیگری را بارور کند، گرچه ثبوتیاً یا مرد است یا زن، ولی حرمت ازدواج او، چه با مرد و چه با زن ثابت نشده است. لذا چون دلیل حرمت نکاح النساء من النساء در این مسئله جاری نیست و حرمت ناشی از ایقاب الرجل الغلام هم مشکوک است، علم تفصیلی حاصل نمی شود و باید حکم به حلیت نمود.

بلکه می توان گفت: چون عرف برای کسی که بتواند زنی را بارور کند حق نکاح قائل است، پس با «أَوْفُوا بِالْغَفُود» می توان حکم به صحت این نکاح عرفی کرد.<sup>۲</sup>

۱. البته اگر احتمال دهیم خنثی حکم مجزایی داشته باشد، شباهه از سinx شبهه حکمیه خواهد بود و طبق نظر اخیر استاد<sup>۳</sup> قاعدة «کل شیء لک حلال» قابل تمسک در شباهت حکمیه نیست.

۲. نکاتی در این مقام قابل توجه است:  
نکته اول: گاهی احتیاط، موجب حرج شخصی است که طبق نظر استاد<sup>۴</sup> این احتیاط، لازم نخواهد بود. اما اگر احتیاط تنها موجب حرج نوعی شود، گرچه فردی به حرج شخصی دچار نشود باز هم طبق مبنای استاد<sup>۴</sup> چنین حکم حرجی جعل نشده است و در نتیجه احتیاط لازم نخواهد بود. ولی در مقام، اگر مقدار قابل توجهی خنثی مشکل وجود نداشته باشد، دیگر عرف، قانون منعویت ازدواج را قانونی حرجی نمی داند تا به ملاک حرج نوعی نفی شود.

نکته دوم: مجرد احتمال طبیعت ثالثه بودن خنثی برای عدم تنخی علم اجمالي کافی است.

## بررسی حکم ایقاب بعد از عقد با مادر، دختر یا خواهر موطده

مسئله ۲۱: «... و الاحتوط حرمة المذکورات على الواطى و ان كان ذلك بعد التزویج خصوصا اذا طلقها او اراد تزویجها جديدا...»<sup>۱</sup>

در مورد ایقاب به غلام بعد از تزویج با ام، بنت یا اخت، ظاهر عبارت عروه این است که بنا بر احتیاط وجویی، این طوائف بر زانی حرام می‌گردند. ولی طبق آنچه در فصل محرمات بالمساهمه مسئله ۲۸ آمده است، این احتیاط، استحبابی است؛ زیرا می‌فرماید: «لو تزوج امرأة و لاط بأخيها أو ابیها أو ابناها لم تحرم عليه امرأته الا ان الاحتیاط فيه لا يترك»<sup>۲</sup>

### اقوال فقهاء

از زمان مرحوم علامه به بعد، شهرت بر این است که اگر کسی بعد از عقد و قبل از دخول، با برادر، فرزند یا پدر همسرش لواط کند، همسرش به او حرام نمی‌شود و این

نکته سوم: حتی اگر خنثی، طبیعت ثالثه نباشد ولی چنانچه اطلاقات ادله، منصرف از چنین شخصی باشد، باز هم علم اجمالي منجز نخواهد بود.

نکته چهارم: مجرد اینکه علم اجمالي در این مقام، منجز نباشد، دلیل بر صحت نکاح خنثی نخواهد بود بلکه دلیلی بر آن باید اقامه شود. طبق مبنای استاد<sup>۳</sup> آیه شریفه «أُوفُوا بِالْمُغْنَثِ» اطلاق لفظی ندارد. به لحاظ اطلاق مقامی مجموع ادله می‌توان صحت این نکاح را ثابت کرد و ظاهراً شکل‌گیری این اطلاق مقامی متوقف بر این است که نکاح خنثی مورد ابتلاد رزمان ائمه بوده باشد. راه دیگر این است که به «کل شیء حلال» برای اثبات حلیلت وضعی نکاح خنثی تمسک کرد که البته شامل آن نسبت به شباهت حکمیه محل تردید است.

نکته پنجم: طبق این مبنای خنثی طبیعت ثالثه است و همچنین طبق این مبنای ادله حرمت نکاح از چنین شخصی انصراف دارد، این شخص به صورت مستمر، مخیر است که زوجه اختیار کند یا شوهر برگزیند؛ اما طبق مبنای عدم لروم احتیاط به دلیل لارج، اصل حرمت نکاح پابرجاست و تنها احتیاط لازم نیست و در نتیجه تخبیر، ابتدایی است.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۵.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۳۲.

این تفسیر استاد<sup>۴</sup> مبنی بر آن است که «الآن الاحتیاط فيه لا يترك» اضراب از قبل و در نتیجه مراد از آن، احتیاط وجویی نباشد و آین تعبیر موافق با ظاهر تعبیری است که در این مقام آمده است و در حقیقت، احتیاط وجویی است.

شهرت در صورتی که دخول به همسر هم شده باشد بسیار قوی تر است. ولی این تفصیل در بین قدماء روش نیست؛ زیرا در برخی از کتب<sup>۱</sup> قبل از محقق حلی، حرمت به خود خواهر، مادر و دختر نسبت داده شده و با اینکه محقق حلی در شرائع تفصیل داده است<sup>۲</sup> اما در نافع<sup>۳</sup>، حرمت ابدی را به ذات زن نسبت داده است. لذا ممکن است در نظر این عده، ذات زن حرام شده باشد و فرقی بین قبل و بعد عقد وجود نداشته باشد.<sup>۴</sup>

یحیی بن سعید نیز در ایقاب بعد العقد قائل به انفساخ عقد شده و حکم به عدم انفساخ را به «قیل» نسبت داده است.<sup>۵</sup> اطلاق کلام ایشان شامل فرضی است که حتی بعد از عقد، وطی شوهر هم رخ داده باشد.

در چند کتاب، حرمت ابدی مختص به ایقاب قبل از عقد است و مقتضای اطلاق آن این است که خواه دخول صورت گرفته باشد یا خیر. این کتب عبارت اند از:

کافی ابوالصلاح حلی<sup>۶</sup>، شرائع محقق حلی<sup>۷</sup>، تبصره<sup>۸</sup>، ارشاد<sup>۹</sup>، تلخیص<sup>۱۰</sup>، قواعد<sup>۱۱</sup> و تحریر<sup>۱۲</sup>

۱. فقه الرضا<sup>۱۳</sup>، ص ۲۲۳ و ۲۷۸؛ الکافی، ج ۵، ص ۴۱۷: «باب الرجل يفسق بالغلام فيتزوج ابنته أو أخيته».

۲. المقنعة (شيخ مفيد)، ص ۵۰۱؛ الانصار، ص ۲۶۵؛ المسائل الناصریات، ص ۳۱۹؛ الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۸؛ فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۹۲؛ السرازنج، ج ۲، ص ۵۷۵؛ إصباح الشيعة، ص ۳۹۸.

۳. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۲۶.

۴. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۸.

۵. در مقدمه اول از مقدمات بررسی مسئله که در ادامه خواهد آمد، تفاوت انتساب حرمت به خود زن و انتساب حرمت به نکاح زن، تبیین خواهد شد.

۶. الجامع للشرائع، ص ۴۲۸.

۷. الکافی فی الفقه، ص ۲۸۶.

۸. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶.

۹. تبصرة المتعلمين، ص ۱۳۵.

۱۰. ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۲۷.

۱۱. تلخیص المرام، ص ۱۸۴.

۱۲. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۲.

۱۳. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۵.

علماء حلى، لمعه شهيد اول<sup>۱</sup>، تنتيجة فاضل مقداد<sup>۲</sup>، جامع المقاصد محقق كركى<sup>۳</sup>، روضه<sup>۴</sup> و مسالك<sup>۵</sup> شهيد ثانى، نهاية المرام صاحب مدارك<sup>۶</sup>، كفایه سبزواری<sup>۷</sup>، مفاتيح فيض كاشانی<sup>۸</sup>، كشف اللثام فاضل هندي<sup>۹</sup>، حدائق<sup>۱۰</sup>.  
صاحب رياض مى گويد: «فالاحتياط فيه لازم»، و صاحب جواهر پس از نقل نظر  
مرحوم يحيى بن سعيد، فرموده است: «و هو الاحتوط» و پس از آن فتاویٰ برخلاف  
آن نداده است.

البته فرض ایقاب پس از نکاح، در عویض شیخ مفید<sup>۱۳</sup>، موصليات ثالثه سيد مرتضى<sup>۱۴</sup>، نهايه شیخ طوسی<sup>۱۵</sup>، مهذب ابن برازاج<sup>۱۶</sup>، غنیه ابن زهره<sup>۱۷</sup> و نزهه الناظر مهذب الدین نیلی<sup>۱۸</sup> مطرح نشده است.

خلاصه اينکه در بين قدماء شهرتی بر تفصيل وجود ندارد و از متاخرین هم

١. الملة الدمشقية، ص ١٧٩.
  ٢. التفتح الراهن، ج ٣، ص ٨٧.
  ٣. جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٣١٨.
  ٤. الروضة البهية (باب مجمع الفكر)، ج ٣، ص ٣٤٣.
  ٥. مسالك الأفهام، ج ٧، ص ٣٤٣.
  ٦. نهاية العرام، ج ١، ص ١٧٣.
  ٧. كفاية الأحكام، ج ٢، ص ١٤٥.
  ٨. مفاتيح الشرائع، ج ٢، ص ٢٤٢.
  ٩. كشف الثلام، ج ٧، ص ١٨٨.
  ١٠. الحدائق الناضرة، ج ٢٣، ص ٥٩٦.
  ١١. رياض المسائل، ج ١١، ص ٢٣٩.
  ١٢. جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٤٤٩.
  ١٣. العويس، ص ٢٤.
  ١٤. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٣٢.
  ١٥. النهاية (شیخ طوسی)، ص ٤٥٣.
  ١٦. المهدب (ابن بزاج)، ج ٢، ص ١٨٣.
  ١٧. غنية التربيع، ص ٣٣٨.
  ١٨. نزهة الناظر، ص ٩٥.

صاحب ریاض و صاحب جواهر در ایقاب بعد از عقد، احتیاط کرده‌اند.<sup>۱</sup>

### مقدمات بررسی مسئله

قبل از بررسی حکم مسئله، ذکر دو مقدمه ضروری است:

**مقدمه اول: تفاوت بین تعلق حرمت به نکاح و تعلق آن به زن**

مقدمه اول این است که حرمت و حلیت گاهی متعلق به تزویج است، مثلاً می‌گویند: «نکاح ام موقع جایز نیست». در اینجا فرض شده که پس از ایقاب، می‌خواهد با او ازدواج کند؛ چون پس از تحقق ازدواج، معنا ندارد که ازدواج حرام شود، لذا از جمله فوق، انفساخ عقد نکاح استفاده نمی‌شود.

ولی اگر متعلق حرمت و حلیت، خود زن باشد، یعنی دیگر امکان تمتع بردن مرد از زن وجود ندارد، و این به معنای آن است که عقد نکاح بقاء منفسخ شده و پس از انفساخ هم دیگر انتفاع بردن مجدد ولو به تجدید عقد نکاح ممکن نیست. بنابراین جمله «حرمت غایبکم آنها نکن»<sup>۲</sup>، هم قبل از تحقق ازدواج اطلاق می‌گردد، یعنی تمتع از مادر ولو با واسطه ازدواج، حرام است، که از آن بطلان ازدواج بالملازمه استفاده می‌شود، و هم بعد از تتحقق ازدواج، اطلاق می‌گردد، مانند «حرمت علیه المرأة»<sup>۳</sup> که به معنای انفساخ عقد نکاح و حرمت ابدی است، مثل آنچه در رضاع<sup>۴</sup>

۱. این نکته نیر قابل توجه است که در غالیة المرام، مرحوم صیمری تفصیل بین «بعد عقد و قبل وطی» و «بعد عقد و بعد وطی» را به این جنبه نسبت داده است:

غالیة المرام، ج ۳، ص ۵۱: «وَخَالَفَ ابْنَ الْجِنْدِيَّ فِي ذَلِكَ وَنُشَرَ الْحَرْمَةُ بِهِ، فَعَنْدَهُ مِنْ عَقْدٍ عَلَى امْرَأَةٍ ثُمَّ زَوَّاجَهَا أَوْ بَنْتَهَا، أَوْ لَاطَّ بَانِيهَا أَوْ أَخْيَهَا قَبْلَ دُخُولِهِ إِلَيْهَا حَرْمَةُ الزَّوْجِ عَلَيْهِ وَانْفَسَخَ عَقْدُهُ».

۲. النساء، ۲۲.

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۴، ح ۲: و بهذا الإسناد عن أبي عبد الله علیه السلام «في رجل يأتني أحنا أمرأته فقال إذا أوجبه فقد حرمت عليه المرأة».

۴. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۹۱، ح ۱۰: و عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن مهزيار قال سأل عيسى بن جعفر بن عيسى أبا عبد الله علیه السلام «أن امرأة أرضعت لي صبياً فهل يحل لي أن أترزق ابنة زوجها فقال لي ما أجد ما سألت من هاهنا يوتى أن يقول الناس حرمت عليه امرأته من قبل لبني الفحل هذا هو لبني الفحل لا غيره فقلت له الجارية ليست ابنة المرأة التي أرضعت لي هي ابنة غيرها فقال لو كن عشراً متفرقات ما حل لك شيء منهن و كن في موضع بناشك» و ص ۴۰۰-۳۹۹

آمده است.

بنابراین در بررسی روایات مسئله و تعیین مفاد آنها، باید دقت شود که متعلق حرمت نکاح، آیا تزویج است که مخصوص قبل از ازدواج است، یا متعلق حرمت، خود زن است، که قبل و بعد ازدواج را شامل می‌شود.

### مقدمه دوم: اولویت بقاء نکاح نسبت به جواز نکاح

مقدمه دوم این است که اگر امری پیش از تحقیق ازدواج، حرمت ابد نیاورد، پس از تحقیق ازدواج هم بالاولویه حرمت ابد نمی‌آورد، مثلاً اگر ازدواج با مادر مزنی‌بها جایز باشد و زنا موجب حرمت ابدی مادر مزنی‌بها نشود، به طریق اولی، اگر مادر مزنی‌بها همسر زانی باشد، با زنا به دختر زن، مادر وی (همسر زانی) بر زانی حرام ابد نمی‌شود.

خلاصه اگر چیزی صلاحیت دافعیت نداشته باشد، صلاحیت رافعیت هم نخواهد داشت، و همچنین اگر چیزی رافع امر موجود باشد، دافع امری که مقتضی وجود است هم خواهد بود.

لذا از حرمت ابد بعد از ازدواج، حرمت ابد قبل از ازدواج استفاده می‌شود و از عدم حرمت ابد قبل از ازدواج، عدم حرمت ابد پس از ازدواج، استفاده می‌شود.

### دلیل شمول حرمت ابد نسبت به بعد از عقد: تعلق حرمت به ذات زن

در روایات مسئله ایقاب، غالباً حرمت به خود زن نسبت داده شده است<sup>۱</sup>، مثلاً در مرسلة ابن ابی عمریر چنین آمده است:

۱: و بالاسناد عن الحلبی و عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام «في رجل ترثي جارية صغيرة فأرضعتها امرأته وأم ولده قال تحرم عليه»؛ و ص ۴۲، ح ۱: محمد بن يعقوب عن علي بن محمد عن صالح بن أبي حفاذ عن علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قيل له إن رجلًا ترثي بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخرى فقال ابن شيرمة حرمت عليه الجارية و امرأته فقال أبو جعفر عليه السلام أخطأ ابن شيرمة تحرم عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أولًا فاما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته».

۲: وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۴۴۴، باب ۱۵: «باب أن من لاط بغلام فأرقب حرمت عليه أمه وابنته وأخته أبداً وإنما حكم تقدّم العقد على الإيقاب بأخ الزوجة وتزويج ابن أحدهما ابنة الآخر».

علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن بعض أصحابنا عن  
أبی عبدالله علیه السلام فی رجل یبعث بالغلام قال اذا اوقب حرمت عليه  
ابنته و اخته.<sup>۱</sup>

باتوجه به مقدمه اول، این روایت نسبت به اینکه دختر موقب یا خواهروی در هنگام انجام این عمل، زن فاعل باشد که در این صورت عقد نکاح منفسخ می‌گردد یا در حالت ازدواج نباشد که دیگر نمی‌تواند آنها را بگیرد، اطلاق دارد. تنها در مرسله موسی بن سعدان، موضوع «تزوج» قرار داده شده است:

علی بن ابراهیم عن أبيه أو عن محمد بن على عن موسى بن سعدان عن بعض رجاله قال: «كنت عند أبى عبد الله علیه السلام فأتاه رجل فقال له جعلت فداك ما ترى في شاتين كانا مضطجعين فولد لهذا غلام ولآخر جارية يتزوج ابن هذا ابنة هذا قال فقال نعم سبحان الله لم لا يحل فقال إنه كان صديقا له قال فقال وإن كان فلا بأس قال فقال فإنه كان يفعل به قال فأعرض بوجهه [عنه] ثم أجابه وهو مستتر بذراعيه فقال إن كان الذي كان منه دون الإيقاب فلا بأس أن يتزوج وإن كان قد أوقب فلا يحل له أن يتزوج.<sup>۲</sup>

فرض این روایت، عدم تحقق ازدواج است و آن هم مربوط به ازدواج پسر فاعل با دختر مفعول است که از محل بحث بیرون است، ولی در سایر روایات، موضوع حرمت، خود خواهر، مادر یا دختر موقب است که اطلاق آن، صورت تحقق این کار پس از ازدواج راهم شامل می‌شود.

اگر تنها این روایات بود تعیین حکم روشن بود، ولی روایات معارضی وجود دارد که باید کیفیت جمع بین آنها و روایات ایقاب بررسی شود.

### دلیل عدم حرمت ابد در صورت ایقاب بعد از عقد

برای اثبات عدم حرمت ابد در صورت ایقاب بعد از عقد، به روایاتی که در باب زنا

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۱۸، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۴، ح ۱.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۴۱۸، ح ۲.

وارد شده تمسک شده است. در این روایات، عدم حرمت مادر و دختر مزني بها، چنین تعلیل شده است: «ان الحرام لا يفسد الحلال»<sup>۱</sup> گفته شده که ظاهر «الحلال» حلال فعلی است نه شأنی؛ یعنی کار حرام باعث نمی شود امری که فعلًا حلال است حرام گردد و چون زن با اجرای عقد بر مرد، حلال فعلی می شود، اگر پس از آن، شوهر، برادر یا پدر یا پسر زن را وطی کند، این کار حرام، آن حلال را بروزه فاسد نمی کند. اما قبل از عقد، چون آن زن بر او شأنی حلال است نه بالفعل، این تعلیل شامل آن نمی شود.<sup>۲</sup>

## بررسی روابط معارض با روابط اپقاب

جهت بررسی مسئله، روایاتی که ممکن است دال بر بقاء نکاح باشد، بررسی

١. برأى نموذج: وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٢٨، باب ٨: «باب أن من تزوج امرأة ثم زنى بائتها أو بيتها أو أختها لم تحرم عليه زوجته».
  ٢. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ٢٢٨: «الكلام في هذا الفرع يقع في مقامين: الأول: في اقتضاء هذا الفعل الشنبع لرفع الحلية الفعلية وعدمه. الثاني: في اقتضائه لرفع الحلية الثانية الثابتة بأصل الشرع وعدمه».
  - أما المقام الأول: فلا يخفى أن الفرض وإن كان مشمولاً لإطلاق الحكم بالحرمة في النصوص، إلا أن هذا الإطلاق مقيد بما دلّ على أن الحرام لا يفسد الحال. فمعتبرة سعيد بن يسار: «إن الحرام لا يفسد الحال» ومتله معتبرة هشام بن المتنى. فإن الظاهر من عدم الإمساك إنما هو عدم ارتفاع الحلية الفعلية، فيكون مقتضاه أن اللواط الواقع زمان كون المرأة زوجة لهذا الرجل وحالاته، لا يوجب حرمتها عليه بالفعل وارتفاع الحلية الفعلية من حين وقوع العمل الشنبع.
  - وبعبارة أخرى نقول: إن أدلة حرمة المذكورات وإن كانت مخصصة لما دلّ على أن «الحرام لا يحرم الحال» فكأن مقتضاه ثبوت الحرمة وارتفاع الحلية الفعلية بمقتضى الإطلاق في مفروض المسألة، إلا أن هذا الإطلاق غير سليم عن المعارض والمقيد. إذ قدلت المعتبرتان اللتان تقدم ذكرهما على عدم ارتفاع الحلية الفعلية نتيجة لهذا الفعل الشنبع، ومن هنا فلا محيص عن تقدير ذلك الإطلاق بهما والتزام بعدم ارتفاع الحلية الثابتة بالفعل».

ظاهراً مراد صاحب حدائق و صاحب جواهر نیز همین مطلب باشد:

الحادائق الناضرة، ج ٢٣، ص ٥٩٤: «فلو سبق فان الفعل المذكور لا يجب تحريراً، عملاً باستصحاب  
الحل السابق، وأن الحرام لاتخرن الحالل».

جواهر الكلام، ج. ٢٩، ص. ٤٤٨: «هذا كله فيما إذا كان الإلقاء سابقاً وحيثئذ لا تحرم إحداهن لو كان عقدها سابقاً للأفضل و عدم تحريم الحرام الحال». [١]

می شود. این روایات در مقابل روایات ایقاب است که بر انفاسخ نکاح دلالت دارد.

### طایفه اول: روایات عام «الحرام لا يحرم الحلال»

طایفه اول، روایاتی است که ازدواج با دختر مزنی بها را جایز دانسته و در آن به قانون «لا يحرم الحرام الحلال» استناد شده است. این روایات، دلیل عامی است که دلالت بر جواز ازدواج با دختر مزنی دارد وبالحاظ مقدمه دوم، قهراً بر عدم انفاسخ نکاح با مادر مزنی بها هم دلالت می‌کند. در این طایفه سه روایت وجود دارد:

#### روایت اول: صحيحه صفوان

عنه (الصفار) عن محمد بن عبد الجبار عن العباس عن صفوان قال:  
 سأله المرزبان عن الرجل يفجر بالمرأة وهي جارية قوم آخرین ثم  
 اشتري ابنتهأ يحل له ذلك قال لا يحرم الحرام الحلال ورجل فجر  
 بامرأة حراماً يتزوج ابنته قال لا يحرم الحرام الحلال.«

#### روایت دوم: صحيحه حنان بن سدیر

عنه (احمد بن محمد بن عیسی) عن الحسين بن سعید عن صفوان عن حنان بن سدیر قال:

كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ سأله سعيد عن رجل تزوج امرأة سفاحا هل تحل له ابنته قال نعم إن الحرام لا يحرم الحلال.«

#### روایت سوم: مرسلة زراره

أحمد بن محمد بن عیسی عن معاویة بن حکیم عن علی بن الحسن بن ربات  
 عمن روا عن زراره قال:

قلت لابي جعفر عليه السلام رجل فجر بامرأة، هل يجوز له ان يتزوج بابنته

١. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٤٧١، ح ٩٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٢٧، ح ١٢.

٢. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٢٨، ح ٩٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٢٦، ح ١١.

این روایت در قرب الانساد، ص ٩٧، ح ٣٢٨ با کمی تفاوت، نقل شده است: حدثنا عنهما (محمد بن عبد الحميد، و عبد الصمد بن محمد)، جميعاً عن حنان بن سدیر. قال: «سأل أبا عبدالله عليه السلام رجل و أنا عنده فقال: «جعلت فداك، ما تقول في رجل أتى امرأة سفاحاً، أتحل له ابنته نكاحاً؟ قال: نعم، لا يحرم الحلال الحرام».«

### قال ما حرم حرام حلالاً قظٰ.١

این روایات، با توجه به تعلق حلیت به نکاح و بالحاظ مقدمه اول، مربوط به قبل از ازدواج هستند، ولی با توجه به مقدمه دوم، حلیت زن پس از نکاح و عدم انفصال عقد هم از آنها فهمیده می‌شود.

### تخصیص طایفة اول با روایات ایقاب غلام

این دسته روایات - با صرف نظر از تعارضات در خود مسئله زنا، که در آن بحث بررسی خواهد شد<sup>۲</sup> - اعم مطلقاً از روایات ایقاب‌اند و قهراً باید مسئله ایقاب غلام را از تحت آنها خارج کنیم.

**توضیح مطلب:** این طایفه و روایات ایقاب هر دو نسبت به بعد از نکاح و قبل از آن، عمومیت دارند، ولی روایات این طایفه هم صورت زنا را شامل می‌شود (که مورد روایات است) و هم صورت ایقاب را (با عموم تعلیل)، ولی روایات ایقاب، مختص صورت ایقاب است، پس نسبت بین این دو دسته، عام و خاص مطلقاً است؛ لذا عموم یا اطلاق طایفة اول را باید به وسیله روایات ایقاب، تخصیص یا تقیید نماید.

**اشکال اول:** امکان حمل روایات ایقاب بر کراحت شاید گفته شود که چرا با حفظ عموم یا اطلاق طایفة اول، روایات ایقاب، حمل بر کراحت نشود؟

### پاسخ: عرفی نبودن حمل روایات ایقاب بر کراحت

پاسخ این است که با قطع نظر از این مبنای مشهور که تخصیص عموم یا تقیید اطلاق، به طور کلی، بر حمل بر کراحت مقدم است<sup>۳</sup>، در خصوص مقام، حمل بر

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۹، ح ۱۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۲۶، ح ۹.

۲. ر.ک: کتاب نکاح (تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی)، مباحث فصل ششم عروه (محرمات بالماهرة)، مسئله ۲۸، بررسی روایات.

۳. چنان‌که در برخی مباحث سابق گذشت، طبق نظر استاد<sup>۴</sup> اینکه حمل عام بر خاص، مقدم بر حمل خاص بر افضل افراد باشد به عنوان یک قانون نیست. به عبارتی دیگر، تصرف در ماده رانمی توان همواره مقدم بر تصرف در هیئت دانست (کتاب نکاح (تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی)، ازدواج با خاممه، صورت ششم (ازدواج با زن پنجم قبل از انقضاض عده وفات)). در هر حال، در مقام به دلیل

کراحت بسیار مستبعد است؛ چون سؤالات در این گونه مسائل در اکثر قریب به اتفاق موارد، از اصل جواز و حرمت است، و اکثريت قاطع مردم در این مسائل که علاقه به ازدواج دارند، پایبند به کراحت نیستند، بلکه برخی به حرمت نیز توجه ندارند، ولی پایبند نبودن به کراحت بسیار غلبه دارد، به گونه‌ای که نمی‌توان سؤال را در این روایات فراوان<sup>۱</sup>، ناظر به کراحت دانست، به خصوص در جایی که حرمت از ماده تحریم و نه صیغه نهی استفاده شده باشد. لذا در مسئله ایقاب، اصل تحریم بنت یا اخت یا ام موقّب، اجتماعی بوده و کسی قائل به کراحت نیست.

پس طایفه اول نمی‌تواند با ادلّه ایقاب غلام تعارض پیدا کند، بلکه روایات طایفه اول تخصیص خورده یا مقید به غیر ایقاب می‌شود، در نتیجه، ایقاب به طور کلی حتی بعد از ازدواج، موجب حرمت ابدی است.<sup>۲</sup>

اشکال دوم: تغییر نسبت طایفه اول با روایات ایقاب به جهت مقتידات طایفه اول اگر اشکال شود که روایات «لایحتم الحرام الحال» بر اطلاق خود باقی نمانده، بلکه تخصیصاتی براین اطلاق وارد شده است، مثل زنای به ذات بعل، زنای به معتد، عقد به ذات بعل، عقد به معتد، عقد در حال احرام و... که با شرایط خاص خود، سبب می‌گردند زن که ذاتاً حلال است، با این عمل حرام، محترم ابد شود.

اگر ما مخصوصات قطعی این طایفه روایات را در نظر بگیریم، نسبت بین این طایفه و روایات ایقاب از عموم و خصوص مطلق به عموم و خصوص من وجه تبدیل می‌شود، و با توجه به انقلاب نسبت، نمی‌توان حکم عام و خاص مطلق را بار کرد.

پاسخ: عدم جریان انقلاب نسبت در مقام اما انقلاب نسبت، صورت‌های مختلفی داشته که برخی از آنها به عقیده‌ما صحیح وجود نکاتی که در متن آمده است، باید تقید ماده را مقدم بر تقید هیئت دانست.

۱. در مسائل، هفت روایت در این باب وارد شده است. (وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۴، باب ۱۵: «باب أن من لاط بعلام فأوقب حرمت عليه أمه وأبنته وأخته أبداً وألا فلا حكم العقد على الإيقاب باخ الزوجة وتزويج ابن أحد هما ابنة الآخر»).

۲. توضیح بیشتر: در جایی که مقید یا مخصوص خود از عموم یا اطلاقی برخوردار باشد، طبق قاعده، با تمام مدلول از تحت حکم اولی خارج است، و باید اطلاق یا عموم مقید یا مخصوص محفوظ بماند.

و برخی دیگر ناصحیح است.<sup>۱</sup>

مثلاً اگر دو دلیل متباین داشته باشیم که با هم متعارض باشند، یک دلیل سوم که نسبت به یکی از آنها اختصاص مطلق باشد، با توجه به قانون انقلاب نسبت، متعارض دو دلیل نخست را بطرف می‌سازند.

ولی بحث مادر صورت دیگری است. با ذکر یک مثال این امر را توضیح می‌دهیم: اگر گفته شود: اکرم العلماء، چنانچه در مقابل این دلیل عام، دو دلیل خاص منفصل داشته باشیم: لا تکرم الفساق من العلماء، لا تکرم الصرفیین، در اینجا هرچند تخصیص عام به دلیل خاص اول قطعی باشد، نسبت بین اکرم العلماء با لا تکرم الصرفیین را باید پس از تخصیص حساب کرد تا نسبت عام و خاص مطلق تبدیل به عام و خاص من وجه شود (چون رابطه بین اکرم العلماء العدول بالاتکرم الصرفیین، عام و خاص من وجه است) بلکه مخصوص دوم (لاتکرم الصرفیین) در عرض مخصوص اول (لاتکرم الفساق من العلماء) دلیل عام را تخصیص می‌زند، و فرقی نیست که هر دو دلیل ظنی باشند یا یکی از آنها قطعی باشد، چنان‌که در اصول بیان شده است.

در مقام نیز، مخصوصات دیگر قانون «لا يحرم الحرام الحال»، با روایات ایقاب غلام همگی در عرض هم بوده و قانون عام را تخصیص می‌زنند.

لذا حکم طایفة اول روایات در مقایسه با روایات ایقاب روشن است و روایات ایقاب (به طور مطلق) این طایفة را تخصیص یا تقيید می‌زند. اما باید بررسی کرد که روایات ایقاب، معارضی دارد یا نه؟ با بررسی طایفة دوم روایات ثابت خواهد شد که چنین تعارضی وجود دارد.<sup>۲</sup>

۱. برای تفصیل بیشتر، ر.ک: ازدواج با خامسه، بررسی صورت پنجم (ازدواج با زن پنجم در عده بان)، و مباحث ازدواج در عده.

۲. ممکن است گفته شود: مسئله مورد بحث، از صغیرات انقلاب نسبت نیست؛ زیرا قانون «ان الحرام لا يحرم الحال» بعد از تخصیص، باز هم نسبت به روایات ایقاب، اعم مطلق است. در پاسخ می‌توان گفت: روایات ایقاب نیزار جهتی اعم است؛ زیرا طبق روایات ایقاب، ازدواج فاعل با مثلاً دختر موقّب، حرام است چه با این دختر در حال احرام عقد بسته باشد چه عقد نیسته باشد، چه در زمان عده با او عقد بسته باشد چه چنین عقدی را منعقد نکرده باشد. لذا رابطه «قانون لا يحرم الحرام الحال بعد از تخصیص» با «روایات ایقاب» عموم من وجه است نه عموم مطلق.

## طایفه دوم: روایات بقاء نکاح در فرض ایقاب بعد از عقد

طایفه دوم، روایات متعددی است که در خصوص زنای پس از عقد، حکم به عدم انفساخ نکاح نموده است و قانون «الحرام لا يفسد الحال» را تطبیق کرده است. از این تعبیر فهمیده می‌شود که موضوع حکم، نکاح واقع شده است؛ چون متعلق افساد، عقد است و این کلمه به زن نسبت داده نمی‌شود. در مورد زن گفته می‌شود: «حُرمت المرأة»، ولی برای تفهم عدم امکان تمتع از زن گفته نمی‌شود: «فَسَدَتِ المرأة». البته در برخی روایات (مانند صحیحه حلبي که در ذیل خواهد آمد) قانون «الحرام لا يحرم الحال» برای نفی حرمت ابد در فرض بعد از عقد به عنوان تعلیل آمده است.

برخی از این روایات عبارتند از:

### روایت اول: صحیحه هاشم بن المثنی

أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن أبي عمير عن هاشم بن المثنى قال:  
«كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له رجل فجر بأمرأة أيحل له  
ابنته قال نعم إن الحرام لا يفسد الحال.»<sup>۱</sup>

### روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم

محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن على بن الحكم عن العلاء بن رزيان عن محمد بن مسلم عن أحد همایلیا:

«أنه سئل عن الرجل يفجر بالمرأة أ يتزوج ابنته قال لا ولكن إن

۱. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۱۹، باب ۴: «باب أن من زنى بجارية أبيه وإن علا قبل أن يطأها الأب ولو قبل البلوغ حرمت على الأب وإن كان بعد وطء الأب لم تحرم وكذا إذا فعل ما دون الوطء»، ح ۳؛ ص ۴۲۲، باب ۶: «باب أن من زنى بامرأة حرمت عليه بنته وأنها وإن كان منه ما دون الجماع لم تحرما»، ح ۶ و ۱۰؛ و ص ۴۲۸، باب ۸: «باب أن من تزوج امرأة ثم زنى بأيتها أو بنته أو اختها لم تحرم عليه زوجته»، ح ۱ و ۵.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۳۲۸، ح ۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۶، ح ۱۰. در وسائل در این روایت به جای هاشم، هشام آمده که ظاهراً اشتباه است. در رجال نجاشی (ص ۴۲۵، رقم ۱۱۶۷) نیز هاشم آمده است، در تهذیب مطبوع در همه استناد، هاشم آمده، در حالی که در نسخ کافی هم هاشم و هم هشام هر دو آمده است.

کانت عنده امرأة ثم فجر بأمها أو ابنتها أو أختها لم تحرم عليه امرأته  
إن الحرام لا يفسد الحال.<sup>۱</sup>

در این روایت، به حرمت ابد در زنای قبل از ازدواج تصریح شده و در زنای پس از عقد هم حرمت ابدی نفی شده و به قانون فوق استناد شده است.

### روایت سوم: صحیحة حلی

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

«في رجل متزوج جارية فدخل بها ثم ابتلي بها ففجر بأمها أتحرم  
عليه امرأته فقال لا إله إلا يحرّم الحلال الحرام».

### تعارض طایفة دوم و روایات ایقاب

در این طایفه، در فرض بعد از عقد، حرمت ابدی نفی شده است و نسبت بین آن و روایات ایقاب غلام، عموم و خصوص من وجه است؛ چون این طایفه، اختصاص به بعد از عقد دارد و روایات ایقاب، هم بعد از عقد و هم قبل از عقد راشامل می‌شود، ولی روایات ایقاب مخصوص لواط است و این طایفه، به عمل محترم خاصی اختصاص ندارد، بلکه هم زنا را شامل می‌شود (که مورد این طایفه بوده، قهراً روایت در آن نص است) و هم لواط را (با عنایت به عموم تعلیل که صورت لواط را هم در بر می‌گیرد).

### اظهربیت طایفة دوم نسبت به روایات ایقاب

در اینجا طبق قاعده در باب تعارض عام و خاص من وجه، باید نخست اظهرب و ظاهر را در دو دسته روایات جستجو کرد و به قرینه ظاهر تصرف کرد و اگر چنین اظهربیتی در کار نبود، به قواعد عامه مراجعه کرد.

در مقام، روایات ایقاب غلام از ظهور کمتری نسبت به لواط پس از عقد برخوردار است؛ چون قدر مسلم از این روایات، ایقاب قبل از عقد است، به خصوص در

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۱۵، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۸، ح ۱.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۴۱۵، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۸، باب ۸، ح ۲.

برخی، حکم شده است که دختر غلام بر فاعل حرام می‌شود، و مفروض این است که غلام هنوز ازدواج نکرده است و بعداً ازدواج می‌کند و دختردار می‌شود و دختر بزرگ می‌شود و فاعل می‌خواهد دختر را بگیرد، اما این فرض که غلام موقب در هنگام ایقاب هم ازدواج کرده باشد و دختری داشته باشد و این دختر هم در هنگام این عمل شنیع، زن فاعل باشد، تنها یک فرض عقلی محض است که به ذهن متعارف افراد نمی‌رسد. پس ظهور روایات ایقاب نسبت به شمول ایقاب بعد از عقد، ظهور ضعیفی است.

از طرف دیگر، ظهور روایات زنا نسبت به شمول مسئله ایقاب و عدم اختصاص حکم (عدم حرمت ابد) به باب زنا، با توجه به عموم تعلیل و قانون عام «لا يحرّم الحرام الحلال» ظهوری قوی است.

پس روایات باب زنا اظهر است و به قرینه آن باید در روایات ایقاب غلام تصرف کرد، و آن را به لواط قبل از عقد مختص دانست.

#### انفساخ نکاح در ایقاب برادرزن

نتیجه اینکه لواط بعد از عقد، منشأ حرمت بنت و اخت و ام ملوط بر لائط نمی‌شود. این نتیجه‌گیری با توجه به اکثر روایات باب ایقاب، صحیح است، ولی یک روایت در باب ایقاب برادرزن وارد شده که در خصوص این مورد، حکم به انفساخ عقد کرده است:

#### مرسلة ابن أبي عمیر

علی بن ابراہیم عن أبيه عن ابن أبي عمیر عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام  
«فی رجل يأتی أخا امرأته فقال إذا أوقفه فقد حرمت عليه المرأة».

#### اعتبار مرسلات ابن ابی عمیر و عدم اعراض اصحاب در مقام

این روایت از جهت سند مرسله است، ولی ما بر خلاف کسانی مثل مرحوم آقای خوئی، مرسلات ابن ابی عمیر را صحیحه می‌دانیم، پس این روایت صحیحه است و اشکال سنندی ندارد.

شاید گفته شود که اصحاب از این روایت اعراض کرده‌اند و از درجه اعتبار ساقط

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۱۸، ح ۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۴۴، ح ۲.

است.<sup>۱</sup> اما این مطلب قابل مناقشه است، زیرا:  
اولاً، مرحوم کلینی این روایت را در کافی نقل کرده و روایت معارضی راهم نیاورده که  
ظاهر آن، فتوا به مضمون آن است.

ثانیاً، ظاهر عبارات علمای بسیاری، این است که هم در مورد خواهر و هم در مورد  
مادر و هم در مورد دختر، فرقی بین تقدیم عقد بر ایقاب و تأخیر آن نیست و در هر  
صورت، حرمت ابد ثابت است، و یحیی بن سعید هم به این معنا تصريح کرده  
است<sup>۲</sup>، پس اعراضی محقق نشده است.

اگر گفته شود که هیچ کس بین خواهر و مادر و دختر فرق نمی‌گذارد؛ یا در همه،  
حکم به انفساخ عقد شده یا در هیچ کدام، پس تفصیل، خرق اجماع مرکب است.  
در پاسخ گفته خواهد شد: اینکه بین اخت و سایر محارم فرقی نیست، یک  
استنباط شخصی فقهاء است و دلیلی بر حجیت آن نداریم. از مورد برادرزن هم  
نمی‌توان الغاء خصوصیت کرد؛ چون لواط با برادرزن بیشتر از لواط با پدرزن یا پسر  
زن رخ می‌دهد، لذا ممکن است شارع مقدس برای مانع شدن از لواط با برادرزن،  
انفساخ نکاح زن را جعل کرده باشد، ولی در مورد لواط با پدرزن یا پسرزن به دلیل  
اینکه کمتر رخ می‌دهد، چنین حکمی جعل نکند.

#### بررسی اشکالات دلالی

به هر حال، در دلالت این روایت، اشکالاتی مطرح شده است.

#### اشکال اول: احتمال تحقق لواط قبل از عقد

اشکال اول این است که تعبیر روایت بالواط قبل از ازدواج نیز سازگار است و  
ظهوری در لواط بعد از عقد ندارد.

توضیح مطلب: اگر مرد، زنی دارد که ظاهراً زن اوست، ولی سابقاً قبل از عقد،  
با برادر این زن لواط کرده است و حال سؤال می‌کند که آیا این عقد انجام شده  
صحیح است یا خیر و تکلیف فعلی مرد چیست؟ می‌تواند سؤالش را با تعبیر «فی

۱. چنان که مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری چنین ادعایی کرده است: «الآن هذه الرواية مضافة إلى  
كونها مرسلة مخالفة لفتوى الأصحاب فلاتصلح للاستناد إليها.» (كتاب النكاح (حائزی)، ص ۱۲۸).

۲. الجامع للشرائع، ص ۴۲۸.

رجل يأتى أخا امرأته» پرسد؟<sup>۱</sup>

### پاسخ: ظهور «يأتى» در تحقق لواط بعد از عقد

اما این اشکال ناتمام است؛ زیرا اگر عبارت روایت، با تعبیر ماضی بود مثلاً «رجل اتی اخا امرأته» یا «رجل کان يأتى اخا امرأته» بود، اشکال وارد بود، و مراد از «امرأته» در این صورت، همسر عرفی بودن همسر شرعی؛ ولی تعبیر روایت، «يأتى» با صیغه مضارع است و اراده معنای فوق از این عبارت بسیار مستبعد است.

ولی در تقریرات مرحوم آقای آشتیانی از درس نکاح مرحوم حاج شیخ، توجیه اول به گونه دیگری تقریب شده که حتی اگر جمله مذکور، ماضی (کان يأتى) هم باشد فرقی نمی‌کند. ایشان چنین فرموده است:

لکن فی مرسل ابن ابی عمر عن ابی عبدالله علیہ السلام فی الرجل يأتى اخا امرأته فقال علیہ السلام: "إذا أوقبه فقد حرمت عليه المرأة" فانه ظاهر في ثبوت هذا الحكم فيما لو كان العقد عليها سابقا على اللواط، و حمله على أن المراد من أخ المرأة هو آخر من كانت إمرأته في حال الإخبار دون زمان الاتيان بعيد مخالف للظاهر، لأن ظاهر الإخبار عن عروض المحمول للموضع المتصل بوصف عنوانی هو ثبوت ذلك الوصف العنوانی فيه في حال عروض المحمول له لافي حال الإخبار عن عروضه له، فان ظاهر قول القائل "ضربت غلام زيد" هو ثبوت غلامية المضروب لزید في حال وقوع الضرب عليه لافي حال الإخبار عن وقوعه عليه.<sup>۲</sup>

۱. ممکن است گفته شود حتی اگر این تعبیر برکسی که قبل از ازدواج، لواط کرده صادق باشد، باز هم می‌توان به جهت ترک استفصال امام علیہ السلام در لواط بعد از ازدواج نیز حرمت ابد را مترتب کرد. اما پاسخ این است که در این فرض نیز، تعبیر روایت محمل است و نتها می‌توان گفت بالرواایت قبل از ازدواج سازگار است، یعنی از صغیرات ترک استیضاح است نه ترک استفصال، و به جهت اشکالاتی که در دلالت ترک استیضاح بر شمولیت است -از جمله اینکه ممکن است برای امام علیہ السلام اجمالی نبوده است- ترک استیضاح دلیل بر اطلاق نیست.

۲. کتاب النکاح (حائزی)، ص ۱۲۷.  
مرحوم شیخ انصاری نیز همین استدلال را مطرح کرده است: کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۲۲.

مرحوم حاج شیخ در این تقریب می فرماید: اینکه بگوییم «اخا امراته» به لحاظ ظرف اخبار است، خلاف ظاهر است؛ زیرا ظهور «یائی اخا امراته» در این است که در ظرف اتیان، برادرزن او بوده است.

البته تعبیر «حال الاخبار» در کلام ایشان مسامحه در تعبیر است.

توضیح مسامحه: ظاهر اخبار در کلام ایشان زمان تعبیر به «اتیان» یعنی زمان سؤال و جواب است، در حالی که نزاع در عبارت «تحرم المرأة على من أتى او يأتى اخا امراته» این است که ظرف «اتیان» برای صدق عنوان «اخا امراته» ملاک است یا ظرف ترتیب حرمت.<sup>۱</sup>

باتوجه به این مطلب مرحوم حاج شیخ نباید از تعبیر «حال الاخبار» استفاده می کرد. زمان «اخبار از اتیان» غیر از زمان «نسبت و حکم به حرمت» است. زمان اخبار از واقعه ممکن است سال ها پس از تحقق موضوع و محمول باشد؛ گاه از حکم حادثه ای که صد سال قبل اتفاق افتاده (یا صد سال بعد اتفاق می افتد) پرسش شده در حالی که در زمان سؤال کردن که همان زمان اخبار از واقعه است، نه موضوع تحقق دارد و نه محمول، پس تحقق عنوان در ظرف اخبار به هیچ وجه ملاک نیست و تعبیر ایشان تسامح دارد.<sup>۲</sup>

«ثم إن أصل الحكم في سورة العقد اتفاقني، لا مخالف فيه فتوى و رواية، إلا ما يظهر من بعض الروايات من أن «من أتى أخا امراته حرمت عليه امراته» وهي محمولة على إرادة أخرى من صدق عليها أنها امراته في الحال دون زمان الإتيان، وإن كان مخالفًا للظاهر، لأن ظاهر الموضوعات المتصفة بعنوان ثبوت الوصف العنوانى فيها حال عروض المحمول لها الحال الإتيان عن وقوعها».

۱. نزاع در این است که آیا عنوان اخ المرأة در «زمان اتیان» باید صادق باشد یا در «زمان ترتیب حکم» که در صورت اول، لواط بعد از ازدواج موجب حرمت ابدی است و در صورت دوم، چون ظرف ترتیب حکم زمانی است که زوجیتی فرض شود و در این زمان گفته می شود که این زن حرام ابدی است - ولو در خارج زوجیتی محقق نشده باشد - لذا در این صورت، لواط قبل از ازدواج موجب حرمت ابدی شده است. اما «زمان اخبار» یعنی زمان سؤال و جواب اهمیتی ندارد؛ زیرا چنان که استاد<sup>۳</sup> در سطور آنی فرموده است در زمان سؤال و جواب کاهی نه موضوع و نه محمول وجود ندارد.

۲. توضیح بیشتر: بین تمثیلی که در کلام مرحوم حاج شیخ وارد شده و مورد بحث ما تفاوت وجود دارد. در جمله «ضریبت غلام زید» تهای یک فعل «ضریبت» به کار رفته که به «غلام زید» نسبت داده شده است، ولی در مقام، در واقع جمله ما چنین است: «تحرم - على من أتى اخا امراته - المرأة». «اتی» خود حکم استقلالی جمله نیست بلکه صله موصول است. در اینجا سخن در این است که آیا باید عنوان «اخا

در هر حال، به نظر می‌رسد اگر «ایران» بالفظ ماضی تعبیر شده باشد (مثلاً «کان یائی»)، صدق فعلی عنوان (اخا امرأته) در زمان حکم کردن (تحرم) هم صحیح بود ولزم نبود در زمان ایران عنوان (اخا امرأته) صادر باشد، عرف‌اشکالی نداشت که بین ظرف ایران و ظرف حکم کردن فاصله افتاده باشد؛ یعنی از حکم عملی پرسش شود که در سابق رخ داده است و به لحاظ ظرف حکم کردن، عنوان «برادرزن» صادر باشد ولی به لحاظ ظرف ایران، این عنوان، صادر نباشد. برخلاف صورتی که بالفظ مضارع تعبیر شده باشد؛ زیرا در این فرض، از حکم عملی پرسش شده که اکنون رخ می‌دهد؛ لذا ظهورش در این است که عنوان (برادرزن) در ظرف ایران، صادر است، چنان‌که در بحث‌های سابق در فرق بین «لُعْبُ الْغَلَامِ» و «يَبْيَثُ الْغَلَامِ» در روایات مسئله همین مطلب بیان شد.

### اشکال دوم: صدق عرفی برادرزن در فرض طلاق زن

اشکال دوم اشکالی است که در کلام مرحوم آقای خوئی ذکر شده و چنین است: کسی که زنش را طلاق داده و پس از طلاق با برادرزن سابق خود لواط کرده است، پس از طلاق زن هم، وصف برادرزن (اخا امرأته) بالحاظ اینکه قبل از زنش بوده بر ملوط صدق می‌کند؛ بنابراین سؤال سائل، از عقد جدیدی است که پس از این می‌خواهد رخ دهد، نه از ابطال عقد موجود.

### پاسخ: خلاف ظاهر بودن فرض طلاق زن در مرسله

البته ایشان آن را رد کرده و خلاف ظاهر دانسته است و به نظر منیز خلاف ظاهر است.<sup>۱</sup>

«مرأته» در زمان ایران -که حکم ضمی و غیر استقلالی جمله است- صدق کند، یا صدق این عنوان در زمان «حرمه المرأة» -که حکم اصلی جمله می‌باشد- لازم است؟ به دیگر بیان، «أني» در جمله فوق، نسبت ناقصه را افاده می‌کند، و «تحرم المرأة»، نسبت تامة. روح کلام در این است که عنوان باید در زمان نسبت ناقصه که «غلام المرأة» بدان منسوب است صدق کند، یا در زمان نسبت تامة. استاد<sup>۲</sup> براین اعتقاد است که صدق عنوان در زمان نسبت تامة کافی است، لذا بین جایی که نسبت ناقصه با فعل ماضی به کار رفته با جایی که با فعل مضارع به کار رفته فرق است؛ ولی مرحوم حاج شیخ صدق عنوان را در زمان نسبت ناقصه‌ای که طرف نسبت عنوان می‌باشد، لازم می‌داند.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۹-۲۴۰.

۲. وجه خلاف ظاهر بودن این معنا، آن است که فرض شده مرد زوجه اش را طلاق داده و پس از طلاق.

## نظر مختار: عدم حرمت ابد در لواط بعد از عقد جز لواط با برادرزن

نتیجه مطالب فوق این است که پس از ازدواج، اگر لواط با برادرزن رخ دهد، طبق صراحت مرسلة ابن ابی عمر، حرمت زن و انفسان نکاح مترب می‌گردد و این روایت، عموم «لا حرم الحرام الحال» را تخصیص می‌زند ولی در مورد دختر و مادر باید بین تحقق لواط قبل از نکاح و بعد از آن تفصیل قائل شد که در صورت اول حرمت ابد می‌آورد و در صورت دوم نکاح باطل نمی‌شود.

## حکم ازدواج مجدد با اقوام موطوء بعد از طلاق

مسئله ۲۱: «... والاحوط حرمة المذكورات على الواطى وان كان ذلك بعد التزويج خصوصا اذا طلقها واراد تزويجها جديدا...»<sup>۱</sup>

مرحوم سید می فرماید در این فرض که ایقاب الغلام بعد از ازدواج صورت گرفته، چنانچه واطی همسر خود (خواهر، مادر یا دختر موقب) را طلاق بددهد، احتیاط وجویی آن است که دوباره او را به عقد ازدواج خود در نیاورد، و وجوب احتیاط به نظر ایشان در این فرض، روشمندانه است.

البته بهتر بود مرحوم سید به جای تعبیر «طلقها» عبارت «زال عقدها» و مانند آن به کار می‌برد تا انفسان، فسخ و سپری شدن مدت متعه را نیز شامل گردد.

## دلیل حرمت ازدواج: اطلاق اخبار ایقاب

دلیل حرمت ابد این است که اطلاق روایات حرمت ابد در ایقاب غلام، فرض مورد بحث را شامل می‌شود. مفاد روایات این است که این مرد از هرگونه نکاحی با این زن محروم است، و همچنان که احداث نکاح برای او جایز نیست، ابقاء نکاح نیز جایز نیست، لذا باید به ابطال نکاح موجود نیز حکم شود، ولی به سبب ظهور

با برادرزن سابق لواط کرده است، در حالی که ظهور قوی «یا نی اخا امرأته» این است که در زمان ایقاب، برادرزن اوست نه اینکه قبل از برادرزن او بوده است.

۱. العروفة الوقفي، ج ۲، ص ۸۲۵.

قوی روایات «ان الحرام لا يفسد الحال»<sup>۱</sup> حکم می‌کنیم که این مرد در فرض تحقق لواط بعد از عقد، دیگر از این زن‌ها محروم نیست. ولی در مورد احداث نکاح جدید معارضی برای روایات ایقاب نیست؛ پس نکاح جدید جایز نیست.

### اشکال: مانعیت «ان الحرام لا يفسد الحال» از اطلاق اخبار ایقاب

شاید اشکال شود که روایات ایقاب، شامل مقام نمی‌شود؛ زیرا در زمان زوجیت که ایقاب صورت گرفته، قوت ظهور «ان الحرام لا يفسد الحال» مانع ادلۀ سببیت ایقاب برای حرمت ابدی است و اگر ایقاب در زمان وقوعش حرمت ابدی نیاورد، پس از زوال زوجیت نیز محروم ابدی نخواهد بود.

### پاسخ اشکال

اما پاسخ این است که سببیت ایقاب برای حرمت، هرچند نسبت به حرمت ابقاء نکاح تخصیص خورده، لکن به مجرد وقوع این عمل شنبیع نسبت به احداث نکاح، ادلۀ ایقاب شامل آن شده و حکم به حرمت می‌کند، هرچند تابقاء ازدواج قبلی، ازدواج جدید، محقق نخواهد شد.

خلاصه، حرمت ابدی احداث نکاح، حکمی است که در همان زمان زوجیت محقق می‌شود.

### دلیل جواز ازدواج: استصحاب حلیث تزویج

مرحوم صاحب جواهر ازدواج جدید را صحیح می‌داند و برای مدعای خود به استصحاب تمسک کرده است: «لكن يقوى الجواز للاستصحاب الذى لا يقدر فى جريانه انقطاع ذلك النكاح بالطلاق.»<sup>۲</sup>

اما این کلام ایشان با اشکالاتی مواجه شده است:

۱. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲۵، ح ۶؛ و ص ۴۲۶، ح ۱۰.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۴۹.

### اشکال اول: عدم وجود شرایط استصحاب

اشکال اول، اشکالی از مرحوم آقای حکیم است؛ ایشان می‌فرماید: «آن استصحاب الحال الفعلی لا مجال له، للحرمة بالطلاق. والاستصحاب التعليقی لا یقین سابق بمؤدّاه». ایشان معتقد است که حلیت فعلی با طلاق از بین رفته و جای استصحاب حلیت نیست. از سویی استصحاب تعليقی هم جاری نیست؛ زیرا یقین سابق وجود ندارد، ولی ایشان توضیح بیشتری نمی‌دهد.

### پاسخ: وجود شرایط استصحاب تعليقی

پاسخ اشکال ایشان این است که مراد صاحب جواهر، استصحاب تعليقی است؛ یعنی اگر واطی قبل از ایقاب، همسرش را که دختر، خواهر یا مادر موقب است، طلاق می‌داد، می‌توانست مجددًا با آنها ازدواج کند، حال که ایقاب صورت گرفته، شک می‌شود که آیا آن حلیت تعليقی تزویج باقی است یا خیر؟ استصحاب، حکم به بقاء آن می‌کند.

### اشکال دوم: عدم حجتیت استصحاب تعليقی

اشکال دوم این است که مرحوم آقای خوئی می‌فرماید: استصحاب تعليقی حجت نیست.<sup>۱</sup>

### پاسخ: حجتیت استصحاب تعليقی

اما در نظر مختار، ذاتاً مانع برای جریان استصحاب تعليقی وجود ندارد.<sup>۲</sup>

۱. مستمسک العروفة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۶۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲۰.

۳. طبق مبنای استاد<sup>۳</sup> در استصحاب تعليقی اشکال مثبت بودن وجود ندارد، علاوه اینکه باقطع نظر از اشکالات دیگر، حاکم بر استصحاب تجزیی (استصحاب عدم معلق) است؛ ر.ک.: کتاب نکاح (تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی)، نکاح بنت الأُخْ زوجه، شک در تقدّم، تأخّر و تقارن عقد بنت الأُخْ نسبت به عقد عمه؛ و کتاب بیع (تقریرات درس خارج فقه آیت الله شبیری زنجانی)، بررسی معیار زمانی در رضمان قیمت سوقیه.

### اشکال سوم: عدم جریان استصحاب در شباهات حکمیه

اشکال سوم این است که مسئله مورد بحث، شباهت حکمیه است و استصحاب در شباهات حکمیه جاری نیست، لذا از این جهت به طور کلی استصحاب تعليقی جاری نخواهد بود.

### اشکال چهارم: وجود دلیل اجتهادی بر حرمت

اشکال چهارم این است که طبق روایات، ازدواج جدید حرام است و دیگر نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

### نظر مختار: حرمت ابدی ازدواج جدید

نتیجه بحث آن است که پس از طلاق، ازدواج جدید جایز نیست و ادلۀ ایقاب شامل این حالت نیز می‌شود.

### حکم مادر، خواهر و دختر رضاعی موطوء

مسئله ۲۱: «... والام الرضاعية كالنسبية وكذا لـ الاخت والبنت ...»<sup>۱</sup>

### دلیل حرمت ابدی: عموم تنزیل رضاع

مقتضای عموم «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»<sup>۲</sup> این است که حرمت نکاح مادر، دختر و خواهر، مختص به نسبی نباشد، بلکه شامل رضاعی این عناوین نیز باشد.

### اشکال: عدم شمول تنزیل نسبت به محروم مصاہرتی

اما شاید گفته شود: معنای «يحرم من الرضاع ...» این است که اگر عناوینی در

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۵.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۷۱، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ۱: «باب أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

نسب، موجب حرمت ابدی شود، رضاعی آن عناوین هم حرمت ابدی می‌آورد، ولی در مورد عناوینی که حرمت آنها نسبی نیست بلکه بالمشاهره است -مانند ام الزوجه و بنت الزوجة- ادله رضاع، حکم به حرمت آنها نمی‌کند و مقام نیز از این قبیل است.

### پاسخ اول: شمول تنزیل نسبت به نسب جزء العلة

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نباشد؛ زیرا ظاهر «یحرم من الرضاع...» این است که رضاع همان نقش نسب را دارد، و عناوینی که نسب در حرمت آنها دخالت دارد -ولو به نحو جزء العلة- رضاع هم، همان نقش را دارد؛ بنابراین «مادرزن» که در حرمت او هم نسب نقش دارد و هم مصاهرت، یعنی عنوانی است مرکب از نسب و مصاهرت، همان طور که نسبی او حرام است، رضاعی او یعنی «مادر رضاعی همسر» نیز حرام ابدی خواهد بود و «دختر رضاعی زن مدخله» نیز چنین است، «خواهر رضاعی همسر» نیز حرام جمعی است.<sup>۱</sup>

### پاسخ دوم: شمول برخی روایات نسبت به محرومات مصاهرتی

به علاوه، در برخی روایات، حرمت ناشی از رضاع، در مورد عناوینی وارد شده که در عنوان نسبی آن، نسب فقط جزء العلة برای تحریر است:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن  
العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أحد همایشه<sup>۲</sup> قال: «سأله  
عن رجل فجر يأمرأة أيتزوج اتها من الرضاعة او ابنته؟ قال: لا.»

۱. استاد<sup>۳</sup> در مباحث مربوط به رضاع، مقدار دلالت تنزیل را به تفصیل بیان خواهد کرد (کتاب نکاح (تقریرات درس آیت الله شیعی زنجانی)، مباحث رضاع، بررسی حکم ازدواج با مادر، خواهر و دختر رضاعی زوجه).

۲. الكافی، ج ۵، ص ۴۱۶، ح ۸؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۲۷، ح ۱.

## عدم حرمت ابد در جهل، اکراه و اضطرار

مسئله ۲۱: ... والظاهر عدم الفرق في الوطى بين ان يكون عن علم و عدم و اختيار او مع الاشتباه كما اذا تخيله امرأته أو كان مكرها...<sup>۱</sup>

در مباحث گذشته گفته شد که محام بردو دسته‌اند: گروهی به مناط حصول قرابت حرام شده‌اند مادر و خواهر، و گروهی به مناط مؤاخذه و کیفر مانند زوجه مفضة.

تحريم در دسته دوم، مخصوص مواردی است که بدون عذر این عمل از آنها سرزده است و اگر ظهور در اختصاص را منکر شویم، قدر مسلم ظهور در اطلاق نخواهد داشت، و روشن است که ایقاب منشأ یک نحوه رابطة قرابت نخواهد بود، بلکه اگر تحریمي ثابت باشد، تحريم کیفری است. نتیجه آنکه اگر موقب در این عمل معذور باشد دلیلی نداریم که مادر، خواهر یا دختر موقب بر او حرام شود. البته لازم نیست که علم به ترتیب حرمت ابدی وجود داشته باشد؛ بلکه اگر عاصی محسوب شود حرمت ابدی مترب است، لذا فقط اشتباهی که عذر است -نه هر اشتباهی- موجب عدم ترتیب حرمت ابدی است.

همچنین از آنجاکه لفظ مطلق در روایات مسئله در کلام سائلان وارد شده، اطلاق حکم نسبت به بسیاری از موارد، محل تأمل است، مواردی مانند زنده بودن یا نبودن ملوط، عالم بودن یا عالم نبودن فاعل، مکره یا مضطرب بودن فاعل و ... اساساً اگر گفته شود: کسی با دیگری لواط کرده حکم‌ش چیست؟ و شما در جواب بگویید: «آیا ملوط زنده بوده یا مرده؟»، این سؤال مضحکی است. این امور اگر مورد نظر سائل بوده باشد باید در سؤال مندرج می‌شد، خصوصاً اینکه حرمت ابد در لواط، جنبه عقوبت دارد، لذا روایات، شامل فرض وطی به شبهه، اکراه و اضطرار نمی‌شود. لذا تمام این‌گونه اطلاقات که در کلام مصنف آمده، به نظر ما محل اشکال است. البته خود ادله، دلیل بر عدم ثبوت حکم در این موارد نادر نیست، ولی چون اطلاقی در بین نیست، نمی‌توان حکم را در موارد نادر هم ثابت کرد، بلکه عمومات و اصول عملیه، عدم حرمت ابد را ثابت می‌کند.

### نظارت روایات استفتائی به فروض متعارف

گاه، لفظ مطلق در کلام امام علیؑ قرار گرفته، از اطلاق این لفظ ممکن است بتوان شمول حکم را نسبت به موارد نادر هم استفاده کرد، ولی اگر این لفظ در کلام سائل ذکر شده باشد و جواب امام علیؑ همان صورت را ناظر باشد، چون نوعاً این سؤالات از وقایع اتفاق افتاده ناشی شده و برای حل این گونه حوادث، پرسیده شده است، نسبت به افراد نادری که ذهن عرف کمتر به آنها متوجه است، اطلاق ندارد؛ چون اگر فرد نادر مورد سؤال باشد، همان را بالخصوص سؤال می‌کند و به لفظ مطلق اکتفاء نمی‌کند.

از این جهت، در جواب استفتاءات باید فروض متعارف را در نظر گرفت و پاسخ گفت و نباید به سبب فروض غیر متعارف، تشقیق شقوق کرد. مرحوم آیت الله والد از مرحوم آخوند ملا قربانعلی زنجانی نقل می‌کرد که در جواب استفتاء باید سؤال را بر متعارف حمل کرد و پاسخ داد و تشقیق شقوق نکرد و گزنه سائل پاسخ را نمی‌فهمد؛ زیرا اگر مراد سائل، صورت غیر متعارف باشد خصوص همان را سؤال می‌کند، مرحوم آیت الله والد خود به این توصیه پابیند بوده و پاسخ استفتائات را کوتاه، گویا و ناظر به متعارف می‌نگاشت.

### عدم جریان حرمت ابد در صورت مباشر مفعول

مسئله ۲۱: «...او کان المباشر للفعل هو المفعول ...»<sup>۱</sup>

به نظر ما همچنان که مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> فرموده است، اگر مفعول، مباشر این عمل شنیع باشد، ایقاب به رجل نسبت داده نمی‌شود و روایات با مقادیر «الرجل اذا اعقب»<sup>۳</sup> شامل آن نمی‌گردد، هرچند رجل با تمکین اختیاری خود معصیت کرده است و دخول هم صدق کند، لکن سبب حرمت، ایقاب و ادخال است نه دخول؛

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۶.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۴۲.

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۴۴، باب ۱۵: «باب أن من لاط بغلام فأعقب حرمت عليه أمه و ابنته وأخته أبداً وإلا فهو حكم تقدّم العقد على الإيقاب بأبي الزوجة وتزويج ابن أحد هما ابنة الآخر».

لذا ادعای عدم فرق بین مباشرت فاعل و عدم مباشرت او که مرحوم سید مطرح کرده صحیح نیست.

### عدم حرمت ابد در ایقاب میت

مسأله ۲۱: «... ولو كان الموطوء ميتاً ففي التحرير اشكال ...»<sup>۱</sup>  
 شمول ادلہ نسبت به وطی میت ثابت نیست، خصوصاً اگر قائل شویم که در ظهورات اطمینان عقلایی معتبر است.

### عدم حرمت ابد در فرض شک در تحقیق ایقاب

مسأله ۲۱: «... ولو شك في تتحقق الایقاب وعدمه بنى على العدم ...»<sup>۲</sup>  
 در صورت شک در تحقیق ایقاب، استصحاب عدم ایقاب جاری است و حرمت ابدی مترب نیست.

### عدم حرمت ازدواج واطی با غیر از دختر، مادر و خواهر موطوء

مسأله ۲۱: «... ولا تحرم من جهة هذا العمل الشنبع غير الثلاثة المذكورة فلا بأس بنكاح ولد الواطئ ابنة الموطوء أو اخته او امه و ان كان الاولى الترك في ابنته». <sup>۳</sup>

### ضعف سندی مرسلة موسی بن سعدان

درباره حرمت غیر از عناوین ثلاثة از بستگان مفعول، فقط یک روایت ضعیف السند در مسئله است که هم در کافی و هم در تهذیب نقل شده است:

- نقل کافی: علی بن ابراهیم عن أبيه أو عن محمد بن علی عن موسی بن سعدان عن بعض رجاله قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۶.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۶.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۶.

فقال له جعلت فداك ماترى فى شاتين كانا مضطجعين فولد لهذا غلام ولآخر جارية يتزوج ابن هذا ابنة هذا قال فقال نعم سبحان الله لم لا يحل فقال إنه كان صديق الله قال فقال وإن كان فلا بأس قال ف قال فإنه كان يفعل به قال فأعرض بوجهه [عنه] ثم أجا به وهو مستتر بذراعيه ف قال إن كان الذى كان منه دون الإيقاب فلا بأس أن يتزوج وإن كان قد أوقب فلا يحل له أن يتزوج.<sup>٤</sup>

• نقل تهذيب: محمد بن الحسن الصفار عن إبراهيم بن هاشم عن على بن أسباط عن موسى بن سعدان عن بعض رجاله قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل فقال له جعلت فداك ماترى فى شاتين كانا مصطحبين» فولد لهذا غلام ولآخر جارية أيحى حل أن يتزوج ابن هذا ابنة هذا قال فقال نعم سبحان الله لم لا يحل له ف قال له إنه كان صديق الله قال ف قال وسبحان الله وإن كان فلا بأس قال إنه كان يكون بينهما ما يكون بين الشباب قال لا بأس فقال إنه كان يفعل به قال فأعرض بوجهه ثم أجا به وهو مستتر بذراعيه فقال إن كان الذى كان منه دون الإيقاب فلا بأس أن يتزوج وإن كان قد أوقب فلا يحل له أن يتزوج.<sup>٥</sup>

ظاهر كالصريح اين روایت آن است که سؤال درباره ازدواج خود فاعل نیست بلکه فرزند او می خواهد با فرزند مفعول ازدواج کند و اینکه از برخی عبارات مانند کلام شیخ<sup>٦</sup> استفاده می شود که هرچند صدر روایت درباره ازدواج فرزندان فاعل و مفعول سؤال می کند، ولی ذیل روایت از ازدواج خود فاعل سؤال می کند، خلاف

١. فقرة «إنه كان يكون بينهما ما يكون بين الشباب قال لا بأس» در نقل كافي سقط شده است.

٢. الكافي، ج. ٥، ص. ٤١٧، ح. ٣؛ وسائل الشيعة، ج. ٢٠، ص. ٤٤٤، ح. ٣.

٣. استاد<sup>٧</sup>: ظاهراً صحيح همان نقل كافي است که «مضطجعين» است.

٤. تهذيب الأحكام، ج. ٧، ص. ٣١٠، ح. ٤٣؛ وسائل الشيعة، ج. ٢٠، ص. ٤٤٤، ح. ٣.

٥. مرحوم شیخ طوسی این روایت را برای استدلال به حرمت ازدواج با خواهر با مادر یا دختر زن مطرح کرده است، در حالی که این روایت چنین دلالتی ندارد (تهذيب الأحكام، ج. ٧، ص. ٣١٠، ح. ٤٣). گویا -چنان که استاد<sup>٨</sup> فرموده است- ایشان ذیل روایت را مربوط به استدلال دانسته است. در حقیقت ایشان از نظر معنایی، ذیل را منفک از صدر روایت دانسته است.

ظاهر قوی روایت است.

مطلوب مورد توجه این روایت، ادب حضرت در مقام پاسخ است. سائل به هر شکلی سؤال را توضیح می‌دهد، حضرت هم با آوردن محمل صحیح، پاسخ می‌دهند تا اینکه سائل واضح‌تر سؤال خود را مطرح می‌کند و حضرت هم پاسخ نهایی را ابراز می‌کنند.

در هر حال، این روایت ضعیف السند است و هیچ‌یک از فقهاء به مضامون آن فتوانند آندازه‌اند، لذا حداکثر می‌توان مبنی بر این روایت، احتیاط استحبابی کرد.



---

---

**فصل ۷: تزویج در احرام**

---





---



## أحكام تزويج در حال احرام

---

«لا يجوز للمرحوم أن يتزوج امرأة محرمة أو محللة؛ سواء كان بال المباشرة أو بالتوكيل مع إجراء الوكيل العقد حال الإحرام؛ سواء كان الوكيل محرماً أو محللاً وكانت الوكالة قبل الإحرام أو حاله؛ وكذلك لو كان بإجازة عقد الفضولي الواقع حال الإحرام أو قبله مع كونها حاله، بناء على النقل، بل على الكشف الحكمي، بل الأحوط مطلقاً؛ ولا إشكال في بطلان النكاح في الصورة المذكورة وإن كان مع العلم بالحرمة، حرمت الزوجة عليه أبداً؛ سواء دخل بها أولاً، وإن كان مع الجهل بها لم تحرم عليه على الأقوى؛ دخل بها أو لم يدخل؛ لكن العقد باطل على أي حال؛ بل لو كان المباشر للعقد محرماً بطل؛ وإن كان من له العقد محللاً لو كان الزوج محللاً لو كانت الزوجة محرمة، فلا إشكال في بطلان العقد؛ لكن هل يوجب الحرمة الأبدية، فيه قولان؛ الأحوط، الحرمة؛ بل لا يخلو عن قرابة؛ ولا فرق في البطلان والتحريم الأبدى بين أن يكون الإحرام لحج واجب أو مندوب أو لعمره واجبة أو مندوبة، ولا في النكاح بين الدوام والمتعة».١

در بحث تزويج در حال احرام، سه مسئله باید مورد بررسی قرار گیرد: حرمت تکلیفی، حرمت ابدی و بطلان.

---

١. العروة الونقى، ج ٢، ص ٨٢٦.

## حرمت تکلیفی و پرسی ادله آن

ادله حرمت تکلیفی این عقد، اجماع و روایات است.

### دلیل اول: اجماع

طبق تبعیع ما، گویا هیچ خلافی در این مسئله نیست و همه به حرمت تکلیفی ازدواج در حال احرام فتواده‌اند؛ ولی نمی‌توان این اتفاق نظر را به عنوان اجماع معتبر و دلیلی جداگانه به حساب آورد؛ زیرا شرط حجت اجماع، اتصال آراء فقهای زمان ائمه علیهم السلام به مضمون آن مدرک، فتواهم داده‌اند یا اینکه فقط آن را نقل کرده و به آن فتوان داده‌اند؛ پس نمی‌توان اتصال آراء فقهای زمان حضور را احراز کرد. اگر فتوای اصحاب ائمه علیهم السلام را در زمان معمص بدانیم، حتی اگر به استناد روایاتی باشد که در دلالت یا سندش خدشه باشد، از جهت تقریر معمص حجت خواهد بود؛ ولی اطمینان به وجود چنین فتوایی در اصحاب ائمه علیهم السلام نداریم، و

- الإشراف، ص: ۴۵؛ المقنعة (شيخ مفيد)، ص: ۴۲۴؛ جمل العلم والعمل، ص: ۱۰۶-۱۰۷؛ المبسوط، ج، ۱، ص: ۳۱۷؛ النهاية (شيخ طوسی)، ص: ۲۲۱؛ المهدب (ابن بزاج)، ج، ۱، ص: ۲۲۰؛ إشارة السبق، ص: ۱۲۷؛ الوسيلة، ص: ۱۶۲؛ غنية النزع، ص: ۱۵۱؛ السراويل، ج، ۱، ص: ۵۴۲؛ إصباح الشيعة، ص: ۱۶۹؛ الرسائل السبع (محقق حلی)، ص: ۳۵۶؛ المختصر النافع، ج، ۱، ص: ۸۴؛ الجوهرة في نظم التبصرة، ص: ۷۱-۷۰؛ تبصرة المتعلمين، ص: ۷۴؛ تحریر الأحكام، ج، ۲، ص: ۲۲۳؛ تذكرة الفقهاء، ج، ۷، ص: ۳۸۱؛ إرشاد الأذهان، ج، ۱، ص: ۳۱۷؛ تبصرة المتعلمين، ص: ۷۴؛ تلخيص العرام، ص: ۶۱؛ قواعد الأحكام، ج، ۱، ص: ۴۲۲؛ منتهى المطلب، ج، ۱۲، ص: ۱۹۸؛ إيضاح الفوائد، ج، ۱، ص: ۲۹۲؛ الدروس الشرعية، ج، ۱، ص: ۳۶۸؛ الرسائل العثر (ابن فهد حلی)، ص: ۲۰۹ و ۲۲۰؛ جامع المقاصد، ج، ۳، ص: ۱۷۷؛ حاشية الإشاد، ج، ۱، ص: ۳۹۵؛ رسائل الشهید الثانی، ج، ۱، ص: ۳۶۶.

مشهور فوی عائنه نیز ازدواج در احرام را حرام دانسته‌اند. البته برخی مانند ابوحنیفه، طبق نقل عائنه حلی در منتهی المطلب (ج، ۱۲، ص: ۱۹۸-۱۹۹) آن را مجاز شمرده‌اند: «لا يجوز للمحرم أن يتزوج، ولا يزوج، ولا يكون ولداني النكاح، ولا وكيلاً فيه، سواء كان رجالاً أو امرأة؛ ذهب إليه علماؤنا أجمع، وبه قال علي علیه السلام، وعمر، وعبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت؛ ومن التابعين: سعيد بن المسيب، وسلیمان بن بسیار، والرهبی. وبه قال في الفقهاء مالک، والشافعی، والأوزاعی، وأحمد بن حنبل. وروي عن ابن عباس: جواز ذلك كلّه، وبه قال أبو حنيفة، والحكم».

آنچه هست خود روایات است که معلوم نیست مورد فتوای راویان اهل فتوا هم بوده یا خیر.

### دلیل دوم: روایات

دلیل دوم حرمت تکلیفی، روایات است که چند طایفه است.

#### طایفه اول: روایات ناهیه

در طایفه اول روایات -که برخی صحیح السند است- از تزویج در حال احرام نهی شده است.

#### روایت اول: صحیحه یونس بن یعقوب

روی الحسن بن محبوب عن یونس بن یعقوب قال: «سألت أبا عبد الله عَلِيًّا عن المحرم يتزوج قال لا ولا يزوج المحرم المحلٌ».<sup>۱</sup>

#### روایت دوم: صحیحه عبد الله بن سنان

روی الحسین بن سعید عن صفوان والتضر عن ابن سنان و حماد عن ابن المغيرة عن ابن سنان عن أبي عبد الله عَلِيًّا قال: «ليس للحرم أن يتزوج ولا يزوج فإن تزوج أو زوج محلًا فتزويجه باطل».<sup>۲</sup>

موسى بن القاسم عن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عَلِيًّا قال سمعته يقول: «ليس ينبغي للحرم أن يتزوج ولا يزوج محلًا».<sup>۳</sup>

#### روایت سوم: موقفه معاویه بن عمار

علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمیر عن<sup>۴</sup> صفوان عن معاویه بن عمار قال:

۱. کتاب من لایحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۰، ح ۴۴۳۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۹۱، ح ۲.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۸، ح ۴۱؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۳۶، ح ۱.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۳۰، ح ۵۰؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۳۷، ح ۶.

۴. با توجه به اینکه «صفوان» و «ابن ابی عمیر» به طور مشترک، راوی کتاب معاویه بن عمار هستند (فهرست الطوسي، ص ۴۶۳) و در اسناد متعدد، نام این دو به هم عطف شده است، در سند این روایت، «و صفوان» صحیح است؛ برک: الكافي (دارالحدیث)، ج ۸، ص ۳۶۹ و ۴۷۸.

«المحرم لا يتزوج ولا يزوج، فإن فعل فنكاحه باطل.»<sup>۱</sup>

رواية چهارم: مرسلة ابن فضال

عدة من أصحابنا عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلَيْ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «المحرم لا ينكح ولا ينكر ولا يخطب ولا يشهد النكاح وإن نكح فنكاحه باطل.»<sup>۲</sup>

تقریب استدلال به طایفه اول

چند تقریب را می‌توان برای اثبات حرمت تکلیفی با تمسک به این طایفه از اخبار مطرح کرد.

تقریب اول: ظهور نهی در حرمت تکلیفی

تقریب اول این است که این روایات، بر عدم جواز تزویج دلالت می‌کند و این به معنای حرمت تکلیفی است. مرحوم آقای خوئی این بحث را هم در «كتاب النكاح» و هم در «كتاب الحجّ» آورده است. ایشان در كتاب الحجّ<sup>۳</sup> تنها به این دسته از روایات و در كتاب النكاح<sup>۴</sup> تنها به دسته دیگری از روایات تمسک کرده است.

اشکال: عدم ظهور دائمی نهی از معاملات در حرمت

این تقریب، قابل مناقشه است؛ زیرا نهی در معاملات به حسب استعمالات رایج عرفی، بر سه قسم است:

قسم اول: گاهی ارشاد به فساد و عدم وقوع آن معامله است؛ نهی کننده می‌خواهد

۱. در کافی، چاپ اسلامیه (ج ۴، ص ۳۷۲، ح ۴)، تعبیر «لا يزوج» نیامده است؛ ر.ک: الكافي (دارالحدیث)، ح ۸، ص ۴۷۸، ح ۴.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۰، ح ۴۸؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۳۸، ح ۹؛ ر.ک: الكافي (دارالحدیث)، ح ۸، ص ۴۷۸.

۳. الكافي، ج ۴، ص ۳۷۲، ح ۱؛ تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۰؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۳۸، ح ۷. عبارت «لا يخطب» در نقل تهذیب نیست و تفاوت های اندکی نیز بین نقل تهذیب و کافی وجود دارد؛ از جمله، طبق نقل تهذیب، «فإن» به جای «وإن» نقل شده است.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۸، ص ۳۹۶-۳۹۷.

۵. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۴۴-۲۴۵.

بگوید این کار را نکن که انجام نمی‌پذیرد و به غرض خودت نمی‌رسی؛ مانند اینکه کسی بگوید اگر می‌خواهی از گرفتاری نجات پیدا کنی، به فلان شخص مراجعه نکن، یا مانند نواهی طبیب برای بهبودی مریض. در این موارد، نهی، دال بر مبغوضیت منهجه نیست و هیچ‌گونه مولویتی در آن نیست که اگر شخص امتنال نکند به ناهی توهین شده باشد، بلکه ناهی فقط می‌گوید راه رسیدن به هدف تو چنین است؛ از این‌رو، از آن حرمت استفاده نمی‌شود.

قسم دوم: گاهی از معامله نهی می‌شود و معامله تأثیر هم دارد، ولی اثر معامله - مثلًاً نقل و انتقال - مبغوض است، نه خود سبب؛ از این‌رو، آن معامله صحیح است، ولی نتیجه معامله، مبغوض است. در این موارد نیز از معامله (که مقدمه آن نتیجه است) نهی می‌شود. به عنوان نمونه، وقتی می‌گویند خانه‌ات را نفروش که دیگر نمی‌توانی خانه‌دار شوی، این نهی، به این جهت است که نتیجه معامله (بی خانه شدن)، مبغوض است. این قسم، نظریه مواردی است که ائمه علیهم السلام از برخی غذاها و خوردنی‌ها به خاطر اینکه مثلًاً کسالت ایجاد می‌کنند یا موجب مربوضی می‌شوند نهی کرده‌اند. در این موارد، معلوم این خوردن، مبغوض شرع است.<sup>۱</sup>

قسم سوم: گاهی نهی از معامله، به سبب مبغوضیت خود آن معامله (سبب) است؛ مانند بیع وقت النداء؛ یعنی خرید و فروش در وقت ندای به نماز جمعه و نزفتن به سوی نماز، مبغوض است، هرچند نقل و انتقال در چنین وقتی صحیح هم باشد. حصول نقل و انتقال مبغوض نیست، ولی نفس تمليک و تملک و انشاء معامله مبغوض است؛ چون مکلف را از شرکت در نماز بازمی‌دارد. در چنین قسمی، نهی از معامله، دلالت بر حرمت تکلیفی می‌کند.<sup>۲</sup>

۱. گاهی بر معامله مبغوض اثر واقعی مترب است؛ مثلاً اثر انشاء، «بطلان» و «حرمت ابد» است که مبغوض شارع است و از این‌رو، از مقدمه نهی می‌کند. این قسم از نهی، با بطلان هم سازگار است.

۲. گاهی مبغوضیت نفس معامله (سبب) از این جهت است که ذات معامله مبغوض است و گاهی از این جهت است که عنوانی خارج از ذات معامله، مبغوض است که بر معامله‌ای خاص منطبق شده است؛ در این صورت، معامله باطل نخواهد بود. بیع در وقت نداء، از قسم دوم است؛ زیرا این جهت که بازارنده از نماز جمعه است، منهجه واقع شده است؛ بنابراین بین حکم تکلیفی و وضعی ملازمه وجود ندارد، نظریه اینکه شخصی که نذر کرده تا معامله خاصی را انجام دهد، پس از انجام معامله، قبل

اگر ثابت شود که نهی از تزویج حال احرام، از قسم دوم یا سوم است، دلیل بر حرمت تکلیفی می‌شود؛ ولی از آنجاکه هر سه قسم از نواهی در استعمالات عرفی رایج است و ظهورش در قسم دوم یا سوم به حدی نیست که نوع مردم به آن اطمینان پیدا کنند یا از احتمال خلاف آن غافل باشند، برای تعیین نوع سوم، یعنی مبغوضیت ذاتی و حرمت تزویج در حال احرام، قرینه‌ای وجود ندارد و این استدلال تمام نیست؛ زیرا به نظر مشارط حجتیت ظهورات، حصول اطمینان یا غفلت نوعی از احتمال خلاف است و اگر ظهور در یکی از محتملات، عرف‌اطمینان آور نبود، گرچه احتمالش اندکی قوی‌تر از دیگر احتمالات باشد، باز حجتیت ندارد، مگر اینکه قائل به انسداد شویم و نوبت به تقدیم مطلق ظنون راجح برسد.

### تقریب دوم: دلالت سیاق بر حرمت تکلیفی

تقریب دوم این است که در برخی روایات طایفه اول<sup>۱</sup>، نهی از تزویج در حال احرام با بعضی دیگر از محرمات تکلیفی، همچون شاهد شدن بر نکاح، همراه گردیده، و به قرینه سیاق، نهی از تزویج نیز باید بر حرمت تکلیفی حمل شود.

### اشکال: عدم قرینیت مجزد سیاق

اما «سیاق» به خودی خود قرینه نیست. هیچ اشکالی ندارد که گوینده از چند مورد کنار هم، از بعضی به دلیل مبغوضیت ذاتی، از بعضی دیگر به دلیل مبغوضیت مسبب و از بعضی بالحاظ ارشاد به فساد، نهی کند و منافاتی با سیاق هم ندارد؛ زیرا ممکن است گوینده، یک معنای جامع بین اقسام را در نظر بگیرد و براساس این سیاق، موارد را ذکر کند. همین مطلب (الحاظ جامع) را در مورد سیاق واجبات و مستحبات هم قائل هستیم، به این معنا که با صرف نظر از ادله دیگر، نمی‌توان

از انقضای مجلس عقد، از حق خیار استفاده و اعمال خیار کند؛ با اینکه این شخص شرعاً معتبر است کرده، ولی عقد، فسخ شده و اعمال خیار او باطل نیست و در نتیجه، مال فروخته شده به ملک او برمی‌گردد؛ ر.ک: کتاب نکاح (تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی)، متعه، ازدواج با مشهوره به زنا؛ حق القسم، طلاق زوجه در نوبت همخوابگی او.

۱. عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن الحسن بن علي عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم لا ينكح ولا يخطب ولا يتشهد النكاح وإن نكح فنكاحه باطل» (الكافي، ج ۴، ص ۳۷۲، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۲۸، ح ۷).

به قرینه سیاق، در اوامری که مستعمل فیه آن مشکوک است، به استحباب یا وجوب حکم کرد.<sup>۱</sup>

تقریب سوم

تقریب سوم، تقریب مرحوم آقای خوئی است.<sup>۲</sup> ایشان با روایاتی مانند صحیحه عبد‌الله بن سنان بر حرمت تکلیفی استدلال کرده است:

روي الحسين بن سعيد عن صفوان والتضر عن ابن سنان وحماد

عن ابن المغيرة عن ابن سنان عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ قَالَ: «لَيْسُ

للهم حرّم أن يتزوج ولا يزوج فان تزوج أو زوج محلّاً فتزويجه باطل .<sup>٤</sup>

**مطلب اول:** صحت قطعی نسخه «فإن تزوج»

ایشان فرموده این روایت در وسائل به صورت «و إن تزوج» (با او) نقل شده است و طبق این نقل، نمی‌توان از جمله «ليس لل محموم» بر حرمت تکلیفی استدلال کرد؛ چون ممکن است این جمله، تأکید جمله سابق باشد و جمله سابق هم ارشاد به فساد نکاح باشد؛ ولی قطعاً عبارت «فإن تزوج» (باء فاء) صحیح است؛ زیرا این روایت، در هر سه کتاب تهذیب، استمبصار<sup>۱</sup> و فقیه<sup>۲</sup> بالفظ «باء فاء» وارد شده است.

۱. توضیح بیشتر: اگر قرینیت وحدت سیاق را پذیریم، باید از ظهور روایت در حرمت، دست برداریم؛ زیرا روایت، مشتمل بر قطعه‌ای است که به حسب روایات حرام نیست؛ چون روایت از خواستگاری نیز نهی کرده و خواستگاری بر محرم مکروه است، نه حرام.

<sup>٢</sup>. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٢٨، ص ٣٩٦-٣٩٧.

<sup>٣٢</sup> تهدیب الأحكام، ج. ٥، ص. ٣٢٨، ح. ٤١؛ وسائل الشيعة، ج. ١٢، ص. ٤٣٦، ح. ١. در وسائل الشيعة، به حاچ، «فان»، «و ان» آمده است.

چنان‌که در روایات طایفه اول بیان شد، نقل دیگر روایت عبدالله بن سنان چنین است که در تقریب چهارم استدلال، از آن استفاده خواهد شد: موسی بن القاسم عن عبد الرحمن عن عبدالله بن سنان عن أبي عبد الله علیه السلام سمعته يقول: «ليس ينبغي للمحرم أن يتزوج ولا يزوج محلاً» (نهذیب الأحكام، ح ۵، ص ۳۲۰، ح ۵۰؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۳۷، ح ۶).

<sup>٤</sup>. الاستبصار ج ٢، ص ١٩٣، ح ١: الحسين بن سعيد عن صفوان والتصر عن ابن سنان وحماد عن ابن المغيرة عن ابن سنان عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «ليس للمرحوم أن يتزوج ولا يزوج فان تزوج أو زوج محلاً فـ«سجه باطل».

٥. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٣٦١، ح ٢٧٠٩؛ وروى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام.

## مطلوب دوم: ظهور تفريح در تفريح «بطلان عقد» بر «حرمت عقد»

از سویی اگر جمله اول، ارشاد به بطلان نکاح باشد، فاء تفريح صحیح نیست؛ زیرا «تفريح الشیء علی نفسه» معنا ندارد؛ بلکه باید مفعَّع و مفعَّغ علیه مختلف باشند؛ پس حکم اول، حرمت تکلیفی است تا با حکم دوم که بطلان نکاح است یکی نباشد.

### اشکال تفريح سوم

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

#### اشکال اول: قطعی نبودن نسخه «فإن تزوج»

اولاً، ایشان نسخه وسائل یعنی «إِنْ تَزَوَّجَ» را با تعبیر «جزماً» نادرست دانسته است، در حالی که به کار بردن کلمه جزم<sup>۱</sup> در مقام، جاندارد؛ زیرا صاحب وسائل معمولاً از نسخه هایی که بر مشایخ حدیث قرائت شده استفاده می کند و گاه در یک کتاب، از چند نسخه بهره می گیرد؛ در نتیجه، نمی توان جزم به نادرستی نسخه وسائل پیدا کرد، به ویژه در این گونه موارد که تبدیل یک عبارت به عبارت دیگر، طبیعی و شایع است. در اینجا، حرف «واو» قبل از «الف» قرار گرفته (وا)، که با حرف «فاء» قبل از «الف» (فا) بسیار شبیه است؛ چراکه وصل شدن «واو» به «الف» در نسخ، شایع است<sup>۲</sup> و نقطه نیز در زمان های قبل چه بسا گذاشته نمی شده یا در طول زمان، محو می شده است؛ بنابراین تبدیل «وا» به «فا» یا بالعکس کاملاً طبیعی بوده و نمی توان به صحت «فا» یقین کرد. البته با توجه به اینکه در نسخ

قال: «لَيْسَ لِلْمُحْرَمِ أَنْ يَتَزَوَّجَ وَلَا يَرْجِعَ مَحْلًا إِنْ تَزَوَّجَ أَوْ يَرْجِعَ فَتَزْوِيجَهُ باطِلٌ».

۱. استاد<sup>۳</sup>: در بسیاری از مطالب تقریرات مرحوم آقای خوئی، با کلمات قطع، جزم، ضرورت و بداحت مواجهیم که به نظر ما اکثر آنها جزء امور بدیهی نیست و نمی توان آنها را قطعی و ضروری دانست؛ بلکه گاهی ممکن است خلافش مسلم باشد و مانمی دانیم چرا با این گونه تعبیرات، این مطالب مطرح شده است. در تأیید کلام استاد<sup>۳</sup> می توان گفت: برای نمونه، فقط تعبیر «واضخ» در تقریرات درس فقه ایشان، بیش از ۸۰۰ بار تکرار شده است؛ یعنی به طور متوسط، در هر جلد از ۳۲ جلد تقریرات فقهی ایشان، این تعبیر، حدود ۲۵ بار تکرار شده است. بیش از ۴۰ بار نیز «الوضوح» و صدها بار تعبیر «قطعاً» تکرار شده است.

۲. استاد<sup>۴</sup>: در هنگام مقابله نسخ، چه بسا مرد می شدیم که حرفی «واو» است یا «فاء»؛ از این جهت ماتنها به کشیدن تصویر عبارت نسخه خطی در نسخه خود اکتفا می کردیم.

موجود تهذیب، استبصار و فقیه، با «فاء» آمده، مظنون، همین نسخه است؛ ولی در هر حال، مقطوع نیست.

اشکال دوم: عدم دلالت «فإن» بر مدعى باللحاظ انواع استعمال فاء تفريع ثانیاً، حتی اگر ادعای غلط بودن جزئی «و إن» را پذیریم، با «فإن» نمی‌توان بر تکلیفی بودن حکم جمله نخست استدلال کرد؛ زیرا «فاء» تفريع، چند استعمال دارد.

#### نوع اول: عطف علت حکم بر معلول

گاهی «فاء» را بر سر علت حکم قبل می‌آورند، مثلاً می‌گویند: «أَكْرَمْ زِيَادًا، فَإِنَّهُ عَالَمٌ» که عالم بودن زید، دلیل وجوب اکرام است. این معنا، در روایت مورد بحث، محتمل است. بنابر این معنا، مفاد روایت چنین می‌شود که محرم نباید تزویج کند؛ زیرا نکاح او باطل بوده و در نتیجه، این کار لغو است و نباید کار لغو انجام داد؛ بنابراین در مقام، اگر نکاح مُحرّم، حرام هم نباشد، به کار بردن «فاء» صحیح است.

به تقریب دیگر، اینکه فاء تفريع بر سر علت آمده است و علت را بر معلول عطف می‌کنیم، از این جهت است که در مقام اثبات، علت می‌تواند پس از معلول باشد؛ یعنی ما از معلول کشف ثبوت علت می‌کنیم، همچنان که از وجود دود، به آتش پی می‌بریم. در مقام نیز، اینکه محرم نباید نکاح کند، بدین علت است که لغو بوده و چنین عقدی در احرام باطل است و انسان با این کار به هدف خود نمی‌رسد؛ پس لازم نیست نکاح مُحرّم، تکلیف‌آمیز حرام باشد تا کاربرد «فاء» صحیح باشد.<sup>۱</sup>

۱. توضیح بیشتر: با توجه به اینکه عده روابیات مشابه در این باب، بالغظ «فاء» وارد شده است، می‌توان صحت «فاء» را در این روایت نیز استظهار کرد، مثلاً در مرسله حسن بن علی -طبق نقل تهذیب- چنین آمده است: «المُحْرَمُ لَا يَنْكِحُ وَ لَا يُنكَحُ وَ لَا يَشْهَدُ فَإِنْ نَكَحَهُ فَنَكَاحُهُ باطِلٌ» (تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۴۹، ح ۳۲). در مقطوعه معاویه بن عمار نیز چنین آمده است: «المُحْرَمُ لَا يَنْزَرِجُ وَ لَا يُرْزَجُ، فَإِنْ فَعَلَ فَنَكَاحُهُ باطِلٌ» (تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲، ح ۴۸). در وسائل الشیعه (ج ۱۲، ص ۴۲۸، ح ۷ و ۹) نیز لغظ «فاء» در این دورایت به کار رفته است.

۲. چنان که گاهی نواهی در معاملات به این معناست که نتیجه مورد نظر حاصل نمی‌شود، نه اینکه این کار مبغوض است، نظری اینکه پژوهشک به بیمار بگوید که فلاں دارو را مصرف نکن؛ این لزوماً به این معنا نیست که خودن این دارو مبغوض است، بلکه گاهی به معنای لغو بودن مصرف آن دارو است.

## نوع دوم: عطف فروع بر حکم کلی

گاهی نیز یک حکم کلی ذکر می‌شود، سپس برخی از فروع مسئله، با «فاء»، عطف می‌شود؛ یعنی چنین نیست که قبل از فاء، صفر او کبرا چیده شود تا نتیجه آن بعد از فاء بیاید. در احادیث ناهیه هم محتمل است که نخست این مطلب ذکر شده که مُحْرَم نباید نکاح را نجات دهد (یا مُحْرَم نکاح را نجات نمی‌دهد)، سپس به عنوان فرعی از فروع این جمله، فرموده است که اگر این کار را نجات داد نکا حش باطل است؛ اما چرا؟ آیا به دلیل اینکه کارِ حرام و دارای عقوبی است، یا به دلیل اینکه کار لغو و بی‌اثری است؟ وجه نهی روشن نیست. بنابراین طبق این استعمال «فاء»، نمی‌توان گفت که علت حکم مذکور در جمله اول (معطوف علیه)، قطعاً حرمت تکلیفی آن است؛ بلکه بالغو بودن آن نیز سازگار است.<sup>۲</sup>

١. استاد **مرحوم آقا سید اسماعیل صدر** (برادر بزرگ آقا سید محمد باقر صدر) از شیخی به نام شیخ سعد (که عرب ها به فتح عنین یعنی «سعد» تلفظ می کنند) نقل می کرد که از مرحوم آقا سید محمد باظام یزدی پرسیده بود: «عفن اُفلد؟» یا جمله ای مشابه آن. مرحوم آقا سید محمد باظام گفته بود: «لا أُلدرو نفسی». شیخ سعد هم که آدم صریحی بوده و ملاحظه کار نبوده، گفته است: «فإن أنا عدوك؟». آقا سید باظام گفته: «عن السيد إسماعيل الصدر» یعنی جذ آقایان صدر [۱]. کاربرد حرف «فاء» در این جمله، از این باب است که فروع مسئلله را بافاء، به اصل عطف می کنند.
  ٢. توضیح بیشتر: این تزدید، در این استدلال، بر پایه احتمال نافیه بودن «لا» در برخی روایات محل بحث، همچون مقطوعه معاویه بن عمار: «المحم لا ينزع ولا يزوجه، فإن فعل فنكاحه باطل» (الكافی، ج ٤، ص ٣٧٢؛ تهذیب الأحكام، ج ٥، ص ٣٢٠) استوار می باشد. البته «لا» اگر نافیه هم باشد، باز هم می تواند در مقام افاده تحریم باشد، اما در این صورت نیز معنای استعمالی «لا» نافیه هرچند در مقام افاده تحریم باشد، همان نفعی است و مراد جذی، حرمت شیء می باشد.
  ٣. این استعمال از «فاء»، در کتب فقهی و روایی، فراوان است، مانند:
    - الكافی، ج ٣، ص ٤٢، ح ٢١؛ و في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عنه قال قال: «لا بد للناس من حفظ ضمائهم فإن صلٰى وهي معه فلتكن من خلقه ولا يجعل شيئاً منها بينه وبين القبلة».
    - ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ٤٥: حدثني محمد بن الحسن قال حدثني محمد بن الحسن اللصفار عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن الحكم بن مسكون عن أبي العلاء الخفاف عن جعفر بن محمد رضي الله عنه قال: «من صلٰى المغرب ثم عقب ولم يتكلّم حتى يصلٰى ركعتين كتبنا له في علّيئن فإن صلٰى أربعاكتب له حجّة مبرورة».  - شرائع الإسلام، ج ١، ص ٦١: «ولو حصل في ملك غيره ياذنه ثم أمره بالخروج، وجب عليه، فإن صلٰى و الحال هذه، كانت صلااته باطلة ويصلٰى وهو خارج إن كان الوقت ضيقاً».

### نوع سوم: عطف نتیجه بر مقدمه

گاهی نیز «فاء» پس از ذکر مقدمات، بر سر نتیجه‌ای که از آن مقدمات حاصل می‌شود می‌آید و لازم به ملزم عطف می‌شود.

مرحوم آقای خوئی در مقام، این کاربرد از «فاء» را برگزیده با این بیان که لازمه حرمت نکاح، بطلان نکاح است؛ ولی کلام ایشان، صحیح نیست؛ زیرا بطلان نکاح، نتیجه ولازمه حرمت تکلیفی آن نیست. البته در عبادات، مشهور علماء محترم بودن عبادت راملازم با بطلانش می‌دانند<sup>۱</sup> (که البته ما این مبنای را قبول نداریم)؛ از این‌رو، در عبادات ممکن بود بطلان را با «فاء»، بر حرمت عطف کرد؛ ولی در معاملات، نه عرف‌او نه عقلاؤنه شرعاً، چنین ملازمه‌ای بین حرمت و بطلان نیست، مثلاً حرمت تکلیفی بیع در هنگام نداشتن نماز جمعه، دلیل بر بطلان بیع نیست.

با الحافظ کاربردهای فاء، می‌توان دو مطلب را در این مقام بیان کرد:

۱. بدکاربردن فاء در این روایت ممکن است از نوع اقل یا از نوع دوم باشد که توضیح آن گذشت؛ از این‌رو، نمی‌توان از روایت، حرمت تکلیفی را استفاده کرد.
۲. صحیحه عبدالله بن سنان که کلام مرحوم آقای خوئی بیشتر بر آن استوار است، با جمله «لیس للمحرم... آغاز می‌شود. ظاهر این جمله آن است که مُحرم، حق تزویج و تزوج ندارد. این استعمال، کاملاً عرفی است که بگوییم مُحرم حق تزویج و تزوج ندارد و اگر چنین کرد، نکاح باطل است. تفریغ بطلان نکاح، بر حق نداشتن، کاملاً صحیح و عرفی است؛ چون از شرایط صحت عقد، حق داشتن عاقد است؛ بنابراین تفریغ به معنای عطف نتیجه بر مقدمات (نوع سوم کاربرد فاء) به این معنا در مقام صحیح است، مانند اینکه گفته شود: «لیس للإنسان أني يزوج ابنته من دون إذنها، فإن فعل فالنكاح باطل».

در هر حال، با حرف «فاء» در این جملات، نمی‌توان بر حرمت تکلیفی نکاح مُحرم

۱. تقریرات آیة الله المجدد الشیرازی، ج ۳، ص ۱۰۰ - ۱۰۳؛ کفاية الأصول (چاپ آن‌البیت)، ص ۱۸۶  
کفاية الأصول (با حواشی مشکینی)، ج ۲، ص ۲۴۰؛ عناية الأصول، ج ۲، ص ۱۵۰ - ۱۵۱ - در الفوانيد  
(چاپ جدید)، ص ۱۸۰ - ۱۸۳ و ۱۸۷ - ۱۸۹؛ بداع الأذكار (محقق عراقي)، ص ۲۱۹؛ حقوق الأصول،  
ج ۱، ص ۴۲۶.

استدلال کرد.<sup>۱</sup>

تقریب چهارم: تمسک به «لیس ینبغی» در نقل عبدالرحمن از عبدالله بن سنان در یکی از دور روایت عبدالله بن سنان چنین نقل شده بود:

موسى بن القاسم عن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: «لیس ینبغی للحرم أن يتزوج ولا يزوج محلًا».

«لیس ینبغی» به نظر مادر حرمت ظهرور دارد، و اگر در کراحت هم به کار رود، در جایی که کار مبغوضی -تحریماً یا تنزیهاً- در میان نباشد به کار نمی‌رود؛ بنابراین در جایی که تنها بطلان عمل در کار باشد و هیچ حرارتی نباشد، استعمالش معهود نیست.<sup>۲</sup>

طایفه دوم: روایات با تعبیر «حرام» یا «حَرَم»  
طایفه دوم، روایاتی است که با تعبیر «حرام»، تزویج در حال احرام را تحریم کرده است.

روایت اول: روایت ابراهیم بن عبدالرحمن  
محمد بن علی بن الحسین فی الْخَصَالِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ حَمْزَةِ الْعُلَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ

۱. توضیح بیشتر: البته بحث در مورد خصوص صحیحة عبدالله بن سنان نیست، بلکه تمام روایاتی که در آن، بطلان نکاح با حرف عطف «فاءً» به نهی از نکاح محروم (با تعبیر مختلف) عطف شده مذکور می‌باشد؛ بنابراین موقوفه معاویه بن عمار که طبق نظر مختار استاد<sup>۳</sup> روایتی از امام صادق علیه السلام و معتبر است و نیز مرسلة حسن بن علی، در محل بحث قرار دارند، گرچه کلام مرحوم آقای خوبی بیشتر ناظر به خصوص صحیحة عبدالله بن سنان است.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۰، ح ۵۰.

۳. توضیح بیشتر: ممکن است گفته شود که ظاهر این نقل تهذیب، قطعه‌ای از همان نقل گذشته از صحیحة عبدالله بن سنان است که در آن با جمله «لیس للحرم أن يزوج ولا يتزوج» به جای «لیس ینبغی» به کار رفته و با مختلف شدن نقل، نمی‌توان به اصالت نقل «لیس ینبغی» اطمینان کرد. در پاسخ گفته می‌شود که نقل تهذیب به هر حال، نقل به لغظ یا نقل به معنای روایت از صحیحة عبدالله بن سنان است و اگر نقل به معنا هم باشد، نشان می‌شود که از جمله «لیس للحرم أن يزوج و ...» در آن زمان، حرمت تکلیفی استفاده می‌شده است. به بیان روشن‌تر، از ملاحظه این دو نقل، معلوم می‌گردد که مفاد این دو در نزد روایان، یکسان بوده و اگر تعبیر «لیس للحرم» در نزد ما هم محمول شده باشد، با توجه به ظهور «لیس ینبغی» در حرمت تکلیفی، از نقل دیگر این صحیحه، اجمال رفع می‌گردد.

بن يزداد عن عبد الله بن أحمد عن سهل بن صالح عن إبراهيم بن عبد الرحمن عن موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد قال: «سئل أبي علية السلام عما حرم الله من الفروج في القرآن وعما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنته قال الذي حرم الله من ذلك أربعة وثلاثون وجهاً... وأما التي في السنة فالواقعة في شهر رمضان نهاراً... والمواقعة في الإحرام والمحرم يتزوج أو يرثج...»<sup>١</sup>  
دراین روایت نیز تعبیر «حرم» آمده است.

روایت دوم: صحیحه زراه، داود بن سرحان و ادیم  
عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً  
عن أحمد بن محمد بن نصر عن المثنى<sup>٢</sup> عن زراه بن أعين و داود بن سرحان  
عن أبي عبد الله عليه السلام و عبد الله بن بكير عن اديم بيتاع الهروي عن أبي عبد الله عليه السلام  
أنه قال: «... والمحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً»<sup>٣</sup>

#### بررسی سندی

این روایت، در کافی، تهذیب<sup>٤</sup>، استبصار<sup>٥</sup> و نوادر حسین بن سعید<sup>٦</sup> آمده است.

#### اقوال درباره سند روایت

در کشف اللثام، به جبران ضعف سند به سبب قطع اصحاب به مفاد آن، تمسک

١. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٩٠-٤٩١، ح ١.

بیشتر راویان این سند، ناشناخته هستند؛ از این رو، روایت فوق، ضعیف است.

٢. استاد<sup>٧</sup>: در بعضی از نسخ تهذیب به جای «المثنى»، «المیثنی» آمده که اشتباه است و صحیح‌تر همان است که در کافی و استبصار و دیگر نسخ تهذیب و کتاب حسین بن سعید آمده است.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٦، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٩١، ح ١.

٤. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٣٥-٣٦، ح ٣٠.

٥. الاستبصار، ج ٣، ص ١٨٥-١٨٦، ح ١.

٦. النوادر (الشعری)، ص ١٠٩-١٠٨؛ أحمد بن محمد عن المثنى عن زراه و داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام و عن عبد الله بن بكير عن ادیم بيتاع الهروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «... والمحرم إن تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لا تحل له أبداً».

شده است.<sup>۱</sup> مرحوم آقای حکیم<sup>۲</sup>، کلام کاشف اللثام را بدون آنکه نقدی کند، در مستمسک آورده است؛ گویا ایشان نیز مطلب او را پذیرفته است.

وجه ضعف سند در نظر کاشف اللثام ممکن است ضعف «سهل بن زیاد» در نظر ایشان بوده باشد. از سویی در طریق دیگر که با «محمد بن یحیی» آغاز شده، «احمد بن محمد» معلوم نیست چه کسی است؛ زیرا در ادامه نام او، «بن عیسی» نیامده و از این رو، مشترک بین ضعیف و موافق است و ترتیجه تابع اخت مقدمات است، نظری اینکه مرحوم مقدس اردبیلی نیز در کتاب مجمع الفائدہ برای تضعیف روایتی که در سند آن «احمد بن محمد» واقع شده گفته است: «علی آنه قد ينافى فى الصحة؛ لقوله: عَدَّةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ؛ لِأَنَّهُ مَا صَرَحَ بِأَبِي مُحَمَّدٍ...»<sup>۳</sup>؛ یعنی پدر محمد که جد احمد است ذکر نشده تا بتوان او را تثییر داد و ثابتیش را بررسی کرد.

همچنین محتمل است عدم تمییز مثبتی در سند روایت، سبب این تضعیف بوده باشد که در بررسی اشتراک مثبتی و نقد کلام صاحب مدارک در نهایه المرام خواهد آمد.

می‌توان شهید ثانی در مسالک را اولین کسی دانست که روایت فوق را تضعیف کرده است. البته وجه ضعف را بیان نکرده است<sup>۴</sup>؛ ولی صاحب مدارک در نهایه المرام روایت را تضعیف کرده و وجه ضعف را هم ذکر کرده است.<sup>۵</sup> فیض کاشانی در مفاتیح، به ضعف روایت حکم کرده؛ البته خود به جهت اتفاق اصحاب، به مضمون آن فتوا داده است؛ زیرا عمل مشهور را جابر ضعف سند می‌داند.<sup>۶</sup> مرحوم مجلسی در مرآۃ العقول، یکی از طرق روایت را حسن و طریق دیگر را مجهول دانسته است.<sup>۷</sup>

۱. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۸۹.

۲. مستمسک العروة الونقی، ج ۱۴، ص ۱۶۷.

۳. مجمع الفائدہ و البرهان، ج ۷، ص ۲۵۹.

۴. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۳۴۴.

۵. نهایة المرام، ج ۱، ص ۱۷۲.

۶. مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۴۸.

۷. مرآۃ العقول، ج ۲۰، ص ۱۸۵.

## شناسایی تحويل سند و شش طریق روایت

اما سند این روایت به نظر ما صحیح است. ابتدا طرق مختلف این روایت را که مشتمل بر چند تحويل است استخراج می‌کنیم؛ آن‌گاه درباره صحت طرق و سبب ضعیف دانستن آن از سوی برخی فقهاء، مطالبی بیان خواهد شد.

گاهی روایتی به چند طریق به دست مؤلف کتاب می‌رسد که بعضی از قسمت‌های آن طرق، متعدد است. در چنین مواردی، مؤلفین نوعاً با حذف قسمت‌های تکراری سند و عطف بخش‌های غیر تکراری، سند را به اختصار ذکر می‌کنند. در برخی از این موارد، اصطلاحاً «تحويل» یا «حیلوله» صورت می‌گیرد. گاهی معلوم کردن معطوف‌علیه در یک سند تحويلی مشکل می‌شود؛ از این‌رو، هم محدثی که سند را با تحويل می‌آورد و هم کسی که می‌خواهد طرق را زیک سند تحويلی تفصیلاً استخراج کند، باید به قواعد تحويل و همچنین طبقات روایان آشنایی داشته باشد تا دچار اشتباہ نگردد. غالباً بالحافظ طبقات روایان و دانستن «راوی» و «مروری عن» افراد، می‌توان طرق واقعی را از اسناد تحويلی استخراج کرد. گاهی در اجزاء هم همین امر رخ می‌دهد، مثلاً شخصی اجازه را به یک طریق از شیخ خود، شروع می‌کند تا مرحوم شهید اول؛ آن‌گاه دوباره از اول به یک طریق دیگر مشایخ خود را تا شهید اول می‌رساند؛ از آنجانیز گاهی مشایخ، مشترک می‌شوند و گاهی به چند طریق جداگانه ادامه پیدا می‌کنند تا شیخ طوسی و ... در بعضی از موارد، در یک اجازه یا سند، چند تحويل صورت می‌گیرد. سابقاً برای وضوح امر، هرجا اجازه یا سندی، حیلوله پیدا می‌کرد، رمز «ح» می‌گذاشتند.<sup>۱</sup>

در مقام، ابتدا با رفع حیلوله‌ها، طرق متصل اصلی را ذکر می‌کنیم.

۱. از روش‌های اختصار در اسناد روایات، «عطف در سند» است که به دو گونه انجام می‌شود: عطف عادی؛ در این‌گونه از عطف، یک راوی بر دیگر راوی هم طبقه با او عطف می‌شود و هر یک از معطوف و معطوف‌علیه، تنها مشتمل بر یک راوی است.

عطف تحويلی؛ در این‌گونه از عطف، معطوف یا معطوف‌علیه با هر دوی آنها، مشتمل بر بیش از یک راوی است. این‌گونه از عطف، «تحويل» یا «حیلوله» نامیده می‌شود.

۲. استاد<sup>۲</sup>؛ در کتاب اربعین مرحوم شیخ بهایی که خواسته‌اند در چاپ بعدی زیباتر طبع کنند، «حاء» حیلوله را به گمان اینکه رمز «حدّنا» است تغییر داده و منزک اشتباہ فاحشی گشته‌اند؛ زیرا معنا ندارد -منلا-. گفته شود: «عن الشهید الأول قال حدّنا الشهید الثاني».

در سند روایت، سه بار تحویل رخ داده است. صدر روایت به دو طریق به بنزنطی می‌رسد؛ یکی طریق «سهله» و دیگری طریق «احمد بن محمد». بنزنطی نیز از سه طریق، روایت را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. تحویل آغاز سند، روشن است و همین طور تحویل پایان سند (روایت مستقیم بنزنطی از عبدالله بن بکیر)، مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup>، به این دو تحویل توجه کرده است.

ولی تحویل دیگری در سند وجود دارد که آن عطف «داود بن سرحان» بر «المثنی عن زبارة بن اعین» است؛ یعنی این ابی نصر بنزنطی به صورت مستقیم از «داود بن سرحان» نقل کرده و بین آنها «المثنی» واسطه نیست. این تحویل، مخفی بوده و کسی را ندیدم که متوجه آن شده باشد. مرحوم آقای خوئی هم متوجه این امر نشده است.<sup>۲</sup>

«واو» عاطفه‌ای که بر سر «محمد بن یحیی» آمده، به «عدة من أصحابنا» عطف می‌شود و از اینجا، حیلوله صورت گرفته است؛ یعنی مرحوم کلینی، هم از طریق «عدة عن سهل» و هم از طریق «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد» روایت نقل کرده و سند را تحویل‌اذکر کرده است. کلمه «جميعاً» که بر سر «أحمد بن محمد بن

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۴۴.

۲. توضیح بیشتر: از عبارت مرحوم آقای خوئی در این بحث در کتاب نکاح معلوم می‌گردد که ایشان به تحویل سند توجه نداشته است؛ زیرا ذیل روایت را مشتمل بر دو طریق دانسته (نه سه طریق) و صحت طریق نخست را هم به بحث اعتبار «المثنی» مربوط ساخته که معلوم می‌شود المثنی را هم راوی از داود بن سرحان دانسته است. این معنا در معجم رجال الحديث (ج ۸، ص ۱۱۱-۱۱۰) در ذکر روایت داود بن سرحان تکرار شده؛ زیرا آدرس این روایت را چنین آورده است: «الکافی، ج ۵، ک ۲، ب ۸۲، ح ۱» و المثنی را راوی از داود بن سرحان دانسته است.

از ترجمه «احمد بن محمد بن ابی نصر» در معجم رجال نیز همین معنا استفاده می‌شود؛ چون آدرس فوق را برای روایت «سهله بن زیاد» و «احمد بن محمد» از «احمد بن محمد بن ابی نصر» از «داود بن سرحان» ذکر نکرده است (بر.ک: معجم رجال الحديث، ج ۳، ص ۲۶ و ۲۷؛ ولی در ترجمه «المثنی» که در مجلدات اخیر معجم رجال درج شده، این اشکال اصلاح شده است؛ زیرا در مشایع المثنی، نام «داود بن سرحان» را مطرح نکرده (معجم رجال الحديث، ج ۱۵، ص ۱۸۶) و آدرس روایت را تنها به عنوان روایت «احمد بن محمد بن ابی نصر» از «داود بن سرحان» از «زبارة بن اعین» آورده است (معجم رجال الحديث، ج ۱۵، ص ۳۹۱؛ و روی عن زبارة بن اعین، و روی عن احمد بن محمد بن ابی نصر. الکافی، ج ۵، ک ۳، ب ۸۲، ح ۱).

ابن‌نصر» آمده، علامت اشتراک هر دو طریق در این راوی است. او نیز دنباله سند را در کتاب خود به احتمال قوی فقط با یک حیلوله که عطف «عبد‌الله بن بکیر عن ادیم بیات الھروی» به «المشتبی عن زراة بن اعین» است نیاورده؛ بلکه حیلوله دیگری نیز در کتاب بزنطی وجود داشته که عطف «داود بن سرحان» به «المشتبی عن زراة بن اعین» است.

در نتیجه، بزنطی به سه طریق روایت رانقل کرده است:

۱. «أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المشتبی عن زراة بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام»

۲. «أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الله بن بکیر عن ادیم بیات الھروی

عن أبي عبد الله عليه السلام»

۳. «أحمد بن محمد بن أبي نصر عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام».

ممکن است گفته شود در سند این روایت، «داود بن سرحان» عطف به «زراة» است؛ یعنی «المشتبی»، هم از «زراة» و هم از «داود»، و آن دواز امام صادق علیه السلام روایت کرده‌اند؛ ولی آن مقدار که ما فحص کردہ‌ایم، حتی یک مورد هم پیدا نکردیم که «المشتبی» از «داود» روایت داشته باشد.

از سوی دیگر، بزنطی به طور شایع از کتاب «داود» بی‌واسطه روایت دارد، بلکه راوی کتاب داود است.<sup>۱</sup> علاوه بر اینکه تمام روایات «ابن‌ابن‌نصر» از «داود بن سرحان» به طور مستقیم است و در هیچ جا دیده نشده که کسی (مشتبی یا غیر او) بین این دو، واسطه شود.

نتیجه آن است که بزنطی روایت را به سه طریق از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. در دو طریق آن، هر کدام با دو واسطه و در طریق سوم با یک واسطه، که در این صورت به آن در اصطلاح، «سند عالی» می‌گویند.

پس شش طریق در سند روایت وجود دارد که چنین است:

۱. «محمد بن یعقوب عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمد

بن محمد بن أبي نصر عن المشتبی عن زراة بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام»

۱. فهرست الطوسی، ص ۱۸۴، رقم ۲۸۵.

در کافی شریف، در ۲۰ روایت، بزنطی بدون واسطه از وی نقل کرده است.

۲. «محمد بن یعقوب عن عذة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن عبد الله بن بکیر عن ادیم بیتاع الھروی عن ابی عبد الله علیہ السلام»،
۳. «محمد بن یعقوب عن عذة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن داود بن سرحان عن ابی عبد الله علیہ السلام»،
۴. «محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن المثنی عن زیارة بن اعین عن ابی عبد الله علیہ السلام»،
۵. «محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن عبد الله بن بکیر عن ادیم بیتاع الھروی عن ابی عبد الله علیہ السلام»،

۶. «محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن داود بن سرحان عن ابی عبد الله علیہ السلام».

روایت، طبق طریق ششم، صحیحه است و اشکال قابل توجهی درباره آن دیده نمی شود. «احمد بن محمد» که شیخ «محمد بن یحیی» است، یا «احمد بن محمد بن عیسی» است - که ظاهراً چنین است - و یا «احمد بن محمد بن خالد» و هر دواز اجلای ثقات طایفه امامیه آنده.

اما سایر طرق، نیاز به بحث دارند. عمدۀ بحث در این اسناد، در سه راوی است:  
اول: «سهل بن زیاد»، که به عقیده ما او امامی ثقه است.

۱. استادیه: برای تمییز چند راوی مشترک به فرانسی همچون لقب، نام پدر و جد، شناخت شاگردان و مشایخ و طبقه راوی و مانند این موارد استناد می شود. مرحوم محقق اردبیلی در کتاب مجمع الفائده (ج ۷، ص ۲۵۹) برای تضعیف روایتی که در سنده آن «احمد بن محمد» واقع شده، گفتنه: «علی آنکه قد یافاش فی الصخة لقوله: عذة من أصحابنا عن احمد بن محمد؛ لآن ما صرخ بآبی محمد و کذا قال: ابن محبوب، و کذا أبو اتیوب و محمد بن مسلم أيضا مشترک فتأمل». مراد از «آبی محمد» در این عبارت، «پدر محمد» یعنی جد احمد است، نه اینکه «ابو محمد» که احمد بن محمد باشد. معنای عبارت این است که نام پدر محمد مطرح نشده تا بتوان «احمد بن محمد» را تمییز داد و ثباتش را برسی کرد.  
مصحح کتاب مجمع الفائده، متوجه مراد مؤلف نگشته و گمان کرده «ابو محمد» که این است و سعی کرده در باب کنی تمام ابو محمد هایی را که در این طبقه با نام احمد بن محمد بن محمد است، پیدا کند (مجمع الفائده والبرهان، ج ۷، ص ۲۵۹: هکذا فی النسخ كلها، ولم نعثر فی کتب الرجال علی المکنی بهذه الکنیة لأحمد بن محمد: نعم، احمد بن محمد بن عیسی مکنی بآبی جعفر»).

دوم: «المثنی» که در این طبقه، مشترک بین چند نفر است که بعضی از آنها همچون «المثنی بن عطیه» توثیقی ندارند.  
سوم: ادیم بیان الھروی.

### بررسی اشتراک و وثاقت «المثنی»

- صاحب مدارک در نهایة المرام فرموده است: «و في الرواية قصور من حيث السند، باشتماله على المثنی وهو مشترك بين جماعة غير موثقين».١
- ایشان فقط طریقی که در آن مثنی وجود دارد رامطرح کرده و در نتیجه، با اشتراک مثنی، روایت راضیف دانسته است. در وجه اینکه چرا ایشان طریق «عبد الله بن بکیر عن ادیم بیان الھروی» را مطرح نکرده، دو احتمال وجود دارد:
- احتمال اول: ایشان به کیفیت صحیح تحويل سند توجه نکرده و گمان کرده که تمام روایات بزنطی در این روایت، از طریق مثنی است.٢
- احتمال دوم: ایشان به کیفیت صحیح تحويل سند توجه کرده، ولی طریق «عبد الله بن بکیر» را قبل تصحیح نمی دانسته است؛ زیرا در این طریق، هم «ابن بکیر» فطحی<sup>۳</sup> است - و کسانی چون صاحب مدارک که

۱. نهایة المرام، ج ۱، ص ۱۷۲.

۲. بنابراین، طریق دوم و پنجم - به ترتیب - در نظر ایشان چنین بوده است:

«محمد بن یعقوب عن عذة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن المثنی عن عبد الله بن بکیر عن ادیم بیان الھروی عن أبي عبد الله علیہ السلام».٤

«محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن أبي نصر عن المثنی عن عبد الله بن بکیر عن ادیم بیان الھروی عن أبي عبد الله علیہ السلام».٥

همچنین تحويل در «داود بن سرحان» نیز مورد توجه ایشان نبوده و در نتیجه گمان شده که طریق سوم و ششم - به ترتیب - چنین است:

«محمد بن یعقوب عن عذة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن المثنی عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله علیہ السلام».٦

«محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن أبي نصر عن المثنی عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله علیہ السلام».٧

بنابراین، طبق این احتمال، در همه طرق این ابی نصر، «المثنی» واقع است، و با اشتراک این عنوان، سند از اعتبار خارج می شود.

۳. فهرست الطوسي، ص ۴۰۴، رقم ۴۶۴.

به روایت موثقه عمل نمی‌کنند، قهراً روایت را غیر معتبر می‌دانند- و هم مروی عنده ابن بکیر، «أَدِيمَ بَيْانَ الْهُرُوِيِّ» توثيق ندارد<sup>۱</sup>؛ در نتیجه، طریق ابن بکیر، قطعاً غیر معتبر است.

پیش از قضاویت درباره کلام صاحب مدارک، تذکر این نکته مفید است که در زمان محقق ادبی و شاگردان ایشان همچون صاحب مدارک، هنوز کار جدی بر روی تمییز مشترکات صورت نگرفته بود و قواعد تمییز که بیشتر بر پایه راوی و مروی عنده<sup>۲</sup> استوار است، تبیین نشده بود<sup>۳</sup>؛ از این‌رو، در این‌گونه موارد، فراوان، اشکال اشتراک راوی مطرح می‌شد، در حالی که بسیاری از این اشکالات، با مراجعه به قواعد تمییز، به راحتی قابل حل است.

در مقام نیز، با مراجعه به مشایخ «احمد بن محمد بن ابی نصر» درمی‌یابیم که «المثنی» در مشایخ وی، مردّد بین «المثنی بن الولید حناط» و «المثنی بن عبدالسلام» است<sup>۴</sup> و راوی دیگری به نام المثنی، در مشایخ این ابی نصر دیده

۱. البته صاحب مدارک در فرضی که اصحاب به روایت موثقه عمل کرده باشند - از جهت عمل اصحاب - به روایت عمل کرده است (مدارک الأحكام، ج ۱، ص ۷۵: «وفي طرقها جماعة من الفطحيّة، لكن ظاهر المعتبر اتفاق الأصحاب على العمل بمضمونها، فإن تم فهو الحجّة وإلا فالنّزف في هذا الحكم مجال»؛ بنابراین، روایات موثقه راجحت ندانسته و در موارد فراوانی به مجرد فطحی بودن راوی، روایات راضعیف دانسته است (برای نمونه: مدارک الأحكام، ج ۱، ص ۲۴۳ و ۲۴۴؛ وج ۲، ص ۱۷ و ۲۵؛ وج ۸ و ۴۲؛ و ۴۲۶ و ۴۲۷).

۲. شخصی با عنوان «أَدِيمَ بَيْانَ الْهُرُوِيِّ» در کتب رجال توثيق نشده است؛ اما در سطور آنی، اتحاد او با «أَمِيدَ بن العزَّزِ الجعْفِيِّ» که نجاشی او را توثیق کرده، ثابت خواهد شد.

۳. استناد<sup>۵</sup>: محقق تستری در قاموس الرجال (ج ۱، ص ۱۷) روش تمییز مشترکات با «راوی» و «مروی عنده» را ناتمام دانسته؛ ولی اشکال ایشان، صحیح نیست، چنان‌که در جای خود به تفصیل بیان کرده‌ایم.

۴. توضیح بیشتر: البته در کلام شاگرد دیگر محقق ادبی، یعنی صاحب معال، بحث‌های ارزشمندی در زمینه تمییز مشترکات در کتاب شریف منتقل‌الجمان دیده می‌شود؛ ولی این روش، عمومیت نیافته بود؛ ر.ک: منتقل‌الجمان، ص ۳۴-۳۸، فاندۀ ششم و هفتم.

۵. در دو سند از کافی، بزنطی از «المثنی بن عبدالسلام» روایت کرده است (الكافی، ج ۴، ص ۲۲۳، ح ۳؛ و ص ۳۶۴، ح ۶)؛ اما عنوان «المثنی الحناط» که بزنطی از او روایت کرده باشد، در کافی ده بار آمده است و عنوان‌یار «المثنی الحناط» و «المثنی الولید» نیز هر کدام در کافی یک بار به عنوان مروی عنده بزنطی آمده‌اند.

نمی شود. در روایت زرارة هم، تنها این دو نفر به نام المثئی وجود دارد؛ پس مراد از المثئی، یکی از این دو نفر است و «المثئی بن عطیه» نیست؛ زیرا هر چند شیخ<sup>۲</sup>، او را یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام محسوب کرده، ولی ما او را در اسانیدی که در دست است ندیده‌ایم.<sup>۳</sup>

از سوی دیگر، «علی بن الحسن بن فضال» این دونفر و برخی دیگر را با تعییر «لا بأس بهم» توثیق کرده است.<sup>۲</sup> علی بن الحسن بن فضال، خود از ائمه جرج و تعدیل بوده و با اینکه فطحی مذهب است، کلام وی در رجال، مورد قبول علماست. از تعییر «لا بأس بهم»، گرچه مرتبه بالای وثاقت استفاده نمی‌شود، ولی بدون تردید، ظاهر در اصل وثاقت راوى و اعتبار اوست؛ زیرا درباره کسی که جاعل است، یا معلوم نیست که جاعل است یا نه، این عبارت به کار نمی‌رود.

با توجه به فطحی بودن علی بن الحسن بن فضال، قهراً از عبارت فوق، صحت مذهب «المثنی بن الولید» و «المثنی بن عبدالسلام» استفاده نمی‌شود؛ ولی راه دیگری وجود دارد که از آن علاوه بر وثاقت، صحت مذهبشان هم استفاده می‌گردد. این راه، مبتنی بر این مبنای ماست که بنظری و این ابی عمر و صفوان کسانی هستند که «لایرونون ولا يرسلون إلا عن ثقة» و مراد از «وثاقت» در این عبارت، تنها صدق گفتاری نیست؛ بلکه مراد، امامی، صدوق و ضایعه بودن است.<sup>۶</sup>

۱. توضیح بیشتر: استاد <sup>د</sup> استاد روایات اصحاب اجماع را از جمیع کتب حدیثی چاپی و نیز کتب خطی در دسترس، استخراج کرده و در مجموعه «استاد اصحاب اجماع» که پنج جلد قطور را به خود اختصاص داده، فهرست کرده و مشایخ و شاگردان آنها و موارد وقوع روایات ایشان را به تفصیل ذکر کرده است؛ بنابراین ادعای انحصار مشایخ بزنطی و راویان زراره به نام «المشتی» در دو راوی بالا، با فحص سیار کامل و گسترده صورت گرفته و تنهایاً بر مراجعه به استاد کتب اربیعه از معجم رجال الحديث نیست.

٢. رجال الطوسي، ص ٣٥، رقم ٤٤٩٨

۳. دونفر دیگر در این طبقه وجود دارند که نامشان مثنی است؛ «مثنی بن الحضرمي» و «مثنی بن راشد»؛ اما این دونبز مراد نیستند؛ زیرا اشخاصی با این عنوانیں، نه در مروی عندهای بزنطی و نه در راویان از زرارة در اسناد نیامده‌اند. علاوه اینکه هر دو، مروی عنده این‌ابی عمير هستند و طبق نظر مختار استادیل<sup>۱</sup>، مروی عندهای مشابه ثلاثة، ثقة‌اند.

٤. رجال الكثيرون، ص ٣٣٨.

۵. ترضیح پیشتر: به طور کلی، «نقه» در کلام قدما، امامی مذهب است، و در خصوص عبارت بالانز

بنابراین در «المثنی» اشتراکی که ماتع از قبول روایت باشد وجود ندارد. حال اگر کسی این مبنای را پذیرفت و دلالت عبارت «لابأس به» بر توثیق راهم تمام ندانست، ممکن است «لابأس» را دال بر مدح و روایت راحسنے بداند. از این جهت مرحوم مجلسی در مرآة العقول، یکی از طرق روایت را که المثنی در آن واقع است، «حسنه» دانسته است، گرچه ایشان طریق این بکیر را -به سبب عدم توثیق ادیم بیاع الهروى- مجھول دانسته است.<sup>۱</sup>

### اتحاد تمام عناوین «أديم» و توثيق وي

«أديم بیاع الهروى» در اسناد چندی واقع است و با این عنوان توثیق نشده است؛ ولی به نظر من رسکه وی با «أديم بن الحز الخزاعي» یکی است، و أديم بن الحز الخزاعي هم همان «أديم بن الحز الجعفی» است که نجاشی<sup>۲</sup> صریحاً او را توثیق کرده است.

نخست، به اثبات اتحاد «أديم بیاع الهروى» با «أديم بن الحز الخزاعي» می پردازیم. أديم بن الحز الخزاعی در کتب اربعه، تنها در این روایت دیده می شود:

موسى بن القاسم عن عباس عن عبد الله بن بکیر عن أديم بن الحز الخزاعی عن أبي عبد الله علیه السلام قال: إِنَّ الْمُحْرَمَ إِذَا تَزَوَّجَ وَهُوَ مُحْرَمٌ فَرْقٌ بَيْنَهُمَا وَلَا يَتَعَاوَدُانْ أَبْدًا.<sup>۳</sup>

در روایت مقام نیز، در ضمن محترمات ابدیه، شبیه همین مضمون را آورده که یکی از اسناد آن چنین بود:

... وَعَبْدُ اللهِ بْنُ بَكِيرٍ عَنْ أَدِيمِ بِياعِ الْهَرْوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عَلِيِّهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «... وَالْمُحْرَمَ إِذَا تَزَوَّجَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَرَامٌ عَلَيْهِ لَمْ تَحْلِ لَهُ أَبْدًا.»<sup>۴</sup>

قرآن خاصی وجود دارد که حتی اگر به طور کلی در مورد «نقہ» معنای فوق را پذیریم، باید درباره این عبارت، مراد از نقہ را امامی صدق ضابط دانست.

۱. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۱۸۵.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۰۶، رقم ۲۶۷.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۴۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۴۴۰، ح ۲.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۹۱، ح ۱.

با مقایسه این دو روایت، تردیدی در اتحاد «أَدِيم بْن الْحَرَّ الْخَزَاعِيٍّ» و «أَدِيم بْنَ الْهَرَوِيِّ» باقی نمی‌ماند؛ زیرا احتمال وجود دو نفر به نام ادیم که نام سیار غربی است<sup>۱</sup>، که هر دواز اصحاب امام صادق علیه السلام بوده و عبدالله بن بکیر هم از هر دو روایت کرده، و هر دو نیز یک روایت را در موضوع کامل‌آخاص (حرمت ابد در تزویج محرم) نقل کرده باشند، احتمال سیار مستبعدی است؛ از این‌رو، نسبت به وحدت آنها اطمینان حاصل می‌شود.

حال می‌گوییم که «أَدِيم بْن الْحَرَّ الْجَعْفِيٍّ» - که نجاشی آن را توثیق کرده - با «أَدِيم بْن الْحَرَّ الْخَزَاعِيٍّ» یکی است؛ زیرا احتمال وجود دو نفر به نام ادیم بن الحر در اسناد ما با توجه به غرایت شدید «أَدِيم» و «الْحَرَّ»، احتمال عقلی محض است، نه احتمالی عقلایی.

همچنین «أَدِيم بْن الْحَرَّ الْجَعْفِيٍّ» با «أَدِيم بْن الْحَرَّ الْخَثَعُومِيٍّ» نیز که شیخ طوسی وی را در اصحاب امام صادق علیه السلام از رجال خود آورده<sup>۲</sup>، متعدد بوده و در یکی از دولقب «الجعفی» و «الخثومی» که در کتابت سیار به هم شبیه هستند، تصحیف رخ داده است.<sup>۳</sup>

۱. توضیح بیشتر: نام «أَدِيم» در کتب حدیثی ماتنها درباره این راوی دیده می‌شود. در سایر کتب رجال هم «أَدِيم» به عنوان نام شخصی دیگر یافت نشد. تنها در لسان المیزان (ج ۱، ص ۳۳۷)، نام «أَدِيم بْن عبد الله بن سعد الأشعري الفقی» دیده شده است: «أَدِيم بْن سعد الأشعري الفقی أخو عبد الملك ذکرہ الکثی فی رجال الشیعة روی عنہ نوح الشیباني؛ اما مصطفیٰ «آدم» است؛ ر.ک: کتاب الطبقات (برقی)، ص ۲۷؛ رجال النجاشی، ص ۱۷۴، رقم ۴۵۸؛ رجال الطوسی، ص ۱۵۶، رقم ۱۷.

۲. رجال الطوسی، ص ۱۵۶، رقم ۱۷۱۶.

۳. توضیح بیشتر: ظاهراً لقب صحیح این راوی، «الجعفی» است؛ جراحته او دو برادر دارد؛ یکی به نام «ایوب» و دیگری به نام «زکریا» و ایوب که به عنوان «برادر ادیم» معروف است، با عنایون ذیل در اسناد آمده است:

• «ایوب بن الحر آخری ادیم» (الکافی، ج ۲، ص ۵۱۹، ح ۱؛ و ص ۵۲۰، ح ۱؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۷۲، ح ۱؛ مختصر البصائر، ص ۲۲۶، ح ۱۶).

• «ایوب آخری ادیم» (الکافی، ج ۴، ص ۲۳۳، ح ۲؛ و ص ۴۲۷، ح ۳؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۲۹، ح ۵).

در رجال نجاشی (ص ۱۰۳)، عنوان «ایوب بن الحر الجعفی» ترجمه شده و در ضمن آن گفته شده: «یعرف بآخری ادیم».

«أديم بن الحز الخزاعي» هم باعنوان «أديم بن الحز»، كه در رجال کشی ترجمه شده یکی است. در رجال کشی، تحت عنوان «ماروی فی ادیم بن الحز أبي الحز الحذاء» چنین آمده است: «قال نصر بن الصبّاح: أبو الحز اسمه أديم بن الحز وهو حذاء صاحب أبي عبد الله علیه السلام [یروی نیفا وأربعین حدیثاً عن أبي عبد الله علیه السلام].»<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد که یکی از دو لقب «الحذاء» و «الخزاعی» تصحیف دیگری است؛ چراکه در کتابت، بسیار به هم شبیه هستند.

بنابراین می‌توان گفت عناوین مختلف «أديم» در کتب رجال و استناد ما، همه از آن یک راوی است.

ابن حجر در لسان المیزان عبارتی دارد که نتیجه فوق را تأیید می‌کند. وی گفته است: «أديم بن الحز الخثعمي يتبع الهروي روی عن جعفر الصادق، روی عنه حماد بن عثمان و ذکره الكشي في رجال الشيعة.»<sup>۲</sup>

ظاهراً ابن حجر از اصل کتاب کشی این مطلب را اخذ کرده است؛ زیرا این تعییر، نه در رجال کشی موجود که مختصر رجال کشی اصلی است وجود دارد و نه در کتب دیگر تا گفته شود ابن حجر با کتاب دیگر اشتباه کرده است.

«أَبْيُوبُ بْنُ الْحَزِّ الْجَعْفَنِيِّ مُولَىٰ، ثَقَةٌ، روِيَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَكْرُهُ أَصْحَابُنَا فِي الرِّجَالِ، يُعْرَفُ بِأَخِيهِ أَدِيمِ بْنِ الْحَزِّ، لِأَصْلِهِ، أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبْنُ حَمْرَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبْنُ بَطْلَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنَ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبْيُوبِ».«

در مشیخة فقیه (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، المشیخه، ص ۵۱۸) نیز طریق مرحوم صدقو به «أَبْيُوبُ بْنُ الْحَزِّ الْجَعْفَنِيِّ الْكَوْفِيُّ أَخِيهِ أَدِيمِ بْنِ الْحَزِّ» ذکر شده است.

زکریا نیز در رجال نجاشی (ص ۱۷۴) به عنوان «زکرتنا بن الحز الجعفني، أخو أديم وأبیوب» ترجمه شده و در فهرست شیخ طوسی (ص ۲۰۶) هم ترجمة «زکرتنا بن الحز الجعفني» دیده می‌شود. عناوین ذیل نیز در استناد وجود دارند:

«أَدِيمُ أَخِيهِ أَبْيُوبُ» (الرهد، ص ۹۵، ح ۲۵۷؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۹۰-۲۹۱، ح ۴ و ۶ و ۷؛ و ص ۳۲۰، ح ۱۴؛ و ص ۴۱، ح ۱).

«أَدِيمُ بْنُ الْحَزِّ الْخَزَاعِيُّ» (تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۴۵).

بنابراین روش می‌شود که «أَدِيمُ بْنُ الْحَزِّ الْجَعْفَنِيِّ» که در رجال نجاشی ترجمه شده، همان «بیان هروی» است.

۱. رجال الكشي، ص ۳۴۷.

۲. لسان المیزان، ج ۲، ص ۱۷.

در نتیجه، طریق «ادیم بیاع الهرمی» معتبر است، و اینکه مرحوم مجلسی<sup>۱</sup> آن را مجهول و در نتیجه ضعیف دانسته، ناشی از عدم توجه به اتحاد «ادیم بیاع الهرمی» با «ادیم بن الحرم الجعفی» است که نجاشی وی را توثیق کرده است. البته با توجه به فطحی بودن «عبدالله بن بکیر» روایت، موقنه است.  
اگر «سهل بن زیاد» را هم ثقه بدانیم که بنابر تحقیق معتبر است، سه طریق سهل بن زیاد هم، همانند سه طریق احمد بن محمد بن خواهند بود.

#### خلاصه ارزیابی طرق شش گانه سند (چهار صحیحه و دو موقنه)

- الطریق الاول: صحیحة عندنا؛ لوثاقه سهل بن زیاد عندنا، وکون المثنی مردداً بین راویین ثقین؛ هما المثنی بن الولید الحناظ والمثنی بن عبدالسلام.
- الطریق الثاني: موقنه عندنا؛ لوثاقه سهل بن زیاد عندنا، وکون عبدالله بن بکیر فطحیا، و اتحاد ادیم بیاع الهرمی مع ادیم بن الحرم الجعفی الموثق فی رجال النجاشی.
- الطریق الثالث: صحیحة عندنا؛ لوثاقه سهل بن زیاد عندنا.
- الطریق الرابع: صحیحة؛ لکون المثنی مردداً بین ثقین كما مر.
- الطریق الخامس: موقنه؛ لعبدالله بن بکیر واما ادیم بیاع الهرمی فثقة كما مر.
- الطریق السادس: صحیحة، بلا کلام.

#### استبعاد احتمال جابه‌جایی در سند

چنان‌که بیان شد، حتی یک مورد هم پیدا نکردیم که «المثنی» از «داود» روایت داشته باشد. از سوی دیگر بیان شد که بزنطی به طور شایع از کتاب «داود» بی‌واسطه روایت دارد، بلکه راوی کتاب داود است. همچنین تمام روایات «ابن ابی نصر» از «داود بن سرحان» به طور مستقیم است و در هیچ جایدیده نشده که کسی (مثنی یا غیر او) بین این دو واسطه شود.

برای حل این مشکل، ممکن است به جای احتمال تحويل، احتمال دیگری مطرح شود و آن احتمال جابه‌جایی در سند است؛ یعنی احتمال دارد جایگاه «و داود بن سرحان» در اصل، قبل از «عن زراة» بوده، و در اثر تحریف نسخه، به

پس از آن منتقل شده است؛ بنابراین المثلثی و داود بن سرحان -که هر دو در یک طبقه هستند- از «زاره بن اعین» روایت می‌کنند، و «احمد بن محمد بن ابی نصر» هم از هر دو، مستقیماً نقل می‌کند.<sup>۱</sup> طبق این احتمال نیز، طریقی صحیح برای روایت پدید می‌آید که اشتراک «المثلثی» -برفرض حل نشدن آن- ایرادی در آن نمی‌آفیند.

ولی احتمال جایه‌جایی با توجه به اینکه سند در سه کتاب کافی، تهذیب و کتاب حسین بن سعید به یک شکل می‌باشد، بعید است.<sup>۲</sup>

### اطمینان به صدور بالحافظ نقل از سه طریق مختلف

البته می‌توان گفت: روایت مورد بحث را بزنطی از سه طریق مختلف از امام صادق علیه السلام روایت کرده و به طور کلی نقل روایت از سه طریق، در نوع موارد، برای نوع مردم اطمینان می‌آورد. بله، در محیط علمی و حوزوی ممکن است شبهه شود؛ ولی در محیط مردم عادی، اگر یک حادثه را سه نفر نقل کنند که از یکدیگر مستقل بوده و منشاً واحد نداشته باشد، گرچه فرد فرد ناقلين را نتوان توثيق کرد، ولی

۱. توضیح بیشتر: روایت ابی نصر از داود بن سرحان از زاره از امام صادق علیه السلام در روایتی از کتاب نکاح در کافی (الكافی، ج ۵، ص ۳۵۴، ح ۱) آمده است («عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن داود بن سرحان عن زاره»). همچین در کتاب حسین بن سعید (النواذر الشعری)، ص ۱۳۲، ح ۳۴۱).

روایت دیگری هم به همین سند از زاره از ابو جعفر علیه السلام در کتاب نکاح کافی دیده می‌شود (الكافی، ج ۵، ص ۳۸۴، ح ۲) که با زیادتی در آغاز متن آن، در تهذیب الأحكام (ج ۷، ص ۳۶۴-۳۶۵، ح ۴۱) نیز به نقل از حسین بن سعید آمده است. روایت تهذیب، مضمره است و با تعبیر «ساخته» آمده است.

۲. توضیح بیشتر: علاوه اینکه روایت داود بن سرحان از زاره از ابو عبد الله علیه السلام تنها در همین یک روایت دیده می‌شود؛ ولی روایت بزنطی از داود بن سرحان از ابو عبد الله علیه السلام بسیار فراوان است (معجم رجال الحديث، ج ۸، ص ۱۱-۱۱) و در کتاب نکاح نیز نظریه این سند، فراوان تکرار شده است (کتاب نکاح کافی: الکافی، ج ۵، ص ۳۹۳، ح ۳؛ و ص ۴۰۷، ح ۱۰ (سند تحولی)؛ و ص ۴۳۷، ح ۳؛ و ص ۴۷۱، ح ۱؛ کتاب طلاق کافی: الکافی، ج ۶، ص ۹۰، ح ۲؛ و ص ۱۰۹، ح ۳؛ و ص ۱۶۷، ح ۵؛ کتاب نکاح تهذیب: تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۲۴، ح ۵؛ و ص ۴۳۴، ح ۴۲؛ نیرنگ: الأثالي (شیخ صدق)، ص ۳۹۶، ح ۶؛ و به نقل از آن در الأثالي (شیخ طوسی)، ص ۴۳۷، ح ۳۳؛ و کتاب حسین بن سعید: النواذر (شعری)، ص ۱۶۸، ح ۷۷؛ و بنابراین احتمال تحويل در سند، بر احتمال جایه‌جایی روایان در آن ترجیح دارد.

اجتماع آنها با یکدیگر در نقل، منشأ وثوق به خبر می‌گردد. البته در برخی موارد خاص سیاسی که احتمال توطئه برای رسیدن به یک مقصد خاص وجود دارد، اطمینان حاصل نمی‌گردد.

بررسی دلالت روایت بر حرمت تکلیفی اماز نظر دلالت این روایت بر حرمت تکلیفی، دو تقریب ممکن است بیان شود.

**تقریب اول: دلالت «هو یعلم أنه حرام عليه» بر حرمت**

تقریب اول این است که چون امام علیه السلام بین «العالم به تحريم ازدواج برای شخص مُحرّم» و جاهل به آن، در ترتیب حکم حرمت ابد تفصیل داده‌اند «و هو یعلم أنه حرام عليه»، تحريم ازدواج برای شخص محرّم را مفروض گفته‌اند.  
در این تقریب ممکن است مناقشه شود؛ زیرا:

**اشکال اول: عدم دلالت روایت بر حرمت مطلق ازدواج محرّم**

اولاً، اگر مرجع ضمیر «هاء» در «عليه»، مُحرّم کلّی باشد، ممکن است - باقطع نظر از اشکال بعدی - مطلق حرمت تکلیفی نکاح بر محرّم استفاده شود؛ ولی مرجع ضمیر معلوم نیست که محرّم کلّی باشد؛ بلکه ظاهر - یا دست کم محتمل - این است که به همین محرّم متزوج که اقدام به این کار کرده، برگردد. در اینجا از روایت استفاده نمی‌شود که نکاح، به طور کلّی بر محرّم حرام است؛ مثلاً اگر گفته شود: «شخصی که ربا گرفته، اگر بداند کار حرامی انجام می‌دهد، باید مجازات شود»، آیا در اینجا، باید مطلق ربا را حرام بدانیم تا این جمله صحیح باشد، یا اگر قسم خاصی از ربا هم حرام باشد، استعمال این جمله صحیح است؟ بی تردید شق دوم صحیح است.

**اشکال دوم: در مقام بیان نبودن روایت نسبت به حرمت تکلیفی**

ثانیاً، حتی اگر پذیریم که مرجع ضمیر در «عليه»، کلّی مُحرّم است، اما حرمت نکاح به طور مطلق استفاده نمی‌شود؛ زیرا روایت، برای بیان حرمت ابد وارد شده و در مقام بیان حرمت تکلیفی نیست؛ بنابراین از ناحیه حرمت تکلیفی، اطلاق ندارد.

توضیح مطلب: اگر روایت مستقیماً برای بیان حرمت تکلیفی نکاح بود و فرموده بود: «نکاح بر محرم حرام است»، با عدم ذکر قیود، حرمت مطلق نکاح بر محرم فهمیده می‌شد؛ ولی در این روایت، اصل حرمت، مفروض گرفته شده و براین امر مفروض، حکم حرمت ابد بار شده است؛ بنابراین چون روایت، از جهت حرمت تکلیفی در مقام بیان نیست و یکی از شرایط فهم اطلاق، در مقام بیان بودن است، درنتیجه، حرمت تکلیفی به نحو مطلق از روایت فهمیده نمی‌شود.

مثالاً اگر گفته شود: «کسی که ربا گرفته در حالی که حرمت ربا را می‌دانسته، باید مقدار زائد را به مالک آن باز گرداند»، اگر در حرمت ربا، شرایطی همچون مکیل و موزون بودن (در ربای معاملی) شرط باشد و یا در میان برخی افراد، همچون زن و شوهر و فرزند و پدر این حرمت ثابت نباشد، ذکر این ویژگی‌ها در جمله بالا لازم نیست؛ چون در این جمله، در مورد ربایی که در آن فرض حرمت شده، حکم به ضمان شده است. پس جمله، در مقام بیان اینکه چه ربایی حرام است، نیست. بنابراین از روایت فوق، تنها حرمت فی الجملة نکاح محرم استفاده می‌شود.

البته شاید گفته شود که حتی استفاده حرمت فی الجمله نیز قابل مناقشه است؛ چون ممکن است، مراد، حرمت طبیعی نکاح باشد؛ مثلاً به جهت محرّم بودن طرف، نکاح حرام باشد؛ ولی این احتمال که مراد از «حرام» در عبارت «و هو یعلم آن حرام عليه»، «حرمت لولاحرام» باشد، بسیار بعید است؛ بلکه ظهور قوی روایت این است که «احرام» در حرمت دخالت دارد.

### جواب اشکال اول و دوم: تمکن به اطلاق مقامی

اما هر دو اشکال فوق، قابل پاسخ است؛ زیرا هرچند روایت به تنها بی اطلاق ندارد، ولی در هر حال، تا وقت عمل باید ابهام حکم برطرف شود. عدم ذکر قید در هیچ روایتی تا وقت عمل، سبب می‌گردد که روایتی که در مقام اهمال است، همانند روایت مطلقه بشود. از این‌گونه اطلاق، به «اطلاق مقامی» تعبیر می‌شود. ما در مورد بسیاری از آیات و روایات، همچون «أَخْلَقَ اللَّهُ الْبَيْعَةَ»<sup>۱</sup> و «أَوْفَوا

بِالْعُقُودٍ<sup>۱</sup> وَ (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)<sup>۲</sup>، این مطلب را گفته ایم که هرچند این ادله، اطلاق لفظی ندارند، ولی اگر خصوصیات احکام تا وقت عمل بیان نشود، از اطلاق مقامی در مجموع ادله، تعمیم حکم استفاده می شود.

در روایات مورد بحث نیز، از اینکه هیچ جا تفصیلی بین اقسام عقد در حرمت تکلیفی نیست، می فهمیم که در مسئله، تفصیلی نیست و با توجه به اینکه مسئله، محل ابتلا است، نمی توان گفت که شاید در روایتی تفصیل آن بیان شده، ولی این تفصیل به مانرسیده است.

**تقریب دوم: ملازمه عرفی بین حرمت ابد و حرمت تکلیفی در مقام**

تقریب دوم استدلال این است که در روایات بسیاری از جمله روایت داود بن سرحان، در عقد عمدى مُحرِّم، به حرمت ابد حکم شده است. حرمت ابد نیز، طبق متفاهم عرفی، مُؤاخذه‌ای است برای عقد، و همچون حرمت ابد در باب رضاع نیست که به جهت ایجاد قرابت و نزدیکی حاصل شده باشد. از مُؤاخذه‌ای بودن حرمت ابد، حرمت تکلیفی عقد در حال احرام استفاده می شود.

### نظر مختار: حرمت تکلیفی عقد در حال احرام

با ملاحظه عدم اختلاف فقهاء در مسئله، ظهور «لاینبغی» در حرمت که در تقریب چهارم درباره صحیحة عبدالله بن سنان به نقل از عبدالرحمن بیان شد و همچنین ظهور روایات طایفة دوم در حرمت، می توان به اطمینان گفت که عقد در حال احرام، حرام است.

۱. العائدة، ۱.

۲. البقرة، ۴۳، ۸۳، و ...

## بررسی حرمت ابد

«... وإن كان مع العلم بالحرمة، حرمت الزوجة عليه أبداً، سواء دخل بها أو لا، وإن كان مع الجهل بها، لم تحرم عليه على الأقوى؛ دخل بها أو لم يدخل؛ لكن العقد باطل على أي حال». <sup>۱</sup>

### اقوال در مسئله وتبين آن

در مسئله حرمت ابدی، چهار قول وجود دارد.

#### قول اول: حرمت ابد مطلقاً

قول اول این است که عقد در حال احرام، مطلقاً حرمت ابد می آورد، چه عالم‌باشد چه جاهلاً، خواه دخول شود یا نشود.

#### بطلان انتساب قول اول به سید مرتضی

این قول را صاحب جواهر<sup>۲</sup> به مرحوم سید مرتضی و سلاربه صورت حکایت نسبت داده است؛ ولی ذکر نام سید مرتضی در این مسئله اشتباه است. اما اینکه اشتباه از صاحب جواهر است یا از حاکی، معلوم نیست. سید مرتضی در برخی کتب خود، مانند «انتصار»، «جمل العلم والعمل»، «المسائل الرسیات الأولى»<sup>۳</sup>، تصریح کرده که حرمت ابد، در صورت علم ثابت است. البته در «المسائل الموصليات الثالثة»<sup>۴</sup> عبارتی وجود دارد که نیاز به بررسی دارد.<sup>۵</sup>

۱. العروة الونقى، ج ۲، ص ۸۲۶.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۵۰.

۳. الانصار، ص ۲۲۶.

۴. جمل العلم والعمل، ص ۱۱۲: «و من تزوج وهو محرم بطل نكاحه، فإن لم يعلم أن ذلك محظوظ وأقدم عليه، لم تحل له المرأة أبداً».

۵. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۳۷۱.

۶. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۱.

۷. این عبارت از جهت اعتبار علم نیز مجمل است.

در موصیات ثالثه، مسئله ۳۸، چنین آمده است:

«وَمِنْ تَزَوْجُ امْرَأةً مَحْرَمٍ وَهُوَ مَحْرَمٌ، فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَحْلِ لَهُ أَبْدًا؛ وَأَصْحَابُنَا يُشَتَّرِطُونَ فِي ذَلِكَ أَنْ مَنْ تَزَوْجَ وَهُوَ مَحْرَمٌ، وَيَعْلَمُ تحرير ذلك عليه، فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَحْلِ لَهُ أَبْدًا. الْحَجَّةُ فِي ذَلِكَ، الإِجْمَاعُ الْمُتَكَبَّرُ ذِكْرُهُ وَطَرِيقُ الْاحْتِيَاطِ أَيْضًا».»

در این عبارت، در حرمت ابدی، مُحرم بودن زن نیز شرط شده است، با اینکه در فرض مُحرم مرد، کسی محرم بودن زن را شرط نکرده و فقط در جایی که زن، محرم باشد و مرد، مُحل، ثبوت حرمت ابد، مورد بحث علماء قرار گرفته است.<sup>۱</sup> خود سید مرتضی هم در سایر کتب و رسائل خود چنین فتوا نداده است.<sup>۲</sup> روایتی هم که موهم این معنا باشد وجود ندارد؛ بنابراین محتمل است که در نسخه کتاب، تحریفی رخ داده باشد؛ چون مسائل سید مرتضی از روی نسخه های معتبر چاپ نشده و بسیار غلط در آن دیده می شود؛ از این رو، ممکن است مثلاً عبارت صحیح چنین باشد «او هو محرم»، و حرف «واو» در نسخه چاپی، مصحّف «او» باشد و مراد این باشد که در ثبوت حرمت ابد، احرام یکی از دو طرف کافی است که این قول را برخی مانند شیخ طوسی<sup>۳</sup> قائل آند.

علماء حلى نيز در مختلف<sup>۵</sup> چنین نسبتی به مرحوم سید مرتضی نداده است.  
به هر حال، نسبت این قول به سید مرتضی اشتباه است.

بطلان انتساب جزئی قول اوّل به شیخ صدوق و سلار  
بلکه می توان گفت که این نسبت در مورد شیخ صدوق -در دو کتاب مقنعم<sup>۶</sup> و فقیه<sup>۷</sup>-

۲- این مطلب با مراععه به آنچه در صفحات بعدی در یاورقی (ذیا اقوال مسئله) آمده، قابل استفاده است.

<sup>٣</sup> الانتصار، ص ٢٤٦؛ ر.ك: رسالنا الشيف المرتضى، ج ٢، ص ٣٧١.

<sup>٩٩</sup> الخلاف، ح٢، ص٣١٧، ح٤، ص٣٢٢، مسألة ٤.

٥. مختلف الشعوه، ٢٧ ص ١٠٠-١٠١

<sup>٤</sup> المقدم (شيخ صدقة)، ص ٣٢٧.

٧. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٣٦١-٣٦٢، ح ٢٧١١؛ قال عليهما: «من تزوج امرأة في احرامه فرق بينهما ولم تحل له أبداً».

### و سلار نیز محل تأثیر است.

شیخ صدوق<sup>۱</sup> در کتاب نکاح مقنع<sup>۲</sup>، عبارت روایت ادیم بن الحزرا که فتوای او محسوب می‌شود، آورده است و در آن حرمت ابد، بدون تفصیل بین علم و جهل یا دخول و عدم آن، بر عقد در حال احرام مترب شده است؛ ولی در کتاب الحجت مقنع، پس از حکم به بطلان ازدواج، عبارت روایت محمد بن قیس را آورده که فقهاء معمولاً از آن، عدم حرمت ابد را به طور مطلق استفاده کرده‌اند. عبارت ایشان چنین است: «ولیس للمرحم أن يتزوج ولا يزوج محلان، فإن زوج أو تزوج، فتزويجه باطل. وإن ملك بطن بعض امرأة وهو محروم قبل أن يحل، فعليه أن يخلي سبيلها وليس نكاحه بشيء، فإذا أحل، خطبها إن شاء، فإن شاء أهلهما زوجوه، وإن شاء والمه يزوجهوه».<sup>۳</sup> بنابراین نمی‌توان به طور جزء، مرحوم صدوق را از کسانی که قائل به مطلق تحریم ابد - حتی در فرض جهل و عدم دخول - هستند، شمرد.

سلار نیز در کتاب النکاح مراسم، بدون تفصیل بین صورت علم و جهل، یا دخول و عدم آن، به حرمت ابد قائل شده است. ایشان در ضمن شرایط صحبت عقد نکاح گفته است: « وأن لا يكون قد عقد عليها في إحرامه، فإنه لا يصح، وتحرم عليه أبداً»؛ ولی در کتاب الحجت، به تفصیل بین صورت علم و جهل تصریح کرده است: «والثالثة: ما فيه الفراق المؤبد وغير المؤبد، وهو المحروم إذا عقد على امرأة وهو عالم بتحريم ذلك، فرق بينهما ولم تحل له أبداً وإن كان غير ذلك، فرق بينهما بالبطلان العقد، وله أن يستأنف إذا أحل».<sup>۴</sup>

حال روشن نیست که سقطی در کتاب نکاح مراسم واقع شده و مثلاً قید «علم» در عبارت ایشان سقط شده، یا اینکه برای مؤلف، تجدید نظر حاصل شده است. در هر حال، قائلین قول اول (تحريم ابد مطلقاً) احتمالاً - نه جزماً - صدوق و سلار هستند.

۱. المراسيم، ص ۱۴۹.

۲. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۲۷.

۳. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۲۴۱.

۴. المراسيم، ص ۱۴۹.

۵. المراسيم، ص ۱۲۲.

## قول دوم: عدم حرمت ابد مطلقاً

قول دوم، عدم تحریم ابد مطلقاً (هرچند عالم باشد و دخول هم شده باشد) است. این قول، قائل صریحی ندارد؛ ولی از لایه‌لای برخی کلمات، احتمال این قول استفاده می‌شود.

برخی از فقهاء، همچون شهید ثانی در مسالک و صاحب مدارک در نهاية المرام، در ادله حرمت ابد مناقشه کرده‌اند و روایت زراره راضعیف دانسته‌اند. البته شهید ثانی گویا اجماع را در مسئله قبول دارد. عبارت ایشان چنین است: «وإنما الكلام في حالة العلم؛ لضعف الرواية؛ لأنَّه لا يقْنَى بِعَدَمِ التحرِيمِ مطلقاً، وإن اختَلَفَ كلامُهُمْ في الشرطٍ»<sup>۱</sup>؛ ولی از کلام صاحب مدارک استفاده می‌شود که گویا در نزد ایشان، اجماع واضح نبوده است. ایشان فرموده است: «وَفِي الْرَوَايَةِ قَصْوَرٌ مِنْ حِيثِ السَّنَدِ ... فَيُشَكِّلُ التَّعْلُقُ فِي إِثْبَاتِ هَذَا الْحُكْمِ إِنْ لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعِيَاً»<sup>۲</sup>؛ گویا اگر اجماع در کار نباشد، باید طبق ادله اولیه، به عدم حرمت ابد حکم کرد، اما چون وجود اجماع واضح نبوده ایشان نتوانسته فتوا بدهد.

قول سوم (شهر): اختصاص حرمت ابد به فرض علم به حرمت نکاح

قول سوم، تفصیل بین علم و جهل است؛ در نتیجه، عقد مُحرم با علم، حرمت ابد می‌آورد، هرچند دخول نشده باشد و عقد با جهل، حرمت ابد نمی‌آورد، هرچند دخول شده باشد. این قول، بین فقهاء مشهورتر است.<sup>۳</sup>

۱. مسالک الأفهام، ج. ۷، ص. ۳۴۴.

۲. نهاية المرام، ج. ۱، ص. ۱۷۲.

۳. النهاية (شیخ طوسی)، ص. ۴۵۳؛ المهدی (ابن براج)، ج. ۲، ص. ۱۸۳؛ شرائع الإسلام، ج. ۲، ص. ۲۲۶؛ المختصر النافع، ج. ۱، ص. ۱۷۸؛ الجوهرة في نظم التبصرة، ص. ۱۵۱؛ إرشاد الأذهان، ج. ۲، ص. ۲۷؛ تبصرة المتعلمين، ص. ۱۳۶؛ تحریر الأحكام، ج. ۲، ص. ۲۴؛ تذكرة الفقهاء، ج. ۷، ص. ۳۸۶؛ قواعد الأحكام، ج. ۳، ص. ۳۲؛ مختلف الشیعة، ج. ۴، ص. ۱۶۴؛ منتهی المطلب، ج. ۱۲، ص. ۲۰۵؛ اللمعة الدمشقية، ص. ۱۷۹؛ معالم الدين في فقه آل ياسين، ج. ۲، ص. ۵۴؛ جامع المقاصد، ج. ۱۲، ص. ۳۲۳؛ حاشية الإرشاد، ج. ۳، ص. ۱۷۹؛ الروضة البهیة (چاپ مجتمع الفکر)، ج. ۳، ص. ۲۱۱؛ مسالک الأفهام، ج. ۷، ص. ۳۴۴؛ کفاية الأحكام، ج. ۲، ص. ۱۴۵-۱۴۶؛ مفاتیح الشرائع، ج. ۲، ص. ۲۲۸؛ ملاذ الأخبار، ج. ۱۲، ص. ۱۳۰ و ۴۷۹؛ کشف اللثام، ج. ۷، ص. ۱۸۹.

قول چهارم: کفایت علم یا دخول در حرمت ابدی

قول چهارم، کفایت علم یا دخول - همانند عقد معتبره - در حرمت ابدی است. این

قول را هم عده زیادی از فقهاء قائلاند.

### مناقشه در عبارت تحریر و حدائق

آنچه عجیب به نظر می‌رسد این است که علامه در تحریر و صاحب حدائق در

حدائق مدعی شده‌اند که در مقام، قولی در امامیه که تفصیل بین دخول و عدم

دخول داده باشد، وجود ندارد. البته علامه، ابن‌ادریس را استثناء کرده است.

عبارت علامه در تحریر چنین است:

«ولم يفرق علماؤنا بين الدخول و عدمه، بل أطلقوا القول بجواز

المراجعة مع الجهة، لأن ابن إدريس، فإنه قال: إنها تحرم أبداً مع

الدخول وإن كان جاهلاً ولا نعرف مستنده في ذلك».<sup>۱</sup>

عبارت حدائق نیز چنین است:

«الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) في أنه لو

عقد المحرم على امرأة عالما بالتحريم حرمت عليه مؤبداً وإن لم يدخل

بها، ولو كان جاهلاً فسد العقد ولم تحرم مؤبداً وإن دخل».<sup>۲</sup>

ظاهر بسیار قوی، بلکه نص این عبارت صاحب حدائق این است که «الخلاف

بين الأصحاب» در ابتدای عبارت، برای تمامی جملات بعدی است.

ولی قبل از تحریر، در شش کتاب، علمای بزرگ قائل به تحریر در فرض أحد الامرین

(علم یا دخول) شده‌اند. شیخ طوسی در خلاف (کتاب الحج)<sup>۳</sup>، ابن‌ادریس در سوانح<sup>۴</sup>

۱. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۷۰.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۶۰۲.

۳. الخلاف، ج ۲، ص ۳۱۷: «إذا عقد المحرم على نفسه عالما بتحريم ذلك، أو دخل بها وإن لم يكن

عالما، فرق بينهما ولا تحول له أبدا ... دليلنا: إجماع الفرقـة، وطريقة الاحتياط».

بنابراین، اینکه صاحب جواهر فرموده معلوم نیست که شیخ طوسی بر کفایت أحد الامرین (علم یا دخول) در حرمت ابدی، ادعای اجماع کرده باشد (جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۵۱)، محل مناقشه است.

۴. السوانح، ج ۲، ص ۵۲۵.

و این زهره در غیبیه، احدها امرين را برای حرمت ابدی کافی دانسته و ادعای اجماع نیز کرده‌اند.

ابوالصلاح<sup>۲</sup>، ابن حمزه<sup>۳</sup> و یحیی بن سعید<sup>۴</sup> نیز احدالامرین را کافی دانسته‌اند. دو نفر نیز بعد از علامه فتوایی چنین داده‌اند؛ فخرالمحققین<sup>۵</sup> و ابن طی در الدر المنضود<sup>۶</sup>. دونفر نیز کفایت احدالامرین را احتمال داده‌اند؛ مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین<sup>۷</sup> و مرحوم فیض در وافقی<sup>۸</sup>.

در هر حال، روشن نیست با وجود این عده از فقهاء که قبل از علامه هم بوده‌اند، چطور ایشان تنها این ادريس را قائل به قول چهارم (احد الامرین) دانسته است.

ولی باید شرایط علامه رانیز در نظر گرفت. او شخصیتی با مسئولیت‌های گوناگون بوده است. در آن زمان، تشیع و اسلام به بسیاری از امور محتاج بود و همگی بر عهده علامه بوده است. ایشان، فقیه و فیلسوف بسیار برجسته، منطقی مهم، متکلم درجه اول و رجالی بوده است و بلکه در هر علمی دستی داشته است.<sup>۱</sup> از طرفی او یک شخصیت مبارز هم بوده و با فرق مختلف، بحث داشته و

١. غنية التراث، ص ٣٣٨.

٢. الكافي، في الفقه، ص ٢٨٤-٢٨٦.

٣. الوسيلة، ص: ٢٩٢: «المحرمات من النساء ضربان إنما تحرم بالنسبة أو بالسبب ... والسبب ضربان إنما يحرم نكاحه أبداً أو في حال دون حال ... فاللؤلأربعون صنفها الرضيع والمعقد عليها في العدة أو في حال الإحرام من الرجل وهو عالم بتحريمه دخل بها لول مدخل».

از عبارت این حمزة روشن است که احتمال‌مند نمی‌داند؛ بلکه مانند مشهور، فقط علم به حرمت را معتبر دانسته است.

٤٢٨ .الجامع للشرايع، ص

٦. إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٧٣.

٧. الدّر المنضود (ابن طي)، ص

## کوئلیٹی کے متعلق

<sup>۸</sup> این مطلب یافت شد: ر.ب: روضه المتعین، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲.

٩. الواقي، ج ١١، ص ٣٧٦.

۱۰. استادیار: از مرحوم ادیب نیشاپوری در مشهد شنیدم -البته صحت و سقم آن را نمی‌دانم- که می‌گفت یکی از آشنایان ما لندن رفته بود؛ او می‌گفت یک کتابی از علامه در علم موسیقی دیدم. البته او نظر شرعی و فقهی و فلسفی از موسیقی بحث کرده است.

همه آنها را محکوم کرده است. بخش مهمی از تشیع ایران، مربوط به علامه است. او نزد سلطان محمد خدابنده بوده و او را شیعه کرده است.<sup>۱</sup> ایشان در مسافرت‌ها همراه او بوده و از همه این امور، در راه خدمت به شرع و علم استفاده می‌کرده است. مرحوم علامه مدرسه‌های سیار داشته است. نوشته‌اند چادرهایی از کرباس داشت که شاگردان ایشان در سفرها در این چادرها مشغول درس و بحث می‌شدند. مرحوم فخرالمحققین در ایضاح، درباره مطلبی فرموده است: من این مطلب را از پدرم موقعي که در صحبت سلطان محمد خدابنده بود در کنار بحر قلم شنیدم.<sup>۲</sup> معلوم می‌شود ایشان آنجا نیز مشغول درس بوده است. فردی با این مقدار از مشغله، اگر کتاب‌هایش قابل خواندن باشد، خودش معجزه‌ای است.

خلاصه اگر اشکالی به علامه وارد شود، عظمت او در جای خودش محفوظ است. ابن حجر در باره علامه می‌گوید: «كان آية في الذكاء»<sup>۳</sup>; یعنی آیت الهی در ذکاوت و سرعت انتقال بوده است؛ ولی این امر نباید مانع تحقیق گردد.

۱. ر.ک: روضة المتقين، ج ۹، ص ۲۰.

۲. ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۵۴۷-۵۴۸: «استخرج والذي هاتين المسألتين وألحقهما بالقواعد ونحو على ساحل بحر القلزم في سنة اثنى عشرة وسبعمائة في صحبة السلطان غيات الدين محمد خدابنده». <sup>۴</sup>

نظریه این مطلب در موارد دیگری از ایضاح نیز وجود دارد:

ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۷۵: «هذا التقرير المصنف لي في رمضان سنة تسع وسبعمائة في السلطانية في صحبة السلطان غيات الدين خدابنده محمد». <sup>۵</sup> مراد از مصنف، علامه حلی، مؤلف فواعد می‌باشد که ایضاح در شرح مشکلات آن نگاشته شده است.

ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۵۵۴: «أقول: هذا الفرع وما بعده من الفروع إلى آخر فصول التدبير استخرجها المصنف قدس الله سره في سنة اثنى عشر و سبعمائة حين نزولنا ببلدة بسطام من ولاية خراسان في صحبة "السلطان العالم غيات الدين خدابنده محمد".<sup>۶</sup>

ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۱۲۴: «قال والذي في جواب هذه المسألة حيث سأله بعض فضلاء جرجان لغا وصلنا إليها في صحبة "السلطان خدابنده محمد".<sup>۷</sup> "نعم".

۳. لسان الميزان، ج ۳، ص ۲۱۵: «عالم الشيعة وإمامهم ومصفهم وكان آية في الذكاء. شرح مختصر ابن الحاجب شرحًا جيدًا سهل المأخذ غایة في الإيضاح واشتهر تصانيفه في حياته. وهو الذي رد عليه الشيخ تقی الدین ابن تیمیة فی کتابه المعروف بـ"البرد على الرافقی" وکان ابن المظہر مشتهر الذکر ریض الأخلاق. ولما بلغه بعض کتاب ابن تیمیة قال لو کان ابن فیهم ما أقول لأجتنبه. ومات فی المحرم سنة ست وعشرين وسبعين من ثمانين سنة وکان فی آخر عمره انقطع فی الحلة إلی أن مات».

## روایات مسئله

روایات باب سه دسته‌اند:

- دسته‌اول: روایات حرمت ابد مطلقاً
- دسته‌دوم: روایت عدم حرمت ابد مطلقاً
- دسته‌سوم: روایات حرمت ابد در خصوص عالم به حرمت.  
اشهر فقهاء قائل به حرمت ابد در فرض علم به حرمت هستند.

طایفه‌اول: حرمت ابد مطلقاً  
روایات دسته‌اول، سه روایت است.

### روایت اول: موقفه‌ایم

موسی بن القاسم عن عباس عن عبد الله بن بکیر عن أديم بن الحز الخزاعي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن المحرم إذا تزوج وهو محرم فرق بينهما ولا يتعاونان أبداً.

بررسی سندی و خطاب در تهدیب مطبوع بعضی همچون محقق سبزواری در ذخیره<sup>۱</sup> این روایت را چون «عباس» مشترک بین چند نفر است که بعضی از آنها توثیق ندارند، ضعیف دانسته‌اند؛ ولی بالحاظ اینکه منحصرآ «عباس بن عامر»، شیخ «موسی بن قاسم» است و در بین رواییان از «عبدالله بن بکیر» غیر ازاو کسی به نام عباس نیست، مراد از عباس در این سند، «عباس بن عامر» است و او نیز ثقه است.<sup>۲</sup>

در چاپ قبلی تهدیب اشتباهی رخ داده که به چاپ بعدی هم منتقل شده

ابن حجر، ترجمه «حسن بن یوسف بن علی بن محمد بن مظہر» معروف به «علاءة حلی» را در دو جا آورده است:

الف. جلد دوم، رقم ۱۲۹۵؛ به عنوان «حسین بن یوسف بن مظہر حلی» که در عبارت فوق بیان شد.  
ب. جلد ششم، رقم ۱۱۴۴؛ جایی که نام پدر علاءه حلی یعنی «یوسف» را مطرح کرده است. در این مورد، از کثیرت برخورد این تسمیه با علاءه، شدیداً انقاد کرده است.

۱. تهدیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۴۵؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۴۰، ح ۲.

۲. ذخیرة المعاد، ج ۲، ص ۵۸۹.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۸۱، رقم ۷۴۴.

است. شیخ طوسی فرموده است: «فَإِنْ عَقَدَ الْمُحْرَمُ وَهُوَ عَالَمٌ بِتَحْرِيمِ ذَلِكَ، يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا وَلَا تَحْلُّ لَهُ أَبْدًا؛ أَنَّ كَاهْ بِرَاءَ قَوْلُ خُودَ، بِهِ رَوْاْيَتٌ تَمْسِكٌ كَرِدهُ وَكَفْتَهُ أَسْتَ: رَوَى ذَلِكَ مُوسَى بْنُ قَاسِمٍ ... عَنْ أَدِيمَ بْنِ الْحَرَّ الْخَرَاعِينِ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّهِ وَسَلَّمَ وَتَامَ رَوْاْيَتَ رَاكِهِ مَذْتَبِلَ بِهِ حُكْمٌ دِيْكَرِيَّ أَسْتَ (حَرَمَتْ أَبْدُ دِرَادْوَاجَ بِازْدَوَاجَ بِازْنُ شَوَّهَرَدَارَ) تَآخِيرَ نَقْلِ كَرِدَهُ أَسْتَ؛ سَبِيسَ رَوْاْيَتَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَسَنِ رَاكِهِ أَنَّ نَيْزَ دَالَّ بِرَ حَرَمَتْ أَبْدَ بِرَاءَ تَزوِيجَ مُحْرَمَ أَسْتَ، أَوْرَدَهُ أَسْتَ.

در چاپ قبلی تهدیب، ذیل روایت ادیم بن الحر که مربوط به ازدواج با زن شوهردار است، به گمان اینکه فتوای شیخ است، منفک از صدر روایت و از ابتدای سطر، چاپ شده است.<sup>۱</sup> مصحح کتاب (آقای غفاری) در چاپ بعدی گمان کرده است که شیخ، روایت ابراهیم بن الحسن راکه مربوط به تزویج در حال احرام است به عنوان دلیل آن جمله (حرمت ازدواج با زن شوهردار) آورده و از آن تعجب کرده است<sup>۲</sup>، در حالی که این جمله، جزء روایت قبلی است، نه فتوای شیخ؛ به همین دلیل، مرحوم فیض<sup>۳</sup> و صاحب وسائل<sup>۴</sup> هم آن را به عنوان جزئی از روایت ادیم نقل کرده‌اند، و اصلًاً معنا ندارد شیخ در کتاب الحج، فتوای مربوط به باب نکاح را بدون هیچ مناسبتی ذکر کند.

**روایت دوم: موتفه ابراهیم بن الحسن**  
أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَيْسَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلَى عَنْ أَبِيهِ بَكِيرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنَ

۱. تهدیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۹: موسی بن القاسم عن عباس عن عبد الله بن بكير عن ادیم بن الحر الخراغی عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إِنَّ الْمُحْرَمَ إِذَا تَزَوَّجَ وَهُوَ مُحْرَمٌ فَرَقْ بَيْنَهُمَا وَلَا يَتَعَاوَدُانْ أَبْدَا». والثاني تزوج ولها زوج يفرق بينهما ولا يتعاونان أبداً.

روي أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن ابن بكير عن ابراهيم بن الحسن عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إِنَّ الْمُحْرَمَ إِذَا تَزَوَّجَ وَهُوَ مُحْرَمٌ فَرَقْ بَيْنَهُمَا وَلَا يَتَعَاوَدُانْ أَبْدَا».

۲. تهدیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۶۷، ح ۴۵.

مرحوم غفاری، پس از اینکه جمله «والثاني تزوج ولها زوج يفرق بينهما ولا يتعاونان أبداً» را جداً از روایت ذکر کرده، در پاورپوینت چنین آورده است: «كذا في النسخ؛ والجملة غير مفهومة لنا و كأنها زائدة».

۳. الوافي، ج ۲۱، ص ۲۷۸، ح ۷.

۴. وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۲۰، ح ۲.

الحسن عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إِنَّ الْمَحْرُمَ إِذَا تَزَوَّجَ وَهُوَ مَحْرُمٌ فَرْقٌ بَيْنَهُمَا ثُمَّ لَا يَتَعَاوَدُانْ أَبَدًا».<sup>١</sup>

مرحوم كليني نيز در کافی<sup>٢</sup> همین روایت را ذکر کرده است.

تمیز «حسن بن علی» و تصحیف «أَدِيمِ بْنِ الْحَرَّ» به «ابراهیم بن الحسن» مراد از «حسن بن علی» در مشایخ احمد بن محمد بن عیسی، یا «وشاء» است که نقه و امامی است، یا «ابن فضال»<sup>٣</sup> است که بنابر معروف، فطحی و ثاقب مسلم است. «ابن بکیر»<sup>٤</sup> هم فطحی و نقه است.

از «ابراهیم بن الحسن» در کتب رجال و اسانید هیچ اثری نیست؛ ولی با توجه به اینکه متن این روایت با روایت «أَدِيمِ بْنِ الْحَرَّ» یکی است و به غیر از عبارت ذیل در روایت ادیم بن الحر که شاید به خاطر عدم تناسب با عنوان باب، در اینجا نقل نشده- بقیة کلمات، همه یکی است، به احتمال قوی «ابراهیم بن الحسن» تصحیف شده «أَدِيمِ بْنِ الْحَرَّ» است؛ زیرا بسیار عادی است که در نسخهای که خطش شلوغ و غیرخوانا باشد، «أَدِيم» را با «ابراهیم» (بدون الف و نقطه) و نیز «الحر» را با «الحسن» (بدون نقطه) اشتباہ کنند؛ بنابراین به نظر ما این دو یک روایت محسوب می شود.

همین روایت، در فقیه به صورت مرسلاً نقل شده است: قال أبو عبد الله علیه السلام: «من تزوج امرأة في إحرامه فرق بينهما ولم تحل له أبداً».<sup>٥</sup>

در کتاب النکاح مقنع نیز، مرحوم صدوق همین روایت را به این شکل نقل کرده

١. تهذیب الأحكام، ج ٥، ص ٤٦؛ ٣٢٩، ح ٤٦؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٤٣٩، ح ٤٣٩.

٢. الكاففي، ج ٤، ص ٣٧٢، ح ٣. احمد بن محمد عن الحسن بن علي عن ابن بکیر عن ابراهیم بن الحسن عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إِنَّ الْمَحْرُمَ إِذَا تَزَوَّجَ وَهُوَ مَحْرُمٌ فَرْقٌ بَيْنَهُمَا ثُمَّ لَا يَتَعَاوَدُانْ أَبَدًا».

٣. رجال النجاشی، ص ٣٩، رقم ٨٠. اجلالی مانند احمد بن محمد بن عیسی نیز از او اکثار روایت کرده‌اند.

٤. فهرست الطوسي، ص ١٢٣، رقم ١٦٤.

٥. فهرست الطوسي، ص ٣٠٤، رقم ٤٤٦.

٦. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٣٦١، ح ٢٧١١؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٤٤٠، ح ٤٤٠.

است: «وإذا تزوج في احرامه فرق بينهما ولم تحل له أبداً»<sup>۱</sup> وابن فتوی مرحوم صدوق نیز به معنای نقل روایت است.

در فقه الرضا<sup>۲</sup> هم مانند این مضمون آمده است.

همه این موارد، به یک روایت بازگشت می‌کنند.

#### روایت سوم: روایت حکم بن عتبیه

الصفار عن محمد بن السندي عن علي بن الحكم عن معاوية بن ميسرة عن الحكم بن عتبة قال: «سألت أبيا جعفر<sup>علیه السلام</sup> عن محرم تزوج امرأة في عدتها؛ قال يفرق بينهما ولا تحل له أبداً». <sup>۳</sup>

#### بررسی دلایل

تقریب استدلال به این روایت چنین است:

اطلاق این روایت، تزویج مُحْرِم در فرض «جهل به معتدَه بودن زن» و «عدم دخول» را نیز شامل می‌شود و آن را موجب حرمت ابد می‌داند. از آنجاکه حرمت ابد به مناطق معتدَه بودن زن، مختص به «علم» یا «دخول» است، معلوم می‌شود که حرمت در این فرض، به مناطق احرام است، نه اعداد.

ممکن است گفته شود که این دلیل اخص از مدعای است؛ زیرا این روایت، در فرض «احرام» و «وقوع نکاح در حال عدّه»، حرمت را ثباتات می‌کند و نمی‌توان حکم را به صورت «وقوع نکاح در حال احرام بدون عدّه» تعمیم داد؛ زیرا محتمل است جمع دو عنوان، موجب حرمت ابدی شده باشد.

اما پاسخ اشکال این است که گرچه سائل، از موردی سؤال کرده که هم مرد، مُحْرِم و هم زن، معتدَه بوده است، ولی اگر در واقع، عدّه جزء العلل برای حرمت بود، ممکن است گفته شود که باید در باب حرمت تزویج با معتدَه، علاوه بر تفصیل بین علم و جهل و دخول و عدم دخول، بین احرام و عدم احرام هم به دلیل همین روایت تفصیل بدهند و بگویند که اگر مُحْرِم جاهلاً و بدون دخول، با معتدَه تزویج

۱. المقنع (شيخ صدوق)، ص ۳۲۷.

۲. فقه الرضا<sup>علیه السلام</sup>، ص ۲۴۳.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۷۱، ح ۹۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۴-۴۵۵، ح ۱۵.

کرد، این نیز موجب حرمت ابدی می‌شود؛ از اینکه در فتاوای فقهای چنین تفصیلی نداده‌اند، معلوم می‌شود که عده، تنها با علم یا دخول، جزء العله برای حرمت ابد است؛ اما با غیر آن دو، به عنوان جزء العله هم محسوب نمی‌شود و اگر در اجتماع با احرام، حرمت ابدی پدید آید، تمام العله، خود احرام بهتایی است، نه احرام با ضمیمه عده.

#### طایفه دوم: عدم حرمت ابدی

دسته دوم، دلالت بر «عدم حرمت ابدی به صورت مطلق» دارد که فقط روایت محمد بن قیس در این دسته است:

موسى بن القاسم عن صفوان و ابن أبي عمير عن عاصم بن حميد  
عن محمد بن قيس عن أبي جعفر ع قال: «قضى أمير المؤمنين ع  
في رجل ملك بضم امرأة وهو محرم قبل أن يحل فقضى أن يخلّي  
سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئاً حتى يحل فإذا أحل خطبها إن شاء  
فإن شاء أهلها زوجوه وإن شاء والمه زوجوه.»

ظاهر بدروی این روایت، عدم حرمت ابد به نحو مطلق است.

۱. ممکن است گفته شود که روایات باب عده، ناظر به فرض نادری مانند محرم بودن مرد نیست؛ از این رو، عدم تفصیل در روایات، دلیل بر مدعای خواهد بود. اما در پاسخ می‌توان گفت: در خود روایت «زیارت»، «دادون بن سرحان» و «آدمیم» که هم از روایات باب ازدواج در عده و هم از روایات باب ازدواج در احرام است، با اینکه روایت عنایت به فرض احرام مرد دارد، اما با این حال در فقره مربوط به ازدواج با معنده، تفصیلی بین محرم بودن یا نبودن مرد نداده است: عده من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جمیعاً عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المتنی عن زیارت بن أعين و دادون بن سرحان عن أبي عبد الله ع و عبد الله بن بکیر عن آدمیم بنیاع الھری عن أبي عبد الله ع آنه قال: «الملائكة إذا انتهت زوجها لم تحل له أبداً ولذى يتزوج المرأة في عدتها وهو يعلم لا تحل له أبداً ولذى يتزوج الذي لا تحل له حتى تنتهي زوجاً غيره ثلاث مرات وتزوج ثالث مرات لا تحل له أبداً والمحمد إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً».

به علاوه، اطلاق مقامی مجموع روایات ازدواج در عده، افتراضی کنند که چنین تفصیلی در کار نباشد.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۳۰، ح ۴۷؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۴۰، ح ۳.

توضیح پیشتر: در وسائل به جای «موسى بن القاسم»، نام «احمد بن محمد بن عیسیٰ» دیده می‌شود که اشتباه است. این روایت در تهذیب صریح‌آر «موسى بن القاسم» نقل شده است؛ ولی چون قبل از آن در تهذیب، روایت دیگری از «احمد بن محمد بن عیسیٰ» نقل شده، صاحب وسائل دچار اشتباه شده است.

**طایفه سوم:** حرمت ابدی در صورت علم دسته سوم، روایات حرمت ابدی در فرض علم است.

**روایت اول:** صحیحه زراره، داود بن سرحان و آدم

عده من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جمیعاً عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المثنی عن زراره بن أعين و داود بن سرحان عن أبي عبد الله علیه السلام و عبد الله بن بکیر عن آدم بن میاسع الهروی عن أبي عبد الله علیه السلام آنه قال: «... والمحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً».<sup>۱</sup>

**روایت دوم:** روایت دعائم

عن أبي عبد الله علیه السلام: «والمحرم إذا تزوج في إحرامه وهو يعلم أن التزويج عليه حرام يفرق بينه وبين التي تزوج ثم لا تحل له أبداً».<sup>۲</sup>

ظاهراً این روایت دعائم، همان روایت قبل است که از طریق بزنطی نقل شده است:

عن علي علیه السلام آنه قال: «المحرم لا ينكح ولا ينكح فإن نكح فنكافحه باطل» قال جعفر بن محمد علیه السلام: «إذا تزوج الرجل وهو محرم فرق بينهما فإن كان دخل بها فعليه المهر بما استحصل من فرجها وعليه الكفارة لإحرامه ولا يخطب المحرم خطبة الشكاح فإن كان عالماً بأن ذلك حرام لم تحل له أبداً وإن جهل وأراد تزوجهها بعد أن يخرج من إحرامه فله ذلك وأيهمما كان عالماً بالتحريم لم يحل له أن يرجع إلى صاحبه».<sup>۳</sup>

### محتملات حکم مسئله وبررسی آن

بالحاظ روایات مسئله، دو احتمال در مسئله مطرح است.

**محتمل اول:** اختصاص حرمت ابد به فرض علم

محتمل اول که اشهر فقهاء به آن قائل هستند، این است که حرمت ابدی مختص

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۹۱، ح ۱.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۱۱، ح ۵؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۹۸، ح ۱۱۲۱.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۱۱، ح ۴؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۷، ح ۸۹۴.

به فرض علم - اعم از حجت شرعی - به حرمت تکلیفی چنین عقدی است. این حکم رامی توان با چند تقریب بیان کرد.

### تقریب اول: شاهد جمع بودن طایفة سوم اخبار

تقریب اول این است که طایفة سوم از این روایات، مانند روایت ادیم بن حر، دارای مفهوم است؛ یعنی هرچند لقب ذاتاً دارای مفهوم نیست، اما مستفاد از این روایت، طبق قرائن، این است که قید «و هو يعلم» به عنوان علت منحصر برای «حرمت ابد» ذکر شده و در نتیجه، دارای مفهومی به نحو سالبة کلیه است؛ پس این روایت، شاهد جمع بین دو دسته اول و دوم خواهد شد؛ یعنی دسته اول به قرینه مفهوم این روایت، مقید به علم و دسته دوم به قرینه منطق آن، مقید به جهل می شود و در نتیجه، حرمت ابد مختص به «عالی» خواهد شد.

### تقریب دوم: انقلاب نسبت

تقریب دوم این است که حتی اگر روایت ادیم بن حر در طایفة سوم اخبار، دارای مفهوم نباشد، باز حکم همین خواهد بود؛ زیرا نسبت منطق این روایت با طایفة دوم، خاص و عام است و آن را تخصیص می زند و مفاد طایفة دوم، عدم حرمت ابد در صورت جهل می شود؛ آنگاه نسبت طایفة دوم که پیش از این با طایفة اول متباینین بود، پس از آنکه تخصیص خورد، منقلب شده، اخص مطلق می شود و آن را تخصیص می زند؛ زیرا در تخصیص عام، فرقی نمی کند که دلیل خاص، بنفسه خاص باشد یا با قرینه متصل یا منفصل، خاص شود. این همان انقلاب نسبت است که مختار ما و بسیاری دیگر است و نتیجه آن، اختصاص حرمت ابد به صورت «علم» خواهد بود.<sup>۱</sup>

### تقریب سوم: مفهوم فی الجمله در روایت ادیم

تقریب سوم، کلام آقای خوشی<sup>۲</sup> است. ایشان فرموده است حتی اگر طایفة سوم، دال

۱. ر.ک: کتاب نکاح (تقریرات درس آیت الله شیبیری زنجانی)، حکم ازدواج با زن پنجم در زمان عذة بکی از زوجات اربعه، حکم صورت پنجم (ازدواج با زن پنجم در عذة بان)، ادلہ جواز، دلیل دوم (تعارض روایات ناعیه با ادلہ جواز ازدواج با چهار زن).

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

بر مفهوم بالجمله -يعنى عدم حرمت ابد در صورت جهل- نبود و بر اساس انقلاب نسبت هم نتوانستيم مشى کنيم، باز باید طبق قول اشهر حکم کرد؛ زيرا گرچه برای وصف و قيد، مفهوم به نحو سالبه کلیه قائل نیستيم، ولی مفهوم به نحو سالبه جزئیه قائلیم؛ يعني مقاد آمدن وصف و قيد این است که حکم روی طبیعی موضوع رفته و علی الاطلاق نیست و گرنه آوردن وصف و قيد، بی وجه و لغو خواهد بود. از این رو، مقاد طایفة سوم با اطلاق روایات طایفة اول تناقض پیدامی کند و چون طایفة سوم نصوصیت دارد، بر طایفة اول که ظهور در اطلاق دارد مقدم می شود و حرمت ابد، مخصوص صورت «علم» می شود.

**اشکال تقریب سوم:** عدم کفايت مفهوم فی العمله در اثبات قول اشهر  
اما همان گونه که خود ایشان فرموده است، وصف و قيد تنها دلیل بر این است که اولاً، در موارد وصف و قيد، حکم ثابت است و ثانیاً، حکم، علی الاطلاق ثابت نیست؛ اما اینکه حکم با چه قیودی ثابت است از دلیل مقید استفاده نمی شود. در مقام، دلیل مقید نسبت به اینکه فقط در صورت علم، حکم ثابت است، یا-مثلاً- در صورت دخول هم حرام ابدی می شود ساکت است؛ چون فرض و مبنای ایشان این است که قائل به انحصار علیت قید که همان قول به مفهوم است، نیستيم. از طرفی مطلوب، تنها این نیست که نظر قائلین به حرمت ابد علی الاطلاق را رد کنيم؛ بلکه همان گونه که خود ایشان تصریح کرده اند، مدعماً، اثبات قول اشهر -يعنى اختصاص حرمت ابد به صورت علم- در مقابل اقوال دیگر است که از جمله آنها، قول به حرمت ابد در صورت علم یا دخول همانند تزویج با معتمد است. این استدلال، برای اثبات این مدعماً و رد قول آنها تمام نیست.

**اشکال به تقاریب سهگانه:** قبح حمل مطلق بر فرد نادر  
اما مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری<sup>۱</sup> مطلبی را مطرح کرده که هر سه تقریب سابق را نفی می کند. بیان ایشان با توضیحی بیشتر چنین است:  
حمل روایات طایفة اول (حرمت ابدی) بر «علم به حرمت»، حمل مطلق بر فرد

۱. کتاب النکاح (حائزی)، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ کتاب النکاح (اراکی)، ص ۲۵۴.

نادر است. اگر کسی از روی جهل، چنین عقدی بخواند، کاملاً متعارف است؛ اما اینکه از روی علم به حرمت، عقد بخواند، بسیار نادر است؛ زیرا معمولاً کسی که مسئلهٔ حرمت ازدواج در حال احرام را یاد گرفته، بطلان آن نیز می‌داند. در غالب کتب، پس از ذکر حرمت ازدواج در احرام، بطلان آن نیز بیان شده است و کسی که علم به حرمت دارد، به طور متعارف برای فهمیدن حکم وضعی عملش سؤال می‌کند؛ از این‌رو، چنین کسی حاضر نیست اقدام به انجام فعل حرام و باطل کند، خصوصاً در حجتی که افضل اعمال و عبادات است و شاید در تمام عمریک بار بیشتر موفق به آن نمی‌شود. حتی اگر شخصی فقط حکم تکلیفی را بداند و بطلان را نداند، خود فردی نادر است. فرض این مسئله، مانند فرض شراب خوردن در بین نماز است که وقوع آن بسیار نادر است و نمی‌توان موضوعی را که به صورت مطلق، متعلق حکم قرار گرفته، بر یک فرد نادر حمل کرد، همان‌گونه که حکمی را که به «انسان» متعلق شده نمی‌توان بر خصوص «ختنی» حمل کرد. بله، اگر دلیل از ابتدا متعارض حکم فرد نادر باشد، مانند ادله‌ای که حکم ختنی را بیان می‌کند اشکالی ندارد؛ ولی حمل دلیل عام به خصوص فرد نادر بی‌وجه است؛ بنابراین روایت طایفة اول، شبیه به نقض در اطلاق و شمول نسبت به جاهل است و با مفهوم طایفة سوم متعارض خواهد بود.

به عبارت دیگر، فرد غالب روایات طایفة اول، صورت «جهل به حکم» است، و فرد غالب را مسلم‌آنمی‌توان از تحت آن ادله خارج کرد؛ پس روایات طایفة اول با مفهوم طایفة سوم که به عدم تحریم حکم کرده است، متعارض می‌شود و نمی‌توان با مفهوم طایفة سوم، طایفة اول را تخصیص زد و چون جمع عرفی ندارند، ساقط می‌شوند، مگر اینکه راهی دیگر برای جمع بین اخبار پیموده شود.

**پاسخ: توجیه عقلابی حمل مطلق بر فرد نادر**  
 اما بحثی که مطرح است و در مباحث سابق<sup>۱</sup> نیز بیان شد، این است که روش جمع بین مطلق و مقید چگونه است؟ سؤال اساسی در این بحث آن است که چه طور

۱. کتاب نکاح (تفسیرات درس آیت‌الله شبلیری زنجانی)، مسئله ۱۲ عروه، بررسی تداخل عذه در ورود عذه وطی به شبهه بر عذه طلاق یا وفات، جمع بین روایات، اشکال مشترک بر جمع اول و دوم.

مطلقی را مقید می‌کنیم، با اینکه پس از فاصله زمانی زیادی توسط همان امام یا معصومی دیگر، ذکر شده است؟ تأخیر بیان از وقت خطاب جایز است؛ ولی تأخیر بیان از وقت حاجت و زمان عمل به حکم، جایز نیست. در این مطلقات، مقیدات، پس از زمان عمل به مطلقات وارد شده است. در اینجا چند احتمال، در کیفیت جمع بین مطلق و مقید می‌توان مطرح کرد؛ ولی دو احتمال قوی تر است:

- احتمال اول: خاص متاخر، نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ یا امام علیؑ در زمانی که خطاب عام پیشین را ذکر می‌فرموده، در مقام بیان همه قبود و خصوصیات بوده‌اند.

البته اصالة البیان، اصلی عقلایی است که افتضای 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 نوبت به این اصل عقلایی نرسد.

- احتمال دوم: هرچند پیامبر ﷺ یا امام سابق، در زمان صدور عام، در مقام بیان قبود و خصوصیات بوده‌اند، ولی راوی به سبب روشن بودن قبود، آن را حذف کرده یا قرینهٔ حالیه‌ای در آن زمان واضح بوده و اونقل نکرده است. با به دست آمدن دلیل خاص، کشف می‌شود که روایت سابق، دارای خصوصیات و قرائتی بوده که توسط سائل حذف شده است، هرچند خود بر طبق آن خصوصیت عمل کرده است.

با توجه به مطالب فوق، پاسخ اشکال مرحوم حاج شیخ عبد‌الکریم حائری این است که عدم جواز حمل مطلق برفرد نادر، همیشه صحیح نیست؛ زیرا وقتی که مقید ذکر شد، یا کشف می‌کنیم که مطلق اصلاً در مقام بیان نبوده است که همان احتمال اول است، یا اینکه کشف می‌کنیم که قرینه‌ای بوده که اصلاً روایت

۱. این مطلب، با نظر معرفت بین اصولیان مغایر است؛ برای نمونه، مرحوم آقای خونی فرموده است: «... ان إطلاقه في مقام الإثبات إنما يكشف عن الإطلاق في مقام الشبه إذا لم ينصب قرينة على الخلاف، وأنا مع وجودها فإن كانت متصلة فهي مانعة عن أصل انعقاد الظهور، وإن كانت منفصلة فالظهور وإن انعقد إلا أنها تكشف عن أن الإلادة الاستعملالية لاتفاق الإلادة الجذرية، وأنا إذا لم يأت بقرينة كذلك، فيثبت لکلامه إطلاق كاشف عن الإطلاق في مقام الشبه؛ لتبعية مقام الإثبات لمقام الشبه؛ ضرورة أن إطلاق الكلام أو تقييده في مقام الإثبات معلول لإطلاق الإلادة أو تقييدها في مقام الواقع والشبه» (محاضرات في أصول الفقه، ج ۴، ص ۵۳۶-۵۳۷).

۲. استاده در مباحث سابق (بررسی تداخل عده در ورود عده وطی به شبیه بر عده طلاق یا وفات) این احتمال را با اشکالی مواجه دانسته است؛ زیرا اگر برای احراز در مقام بیان بودن متکلم، از اصل کمک

متعرض فرد نادر شده و از ابتدا مطلق نبوده است که ما آن را حمل بر فرد نادر کرده باشیم، که همان احتمال دوم است.<sup>۱</sup>

گرفته شود، این احتمال به حاست: چون دلیل خاص سبب می‌شود از اصل چشم پوشیده و کشف شود که متکلم در مقام بیان نبوده است؛ اما در بسیاری از موارد، بی‌آنکه اصل را دست اویز قرار دهیم، در مقام بیان بوده است؛ زیرا مورد سؤوال به گونه‌ای است که حکایت از مقام عمل می‌کند، به این معنا که مقصود راوی از طرح چنین سوالی 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 باشد. برای مثال، اگر سائل پرسد: «آیا به غنمی که در اختیار داریم زکات تعلق می‌گیرد؟» فرق بین سانمه و غیرسانمه باید بیان شود؛ زیرا مقام عمل است و سائل می‌خواهد زکات مالش را پردازد؛ بنابراین، محتمل نیست که متکلم در مقام بیان نباشد و تنها به اهمال‌گویی و بیان قانون کلی اتفاکرده باشد.

اشکال فوق در مقام نیز جاری است؛ زیرا از جمله روایات مسنله، روایت سوم (روایت حکم بن عتبیه) از طایفه اول است:

الضمار عن محمد بن الشندي عن علي بن الحكم عن معاوية بن ميسرة عن الحكم بن عتبة قال: «سألت أبي جعفر عليه السلام عن محروم تزوج امرأة في عذتها قال يفزع بينهما ولا تحل له أبداً» (نهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۷۱، ح ۹۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۴-۴۵۵، ح ۱۵).

در این روایت، از امام باقر علیه السلام سوال شده و ایشان بدون تفصیل پاسخ داده‌اند، در حالی که اگر بین علم و جهل، تفصیل وجود داشته باشد، باید تفصیل آن در پاسخ سائل، بیان می‌شد.

اما از آنجا که روایات حکم بن عتبیه، به دلیل عدم اثبات و تأثیر وی معتبر نیست، این اشکال نیز در جمع روایات وارد نخواهد بود.

۱. استادانه در مباحث سابق (بررسی تداخل عذر در ورود عذر و طبقه به شباهه بر عذر طلاق یا وفات) این احتمال را نیز با اشکالی مواجه دانسته است. ایشان در آن مبحث، این احتمال دوم (احتمال حذف قربینه حالیه عاقمه) را قابل تطبیق ندانسته است؛ زیرا در مسئله ازدواج در عذر، هیچ قربینه عاقمه در کار نبوده است که سبب شود در آن زمان از کلمه عذر، قسم خاصی فهمیده شود. اقسام مختلف عذر در روایات و همجنین کلام فقهای عاقمه مطرح بوده و از این رو، چنین احتمالی متفق بوده است.

بنابراین، ایشان در آن بحث، تنها احتمالی که وجیه دانسته، این احتمال است که قربینه خاصی در کار بوده که برای راوی معلوم بوده و او از روی اشتباه، آن قربینه رانقل نکرده است؛ ولی ترجیحی در این نیست که به جای اشتباه در نقل اصل مطلب، راوی را به احتمال اشتباه در حذف قربینه متهم کنیم. چه با راوی در اصل حکم، یعنی تداخل یا عدم تداخل، اشتباه کرده و حکم را برعکس نقل کرده باشد.

در هر حال، احتمال حذف قربینه عاقمه در مقام، با چنین اشکالی مواجه نیست و قابل تطبیق بر مسنله مورد بحث است؛ یعنی ممکن است قربینه عاقمه‌ای وجود داشته که علم، دخیل در حکم بوده است، گرچه از سوی روایان بیان نشده باشد. اگر چنین حملی، حمل مطلق بر فرد نادر هم باشد، تناسب عرفی

برای نمونه، در روایتی چنین آمده است:

عليه بن إبراهيم عن أبيه عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة في عذتها لم تحل له أبداً فقال هذا إذا كان عالماً فإذا كان جاهلاً فارقها وتعتذر ثم يتزوجهان كاحجاً جديداً». <sup>١</sup>

كتاب نكاح / جلد ۷

با اینکه در کلام امام صادق علیه السلام، قید علم نیامده، ولی با این حال، امام کاظم علیه السلام فرموده‌اند که مراد پدرم، شخص عالم بوده است.

البته در حمل مطلق بر فرد نادر، گاهی حکمی که در قضیه ذکر می‌شود، اختصاصش به فرد نادر تناسبی ندارد، مثل اینکه احکامی برای «انسان» ذکر شود، ولی مختص به «خنثی» باشد. در این موارد، مانند توافق مطلق را حمل بر فرد نادر کنیم؛ اما در مواردی که تناسبات حکم و موضوع نیز اقتضامی کند که حکم برای فرد نادر باشد، حمل مطلق بر فرد نادر اشکال ندارد، مثل اینکه بگوییم «از مجتهد باید تقليد کرد» و در واقع مراد «مجتهد اعلم» باشد. در این گونه موارد، وقتی مقیدی پیدا کردیم -با همان کیفیتی که ذکر شد- می‌توان «مجتهد» را حمل بر خصوص «فرد اعلم» کرد، با اینکه «مجتهد اعلم» شاید در میان صد مجتهد یکی بیشتر نباشد و فرد نادر است، ولی تناسب وجوب تقليد و اعلمیت، باعث می‌شود که این حمل قبیح نباشد.<sup>۲</sup>

در آن وجود دارد و مانند حمل «مجتهد» بر «مجتهد اعلم» است؛ زیرا این حکم عقویتی، به تناسب حکم و موضوع، در مورد شخصی که علم به حرمت نداشته، وجود نداشته است و از این‌رو، ممکن است راوی نبازی به ذکر آن نذیده باشد.

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٨-٤٢٩، ح ١٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٣، ح ١٥.

۲. توضیح بیشتر: در روایت عبید بن زرارة از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «سألته عن رجل لم يذر ركعتين صلى أم ثلثا؟ قال: يعبد، قلت: أليس يقال: لا يعبد الصلاة فقيه؟ فقال: إنما ذلك في الثلاث والأربع» (تهذیب الأحكام، ج ۲، ص ۱۹۳؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۳۷۵؛ وسائل الشيعة، ج ۸، ص ۲۱۵).

در این روایت، امام علیه السلام عدم اعاده را در جمله «لا يعبد الصلاة فقيه» به خصوص شک بین سه و چهار اختصاص داده‌اند که فرد نادری از افراد مشکوک (یا مطلق خلل) می‌باشد. توجیه این حمل نیز همان توضیح است که در متون اشاره شد.

## تقریب چهارم: رجوع به عام فوقانی در مورد جاہل

خود مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری<sup>۱</sup> فرموده است: می‌توان مدعای اشهر فقهاء را با این بیان ثابت کرد که وقتی این روایات با یکدیگر تساقط کردند، نسبت به مورد تعارض که «از پیغ در حال جهل» است، به عمومات «أجل لکن ما وراء ذلکم»<sup>۲</sup> رجوع می‌شود؛ پس می‌توان نسبت به جاہل، به عدم حرمت ابد قائل شد؛ اما در صورت علم، چون منطق روایت ادیم بن الحر، حرمت ابد را اثبات کرده و صحیحه محمد بن قیس را تقيید کرده است، همان قول اکثر ثابت می‌شود.

### اشکال: لزوم رجوع به مرجحات باب تعارض

اما این مطلب ناتمام است؛ زیرا اینکه ایشان روایات مثبت و نافی را معارض دانسته و حکم به تساقط کرده، با مبنای خود ایشان در اصول که در متعارضین در مرحله اول به مرجحات رجوع می‌کنیم<sup>۳</sup>، منافات دارد.<sup>۴</sup>

پس از بیان محتمل دوم، مرجحات و تطبیق آن بر مقام، بررسی خواهد شد.

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۱۳؛ ر.ک: جامع المدارک، ج ۴، ص ۲۴۱.

۲. النساء، ۲۴.

۳. در الفوائد (حائری)، ص ۶۶۷ و ۶۶۸.

۴. البته ممکن است گفته شود: شاید مراد مرحوم حاج شیخ از رجوع به آیه شریفه، رجوع از جهت مرجح باشد، ته مرجع، خصوصاً که در بحث جاری، طبق تقریرات نکاح مرحوم آفای اراکی (کتاب النکاح (اراکی)، ص ۲۰۴) رجوع به کتاب، نه از جهت مرجع و نه از جهت مرجح، مطرح نشده است. اما این ادعا خلاف ظاهر کلام ایشان است. در هر حال، ایشان طبق هر دو تقریر از کتاب نکاح، در بحث اذدواج با خواهر، مادر و دختر معمول (کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۲۷ و ۱۰۱) تصریح کرده که تنها در فرض عموم و خصوص من وجه بودن متعارضین، کتاب الله مرجع است نه مرجح، در حالی که در مقام، رابطه دو دسته روایت، تباین است، نه من وجه؛ بنابراین مرجع بودن کتاب، با مبنای ایشان در کتاب النکاح نیز موافق نیست.

استناده از سایر اشکالات مطرح در این مقام صرف نظر کرده است؛ زیرا طبق مبنای ایشان، آیه شریفه از این جهت اطلاقی ندارد که تفصیل آن در بررسی مرجحات، در همین بخش خواهد آمد. بله، به «اصالة الحل» می‌توان رجوع کرد؛ زیرا اصطلاح الحل، صحت نکاح را نیز اثبات می‌کند.

### تقریب پنجم: تمسک به روایات معدودیت جاہل در حج

تقریب پنجم، کلامی از مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> است. ایشان فرموده است: در صحیحه عبدالصمد بن بشیر از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «...أَيْ رَجُلٌ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءٌ عَلَيْهِ...»<sup>۲</sup>; بنابراین عقد در احرام در فرض جهل، موجب مؤاخذه از جمله، حرمت ابدی - نخواهد بود.

برای توضیح این تقریب، ابتدا کلامی از مرحوم سبزواری در ذخیره و مرحوم نراقی مطرح و با تبیین تقریب پنجم در کلام این دو فقیه مناقشه می‌شود.

مرحوم سبزواری و نراقی، پس از مناقشه در دلالت صحیحه محمد بن قیس که روایت طایفه دوم (نفی حرمت ابد مطلق) بود، مدعی شده‌اند که دلیلی بر استثنای جاہل وجود ندارد.<sup>۳</sup>

برای اثبات این مذکور ممکن است چنین گفته شود که از سویی بالحافظ اشکال دلالی بر صحیحه محمد بن قیس، روایتی در نفی حرمت ابدی وجود ندارد و از سوی دیگر، روایتی که حرمت ابدی را مقید به صورت علم کرده، یا از جهت سندي اشکال دارد، یا دلالت آن بر عدم تحریم ابد در جاہل، با مفهوم است، نه منطق، و چنین مفهومی معتبر نیست؛ پس با عنایت به روایت مطلق که به تحریم ابد حکم نموده و اسمی از علم و جهل نبرده، باید به طور مطلق، به تحریم ابد حکم نمود و

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۴۷.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۷۳-۷۲، ح ۴۷؛ وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۲۴۸، ح ۱؛ وج ۱۲، ص ۴۸۹، ح ۳؛ وج ۱۳، ص ۱۵۸، ح ۳.

۳. ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۵۸۹-۵۹۰؛ مستند الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۶۷.

۴. البته مرحوم نراقی، روایت دال بر اعتبار علم را معتبر دانسته است (مستند الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۶۶)؛ ولی از جهت دلالت، جمله خبریه را دال بر وجود یا حرمت نمی‌داند. مرحوم سبزواری نیز صریحاً نه کلامی در بی اعتباری روایت زواره، داؤد بن سرحان و ادیم مطرح کرده است، نه در مورد دلالت این روایت، مطلبی را بیان کرده: اما از اینکه استثناء جاہل را صریحاً اشکال کرده معلوم می‌شود یا سنده روایات اعتبار علم در حرمت ابدی را دارای اشکال دانسته یا اینکه دلالت آن را محدود دانسته است. نکته قابل توجه این است که مرحوم سبزواری در ذخیره، روایت مشترک بین زواره، داؤد و ادیم را مطرح نکرده؛ ولی در کفاية الأحكام (ج ۲، ص ۱۴۵) این روایت را مطرح کرده و اشکال سندي بر آن وارد نکرده است، گرچه برای اثبات استثناء جاہل، به اصل تمسک کرده و اصل را با مفهوم روایت مذکور، تقویت کرده و در نهایت، طبق فنون اشهر فقهاء فواید از است.

## دلیل بر استثنای جاهل از این حکم نداریم.

اما این ادعا صحیح نیست؛ زیرا با قطع نظر از اینکه روایت زاره، داود و ادیم که بین علم و جهل تفصیل قائل شده، هم از جهت سندی و هم از جهت دلالی معتبر است، می‌توان گفت: روایاتی وجود دارد که از آنها استفاده می‌شود که در غیر باب صید، در سایر محرمات احرام، جاهل، معذور است. بیش از بیست امر محروم در حال احرام وجود دارد که معمولاً در ادله اثبات کفاره ناشی از ارتکاب این امور، قید علم ذکر نشده؛ بلکه جاهل با دلیل منفصل -خاص یا عام- استثنای شده است؛ پس تحريم ابد هم که به عقیده ما از باب «کیفر» است، همچون سایر محرمات، مختص به صورت «علم» می‌گردد.

سرّ معذوریت جاهل در باب حج نیز این است که حج، تنها یک بار در عمر، واجب می‌گردد و غالب مکلفین بیش از یک بار موفق به انجام آن نمی‌شوند؛ از این‌رو، نوعاً احکام آن را نمی‌دانند و در برخی نقل‌ها آمده است که اگر امام صادق علیه السلام مسائل حج را بیان نمی‌کردند، مسلمانان احکام حج را نمی‌دانستند و این مطلب در کتب عاقمه هم آمده است؛ پس یادگرفتن احکام حج توسط شیعه، بلکه عاقمه، همگی توسط امام صادق علیه السلام صورت گرفته، و گرنه هیچ‌کس احکام آن را نمی‌دانست.<sup>۱</sup>

به هر حال، شاید دلیل منفصل استثنای جاهل، در نزد روایان معاصر معصوم علیه السلام به منزله دلیل متصل بوده، به گونه‌ای که از روایات کفاره، از ابتداء اطلاقی نسبت به جاهل نمی‌فهمیده و آن را مخصوص صورت علم می‌دانسته‌اند.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۹-۲۰، ح ۶: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن صفوان بن یحیی عن عیسی بن الشری ابیالیس قال: «قلت لابی عبد الله علیه السلام آخرین بدعاشرین اسلام انتی لا يسع أحدا التقصیر عن معرفة شيء منها الذي من قصر عن معرفة شيء منها فسد دينه ولم يقبل [الله] منه عمله ومن عرفها و عمل بها صلح له دينه و قبل منه عمله ... قال ثم سكت ثم قال أزيدك فقال له حکم الأئور نعم جعلت فداك قال ثم كان علي بن الحسين ثم كان محمد بن علي أبا جعفر وكانت الشیعة قبل أن يكون أبو جعفر وهم لا يعرفون مناسك حجتهم و حلالهم و حرامهم حتى كان أبو جعفر ففتح لهم و بين لهم مناسك حجتهم و حلالهم و حرامهم حتى صار الناس يحتاجون إليهم من بعد ما كانوا يحتاجون إلى الناس ...». کتاب من لا حضرة الفقيه، ج ۲، ص ۳۱۲-۵۱۹، ذیل ح ۳۱۲: «و روی عن ابی حنیفة النعمان بن ثابت أنه قال: لو لا جعفر بن محمد ما علم الناس مناسك حجتهم».

چند روایت عام در استثنای جاهل در این باب وجود دارد؛ یکی صحیحه عبدالصمد بن بشیر از امام صادق علیه السلام است که در ذیل حکم احرام در پیراهن از روی نادانی فرموده‌اند: «...أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءٌ عَلَيْهِ...»<sup>۱</sup>، و دیگر روایاتی است که در غیر صید، کفاره را از جاهل برداشته است، همچون صحیحه معاویه بن عمار عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «لَا تَأْكُلْ مِن الصَّيْدِ وَأَنْتَ حَرَامٌ وَإِنْ كَانَ الَّذِي أَصَابَهُ مَحْلٌ وَلَيْسَ عَلَيْكَ فَدَاءٌ مَا أَتَيْتَهُ بِجَهَالَةٍ إِلَّا الصَّيْدِ فَإِنَّ عَلَيْكَ فِيهِ الْفَدَاءَ بِجَهَلِ كَانَ أَوْ بَعْدَهُ».<sup>۲</sup>

پس لازم نیست در خصوص تحریم ابد، روایتی در استثنای جاهل وارد شود؛ بلکه این روایات عام کافی است.

شاید اشکال شود که رابطه این روایات عام با دلیل هر یک از محظمات احرام، عموم و خصوص من وجه است؛ پس نمی‌توان با این روایات عام، تمام محظمات احرام را تخصیص زد.

اما پاسخ این است که خود محظمات احرام، همانند یکدیگراند و نمی‌توان روایات عام استثنای جاهل را فقط مخصوص برخی از آنها دانست؛ در نتیجه، مجموع ادله محظمات، به منزله یک دلیل واحد می‌گردد و دلیل عام استثنای جاهل، نسبت به این دلیل واحد، خاص بوده و از این‌رو، در حکم مخصوص خواهد بود. اگر نخواهیم تمام ادله محظمات را به منزله دلیل واحد بدانیم، دلیل عام استثنای جاهل، به طور کامل مجمل شده و صدور آن لغو می‌گردد. در ادله مشابه، همچون «لاضرر»<sup>۳</sup> و «الاحرج»<sup>۴</sup> نیز همین نکته سبب می‌شود که این ادله، در حکم مخصوص و مقید عمومات و اطلاقات ادله اولیه احکام الزامی و به عبارت دیگر، حاکم بر ادله اولیه باشند.<sup>۵</sup>

۱. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۷۲-۷۳، ح ۴۷؛ وسائل الشيعة، ج ۸، ص ۲۴۸، ح ۱؛ وج ۱۲، ص ۴۸۹.

۲. وج ۱۳، ص ۱۰۵۱، ح ۳.

۳. الكافي، ج ۴، ص ۳۸۱، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۱۳، ص ۶۹، ح ۱.

۴. برای نمونه: وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۳۲، ح ۳.

۵. الحجج، ۷۸: «...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي التَّيْمَنِ مِنْ حَرَجٍ...».

۶. معکن است تقریب دیگری نیز بیان شود و چنین گفته شود که باقطع نظر از ادله استثناء جاهل در

## محتمل دوم: کفایت علم یا دخول در حرمت ابد

محتمل دوم در مسئله این است که علم یا دخول هر کدام برای حرمت ابدی کافی باشد. جماعتی در این مسئله، مانند باب تزویج با معتقد، به حرمت ابد مشروط به یکی از دو شرط (علم یا دخول) قائل شده‌اند و حتی شیخ طوسی در خلاف و عده‌ای دیگر، ادعای اجماع کرده‌اند که در بیان قول چهارم و مناقشه در عبارت تحریر و حدائق گذشت.

دو تقریب برای اثبات چنین حکمی ممکن است بیان شود.

### تقریب اول: الحق احرام به عده

تقریب اول این است که عقد در زمان احرام را به عقد در زمان عده ملحق کنیم؛ یعنی گفته شود فرقی بین حکم ازدواج در عده و ازدواج در احرام وجود ندارد، چنان‌که برخی این دورادر کنار هم ذکر کرده و مدعی اجماع بر حرمت ابدی هر دو شده‌اند.

### اشکال: احتمال معدور بودن محرم جاهل

اما قیاس باب حج به باب تزویج معنده باطل است؛ چراکه باب حج دارای خصوصیتی است و آن اینکه نوعاً در تمام عمر یک بار آن را انجام می‌دهند و یادگیری مسائل بسیار زیاد آن، برای نوع مردم امری بس دشوار است و چون دین اسلام یک دین سمحه و سهل‌های است<sup>۲</sup>، در حج، ارفاق زیادی شده و اصل اولی

باب حج، ادله عامتر استثناء جاهل از مؤاخذات، مانند حدیث رفع، در استثناء جاهل کافی است.

۱. السراجرج، ۲، ص ۵۲۵؛ غنية النزوع، ص ۳۲۸.

۲. المکافی، ج ۲، ص ۱۷، ح ۱: علی بن ابراهیم عن ایه عن احمد بن محمد بن أبي نصر و عده من أصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابراهیم بن محمد الثقفی عن محمد بن مروان جمیعاً عن ایان بن عثمان عن ذکرہ عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارُكَ وَتَعَالَى أَعْطَى مُحَمَّداً عليه السلام شرائع نوح وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى عليهم السلام التَّوْحِيدَ وَالْإِخْلَاصَ وَخَلْعَ الْأَنْدَادَ وَالْفَطْرَةَ الْحَنِيفَةَ التَّسْمَحةَ».

وج ۵، ص ۴۹۴، ح ۱: عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن جعفر بن محمد الاشعربی عن ابن القذاح عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «جاءت امرأة عثمان بن مظعون إلى النبي علیه السلام فقالت يا رسول الله إِنَّ عثمان يصوم النهار ويقوم الليل فخرج رسول الله علیه السلام مغضباً يحمل نعلیه حتى جاء إلى عثمان فوجده يصلي فانصرف عثمان حين رأى رسول الله علیه السلام فقال له يا عثمان لم يرسلي الله تعالى بالزهابة ولكن يعني بالحنیفة النهله التسمحة أصم وأصلی والمس أهلى فمن أحبت طرني فليسترن بيستني ومن سنتي النکاح».

بر معدوریت جاهل تکلیفاً و ضعماً است<sup>۱</sup>; یعنی نه عقاب اخروی دارد و نه کفارة دنیوی؛ بنابراین نمی‌توان آن را با ابواب دیگر قیاس کرد. اما تزویج معتدله، چنانچه همراه با دخول باشد، وَلُو مَرْدٌ جَاهِلٌ بُوْدَهُ، در روایات، موجب حرمت ابد دانسته شده است؛ چون یادگیری مسائل آن مانند مسائل احرام دشوار نیست.<sup>۲</sup>

#### تقریب دوم: اختصاص روایات طایفة اول به صورت دخول

تقریب دوم، تقریبی از مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری<sup>۳</sup> و مشتمل بر دو بخش است که هر بخش به صورت مستقل بررسی می‌شود. بخش اول، مربوط به جمع بین طایفة اول و دوم است؛ اما بخش دوم مربوط به جمع بین طایفة اول و مفهوم طایفة سوم است.

#### بخش اول: جمع بین طایفة اول و دوم بخش اول دارای سه مقدمه است.

##### مقدمه اول: دلالت «فرق بینهما» بر اجتماعِ فراشی سابق

مقدمه اول این است که مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده: در روایات طایفة اول که حرمت ابد به طور مطلق را ثبات می‌کند، عبارت «فرق بینهما» آمده

وج، ص ۵۷، ح ۱۵: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن زريق بن التبرير عن سدير أنه سمع على بن الحسين عليه السلام يقول: «من قال إذا أطلى بالثورة اللهم طيب ما طهر متى و طهر ما طاب متى وأبدلني شعرا طاهرا لا يعصيك اللهم إبني تظهرت ابتغاء سنة المرسلين و ابتغاء رضوانك و مغفرتك فحزن شعرى وبشري على النار و طهر خلقى و طيب خلقى و زنك عملى واجعلنى ممن يلاقاك على الحنيفية التسمحة ملة إبراهيم خليلك و دين محمد صلوات الله عليه و سره حبيبك و رسولك».

كتاب من لا يحضره الفقيه، ح ۱، ص ۱۲، ح ۱۶: و سئل على عليه السلام: «أ يتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين أحب إليك أو يتوضأ من ركوب أيض مختر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فإن أحب دينكم إلى الله الحنيفية التسمحة النهله».

الأمامي (شيخ طوسی)، ص ۵۲۸: «... يا أبا ذر، إن الله (تعالى) بعث عيسى ابن مريم بالزهbanیة، وبعثت بالحنفیة التسمحة ...».

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۱۵۷، باب ۸، ح ۱ و ۳ و ۴.

۲. در ریاض (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۱۰۱ نیز «الحاق» رد شده است.

۳. کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۳۰.

است. باید دید مراد از تفریق، «تفریق اعتباری» به معنای بطلان است یا «تفریق عملی و خارجی» به این معنا که افراد وظیفه دارند بین آن دو نفر جدایی بیندازند. به نظر می‌رسد تفریق اعتباری مراد نیست؛ زیرا تفریق اعتباری مربوط به شارع است، نه به فعل مکلفین و ظاهر «فرق بینهما» دستور به مکلفین است که بین آنها جدایی بیندازند؛ پس مراد، تفریق خارجی و عملی است. تفریق خارجی نیز در جایی صحیح است که در خارج، اجتماع فراشی بین آن دو بوده باشد.

#### مقدمه دوم: ملازمه عرفی بین اجتماع فراش و دخول

مقدمه دوم این است که به طور متعارف، اجتماع فراش در این‌گونه مسائل، همراه با دخول است؛ از این‌رو، می‌توان گفت روایات طایفه اول (حرمت ابد مطلق) ناظر به فرضی است که پس از ازدواج، دخول نیز شده باشد.

#### مقدمه سوم: تخصیص روایت محمد بن قیس به غیر دخول

مقدمه سوم این است که روایت محمد بن قیس<sup>۱</sup> که دآل بر حلیت است، نسبت به دخول و عدم دخول اطلاق دارد؛ بنابراین با روایات تحریم که اختصاص به فرض دخول دارند، تقيید می‌شود؛ پس در فرض دخول، هرچند شخص جاهل باشد، حرام ابدی است و در فرض علم هم که دلیل خاص بر حرمت ابد داشتیم. در نتیجه، حلیت، مختص به فرض جهل و عدم دخول خواهد بود.

#### اشکالات بخش اول

اما هر سه مقدمه بخش اول، قابل مناقشه است.

#### اشکال مقدمه اول: دلالت تفریق بر اعم از رفع و دفع

اشکال بر مقدمه اول این است که گرجه مراد از تفریق، تفریق اعتباری نیست، بلکه تفریق تکوینی است، ولی با مراجعه به روایات و کلمات فقهاء و اطلاعات عرفی

۱. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۰، ح ۴۷؛ موسی بن القاسم عن صفوان و ابن أبي عمر عن عاصم بن حمید عن محمد بن قیس عن أبي جعفر ع قال: «قضى أمير المؤمنين ع في رجل ملك بعض امرأة و هو محرم قبل أن يحل قضى أن يخلُّ سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئاً حتى يحل فإذا أحل خطبها إن شاء فإن شاء أهلها زوجوه وإن شاء ولم يزوجوه».

در می‌یابیم که مفاد امر به تفرق، تنها بر طرف ساختن اجتماع موجود بین دو چیز نیست؛ بلکه علاوه بر آن، جلوگیری از ایجاد اجتماع را هم شامل می‌شود و مفهوم این واژه، اعم از رفع و دفع است. هم در جایی که اجتماع بالفعل موجود باشد و ما این اجتماع را بقاء از بین می‌بریم، این عبارت اطلاق می‌گردد و هم در جایی که مقتضی اجتماع بوده و ما کاری می‌کنیم که این مقتضی از اثر بیفت و اجتماع از ابتدا حادث نگردد.

در تعدادی از روایات<sup>۱</sup>، مانند روایت ابن قداح، نظیر این تعبیر دیده می‌شود:

علی بن ابراهیم عن أبيه و عذة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن  
جعفر بن محمد الأشعري عن ابن القداح عن أبي عبد الله علیه السلام قال:  
«يفرق بين الغلمان وبين النساء في المضاجع إذا بلغوا عشر سنين».<sup>۲</sup>

متفاهم عرفی از این جمله، معنای اعم است و معنای حدیث این است که اجتماع پسران نوجوان و زنان در سترها، مبغوض است و باید کاری کرد که این عمل صورت نگیرد و اگر صورت گرفته، از ادامه آن جلوگیری شود؛ پس هم احداث اجتماع مورد نهی است و هم ابقاء آن.

در این موارد، قرینه‌ای در روایت دیده نمی‌شود و تجزی و عنایتی احساس نمی‌شود. در جایی که گفته می‌شود: «جائنيأسد» و مراد «رجل شجاع» است، در جمله، ادعاء و عنایت «شیر بودن رجل شجاع» احساس می‌گردد؛ از این‌رو، در نگاه نخست و بدون توجه به قرینه، این معنا خلاف ظاهر است؛ ولی در روایات تفرق صبيان، هیچ‌گونه تجزی و ادعایی مشاهده نمی‌گردد و این نشانه استعمال حقیقی است. در مقام نیز مراد از امر به تفرق، اعم از جایی است که اجتماع طرفین، بالفعل در خارج تحقق داشته باشد یا مقتضی آن موجود باشد. در روایت «أديم بن الحز الخرازى» که محل کلام است، چنین آمده:

عن اديم بن الحز الخرازى عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إِنَّ الْمُحْرَم إِذَا  
تَزَوَّج وَهُوَ مُحْرَم فَرَقْ بَيْنَهُمَا وَلَا يَتَعَاوَدُان أَبْدًا ...»<sup>۳</sup>

۱. وسائل الشيعة ج ۲۰، ص ۲۳۱، ح ۱ و ۲؛ وج ۲۱، ص ۴۶۰-۴۶۱، ح ۶-۷.

۲. الكافي، ج ۶، ص ۴۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۴۶۱، ح ۶.

۳. تهذيب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۴۵؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۴۰، ح ۲.

اگر در جمله شرط، عبارت «و اجتماعاً» نیز وجود داشت، امر به تفرق، اعم نبود؛ بلکه مختص به اجتماع بالفعل بود؛ ولی با توجه به اینکه قید اجتماع در جمله شرط نیامده است، باید برای «فرق بینهم» معنایی تصویر شود که در مطلق عقد، این دستور، قابل تطبیق باشد و چون لازمه مطلق عقد، تحقق اجتماع نیست، معنای تفرق، رفع اجتماع خارجی نیست؛ پس می‌توان گفت که «زمینه اجتماع» که در مطلق عقد موجود است، مصحح استعمال «فرق بینهم» است. عقد، به طور طبیعی، مقتضی اجتماع است، خواه این مقتضی به فعلیت رسیده باشد یا نباشد و امر به تفرق هم بدین معناست که از تحقق اجتماع جلوگیری شود؛ یعنی اگر اجتماعی حاصل نشده، از حدوث آن و اگر اجتماعی حاصل شده، از باقی آن جلوگیری شود؛ پس لازم نیست حتماً اجتماع حاصل شده باشد.

### اشکالات مقدمه دوم

حتی اگر مقدمه اول کلام ایشان صحیح باشد و موضوع روایات، مختص به فرضی باشد که اجتماع بالفعل حاصل شده باشد، ولی مقدمه دوم قابل مناقشه است؛ زیرا:

#### اشکال اول: عدم ملزمة اجتماع زوجین در احرام با دخول

اول، لازمه اجتماع زن و شوهر در حال احرام، تحقق دخول نیست؛ زیرا حاجی در فاصله بین میقات و مکه و در شهر مکه و نیز در عرفات و مشعر و منا، در حال احرام است و در این اماکن، فراهم آمدن زمینه دخول بسیار نادر است. مجرد اجتماع زن و شوهر با هم برای تحقق دخول کافی نیست؛ بلکه باید در محلی مطمئن باشد که تنها این دو باشند و کس دیگری هم به آنجا رفت و آمد نکند و امکانات کافی برای نزدیکی فراهم باشد و اجتماع این شرایط، کم اتفاق می‌افتد؛ چون غالباً حاجیان در خیمه و چادر عمومی بوده‌اند و اتاق مستقل برای هر زن و شوهر فراهم نبوده و موانع نزدیکی بسیار زیاد بوده است؛ بنابراین تحقق نزدیکی نادر است، نه عکس آن.

حال اگر فرض کنیم که در اکثر موارد -مثلاً شصت درصد- بافرض اجتماع زن و شوهر، دخول صورت می‌گرفته نیز، این مقدار برای تقييد حکم کفايت نمی‌کند؛ بلکه باید فرض عدم دخول به حدی نادر باشد که منشأ انصراف مطلق به خصوص

## صورت دخول گردد.<sup>۱</sup>

اشکال دوم: اعم بودن کاربرد مشتقات «تفريق» نسبت به فرض عدم دخول ثانیاً، بررسی روایاتی که عبارت «فرق» یا «يفرق» در آنها به کار رفته، نشان می‌دهد که هرجندگاه قرائتی وجود دارد که نشان می‌دهد مراد از این واژه، خصوص صورت دخول است، ولی غالباً مراد از این واژه، معنای اعم است و حکم متربّ شده، اختصاصی به صورت دخول ندارد؛ بلکه گاه با تصریح به عدم دخول، کلمه «فرق» را به کار برده است، یا گاهی به طور مطلق، به تفریق حکم شده، ولی از قرائن خارجی می‌دانیم که منظور، خصوص صورت عدم دخول است؛ پس ما با چهار گونه روایت مواجه هستیم.

### ▪ گونه اول روایات، مختص به فرض دخول است. برای نمونه:

• محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسْنِ بْنِ مُحْبَوبٍ عَنْ أَبِنِ  
بَكِيرٍ وَعَلَى بْنِ رَثَابٍ عَنْ زَرَارةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: «سَأَلَتْ أُبَا جَعْفَرَ عَنِ  
رَجُلٍ تَزَوَّجُ بِالْعَرَاقِ امْرَأَةً ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الشَّامِ فَتَزَوَّجُ امْرَأَةً اخْرَى فَإِذَا هِيَ اخْتَ  
امْرَأَةً الَّتِي بِالْعَرَاقِ قَالَ يَفْرَقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الَّتِي تَزَوَّجُهَا بِالشَّامِ وَلَا يَقْرَبُ الْمَرْأَةَ  
حَتَّى تَنْفَضِي عَدَّةُ الشَّامِيَّةِ».٢

۱. توضیح بیشتر: البته یک مقدمه‌ای به کلام مرحوم حاج شیخ باید افروزده شود که ندرت خارجی یک فرد، منشاً انصراف مطلق از آن فرد می‌گردد و این مقدمه خود بیانز به بحث و بررسی دارد و چندان روشن نیست. البته ممکن است کلام مرحوم حاج شیخ به گونه‌ای دیگر تقریب شود که اشکال اخیر به آن وارد نباشد. با توجه به غلبۀ دخول در عقد محرم که اجتماع زن و مرد را هم به دنبال داشته باشد، فرد اظهر از روایت ادیم بن الحز خراغی، صورت دخول است؛ در نتیجه، می‌توان بین این روایت و صحیحة محمد بن قیس جمع عرفی قائل شد؛ به این بیان که روایت ادیم را بر افراد غالب (صورت دخول) که اظهر مصاديق آن می‌باشد حمل کنیم و صحیحة محمد بن قیس را بر غیر این صورت حمل نماییم.

استاده<sup>۳</sup> در پاسخ این تقریب چنین فرموده است: این تصرف، جمع عرفی به شمار نمای آید؛ زیرا ظهور قوی روایت ادیم بن الحز در این است که عقد محرم، تمام العله برای حرمت ابد می‌باشد و پس از عقد، حرمت ابد تحقق می‌باشد و اینکه ما دخول را هم در این حکم دخیل بدانیم و عقد را جزء العله برای تحریم دانسته و بین تحقق عقد و تتحقق حرمت ابد فاصله بیننداییم (چون بین عقد و دخول، قهراً زمانی فاصله می‌شود) بسیار مستبعد است.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۴۳۱، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۷۸-۴۷۹، باب ۲۶، ح ۱.

از ثبوت عده، روشن می‌گردد که زن شامی، مدخله بوده است.

- ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن بنان بن محمد عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «أن علياً أتي برجل تزوج امرأة على خالتها فجلده وفرق بينهما». ذكر تازيانه، نشانگر دخول به زن جدید است.<sup>۱</sup>

■ گونه دوم روایات، اختصاصی به صورت دخول ندارد، برای نمونه:

- محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «إذا أسلمت امرأة وزوجهما على غير الإسلام، فرق بينهما».<sup>۲</sup>

- علي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن اذينة عن بكير بن أعين وبريد بن معاوية عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا: «من اشتري مملوكة لها زوج فإن يبعها طلاقها فإن شاء المشتري فرق بينهما وإن شاء تركهما على نكاحهما».<sup>۳</sup>

- علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليهما السلام في امرأة حرثة دلس لها عبد فنكحها ولم تعلم إلا أنه حر قال يفرق بينهما إن شاءت المرأة».<sup>۴</sup>

۱. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۳۲-۳۳۳، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۸۸، ح ۴.

۲. استدلال مبنی بر این است که ذکر تازيانه به نحو مطلق، ظهور انصارافی در اجرای حد دارد.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۵، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۵۴۷، ح ۴.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۴۸۳، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۱۵۴، ح ۴.

۵. الكافي، ج ۵، ص ۴۱۰، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۲۲۴، ح ۲.

در روایت دوم کافی (الكافی، ج ۵، ص ۴۱۰، ح ۲)، بر عمومیت حکم نسبت به صورت دخول و عدم دخول تصریح شده است: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحکم عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبي جعفر عليهما السلام عن امرأة حرثة تزوجت مملوكاً على أنه حر فعملت بعد أنه مملوك قال هي أملك بنفسها إن شاءت أفرقت معه وإن شاءت فلا فإن كان دخل بها الضداق وإن لم يكن دخل بها فليس لها شيء فإن هو دخل بها بعد ما علمت أنه مملوك وأفرقت بذلك فهو أملك بها».

• أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار أو غيره عن ابن فضال عن غالب بن عثمان عن روح بن عبد الرحيم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَا يُنْفِقُ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ قال: إذا أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة وإلأفرق بينهما».١

• روي ربعي بن عبد الله والفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قوله ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَا يُنْفِقُ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ قال: إن أنفق علىها ما يقيم ظهرها مع كسوة وإلأفرق بينهما».٢

• أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن حماد بن عثمان وخلف بن حماد عن ربعي بن عبد الله والفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قوله تعالى ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَا يُنْفِقُ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ قال: إن أنفق عليها ما يقيم صلبها مع كسوة وإلأفرق بينهما».٣

■ گونه سوم روایات، روایاتی است که در خصوص فرض عدم دخول، «فُرِيق» یا «یُفرَق» به کار رفته است. برای نمونه:

• أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن أبان عن عباد الصبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «في العتين إذا علم أنه عترين لا يأتي النساء فرق بينهما وإذا وقع عليها وقعة واحدة لم يفرق بينهما والرجل لا يرده من عيب».٤

• روى أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن أبي عمير عن أبان بن عثمان وأبي المعزى عن أبي بصير قال: «سألته عن رجل يتزوج امرأة في

١. الكافي، ج. ٥، ص. ٥١٢، ح. ٧؛ وسائل الشيعة، ج. ٢١، ص. ٥١١، ح. ٦.

٢. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج. ٣، ص. ٤٤١، ح. ٤٥٣؛ وسائل الشيعة، ج. ٢١، ص. ٥٠٩، ح. ١.

٣. تهذيب الأحكام، ج. ٧، ص. ٤٦٢، ح. ٦١؛ وسائل الشيعة، ج. ٢١، ص. ٥٠٩، ح. ١.

درسه روايت اخير که مریبوط به الزام شوهر به نفقه است. باید توجه شود که الزام به نفقه، متوقف بر دخول زوج نیست؛ بلکه متوقف بر تمکین زوجه است، اعم از اینکه دخولی صورت گرفته باشد یا خیر.

٤. الكافي، ج. ٥، ص. ٤١١-٤١٠، ح. ٤؛ وسائل الشيعة، ج. ٢١، ص. ٢٢٩، ح. ٢.

شبيه اين مضمون در روایات دیگری از کافي (الکافی، ج. ٥، ص. ٤١١-٤١٠، ح. ٣ و ٦ و ٧) و همچنین در تهذيب الأحكام (ج. ٧، ص. ٤٢١، ح. ٣٥) آمده است.

عَذْتَهَا وَيُعْطِيهَا الْمَهْرَثَمْ يُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بَهَا قَالَ يَرْجِعُ عَلَيْهَا  
بِمَا أَعْطَاهَا».١

• روى محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد و محمد بن عيسى بن عبد الله الأشعري عن محمد بن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن أبي بصير قال: «سألته عن رجل تزوج امرأة فوهم أن يسمى لها صداقاً حتى دخل بها قال ستة والستة خمسمائة درهم وعن رجل تزوج امرأة في عذتها ويعطيها المهر ثم يفرق بينهما قبل أن يدخل بها قال يرجع عليها بما أعطاها وقال أي امرأة تزوجها رجل وقد كان نعي إليها زوجها ولم يدخل الثاني بها قال ليس لها مهر وهو نكاح باطل وليس عليها عددة ترجع إلى زوجها الأول».٢

• أحمد بن محمد العاصمي عن علي بن الحسن بن فضال عن علي بن أسباط عن عمّه يعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عذتها قال إن كان دخل بها فرق بينهما و لم يحل له أبداً وأتمت عذتها من الأول و عددة أخرى من الآخر وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما وأتمت عذتها من الأول وكان خاطباً من الخطاب».٣

• في رواية إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال: «قال علي عليهما السلام في المرأة إذا زنت قبل أن يدخل بها يفرق بينهما».٤

• علي بن إبراهيم عن أبيه عن التوفيقي عن السكوني عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليهما السلام في المرأة إذا زنت قبل أن يدخل بها الرجل يفرق بينهما ...».٥

١. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٥٩، ح ٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٤، ح ١٣.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٦٢، ح ٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٢٧١، باب ١٤، ح ١.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٨، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٢، ح ٩.

٤. نظير آن در روایات دیگری از کافی (الکافی)، ج ٥، ص ٤٢٧، ح ٤ و ٥؛ ووج ٥، ص ٤٢٨، ح ٦ و ٩؛ ووج ٦، ص ١١٤، ح ٧) آمده است.

٥. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤١٦، ح ٤٤٥٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٢١٨، ح ٣.

٥. الكافي، ج ٥، ص ٥٦٦، ح ٤٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٢١٨، ح ٣.

▪ گونه چهارم روایات، به طور مطلق به تفريق حکم کرده است؛ ولی از ادله خارجی می‌دانیم که منظور، خصوص صورت عدم دخول است، مانند:

▪ أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن إسحاق بن عمر قال: «سألت أبي إبراهيم عليه السلام عن الأمة يموت سيدها قال تعنت عدّة

المتوفى عنها زوجها قلت فإن زوجها قبل أن تنتصري عذتها قال يفارقها ثم يتزوجهها نكاحاً جديداً بعد انقضاء عذتها ...»<sup>١</sup>

▪ علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «و سأله عن امرأة تزوجت قبل أن تنتصري عذتها، قال: يفترق بينها وبينه، ويكون خطاباً من الخطاب».«

طبق آنچه در مباحث ازدواج در عده بیان شد، در فرض دخول، ازدواج جدید صحیح نیست و شهرت قریب به اجماع، چنین است؛ بنابراین در این روایات، به طور مطلق، کلمه تفريق به کار رفته، ولی مراد، خصوص صورت عدم دخول است. با ملاحظه این چهار گونه از روایات در می‌باییم که تفريق، اختصاص به صورت دخول ندارد.

در نتیجه، راه حلی که مرحوم حاج شیخ در مورد روایات مسئله ذکر کرده و دخول را همچون علم، در حرمت ابد، در عقد مُحرم کافی دانسته، ناتمام است.

اشکال مقدمه سوم: احتمال عدم نظارت صحیحة محمد بن قیس به نکاح محقق شده در مقدمه سوم نیز ممکن است مناقشه شود؛ زیرا در آن گفته شد روایت محمد بن قیس<sup>٢</sup> که دال بر نفی حرمت ابد است، نسبت به دخول و عدم دخول اطلاق دارد؛

نظیر آن در تهذیب الأحكام (ج ٧، ص ٤٧٣، ح ١٠٥؛ و ص ٤٩٠، ح ١٧٥؛ و ح ١٠، ص ٣٦، ح ١٢٤-١٢٣) آمده است.

١. الكافي، ج ٤، ص ١٧١، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥١، ح ٥.

٢. قرب الإسناد، ص ٩٧٨، ح ٢٤٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٦، ح ١٩.

٣. تهذیب الأحكام، ج ٥، ص ٣٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٤٤٠؛ محمد بن الحسن الطوسي ياسناده عن موسى بن القاسم عن صفوان و ابن أبي عمير عن عاصم بن حميد عن محمد بن قیس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل ملك بضم امرأة وهو محرم قبل أن يحل، فقضى أن يخلّي سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئاً حتى يحل فإذا أحل خطبها إن شاء وإن شاء أهلها زوجوه وإن شاؤوا لم يزوجوه».

اما برخی بر دلالت این روایت بر نفی حرمت ابد اشکال کرده‌اند.  
مرحوم سبزواری<sup>۱</sup>، در دلالت این روایت بر نفی حرمت ابد اشکالی را مطرح کرده  
که عین همان اشکال با همان تعبیر یا مشابه آن در مستند نراقی<sup>۲</sup> آمده و ظاهراً از  
ذخیره اخذ شده است.

ایشان فرموده است: مرجع ضمیر در «نکاحه» معلوم نیست آن شخص خاصی  
باشد که در حال احرام نکاح کرده است؛ بلکه مرجع ضمیر ممکن است مطلق  
مُحرم باشد؛ در نتیجه، امام ع در این روایت، همانند روایات مشابه دیگر، فقط  
بطلان نکاح مُحرم را بیان کرده؛ ولی ناظر به نکاح واقع شده در حال احرام نیست  
تا گفته شود مفادِ روایت، نفی حرمت ابدی است.  
ممکن است اشکال شود که اگر مرجع ضمیر در «نکاحه»، مطلق محرم باشد،  
قید «حتی يحل» لغو خواهد بود.

اما پاسخ داده می‌شود که محترمات احرام به تدریج حلال می‌گردند؛ مثلاً با حلق  
یا تقصیر در حج، تمام محترمات به جز زن و طیب، حلال شده و باسعي، طیب  
حال می‌شود و پس از نماز طواف نساء، زن نیز حلال می‌شود. آوردن قید «حتی  
يحل» شاید اشاره به این نکته باشد که تا احرام ولوفی الجمله نیز باقی باشد، عقد  
در احرام، باطل است و در مراحل تحلل قبلی، عقد مُحرم صحیح نیست.

بررسی توجیهات اشکال مقدمه سوم  
با دو وجه می‌توان مناقشه صاحب ذخیره را تأیید کرد.

#### توجیه اول: دلالت «حتی يحل» بر عدم اراده نکاح واقع شده

توجیه اول این است که مراد از کلمه «نکاحه»، نمی‌تواند نکاح واقع شده خاص  
باشد، با اینکه ابتدائاً به نظر می‌رسد تعبیر «فرضی آن يخلی سبیلها» که قبل از  
آن آمده، ناظر به همین نکاح واقع شده است. علت اینکه مراد از «نکاحه»، نکاح  
واقع شده نیست، این است که اگر چنین بود، معنای روایت این بود: «امام ع  
نکاح واقع شده را باطل دانست تا زمانی که مُجل شود»، در حالی که بدون عقد

۱. ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۵۸۹.

۲. مستند الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۶۷.

جدید، زوجیت، محقق نخواهد شد و چنین نیست که نکاح باطل شده، با محل شدن تصحیح شود؛ بلکه نیاز به عقد جدید است.

شاید اشکال شود که آمدن قید «حتی يحل»، با احتمال مرحوم سبزواری نیز ناسازگار است؛ زیرا بطلان مطلق نکاح مُحرم هم اختصاص به حال احرام ندارد تا غایت این بطلان، خروج از احرام دانسته شود.

اما پاسخ این است که مراد از مُحرم در روایت، می‌تواند «ذات مُحرم» باشد. همچنان که در منطق گفته شده، در عبارت «الكاتب ما دام كاتباً متزوج الأصحاب»، مراد از کاتب در موضوع قضیه، ذات کاتب است که می‌تواند به قید «ما دام كاتباً» مقید شود. در مقام، این شخص، نکاحش صحیح نیست تا محل شود؛ یعنی تا زمانی که در حال احرام است اگر ازدواج کند باطل است و چون از احرام بیرون رفت اگر ازدواج کند صحیح است؛ پس روایت، مربوط به مقام نیست.

**توجیه دوم:** پرسش سائل از کلی مُحرم به دلیل احلال در زمان پرسش

توجیه دوم این است که گویا حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در دوران خلافت ظاهري خود، حج یا عمره انجام نداده‌اند. عثمان در ذی حجه سال ۳۵ کشته شده<sup>۱</sup> و در این زمان، حضرت درگیر ماجراهی حصر عثمان و سپس قتل وی بود؛ سپس جریان بیعت با آن حضرت بود که همگی در مدینه بوده و در سال ۳۶ جنگ جمل<sup>۲</sup> و در سال ۳۷ جنگ صفين<sup>۳</sup> و در سال ۳۸ جنگ نهروان<sup>۴</sup> اتفاق افتاده و ظاهرًا مجالی برای تشریف حضرت به مکه در دوران خلافت فراهم نیامده است. البته این مطلب نیاز به بحث تاریخی دارد؛ ولی عجالتاً ما چنین چیزی را نشنیدیم که علی علیه السلام در دوران خلافت ظاهري، حج رفته باشند.

اگر حضرت در مکه یا عرفات تشریف داشته و کسی از ایشان مسئله می‌پرسیده که کسی در حال احرام عقد کرده است، در اینجا صحیح است که بگوییم حکم

۱. برای نمونه: تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۴۱۵.

۲. برای نمونه: تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۵۵۶.

۳. برای نمونه: تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۵.

۴. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۹۱.

نکاح انجام شده را بیان فرموده‌اند و تعبیر «لم يجعل نکاحه شيئاً حتى يحل، فإذا أحل خطبها» یعنی هرچند عقد واقع شده باطل است، اما حرمت ابدی نمی‌آورد. اما وقتی سؤال در هنگام احرام شخص نبوده، بلکه در کوفه - مثلاً در دکة القضاة - سؤال شده باشد، قهرآن آن شخص، مُحل بوده است؛ پس مرجع ضمیر «إذا أحل خطبها» نمی‌تواند آن شخص خاص باشد؛ بلکه حکم کلی مُحرم را بیان فرموده‌اند. در این صورت، تعبیر «لم يجعل نکاحه شيئاً حتى يحل» یعنی نکاح مُحرم باطل است، و عبارت «إذا أحل خطبها» یعنی وقتی مُحل شد اقدام به ازدواج کند؛ در نتیجه، این روایت به بحث ما مربوط نیست که عقد در احرام آیا حرمت ابد می‌آورد یا خیر.

**اشکال توجيهات: ظهور «خطبها» در خصوص «زن منکوحة»، نه کلی زن**  
 البته اگر کسی کلام صاحب ذخیره را ندیده باشد، بالفطره از این روایت، نفی حرمت ابد می‌فهمد. بر طبق تفسیر محقق سبزواری، معنای حدیث چنین می‌شود: «نکاحی که شخص مُحرم انجام می‌دهد، اعتبار ندارد تا آن شخص از احرام بیرون آید و چون از احرام بیرون آمد، حق دارد مجذداً با زنی از زن‌ها ازدواج نماید». طبق این معنا، ضمیر «خطبها» به کلی زن باز می‌گردد، نه همان زنی که قبل‌ادر حال احرام با او ازدواج کرده است و این معنا بسیار مستبعد است؛ چون جای چنین توهمنی نیست. آیا هیچ مسلمانی احتمال می‌دهد که اگر کسی به مکه رفت و در حال احرام ازدواج کرد، دیگر حق نداشته باشد با هیچ زنی ازدواج کند تا حضرت در مقام دفع این توهمن برایند و بفرمایند: «إذا أحل، خطبها إن شاء؟»؟

ولی اگر بگوییم «خطبها»، یعنی همان زن را خواستگاری کند، هیچ خللی در معنای روایت پیش نمی‌آید و معنای روایت چنین می‌شود: «شخصی که مُحرم شده اگر ازدواج کند، ازدواجش اعتباری ندارد تا اینکه از احرام بیرون بیاید و پس از خروج از احرام می‌تواند ازدواج کند؛ بنابراین اگر خواست با آن زن ازدواج کند، مجدداً اقدام به خواستگاری و عقد می‌کند». طبق این معنا، «إذا أحل، خطبها إن شاء» دونکته را می‌رساند:

- الف. ازدواج قبلی موجب حرمت ابدی نمی‌شود.
- ب. پس از مُحل شدن، عقد قبلی تبدیل به عقد صحیح نمی‌شود؛ بلکه مراد از «حتى يحل» این است که اگر مرد بخواهد می‌تواند مجدداً اقدام

به خواستگاری کرده و ازدواج کند.

پس این روایت دلالت می‌کند که ازدواج در احرام، موجب حرمت ابدی نمی‌شود؛ ولی در هر حال، مقدمه اول و دوم بخش اول از کلام مرحوم حاج شیخ-چنان‌که بیان شد- ناتمام است.

#### بخش دوم: تقدیم منطق طایفه اول بر مفهوم طایفه سوم

بخش دوم کلام مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری<sup>۱</sup> در مورد جمع بین طایفه اول و مفهوم طایفه سوم است. ایشان فرموده: روایات دآل بر حرمت ابد با مفهوم روایت ادیم که در فرض علم، حرمت ابد را ثبات کرده، به نحو عموم و خصوص من وجه، تعارض می‌کند؛ چون مفهوم روایت ادیم می‌گوید در صورت جهل، حرمت ابد در کار نیست، خواه دخول شده باشد و خواه نشده باشد. از طرف دیگر، در بخش اول گفته شد منطق روایات محزمه (طایفه اول) دلالت بر حرمت ابدی در فرض دخول دارد، خواه عالم باشد و خواه جاهل؛ بنابراین نسبت به محل اجتماع یعنی فرض دخول همراه جهل، با یکدیگر تعارض می‌کنند؛ ولی با توجه به اینکه ظهور مفهوم، ضعیف‌تر از ظهور منطق است، به اطلاق روایات تحريم اخذ می‌کنیم و در نتیجه، دخول مطلقاً باعث حرمت ابد می‌شود؛ نتیجه آنکه احدها امریک (علم یا دخول) برای حرمت ابد کافی است.

#### بررسی بخش دوم با بررسی وجود تقدیم

برای تکمیل تقریب دوم، لازم است کیفیت تقدیم طایفه اول بر طایفه سوم توجیه شود. دو وجه برای تقدیم ممکن است بیان شود که هر یک بررسی خواهد شد.

#### وجه اول تقدیم: ظهیر بودن منطق

وجه اول، وجهی است که ظاهر کلام حاج شیخ عبدالکریم است که تقدیم منطق بر مفهوم را از باب تقدیم ظهیر بر ظاهر می‌داند. البته ایشان این مطلب را تبیین نکرده است.<sup>۲</sup>

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۳۰.

۲. کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۳۰.

## وجه دوم تقدیم: وارد بودن منطق بر مفهوم

وجه دوم این است که طبق مبنای مرحوم آقای داماد در قضایای شرطیه، رابطه منطق و مفهوم، رابطه وارد و مورود است؛ یعنی ظهور منطقی، ظهور مفهوم را موضوعاً از بین می‌برد. البته ایشان این مطلب را در مورد قضایای شرطیه مطرح می‌کرد؛ ولی این بحث در قضیه وضعیه هم جاری است. ایشان می‌فرمود: قضیه شرطیه، برای تعلیق تالی بر مقدم وضع شده است و از ظهور سکوتی قضیه شرطیه استفاده می‌کنیم متعلق‌علیه، خصوص مقدم (جمله شرطیه) است؛ اما اگر ظهور دیگری در کاربود که چیری را در عرض مقدم قضیه مطرح می‌کرد، ظهور سکوتی قضیه شرطیه را از بین می‌برد و از این‌رو، از علیت منحصر خفاء اذان، ظهور سکوتی است؛ از این‌رو، وقتی جمله «إذا خفي الأذان ف愆» در علیت منحصر خفاء اذان، ظاهر منطق این جمله دوم، ظهور سکوتی جمله اول را موضوعاً از بین می‌برد و نتیجه این خواهد شد که احد الامرین را متعلق‌علیه بدانیم.<sup>۱</sup>

## اشکال مشترک وجه اول و دوم: قبح حمل روایات طایفة اول بر فرد نادر (عالی)

اشکال مشترک وجه اول و دوم این است که اگر حمل روایات حرمت ابد بر خصوص عالی را حمل بر فرد نادر و قبیح بدانیم - چنان‌که مرحوم حاج شیخ فرمود- دیگر بحث جاری، مبتنی بر این نیست که تعارض عامین من وجه بین منطق و مفهوم باشد تا ظهور منطق را مقدم کنیم؛ بلکه اگر تعارضی بین دو منطق هم بود، باز به دلیل محذور حمل مطلق بر فرد نادر، نمی‌توان محل اجتماع (دخول باجهل) را از روایات حرمت خارج دانست. عامین من وجه، زمانی نسبت به محل اجتماع، اجمال پیدا می‌کند که اخراج آن از تحت هر یک از عامین و الحال آن به دیگری، ممکن باشد؛ اما اگر اخراج محل اجتماع از تحت یک عامی موجب حمل مطلق بر فرد نادر شود، آن عام نسبت به محل اجتماع، نصوصیت خواهد داشت و لوبه منطق هر دو عام استدلال شده باشد، و طبیعی است که نص بر ظاهر مقدم می‌شود.

۱. ر.ک: المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، ج ۱، ص ۳۸۶.

تعجب از مرحوم حاج شیخ و دو شاگرد<sup>۱</sup> ایشان است که از این نکته غفلت کرده‌اند، با اینکه چند سطر قبل، خود این بزرگان، حمل مطلق بر فرد نادر را قبیح دانسته بودند.

### اشکال وجه دوم

علاوه اینکه وجه دوم (کلام مرحوم آقای داماد) با دواشکال دیگر مواجه است.

اشکال اول: دلالت وضعی قضیه شرطیه بر علیت انحصاری با قبول وضع قضیه شرطیه برای تعلیق اول، اگر جمله شرطیه برای تعلیق وضع شده باشد، دلالت بر تعلیق برخصوص مقدمی که ذکر شده می‌کند؛ زیرا مقتضای چنین وضعی این است که اگر چند علت در کار باشد، همه را متصلاً ذکر کند و هر آنچه در حکم دخالت دارد، همان جا بیان شود؛ اما اگر علت دیگری بعد از مدتی بیان شود، این خلاف وضع است، نه اینکه خلاف ظهور سکوتی باشد. خلاصه اینکه به نظر مرحوم آقای داماد، ادات شرط، برای تعلیق وضع شده؛ اما منحصر بودن علت، مقتضای ظهور سکوتی است؛ ولی به نظر ما چنانچه دلالت قضیه شرطیه بر تعلیق را بپذیریم، منحصر بودن علت را از وضع استفاده می‌کنیم.

اشکال دوم (مبایی): وضع قضیه شرطیه برای ملازمه، نه تعلیق ثانیاً، قضیه شرطیه اصل‌دادالت بر تعلیق نمی‌کند؛ بلکه دلالت بر ملازمه و اصل سببیت، یعنی ثبوت تالی در فرض ثبوت مقدم، می‌کند.

### تقریب وجه دوم طبق نظر مختار (اطلاق مقامی)

البته طبق نظر مختار، انحصار علیت از اطلاق مقامی استفاده می‌شود؛ یعنی آنچه در تحقق جزا سببیت دارد، باید تا زمان عمل ذکر شود و گزنه اطلاق مقامی اقتضا می‌کند همان که ذکر شده، علت منحصر باشد. مثلاً در مقام، «علم» سبب حرمت ابد قرار داده شده است؛ اگر دلیل دیگری در بین نبود، به واسطه اطلاق مقامی، حکم می‌شد که علت دیگری غیر از علم در کار نیست؛ اما دلیلی که می‌گوید دخول هم باعث حرمت ابد می‌شود، بر دلیل اول وارد است و اطلاق مقامی را موضوعاً از بین

۱. ظاهرآ مراد استاد<sup>۲</sup> مرحوم آقای آشتیانی و مرحوم آقای اراکی است: کتاب النکاح (حائزی)، ص ۱۳۰؛ کتاب النکاح ( Araکی)، ص ۲۰۶ و ۲۰۴.

می‌برد؛ پس با این تقریب، تقدیم منطقی بر مفهوم، از جهت وارد بودن منطقی بر مفهوم خواهد بود، نه از جهت تقدیم اظهار بر ظاهر.

### بررسی مرجحات در روایات باب

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری - چنان‌که گذشت - با اشکال بر جمع عرفی اول (اختصاص حرمت ابدی به علم) حمل طایفة اول (حرمت ابدی مطلق) را بر فرض علم، حمل بر فرد نادر دانست و باقطع نظر از جمع عرفی که خود ایشان ارائه داد و علم و دخول را باهم معتبر دانست، تعارض را مستقر دید. اما ایشان در فرض چنین تعارض مستقری بین طایفة اول و مفهوم طایفة سوم اخبار، مدعی شده که در محل تعارض (ازدواج با جهل به حرمت) به عموم آیه «أَحَلَّ لِكُنْزٍ مَا وَرَاءَ ذِلِّكُمْ»<sup>۱</sup> رجوع می‌شود، در حالی که چنان‌که بیان شد، طبق مبنای ایشان، نوبت به تساقط نمی‌رسد<sup>۲</sup> و باید به مرجحات رجوع کرد.<sup>۳</sup> با توجه به این مطلب، مرجحات در مقام بررسی خواهد شد.

#### ۱. النساء، ۲۴.

۲. در تقریب چهارم، این بیان مرحوم حاج شیخ مطح و بررسی شد.

۳. البته چنان‌که در جمع اول روایات، در پاورقی مندرج در اشکال تقریب چهارم بیان شد، مرحوم حاج شیخ طبق هر دو تقریر از کتاب نکاح، در بحث ازدواج با خواهر، مادر و دختر مفعول (كتاب النكاح (حائری)، ص ۱۷۷؛ كتاب النكاح (ازکی)، ص ۲۰۱) تصریح کرده که در فرض عموم و خصوص من وجه بودن متعارضین، به تساقط حکم می‌شود و کتاب الله مرعج است، نه مرجح؛ اما از آنجا که در مقام، رابطه روایات متعارض، تباین است نه عموم و خصوص من وجه، در مقام، نوبت به مرجحات می‌رسد و آیه، مرجع نخواهد بود.

۴. این بیان استاد<sup>۴</sup>، بر اساس مبنای مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری است و گرنه طبق مبنای ایشان، باقطع نظر از اینکه اصلاً جمع عرفی در مقام وجود دارد یا خیر، چنین تعارضی شکل نمی‌گیرد؛ زیرا در طایفة اول، سه روایت وجود دارد: موتفقةً أديم، موتفقةً ابراهيم بن الحسن و روایت حکم بن عتبیه. روایت اخیر که از نظر سندی اعتبار ندارد و از سوی دیگر بیان شد که «ابراهيم بن الحسن» صحیف «أديم بن الحز» است؛ از این رو، تنها یک روایت در طایفة اول وجود دارد که از ادیم است. از طرفی روایت دیگری نیز در طایفة سوم توسط سه نفر که یکی از آنها همین «أديم بن الحز» است به صورت مقید نقل شده است که از این جهت، بر نقل به نحو مطلق ترجیح دارد؛ بنابراین، نقل مطلق را باید به غلط راویان حمل کرد و یا دست کم باید گفت نقل به صورت مطلق، ثابت نیست. به علاوه، موتفقةً أديم در طایفة اول، با روایت صحیحه در طایفة سوم، بنابر مبنای استاد<sup>۴</sup> تعارض نمی‌کند؛ بنابراین تعارض مستقر بین طایفة اول و سوم رخ نمی‌دهد.

## مرجح اول: اوصاف راوی

اولین مرجحی که بررسی می شود، اوصاف راوی است. اگر این مرجح را پذیریم، ترجیح با روایات نافی حرمت ابد است؛ چون روایت محمد بن قیس که حرمت ابد را نفی می کند، روایت صحیحه‌ای است که هیچ اشکالی در صحبت آن نیست. سند روایت چنین است: «موسى بن القاسم عن صفوان و ابن أبي عمیر عن عاصم بن حمید عن محمد بن قیس».

اما روایاتی که حرمت ابد را اثبات می کنند، هیچ‌کدام صحیحه نیستند؛ بلکه یا ضعیف هستند یا موْقِن؛ زیرا روایات دال بر حرمت ابد، دورایت است؛ یکی روایت ادیم و دیگری روایت حکم بن عتبه، و روایت ابراهیم بن حسن و روایت دعائمه و مانند آن، در واقع، همان روایت ادیم هستند. در سند روایت ادیم، ابن بکر واقع شده که فطحی است؛ پس روایت، موقنه خواهد بود و حکم بن عتبه هم که عامی است و در کتب ما اصلًا توثیق نشده است؛ بنابراین حکم روایت ضعیف را دارد. اگر ادعای شبیه به اجماع مرحوم شیخ طوسی در عَدَه<sup>۱</sup> را نیز پذیریم، روایت «امامی ثقه» بر «غیر امامی ثقه» مقدم است.<sup>۲</sup>

در هر حال، روایت نافی حرمت ابد، مقدم می شود، هرچند با توجه به اینکه صورت علم به وسیله روایات خاص خارج شده، همان قول اشهر ثابت خواهد شد.

## مرجح دوم: موافقت با کتاب

مرحوم حاج شیخ<sup>۳</sup> و نیز مرحوم آقای خوئی<sup>۴</sup>، اوصاف راوی و شهرت را جزء مرجحات

۱. برای نمونه: رجال الطوسي، ص ۱۸۵، رقم ۲۲۴۵؛ رجال الكشي، ص ۲۳۳.

۲. العَدَةُ فِي أَصْوَلِ الْفَقَهِ، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۷.

۳. البته استاد لام آید که در هر حال، خبر غیر عادل به خودی خود حجت نخواهد بود. ادله حجت باشد یا انسداد لام، خبر ثقه غیر امامی را ذاتاً حجت نمی داند، مگر اطمینان به صدور آن وجود داشته خبر واحد نیز فقط قادر بر اثبات حجت خبر عادل (امامی ثقه) هستند و برای اثبات اعتبار خبر غیر امامی قاصرند. در مورد ادعای اجماع شیخ طوسی در عَدَه نیز طبق نظر استاد لام، از آنجا که اجماع منتقل حجت نیست - چنان‌که در مسائل فقهی نظر ادعاهای اجماع شیخ در خلاف نیز پذیرفته نیست - و شخص دیگری نیز چنین ادعاهای را مطرح نکرده، چنین ادعاهای قابل قبول نیست.

۴. در الفوائد (حائزی)، ص ۶۷۱.

۵. مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خوئی)، ج ۲، ص ۴۹۶ و ۴۹۸-۴۹۹.

نمی‌دانند؛ بلکه فقط موافقت با کتاب و مخالفت با عاقه را به عنوان مرجع پذیرفته‌اند. البته اگر شهرت جزء مرجحات باشد، باز هم در مقام، شهرت به نحو مطلق، نه با روایات نافی است و نه با روایات مثبت؛ بلکه هر دو محل اختلاف است. بالحاظ عموم آیه «أَجِلَّ لَكُنْمَا وَرَاءَ ذِلِّكُمْ»<sup>۱</sup> ممکن است گفته شود روایات نفی حرمت ابد ترجیح دارد و با توجه به اینکه صورت علم به وسیله روایات مخصوص (طایفة سوم) خارج شده، همان قول اشهر ثابت خواهد شد.

### اشکال: عدم اطلاق «أَجِلَّ لَكُنْمَا وَرَاءَ ذِلِّكُمْ»

اما به نظر می‌رسد عموم آیه «أَجِلَّ لَكُنْمَا وَرَاءَ ذِلِّكُمْ»<sup>۲</sup> به عنوان مرجع یا مرجع، قابل استناد نیست؛ زیرا این آیه فقط در مقام تحلیل طبیعی قضیه است و اصل‌نظر ناظر به مواردی نیست که حرمت ابد به عنوان عقوبت ثابت شده است. شاهدش این است که موارد متعددی که در آن‌ها چنین عقوبی ثابت شده مثل موارد لعان، دخول در عده، یا تزویج در عده عالماً و همچنین مسئله مورد بحث، هیچ‌یک در قرآن نیامده است. بنابراین آیه فقط در مقام تحلیل طبیعی است و می‌فرماید به استثنای مواردی که حرمت نسبی دارد، مثل ازدواج با مادر و خواهر و نیز محترمات سببی مثل مادرزن و همچنین محترمات رضاعی که ملحق به محترمات نسبی هستند، در سایر موارد، طبیعی قضیه این است که نکاح حلال باشد؛ اما اینکه به عنوان عقوبت حرام بشود یا نشود، آیه ناظر به این مطلب نیست و این رو، نمی‌توان آن را مرجع یا مرجع دانست.

ممکن است گفته شود شاید «أَجِلَّ لَكُنْمَا وَرَاءَ ذِلِّكُمْ»<sup>۳</sup> ناظر به خصوص «فرض الله» باشد؛ یعنی خداوند متعال غیر از این طوائف (محترمات نسبی و رضاعی و مصاهرتی) را حرام نکرده است و اگر اموری مانند تزویج معتمد و افضاء و لعان، سبب حرمت ابدی است، «فرض النبي» می‌باشد؛ یعنی ازدواج‌هایی است که پیامبر ﷺ تحریم آنها را مصلحت دانسته و آنها را تحریم کرده است. از سویی طبق اخبار علاجیه، اگر

۱. النساء، ۲۴.

۲. النساء، ۲۴.

۳. النساء، ۲۴.

شک کنیم که آیا پیغمبر اکرم ﷺ حرمت ابد را جعل کرده یا خیر، باید آن روایتی را مقدم کنیم که با قرآن موافق است؛ یعنی روایتی که جعل اضافی از سوی پیغمبر ﷺ را نفی می‌کند؛ بنابراین در مقام، باید روایت نافی حرمت را ترجیح دهیم.

پس باید ثابت شود این روایات متعارض، فرض النبی است تا با عرضه به کتاب گفته شود آن روایت موافق کتاب، مقدم است؛ زیرا اگر روایات، فرض الله باشد، دیگر عرضه به کتاب معنا ندارد؛ ولی معلوم نیست که اگر پیغمبر اکرم ﷺ مطلبی را فرمود، جزء مجعلولات الهی است یا مجعلول خود ایشان است؛ بلکه به احتمال قوی، احکام پیغمبر ﷺ در بیشتر موارد، مجعلول الهی است که جبریل آنها را آورده است گرچه در قرآن نیامده باشد؛ چون مجعلولات خاص پیامبر چندان زیاد نیست. علاوه اینکه اصلاً بعيد است که قرآن با این تعبیر صریح، حلیت را ثبات کند و سپس پیغمبر اکرم ﷺ حرمت جعل کنند.

بنابراین همان احتمال اول قوی تراست و آیه قرآن، حلیت و حرمت را فقط به لحاظ طبیعی قضیه بیان کرده است؛ پس تحريم عقوبی از مقسم آیه قرآن خارج است؛ بنابراین موافقت با کتاب، در مقام، قابل استناد نیست.

#### مرجع سوم: مخالفت با عاقمه

اما ملاک مخالفت با عاقمه، در مقام، موجود است؛ زیرا عاقمه قائل به حرمت ابد نیستند؛ پس روایات دال بر حرمت ابدی، مخالف عاقمه‌اند و باید آنها را ترجیح داد. نتیجه این می‌شود که به «حرمت ابد مطلق» حکم کنیم<sup>۱</sup> و چنان‌که در نقل اقوال بیان شد، محتمل است که مرحوم صدقوق و سلار این قول را اختیار کرده باشند.

حکم مسئله در صورت عدم ترجیح  
چنانچه دست ما از ترجیح کوتاه شود، مرحوم حاج شیخ<sup>۲</sup> قائل به تخییر است، نه

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۳۲۲، مسألة ۹۹؛ المجموع شرح المهدب، ج ۷، ص ۲۹۰.

۲. علاوه بر طایفة اول، منطق طایفة سوم نیز مخالف با عاقمه است و شاید وجه ترجیح طایفة اول نسبت به طایفة سوم این باشد که طایفة سوم تنها در فرض علم، حرمت ابدی را ثبات کرده است و این حکم مقید، در مقایسه حرمت ابدی مطلق، به نظر عاقمه مایل تراست.

۳. در الفواند (حائزی)، ص ۶۶۸.

تساقط. طبق این مبنای نیز، ممکن است «روایت حرمت ابد مطلقاً» اختیار و بر طبق آن فتوا داده شود که البته برخلاف فتوای اشهر خواهد بود.

### نظر مختار: اختصاص حرمت ابد به فرض علم

در هر حال، بالحاظ تقریب اول و دوم در محتمل اول در حکم مسئله، نوبت به تعارض مستقر و رجوع به مرجحات نمی‌رسد و عقد در حال احرام اگر با علم به حرمت باشد، موجب حرمت ابدی است، و گرنه هرجند با دخول همراه باشد، تحریم ابد نمی‌آورد.

### بطلان ازدواج در حال احرام

«... ولا إشكال في بطلان النكاح في الصورة المذكورة.»<sup>۱</sup>

روایات کثیری دلالت بر بطلان ازدواج در حال احرام می‌کند. این روایات، پیش‌تر در حرمت تکلیفی عقد مطرح شد؛ علاوه اینکه روایات حرمت ابدی نیز دلالت بر بطلان دارد.

### حكم عقد وکالتی در حال احرام موکل

«لا يجوز للمرء أن يتزوج امرأة محمرة أو محللة؛ سواء كان بال المباشرة أو بالتوكيل، مع إجراء الوكيل العقد حال الإحرام؛ سواء كان الوكيل محراً أو محللاً و كانت الوكالة قبل الإحرام أو حاله.»<sup>۲</sup>

استاد <sup>للهم</sup> نیز در صورت نبود مرجع، قائل به تخیر است، نه تساقط.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۶.

بطلان عقد در احرام در عروه، پس از عنوان بعدی در متن (عقد وکالتی در حال احرام موکل) آمده است؛ ولی به دلیل رعایت انسجام بهتر مباحثت، مقدم داشته شد.

۲. برای نمونه می‌توان روایت دوم با تعبیر «فتریوجه باطل»، روایت سوم و چهارم با تعبیر «فنکاچه باطل» از طایفه اول روایات حرمت تکلیفی را مطرح کرد.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۶.

اگر محروم خودش اجرای عقد نکند، بلکه دیگری را وکیل کند، سه صورت دارد:

۱. مورد وکالت، اجرای عقد مقید به زمان احرام موکل باشد.
۲. مورد وکالت، اعم باشد، ولی وکیل، عقد را در حال احرام موکل اجرا کند.
۳. توکیل، در حال احرام باشد، ولی ظرف مورد وکالت وقوع عقد را مقید به غیر حال احرام کند.

صورت سوم اشکالی ندارد و تفصیل آن در مسئله هفتم خواهد آمد. اما در صورت اول و دوم، اگر وکیل، عقد را در حال احرام موکل اجرا کند، این عقد حرام و باطل و در برخی موارد، موجب حرمت ابد می‌گردد؛ زیرا اگر دیگری راتسبیباً وادر به عملی کند یا به او امر کند یا به او اذن دهد که از جانب وی عقدی را انجام دهد، از نظر عرف، این فعل به مستبی و آمر و اذن دهنده نسبت داده می‌شود، هرچند به سبب انتساب عمل به فاعل، او هم مرتكب معصیت شده باشد. مستفاد از روایات مسئله این است که معیار حرمت و بطلان، ملاحظه ظرف وقوع عقد در حال احرام کسی است که فعل به او مستند است؛ از این‌رو، اگر زمان توکیل پیش از احرام موکل بود یا وکیل، خودش مُخل بود، باز هم چون عقد را در زمان احرام موکل اجرا کرده، حرام و باطل و موجب حرمت ابد برای موکل می‌شود.

### بطلان نکاح در فرض اجرای عقد توسط محروم وکیل

«... بل لو كان المبادر للعقد محrama، بطل وإن كان من له العقد محلًا.»<sup>۱</sup>

صحیحه یونس بن یعقوب، معاویة بن عمار و عبدالله بن سنان

در روایات، به عدم جواز و بطلان عقد از سوی محروم - ولو معقوّله مُحل باشد-

۱. برای نمونه: عَدَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ يَعْقُوبَ وَمُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُتَّقِيِّ عَنْ زَرَارةَ بْنِ أَعْيُنٍ وَدَاؤِدَ بْنِ سَرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ لَيْلَةٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكِيرٍ عَنْ أَدِيمِ بَنْيَاعِ الْهَرَوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ لَيْلَةٍ أَنَّهُ قَالَ: «... وَالْمَحْرَمُ إِذَا تَرَوْجُ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَرَامٌ عَلَيْهِ لَمْ تَحْلِ لَهُ أَبْدًا» (الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۹۱، ح ۱).

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۶.

حكم شده است:

- صحيحه يونس بن يعقوب قال: «سألت أبا عبد الله عليهما السلام عن المحرم يتزوج؛ قال لا ولا يزوج المحرم المحمل».١
  - صحيحه معاوية بن عممار قال: «المحرم لا يتزوج ولا يُزوج فإن فعل فنكاحه باطل».٢
  - صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليهما السلام قال سمعته يقول: «ليس ينبغي للمرأة أن يتزوج ولا يزوج محلاً».٣
- بنابراین بطلان چنین عقدی طبق روایات واضح است.

### تساوی مطلق حج و عمره در حرمت و بطلان عقد

«... ولا فرق في البطلان والتحريم الأبدية بين أن يكون الإحرام لحج واجب أو مندوب أو لعمره واجبة أو مندوبة ولا في النكاح بين الدوام والمتعة».٤  
در همه این فروض، به دلیل اطلاق روایات، حکم به بطلان و حرمت ابد می شود.

### بروسی حرمت ابد در عقد زن مُحَرَّم

«... ولو كان الزوج محلاً وكانت الزوجة محرمة، فلا إشكال في بطلان العقد؛ لكن هل يوجب الحرمة الأبدية؟ فيه قولان؛ الأحوط، الحرمة؛ بل لا يخلو عن قوته».٥  
آنچه تاکنون از حرمت و بطلان و حرمت ابد گفته شد، در مورد مُحرمی بود که زنی را - خواه زن مُحرم باشد یا مُحل - به عقد خود درآورد؛ اما در اینجا بحث در این باره است که اگر زنی مُحرم با یک مرد مُحل عقد کرد، آیا این نیز موجب بطلان و حرمت ابد می گردد یا خیر؟ مرحوم سید، بدون هیچ تردیدی آن را باطل دانسته

١. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤١٠، ح ٤٤٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٩١، ح ٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٣٢٠، ح ٤٨؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٤٣٨، ح ٩.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٣٢٠، ح ٥٥؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٤٣٧، ح ٦.

٤. العروة الوفيق، ج ٢، ص ٨٢٧.

٥. العروة الوفيق، ج ٢، ص ٨٢٦-٨٢٧.

است، ولی نسبت به حرمت ابد فرموده: دو قول است: آن‌گاه احتیاط کرده و بالاخره جانب حرمت ابدی را تقویت کرده است.

### ادلهٔ تعمیم حرمت ابد به زن مُحْرِم

برای اثبات حرمت ابد، دو دلیل مطرح و بررسی می‌شود.<sup>۱</sup>

#### دلیل اول: ارادهٔ جنس از «المُحْرِم»

دلیل اول این است که هرچند در روایات مسئله، کلمه «المُحْرِم» آمده است، ولی مراد از آن، «جنس مُحْرِم» است که شامل هر دوی مذکور و مؤتث می‌شود و قهراً اگر شامل هر دو شد و قرینه‌ای هم برخلاف نبود، باید حکم حرمت ابد را در این صورت نیز قائل شویم.

#### اشکالات دلیل اول و بررسی آن

دو اشکال ممکن است مطرح شود که در ذیل بررسی خواهد شد:

#### اشکال اول: عدم وجود لفظ عام در روایات مقام

اشکال اول این است که در روایات حرمت ابد، لفظ عاقی که شامل زن مُحْرِم هم بشود نداریم. در ادامه به ذکر این روایات می‌پردازیم.

۱. روایت أَدِيم بْن الْحَزَّز؛ این روایت، طبق نقل تهذیب چنین است: «إِنَّ الْمُحْرِم إِذَا تزوجَ وَهُوَ مُحْرِمٌ فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَلَا يَتَعَاوَدُانْ أَبْدًا».<sup>۲</sup>

روایت فوق، هرچند در تهذیب به تعییر دیگری نقل شده است، ولی همین روایت را شیخ صدوق در فقیه به تعییر دیگری نقل کرده است: «مَنْ تزَوَّجَ امْرَأَةً فِي إِحْرَامٍ فَرَقَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَحَلِّ لَهُ أَبْدًا».<sup>۳</sup>

در این نقل مراد از «من» به قرینه «تزوج امرأة»، خصوص مرد است؛ بنابراین حکم حرمت ابد در این روایت مختص به مرد است و نمی‌تواند مراد از آن، جنس مُحْرِم

۱. ر.ک: جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۵۲.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۴۵؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۴۰، ح ۲.

۳. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۳۶۱-۳۶۲؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۴۰، ح ۴.

باشد تا شامل ازدواج زن مُحرم نیز بشود.

با اطمینان می‌توان گفت این روایت ادیم بن الحریکی است؛ زیرا هر دو قریب المضمون هستند و بسیار بعید است که روایت ادیم بن الحر که شیخ طوسی از کتاب موسی بن القاسم روایت کرده به دست صدوق نرسیده باشد و در عوض، روایتی غیر از روایتی که شیخ طوسی نقل کرده و مضمون آنها یکی است به دستش رسیده باشد و این روایت به دست شیخ طوسی نرسیده باشد و ما نمی‌دانیم اصل روایت به تعبیر «إنَّ الْمُحْرَم إِذَا تَرَقَّجَ» بوده یا به تعبیر «من ترقص امرأة في إحرامه»؛ بنابراین نمی‌توان به روایت ادیم بن الحر برای حرمت ابد در ازدواج مرد محل بازن مُحرم تمسک کرد.

۲. روایت ابراهیم بن الحسن؛ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْيَى عَنْ الْحَسْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «إِنَّ الْمُحْرَمَ إِذَا تَرَقَّجَ وَهُوَ مُحْرَمٌ فَرْقٌ بَيْنَهُمَا لَا يَتَعَاوَدُانْ أَبْدًا». درباره این روایت گفتیم که همان روایت ادیم بن الحراست.

۳. روایت دعائیم؛ قال جعفر بن محمد عليه السلام: «إِذَا تَرَقَّجَ الرَّجُلُ وَهُوَ مُحْرَمٌ فَرْقٌ بَيْنَهُمَا ... فَإِنْ كَانَ كَانَ عَالَمًا بَأْنَ ذَلِكَ حَرَامٌ لَمْ تَحْلِ لَهُ أَبْدًا وَإِنْ جَهَلَ وَأَرَادَ تَرْجُجَهَا بَعْدَ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ إِحْرَامِهِ ...».

روشن است که کلمه «مُحرّم» در این روایت به معنای جنس مُحرّم نیست.

۴. روایت دیگر دعائیم؛ «وَالْمُحْرَمَ إِذَا تَرَقَّجَ فِي إِحْرَامِهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ التَّرْوِيعَ عَلَيْهِ حَرَامٌ يَفْرَقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الَّتِي تَرَقَّجَ ثُمَّ لَا تَحْلَّ لَهُ أَبْدًا».

۱. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۴۶؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۳۹، ح ۱؛ الكافي، ج ۴، ص ۳۷۲.

۲. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحَسْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «إِنَّ الْمُحْرَمَ إِذَا تَرَقَّجَ وَهُوَ مُحْرَمٌ فَرْقٌ بَيْنَهُمَا لَا يَتَعَاوَدُانْ أَبْدًا».

۳. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۷.

در مستدرک الوسائل (ج ۱۴، ص ۴۱) این روایت از امام باقر عليه السلام نقل شده است: قال أبو جعفر محمد بن علي عليه السلام: «إِذَا تَرَقَّجَ الرَّجُلُ وَهُوَ مُحْرَمٌ فَرْقٌ بَيْنَهُمَا فَإِنْ كَانَ دَخَلَ بَهَا فَعَلَيْهِ الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحْلَلَ مِنْ فَرْجِهِ وَعَلَيْهِ الْكَفَارةُ لِإِحْرَامِهِ».

۴. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۹۸.

«المُحْرَم» در این روایت هم روشن است که به معنای مرد مُحْرَم است. غیر از این روایات، روایت دیگری درباره حرمت ابدی نیست؛ نتیجه آنکه در تمامی روایاتی که دلالت بر حرمت ابدی ازدواج در حال احرام می‌کند، قرینه‌ای هست که مراد از مُحْرَم، مرد مُحْرَم است.

### پاسخ: وجود لفظ عام در موئتفه‌آدیم در نقل کافی و تهذیب

پاسخ اشکال فوق این است که در نقل کافی و تهذیب<sup>۱</sup> آن خصوصیات وجود ندارد و اگر کسی قدری فحص کرده باشد و منقولات مرحوم صدوق را با نقل مرحوم کلینی و شیخ طبیق کرده باشد، مطمئن می‌شود که مرحوم صدوق چون کتابش کتابی است فتوایی، گاهی برای روشن‌تر شدن ابهاماتی که در روایات هست، تصرفاتی در روایات انجام می‌هد. بنابراین نقل‌های مرحوم کلینی و شیخ، از نظر «مطابقت با الفاظ روایات» بر نقل‌های صدوق مقدم است و چنان‌که گفته شد، در نقل مرحوم کلینی و شیخ، آن قرائی که مامی گفتیم وجود ندارد؛ بنابراین اگر جنس بودن کلمه «المُحْرَم» را پیدا نیزیم، اشکالی از این جهت وجود ندارد.

### اشکال دوم: اجمال روایات

اشکال دوم، اشکالی از مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری طبق تقریرات مرحوم آشتیانی است.<sup>۲</sup> مفاد کلام ایشان با توضیح بیشتر چنین است:

کلمه «المُحْرَم» به طور شایع، دو اطلاق در روایات دارد. مشتقانی مانند المُحْرَم، المؤمن و المسلم، بسیاری اوقات، اطلاق می‌شود و مراد از آن جنس است که شامل مرد و زن هر دو می‌شود و بسیاری از اوقات نیز مراد از آن خصوص مرد است نه اعم، مثل آن مواردی که صیغه مذکور و مؤتث در کنار یکدیگر ذکر شده است، مانند:

۱. توضیح بیشتر: روایت «أَدِيمُ بْنُ الْحَزَّ» در تهذیب الأحكام (ج ۵، ص ۳۲۹) آمده است؛ ولی مرحوم کلینی آن را در کافی نیاورده است؛ اما روایت «ابراهیم بن الحسن» (که گفتیم همان روایت آدیم است)

هم در کافی وارد شده و هم در تهذیب (الكافی)، ج ۴، ص ۳۷۲؛ تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۹).

۲. کتاب النکاح (حائری)، ص ۱۳۲: «... فيكون المدخل من هذه الجهة مجملًا مردًا بين الأنفل والأنظر وهو الرجل المحرم، متىقن على كل حال، والزاند مشكوك يرجع فيه إلى مقتضي الأصول اللفظية والعملية القاضية بالحلية».

به اشتباه در چاپ کتاب، به جای «العملية»، «العلمية» آمده است.

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلِلْمُؤْمَنَاتِ».

در هیچ کدام از این دو استعمال، تأول و عنایتی به کار نرفته تا استعمال آن مجازی باشد و وقتی که دو نحوه استعمال حقیقی داشت، نسبت به موردی که ما شک داریم که در معنای عام استعمال شده یا در معنای خاص، کلام مجمل خواهد بود. در این صورت، قدر متیقّن آن که مرد مُحرم است، اخذ می‌شود و نسبت به زن مُحرم به مقتضای ادلهٔ لفظی و عموماتی مثل «أَجَلَ الْكُتُبَ مَا وَرَاءَ ذِلِّكُمْ»<sup>۱</sup> و اصول عملیه، مثل روایات با مقادیر «كُلُّ شَيْءٍ لِكَ حَلَالٌ»<sup>۲</sup> و استصحاب، به عدم حرمت ابدی حکم می‌شود.

پاسخ: تبار جنس از «المُحرّم»

اما به نظر ما آنچه که هر انسانی ارتکازاً با مراجعه به قرآن، روایات و تعبیرات کتب تاریخ و ادب، از کلماتی نظیر «المُحرّم» و «المُؤْمِن» و ... می‌فهمد، این است که این کلمات مادامی که قرینه‌ای برخلاف نباشد - مثلاً صریحاً لفظ صیغه مؤتّث آنها در کنارشان ذکر نشود - طبق متفاهم عرفی، دلالت بر جنس - اعم از مذکرو مؤنث - دارند، مثلاً اگر گفته نشود «المُؤْمِن و المُؤْمَنَة»، بلکه تنها کلمه «المُؤْمِن» ذکر شود، معنای اعم از آن استفاده می‌شود.

شاهدش نیز این است که اگر کسی بخواهد جملهٔ فارسی «مؤمن خلف وعده نمی‌کند» را به عربی ترجمه کند، هیچ گاه نمی‌گوید «المُؤْمِن و المُؤْمَنَة لا ينقضان الْوَعْدُ»؛ بلکه در ترجمة عربی آن گفته می‌شود «المُؤْمِن لا ينقض الْوَعْدُ» و همچنین ترجمة طبیعی عبارت «المُؤْمِن يفي بوعده» این است که «مؤمن خلف وعده نمی‌کند»، نه اینکه «مرد مؤمن خلف وعده نمی‌کند» و این خود دلیل بر آن است که متفاهم عرفی از کلمه «المُؤْمِن»، معنای عامی است که هم شامل زنان می‌شود و هم شامل مردان؛ از این‌رو، در آیات قرآن - جز در موارد نادر - موضوع احکام عمومی، «المُؤْمِنون» و مانند آن است، یا مثلاً معنای این جملهٔ مرحوم شیخ در رسائل که

۱. النساء، ۲۴.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۵، ص ۱۱۷، باب ۶۱ (باب جواز أكل الجبن و نحوه مما فيه حلال و حرام حتى يعلم أنه من قسم الحرام بشاهدين).

فرموده: «إِنَّ الْمَكْلُفَ إِذَا التَّفَتَ إِلَى حُكْمِ شَرِيعَةِ...»<sup>۱</sup> یا عبارت مرحوم آخوند که فرموده: «فَاعْلَمُ أَنَّ الْبَالِغَ الَّذِي وَضَعَ عَلَيْهِ الْقَلْمَ»، این نیست که «مرد مکلف...» یا «مرد بالغ...»، بلکه متفاهم از آنها همان معنای عام جنس است.

بنابراین در تمامی این موارد، به حسب طبع اولی لفظ، مراد، همان معنای جنس است و شاید برخی از کسانی که قانون اشتراک را قائل شده‌اند، منشأش همین تعبیری باشد که مراد از آنها معنای جنس است و کلمه در معنای عام، استعمال شده است. البته اگر در مواردی عنوان «رجل» ذکر شود که معنای خاص دارد، تعدی به «نساء» از باب الغاء خصوصیت و مانند آن است.

به نظر ما این طور نیست که کلماتی مانند «المؤمن» و «المُحْرِم» دو وضع داشته باشند- یکی برای معنای عام و دیگری برای معنای خاص- تا بگوییم در موارد شک، کلام مجمل می‌شود و باید به قدر متیقн اخذ کرد؛ بلکه به نظر ما، معنای متبادل از این الفاظ، همان معنای عام است. بله، اگر قرینه‌ای بود، مثل اینکه «المؤمن و المؤمنة» گفته شده بود، مراد معنای خاص است.

ممکن است اشکال شود که حتی اگر کلمه «المُحْرِم» معنایش جنس باشد، ولی در مقام، خصوصیت محمول قضیه به گونه‌ای است که نمی‌توان گفت مراد از مُحرم در موضوع، معنای جنس است و شامل نساء نیز می‌شود؛ چون قضیه این است که مُحرمی که «زن بگیرد» برا او حرام ابد می‌شود؛ پس مُحرم، شامل زنان نخواهد بود؛ زیرا زن، زن نمی‌گیرد. پاسخ این اشکال، در جواب از اشکال صغروی به قاعدة اشتراک بیان خواهد شد.

#### دلیل دوم: قاعدة اشتراک زن و مرد در احکام

دلیل دوم بر تعمیم حرمت ابد به زن مُحرم این است که بسیاری از احکام فقهی، هم برای زن‌ها و هم برای مرد‌ها به طور مشترک اثبات می‌شود، در حالی که روایات آن مسئله، مخصوص مرد است - مثلاً عنوان «رجل» در روایات آمده است چنان‌که در احکام باب حج در بسیاری از مواقع چنین است - ولی فقهاء گفته‌اند این حکم،

۱. فراند الأصول، ج ۱، ص ۲۵.

۲. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۲۵۷.

اختصاصی به مردها ندارد و شامل زنان نیز می‌شود. دلیل آنان نیز قاعدة اشتراک است؛ یعنی قانون اشتراک، خصوصیت «رجل» را بین می‌برد و به جای آن، مطلق «انسان» را قرار می‌دهد. در مقام نیز حتی اگر به جای «المُحْرِم»، «الرَّجُلُ الْمُحْرِم» به کار رفته بود یا معنای «المُحْرِم» فقط خصوص مرد محروم -نه جنس- باشد، ولی با کمک قاعدة اشتراک، شامل زن محروم نیز می‌شود.

## اشکالات دلیل دوم و پرنسپل آن

ممکن است اشکال صغروی و کبروی بر این قاعده مطرح شود.

## اشکال صغروی یه قاعده اشتراک

اشکال صغروی این است که قاعدة اشتراک بر فرض صحت، در مقام تطبیق نمی شود؛ زیرا این قاعدة در مواردی است که موضوع حکم، به خودی خود صلاحیت داشته باشد که اعم باشد و به عبارت دیگر، مفاد قاعدة اشتراک، توسعه در موضوع حکم است با حفظ محمول و خصوصیاتش؛ ولی اگر در جایی مقتضای توسعه موضوع، تغییر محمول باشد، این قاعدة در آنجا جاری نیست؛ مثلاً در «لا یجوز للرجل أن يتزوج امرأة» نمی توان گفت به حکم قاعدة اشتراک، این حکم را به «زن» نیز تعیین می دهیم؛ زیرا صحیح نیست که بگوییم «لا یجوز للمرأة أن تتزوج امرأة»؛ بلکه باید بگوییم «لا یجوز للمرأة أن تتزوج رجلاً»، یا مثلاً -چنان که مرحوم آقای حکیم فرموده است- اگر گفته شود: «یا أيتها الرجال أنفقوا على زوجاتكم»، قاعدة اشتراک اقتضانی کند این حکم را نسبت به زنان نیز تعیین بدھیم و بگوییم «یا أيتها النساء أنفقن على أزواجكُن»؛ زیرا قیود آن تغییر کرده است. البته اگر گفته شود: «یا أيتها الرجل أنفق على أبويكُن»، تمسک به قاعدة اشتراک میسر است؛ زیرا همان حکم پسر (وجوب نفقة والدين) عیناً بدون تغییر بر دختر نیز خواهد بود. در مقام، مفاد نصوص این است که مرد مُحرم اگر زن بگیرد بر او حرام ابد می شود. اگر بخواهیم با قاعدة اشتراک، «حرمت ابد» را به زن مُحرم نیز تعیین دهیم، باید قیود محمول و حکم را تغییر دهیم، به این معنا که بگوییم «زن مُحرم اگر شوهر کند، بر او حرام ابد می شود».

البته اگر کسی قائل شود که خنثی طبیعت ثالثه نیست و در واقع و عالم ثبوت، یا مرد است یا زن، می‌توان گفت که قاعدة اشتراک در مثال فوق در مورد خنثی جاری می‌شود و نیازی به تغییر دادن محمول (حکم) نیست؛ زیرا منظور ما خنثایی است که در واقع زن باشد، ولی قادر است بر اینکه دیگری رانیز از نطفه خود حامله کند، و دلیلی بر بطلان نکاح او با زنان نداریم؛ زیرا ادله‌ای که می‌گوید ازدواج زن با زن باطل است ناظر به زنان متعارفی است که نمی‌توانند دیگری را حامله نمایند؛ ولی اگر استثنائاً زنی پیدا شد که علاوه بر اینکه رحم دارد، می‌تواند دیگری رانیز حامله کند، ادله بطلان شامل اونمی شود. بنابراین می‌توان گفت که اگر دلیلی گفت: «مرد مُحْرَم اگر زن بگیرد براو حرام ابد می‌شود»، اگر با قاعدة اشتراک موضوع آن را توسعه دادیم و گفتیم «زن مُحْرَم اگر زن بگیرد، براو حرام ابد می‌شود» صحیح است و نیازی به تغییر محمول نیست.

**پاسخ: یکسانی کاربرد «تزوج» در مرد و زن**

پاسخ اشکال - چنان‌که دیگران<sup>۱</sup> نیز فرموده‌اند - آن است که محمول در روایات محل بحث، «عدم جواز تزوج» است و تزوج معناش همسر گرفتن و جفت قرار دادن دیگری است. این لفظ، خواه در مورد مردان به کار برود و خواه در مورد زنان، به یک معنا است؛ ولی مصداق «همسر و جفت» در مورد زن و مرد متفاوت خواهد بود.

به عبارت دیگر: «تزوج» یک معنای عام به نحو مشترک معنوی دارد که دارای دو مصداق است. وقتی گفته می‌شود «المرأة تزوجت» استفاده می‌شود مردی را جفت خود قرار داده و وقتی گفته می‌شود «الرجل تزوج»، استفاده می‌شود زنی را جفت و همسر خود قرار داده است و چنین نیست که تزوج، در هر مورد، یک معنای خاص داشته باشد تا مشترک لفظی شود؛ عیناً مثل اینکه بگویند «هر انسانی پس از بول کردن باید فرج خود را بشوید»؛ فرج یک معنای عامی دارد که در مورد مردان، یک مصداق و در مورد زنان، مصداق دیگری دارد؛ یا اگر گفته شود «انسان لازم است عورت خود را پوشاند»، مصداق عورت در زن یک چیز است و در مرد چیز دیگر، هرچند عورت، یک مفهوم بیشتر ندارد.

۱. مستملک العروة الوقفي، ج ۱۴، ص ۱۷۱؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۴۹.

بنابراین اگر ما قائل به جنس بودن کلمه «المُحْرَم» شدیم و گفتیم هم شامل مرد مُحْرَم می‌شود و هم شامل زن مُحْرَم، یا گفتیم «المُحْرَم» خصوص مرد است ولی به قاعدة اشتراک تمسک کردیم، اشکالی از این جهت نیست.

### اشکال کبروی بر قاعدة اشتراک زن و مرد

اشکال کبروی بر قاعدة اشتراک نیز مطرح شده است. مرحوم آقای حاج شیخ<sup>۱</sup> در کبرای قاعدة اشتراک اشکال کرده است. مفاد اشکال ایشان با توضیحی بیشتر چنین است: آن اشتراکی که دلیل بر آن داریم، اشتراک احکام بین حاضرین در زمان خطاب غایبین است؛ اما اشتراک بین زن و مرد، با توجه به اینکه در بسیاری از احکام، وجود ندارد، نمی‌تواند به عنوان یک قاعدة پذیرفته شود. مثلاً در در احکام باب حج، تفاوت چشمگیری بین زن و مرد وجود دارد<sup>۲</sup> و در اموری که عفت زن اقتضای تست می‌کند، احکام مردها برای زنان نیست<sup>۳</sup>، مانند صدا بلند کردن هنگام تلبیه<sup>۴</sup>. مرحوم آقای والد، رساله مفیدی بنا نام الهدی<sup>۵</sup> إلى الفرق بين الرجال والنساء نوشته است و در آن، موارد اختلاف بین مردان و زنان، از اول تا آخر فقه را جمع آوری کرده است. بنابراین صرف اینکه در بسیاری از موارد، احکام آنها مشترک است، دلیل بر صحت این قاعدة نیست.

بله، گاهی اشتراک را با «الغاء خصوصیت» اثبات می‌کنیم<sup>۶</sup>، به این معنا که عرف

۱. کتاب النکاح (حائزی)، ص ۱۳۲.

۲. رک: الهدی إلى الفرق بين الرجال والنساء، کتاب الحج.

۳. البته این مطلب منافقانی با این ندارد که در برخی موارد، به نکته‌ای دیگر، زن بر خلاف مرد، وظیفه دارد خود را نپوشاند. مثلاً از تفاوت‌های مرد و زن در اعمال حج و عمره این است که زن حق ندارد صورتش را بپوشاند، ولی برای مرد جایز است: البته اسدال برای زن اشکال ندارد (شرط‌الإسلام، ج ۱، ص ۲۲۶)؛ او بجوز ذلك [أي نعطية الرأس] للمرأة لكن عليها أن تسفر عن وجهها ولو أسدلت قناعها على رأسها إلى طرف أنها جاز).

۴. وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۳۷۹، باب عدم استحباب جهر النساء بالتلبية).

۵. استناد: در الغاء خصوصیت کردن باید بسیار دقت کرد. شخصی می‌گفت: برای زن‌ها این مسئلله را می‌گفتمن که اگر زنی فراموش کند برای نماز اذان و اقامه را بگوید، اگر قبل از رکوع متوجه شود، مستحب است نماز راقطع کند و اذان و اقامه را بگوید و سپس نماز بخواند. موقع گفتن، به شک افتادم که شاید این حکم مخصوص مردان باشد. ایشان این مسئلله را از من سوال کرد. بنده به روایات و ادله مسئلله

در مواردی، عنوانی را مثال می‌فهمد و به دیگران نیز تعمیم می‌دهد. مثلاً متفاهم عرفی در «رجل شک بین الشلال والأربع» این است که «رجل» بودن خصوصیتی ندارد و شامل زن نیز می‌شود، یا گاهی موضوع حکم، شخص معینی قرار گرفته و عرف، مثال بودن را می‌فهمد و از این‌رو، به سایر افراد تعذر می‌شود. همچنین گاهی اشتراک و تعمیم احکام، از راه «تناسب حکم و موضوع» اثبات می‌شود، چنان‌که احکام اخلاقی غالباً چنین است.

### تجویه تفکیک بین «بطلان» و «حرمت ابدی» در نکاح زن مُحرم

مرحوم سید، با اینکه در مورد زن مُحرم به حرمت ابدی فتوا داده، اما تأملی هم در آن داشته است! مرحوم آقای گلپایگانی این تأمل را بی‌وجه دانسته است. کلام ایشان با توضیح بیشتر چنین است:

تفکیک بین «بطلان» و «حرمت ابد» در این فرض بی‌وجه است؛ زیرا ادلهٔ حرمت ابد در بطلان و حرمت ابد، مشترک است؛ یا اطلاق کلمهٔ مُحرم است یا قاعدةٔ اشتراک. اگر هر کدام از این دو دلیل، در مورد بطلان نکاح زن مُحرم پذیرفته شود، در مورد حرمت ابد نیز باید پذیرفته شود و اگر در مورد بطلان پذیرفته نشود، در حرمت ابدی هم پذیرفته نخواهد شد؛ پس وجهی برای تفکیک بین بطلان و حرمت ابدی در وضوح و خفاء نیست تا نسبت به حرمت ابد تأمل شود، ولی نسبت به بطلان تردیدی نباشد.

طبق عبارات برخی دیگر از فقهاء نیز بین بطلان و حرمت ابدی، ملازمه است.<sup>۱</sup>

مراجعه کردم. همه آنها موضوعشان مرد است. یا الفاظ رجل آمده است یا خطاب به مردان است. از طرفی مسئله اذان و اقامه نیز از مسائلی است که اگر واجب بدانیم، درباره زنان واجب نیست و اگر مستحب مؤکد نیز بدانیم، آن تأکید در مورد زنان نیست. شکستن نمازنیز خلاف قواعد اولیه است؛ بنابراین الغاء خصوصیت کردن و تعذر کردن از مرد به زن مشکل است و از این‌رو، به نظر ما در این مسئله، بین زن و مرد فرق است، گرچه مرحوم سید و محققین عروه نیز اصلاح‌آبه این مطلب توجه نکرده‌اند و همه آنها به «من» تعبیر کرده‌اند؛ یعنی از ابتدا حکم را شامل زنان هم دانسته‌اند.

۱. العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۲۷.

۲. کتاب الحجت (گلپایگانی)، ج ۲، ص ۶۹.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۴۹.

اما می‌توان وجه اشکال مرحوم سید یزدی را به دوشکل زیر بیان کرد.

### وجه اول: اجتماعی نبودن حرمت ابد

اولاً، در مسئله بطلان عقد با زن مُحرم، مخالفی دیده نشده و عده‌ای از بزرگان همچون شیخ در خلاف<sup>۱</sup> و علامه در منتهی<sup>۲</sup> و تذکره<sup>۳</sup> بر آن دعوای اجماع کرده‌اند؛ اما در مسئله حرمت ابد، گرچه شیخ طوسی در خلاف<sup>۴</sup>، ادعای اجماع کرده، اما بسیاری حرمت ابد را نفی کرده‌اند. از این‌رو، اگر کسی قاعدة اشتراک و اراده جنس از لفظ «مُحرم» را تمام نداند و بخواهد به اجماع متسک شود، تنها بر بطلان، اتفاق فقها وجود دارد، نه حرمت ابد؛ بنابراین تفکیک بین این دو حکم بی مورد نیست.

### وجه دوم: احتمال عدم اراده جنس مرد در روایات حرمت ابد

ثانیاً، اگر قاعدة اشتراک را تمام ندانیم و بخواهیم بر مبنای اراده جنس از «مُحرم» حکم را به تزویج مرد محل با زن مُحرم سرایت دهیم، می‌توان بین بطلان و حرمت ابد تفکیک کرد؛ زیرا در روایات بطلان نکاح، قرینه‌ای بر خلاف معنای عام (جنس) نیست؛ از این‌رو، کلمه «مُحرم» را شامل زن مُحرم هم می‌دانیم؛ ولی در مورد روایات حرمت ابدی، همان طور که گذشت<sup>۵</sup>، ممکن است فقهی معتقد باشد که در روایات، قرینه بر اراده خصوص مرد مُحرم وجود دارد. البته صاحب جواهر<sup>۶</sup>، مرحوم آقای حکیم<sup>۷</sup>

۱. الخلاف، ج ۲، ص ۳۱۵-۳۱۶.

۲. منتهی المطلب، ج ۱۲، ص ۱۹۸.

۳. تذکرة الفقهاء، ج ۷، ص ۳۸۲-۳۸۳، مسألة ۳۰۲.

۴. الخلاف، ج ۴، ص ۳۲۲، مسألة ۹۹.

۵. در دلیل اول از ادله تعمیم حرمت ابد به زن مُحرم، بیان شد که طبق نقل مرحوم صدقوق، در روایتی که در حقیقت همان روایت ادبی است، چنین آمده است: «من تزوج امرأة في حرامة فرق بينهما ولم تحل له أبدا» (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۳۶۱-۳۶۲، ح ۲۷۱)؛ بنابراین فرض احرام مرد شده است.

۶. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۵۲.

۷. مستنسك العروفة الوفيق، ج ۱۴، ص ۱۷۰؛ و حاصل الإشكال الأول، أن مفاد قاعدة الاستراك تعميم الخطاب المتوجه للرجال إلى النساء مع المحافظة على جميع قيوده، ... و حاصل الإشكال الثاني: أن المراد من الجنس إن كان جنس المدخل، فهو مختص بالجنس الذكري، وإن ارید الشامل للذكور والاثني، فهو خلاف الظاهر يحتاج إلى قرینة، و دفع الإشكال الأول بأن حرمة التزویج من أحکام نفس

و مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> بر مبنای اراده جنس از «محرم»، به عدم تفکیک بین بطلان و حرمت ابد در مورد زن محروم قاتل شده‌اند.

بنابراین چون در ادله بطلان، اراده جنس از «المُحْرَم» مانعی ندارد، اما ادله تحریم ابد، یا در عدم اراده جنس ظهور دارد یا دست کم عدم اراده جنس در آنها محتمل است، تفکیک بین بطلان و حرمت ابد بی‌وجه نیست.

### نظر مختار: تعییم حرمت ابد به زن محرم

البته طبق نظر مرحوم سید و نظر مختار، اقوامان تعییم حکم به زن محرم است. نتیجه بررسی دلیل اول و دوم بر تعییم حرمت ابدی این است که هرچند دلیل دوم به جهت عدم تمامیت کبرای قاعدة اشتراک صحیح نیست، ولی دلیل اول تمام است و مراد از «محرم» جنس است و به همین بیان می‌توان حرمت ابد را در مورد زن محرم نیز ثابت دانست.

### بررسی صور نکاح فضولی در احرام

«لا يجوز للمرحوم أن يتزوج امرأة محمرة أو محللة... وكذلك لو كان بإجازة عقد الفضولي الواقع حال الإحرام<sup>۲</sup> أو قبله، مع كونها حاله؛ بناء على النقل، بل على الكشف

الاحرام المشترك بين الرجال والنساء، راجع إلى التمثك بطلاق الدليل. لا عمل بقاعدة الاشتراك. مع أنه غير ظاهر من عبارة النص بعد البناء على ظهور المحرم في الذكر؛ لأنه يكون من أحكام إحرام الذكر، لا مطلقاً؛ نعم، يندفع بأن التزويج بالمعنى المضاف إلى الذكر، مضاف إلى الأنثى، وليس هو بمعنى آخر. وحيثند فإذا كان مطلق التزويج محurma على الذكر، كان ذلك المعنى محزما على الأنثى بقاعدة الاشتراك، ولا مانع من جريانها حيثند، نظير: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة؛ فإن قاعدة الاشتراك تقتضي وجوب الصلاة على الإناث وإن كانت صلاة الإناث تخالف صلاة الذكور...».

ممکن است گفته شود مرحوم آقای حکیم، اشکال دومی راکه در مستمسک مطرح شده، پاسخ نداده و در نتیجه، ایشان بر اساس جنس بودن «محرم»، تلازم بین بطلان و حرمت ابدی را تبدیل فته است؛ اما با لحظات پاسخ ایشان به اشکال اول، می‌توان گفت که ایشان اشکال دوم را پاسخ داده است؛ زیرا ایشان در پاسخ به اشکال اول، قاعدة اشتراک را به جنس بودن «محرم» بازگردانده است.

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۲۹.

۲. «الواقع حال الإحرام»، وصف «عقد» است.

الحكمي، بل الأحوط مطلقاً؛ ولا إشكال في بطلان النكاح في الصورة المذكورة.<sup>۱</sup> در مورد عقد فضولي باجرازه‌ای که در حال احرام واقع می شود، دو مسئله مطرح شده است؛ یکی در این مقام و دیگری در مسئله هشتم از همین بخش. از آنجا که این دو مسئله با یکدیگر مرتبط است ما این دو را یکجا مطرح می کنیم.

**مسئله اول:** آیا شخص می تواند در حال احرام، عقد فضولي را اجازه بدهد؟  
این مسئله دو فرض دارد:

- فرض اول: در زمانی که عقد خوانده شده، معقودله در حال احرام بوده است.
  - فرض دوم: در زمانی که عقد خوانده شده، معقودله هنوز محرم نبوده است.
- مسئله دوم: اگر فضولي، محل باشد و برای شخص محرمی عقد بخواند، و محرم، در حالی که از احرام خارج نشده، عقد فضولي را اجازه کند، این عقد قطعاً باطل است؛ اما اگر معقودله پس از خروج از احرام، این عقد را اجازه کند، آیا این اجازه نافذ است؟ این فرض، در مسئله هشتم مطرح شده است:

«لوزوجه فضولي في حال إحرامه، لم يجز له إجازته في حال إحرامه؛  
وهل له ذلك بعد إحلاله؟ الأحوط، العدم، ولو على القول بالنقل؛  
هذا إذا كان الفضولي محلـاً، وإلا فعقده باطل لا يقبل الإجازة، ولو كان  
المعقود له محلـاً.»<sup>۲</sup>

صدر مسئله هشتم، همان فرض اول مسئله اول است که معقودله، هم در حال عقد و هم در حال اجازه، محرم بوده است که بنابر همه مبانی -اعم از کشف و نقل- این عقد باطل است.

اما شق دوم مسئله هشتم که مجیز بعد از احلال اجازه می دهد، دو حالت دارد:  
به عقیده مرحوم سید، چنانچه عاقد فضولي، خودش در ظرف عقد، محل باشد،  
احتیاط واجب آن است که اجازه، مصحح عقد نباشد، هر چند اجازه راناقل بدایم؛  
اما اگر عاقد فضولي، خودش محرم بوده و در حال احرام، عقد کرده، در این صورت  
هیچ تأملی در بطلان عقد نیست.

۱. العروة الونقى، ج ۲، ص ۸۲۶.

۲. العروة الونقى, ج ۲، ص .۸۲۸

بنابراین سه صورت بررسی می‌شود که دو صورت اول، مختص به فرض **محل بودن فضولی** است:

- صورت اول: عقد در حال احلال فضولی و معقوّله و اجازه در حال احرام معقوّله.
- صورت دوم: عقد در حال احلال فضولی و احرام معقوّله و اجازه در حال احلال معقوّله.
- صورت سوم: عقد در حال احرام فضولی و اجازه در حال احلال معقوّله.

### صورت اول: عقد در احلال معقوّله و اجازه در احرام

صورت اول، صورتی است که عقد در حال احلال معقوّله و اجازه در حال احرام اور خداه است.

نظر سید: حرمت در نقل و کشف حکمی و احتیاط در کشف حقیقی و انقلابی مرحوم سید در چنین فرضی فرموده است: بنا بر مسالک مختلف در باب حقیقت اجازه، حکم مسئله فرق می‌کند. اگر قائل به نقل یا کشف حکمی شدیم، اجازه دادن مُحرم، حرام است و اگر قائل به کشف حقیقی یا انقلابی شدیم، در جواز اجازه دادن مُحرم باید احتیاط کرد.

قبل از بررسی مسئله، مناسب است، مبانی مختلف در باب «اجازه» تبیین شود.

تبیین مبانی مختلف در باره «اجازه» در باب فضولی در باب اجازه فضولی، چهار نظر معروف وجود دارد: نقل، کشف حکمی، کشف حقیقی و کشف انقلابی.<sup>۱</sup>

۱. این صورت، همان فرض دوم از مسئله اول است. صورت دوم و سوم نیز به ترتیب، فرض اول و دوم از مسئله دوم (مسئله هشتم عروه) است. صورتی که فضولی مُحل است، ولی عقد، در احرام معقوّله و اجازه هم در احرام است، نیاز به بررسی ندارد و چنان‌که بیان شد، طبق همه مبانی -اعم از نقل و انجاء کشف- باطل است.

۲. در مقام، استاد<sup>۲</sup> به صورت مختصر این چهار مینا و تفاوت آنها را بیان کرده است. برای تفصیل بیشتر در این باره می‌توانید به کتاب بیع از مباحث معظم له رجوع کنید.

### الف. نقل

طبق مبنای نقل، با صدور «اجازه»، عقد از زمان اجازه، به مجیز نسبت داده می شود؛ از این رو، اثر عقد از زمان اجازه به بعد مترب می گردد، مثلاً در اجازه عقد بیع، ملکیت از زمان اجازه حاصل می شود؛ در نتیجه، اگر در فاصله زمانی عقد و اجازه، برای مبیع، نتاجی حاصل شد، ملک بایع است، نه مشتری؛ زیرا کسی که فضولاً حیوانی را می فروشد، خود حیوان، متعلق تملیک قرار گرفته، نه نتاج او و مجیز هم تملیک همان متعلق عقد را اجازه می کند؛ از این رو، اگر حیوان بین عقد و اجازه، بجهه دار شد، نتاج، ملک بایع خواهد بود، نه مشتری.

### ب. کشف حکمی

در کشف حکمی مانند نقل، «اجازه» سبب ملکیت از زمان اجازه می شود؛ ولی شارع، حکم ملکیت سابق را برای این ملکیت جدید اعتبار کرده است و ملکیت جدید را نازل منزله ملکیت سابق قرار داده است؛ یعنی درفرضی که از ابتدای عقد، مشتری مالک مبیع شود، نسبت به زمان فعلی هر اثربی که دارد، همان آثار را شارع درفرض اجازه بعدی بار می کند. به بیانی دیگر، پس از اجازه، خود حیوان در همان زمان اجازه، ملک مشتری می گردد، به علاوه فرض می شود که اگر این ملکیت از ابتدای عقد محقق بود، در زمان لاحق (زمان اجازه) چه آثاری دارد و آن آثار مترب می شود. از این رو، اگر فضولی حیوانی را فروخت، از زمان اجازه، هم حیوان و هم نتاج آن، ملک مشتری می شود؛ زیرا یکی از آثار ملکیت حیوان در زمان عقد این است که در زمان وضع حمل، نتاجش هم برای مالک است، شبیه به استصحاب که شارع، آثار متینگ ساقی را به لحاظ لاحق مترب کرده است، مثلاً با استصحاب حیات زید تا زمان وفات پدرش، ثابت می شود که زید از پدرش ارث می برد؛ البته استصحاب، حکمی ظاهری است؛ در حالی که تنزیل ملکیت در کشف حکمی، حکم واقعی است؛ یعنی واقعاً -نه ظاهراً- آثار ملکیت، مترب می شود. درباره کشف حکمی مسامحه ای در عبارت مرحوم آقای حکیم وجود دارد. ایشان چنین فرموده است:

«الكشف الحکمی بمعنى أنه حال الإجازة يثبت مضمون العقد، و يجب ترتيب أحكام ثبوته من حين العقد، فالمضمون لما كان على

هذا القول ثابتًا حال الإجازة، وهو حال الإحرام، كان التزويع حال الإحرام، فيبطل وإن كانت أحكام المضمون ثابتة من حين العقد.<sup>۱</sup>

تعبير أول ايشان («ويجب ترتيب أحكام ثبوته من حين العقد») تعبير صحيحى است؛ أما تعبير دوم ايشان («وإن كانت أحكام المضمون ثابتة من حين العقد»)، بما سماهه همراه است؛ زيرا چنيں نیست که قبل از تحقق اجازه، آثار ملکیت از ابتدای عقد مترب باشد و با تتحقق اجازه اصل ملکیت محقق شود.

خلاصه در کشف حکمی و نقل، فعلیت مُنشأ - ملکیت، زوجیت و ... - بعد از اجازه است، با این تفاوت که در کشف حکمی، آثار دیگری هم به ملکیت انشاء شده ملحق می شود، مانند ملکیت نتاج.

#### ج. کشف حقیقی

در کشف حقیقی، با «اجازه» کشف می شود که مُنشأ از همان حين عقد تحقق یافته است؛ یعنی اگر یک بیع فضولی، فی علم الله متعقب بالاجازه باشد، از ابتدا نقل و انتقال حاصل شده است؛ گویا از اول عقد را خود مالک منعقد کرده یا با اذن قبلی او بوده است؛ پس همان عقد اول، سبب حصول ملکیت از زمان عقد می گردد. بنابراین اگر مشتری بداند که پس از مدتی معقودله این عقد را اجازه خواهد کرد، از همان ابتدا می تواند در این ملک تصرف کند؛ چون می داند ملکیت حاصل شده و مال خودش است، و اگر شک داشت، ظاهراً حق تصرف ندارد؛ پس چنانچه تصرف کرد و واقعاً ملحوظ به اجازه بود، معلوم می شود که واقعاً مشتری در ملک خودش تصرف کرده؛ اما چون حجت بر تصرف نداشته، متجری بوده است.

#### د. کشف انقلابی

در کشف انقلابی، «اجازه» سبب حصول ملکیت می گردد و با اجازه، انشاء و جعل ملکیت می شود؛ اما ظرف مُنشأ و مجعلو، قبل از اجازه و از زمان عقد است - عکس باب وصیت که انشاء، فعلی است و فعلیت مُنشأ، استقبالی است - یعنی در زمان صدور اجازه، انشاء، فعلیت می یابد؛ ولی فعلیت مُنشأ، از زمان عقد است؛

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۶۷

اما در کشف حقیقی، همان انشاء عاقد فضولی -نه اجازه- اثر می‌گذارد و انشاء و مُنشأ، هر دو در زمان عقد محقق می‌گردد.

### تمایز مبانی چهارگانه در اجازه

به طور خلاصه -چنان‌که مرحوم آقای حکیم<sup>۱</sup> نیز فرموده است- طبق مبنای نقل در نکاح فضولی، زوجیت از جهت انشاء و مُنشأ، در وقت اجازه محقق می‌شود. طبق کشف حکمی، علاوه بر آن که زوجیت، از جهت انشاء و مُنشأ، در وقت اجازه محقق می‌شود، احکام زوجیت قبلی هم مترب می‌شود. طبق کشف حقیقی، زوجیت، از جهت انشاء و مُنشأ، در وقت عقد فضولی محقق می‌گردد. طبق کشف انقلابی نیز، انشاء زوجیت، در وقت اجازه است؛ اما فعلیت زوجیت، از وقت عقد حاصل می‌شود؛ یعنی اجازه سبب می‌شود که شارع مقدس، به تحقق مضمنون عقد از ابتدا حکم کند.

### اشکال آقای حکیم: صحت عقد در صورت کشف حقیقی و انقلابی

مرحوم آقای حکیم -بر خلاف مرحوم آقای خوئی- به مرحوم سید اشکال کرده که طبق مبنای کشف حقیقی و انقلابی -البته ایشان در این قسمت فقط از کشف انقلابی اسم برد- باید به صحت حکم کنیم؛ چون مُنشأ در زمان احلال ثابت شده است.<sup>۲</sup> توضیح مطلب: مرحوم آقای حکیم با مرحوم آقای خوئی در مدلول روایات با مفاد «المحرم لا يتزوج» اختلاف دارند. طبق نظر مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup>، مدلول این روایات آن است که مُحرم نباید کسی را همسر و جفت خود قرار دهد؛ ولی طبق مبنای مرحوم آقای حکیم، مدلول این روایات آن است که مُحرم دارای همسر نمی‌شود. ثمرة اختلاف این است که چون آقای حکیم، قیام «تزوج» به متزوج را «قیام حلولی» می‌داند، نه قیام صدوری، اگر و لی زید او را به ازدواج کسی در آورد، «تزوج زید» صدق می‌کند؛ زیرا «تزوج» طبق نظر ایشان «همسردار شدن» است؛ اما آقای خوئی می‌فرماید: «تزوج زید» زمانی صدق می‌کند که خود زید اقدام به ازدواج کرده

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۷۶.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۶۷.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۲، ص ۲۴۶.

باشد، نه اینکه دیگری او را تزویج کرده باشد؛ بنابراین ایشان قیام تزوج به متزوج را «قیام صدوري» می‌داند. برایین اساس، آقای حکیم معتقد است که طبق کشف حقیقی و انقلابی، باید به صحت حکم کنیم؛ زیرا در زمان تحقق زوجیت، معقودله محل بوده و «المحرم لا يتزوج» شامل آن نمی‌شود، برخلاف مبنای نقل و کشف حکمی که «تزوج المحرم» صادق خواهد بود؛ اما به نظر آقای خوئی، «المحرم لا يتزوج»، طبق هر چهار مبدأ، شامل فرض است و در نتیجه، چنین عقدی باطل است؛ زیرا ملاک، زمان اقدام به زوجیت (زمان اجازه) است که در زمان احرام بوده است، نه حصول زوجیت.

اثبات بطلان عقد با تمسک به فحوى «المحرم لا يزوج» در کلام آقای حکیم مرحوم آقای حکیم پس از اشکال مذکور، با تقریب دیگری کلام سید را تأیید کرده است. ایشان فرموده: در روایات، تعبیر شده است که «المحرم لا يتزوج ولا يزوج»؛ گرچه طبق کشف حقیقی و انقلابی، از «لا يتزوج» نمی‌توان بطلان را استفاده کرد، اما از «لا يزوج» این حکم قابل برداشت است؛ زیرا وقتی جایز نیست محروم برای محل تزویج کند، به طریق اولی برای زمان احلال خودش نمی‌تواند تزویج کند و فرض این است که اجازه، مصدق تزویج است؛ بنابراین طبق کشف حقیقی و انقلابی، محروم، محل را (خودش را) در وقتی که محل بود تزویج کرده است و این، هرچند مدلول مطابقی روایت نیست، ولی با اولویت استفاده می‌شود.<sup>۱</sup>

### عدم تناقض در کلام آقای حکیم

ممکن است گفته شود که مرحوم آقای حکیم در مسئله هشتم از همین بخش، عقد

۱. نهذب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۰، ح ۴۸؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۲۸، ح ۹؛ ر.ک: الكافی (دار الحديث)، ج ۸، ص ۴۷۸، ح ۴.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۶۸؛ و أقا ماسبق من احتمال أن يكون الممنوع جعل الزوجية، كنس الزوجية، فغير بعيد من النصوص الآئية المتضمنة أنه لا يتزوج ولا يزوج غيره، فإذا منع من أن يزوج غيره، فأولى أن يمنع من أن يزوج نفسه».

طبق این بیان مرحوم آقای حکیم، مرحوم سید باید حتی در فرض قبول مبنای کشف حقیقی و انقلابی نیز به بطلان فتوا می‌داد، نه احتیاط.

مُحِرَّمٌ فضولي را طبق مبناي نقل و كشف حكمي، صحيح دانسته<sup>۱</sup> كه با مطلب فوق منافات دارد؛ زيرا عقد مُحِرَّمٌ فضولي، مصدق تزويج محل توسط مُحِرَّم است. أما تناقضى وجود ندارد؛ زيرا چنان كه خواهد آمد<sup>۲</sup>، طبق نظر مرحوم سيد، ميزان شمول ادلّة ناهيه، صحت عرفى است، نه صحت شرعى لولاحرام؛ أما آقاي حكيم، ميزان را صحت فعلى و شرعى لولاحرام دانسته، نه صحت عرفى عقد. طبق كشف حقيقى و انقلابى، در همان زمان عقد، صحت فعلى لولاحرام وجود دارد؛ أما طبق كشف حكمى و نقل، حتى لولاحرام، به صحت عقد در همان زمان عقد فضولي حكم نمى شود؛ بلكه به صحت عقد در زمان اجازه حكم مى شود؛ بنابراین ادلّة ناهيه («المُحِرَّمٌ لا يتزوج ولا يزوج»<sup>۳</sup>، شامل چنین عقدى كه صحت شرعى لولاحرام ندارد، نمى شود.

#### نظر مختار: حرمت و بطلان طبق همه مبانى

در هر حال، به نظر مى رسد چه انشاء و چه مُنشأ، هر کدام در حال احرام واقع شده باشد، ادلّة «المُحِرَّمٌ لا يتزوج ولا يزوج» شامل آن مى شود و دلالت بر حرمت و بطلان مى كند و بنابر مبانى مختلف باید قائل به حرمت و بطلان شويم.

#### صورت دوم: عقد در احرام معقوّله و اجازه در احلال

صورت دوم، صورتى است كه عقد در احرام معقوّله رخ داده، ولی اجازه در وقت احلال است. مرحوم سيد فرموده: «الأحوط، العدم، ولو على القول بالنقل».<sup>۴</sup>

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۷۷.

۲. در صورت سوم از صور نکاح فضولي كه در حقیقت، مربوط به مسئلة هشتم است، فرض عقد فضولي مُحِرَّم و اجازه در احلال بررسى خواهد شد. در مسئلة سوم از همین بخش (بررسى تأثیر عقد باطل لولاحرام در حرمت ابد) نیز کباری کلی مربوط به اعتبار صحت شرعى لولاحرام بررسى خواهد شد.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۰، ح ۴۸؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۲۸، ح ۹؛ ر.ک: الكافي (دار الحديث)، ج ۸، ص ۴۷۸، ح ۴.

۴. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۸.

### نظر آقای حکیم: صحت عقد طبق نقل و کشف حکمی

مرحوم آقای حکیم، در مورد احتیاط مرحوم سید، اشکال کرده و فرموده است: «هذا الاحتیاط ضعیف؛ إذ على هذا القول، يكون التزویج حال الإحلال إنشاءً ومنشأً، ولا يرتبط بالإحرام؛ نعم، على القول بالكشف الحقيقي، يكون التزویج حال الإحرام إنشاءً ومنشأً؛ وعلى الكشف الانقلابي يكون التزویج حال الإحرام منشأً، لإنشاء؛ وعلى الكشف الحکمی، لا يكون التزویج حال الإحرام، لإنشاء، ولا منشأ، وإنما محض جعل الأحكام؛ وتحريم ذلك غير ظاهر».

بنابراین ایشان طبق نقل و کشف حکمی، قائل به صحت عقد است؛ زیرا طبق این دو مبنای اجازه که محقق انشاء است در زمان احلال واقع شده و شارع هم از زمان اجازه، به زوجیت حکم می‌کند؛ پس انشاء و مُنشأ، هر دو در زمان احلال واقع گردیده است.

### نظر آقای خوئی: صحت عقد مطلقاً

مرحوم آقای خوئی بر عکس مرحوم سید، مطلقاً قائل به صحت عقد است. ایشان فرموده:

«والوجه في ذلك، هو أن الوارد في الأخبار إنما هو النهي عن التزوج، ومن الواضح أنه عبارة عن جعل الرجل المرأة زوجة له في حال الإحرام، فلاموجب للقول بالبطلان حتى ولو كانت الزوجية ثابتة حال الإحرام أيضاً؛ إذ لا عبرة بالزوجية وإنما العبرة بالترزق، وهو لا يكون إلا عند الإمضاء وبعد الإحلال».<sup>۱</sup>

در توضیح کلام ایشان می‌توان گفت: آنچه در ادله وارد شده این است که «المُحْرَم لَا يَتَزَوَّج وَلَا يَرِزُق»<sup>۲</sup> و در مقام، نه «تزویج المُحْرَم» صدق می‌کند و نه «تزویج المُحْرَم»؛ چون فرض این است که اجازه در حال احلال است و به همین جهت،

۱. مستمسک العروة الونقی، ج ۱۴، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۲. موسوعة الإمام الخونی، ج ۳۲، ص ۲۵۶.

۳. تهدیب الأحكام، ج ۵، ص ۴۸، ح ۳۲۰؛ وسائل الشیعہ، ج ۱۲، ص ۴۳۸، ح ۹؛ ر.ک: الکافی (دارالحدیث)، ج ۸، ص ۴۷۸، ح ۴.

اگر تزوجی صورت گرفته باشد، تزوج المُحل است، نه تزوج المُحرم. تزویجی هم که توسط فضولی انجام شده، تزوج المُحل است، نه تزوج المُحرم؛ چون فرض این است که عاقد مُحل بوده است.

**وجه احتیاط در عبارت عروه: اجمال در روایت سماعه**  
اما احتیاط مرحوم سید بی وجه نیست. دلیلی که می‌توان برای احتیاط ایشان اقامه کرد، روایت معتبره سماعه است:

عَذَّةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَسَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِنِ  
مَحْبُوبٍ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مَهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «لَا يَنْبَغِي  
لِلرَّجُلِ الْحَلَالَ أَنْ يَرْزُقَ مَحْرُومًا وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَحْلُّ لَهُ قَلْتُ فَإِنْ فَعَلَ  
فَدَخَلَ بِهَا الْمُحْرَمَ قَالَ إِنْ كَانَا عَالَمِينَ فَإِنَّ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا  
بَدْنَةٌ وَعَلَى الْمَرْأَةِ إِنْ كَانَتْ مَحْرَمَةً بَدْنَةٌ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَحْرَمَةً فَلَا  
شَيْءٌ عَلَيْهَا إِلَّا أَنْ تَكُونْ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الَّذِي تَرْزُقُهَا مَحْرَمٌ فَإِنْ كَانَتْ  
عَلِمْتَ ثُمَّ تَرْزُقْتَهُ فَعَلِيَّهَا بَدْنَةٌ».

این روایت، براینکه مُحل حق ندارد برای مُحرم عقد نکاح بخواند و اگر عقد کرد این عقد محکوم به بطلان است دلالت دارد؛ از این‌رو، در غیرفضولی که عقد مُحل بر مُحرم، لولا احرام صحت فعلی دارد، بر طبق این روایت، حکم می‌کنیم که شارع صحت فعلی را نفی کرده است و در فضولی که عقد مُحل بر مُحرم، لولا احرام صحت شائی دارد، بر طبق این روایت، حکم می‌کنیم که شارع صحت شائی را نفی کرده است.

با وجود این روایت، باید به بطلان عقد فتوا داد؛ زیرا این روایت، صحت شائی عقد فضولی را به سبب مُحرم بودن معقوّله نفی کرده است؛ پس چرا مرحوم سید احتیاط کرده است؟

وجه احتیاط مرحوم سید، ممکن است تردیدی باشد که در معنای فقره «لَا يَنْبَغِي  
لِلرَّجُلِ الْحَلَالَ أَنْ يَرْزُقَ مَحْرُومًا» از این حدیث وجود دارد:

• احتمال اول: مقصود از تزویج، تزویجی است که اثر زوجیت - لولا احرام -

در همان زمان عقد محقق می‌شود؛ طبق این احتمال، روایت سماعه حکم نمی‌کند که اگر فضولی که محل است برای مُحرمی عقد کند، عقدش باطل است.

• احتمال دوم: مقصود از تزویج، انشاء زوجیت است، گرچه عقدی باشد که اگر شارع بخواهد امضا کند برای بعد از خروج از احرام امضا کند؛ طبق این احتمال، عقد مُحرم کالعدم می‌شود و با اجازه بعدی قابل تصحیح نیست، هرچند معقوله در حال احوال، عقد را اجازه کند.

بنابراین به طور خلاصه، محل تردید است که آیا انشاء را باید لحظات کرد (احتمال دوم) که بر اساس آن، این عقد فضولی طبق همه مبانی در کشف و نقل، از اساس باطل باشد، یا مُنشأ را باید لحظات کرد (احتمال اول) که بر اساس آن، روایت سماعه طبق مبنای نقل و کشف حکمی، شامل این عقد فضولی نخواهد بود!

مرحوم آقای خوئی فقط اجازه معموق‌لله را لحظات کرده و در نتیجه، درباره تعبیر «المُحْرَم لَا يَتَزَوَّج وَ لَا يَرْزُق» فرموده است که بر عمل معموق‌لله که بعد از محل شدن اجازه می‌دهد «تزویج المُحْرَم» صدق نمی‌کند، همچنان که «تزویج المُحْرَم» هم صدق نمی‌کند؛ چون عاقد محل بوده است؛ اما باید مفاد روایت سماعه را نیز لحظات کرد که آیا بر عمل عاقد، «زَوْجُ الْحَالَلُ مُحْرَمًا» که مفاد روایت سماعه بود، صدق می‌کند یا خیر؟<sup>۱</sup>

۱. به نظر می‌رسد این بیان، برای توجیه احتیاط مرحوم سید، کافی نباشد؛ زیرا مرحوم سید حتی طبق کشف حقیقی و انقلابی نیز احتیاط کرده است، در حالی که چنان‌که استاد<sup>۲</sup> نیز در بیان نظر مختار خویش فرموده، طبق این دو مبنای، چه احتمال اول و چه احتمال دوم مراد امام <sup>علیهم السلام</sup><sup>علیهم السلام</sup> باشد، در هر حال، عقد مذکور به صورت فتوا نه احتیاط - باطل است.

۲. مرحوم آقای خوئی در مباحث محظمات احرام در کتاب الحج، طبق تقریرات مندرج در المعتمد في شرح المتناسك، با تمسک به روایت سماعه، عقد برای مُحرم توسيط محل را حرام دانسته است؛ ولی درباره مفاد روایت توضیحی نداده است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۸، ص ۳۹۸؛ المعتمد في شرح المتناسك، ج ۴، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ «فمعنى الرواية أن تزویج المُحْرَم محرّم شرعاً حتى إذا كان العاقد محلّاً»). ظاهر استظهار ایشان، احتمال دوم (لحاظ انشاء) باشد؛ زیرا در روایات با مفاد «المُحْرَم لَا يَتَزَوَّج وَ لَا يَرْزُق»، ایشان تزویج را شامل عقد فضولی دانسته است.

نظر مختار: حرمت عقد، طبق کشف حقیقی و انقلابی و احتیاط، طبق سایر مبانی به نظر می‌رسد که طبق مبانی مختلف در باب کاشفیت یا ناقلیت اجازه، حکم مسئله فرق می‌کند. طبق مبانی کشف حقیقی و انقلابی، باید به حرمت چنین عقدی فتوا داد؛ زیرا طبق هر دو مبنای، زوجیت، در حال احرام واقع شده است و «زوج المُحل المُحرّم» صدق می‌کند و به مقتضای روایت سماعه - طبق هر دو احتمال آن - چنین عملی حرام است؛ زیرا طبق این دو مبنای، روایت سماعه را به هر یک از دو معنای یاد شده بگیریم شامل مقام می‌شود، چه مراد از تزویج، اجرای صیغه عقد باشد، چه مراد، ایجاد زوجیت حقیقی به نحوی باشد که - لولا المانع - از همان زمان، عقد واقع می‌شود؛ چون بنابر هر دو مبنای، اجازه کشف می‌کند که زوجیت، از همان زمان عقد که معقوّله مُحرّم بوده، حاصل شده است.

بنابراین احتیاط مرحوم سید، بر اساس مبانی کشف حقیقی و انقلابی جایی ندارد؛ بلکه طبق این دو مبنای، باید به بطلان فتوا داد و تنها طبق مبانی نقل و کشف حکمی، احتیاط جا دارد؛ پس به جای عبارت «الأحوط، العدم، ولو على القول بالنقل» باید چنین گفته می‌شد: «الأحوط، العدم، على القول بالنقل والكشف الحکمی».

### صورت سوم: مُحرّم بودن فضولی و اجازه در احلال

صورت سوم، صورتی است که بر خلاف دو صورت اول و دوم، فضولی در احرام است، چه معقوّله مُحرّم باشد چه مُحل.

«بل لو كان المباشر للعقد محروماً، بطل، وإن كان من له العقد محلّاً»<sup>۱</sup>

### نظر سید: بطلان مطلقاً

این صورت، در فرض آخر مسئله هشتم همین بخش از عروه نیز آمده است: «... هذا إذا كان الفضولي محلاً ولا يقعده باطل لا يقبل الإجازة ولو كان المعقود له محلّاً»<sup>۲</sup>

طبق فتاوی مرحوم سید، در صورت سوم، عقد باطل است؛ زیرا روایات با

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۸.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۶.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۸.

مفاد «المُحرم لا ينْزَقُ و لا يُرْزَقُ» تَهَا شَامِل فَرْضٍ نِيَسْتَ كَه ولَى در حال احرام، مولی علیه را به ازدواج دیگری درآورد و در نتیجه، تَهَا صَحْتَ فعلی را زیین ببرد؛ بلکه شامل عقد فضولی نیز است و در نتیجه، صَحْتَ تَأْهِلی را زیین می برد؛ یعنی به طور خلاصه، این روایات، مختص به موارد صحیح بالفعل -لولاحرام- نیست. همچنین مفاد این روایات، اطلاق دارد و حتی شامل فرضی خواهد بود که معقوف‌له از اول عقد تا آخر اجازه، مُحل باشد.<sup>۱</sup>

### اشکال آقای حکیم: صَحْتَ نَكَاح طَبْقَ نَقْلٍ وَ كَشْفَ حَكْمٍ

مرحوم آقای حکیم به مرحوم سید اشکال کرده و فرموده است: با تأمل معلوم می شود که همان تفصیلی که در صورت قبل (صورت دوم) بیان شد، در صورت مورد بحث نیز می آید؛ یعنی بنابر کشف حکمی یا نقل، باید به صَحْتَ حکم شود و طبق کشف حقیقی و انقلابی، باید به بطلان حکم شود.<sup>۲</sup>

طبق نظر مرحوم سید، میزان شمول ادله ناهیه، صَحْتَ عرفی است، نه صَحْتَ شرعی لولاحرام؛ اما آقای حکیم میزان راصحت فعلی و شرعی لولاحرام می داند، و بنابر کشف حقیقی و انقلابی، در همان زمان عقد، صَحْتَ فعلی لولاحرام وجود دارد؛ اما بنابر کشف حکمی و نقل، حتی لولاحرام، به صَحْتَ عقد در همان زمان عقد حکم نمی شود؛ بنابراین ادله ناهیه شامل چنین عقدی که صَحْتَ شرعی

۱. در صورت قبلی (صورت دوم) بیان شد که در روایت سماعه که چنین تعبیری در آن آمده بود: «لا ينْبغى للرجل الحلال أن يرْزَقَ مُحرِّماً»، دو احتمال مطرح است:  
الف. مُحرم ایجاد زوجیت نمی کند؛ یعنی عقدی که لولاحرام نافذ است و سبب حصول زوجیت می شود، نباید توسط مُحرم ایجاد شود.  
ب. مُحرم انشاء زوجیت نمی کند؛ یعنی صیغه عقدی که مُحرم می خواند، كالعدم است و با اجازه تصحیح نمی شود.

اما همین دو احتمال در مورد روایات با مفاد «المُحرم لا ينْزَقُ و لا يُرْزَقُ» نیز مطرح است؛ از این رو، در مقام (صورت سوم) این اشکال مطرح خواهد شد که طبق بیان استناده وجه احتیاط مرحوم سید در صورت دوم، اجمال روایت سماعه بود و در نتیجه، همان اجمال، در روایات «المُحرم لا ينْزَقُ و لا يُرْزَقُ» نیز مطرح خواهد بود؛ پس معلوم نیست که چرا مرحوم سید با وجود دو احتمال، در مقام (صورت سوم) به شکل فتوا (نه احتیاط) نکاح را باطل دانسته است.

۲. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۷۷.

لولاحرام ندارد، نمی‌شود.

### پاسخ: مزق بودن عاقد فضولی

مرحوم آقای حکیم ظاهرآ عاقد را «مزق» فرض نکرده بلکه تنها مُجیز را مزق فرض کرده است، در حالی که بالوجдан، عنوان «مزق» بر عاقد صدق می‌کند. اگر برای ایجاد علقة زوجیت، اجازه تمام العله بود، کلام ایشان وجیه بود؛ چون مصدق تزویج، فقط اجازه بود و در نتیجه، طبق مبنای اتخاذ شده در بحث کشف و نقل، حکم مسئله فرق می‌کرد؛ ولی نمی‌توان عقد را اصلًا دخیل ندانست و آن را كالعدم فرض کرد؛ زیرا هیچ کس قائل نیست که نفس اجازه و اظهار موافقت با زوجیت، بدون آنکه عقدی در کار باشد، کفایت می‌کند؛ بلکه در باب نکاح، صیغه خاص معتبر است و نکاح معاطاتی صحیح نیست و آقای حکیم هم آن را صحیح نمی‌داند. از این رو، بر عمل فضولی، تزویج صدق می‌کند و به بطلان عقد محروم حکم می‌شود و اگر عقد، باطل و كالعدم شد، اجازه متأخر، طبق همه مبانی بی فایده است. این مطلب، نظیر این است که گفته شود «عقد صبی باطل است» که معناش این است که قابل تصحیح نیست.

بنابراین حق با مرحوم سید است که در صورت اخیر، مطلقاً به بطلان حکم کرده است و مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> نیز همین مطلب را پذیرفته است.  
حال، فروعی که در مورد تزویج در حال احرام مطرح شده، بررسی می‌شود.

### تزویج در حال احرام باعلم به حکم و غفلت یانسیان از احرام

مسئله ۱: «لوتزوج في حال الإحرام مع العلم بالحكم، لكن كان غافلا عن كونه محربا، أو ناسيلا له، فلا إشكال في بطلانه؛ لكن في كونه محربا أبدا إشكال، والأحوط ذلك». <sup>۲</sup>

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۳۶۷-۳۶۸.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۵۶-۲۵۷.

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۷.

کسی که حرمت تزویج در حال احرام را می‌داند، ولی از مُحرم بودن خود غفلت داشته یا آن را فراموش کرده باشد و با این حال عقد نکاح نماید، شکی در بطلان عقدش نیست؛ چون مشمول روایات مطلقی<sup>۱</sup> است که بر بطلان عقد مُحرم دلالت می‌کند؛ اما آیا این عقد، موجب حرمت ابدی است؟

بررسی وجه تأقلم سید در حکم به حرمت ابد بالحاظ نکات مسئلله مرحوم سید در حرمت ابدی تأقلم دارد و از این‌رو، احتیاط کرده است. می‌توان گفت وجه تأقلم و احتیاط مرحوم سید، مجموع نکات ذیل است:

نکته اول: تردید در مرجع «علیه» در صحیحه زرارة  
نکته اول این است که روایتی که در آن قيد علم در موضوع حرمت ابدی اخذ شده است، صحیحه زرارة و داود بن سرحان و ادیم بیاع هروی از امام صادق علیه السلام است:  
«والمحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه، لم تحل له أبداً».<sup>۲</sup>  
در مرجع ضمیر «علیه» دو احتمال است:

- احتمال اول: مرجع ضمیر به شخص مُحرمی که ازدواج کرده برمی‌گردد؛ طبق این احتمال، روایت شامل مقام خواهد بود؛ زیرا عاقد با غفلت از حالت فعلی خود یانسیان آن، به هر حال حرمت عقد را بر خود نمی‌داند؛ پس این عقد موجب حرمت ابدی نیست.
  - احتمال دوم: ضمیر به «کلی مُحرم» برمی‌گردد؛ طبق این احتمال، روایت شامل مقام خواهد بود؛ زیرا عاقد حرمت عقد بر مُحرم را به طور کلی می‌داند، گرچه نسبت به مُحرم بودن، غافل یاناسی است.
- احتمال اول اگر مظنون هم باشد، تا هنگامی که اطمینان به آن نباشد، قابل اعتنا

۱. برای نمونه: محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن أبي عمير عن صفوان عن معاویة بن عمار قال: «المحرم لا يتزوج (ولا يزوج) فإن فعل فنكاحه باطل»، (وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۳۸، ح ۹).  
ر.ک: وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۴۳۶، باب ۱۴ (باب أنه يحرم على المحرم أن يتزوج أو يشهد عليه أو يخطب امرأة أو يزوج محرماً أو محلاماً فإن فعل كان التزويج باطل ولا يحل للمحل أن يتزوج محرماً).  
۲. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۹۱، ح ۱.

نیست؛ بنابراین باید گفت مفهوم این روایت، مقید روایات مطلقی است که عقد مُحرم را به طور کلی منشأ حرمت ابد دانسته‌اند. وقتی مقید منفصل، مردّ بین اقل و اکثر بود، باید به اقل اکتفا کرده و در بقیه به مطلق تمسک نمود.<sup>۱</sup> قدر متین‌ن از مفهوم این روایت، صورتی است که شخص، حرمت عقد بر کلی مُحرم را هم نمی‌داند که قطعاً از تحت اطلاقات حرمت ابد بیرون است؛ ولی در جایی که اصل حرمت عقد را می‌داند، اما مُحرم بودن خود یا حرمت عقد برخودش را نمی‌داند، خروج این صورت از تحت اطلاقات معلوم نیست؛ پس باید بر طبق اطلاقات، به حرمت ابد حکم کرد.

شاید مرحوم سید مردّ بوده که معنای نخست در مرجع ضمیر به گونه‌ای ترجیح دارد که عُقلابه آن ترتیب اثر بدنه‌ند یا ترجیح آن بدین حد نیست و از این‌رو، احتیاط کرده است.

**نکته دوم: کاربرد «عالمن» در روایات در اعمّ از نسیان و غفلت**

نکته دوم این است که از سوی دیگر، در روایات باب حج در موارد فراوان، مراد از «عالمن» عالم بالفعل نیست که غفلت یا نسیان موضوع با آن منافات داشته باشد؛ بلکه مراد، عالم به اصل مسئله است، مثلاً در پاسخ امام جواد علیه السلام به سؤال یحیی بن اکشم که پرسید: «ما تقول جعلت فداك في محرم قتل صيدا؟» چنین آمده است: «قتله في حل أو حرم عالما كان المحرم أو جاهلا قتله عمداً أو خطأ...؟»؛ در

۱. مبنای مرحوم سید در این مسئلله اصولی، تمسک به عام در زائد بر اقل است: حاشیة المکاسب (سید یزدی)، ج ۱، ص ۹۸: «يعني أن مقتضى عموم الآية والأخبار، وجوب المثل في جميع الموارد إلا في مثل المثال الثالث؛ وهذا العموم وإن كان مخصوصاً بالإجماع على ضمان القيمة بالقيمة، إلا أن القييم مردّ بين الأقل والأكثر، فيقتصر في التخصيص على القدر المعلوم، وهو ما أجمع على كونه قيمة، فيبقى المشكوك تحت العموم، هذا إذا كانت الشبهة مفهومية كما هو المفروض؛ وأما لو كانت الشبهة مصداقية -كما لو شلت في اندرجها تحت ما هو معلوم كونه مثلياً- فلا يجوز التمسك فيه بالعموم على ماتبيّن في محله».

به علاوه، از آنجا که ایشان قاعدة مقتضی و مانع را قبول دارد، در این مسئلله اصولی نیز به جهت این مبنای ممکن است به عام تمسک کند، گرچه عبارات مرحوم سید در تمسک به قاعدة مقتضی و مانع، در شبکهات مصدقی است.

۲. برای نمونه: الإرشاد، ج ۲، ص ۲۸۳؛ اعلام الوری، ج ۲، ص ۱۰۲؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۴؛ بحار الأنوار،

اینجا قتل خطأ از مصادیق جهل به شمار نیامده است؛ زیرا اگر مراد از عالم، عالم به حرمت عملی باشد که انسان انعام می‌دهد، شخص مخطئ قهراء از مصادیق عالم نیست و جاهل است؛ پس مراد از عالم، عالم به حکم کلی مستنه است.<sup>۱</sup> همچنین در روایات فراوان دیگری، ناسی و ساهی در مقابل جاهل قرار داده شده است:

• عَذَّةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلٍ بْنِ زَيْدٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدٍ عَنْ رَثَابٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمُ الْكَفَافُ قَالَ: «مِنْ لَبِسِ ثُوبَ الْيَنْبِغِي لِهِ لَبِسٌ وَهُوَ مَحْرُمٌ فَفَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيَا أَوْ سَاهِيَا أَوْ جَاهِلَا، فَلَاشِيَّ عَلَيْهِ وَمِنْ فَعْلِهِ مَتَعَمِّداً فَعَلِيهِ دَمٌ». <sup>۲</sup>

• عَذَّةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَسَهْلٍ بْنِ زَيْدٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدٍ عَنْ رَثَابٍ عَنْ زِرَارَةَ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمُ الْكَفَافُ قَالَ: «مِنْ حَلْقِ رَأْسِهِ أَوْ نَفْتِ إِبْطِهِ نَاسِيَا أَوْ سَاهِيَا أَوْ جَاهِلَا، فَلَاشِيَّ عَلَيْهِ وَمِنْ فَعْلِهِ مَتَعَمِّداً فَعَلِيهِ دَمٌ». <sup>۳</sup>

• وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلَيِّ بْنِ رَثَابٍ عَنْ زِرَارَةَ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمُ الْكَفَافُ قَالَ: «مِنْ قَلْمَ أَظَافِيرِهِ نَاسِيَا أَوْ سَاهِيَا أَوْ جَاهِلَا فَلَاشِيَّ عَلَيْهِ وَمِنْ فَعْلِهِ مَتَعَمِّداً فَعَلِيهِ دَمٌ». <sup>۴</sup>

### ج ۵۰ ص ۷۶.

۱. در حقیقت، در روایت فرض شده که شخص چه جاهل باشد چه عالم، گاهی عامل است، گاهی خاطی. این نشان می‌دهد که مراد از عالم در روایت، عالم به اصل مستنه است و گرنه اگر به معنای این باشد که شخص، حکم کار خود را می‌داند، دیگر معنا ندارد دریارة او، تعبیر «قتله عمدًا او خطأ به کار رود و دو تصویر از عالم ارائه شود؛ بلکه عالم تنها یک صورت خواهد داشت که همان عامل است.

۲. الكافي، ج ۴، ص ۳۴۸، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۱۳، ص ۱۵۸، ح ۴.

۳. الكافي، ج ۴، ص ۳۶۱، ح ۸؛ وسائل الشيعة، ج ۱۳، ص ۱۵۹، باب ۱۰، ح ۱.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۳۳، ح ۵۸؛ وسائل الشيعة، ج ۱۳، ص ۱۶۰، ح ۵.

توضیح بیشتر: این سه قطعه روایت زرراه، در تهذیب (ج ۵، ص ۳۶۹-۳۷۰، ح ۲۰۰) در روایت واحدی در کتاب هم آمده‌اند:

روی موسی بن القاسم عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن زرارة بن أعين قال سمعت أبا جعفر علیه السلام يقول: «من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوب لا ينبعي له لبسه أو أكل طعاماً لا ينبعي له أكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة».

و همین طور روایات دیگر.<sup>۱</sup>

در این روایات، مراد از «عالم» که در مقابل جا هل است، کسی است که حکم مسئله را می‌داند، هرچند از وضع فعلی خود غفلت داشته یا آن را فراموش کرده باشد. در روایت مورد بحث مانیز ممکن است مراد از عالم، چنین عالمی باشد؛ اما به هر حال، مطلب روشن نبوده و همین احتمال می‌تواند منشأ تردید و احتیاط در مسئله گردد.

**نکته سوم:** تردید در شمول علم نسبت به علم ارتکازی  
 نکته سوم این است که چه بسا مراد از «علم» در عرف، معنایی باشد که علم ارتکازی را هم شامل شود. گاه انسان به موضوعی ملتفت بالفعل نیست، ولی اگر ملتفت شود علم بالفعل برای او حاصل است؛ مثلاً می‌گوییم: «همه می‌دانند که دو دوتا می‌شود چهار»، با اینکه چه بسا اکثر افراد به این موضوع التفات ندارند؛ ولی چون همه برفرض التفات، بدون تأمل، این قضیه را تصدیق می‌کنند، به کار بردن جمله فوق صحیح است.

ممکن است منشأ تأقل مرحوم سید در مسئله این باشد که روشن نیست علمی که در اینجا اخذ شده، علم ارتکازی را هم در بر می‌گیرد که با غفلت از موضوع و نسیان آن منافات نداشته باشد و در نتیجه، حرمت ابد در موضوع ثابت گردد، یا تنها علم بالفعل را شامل می‌شود تا در این صورت، حرمت ابد نیاید.

**نکته چهارم:** معدوریت در حج به ملاک جهل به اصل احکام، نه غفلت و نسیان  
 نکته چهارم این است که چنان که پیشتر در بررسی حرمت ابدی ازدواج در احرام بیان شد، نکته‌ای که جا هل را در باب حج معدور نموده، این است که احکام حج را غالب مردم نمی‌دانند؛ چون کاری است که برای معمول مردم، حدّاً کشیریک بار در عمر اتفاق می‌افتد و محل ابتلای دائمی نیست، برخلاف سایر عبادات، همچون

۱. در برخی موارد، جهل در مقابل امور زیر قرار گرفته است:

نسیان و سهو (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۳۳۱، ح ۲۵۸۸)

نسیان (الکافی، ج ۱، ص ۴۴۶، ح ۱۹؛ وج ۴، ص ۳۲۴، ح ۳۲۵؛ وص ۶، ح ۳۲۵، ح ۸؛ تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۲۶۴، ح ۱۲؛ وص ۲۷۳، ح ۳۱۱)،  
 غفلت (الاحتجاج، ج ۱، ص ۵۳).

نماز و روزه که در هر روز یا در هر سال تکرار می‌شود.<sup>۱</sup>

البته به نظر می‌رسد فرق بین حج و غیر حج در دانستن و ندانستن اصل احکام حج است؛ ولی در غفلت از موضوع یا نسیان آن بین حج و غیر آن فرقی نیست؛ بلکه شاید بتوان گفت که به علت اهتمام بیشتر در باب حج، پس از علم به اصل مسئله، کمتر در موضوع آن غفلت یا نسیان برای انسان حاصل می‌شود یا دست کم، غفلت و نسیان در باب حج، پس از یادگیری مسئله، بیشتر از غیر باب حج نیست. مجموع این نکات می‌تواند منشأ تردید مصنف شده باشد که ایشان را به احتیاط در مسئله وادار کرده است.

### نظر مختار: عدم حرمت ابد بالحاظ عقوبی بودن حکم

حرمت ابد، نوعی عقوبت بر متزوج است و کفارات در حال احرام - به جز کفاره صید - مخصوص کسی است که به حکم و موضوع علم داشته باشد و مجرد علم به اصل حرمت کافی نیست. همچنین در مسائل مربوط به زنان همچون کفارات جماع نیز، حکم مسئله چنین است. مجموع این نکات می‌تواند منشأ شود که ما مراد از «علم» را در روایت حرمت ابد، علم به اصل حکم و موضوع، با هم بدانیم؛ بنابراین اگر ما در مراد از روایت زواره و داوود بن سرحان و ادیم بیتاع هروی هم تردید داشته باشیم، خود ادله‌ای که کفاره را (در غیر صید) مختص به صورت علم بالفعل کرده، برای تقيید اطلاق حرمت ابد کفايت می‌کند<sup>۲</sup>؛ و اگر روایت خاص بباب محظمات احرام را هم کنار بگذاریم، احادیث عامه همچون حدیث رفع که مؤاخذه

۱. ظاهراً مراد استاد<sup>۳</sup> این است که شاید یکی از جهاتی که منشأ تردید مرحوم سید شده آن است که حج، معمولاً یک بار در طول عمر خ می‌دهد و در باب حج - برخلاف نماز و روزه - به دلیل ابتلای کمتر مردم به مسائل آن، غفلت و نسیان بیشتری حاصل می‌شود؛ بنابراین شاید مراد از «جهل به احکام حج» دایره وسیع تری - اعم از غفلت و نسیان - باشد و شارع تسهیل بیشتری را قائل شده باشد. البته استاد<sup>۳</sup> چنان که در متن آمده، این فرق را انکار کرده است.

۲. بر فرض وجود روایت متعلق بر حرمت ابد (طایفه اول) و فارغ از اشکالات در وجود چنین طایفه‌ای از اخبار یا اعتبار آن، با قبول مجمل بودن روایات طایفه سوم، اجمال مقید و مخصوص منفصلی که مردَّ بین اقل و اکثر است - طبق نظر مختار - به مطلق یا عام سوابیت می‌کند؛ بنابراین حرمت ابد در غیر فرض «علم به موضوع و حکم» ثابت نیست.

را از جاهل مرتفع می‌سازد، در نفی حرمت ابد بر جاهل به موضوع کفایت می‌کند.  
بنابراین در مقام، حرمت ابد ثابت نیست و احتیاط در این مسئله، احتیاط استحبابی است، نه احتیاط وجوبی که ظاهر عبارت مصنف است.

### عدم حرمت ابدی به سبب جماعت با همسر در احرام

مسئله ۲: «لا يلحق وطى زوجته الدائمة أو المنقطعة حال الإحرام بالتزويج في التحرير الأبدى فلابيوجبه وإن كان مع العلم بالحرمة والعمد».<sup>۱</sup>  
موضوع روایات حرمت ابد، ازدواج در احرام است و نزدیکی با همسر دائمی یا  
موقعت غیر از ازدواج است؛ بنابراین این روایت، شامل فرض مسئله نیست.

### ادله‌ای عدم حرمت ابدی

ادله‌ای برای عدم حرمت ابد در چنین فرضی می‌توان مطرح کرد.

دلیل اول: تمسک به عمومات حلّ یا اصل براءت و حلّ

دلیل اول، تمسک به اصل اجتهادی یعنی عموم «أَجَلَ لَكُهُ مَا أَوْزَأَهُ ذَلِكُهُ»<sup>۲</sup> - با فرض قبول آن - یا اصل عملی یعنی اصاله البراءه و اصاله الحال است.

### دلیل دوم: روایات «لا يحرم الحرام الحلال»

دلیل دوم، روایاتی است که در آن قانون «لا يحرم الحرام الحلال»<sup>۳</sup> مطرح شده که با اطلاق خود شامل مقام می‌شوند.

به این دو دلیل در جواهر و مستمسک<sup>۴</sup> تمسک شده است. مرحوم آقای خوئی نیز این دلیل را مطرح کرده است.<sup>۵</sup>

۱. العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۲۷.

۲. النساء، ۲۴.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۸۳ و ۴۷۱؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۱۶۵.

۴. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۵۱-۴۵۲.

۵. مستمسک العروة الونقی، ج ۱۴، ص ۱۷۲.

۶. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۵۰.

**دلیل سوم:** ادله تفریق موقتی زوجین بعد از وقایع در حجت ولی دلیل روشن تری در اینجا وجود دارد که مرحوم آقای خوئی مطرح کرده است.<sup>۱</sup> در روایات حجت، تصریح شده که در وقایع، علاوه بر کفاره (بدنه)، باید زن و شوهر موقتاً از هم جدا شوند، که در حد تفریق، اختلافاتی هم در روایات وجود دارد.<sup>۲</sup> این روایات، در نفی حرمت ابد صریح است؛ چون اگر حرمت ابد ثابت بود، حکم به جدایی موقت زن و شوهر از یکدیگر معنا نداشت.

#### دلیل چهارم: اطلاق مقامی روایات کفاره جماع با همسر

ایشان دلیل دیگری را نیز مطرح کرده و فرموده است: در هیچ یک از روایات کفاره نزدیکی با همسر در حال احرام، از حرمت ابد سخن به میان نیامده است، با اینکه اگر حرمت ابد ثابت بود، باید این روایات<sup>۳</sup> که در مقام بیان کفارات عقوبی هستند، متعرض آن می شدند؛ زیرا حرمت ابد هم از جمله عقوبات ها است؛ بنابراین ظاهر

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۵۰.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۱۱۰، باب ۲ (باب فساد حجت الرجل والمرأة بتعقد الجماع مع العلم بالتحرير قبل الوقوف بالمشعر ويجب على كل منهما بذنه فإن عجز فتنه ويجب أن يفترقا من موضعهما حتى يقضيا الحجج ويعودا إليه فلا يخلوان إلأى ومعهمما ثالث ولهم أن يجتمعوا بعد قضاء المناسب إن أرادا الترجوع في غير تلك الطريق وأن الأولى فرضهما والثانية عقوبة).

وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۱۵، باب ۴ (باب أن المحرم إذا أكره زوجته المحمرة على الجماع لزمه بذنهان والحجج من قابل ولم يلزمها شيء ولم يبطل حجتها ولا عقدها وبدل البدنة).

۳. برای نمونه:

وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۱۱۷، باب ۵ (باب أن من جامع بعد التقسيب مكرها للمرأة قبل تقسيبها لزمه بذنه وكذا لو جامع قبل تقسيبها وبعد تقسيبها).

وج ۱۳، ص ۱۱۸، باب ۶ (باب أن المحرم إذا جامع بعد الوقوف بالمشعر عاماً عالماً لزمه بذنه دون الحجج من قابل).

وص ۱۱۹، باب ۷ (باب أن المحرم إذا جامع فيما دون الفرج لزمه بذنه دون الحجج من قابل وإن أكره المرأة لزمه بذنهان والحجج من قابل).

وص ۱۲۱، باب ۹ (باب أن المحرم إذا جامع بعد الوقوف بالمشعر قبل طواف الزيارة لم يفسد حجه و لزمه جزور فإن عجز فبقرة أو شاة).

وص ۱۲۳، باب ۱۰ (باب أن المحرم إذا جامع بعد الوقوف و طواف الحجج قبل طواف النساء لم يبطل حجه و لزمه بذنه إن كان موسراً وبقرة إن كان متوسطاً وشاة إن كان معسراً وإن كان جاهلاً لم يلزمها شيء).

سکوت نسبت به ذکر حرمت ابد در این روایات، عدم حرمت ابد است.<sup>۱</sup>

### بررسی تأثیر عقد باطل لولا الاحرام در حرمت ابد

مسئله ۳: «لو تزوج في حال الإحرام ولكن كان باطلاً من غير جهة الإحرام، كتزويج اخت الزوجة أو الخامسة، هل يوجب التحرير أو لا؟» الظاهر ذلك؛ لصدق التزويج، فيشمله الأخبار؛ نعم، لو كان بطلاً له فقد بعض الأركان بحيث لا يصدق عليه التزويج، لم يوجب.<sup>۲</sup>

آنچه مسلم است ودر آن اختلافی نیست، این است که اگر عقدی لولا الاحرام صحیح باشد، اگر در حال احرام انجام شود، باطل خواهد بود و در صورت عدم، حرمت ابد می آورد؛ ولی اگر عقدی در حال عادی نیز باطل باشد، مثل تزويج همسر پنجم یا خواهرزن، آیا این عقد، در حال احرام سبب حرمت ابد می گردد؟<sup>۳</sup>

### نظر صاحب عروه: حرمت ابد در عقد صحیح عرفی

طبق نظر صاحب عروه، در این مسئله باید تفصیل داد. صورتی که باطل بودن عقد، به دلیل فقدان شرطی اساسی است که عرفاً به آن تزويج گفته نمی شود، مشمول ادلة تحریم ابد نیست؛ ولی اگر عرفاً تزويج صدق کند و فقط فاقد برخی شرایط شرعی صحبت عقد باشد، حرمت ابدی می آورد، مانند ازدواج با همسر پنجم یا

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۵۰.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۷.

۳. نظر این مسئله در مباحث ازدواج در عده نیز مطرح شده است:

«لا يتحقق بالتزويج في العدة ... وكذا إذا كان بعقد فاسد؛ لعدم تمامية أركانه؛ وأنا إذا كان بعقد تمام الأركان و كان فساده لتعذر شرعاً - كما إذا تزوج اخت زوجته في عدتها أو اتها أو بنتها أو نحو ذلك مما يصدق عليه التزويج وإن كان فاسداً شرعاً - ففي كونه كالتزويج الصحيح إلا من جهة كونه في العدة و عدمه - لأن المتبادر من الأخبار، التزويج الصحيح مع قطع النظر عن كونه في العدة - إشكال؛ والأحوط، الإلحاق في التحرير الأبدى، فوجوب الحرمة مع العلم مطلقاً و مع الدخول في صورة الجهل»  
(العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۱۷، م ۱).

در آن مسئله، مرحوم سید یزدی برخلاف مقام، به حرمت ابدی مفتخرا نداده؛ بلکه احتیاط کرده است که تنافی در کلام ایشان محسوب می شود و استدلال نیز در همان مطلب این مطلع را توجه داده است.

خواهرزن که در عرف، ازدواج محسوب می‌گردد و تنها به جهت شرعی باطل است.

### نظر آقای حکیم: انصراف الفاظ معاملات به صحیح شرعی

مرحوم آقای حکیم فرموده: صرف نظر از اینکه در بحث «صحیح و اعم» در الفاظ معاملات، چه مبنای اختیار کنیم، مسلم است که در استعمالات، الفاظ معاملات به صحیح انصراف دارد؛ در نتیجه اگر گفته شد: «کسی که زنی را در حال احرام بگیرد، موجب حرمت ابدی است»، مراد -به جهت انصراف- عقد صحیح است و عقدی همچون تزویج همسر پنجم و خواهرزن که ذاتاً باطل است، از شمول این دلیل بیرون است<sup>۱</sup>.

**جواب:** عدم کفايت انصراف مذکور برای اثبات انصراف به صحیح لولایی اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا از ظهور انصرافی الفاظ معاملات در صحیح شرعی، نمی‌توان نتیجه گرفت که در فرض بطلان قطعی معامله، ظهور در صحیح لولایی دارد.

در مقام، قطعاً مراد از عقد در حال احرام، عقد صحیح نیست. آیا ظهور ازدواج در روایات مسئله، این است که لولا احرام این ازدواج، صحیح است؟ بیان فوق برای اثبات انصراف عقد به عقد صحیح لولا احرام کفايت نمی‌کند<sup>۲</sup>.

### نظر آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی با استدلالی دیگر در صدد اثبات اعتبار صحت -لولا احرام- عقد برآمده است.

۱. مستمسک العروة الونقی، ج ۱۴، ص ۱۲۲-۱۲۳ و ۱۷۳.

۲. استاد<sup>۳</sup> در بحث ازدواج در عذر، به دلیل خصوصیتی که در روایات عذر وجود دارد، تقریبی را برای کلام آقای حکیم مطرح کرده که آن بیان در مسئله جاری قابل مطرح شدن نیست، گرچه حتی طبق آن تقریب نیز استاد<sup>۴</sup> ادعای آقای حکیم را رد کرده است. برای تفصیل بیشتر، ر.ک: کتاب نکاح (تقریرات درس آیت الله شیبیری زنجانی)، مباحث ازدواج در عذر، فرع هفتم، حکم عقد فاسد با معناده، بررسی کلام آقای حکیم.

### مطلوب اول: ظهور تفرق زوجین در صحت عقد لولااحرام

ایشان فرموده است که ظهور تفرقی تفریع تفرقی بر عقد در حال احرام، این است که تنها احرام، سبب تفرقی و بطلان عقد است و در عقدی که باقطع نظر از احرام هم باطل است، چنین نیست؛ پس این صورت، مشمول روایات نیست.<sup>۱</sup>

مطلوب دوم: عدم دلالت روایت حکم بن عتبیه بر کفايت صحت عرفی عقد صاحب جواهر برای اثبات عموم حکم نسبت به عقد صحیح عرفی، به روایت حکم بن عتبیه به عنوان شاهد یا مؤید استناد کرده است<sup>۲</sup>:

الصفار عن محمد بن السندي عن علي بن الحكم عن معاویة بن  
مسرة عن الحكم بن عتبیه قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن محرم  
تزوج امرأة في عدتها قال يفرق بينهما ولا تحل له أبداً».

وجه استشهاد به این روایت آن است که تزویج زن در عدّه، حتی باقطع نظر از احرام نیز باطل است؛ با این حال امام علی علیه السلام چنین ازدواج در احرامی را موجب حرمت ابدی دانسته‌اند؛ پس موضوع تحریم ابدی، تنها صحیح لولااحرام نیست.<sup>۳</sup> در مورد این روایت، اشکال ضعف سند وجود دارد. مرحوم آقای خوئی<sup>۴</sup> علاوه بر اشکال سندي، اشکال دیگری کرده و فرموده است: مفاد روایت، مطلبی است که در همه مواردی که عقد -لولااحرام- باطل است، نمی‌توان از آن، حرمت ابدی را

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۷۴ و ۲۵۱.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۵۱.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۴۷۱، ح ۹۵.

۴. البته صاحب جواهر در ادامه فرموده است: شاید بتوان گفت از خبر محمد بن قيس که در آن امام علی علیه السلام فرموده‌اند بعد از احرام، مرد می‌تواند با آن زن ازدواج کند، استفاده می‌شود که عقد مذکور اشکالی جز احرام نداشته است، وگرنه عقد با خواهر و مانند آن، حتی بعد از احرام نیز جایز نیست. البته صاحب جواهر در انتها به تأثیر امر کرده است (جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۵۱): «نعم، قد يقال: إن المنساق من نصوص المقام و فتاواه، العقد الصحيح في نفسه خصوصاً خبر ابن قيس، فلا عبرة بالفالس كنكح الشغار، بل ولا بالفالس لفقد شرط من شرائط الصحة، كالعربية و نحوها؛ بخلاف ما كان فساده بالعدة والبعيل و نحوهما مما هو كالاحرام في الإفساد، فتأمل».

۵. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۷۴.

استفاده کرد؛ زیرا تزویج معنده در حال احرام، با اولویت نسبت به عقد در احرام، موجب حرمت ابدی است. عقد در حال احرام و عقد در حال عده، هر یک به تنها یی سبب تحریم ابدی است؛ پس به طریق اولی در هنگام اجتماع این دو عنوان باهم، حرمت ابدی ثابت است؛ ولی در مسئله تزویج همسر پنجم و تزویج خواهرزن در حال احرام، چون عنوان تزویج همسر پنجم و تزویج خواهرزن، به تنها یی منشأ حرمت ابد نمی‌شوند، قهراً وقته با احرام مجتمع شوند، اولویتی در کار نیست که حرمت ابد بیاورد؛ پس دوامری که به تنها یی علت تحریم ابد هستند، به اولویت در حال اجتماع، منشأ حرمت ابد می‌گردد؛ ولی اگر دو موضوع، هر یک در حال انفراد از دیگری، علت بطلان باشند، هرچند به اولویت در حال اجتماع دلیل بر بطلان هستند، ولی دلیل بر تحریم ابد نیستند. تزویج خواهرزن، فقط منشأ بطلان عقد است، نه حرمت ابد. تزویج محرم هم موجب بطلان عقد و حرمت ابد است؛ حال اگر محرم، خواهرزن را عقد کند، قهراً با اولویت دلیل بر بطلان عقد است؛ ولی دلیل بر تحریم ابد نیست.

### اشکالات کلام آفای خوئی

به نظر ما کلام ایشان از چند جهت مورد اشکال است.<sup>۱</sup>

#### اشکال اول: مطلق بودن روایات حرمت ابد

اشکال اول این است که ادله حرمت ابدی، مطلق است.

توضیح مطلب: اگر گفته شود: «العالم يجب إكرامه» و نیز گفته شود: «الهاشمی يجب إكرامه»، آیا کسی که هر دو عنوان عالم و هاشمی در روی جمع است، داخل در مدلول استعمالی هیچ یک از این دو دلیل نیست و حکم آن را با اولویت استفاده می‌کنیم، یا اینکه هر دو دلیل با اطلاق لفظی خود، مجمع عنوانین را هم شامل می‌گردد؟ طبق وجدان عرفی، اطلاق هر دو دلیل، مجمع را شامل می‌گردد. البته این نکته صحیح است که اگر پس از ذکر دلیل اول مربوط به عالم، دلیل دوم را

۱. ر.ک: کتاب نکاح (تقریرات درس آیت الله شیری زنجانی)، مباحث ازدواج در عده، فرع هفتم، حکم عقد فاسد با معنده، اشکال بر کلام آفای خوئی.

ذکر کنیم، فایده دلیل دوم در اکرام هاشمی غیر عالم ظاهر می‌گردد؛ ولی معنای این امر آن نیست که مفاد استعمالی دلیل دوم، تنها اکرام هاشمی غیر عالم است؛ بلکه مفاد آن، اکرام هر هاشمی است، چه عالم باشد چه نباشد.

مثال دیگر؛ اگر گفته شود بدون وضو نماز باطل است، و نیز گفته شود بدون رکوع، نماز باطل است، آیا کسی که هم وضو ندارد و هم رکوع نکرده، خارج از موضوع این دو دلیل است و برای اثبات حکم آن به اولویت نیاز است؟ بی‌شک چنین نیست؛ بلکه خود مدلول لفظی دو دلیل، این مورد را می‌گیرد.  
از مطالب فوق روشن شد دلیلی که عقد در احرام را موجب حرمت ابدی دانسته، شامل تزویج خواهرزن در احرام نیز می‌شود و ادله اطلاق دارد.

اشکال دوم: عدم اولویت عقد معتمدۀ در احرام نسبت به عقد در احرام ثانیاً، اگر شمول حکم را منوط به اولویت بدانیم، تمامیت این اولویت قابل مناقشه است؛ زیرا از حکم موارد شایع، نمی‌توان حکم موارد نادر را به دست آورد، چنان‌که در بحث استدلال به اولویت در مسئله تحریم ابد در ازدواج با زن شوهردار به تفصیل بیان شد.<sup>۱</sup>

اشکال سوم: عدم ظهور جملة شرطیه در علیت منحصر شرط ثالثاً، در کلام آقای خوئی اشاره شده بود که ظهور شرط در این است که سبب جزاء، شرط است نه چیز دیگر؛ در نتیجه، شامل جایی که مناطق دیگری برای بطلان نکاح وجود دارد، نمی‌شود.<sup>۲</sup>

۱. توضیح مطلب به صورت خلاصه این است که ممکن است گفته شود از حرمت ابدی ناشی از ازدواج با معتمدۀ، می‌توان حرمت ابدی ناشی از ازدواج با زن شوهردار از طریق اولویت نتیجه گرفت؛ زیرا حکم به تحریم ازدواج در عده (حتی عده بان) و اثبات حرمت ابد در آن، از جهت احترام شوهر است؛ پس در خود زمان رزجیت، بالا اولویت این حکم باید ثابت باشد.

اما پاسخ این است که معتمدۀ از حمایت شوهر بیرون رفته است؛ در نتیجه، اگر قانون کیفری به جهت جلوگیری از ازدواج معتمدۀ صورت نگیرد، بسیاری از اوقات، ازدواج در این حال تحقق می‌یابد؛ ولی در زن شوهردار به جهت مانع شوهر، این ازدواج کمتریخ می‌دهد؛ پس معلوم نیست که نفس احترام شوهر، علت تامة جعل حرمت ابد باشد؛ بلکه ممکن است جزء علت بوده و جزء دیگر علت، شیوه تحقق ازدواج در فرض عدم جعل حرمت ابد باشد.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۷۴ و ۲۵۱.

این کلام - با صرف نظر از بحث‌های مبنایی آن<sup>۱</sup> - ناتمام است؛ زیرا جمله شرطیه، به هیچ وجه، ظهور در این معنا ندارد که شرط، علت تامة بالفعل برای جزاء است؛ بلکه صلاحیت و شائینیت علت تامه بودن شرط برای جزاء کافی است؛ بنابراین مجذد وجود عبارت «فرق بینهما» در کنار حکم به حرمت ابد، دلیل بر این نیست که حرمت ابد اختصاص به صورت صحبت ذاتی عقد - با قطع نظر از احرام - دارد.<sup>۲</sup>

**اشکال چهارم: عدم وجود تفرق در صحیحة زرارة**  
 رابعاً، در تمام روایات حرمت ابد، عبارت «فرق بینهما» وجود ندارد؛ بلکه در صحیحة زرارة بن اعین، داود بن سرحان و ادیم پیاتع الھروی چنین آمده است: «... والمحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبدا». <sup>۳</sup>  
 بنابراین اطلاق این روایت، برای حکم به حرمت ابد در صورت بطلان ذاتی عقد، کافی است.<sup>۴</sup>

**اشکال پنجم: عدم اجتماع دو عنوان مُحرّم ابدی در روایت حَكْم**  
 خامساً، کلام آقای خوئی در مورد روایت حکم بن عتبیه قابل مناقشه است. ایشان

۱. توضیح بیشتر: به طور کلی این بحث وجود دارد که ظهور قضایای شرطیه در «سببیت شرط برای جزاء» است و معلوم بودن شرط برای جزاء، یا معلوم بودن هر دو برای شیء سوم، خلاف ظاهر است با خیر. بحث تفصیلی در مفاد قضایای شرطیه، در اصول، در بحث مفهوم شرط مطرح شده است. در خصوص احکام شرعی، این مطلب نیز مطرح است که علل شرعی، معرف علل واقعی هستند و خود از اسباب به شمار نمی‌آیند. این مبانی در ناتمامی کلام مرحوم آقای خوئی مؤثر است.  
 در اینجا نیازی به طرح این مبانی و بحث در اطراف آنها نیست؛ چون حتی با فرض پذیرش مبانی مرحوم آقای خوئی در این بحث، نتیجه مطلوب ایشان حاصل نمی‌شود.

۲. به علاوه می‌توان گفت «زمینه اجتماع» که در مطلق عقد موجود است، مصحح استعمال «يفرق بينهما» است و این زمینه اجتماع، در عقد عرفی نیز وجود دارد، چنان‌که در روایت حکم بن عتبیه نیز امام علیه السلام<sup>علیه السلام</sup> در مورد ازدواج در عذرده که فقط صحیح عرفی است، تعبیر «يفرق بینهما» را به کار برده‌اند.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۹۱، ح ۱.

۴. به نظر می‌رسد این مطلب، دفعه بیان‌های ثبوتی برای عدم اطلاق است؛ اما از حیث اثباتی، عرف اطلاق را استظهار نمی‌کند. دست‌کم طبق مبنایی که تحقق ظهور را زباب اطمینان می‌داند.

فرموده بود هم عده و هم احرام هر یک به تنها یعنی حرمت ابد می‌آورد و قهره‌اً جتمع این دو عنوان بالاولویه حرمت ابد می‌آورد، بر خلاف محل بحث که ازدواج با خواهرزن -مثلاً- به خودی خود حرمت نمی‌آورد؛ در نتیجه، روایت حکم بن عتبیه منافاتی با اعتبار صحت عقد لولا احرام ندارد.

اما در اشکال به ایشان می‌توان گفت: عقد در عده و عقد در احرام، چه در فرض جهل و چه در فرض عدم دخول، باطل است و به اولویت، ازدواج مُحرم با معنده همین حکم را دارد و ازدواج باطل است؛ اما برای ترتیب حرمت ابدی بر عقد مُحرم، «علم» شرط است و برای ترتیب حرمت ابدی بر ازدواج با معنده، «علم یا دخول» معتبر است و در نتیجه، ازدواج مُحرم با معنده در حال علم یا دخول موجب حرمت ابدی است؛ اما مفاد روایت حکم بن عتبیه، حرمت ابدی بدون چنین قیدی است.<sup>۱</sup> پس ثبوت حرمت ابد در این روایت، دلیل بر آن است که در حرمت ابد، صحت عقد لولا احرام شرط نیست؛ بلکه ممکن است صحت عرفی کافی باشد. البته اشکال سندی روایت در جای خود باقی است.

### نظر مختار: کفایت صحت عرفی عقد در ترتیب حرمت ابد

با توجه به آنچه بیان شد، در ترتیب حرمت ابد لازم نیست عقد مُحرم باقطع نظر از احرام صحیح باشد؛ بلکه صحت عرفی عقد کافی است.

۱. باقطع نظر از اشکال سندی این روایت، پذیرش اطلاق آن، یعنی ترتیب حرمت ابدی بر ازدواج مُحرم با معنده حتی در فرض جهل و عدم دخول، با اشکال مواجه نیست و دلیلی بر تقييد آن به فرض علم یا دخول وجود ندارد؛ زیرا محتمل است که چنین ازدواجی که مشتمل بر دو عنوان (ازدواج در حال احرام و ازدواج در عده) است خود سببی مستقل برای حرمت ابدی باشد. این مطالب مبنی بر آن بود که عقد در احرام، موجب حرمت ابدی باشد؛ اما اشکالی که در این روایت باقی می‌ماند این است که روشن نیست که منشاً حرمت ابدی، ازدواج در احرام است یا ازدواج در عده یا هر دو؛ از این‌رو، کفایت صحت عرفی عقد در ترتیب حرمت ابدی ناشی از ازدواج در احرام، از این روایت قابل اثبات نیست.

## شک در تقدّم و تأخّر عقد نسبت به احرام

مسئلهٔ ۴: «لوشك في أن تزويجه هل كان في الإحرام أو قبله، بنى على عدم كونه فيه؛ بل و كذلك لوشك في أنه كان في حال الإحرام أو بعده على إشكال ...»<sup>۱</sup>

### اقسام سهگانه مسئله

سه قسم شک در این مسئله قابل تصور است؛ اما مرحوم سید، تنها دو قسم را تصویر کرده است.

- قسم اول: تردید در تحقق عقد در حال احرام یا قبل آن؛ در این قسم، مرحوم سید، به طور قطعی، به صحت عقد حکم کرده است.

- قسم دوم: تردید در تحقق عقد در حال احرام یا بعد آن؛ در این قسم نیز مرحوم سید، به صحت فتوا داده؛ ولی «علی اشکال» تعبیر کرده است؛ یعنی با وجود فتوای به صحت، اشکالی در مسئله دیده است.

- قسم سوم: تردید در تحقق عقد در حال احرام یا قبل یا بعد آن؛ در این قسم که حکم آن از عبارت مؤلف به روشنی به دست نمی‌آید، محتمل است که قبل، بعد یا در حال احرام، عقد انجام شده باشد که بنابر احتمال اول و سوم، صحیح و بنابر احتمال دوم، باطل است.

بررسی حکم قسم اول (تردید در تحقق عقد در حال احرام یا قبل آن) ابتدا حکم قسم اول (تردید در تحقق عقد در حال احرام یا قبل آن) بررسی می‌شود.

کلام آقای خوئی مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup>، در این مقام، مطالبی را مطرح کرده که مفاد آن با توضیحی بیشتر خواهد آمد.

مطلوب اول: صحت عقد بالحظاظ مثبت بودن «اصل عدم عقد تا وقت احرام» اگر شک داریم که در هنگام عقد نکاح، عاقد در حال احرام بوده است یا خیر،

۱. العروة الواقفی، ج ۲، ص ۸۲۷.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۵۲.

با «استصحاب عدم تحقق احرام تا هنگام عقد»، حکم می‌کنیم عقد نکاح، فاقد مانع است، پس صحیح است. در شروط و موانع افعال می‌توان با «استصحاب شرط تازمان عمل»، یا «استصحاب عدم مانع تازمان عمل» به صحت عمل حکم کرد؛ مثلاً با «استصحاب طهارت تازمان نماز» یا «استصحاب عدم حدث تازمان نماز» به صحت نماز حکم می‌شود.

البته «استصحاب عدم وقوع عقد تا وقت احرام» با «استصحاب عدم احرام تا وقت عقد» معارض نیست؛ زیرا اولی اثبات نمی‌کند که عقد، در حال احرام واقع شده تاثیره بر آن مترب شود، مگر بر مبنای حجیت مُثبتات اصول که بنابر نظر محققان اصول، مبنایی ناتمام است. بنابراین ایشان «اصل عدم وقوع احرام تازمان عقد» را برای اثبات صحت عقد کافی می‌داند.

**مطلوب دوم:** عدم فرق در صحت عقد بین معلوم و مجهول بودن تاریخ عقد طبق نظر مرحوم آقای خوئی، در این مسئله فرقی نیست که تاریخ عقد و احرام هر دو مجهول باشد یا تنها تاریخ عقد مجهول، یا تنها تاریخ احرام مجهول باشد و در هر صورت، استصحاب عدم احرام، جاری می‌گردد.

مرحوم آقای خوئی بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ در جریان استصحاب فرقی قائل نیست. ایشان معتقد است با اینکه در معلوم التاریخ، نسبت به قطعات زمان، همچون شعبان و رمضان یا شنبه و یکشنبه، شکی نیست، ولی به هر حال، دو حادثه را که با هم می‌سنجمیم، در هر حادثه نسبت به دیگری شک داریم که مقارن آن بوده است یا خیر و همین مقدار برای جریان استصحاب کفایت می‌کند؛ مثلاً اگر یقین داریم که احرام در اول رجب بوده، هرچند استصحاب عدم احرام را نسبت به روزهای ماه جمادی‌الثانیه و رجب نمی‌توان جاری کرد، چون عدم احرام قبل از ماه رجب قطعی و احرام هم در اول رجب قطعی است و شکی در بین نیست تا موضوع استصحاب فراهم باشد، ولی به هر حال، می‌دانیم که یک زمانی احرام نبوده و عقد هم وجود نداشته است، حال نمی‌دانیم که آیا عدم احرام تازمان واقعی عقد، استمرار داشته است یا خیر، و با استصحاب، به عدم احرام تازمان عقد حکم می‌کنیم.

بنابراین ما با تعبید شرعی، عدم مانع از صحت عقد را احراز می‌کنیم. در روایات

صحیحهٔ زاره که مبنای حجیت استصحاب اند، به استصحاب عدم مانع یا استصحاب شرط تاحین عمل اشاره شده است؛ مثلاً در قسمت اخیر صحیحهٔ زاره درمورد یافتن نجاست در هنگام نماز، این سؤال و جواب دیده می‌شود:

عن زرارة قال: «... قلت إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدرى لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك».<sup>۱</sup>

در این روایت، اگر نمازگزار در وسط نماز نجاست را در لباس خود ببیند و احتمال دهد که در همان حال ذکر، واقع شده باشد، با استصحاب طهارت یا عدم نجاست بدن تا هنگام قطع به نجاست، به صحت اجزای سابق نماز حکم شده است که این، همان استصحاب شرط یا عدم مانع تا وقت عمل است.

**مبنای سید: عدم جریان استصحاب در معلوم التاریخ**  
اما بر طبق مبنای مرحوم سید، بین معلوم التاریخ و مجھول التاریخ فرق است. در معلوم التاریخ استصحاب اصلاً جاری نیست؛ پس اگر تاریخ عقد معلوم و تاریخ احرام، مجھول باشد، در اینجا «استصحاب عدم عقد تا زمان احرام» به دو جهت جاری نیست:

- جهت اول: استصحاب در معلوم التاریخ جریان ندارد.
- جهت دوم: این استصحاب ثمره ندارد، مگر بر طبق مبنای جریان اصل مثبت که مبنای نادرستی است.

در جایی که تاریخ عقد و احرام هر دو مجھول باشد، «استصحاب عدم عقد تا زمان احرام» تنها به جهت مشکل مثبت بودن جاری نیست؛ ولی در جایی که تاریخ عقد، مجھول و تاریخ احرام، معلوم باشد، استصحاب در هیچ یک از دو طرف جاری نمی‌شود؛ در طرف عقد، به جهت مثبت بودن<sup>۲</sup> و در طرف احرام، به

۱. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۲۲، ح ۸.

۲. مرحوم سید در عبارت عروه، مطلبی در مورد مثبت بودن «استصحاب عدم وقوع عقد تا زمان احرام» مطرح نکرده است. وجه این ادعای استاد<sup>۳</sup> در انتهای بررسی قسم اول، در باور قی خواهد آمد.

تجیه صحّت عقد در فرض علم به تاریخ احرام بالحاظ ادله برائت

اما چرا مرحوم سید به صورت مطلق حتی در فرض علم به تاریخ احرام و جهل به تاریخ عقد، به صحّت عقد حکم کرده است؟ در پاسخ می توان گفت: شاید ایشان این حکم را به ادله برائت همچون حدیث رفع و حدیث حجب، مستند ساخته است. البته اگر مفاد این ادله را تنها رفع موادخذه ندانیم که اختصاص به احکام تکلیفی داشته باشد، بلکه به رفع جمیع آثار قائل باشیم<sup>۱</sup> در این صورت، با این ادله می توانیم مانعیت احرام مشکوک را از عقد مرتفع سازیم و با رفع تعبدی مانعیت، قهراً عقد صحیح خواهد شد.

پس می توان فتاوی مرحوم سید به صحّت عقد به طور مطلق را در برخی صور مستند به استصحاب و در سایر صور مستند به ادله برائت نمود.<sup>۲</sup>

۱. مرحوم سید در برخی موارد به این مطلب تصريح کرده که امثال حدیث رفع، در احکام وضعی نیز جاری است (تکملة العروفة، ج ۱، ص ۲۱): «مع أن لنا أن نتمسك بأصالة الحال، بناء على جريانه في الحكم الوضعي كما هو الأقوى؛ فإن المراد من الحال، عدم المتن تكليفاً ووضعاً، ولذا يجري حدیث الرفع ونحوه في نفي الجزئية والشرطية والمانعية في الشبهة الحكمية، وفي نفي المانعية في الشبهة الموضوعية».

ایشان در حاشیه بررسائل نیز به این مطلب تصريح کرده است (برای نمونه: حاشیة فائد الأصول (سید بزرگی)، ج ۲، ص ۲۴۳): «وقد مرت أيضاً الحق أن المني في حدیث الرفع، جميع الآثار على خلاف ما اختاره المصنف».

البته مرحوم سید در حاشیه بررسائل مرحوم شیخ انصاری، دلالت حدیث حجب را بر برائت منکرشده و مفاد این حدیث را مردیگری دانسته است (حاشیة فائد الأصول (سید بزرگی)، ج ۲، ص ۸۷-۸۸): «لكن نعم ظهور الرواية في ذلك؛ بل الظاهر أن المراد أن المطالب العامضة التي يتبحّر فيها عقول الناس غالباً كسائل القضاء والقدر والطبيعة وأمثالها مما حجب الله علمه عن العباد فهي مرفوعة عنهم؛ يعني لم يجعل العلم بها والاعقاد على طبقها واجباً شرعاً؛ أو المراد أن المطالب التي دعت الحكمة إلى إخفائها وأمر الله تعالى بيته نَهِيَّ أن يخفيفها على العباد، فهي موضوعة عنهم يعني الاعتقاد بها بغيرينة لفظ حجب الله؛ أو المراد ما يشمل المعينين؛ والأظهر، الأول». در آثار فقهی ایشان نیز ظاهراً شاهدی بر قبول حدیث حجب به عنوان دلیلی بر اصل برائت وجود ندارد.

۲. شاید گفته شود محتمل است که مستند مرحوم سید اصاله الصحه باشد، نه برائت؛ اما پاسخ این است که بالحاظ تعبیر «علی اشکال» در قسم دوم که احتیاط مستحب است، بعید است که مستند ایشان در قسم اول، اصاله الصحه باشد؛ زیرا چنان که در قسم دوم خواهد آمد، گویا وجه این احتیاط

## اشکال به مثبت بودن استصحاب عدم عقد تا حال احرام

هم در بیان مرحوم آقای خوئی و هم در بیانی که برای وجه فتوای مرحوم سید ذکر شد، «استصحاب عدم عقد تا حال احرام» به دلیل مثبت بودن جاری نیست؛ ولی به نظر می‌رسد که در اینجا خلطی بین دو بحث بطلان عقد و حرمت ابد صورت گرفته است. بحث کنونی ما در بطلان عقد است.<sup>۱</sup> اگر ماتحقق عقد را در تمام زمان احلال مکلف که عقد صلاحیت وقوع دارد با استصحاب نفی کردیم، قهراً حکم به عدم زوجیت این زن برای مکلف می‌شود و لازم نیست ثابت کنیم که عقدی در زمان احرام مکلف واقع شده تا ثابت شود که عقد، باطل است.

توضیح مطلب: برای تحقق زوجیت باید در زمان احلال مکلف، عقدی صورت گرفته باشد و اگر اصلی تحقق عقد را در تمام این زمان نفی کرد، قهراً زوجیت منتفی می‌گردد. مثلاً اگر غسلی انجام شده که نمی‌دانیم آیا در روز جمعه انجام شده تا بتوان با آن نماز خواند یا در روز شنبه، اگر ما با اصلی، عدم تحقق غسل در روز جمعه را ثابت کردیم، قهراً عدم جواز نماز را نتیجه می‌گیریم و لازم نیست ثابت کنیم که غسلی در روز شنبه انجام گرفته است تا مشکل مثبت بودن در کار باشد. در حقیقت، «استصحاب عدم تحقق عقد تا زمان انقضای احلال» برای اثبات عدم تحقق زوجیت کافی است؛ یعنی عقدی واقع شده تا اینکه زمان احلال - که ظرف

استحبابی، تأقل در جریان اصالة الصحة است که البته مانع از فتوای ایشان نشده است، در حالی که اگر در قسم اول نیز مستند مرحوم سید، اصالة الصحة بود، تعبیر «علی اشکال» را برای قسم اول نیز باید به کار می‌برد. بنابراین مستند ایشان در قسم اول، برانت است که مرحوم سید در مورد شمول آن نسبت به احکام وضعی تردیدی ندارد: البته وجه عدم جریان برانت در قسم دوم، در بررسی قسم دوم در باور قرقی خواهد آمد.

۱. قطعاً مسئله صحت و بطلان ازدواج، محل کلام صاحب عروه است و نمی‌توان گفت که کلام مرحوم سید در این مسئله، تنها ناظر به مسئله حرمت ابدی است. کلام ایشان در ذیل همین مسئله به روشنی این امر را اثبات می‌کند: زیرا ایشان با طبع کردن نزاع متخاصمین، قول مدعی صحت را مقدم داشته و در ادامه نیز مسئله بطلان را در کنار حرمت ابدی مطیر کرده است:

... و حينئذ فلو اختلاف الزوجان في وقوع حالة أو حال الإخلال سابقاً أو لاحقاً، فتم قول من يدعى الصحة من غير فرق بين جهل التاريخيين أو العلم بتاريخ أحدهما؛نعم، لو كان محظياً وشك في أنه أحل من إحرامه أم لا لا يجوز له التزويج؛ فإن تزوج مع ذلك، بطل و حرمت عليه أبداً، كما هو مقتضى استصحاب بقاء الإحرام» (العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۷، م ۴).

صلاحیت وقوع عقد صحیح است - منقضی گردیده است.

در مقام نیز اگر می خواستیم حرمت ابد را بار کنیم، قهراً باید تحقق عقد رادر حال احرام ثابت می کردیم؛ ولی برای نفی زوجیت، همین مقدار که عدم تحقق عقد در حال احلال را با اصل ثابت کنیم کفایت می کند.

پس «استصحاب عدم احرام تازمان عقد» که لازمه آن، صحبت عقد است، با «استصحاب عدم تحقق عقد در زمان احلال» تعارض می کند.

البته پس از تعارض این دو اصل، می توان فتوای مرحوم سید را چنین توجیه کرد که بالحاظ ادله برائت، به صحت عقد حکم شده است. البته اگر تاریخ عقد معلوم باشد و تاریخ احرام مجهول، طبق مبنای مرحوم سید که استصحاب رادر معلوم التاریخ جاری نمی داند، قهراً «استصحاب عدم احرام تازمان عقد» بدون معارض بوده و نیازی به ادله برائت نیست.

#### حکومت مفاد «کان ناقصه» بر مفاد «لیس تامة»

باتوجه به بیان فوق، فقط در یک صورت محتاج تمسک به ادله برائت خواهیم بود و آن صورتی است که هر دو حادث (عقد و احرام) مجهول التاریخ باشند؛ اما به نظر می رسد حتی طبق نظر مختار که «اصل عدم وقوع عقد تازمان احرام» اصل مثبت نیست، این اصل، محکوم اصل دیگر است.

توضیح مطلب: از مرحوم آیت الله حاج شیخ مرتضی حائری کلامی شنیدم که در این بحث مفید است. ایشان می فرمود: اصلی که به مفاد «کان ناقصه» باشد، بر اصلی که به مفاد «لیس تامة» باشد حکومت دارد؛ زیرا منشأ شک در «لیس تامة»، شک در «کان ناقصه» است.

در مقام، شک در اینکه در زمان احلال، عقدی واقع شده یانه، از این نشأت گرفته که وضعیت عقد موجود را نمی دانیم. اگر با اصلی، وضع عقد موجود را روشن کنیم و اثبات کنیم که در زمان عدم احرام، واقع شده است، قهراً شک ما در تحقق عقد در زمان احلال از بین می رود و مجالی برای «استصحاب عدم تحقق عقد» با مفاد لیس تامة نخواهد بود.<sup>۱</sup>

۱. استاد <sup>للهم</sup> به لحاظ نتیجه «اصل عدم تحقق احرام تازمان عقد»، مفاد این اصل را «کان ناقصه» دانسته

شاید اشکال شود که سببیت بین مفاد کان ناقصه و مفاد لیس ناقه، سببیت شرعی نیست؛ بلکه سببیت عقلی است و در حکومت یک اصل سببی بریک اصل مستبی، شرط است که سببیت، شرعی باشد.

اما پاسخ این است که ما در بحث اصل سببی و اصل مستبی گفته ایم که اگر تلازم بین دو حکم، در نظر عرف هم در حکم واقعی و هم در حکم ظاهري باشد و تفکیک بین آن دو در مرحله ظاهر از دید اهل عرف غیر ممکن باشد، در این صورت، اصل سببی بر اصل مستبی مقدم است، هرچند سببیت شرعی نباشد. مثلاً اگر اصلی در مقام ظاهر، فرد یک کلی را اثبات کند، در نظر عرف با تحقق کلی ملازم است و قهراً با اثبات این فرد، حکم به ثبوت کلی هم می‌گردد؛ در نتیجه، مجالی برای اجرای اجراء العدم در کلی باقی نمی‌ماند.<sup>۱</sup>

در مقام نیز چون با روشن شدن وضعیت عقد موجود و حکم به صحت آن، دیگر در نظر عرف مجالی برای شک در وجود عقد صحیح باقی نمی‌ماند، «اصل

است؛ زیرا مفاد این اصل، آن است که عقد بدون مانع - با این اتصاف - محقق شده است؛ به عبارتی موضوع صحت عقد، مرکب از تحقق عقد و عدم مانع است و جزو اول بالوجدان و جزو دیگر با اصل عدم مانع (اصل عدم تحقق احرام در زمان عقد) احراز شده و نتیجه آن، تتحقق عقد بدون مانع خواهد بود؛ اما مفاد اصل دوم که «اصل عدم تحقق عقد تا زمان احرام» است، آین است که در زمان احلال، عقدی موجود نشده، ولی اثبات نمی‌شود که عقد موجود باطل است. البته این امر، ضرری به جریان استصحاب نمی‌زند؛ زیرا همین که عقد صحیحی متحقق نشود، رویت نفی می‌شود و لام نیست دریاره عقد موجود قضاؤت شود. حال می‌توان گفت: منشأ شک در تتحقق عقد صحیح، عرفآ همان شک در کیفیت تتحقق عقد موجود است که آیا مانعی در کار بوده یا خیر؛ بنابراین با اجرای اصل اول که ناظر به عقد موجود است، نوبت به جریان اصل دوم که قضاؤتی دریاره عقد موجود ندارد نخواهد رسید. نظیر این مطلب آن است که اگر در بین زوال تا مغارب شک کنیم که آیا نماز واقع شده، به نحو صحیح - یعنی بدون مانعی مانند نجاست فراموش شده - متحق شده یا خیر، باقطع نظر از جریان قاعدة فرعی، استصحاب عدم وقوع نماز صحیح (اصل عدم تحقق نجاست تا وقوع کامل نماز)، عرفآ مقدم بر حکم می‌کند؛ اما استصحاب عدم مانع (اصل عدم تحقق نجاست تا وقوع کامل نماز)، عرفآ مقدم بر این استصحاب است؛ زیرا منشأ شک را در «استصحاب عدم وقوع نماز صحیح» رفع می‌کند.

۱. استاد<sup>۲</sup>؛ بین اثبات کلی در مقام ظاهر که الزاماً به معنای اثبات فرد طویل نیست و بین اثبات فرد که حتی در حکم ظاهري هم با تحقق کلی ملازم دارد، فرق است؛ بنابراین بحث فوق با این نکته که در استصحاب کلی قسم ثانی، تنها حکم به تحقق کلی و ترتیب آثار مترب بر آن می‌شود، ولی نسبت به فرد طویل، استصحاب عدم جاری است و آثار مترب بر فرد نفی می‌شود، مناقفات ندارد.

عدم احرام تا وقت عقد» که نتیجه آن، مفاد کان ناقصه است بر «اصل عدم عقد در زمان صالح برای عقد» حکومت دارد.

بنابراین اشکال بحث این نیست که اصل عدم عقد، اثر ندارد و لغو است -چنان که از کلام مرحوم آقای خوئی برمی آید- بلکه اشکال در وجود اصل حاکم بر این اصل است.

البته اگر ما قائل به اصل مثبت باشیم، از «استصحاب عدم عقد در زمان احلال» حدوث عقد موجود در زمان احرام را نتیجه می گیریم که قهرآین اصل، با «استصحاب عدم احرام تا زمان عقد» -که مفاد آن، حدوث عقد موجود در زمان عدم احرام است- معارض می گردد؛ چون هر دو اصل با مفاد کان ناقصه به تعیین وضعیت عقد موجود ناظر هستند.

ولی با توجه به عدم اعتبار اصل مثبت، «اصل عدم احرام تا زمان عقد» بر «اصل عدم تحقق عقد در زمان احلال» حکومت دارد.

نتیجه بحث این است که با استصحاب، در تمام صورت‌های قسم اول می‌توان به صحت عقد حکم کرد؛ البته به شرط آنکه استصحاب رادر معلوم التاریخ هم جاری بدانیم که این مبنا -چنان که خواهد آمد- ناتمام است.

**اشکالات جریان استصحاب در معلوم التاریخ**  
چند اشکال ممکن است بر جریان استصحاب در معلوم التاریخ مطرح شود.

**اشکال اول (نقضی):** عدم جریان استصحاب استقبالی حیات متوفاً قبل از وفات وارد اشکال اول، اشکال نقضی است و محتاج مقدمه‌ای است. این مقدمه، همان مطلبی است که مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> در بحث استصحاب بیان کرده و گمان می‌رود طبق قاعده، مورد پذیرش دیگران نیز باشد.<sup>۲</sup> ایشان معتقد است که در استصحاب، «تقدم زمان متیقّن بر مشکوک» شرط است، ولی «ماضی بودن زمان متیقّن» و «حال بودن زمان مشکوک» شرط نیست؛ بلکه از این جهت، حالات مختلفی تصویر دارد،

۱. مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خوئی)، ج ۲، ص ۱۰۶.

۲. فوانی الأصول، ج ۱، ص ۲۰۸؛ بحوث فی الأصول، ج ۳، ص ۷۴-۷۵؛ ر.ک: غایة الامال، ج ۲، ص ۳۳۹؛  
بدائع الأحكام (میرزا رشتی)، ص ۳۶۴.

از جمله اینکه زمان متفقن می‌تواند حال باشد و زمان مشکوک استقبالی، و مانعی ندارد که با اجرای استصحاب در این امر استقبالی، اثربار زمان حال بارگیریم. به عنوان مثال، شرط وجوب روزه بر زن این است که تمام روز را پاک باشد. حال زنی که در هنگام اذان صبح پاک است، ولی احتمال می‌دهد که در وسط روز حاضر شود، آیا روزه بر روی لازم است یا خیر؟ در پاسخ می‌گوییم که با اجرای استصحاب طهارت در تمام روز (که استصحاب امر استقبالی است) به لزوم روزه حکم می‌شود.

البته اگر در میان روز حیض عارض شد، کشف می‌شود که از اول، روزه بر روی لازم نبوده و باطل بوده است.

مثال دیگر: کسی که در هنگام اذان صبح بیمار نیست ولی احتمال می‌دهد که در وسط روز به جهتی که مربوط به روزه گرفتن نیست (همچون حساسیت وی نسبت به زمان یا مکان یا امر خاصی، یا پدیدار شدن تب) بیمار گردد و در نتیجه، روزه آن روز از ابتدا بر روی لازم نباشد، درباره این شخص هم با اجرای استصحاب سلامتی، حکم به لزوم روزه می‌گردد؛ البته اگر در وسط روز بیمار شود، کشف می‌شود که در واقع، روزه از اول برای او لازم نبوده است.

باتوجه به مقدمه فوق، اشکال نقضی بر استصحاب در معلوم التاریخ وارد خواهد شد. توضیح این اشکال نقضی چنین است: فرعی فقهی مطرح است که حکم آن مورد اتفاق همه فقهاست و اگر از خود مرحوم آقای خوئی هم پرسیده شود، به همین شکل حکم خواهد کرد و آن این است که زید اکنون وفات کرده است، نمی‌دانیم آیا پسروی اکنون زنده است تا از روی ارث ببرد یا خیر؛ با استصحاب بقاء حیات پسر تا زمان مرگ پدر، به وارث بودن پسر حکم می‌کنیم. اگر استصحاب در معلوم التاریخ جاری بود، باید این استصحاب را با «استصحاب بقاء زمان مرگ پسر» معارض بدانیم؛ چون به هر حال، پسروی حیات ابدی ندارد؛ بلکه در یک زمان مرده یا خواهد مرد و ما نمی‌دانیم که آیا در زمان مرگ وی، زید زنده بوده یا خیر؛ این استصحاب، گرچه از نوع استقبالی باشد و از این جهت اشکالی وارد نباشد، اما هیچ‌کس چنین استصحابی را در محل بحث جاری نمی‌داند؛ بلکه بنابر اعتبار استصحاب استقبالی، با استصحاب بقاء زید، به وارث بودن

پسر حکم می‌شود؛ پس معلوم می‌گردد استصحاب در معلوم التاریخ جاری نیست.<sup>۱</sup>

اشکال دوم: تناقض صحت اجزاء سابق نماز در صحیحهٔ زرارة با استصحاب معلوم التاریخ اشکال دوم بر جریان استصحاب در معلوم التاریخ، تمسک به قطعه‌ای از صحیحهٔ زرارة<sup>۲</sup> است که پیش‌تر نقل شد؛ زیرا در این صحیحه، با استصحاب طهارت تا زمان علم به وقوع آن، به صحت اجزای سابق از نماز حکم شده است، با اینکه بر مبنای جریان استصحاب در معلوم التاریخ، این استصحاب با «استصحاب عدم تحقق اجزای سابق نماز در زمان پاک بودن لباس» معارض است و هرچند زمان تتحقق اجزای سابق نماز، معلوم است، ولی نسبت به زمان پاکی لباس، در تحقق این اجزاء شک داریم؛ در نتیجه، اگر در زمان پاک بودن لباس، اجزایی از نماز تتحقق نیافرته باشد، قهرآآن اجزاء باید دوباره به جا آورده شود و این امر با مفاد روایت، ناسازگار است.

#### پاسخ: عدم تناقض بالحاظ محکوم بودن استصحاب معلوم التاریخ

البته این استدلال به نظر ماناتمام است؛ زیرا شاید علت عدم جریان «استصحاب عدم تتحقق اجزاء نماز در زمان پاکی لباس»، به جهت محکوم بودن آن نسبت به «استصحاب پاکی لباس تا زمان خواندن اجزاء سابق نماز و علم به نجاست» باشد؛ چون پیش‌تر اشاره کردیم که استصحاب به مفاد کان ناقصه، حاکم بر استصحاب

۱. توضیح بیشتر: البته در بحث میراث غرقی و مهدوم علیهم، این بحث در میان فقهاء مطرح است که آیا در توارث طرفین، شرط است که تاریخ مرگ هر دونفر مجھول باشد یا اگر تاریخ مرگ یکی از آنها معلوم باشد نیز مینیم حکم جاری است؟ مرحوم آقای خوئی در این بحث به عدم اشتراط و عمومیت حکم فتواده است (منهاج الصالحين (خوئی)، ج. ۲، ص. ۳۸۰-۳۸۱) ولی این بحث با مقام متفاوت است. نکته اختلاف در این است که در بحث میراث غرقی، مسئلله آن است که آیا روایات خاص، نسبت به صورت معلوم التاریخ بودن مرگ یک طرف، اطلاق دارد یا خیر؛ بنابراین حکم این مسئلله بر طبق ادله خاص می‌باشد، نه بر طبق قواعد عام، برخلاف مقام که باید بر طبق قواعد عام مشی کرد.

۲. عن زرارة قال: ... قلت إن رأيتي في ثبوتي وأنا في الصلاة قال تفضل الصلاة وتعيد إذا شكلت في موضع منه ثم رأيتي وإن لم تشك ثم رأيتي رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدرى لعله شيء أوقع عليك فليس بينيغي أن تفضل اليقين بالشك» (وسائل الشيعة، ج. ۳، ص. ۴۸۲، باب حكم من علم بالتجاهدة في أثناء الصلاة)، ح. (۱).

به مفاد لیس تاقه است.

بنابراین نکته عدم جریان «استصحاب عدم تحقق اجزاء نماز» در صحیحة زراره به روشی معلوم نیست؛ ولی به نحو اجمال می‌دانیم که یا به جهت عدم جریان استصحاب در معلوم التاریخ است یا به جهت حکومت «استصحاب شرط یا عدم مانع تازمان عمل» بر «استصحاب عدم تحقق عمل در زمان واجد شرط» و باید دست کم یکی از این دو مبنای را پذیرفت؛ زیرا انکار هر دو مبنای با مفاد روایت ناسازگار است.

**اشکال سوم: غیر عرفی بودن استصحاب معلوم التاریخ**  
 باقطع نظر از اشکالات قبل، به طور کلی در جایی که تاریخ یک شیء معلوم است، ملاحظه زمان آن در مقایسه با زمان شیء دیگر و تصویر شک کردن، ملاحظه‌ای غیر عرفی است و مجرد اینکه ارکان استصحاب با دقّت‌های عقلی تمام باشد، برای جریان استصحاب کافی نیست، همچنان که طبق نظر مختار در جریان استصحاب عدم ازلی نیز نظیر همین اشکال وارد است؛ زیرا قضیه سالبه به انتفاء موضوع، قضیه‌ای عرفی نیست؛ در نتیجه، ما در نظر عرف، یقین سابق نداریم. در مسئله استصحاب در معلوم التاریخ هم عرف‌آشک نسبت به آن نداریم، و تصور شک در مقایسه یک حادثه با حادثه دیگر، تصوری است عقلی، نه عرفی؛ بنابراین مبنای مشهور علماء استصحاب را در معلوم التاریخ جاری نمی‌دانند، مبنای صحیحی است.

### نتیجه بررسی قسم اول: صحت عقد مطلقاً

باتوجه به مطالب فوق، در فرضی که تاریخ احرام مجھول باشد، عقد مطلقاً صحیح است؛ زیرا در چنین فرضی، یا تاریخ عقد معلوم است که در این صورت، طبق نظر مختار، «استصحاب عدم تحقق عقد تا احرام» جاری نخواهد بود، یا تاریخ عقد نیز مانند تاریخ احرام مجھول است که در این صورت نیز «استصحاب عدم تتحقق احرام تازمان عقد» حاکم بر «استصحاب عدم تتحقق عقد تازمان احرام» است و در نتیجه، به صحت عقد حکم خواهد شد. البته در این فرض اخیر باقطع نظر از چنین حکومتی، بالحاظ ادله برائت - بر این اساس که احکام وضعی نیز با ادله

برائت رفع می شود- می توان صحت عقد را ثابت کرد.

همچنین در فرضی که تاریخ احرام معلوم است، می توان صحت عقد را اثبات کرد؛ زیرا گرچه «استصحاب عدم تحقق عقد تا احرام» جاری خواهد بود و نتیجه آن، عدم تحقق زوجیت است، اما اگر ادله برائت تمام باشد و بتوان حکم وضعی را از آن استفاده کرد، بر چنین استصحابی مقدم است؛ زیرا مفاد استصحاب مذکور، مفاد لیس تاقه است، در حالی که مفاد ادله برائت، مفاد کان ناقصه است.<sup>۱</sup>

۱. چند مطلب در این مقام، قابل توجه است:

مطلوب اول: طبق مبنای استاد<sup>۲</sup> (مسئلۀ ۱۹ از فصل محزمات مصاہرتی) حدیث رفع، احکام وضعی را در مواردی که خلاف امتنان نیست، رفع نمی کند و مختص به خصوص رفع مؤاخذه و حکم تکلیفی است؛ اما با این حال، طبق نظر مختار ایشان - چنان که در مباحث سابق بیان شد - طبق روایت مسده بن صدقه، صحت عقد ثابت می شود (ر.ک: زنا با معتمدۀ رجعيه، برسی کلام مرحوم آقای خونی)؛ چراکه مدلول التزامی اصالة الحال، صحت نکاح است. تمسک به این مدلول التزامی در مباحث آتی (مسئلۀ ۳۱ از فصل محزمات مصاہرتی)، مباحث زنا با ذات بعل) نیز دوباره مطرح شده است.

مطلوب دوم: طبق مبنای استاد<sup>۲</sup>، در این مقام (قسم اول) تمسک به قاعدة فراغ نیز ممکن است و احتمال اذکر بودن نیز معتبر نیست؛ ر.ک: کتاب نکاح (تفیریات درس آیت الله شیبیری زنجانی)، ادله صحت عقد بنت الـاخ و بنت الأخت زوجه در فرض شک در تقدم و تأخیر آن.

مطلوب سوم: استاد<sup>۲</sup> مثبت بودن «اصل عدم وقوع عقد تا زمان احرام» را در این مقام (قسم اول) به مرحوم سید نسبت داده است. به نظر می رسد استاد<sup>۲</sup> از قرآنی خارج از این مسئله استفاده کرده که مرحوم سید چنین مبنایی دارد. در مسئله‌ای از تکملة العروه (ج ۲، ص ۱۸۴) مرحوم سید چنین فرموده است:

«إن كان الشك في ذلك ناشئا عن الشك في التقديم والتأخر فلا بد من ملاحظة أن أيّا من القولين موافق للأصل. فنقول: إذا علم تاريخ البيع وجهل تاريخ الرجوع فاللازم تقديم قول الراهن؛ لأنّ الأصل بقاء الإذن وعدم الرجوع إلى حال البيع ولا مجري لأصله عدمه قبل الرجوع؛ لأنّ زمانه معلوم بالفرض - مع أنها لا تثبت وقوعه بعده إلّا بالأصل المثبت وإلّا فلا حكم لعدم البيع قبل الرجوع - مع أنها معارضة بأصل عدم الرجوع قبل البيع فيبقى أصل بقاء الإذن إلى حال البيع؛ وكذا مع الجهل بتأريخيهما، فإنّ الأصل بقاء الإذن إلى حال البيع، ولا يعارضه أصله عدم وقوعه قبل الرجوع؛ لذا ذكر من أنها من الأصل المثبت، وأيضاً معارضته بأصل عدم الرجوع قبله فيتسقطان ويبقى استصحاب بقاء الإذن، وقد عرفت أنه مقدم على أصله بقاء الرهان». <sup>۳</sup>

مطلوب چهارم: استاد<sup>۲</sup> در این مقام (قسم اول)، تمسک به قاعدة فراغ با اصالة الصحه را مطرح نکرده است، در حالی که در قسم دوم، این دو وجه را نیز مطرح کرده است. دلیل این امر در انتهای برسی قسم دوم، در پاورقی خواهد آمد.

## بررسی حکم قسم دوم (تردید در تحقق عقد در احرام یا بعد آن)

قسم دوم مسئله، فرضی است که نمی‌دانیم عقد، در حال احرام واقع شده یا پس از آن. در این قسم می‌توان «استصحاب بقاء احرام تا زمان عقد» را جاری ساخت و به بطلان عقد حکم نمود؛ یعنی «استصحاب بقاء مانع تا زمان عمل»، منشأ حکم به بطلان آن می‌گردد، ولی آیا «استصحاب عدم وقوع عقد در زمان احرام» جاری نیست؟ چند مطلب عمدۀ در این مقام، قابل بررسی است:

- مطلب اول: بررسی مثبت بودن «اصل عدم وقوع عقد در احرام»
- مطلب دوم: بررسی مانعیت «مخالفت علمی با علم اجمالی» از جریان دو اصل معارض
- مطلب سوم: بررسی ثمرة «اصل عدم وقوع عقد در احرام»
- مطلب چهارم: بررسی وجه فتوای صاحب عروه به صحت عقد، در همه صور.

**مطلوب اول: بررسی مثبت بودن «اصل عدم وقوع عقد در احرام»**  
در مورد مطلب اول از این قسم، می‌توان «استصحاب بقاء احرام تا زمان عقد» را جاری ساخت و به بطلان عقد حکم نمود؛ یعنی «استصحاب بقاء مانع تا زمان عمل» منشأ حکم به بطلان آن می‌گردد؛ اما شاید در قسم دوم نیز گفته شود «استصحاب عدم عقد تا زمان احلال» جاری نیست؛ چون این استصحاب اثري ندارد، مگر اینکه به اصل مثبت قائل باشیم و با این استصحاب، وجود عقد را در زمان احلال و در نتیجه، صحت عقد را نتیجه بگیریم؛ ولی اصل مثبت حجت نیست. به همین جهت، مرحوم آقای خوثی<sup>۱</sup> معتقد است که اگر در مقام (قسم دوم) قاعدة فراغ نبود، باید به بطلان عقد فتوا داد.

اما شبیه آنچه در حکم قسم اول بیان شد، «اصل عدم وقوع عقد تا احلال» دارای اثر شرعی بی‌واسطه است و مثبت نیست؛ زیرا نفی حرمت ابد، از آثار شرعی بی‌واسطه آن است<sup>۲</sup>؛ پس به این لحاظ، این اصل نیز مانند «اصل بقاء احرام تا

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۵۳.

۲. تفاوت تصویر مثبت بودن اصل عدم وقوع عقد در قسم اول، با اصل عدم وقوع عقد در قسم دوم، در این است که در قسم اول، «استصحاب عدم وقوع عقد تا زمان احرام» صورت می‌گیرد و گفته شده این

وقت عقد» اقتضای جریان دارد.

مطلوب دوم: بررسی مانعیت «مخالفت علمی با علم اجمالی» از جریان دو اصل معارض  
مطلوب دوم این است که آیا «مخالفت علمی با علم اجمالی» از جریان دو اصل  
 فوق مانع خواهد شد یا خیر؟

اگر جریان اصل در اطراف علم اجمالی، موجب مخالفت قطعی عملی گردد  
- مثلاً به نجاست یکی از دو ظرف یقین کند - اصل جاری نیست؛ اما اگر به تهییر  
یکی از دو ظرف نجس یقین کند، مخالفت قطعی عملی در پی ندارد؛ زیرا خواه  
استصحاب نجاست جاری شود یا نشود، در هر حال، به اقتضای علم اجمالی باید  
از هر دو احتیاطاً اجتناب کند. در اینجا بین متاخرین اختلاف است. مرحوم آقای  
نایینی<sup>۱</sup> در این فرض هم اصل را جاری ندانسته است؛ ولی مرحوم سید ابوالحسن  
اصفهانی<sup>۲</sup> و آقای خوئی<sup>۳</sup> اصل را جاری ندانسته‌اند و مرحوم شیخ به تفصیل بین

استصحاب، وقوع عقد در احرام را ثبات نمی‌کند؛ ولی در قسم دوم، «استصحاب عدم وقوع عقد تا انقضاء احرام» جاری است و گفته شده این استصحاب، وقوع عقد در احلال را ثبات نمی‌کند تا نفی حرمت ابدی شود. استدلال در قسم اول، «استصحاب عدم وقوع عقد تا زمان احرام» را برابر نفی بطلان عقد کافی دانسته، گرچه به لحاظ اثبات حرمت ابدی که مترتب بر اثبات وقوع عقد در احرام است، مثبت خواهد بود. همچنین در قسم دوم، «استصحاب عدم وقوع عقد تا انقضاء احرام» برای نفی حرمت ابدی کافی است؛ زیرا حرمت ابدی، مترتب بر عقد در احرام است (البته با فرض علم به حرمت عقد) و با نفی وقوع عقد تا انقضاء احرام، نفی حرمت ابدی خواهد شد. گرچه صحت عقد اثبات نمی‌شود؛ زیرا صحت عقد، مترتب بر وقوع عقد در زمان احلال است، و با استصحاب مذکور، چنین امری ثابت نمی‌شود. باللحاظ مطالب فوق، می‌توان دریافت که در هر دو قسم اول و دوم، به نحوی بین حرمت ابدی و بطلان عقد خلط شده است. در قسم اول، با اینکه به لحاظ اثبات حرمت ابدی، «اصل عدم وقوع عقد تا زمان احرام» اصل مثبت است، ولی به لحاظ نفی بطلان، مثبت نیست؛ اما در قسم دوم، «اصل عدم وقوع عقد تا زمان احلال» با اینکه به لحاظ اثبات صحت عقد، مثبت است، اما به لحاظ نفی حرمت ابدی، مثبت نیست. در حقیقت، عکس آنچه در قسم اول خلط شده در قسم دوم رخ داده است، عجیب آن است که در قسم اول، به جای توجه به موضوع بطلان، به موضوع حرمت ابدی توجه شده، ولی در قسم دوم به موضوع حرمت ابدی عنایت نشده است.

۱. أجود التغیرات، ج. ۲، ص. ۲۲۱؛ فوانی الأصول، ج. ۴، ص. ۱۵ و ۶۹۳.

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

۳. مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احياء آثار سید خونی)، ج. ۱، ص. ۴۰۶.

موارد قائل شده است.<sup>۱</sup> مرحوم نایینی<sup>۲</sup> گمان کرده مرحوم شیخ متناقض و مضطرب سخن گفته است، در حالی که چنین نیست و تفصیل آن در جای دیگری باید

۱. چنان‌که استاد<sup>۳</sup> در برخی مباحث (کتاب بیع، بررسی دلیل استصحاب در اثبات لزوم معاطات) بیان فرموده است، مرحوم شیخ انصاری مخالفت قطعی علمی را مانع از جریان اصل در اطراف علم اجمالی نمی‌داند، به شرط اینکه مستلزم مخالفت قطعی عملی یا تناقض صدر و ذیل در دلیل اصل (مثلاً انتقض) نشود. بر همین اساس، ایشان در اواخر بحث استصحاب فرموده است که اگر شخصی محدث، با مایعی 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 قطعی علمی است؛ ولی مستلزم مخالفت قطعی عملی و یا تناقض صدر و ذیل در دلیل اصل نیست.

توضیح مطلب؛ در این مثال مخالفت علمی لازم می‌آید؛ زیرا در واقعیت، یا مایع مذکور، آب است که طهارت از خبیث و حدث، هر دو محقق است و یا مایع مذکور، بول است که نه طهارت از حدث و نه طهارت از خبیث محقق نیست. بنابراین اینکه با اجرای هر دو اصل، قائل به تفصیل شویم (طهارت از خبیث و عدم طهارت از حدث) خلاف این واقعیت خارجی است؛ اما مخالفت قطعی عملی لازم نمی‌آید؛ زیرا طبق استصحاب بقاء حدث، باید با آب وضو گرفت و به وضوی با مایع مردد اکتفا نکرد که این موافق احتیاط است و مخالفت قطعی عملی نیست، از سویی طبق استصحاب بقاء طهارت از خبیث، مکلف می‌تواند تطهیر از خبیث نکند و این نیز مخالفت قطعی عملی نیست، بلکه مخالفت عملی احتمالی است؛ زیرا شاید مایع مذکور در حقیقت، آب بوده باشد، نه بول.

همچنین تناقض صدر و ذیل در دلیل اصل (انتقض) نمی‌آید؛ زیرا در این مثال، واحد لابعینه (معلوم بالاجمال) -جز در مواردی مانند نذر- دارای اثر شرعی نیست، برخلاف معلوم بالاجمال در بسیاری از موارد -مثل علم اجمالی به طهارت یکی از انواعی که قبل‌اگر دونجس بوده‌اند- که دارای اثر شرعی است و از این‌رو، جریان اصل در اطراف شبهه، مستلزم تناقض صدر و ذیل در دلیل اصل است.

(فراند الأصول، ج ۳، ص ۴۰۹-۴۱۰؛ «الثانية ... لأن قوله: لا تناقض اليقين بارتفاع الحال السابقة مثله، يدل على حرمة التناقض بالشك و وجوب التناقض باليقين؛ فإذا فرض اليقين بارتفاع الحال السابقة في أحد المستضحيبين، فلا يجوز إبقاء كل منها تحت عموم حرمة التناقض بالشك، لأنه مستلزم لطرح الحكم بتناقض اليقين بمثله»؛ و ص ۴۱۳: «وأما الصورة الثالثة وهي ما يعمل فيه بالاستصحابين، فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستضحيبين فيه غير مؤثر شيئا، فمخالفته لا توجب مخالفة عملية لحكم شرعی، كما لا توصّأ اشتباها بمانع مردد بين البول والماء، فإنه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحابا لهما». وليس العلم الإجمالي بزوايا أحد هما مانع من ذلك؛ إذ الواحد المردد بين الحدث وطهارة اليد، لا يتربّط عليه حكم شرعی حتّى يكون ترتيبه مانعا عن العمل بالاستصحابين، ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفة عملية لحكم شرعی أيضا؛ نعم، ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكيمية. وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجۃ الظن، عند التكلم في حجۃ العلم»).

۲. فراند الأصول، ج ۴، ص ۶۹۸.

مطرح شود.<sup>۱</sup>

بدیهی است قائلین به جریان اصل در این فرض، باید برای آن ثمره‌ای تصویر کنند تا اصل بتواند جاری شود. ثمره را در حکم ملاقی با یکی از این دو ظرف تصویر کرده‌اند که اگر اصل جاری نشود، تنفس ملاقی با آن، مشکر و محکوم به طهارت است و اگر جاری شود، ملاقی هم محکوم به نجاست می‌شود. حال با توجه به این مقدمه می‌گوییم: هرگاه مکلف نداند که عقد رادر حال احرام انجام داده یا بعد از خروج از احرام، دو اصل جاری خواهد بود:

الف. اصل بقاء احرام تا زمان عقد؛ با جریان این اصل، بطلان عقد و حرمت ابدی ثابت می‌شود.

ب. اصل عدم عقد تا زمان احلاط؛ این اصل حرمت ابدی را نفی می‌کند. یکی از این دو اصل، برخلاف واقع است؛ زیرا در فرض علم به حرمت عقد در حال احرام، یا عقد باطل است و زن حرام ابدی خواهد بود یا عقد صحیح است و حرمت ابدی محقق نشده است؛ ولی چون قطع به خلاف، تنها علمی است و مخالفت قطعی عملی در پی ندارد، طبق نظر مختار که همان مبنای مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی و مرحوم آقای خوئی است، هر دو اصل قبل جریان است.<sup>۲</sup>

۱. رگ: کتاب پیغ (تغیرات دروس خارج فقه آیت الله شبیری زنجانی)، بررسی دلیل استصحاب در اثبات لزوم معاطات.

۲. طبق بیان استاد<sup>۳</sup> در قسم اول، جریان دو اصل به لحاظ تعارض ذاتی آن‌ها می‌شود؛ زیرا «اصل عدم احرام تا زمان عقد» موجب حکم به صحت عقد بود و «اصل عدم وقوع عقد تا زمان احرام» موجب حکم به بطلان عقد بود و باقطع نظر از حکومت اصل اولی بر دو می‌توان مفاد کان نافصه بر لیس نامه، این دو اصل تعارض ذاتی داشتند، برخلاف مقام (قسم دوم) که دو اصل مطرح در آن، تعارض ذاتی ندارند، بلکه تنها ممکن است گفته شود که جریان دو اصل، مغایر با علم اجمالي است و تعارض عرضی به لحاظ مخالفت علمی -نه عملی- بین این دو اصل وجود دارد.

اما اشکالاتی در بیان استاد<sup>۳</sup> وجود دارد؛ زیرا در قسم دوم نیز به لحاظ حرمت ابدی، تعارض ذاتی وجود دارد. «استصحاب بقاء احرام تا تحقق کامل عقد» موجب ترتیب حرمت ابدی است و از سویی «استصحاب عدم وقوع عقد تا انتفاء احرام» نیز موجب نفی حرمت ابدی است. اگر از حکومت استصحاب عدم وقوع عقد تا انتفاء احرام (مفاد کان نافصه) قطع نظر شود، پس از تعارض و تساقط ممکن است گفته شود دو استصحاب اول به لحاظ ترتیب بطلان عقد، بدون تعارض جاری خواهد شد؛ ولی اگر گفته شود پس از تساقط اصلین، دیگر مجالی برای ترتیب یک اثر (بطلان) از دو اثر (بطلان)

### مطلوب سوم: بررسی ثمرة اصل عدم وقوع عقد در احرام

مطلوب سوم این است که شاید اشکال شود حتی اگر جریان دو اصل فوق را ز جهت علم اجمالی بی مانع بدانیم، اما ثمره‌ای بر جریان آن دو مترتب نیست؛ زیرا «اصلبقاء احرام تا زمان عقد»، بطلان عقد را اثبات و «اصل عدم وقوع عقد تا زمان احلال»، حرمت ابدی را نفی می‌کند. حال اگر به چنین شخصی گفته شود عقد باطل است، ولی زن بر تو حرام ابدی نیست، ثمرة‌ای برای اوندارد؛ زیرا تنها ثمره‌ای که در مورد این شخص، متصور است این است که او به لحاظ بطلان عقد اول و به لحاظ عدم حرمت ابدی، مجاز باشد که عقد جدید با آن زن بخواند، در حالی که عقد جدید ثمره‌ای ندارد؛ چون در واقعیت، یا این زن بر او حرام ابدی شده و در نتیجه، عقد جدید هم بی اثر است، یا اینکه حرام ابدی نشده که نتیجه آن، صحت عقد اول و لغویت عقد دوم خواهد بود؛ پس در هر حال، عقد جدید بی اثر است. اما پاسخ این است که ثمرة در جایی ظاهر می‌شود که چنین کسی بخواهد با این زن ازدواج کند؛ یعنی آن زن را احتیاطاً طلاق دهد<sup>۱</sup> و اورابه عقد خود درآورد، که

و حرمت ابدی) در اصل اول باقی ننمایند، دلیلی بر بطلان باقی نخواهد ماند و باید به اصل حلیت رجوع کرد که طبق نظر استاد<sup>۲</sup> مدلول التزامی آن، صحت عقد است. اما اگر حکومت اصل اول بر اصل دوم لحاظ شود، اصل اول (استصحاب بقاء احرام تا وقوع عقد) حاکم خواهد بود و در نتیجه، بطلان و حرمت ابدی، مترتب خواهد شد. در هر حال، مخالفت علمی با علم اجمالی لازم نخواهد آمد؛ زیرا چنین مخالفتی مبتنی بر آن بود که بالحظ اصل اول، قائل به بطلان و بالحظ اصل دوم، قائل به نفی حرمت ابدی شویم، در حالی که با توجه به مطالب فوق، یا باید گفت که اصل دوم، محکوم اصل اول است یا اینکه نفی حرمت ابد با اثبات حرمت ابد در اصل اول تعارض و تساقط می‌کند.

به طور خلاصه، اشکالات بیان استاد<sup>۲</sup> در این مقام (قسم دوم) عبارت است از:  
الف. عدم لحاظ ترتیب حرمت ابدی بر «استصحاب بقاء احرام تا زمان تحقق عقد» و در نتیجه، عدم لحاظ تعارض آن با نفی حرمت ابدی مستفاد از اصل دوم (استصحاب عدم وقوع عقد تا زمان انقضاء احرام).

ب. عدم لحاظ حکومت استصحاب اول بر استصحاب دوم.  
با توجه به این دونکته، بررسی مانعیت مخالفت علمی با علم اجمالی و همچنین بررسی ثمرة جریان دو اصل که در متن آمده است، بی معنا خواهد بود.  
۱. طلاق احتیاطی، تنها به عنوان نمونه‌ای است که در کلام استاد<sup>۲</sup> مطرح شده، نه اینکه خصوصیتی

در این صورت، عقد جدید دیگر بی فایده نیست و مرد را به مقصود خودش خواهد رساند؛ زیرا اگر عقد اول در احرام واقع شده باشد، موجب حرمت ابدی است؛ ولی اگر بعد از احرام واقع شده باشد، وی زن او بوده و با این طلاق از حبالت نکاح او خارج شده و عقد دوم، مؤثر واقع می‌شود.

**مطلوب چهارم:** بررسی وجه فتوای صاحب عروه به صحبت عقد در همه صور

مطلوب چهارم آن است که مرحوم سید، در همه صور مسئله در قسم دوم، به صحبت عقد فتوا داده است، در حالی که ایشان در معلوم التاریخ استصحاب را جاری نمی‌داند. توضیح مطلب: در برخی صورت‌های این قسم، اصلاً استصحاب جاری نیست. در ذیل، حکم صور مسئله طبق مبنای مرحوم سید بررسی می‌شود:

۱. تاریخ عقد و احرام هر دو مجهول است؛ «استصحاب بقاء احرام تا زمان عقد» جاری است و از سوی دیگر، طبق مبنای مرحوم سید «استصحاب عدم عقد در زمان احرام» به جهت مثبت بودن جاری نیست؛ بنابراین عقد باطل است.<sup>۱</sup>

۲. تاریخ عقد، معلوم و تاریخ احرام، مجهول است؛ «استصحاب بقاء احرام تا زمان عقد» جاری است و «استصحاب عدم عقد در زمان احرام» جاری نیست؛ ولی وجه عدم جریان این استصحاب طبق نظر مرحوم سید دو چیز است؛ هم «مثبت بودن» و هم «معلوم بودن تاریخ عقد»؛ بنابراین در این صورت نیز عقد باطل است.

۳. تاریخ عقد، مجهول و تاریخ احرام، معلوم است؛ هیچ‌یک از دو استصحاب جاری نیست؛ «استصحاب بقاء احرام» به جهت «معلوم

برای احتیاطی بودن آن وجود داشته باشد؛ بنابراین با هر غرضی طلاق به صورت جدی رخ دهد، ثمره مترب خواهد بود.

۱. طبق نظر استاد<sup>۱</sup> «استصحاب بقاء احرام تا زمان عقد» (مقاد لیس ناقصه: عقد دارای مانع) حاکم بر «استصحاب عدم عقد تا زمان احلال» (کان ناقص) است؛ یعنی هر چند استصحاب دوم مثبت نیست، اما محکوم استصحاب اول است. البته چنان‌که در وجه آخر برای فتوای مرحوم سید خواهد آمد، می‌توان بالحافظ اصالة الصخه به «استصحاب بقاء احرام تا زمان عقد» تمسک نکرد و عقد را صحیح دانست.

بودن تاریخ احرام، و «استصحاب عدم عقد»، به جهت «مثبت بودن».

در صورت سوم، طبق قاعده باید به اصول دیگر مراجعه کرد؛ مثلاً با استناد به حدیث رفع و حدیث حجب -بنابر عدم اختصاص آنها به رفع مؤاخذه- مانعیت احتمالی احرام، در مقام ظاهر، نفی و به صحت عقد حکم می‌شود. البته حدیث رفع -بر اساس جریان آن در احکام وضعی- بر «استصحاب عدم تحقق زوجیت» حکومت دارد؛ چون حدیث رفع، وضعیت عقد موجود را روشن می‌کند و در نتیجه، مجالی برای جریان استصحاب مستبئنی باقی نمی‌گذارد.  
ولی در صورتی که حدیث رفع را مختص به رفع مؤاخذه بدانیم، با استصحاب عدم تحقق زوجیت، بطلان عقد ثابت خواهد شد.

در هر حال، با استصحاب یا حدیث رفع، نمی‌توان به صحت عقد در همه صورت‌های قسم دوم، حکم کرد؛ پس چگونه مصنّف به طور کلی در این قسم هم فتوابه صحت داده است؟

وجوهی برای فتوای مصنّف به صحت عقد در همه صور، قابل بیان است.

#### وجه اول: قاعدة فراغ

وجه اول این است که ایشان به جهت «قاعدة فراغ» چنین فتوا داده است؛ زیرا عقدی محقق شده و نمی‌دانیم این عقد به طور صحیح انجام شده یا خیر. قاعدة فراغ به صحت عمل انجام شده حکم می‌کند و بر استصحاب نیز مقدم است. مثلاً اگر پس از نماز، شک کنیم که آیا رکوع نماز را به جا آورده‌ایم یا خیر، قاعدة فراغ، به صحت نماز حکم می‌کند و «استصحاب عدم اتیان رکوع» جاری نیست.

مرحوم سید در این مسئله تأکلی داشته است؛ به همین سبب، پس از فتوا به صحت عقد، «علی اشکال» را افزوده است. منشأ این اشکال آن است که روشن نیست در قاعدة فراغ، احتمال توجه داشتن به شرایط عمل، در هنگام عمل، شرط است یا خیر. مثلاً کسی به جهتی همچون در دست داشتن انگشت، شک دارد که آب در هنگام وضو به تمام دست وی رسیده است یا خیر؛ اگر یقین داشته باشد که در هنگام وضو، به انگشت خود توجه نداشته تا آن را بچرخاند، ولی احتمال می‌دهد که خود به خود، آب به زیر انگشت رفته باشد و وضوی کامل گرفته باشد،

آیا در اینجا قاعدة فراغ جاری است یا خیر؟ در مقام نیز اگر یقین داشته باشیم که حین عقد، به رعایت شرایط صحت، التفات نداشته‌ایم، آیا مجرد اینکه احتمال می‌دهیم تصادفاً عقد ما در احرام نبوده کافی است؟ پس مرحوم سید بدین جهت اشکال کرده است.

**اشکال: احتیاط لزومی مصنف در قاعدة فراغ در فرض علم به عدم التفات**  
اما این وجه، توجیه مناسبی برای کلام مرحوم سید در این مقام نیست؛ زیرا مراجعه به عروه<sup>۱</sup> معلوم می‌گردد که ایشان در جریان قاعدة فراغ با علم به عدم التفات در حین عمل اشکال دارد و قائل به احتیاط لزومی است، در حالی که ایشان در مقام، احتیاط استحبابی کرده است.

مرحوم « حاج آقا رضا صدر» از مرحوم آقا سید محمد باقر صدر<sup>۲</sup> نقل کرده شخصی می‌گفت که من خدمت مرحوم آقای « حاج سید اسماعیل صدر» - جد آقایان صدر- رسیدم و عرض کردم: شما در جریان قاعدة فراغ، احتمال التفات را در حال عمل شرط می‌دانید؟ ایشان فرمود: خیر. عرض کردم: چرا؟ فرمود: به جهت صحیحة حسین بن ابی العلاء<sup>۳</sup>. من تعجب کردم که چرا دیگران به این روایت معتبر توجه نکرده‌اند. بعد خدمت مرحوم آقای سید محمد کاظم یزدی (صاحب عروه) رسیدم و مسئله را سؤال کردم. ایشان فرمود که من در مسئله اشکال دارم و از این رو، احتیاط می‌کنم. گفتم با وجود روایت حسین بن ابی العلاء اشکال شما در چیست؟ ایشان روایت را به گونه‌ای معنای کرد که من تعجب کردم چرا آقای حاج سید اسماعیل به این معنا توجه نکرده است.

**بررسی روایات عدم اشتراط «احتمال التفات» در قاعدة فراغ**  
دو روایت در مورد قاعدة فراغ مطرح است که ممکن است گفته شود: احتمال التفات در هنگام عمل، در این دو روایت نفی شده است: «روایت حسین بن ابی العلاء» و «روایت علی بن جعفر».

۱. العروة الوثقى، ج ۱، ص ۵۴، م ۱۱؛ و ص ۲۵۳-۲۵۴، م ۵۰.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۴۵، م ۱۴؛ وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۴۶۸، ح ۲.

### روايت اول: صحيحه حسين بن ابي العلاء

عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن الحسين بن أبي العلاء قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت قال حوله من مكانه و قال في الوضوء تدبره وإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة».١

### بررسی وثاقت حسين بن ابی العلاء

تنها راوی مورد بحث در این روایت، «حسین بن ابی العلاء» است. مرحوم آقای خوئی از این روایت، به موقنه تعبیر کرده است<sup>۲</sup>: ولی این تعبیر به هیچ وجه صحیح نیست؛ زیرا اگر مبنای سابق ایشان لحاظ شود که راویان اسناد کامل زیارات را امامی ثقه می دانست، باید روایت راصحیجه دانست و اگر مختار اخیر ایشان که از آن مبنای عدول کرد<sup>۳</sup>، لحاظ شود و راهی برای توثیق حسین بن ابی العلاء نباشد، باید آن را حسنہ توصیف کرد؛ زیرا هیچ یک از راویان این روایت، غیر امامی نیستند.<sup>۴</sup>

برای اثبات وثاقت حسین بن ابی العلاء ممکن است به کلام مرحوم نجاشی درباره او و برادرش عبدالحمید تمک شود. وی درباره حسین بن ابی العلاء الخفاف فرموده: «الحسین بن ابی العلاء الخفاف، أبو علي الأعور، مولی بنی اسد، ... و قال أَحْمَدُ بْنُ الْحَسِينِ ھ: هو مولی بنی عامر وأخوه علي و عبد الحميد، روى الجميع عن أبي عبد الله علیه السلام، وكان الحسين أوجهم».٥ و درباره عبدالحمید گفته:

عبد الحميد بن أبي العلاء بن عبد الملك الأزدي: ثقة.<sup>٦</sup>

هرگاه عبدالحمید ثقه باشد، حتماً برادرش حسین نیز که وجیه‌تر از او است ثقه است؛ زیرا مراد از «وجهه» در کتب رجالی، آبرو و احترامات صوری غیر از وجاهت

١. الكافي، ج ٣، ص ٤٥، ح ١٤؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٦٨، ح ٢.

٢. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٦، ص ١٣٤.

٣. صراط النجاة (خوئی، محنتی)، ج ٢، ص ٤٥٧.

٤. قرینه امامی بودن حسین بن ابی العلاء، نقل افرادی مانند صفوان (برای نمونه: تهذیب الأحكام، ح ٢، ص ١٥٩، ح ١٨؛ و ص ٢٧٨، ح ٧؛ وج ٥، ح ١٥٤) و ابن ابی عمر (برای نمونه: تهذیب الأحكام، ح ٥، ص ٦٨، ح ٢٨؛ وج ٦، ص ٣٨١، ح ٢٤٢) از او است.

٥. رجال النجاشی، ص ٥٢، رقم ١١٧.

٦. رجال النجاشی، ص ٢٤٦، رقم ٦٤٧.

ولی این استدلال صحیح نیست؛ زیرا عبدالحمید بن ابی العلاء که نجاشی او را توثیق کرده، با عبدالحمید، برادر حسین بن ابی العلاء، متفاوت است.<sup>۱</sup> پدر حسین و برادرانش به تصریح علمای رجال، «خالد بن طهمان» است؛ ولی پدر عبدالحمید که در کلام نجاشی توثیق شده «عبدالملک» است؛ بنابراین نجاشی، برادر حسین بن ابی العلاء را توثیق نکرده تا وثاقت حسین به دلیل اوجه بودن ثابت گردد.

مرحوم آقای خوئی فرموده: کلام نجاشی، صریح در این است که «عبدالملک» جد عبدالحمید است، در حالی که بر قی تصریح کرده عبدالملک، پدر او است<sup>۲</sup>؛ پس باید کلمه «بن» در «بن عبدالملک»، از اغلاط نسخ و یا سهو قلم نجاشی باشد.<sup>۳</sup> ولی به نظر ما چنین صراحتی در کلام نجاشی نیست. توضیح مطلب محتاج مقدمه‌ای است:

در مواردی، از نظر قانون کتابت باید «ابن» را با «الف» نوشت تا با «بن» که بین پسر و پدر واقع می‌شود اشتباه نگردد، مانند «محمد بن علی ابن الحنفیة» و «محمد

۱. مرحوم آقای خوئی نیز بر همین اعتقاد است:

«نمایه لاریب فی ائمه امامی؛ ظهور ما تقدّم من الكلمات في ذلك، و تصریح الكثیف في ترجمة البراء بن عازب أنه من أصحابنا، إنما الإشكال في وثائقه؛ فمعنى من أثبتها ومنهم من أنكروا، والصحيح هو الأول؛ لما عرفت من توثيق علي بن إبراهيم إياه؛ و يؤيد ذلك: ما تقدّم من النجاشی، من أن الحسين و أخيه رعوا عن أبي عبد الله عليهما السلام، و كان الحسين أوجههم، فإن ظاهره أن الحسين كان أوجه إخوته من جهة الروایة؛ بل في هذا دلالة على وثائقه، بناء على أن عبدالحمید بن ابی العلاء الذي وثق النجاشی، هو أخو الحسين هذا، ولكنني يأتي في محله أنه رجل آخر» (معجم رجال الحديث، ج ۶، ص ۲۰۰).

۲. رجال النجاشی، ص ۱۵۲، رقم ۳۹۷؛ رجال الكثیف، ص ۳۶۵-۳۶۶، رقم ۶۷۸. البته در رجال شیخ طوسی (ص ۱۳۳) در اصحاب الباری در ابتدای باب الحاء، فردی به نام «خالد بن بکار» با کنية «ابوالعلاء الخفاف» ذکر شده که او نیز کوفی است:

۳- ۱- خالد بن بکار أبو العلاء الخفاف الكوفي: ۱۳۸۵- ۲- خالد بن طهمان الكوفي». در همین کتاب رجال شیخ طوسی (ص ۱۹۸، رقم ۲۵۰۸) باز هم نام خالد بن بکار آمده است؛ ولی ظاهراً آنها در این کتاب، ابوالعلاء الخفاف با نام خالد بن بکار معروف شده است. در هر حال، ابوالعلاء الخفاف از عame است.

۴. کتاب الطبقات (برقی)، ص ۲۴.

۵. معجم رجال الحديث، ج ۱۰، ص ۲۹۵.

بن یزید ابن ماجه» و «احمد بن محمد بن سعید ابن عقدہ». پر واضح است که «الحنفیة»، مادر حضرت علیؑ نیست؛ بلکه «ابن الحنفیه» عطف بیان از «محمد» است و همین طور، «ابن ماجه» و «ابن عقدہ»، عطف بیان از «محمد بن یزید» و «احمد بن محمد بن سعید» هستند.

اینکه به جای «ابن»، «بن» آورده شود، غلط بسیار رایجی است و در اکثر استنصالخها رخ می‌دهد. اگر نسخهٔ صحیح، «ابن عبدالملک» باشد، می‌تواند عطف بیان از

«عبدالحمید» باشد، نه از «ابی العلاء» و در این صورت، با کلام برقی تنافسی ندارد.

در هر حال، اگر «عبدالملک» نام پدر ابوالعلاء باشد با «طهمان»، و اگر نام خود ابوالعلاء باشد - که همین صحیح است - با «خالد» تطبیق نمی‌کند و باید «عبدالحمید بن ابی العلاء» غیر از عبدالحمید برادر حسین بن ابی العلاء باشد؛ پس وثاقت او ثابت نیست. وقوع وی در استناد کامل الزيارات هم به نظر مانظر اخیر مرحوم آقای خوئی دلیل بر وثاقت را وی نیست.

ولی به نظر ما با توجه به روایت اجلایی مانند عده‌ای از اصحاب اجماع، همچون «فضاله بن ایوب» و «عبدالله بن المغیره»<sup>۱</sup> ازوی و همچنین بالحاظ روایت بزرگانی مانند «ابن ابی عمیر»، «صفوان»، «بزنطی»<sup>۲</sup> و «جعفر بن بشیر»<sup>۳</sup> که «لا یروون ولا یرسلون إلا عن ثقة»، وثاقت وی ثابت می‌شود؛ پس روایت صحیحه است.

#### تقریب دلالت: حکم امام به عدم اعاده در صورت نسیان

تقریب استدلال به این روایت برای عدم اشتراط احتمال التفات در هنگام عمل، چنین است: امر به جایه جا کردن و چرخاندن انگشت در غسل و وضع، به غرض حصول یقین به وصول آب است و چون در صورت نسیان، به عدم لزوم اعاده نماز حکم شده

۱. استاد<sup>۴</sup>: در کتاب رجال نجاشی، «الف» در «ابن عبدالملک» برخلاف قانون کتابت، حذف شده و ما به جهت صیانت از عین نسخه‌های کتاب نجاشی، آن را در طبع جدید تغییر ندادیم.

۲. برای نمونه: تهذیب الأحكام، ج. ۱، ص. ۶۲، ح. ۱۹.

۳. تهذیب الأحكام، ج. ۱، ص. ۲۲۲، ح. ۱۸.

۴. برای نمونه: فهرست الطوسی، ص. ۱۴۰، رقم. ۲۰۴.

۵. السراج، ۳، ص. ۶۴۳.

۶. الکافی، ج. ۵، ص. ۲۲۹، ح. ۷؛ وج. ۷، ص. ۲۴۲، ح. ۱۱.

است، معلوم می شود قاعدة فراغ، مشروط به احتمال التفات در حین عمل نیست.

#### اشکال اول: عدم نظارت روایت به قاعدة فراغ به دلیل «حتی تقوم في الصلة»

اما این استدلال قابل مناقشة است؛ زیرا اگر عدم الزام به اعاده، بر اساس قاعدة فراغ باشد، باید قبل از شروع به نماز هم اگر رفع نسیان می شد، امام عليه السلام به صحبت غسل و وضع حکم می فرمود، در حالی که جمله «وإن نسيت حتى تقوم في الصلة» که در جواب امام عليه السلام آمده، نه در کلام راوی، ظاهر در داشتن مفهوم است؛ یعنی اگر قبل از ورود به نماز متوجه شود، قاعدة فراغ جاری نیست و نباید به آن غسل و وضع اکتفا کند؛ پس نمی توان با استناد به این روایت، به عدم اشتراط «احتمال التفات در حین عمل» در قاعدة فراغ قائل شد.

#### اشکال دوم: کاشفیت تفاوت «اداره و تحويل» از حکم استحبابی و قطعی بودن وصول آب مرحوم آقای خوئی به جای اشکال فوق، اشکال دیگری را مطرح کرده و فرموده است:

«أَمَا مُؤْتَنَّةُ الْحَسِينِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ ... فَيُدْفَعُهُ أَنَّ الْاسْتِدَالَ بِالْمُؤْتَنَّةِ مُبْنَىٰ عَلَىٰ أَنْ تَكُونَ نَاظِرَةً إِلَى صُورَةِ الشَّكِّ فِي وَصْلِ الْمَاءِ تَحْتَ الْخَاتَمِ فِي الْغَسْلِ وَالْوَضُوءِ. وَلَيْسَ فِي الرَّوَايَةِ -سُؤَالٌ وَجَوَابٌ- مَا يَدْلِلُ عَلَىٰ كُونِهَا نَاظِرَةً إِلَى ذَلِكَ بِوَجْهٍ؛ فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهَا بِصَدْدِ بَيَانِ اسْتِحْبَابِ تَحْوِيلِ الْخَاتَمِ فِي الْغَسْلِ وَإِدَارَتِهِ فِي الْوَضُوءِ حَتَّىٰ مَعَ الْعِلْمِ بِوَصْلِ الْمَاءِ تَحْتَهُ. وَيَدْلِلُ عَلَيْهِ اخْتِلَافُ الْبَيَانِ فِي الْغَسْلِ وَالْوَضُوءِ، حِيثُ أَمْرٌ بِالْتَّحْوِيلِ فِي الْأَوَّلِ وَبِالْإِدَارَةِ فِي الثَّانِي، فَلَوْلَمْ يَكُنْ لَشَيْءٍ مِنْهُمَا خَصْوَصِيَّةٌ، بَلْ كَانَ الْغَرْضُ مُجَزَّدٌ بِوَصْلِ الْمَاءِ إِلَى الْبَشَرَةِ وَتَحْتِ الْخَاتَمِ، لَمْ يَكُنْ لِلتَّعَدُّدِ وَالْإِخْتِلَافِ فِي الْبَيَانِ وَجَهٌ صَحِيحٌ، بَلْ كَانَ يَقُولُ (حَوْلَهُ) فِي كُلِّيهِمَا أَوْ (تَدِيرَهُ) فِيهِمَا وَلَمْ يَكُنْ يَنْبَغِي التَّكَلُّمُ بِهِ لِإِلَامِ عليه السلام؛ فَمَنْهُ يَظْهَرُ أَنَّ لَهُمَا خَصْوَصِيَّةٍ وَهِيَ لَا تَكُونُ إِلَّا عَلَىٰ وَجْهِ الْاسْتِحْبَابِ.

وَيُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا مَعَنِ الْمُحَقِّقِ فِي الْمُعْتَرِّفِ مِنْ أَنَّ مَذْهَبَ فَقَهَائِنَا،

١. المعتبر ج ١، ص ١٦١: «مسألة: و يجزك ما يمنع وصول الماء إلى البشرة و جوبا، ولو لم يمنعه حزكه

استحباب تحويل الخاتم في الغسل والإدارة في الوضوء، وذلك للاطمئنان بأنهم استندوا إلى هذه الموقنة، وإلا فأتي دليل دلهم على استحباب التحويل في أحدهما والإدارة في الآخر. فالموقنة إنما ظاهرة فيما أذعنه وإنما أنها مجملة فلا ظهور لها في إرادة الشك في وصول الماء تحت الخاتم بوجهه.»

### پاسخ اشکال دوم اما اشکال ایشان قابل پاسخ است.

پاسخ اول: ندرت یقین به وصول آب بدون تحويل واداره اولاً اگر سؤال سائل از صحت و بطلان غسل، از جهت وصول آب به پوست نباشد، باید فرض مسئله را مختص جایی دانست که او با وجود خاتم، یقین به وصول آب داشته و اکنون سؤالش از یک امر مندوب است؛ ولی این فرض که هنگام غسل و وضو، بدون حرکت دادن انگشت، انسان یقین کند آب به زیر آن رسیده، فرضی نادر است؛ از این رو باید فرض سؤال بر یک مورد نادر حمل شود و این خلاف ظاهر است. علاوه اینکه اصلاً مناسبتی ندارد که سائل با اینکه به صحت غسل یقین دارد، از چنین فرضی سؤال کند و امام علی<sup>ع</sup> با آن تفصیل پاسخ دهنده.

پاسخ دوم: ظهور مادة «أمر» در الزام به اعادة وضو قبل از نماز ثانياً، مفهوم کلام امام علی<sup>ع</sup> در عبارت «إن نسيت حتى تقوم في الصلاة، فلا أمرك

استحباباً، وهو مذهب فقهاناً؛ لأن الغسل تعلق بموضع الفرض، فوجب إيصاله إليه، فإذا لم يمكن إلا بالتحريك والإزالة، وجب؛ وأما استحباب التحريرك مع وصول الماء إلى محل الفرض، فطلبنا للاستظهار في الطهارة؛ وروى علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر<sup>عليه السلام</sup>: «عن المرأة عليها السوار والدملج، قال: تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تزرعه، وعن الخاتم الضيق، قال: إن علم أن الماء لا يدخله، فليحركه إذا توضأ».«

نسبت دادن قول به «استحباب تحويل خاتم در غسل وإدارة آن در وضو» به معترض حق حلّي نسبتي ناتمام است. همچنین ادعای اطمینان به استناد محقق حلّي به روایت حسین بن ابی العلاء نیز مخدوش است؛ بلکه محقق حلّي به استظهار (احتیاط) در طهارت و روایت علی بن جعفر، به استحباب فتوّاده است.

آن تعید الصلاة» این است که قبل از شروع به نماز اگر رفع نسیان شد، اکتفا به آن غسل ووضو جایز نیست و این با قطع به رسیدن آب به زیر خاتم که در کلام آقای خوئی آمده منافات دارد؛ زیرا هرچند در ماده «امر» علو و استعلاء لحاظ نشده است و از این رو، شخص دانی هم نسبت به عالی بدون ادعای استعلاء، این کلمه را به کار می برد، اما معنای «الزام» را بی شک دارا است! بنابراین مفهوم «أمرک» این است که «اگر قبل از نماز رفع نسیان شد، تو را به اعاده وضو الزام می کنم» و این با مستحب بودن تحويل و اداره منافات دارد.

پاسخ سوم: احتمال جمع دو روایت در دو تعبیر «حَوْلَةٍ» و «تَدِيرَةٍ» ثالثاً، اینکه اختلاف تعبیر تحويل و اداره در باب غسل ووضو شاهد قرار داده شده که به عنوان مقدمه ایصال الماء نیست، مبتنی بر این است که «حَوْلَةٍ» و «تَدِيرَةٍ» در یک روایت بیان شده باشد؛ ولی بعید نیست که این دو تعبیر، در دو روایت بوده، ولی در یک روایت نقل شده باشد. شاهد این مطلب، عوض شدن لحن روایت با «قال» است: «حَوْلَةٍ مِنْ مَكَانٍ وَقَالَ فِي الْوُضُوءِ تَدِيرَةٍ»؛ اگر در دو روایت، ذکر شده باشد، ظاهرش این است که «حَوْلَةٍ» و «تَدِيرَةٍ» به عنوان مثال وسیله وصول آب ذکر شده است.

**توضیح مطلب:** همان طور که از روایت علی بن جعفر<sup>ؑ</sup> و همچنین مناسبت

۱. استاد<sup>۱</sup>: از جمله شواهد این ادعاه، موارد زیر است:

الف. در روایت آمده که اگر زنی کسی را با شرایطی وکیل کند، وکیل نباید از آنچه زن امر کرده تخلف کند. در اینجا تخریسه اند زن را عالی و وکیل را دانی فرض کنند (وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۶۷، باب ۶، ح ۱).

ب. طبری در تاریخ حضرت سید الشهداء<sup>ؑ</sup> گفته: مسلم بن عقیل به آن حضرت نامه نوشت و «یامره بالقدوم»؛ وی در این جمله نمی خواهد مسلم بن عقیل را عالی فرض کند (تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۴۸)؛ و کتب مسلم بن عقیل<sup>۲</sup> إلى الحسین بن علی<sup>ؑ</sup> یخبره بیبعه اثنتي عشر ألفا من أهل الكوفة، ویامره بالقدوم؛ ایضاً: الإرشاد، ج ۲، ص ۴۱؛ فکتب مسلم<sup>ؑ</sup> إلى الحسین<sup>ؑ</sup> یخبره بیبعه ثمانی عشر ألفا و یامره بالقدوم).

ج. پیغمبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله و سلم</sup> در روایت مربوط به مساواج چنین فرموده اند: «لو لا أن أشئ على أمرتكم بالتساوی مع كل صلاة» (الکافی، ج ۳، ص ۲۲، ح ۱).

۲. محمد بن یحیی عن العمرکین عن علی بن جعفر عن أخيه موسی بن جعفر<sup>ؑ</sup> قال: «سألته عن

حکم و موضوع و ظهور عرفی چنین سؤال و جوابی استفاده می‌شود، تحويل و اداره، مقدمه رساندن آب است. وقتی کسی از شمامی پرسد که انگشت‌تری در دست دارم و می‌خواهم وضو بگیرم یا غسل کنم، معلوم است که نگران این است که با این انگشت‌تر می‌توانم وضو بگیرم یا خیر، و سؤال او این است که چگونه وضو بگیرم و آب را برسانم. در اینجا اگر جواب بدھید «جایه‌جاکن» یا «بچرخان»، یعنی با جایه‌جاکردن یا چرخاندن، آب را برسان و اینها دو راه برای وصول آب خواهند بود؛ یعنی برای وضو یا غسل، لازم نیست حتماً انگشت‌تر را بیرون بیاوری و در همان حال هم می‌توانی وضو بگیری یا غسل کنی.

**پاسخ چهارم:** عدم دلالت اختلاف تعبیر در «حوله» و «تدیره» بر استحبابی بودن حکم رابعاً، در کلام مرحوم آقای خوئی آمده است که چون در روایت در مورد غسل، امر به تحويل و در مورد وضو، امر به اداره شده است معلوم می‌شود که این دو، امری استحبابی است، نه مقدمه وصول آب، در حالی که این مطلب تمام است؛ زیرا اگر این دو تعبیر را برابر مثال نیز حمل نکنیم و بگوییم در غسل، «تحويل» خصوصیتی دارد و در وضو نیز، «اداره» خصوصیت دارد، اما این اختلاف تعبیر، هم با استحباب و هم با افضل افراد واجب بودن می‌سازد؛ یعنی بهترین شکل غسل کردن با انگشت‌تر، تحويل خاتم است و بهترین شکل وضو گرفتن با انگشت‌تر، چرخاندن آن است. اگر دلیلی وجود داشت که تحويل و اداره مستحب است، شاید قرینه‌ای بود بر اینکه شارع در مورد ناسی در فرض تذکر قبل از نماز، امر استحبابی به اعاده وضو کرده است؛ یعنی از این جهت که ناسی، امر مستحبی را ترک کرده - هرچند تمام ارکان وضو را به جا آورده - مستحب است وضویش را اعاده کند.

ولی اگر چنین دلیلی وجود نداشت، می‌توان گفت اگر کسی تحويل و اداره را فراموش کند، به صورت متعارف در وصول آب شک دارد؛ بلکه اگر انگشت تنگ

المرأة عليها التسوار والذملج في بعض ذراعها لا تدرى يجري الماء تحته ألم لا كيف تصنع إذا توڑأت أو اغتصلت؟ قال تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تزععه ...» (الكافي، ج ۳، ص ۴۴، ح ۶؛ وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۴۶۷، باب ۴۱ (باب وجوب إيصال الماء إلى ما تحت الخاتم والذملج ونحوهما في الوضوء)، ح ۱).

بیان این مفهوم را در این بخش توضیح داده ایم.

باشد، به صورت متعارف، اطمینان به عدم وصول آب دارد<sup>۱</sup> و چنانچه در این صورت بگویند اگر وارد نماز نشده‌ای، باید وضع را اعاده کنی، این امر، وجودی خواهد بود؛ پس اختلاف تعبیر (تحویل و اداره) در غسل و وضع، هم با استحباب تحویل و اداره و هم با افضل افراد واجب بودن آنها می‌سازد؛ بنابراین این اختلاف تعبیر قرینه نمی‌شود که امر به اعاده را بر استحباب حمل کنیم؛ بلکه به عکس، ظهور امر در وجوب، قرینه می‌شود که امر به تحویل و اداره را بر بیان افضل افراد واجب حمل نماییم.

البته چون اطلاق این روایت، شامل انگشترنگ هم می‌شود - و در مورد انگشترنگ، به طور متعارف مکلف اطمینان پیدامی کند که اگر دست به انگشترنگ نزد خود به خود آب به زیر آن نمی‌رسد - می‌توان گفت حضرت در ادله اشتراط وضع توسعه قائل شده‌اند و در چنین مواردی نیز فرموده‌اند اگر بعد از ورود در نماز متوجه شد اعتنا نکند؛ یعنی نسبت به نمازی که شروع شده، غسل و وضع به این شکل کافی است، هرچند مقداری از بدن شسته نشده باشد. این حکمی واقعی است، نه حکمی ظاهری که مخصوص صورت شک باشد؛ بنابراین ربطی به قاعدة فراغ ندارد.

### روایت دوم: صحیحة علی بن جعفر

محمد بن یحیی عن العمرکی عن علی بن جعفر عن أخيه موسی بن جعفر علیه السلام  
قال:

«سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها الاتدرى  
يجري الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت قال  
تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه وعن الخاتم الصريح لا يدرى  
هل يجري الماء تحته إذا توضأ أم لا كيف يصنع قال إن علم أن الماء  
لا يدخله فليخرجه إذا توضأ». عليه السلام

۱. استاده<sup>۱</sup>: البته اگر در روایت فرض شده بود که وضع گیرنده بقین به وصول آب داشته، این قرینه می‌شد که تحویل و اداره امری مستحب است و امر به اعاده در صورت ترک آنها، امری مستحبی است؛ ولی چنین بقینی در مورد روایت فرض نشده و اختصاص روایت به صورت بقین به وصول آب بدون تحویل و اداره انگشت، حمل روایت بر فرض نادر است.

۲. الكافي، ج ۳، ص ۴۴، ح ۶؛ وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۴۶۷، باب وجوب إيصال الماء إلى ما

### تقریب دلالت: مفهوم «إن علم أن الماء لا يدخله»

در ذیل روایت، حضرت فرموده‌اند: «إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه»؛ مفهوم این عبارت آن است که در صورت شک در حاجبیت موجود، وضو صحیح است؛ بنابراین اگر کسی شک داشته باشد آیا انگشت‌تری مانع رسیدن آب است یا خیر، بیرون آوردن آن برای وضو و غسل لازم نیست.

### اشکال آقای خوئی (تناقض صدر و ذیل روایت) و تبیین آن

مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> بر این مطلب اشکال کرده که مقادیر اشکال با توضیحی بیشتر چنین است: اگر بگوییم ذیل این روایت دلالت می‌کند که وضو با شک در حاجبیت موجود، صحیح است، با صدر روایت تناقض پیدا می‌کند؛ چون در صدر روایت درباره سوار (دستبند) و دملج (بازویند) حضرت فرموده‌اند: باید آنها را حرکت دهنده یا بیرون آورند تا یقین کنند که آب به زیر آن رسیده است، وقطعاً بین سوار و دملج و خاتم، نه از نظر حکم شرعی و نه از نظر وضعیت خارجی، فرقی نیست و هرچند در ذیل روایت، از خصوص انگشت‌تر بانوان سؤال نشده است، ولی روشن است که در حکم انگشت‌تر در حال وضو و رسیدن یا نرسیدن آب، بین مرد و زن هم فرقی نیست. بنابراین چون سوار و دملج و خاتم، حکم واحدی دارند، از پاسخ سؤال اول حکم خاتم نیز روشن می‌شود؛ پس چرا علی بن جعفر دوباره سؤال می‌کند؟ جهت سؤال علی بن جعفر این است که انگشت‌تر تنگ، دو قسم است؛ گاهی انگشت‌تری است که با حرکت دادن احراز می‌کنیم که آب به زیر آن می‌رسد؛ در این صورت حضرت جواب می‌دهند که مکلف مختیار است برای وضو انگشت را بیاورد یا حرکت دهد؛ اما گاهی انگشت‌تری است که با حرکت دادن هم آب به زیر آن نمی‌رسد؛ حضرت می‌فرمایند: «فليخرجه إذا توضاً؛ برای وضو چاره‌ای جز بیرون آوردن نیست.

خلاصه اینکه معنای بدوى این عبارت حضرت: «إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضاً» این است که با شک در مانعیت، درآوردن انگشت‌تر لازم نیست؛

تحت الخاتم والذملج ونحوهما في الوضوء)، ح. ۱.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج. ۵، ص. ۷۲-۷۱.

ولی چون این معنا با صدر روایت متناقض است، باید گفت که مراد امام علی<sup>ع</sup> این است که اگر انگشت مثل سوار و دملج باشد، مکلف بین حرکت دادن و بیرون آوردن آن مختار است و اگر طوری باشد که آب به زیر آن نمی‌رسد، چاره‌ای جز بیرون آوردن نیست.

اگر ذیل روایت را ظاهر در این معنا هم ندانیم، به خاطر متناقض با صدر، مجمل بوده و قابل استناد نیست و باید به قاعدة اشتغال تمسک کنیم.

از کلام ایشان استفاده می‌شود:

- اولاً، هدف از حرکت دادن یا بیرون آوردن سوار و دملج، یقین کردن به رسیدن آب است.

- ثانیاً، روشن است که در این جهت فرقی بین دست بند و انگشت نیست.

- ثالثاً، بالحاظ دو نکته فوق، اصلاً جاندارد علی بن جعفر دوباره از حکم انگشت سؤال کند؛ زیرا روشن است که در واجب تخيیری، اگر یکی از واجب‌ها متعدد شد، دیگری متعین می‌شود. وقتی می‌گویند مکلف باید یا حمد بخواند یا تسبيحات اربعه، متفاهم عرفی از این عبارت، آن است که بر کسی که از خواندن حمد عاجز است، خواندن تسبيحات اربعه متعین است. وقتی در صدر روایت حضرت فرمودند برای رساندن آب، مکلف بین تحریک دست بند و درآوردن آن مختار است، هر شخص متعارفی می‌فهمد که اگر با حرکت دادن، آب نمی‌رسد، باید دست بند را بیرون آورد، و مرحوم آقای خوئی فرموده قطعاً از نظر حکم شرعی بین دست بند و انگشت فرقی نیست.

باتوجه به این سه مقدمه، حکم انگشت تنگ کاملاً روشن است. اگر با حرکت دادن، آب می‌رسد، بین حرکت دادن و بیرون آوردن مختار است، و گرنه باید آن را بیرون بیاورد؛ پس چه طور علی بن جعفر با آن جلالت قدر دوباره سؤال می‌کند؟ اما می‌توان، اشکال ایشان را پاسخ داد.

**پاسخ اول: احتمال جمع دور روایت مختلف**

اولاً، چندان روشن نیست که این دو سؤال، صدر و ذیل یک روایت باشد. علی بن جعفر در موارد متعدد، سؤالات مختلفی که در مجالس مختلف از حضرت شنیده،

پشت سر هم نقل کرده و در این روایت هم اصلاً معلوم نیست که دو سؤال در یک مجلس بوده است یا خیر.

پاسخ دوم: وجود فرق بین انگشت و دستبند و احتمال تسهیل در انگشت تنگ ثانیاً، مقدمه دومی که محروم آقای خوئی روشن داشته، چندان قطعی نیست؛ زیرا بین دستبند و انگشت تنگ فرق است. کسی که دستبند در دست اوست، به راحتی می‌تواند با حرکت دادن آن، آب را به پوست دست برساند؛ ولی رساندن آب با انگشت تنگ به این راحتی نیست و بیرون آوردن آن نیز برای هر رضو مشکل است و چه بسا با زخمی کردن دست همراه باشد؛ بنابراین رساندن آب با چینی وضعیتی با یک نوع مشقت و حرج همراه است. از این رو ممکن است یک نوع توسعه‌ای در این مسئله داده شده باشد؛ پس از حکم مسئله دستبند، به روشنی حکم انگشت تنگ استفاده نمی‌گردد. به علاوه در مشابه آن در فقه، شارع توسعه قائل شده و در روایت عبدالاعلیٰ مولا آل سام، برای توسعه به آیه شریفه رفع حرج استدلال شده است:

عَدَّةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِنِ مُحْبُوبِ عَنْ عَلَى  
بْنِ الْحَسْنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: «قَلْتُ لِأَبِي  
عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ عَشْرَ فَانْقَطَعَ ظَفَرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَاجِعَ فَكَيْفَ  
أَصْنَعُ بِالْوَضُوءِ؟ قَالَ يَعْرِفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى: «مَا جَعَلَ  
عَلَيْكُنَّ فِي التَّيْنِ مِنْ حَرَجٍ»؛ امسَحْ عَلَيْهِ. ۱

لزوم شستن پوست، به سبب حرج برداشته شده و مسح بر مراره، بدل آن قرار داده شده است و این حکمی واقعی است، نه ظاهري. مسئله ما شبیه مورد این روایت است و مشمول «أشباهه» خواهد بود. شاید وجه سؤال مجدد علی بن جعفر نیز همین بوده است؛ یعنی از آنجاکه در برخی موارد فقهی، به مسح بر مراره اکتفا شده و از طرف دیگر بین حکم دستبند و انگشت تنگ، ملازمه‌ای عرفی یا شرعاً نیست، ایشان نسبت به حکم انگشت تنگ دچار تردید شده و سؤال کرده که در مورد انگشت تنگ که یقین به وصول آب، مستلزم مشقت است، وظیفه چیست.

۱. الكافي، ج ۳، ص ۳۳؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۷۷-۷۸؛ تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۳۶۳.

به علاوه در مورد انگشت، خصوصیتی است که در مورد دست بند نیست و آن این است که دست کردن انگشت، مستحب است<sup>۱</sup> و ممکن است از همین جهت، راوی سؤال کرده که آیا در مورد انگشت هم باید مانند دست بند عمل شود یا خیر؛ چرا که ممکن است شارع در آوردن آن را بر بندگان لازم نداند تا سبب ترک در دست کردن انگشت نگردد.<sup>۲</sup>

روایت علی بن جعفر چنین بود:

عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن المرأة عليها التسوار والذملج في بعض ذراعها لا تدرى يجري الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضأت أو اغسلت قال تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه وعن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجري الماء تحته إذا توضأ أم لا كيف يصنع قال إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأ». <sup>۳</sup>

در پاسخ سؤال علی بن جعفر، اگر حضرت به پاسخ آن اکتفا می کردند، زمینه سؤال جدیدی فراهم می شد که حالا که درآوردن انگشت تنگ در فرض شک در وصول آب، واجب نیست، اگر یقین به عدم وصول داشتیم چه طور؟ آیا شستن روی انگشت، مانند مسح بر مراره کافی است؟ به این جهت، حضرت دو فرض را پاسخ داده اند. با مفهوم، سؤال مطرح شده را پاسخ داده اند و با منطق، سؤال فرضی را

۱. وسائل الشيعة، ج ۵، ص ۷۶، باب ۴۵ (باب استحباب لبس الخاتم وعدم وجوبه)؛ و ص ۸۵، باب ۵۱ (باب استحباب التختم بالعقيق)؛ و ص ۸۸، باب ۵۲ (باب استحباب التختم بالعقيق الأحمر والأصفر والأبيض)؛ و ص ۸۹، باب ۵۳ (باب استحباب استصحاب العقيق في التسفر والخوف وفي الصلاة وفي الذماء)؛ و ص ۹۲، باب ۵۴ (باب استحباب التختم بالياقوت والحديد الضيئي وحصى الغري)؛ و ص ۹۳، باب ۵۵ (باب استحباب التختم بال CZM)؛ و ص ۹۴، باب ۵۶ (باب استحباب التختم بالفيروز و خصوصاً لمن لا يولد له و ما ينبغي أن يكتب عليه)؛ و ص ۹۶، باب ۵۷ (باب استحباب التختم بالجرع اليماني والضلاة فيه).

۲. همجنین تبدیل انگشت تنگ به انگشت راحت، برای کسانی که از تعنیک مالی برخوردار نیستند راحت نیست.

۳. الكافي، ج ۳، ص ۴۴، ح ۶؛ وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۴۶۷، باب ۴۱ (باب وجوب إيصال الماء إلى ما تحت الخاتم والذملج و نحوهما في الموضوع)، ح ۱.

پاسخ فرموده‌اند: اگر یقین دارد که آب نمی‌رسد باید انگشت را بیرون آورد و اگر شک دارد، شارع ارفاق کرده و وضع با همین انگشت کافی است.<sup>۱</sup>

پاسخ سوم: نظارت سؤال ذیل روایت به فرض شک در رسیدن آب بدون درآوردن انگشت ثالثاً، اینکه مرحوم آقای خوئی مورد سؤال را حتی شامل انگشت‌تنگی دانسته که به طور متعارف، بدون بیرون آوردن آن نمی‌توانیم آب را به پوست برسانیم و سپس به قرینه صدر روایت، نتیجه گرفته که سؤال، مختص همین صورت است، تمام نیست؛ زیرا «لا یدری هل یجري الماء تحته إذا توضاً أم لا» در سؤال سائل، مختص به فرض شک است؛ بنابراین امام علی در پاسخ سائل، با مفهوم «إن علم...» سؤال را پاسخ داده‌اند و برای جلوگیری از سؤال جدید، با منطق آن، فرض دیگر (علم به عدم وصول آب بدون بیرون آوردن انگشت) را پاسخ داده‌اند.

نتیجه: نظارت صحیحه حسین بن ابی العلاء و علی بن جعفر به حکم واقعه با توجه به آنچه بیان شد، محصل مدلول صحیحه حسین بن ابی العلاء و صحیحه علی بن جعفر چنین خواهد بود:

الف. اگر هنوز غسل یا وضع انجام نشده است:

۱. در صورتی که انگشت، تنگ نیست و رسیدن آب به پوست محتمل است:  
باید یقین به رسیدن آب پیدا شود.

۲. در صورتی که انگشت، تنگ است و خود به خود آب به دست نمی‌رسد:  
اگر رساندن آب یا درآوردن انگشت دشوار است، شارع مقدس به مقتضای صحیحه علی بن جعفر، به مشکوک آن اکتفا کرده و فرموده همین شکل از وضع، طهارت معتبر در نماز را حاصل می‌کند؛ ولی در صورت قطع به عدم رسیدن آب، به درآوردن انگشت حکم کرده است.<sup>۲</sup>

۱. توضیح بیشتر: از اینکه حضرت در پاسخ، متعيناً به درآوردن، امر کرده‌اند، معلوم می‌شود راه دیگری برای یقین به رسیدن آب نبوده است؛ از این‌رو، معنای عبارت این است که اگر یقین دارد با این انگشت، آب نمی‌رسد، بیرون آوردن انگشت واجب است. مفهوم آن این است که در فرض شک، بیرون آوردن انگشت واجب نیست و از آنجاکه راه دیگری هم برای ایصال قطعی آب نیست، معلوم می‌شود حضرت به وضع با همین انگشت اکتفا کرده‌اند.

۲. البته استاد<sup>۳</sup> طبق آنچه از دو روایت فرق برداشت می‌شود، در مورد خاتم به این مطلب فتواند اده است.

ب. اگر غسل یا وضو انجام شده، اما شخص فراموش کرده انگشتترش را جابه‌جا کند یا بچرخاند:

۱. در صورتی که انگشتتر، تنگ نیست و رسیدن آب به دست محتمل است:

در این صورت چنانچه وارد نماز شده، برای آن نماز به شک اعتصنا نکند و برای نمازهای بعدی وضو بگیرد - یعنی این وضو فقط طهارت موقعت می‌آورد، مثل وضوی جبیره‌ای و وضو در تنگی وقت که فقط در اضطرار مُجزی است و بعد از رفع اضطرار، مجزی نیست - و اگر وارد نماز نشده، دوباره وضو بگیرد.

۲. در صورتی که انگشتتر، تنگ است و خود به خود آب به دست نمی‌رسد: اگر تحويل و اداره را فراموش کرده، به این معناست که به نرسیدن آب به پوست دست اطمینان دارد؛ در اینجا هم بین تذکر در نمازو قبل آن تفصیل است. این حکمی واقعی است، نه ظاهري و ربطي به قاعدة فراغ ندارد و قرینه نمی‌شود که عبارت «هو حین يتوضأ ذكر منه حين يشك»<sup>۱</sup> در موقعة بکیر بن اعین را بر حکمت حمل کنیم.

### دلیل شرطیت احتمال التفات در قاعدة فراغ

نتیجه مطالب فوق این است که دلیلی بر عدم اشتراط «احتمال التفات» در قاعدة فراغ وجود ندارد؛ اما آیا دلیلی بر اشتراط آن وجود دارد؟

**موقعة بکیر بن اعین و تمسک به تعلیل «هو حین يتوضأ ذكر»**  
 الحسین بن سعید عن فضالة عن أبان بن عثمان عن بکیر بن اعین قال: «قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حین يتوضأ ذکر منه حین يشك.»<sup>۲</sup>

برخی همچون مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup>، با توجه به تعلیل این روایت، قاعدة فراغ را در

زیرا کسی یافت نشد که چنین فتوایی داده باشد؛ رک: دروس خارج اصول (تقریرات درس آیت الله شیبیری زنجانی)، بررسی اعتبار فعلیت شک در استصحاب، بررسی روایات حسین بن ابی العلاء و علی بن جعفر.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۰۱؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۷۱، ح ۷.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۱۰۱؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۷۱، ح ۷.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۷.

جایی که احتمال التفات به شرایط عمل در هنگام عمل نباشد، جاری نمی‌دانند؛ زیرا علت حکم، مخصوص آن است. در مقابل، برخی همچون مرحوم حاج شیخ<sup>۱</sup> و مرحوم آقای حکیم<sup>۲</sup> به قرینه روایت حسین بن ابی العلاء، تعلیل در موافقه بکیر را حکمت جعل دانسته‌اند، نه علت آن.<sup>۳</sup>

#### وجه دوم: قاعدة مقتضی و مانع

وجه دومی که محتمل است مستند فتوای مرحوم سید باشد، قاعدة مقتضی و مانع است. این قاعده مورد قبول ایشان است.<sup>۴</sup> عقد، مقتضی زوجیت و احرام، مانع از آن است؛ زیرا بطلان عقد در احرام به عنوان استثناء از صحت عقد نکاح مطرح است و به نظر مصنف، مستثنای مانع، تلقی می‌گردد؛ بنابراین باشک در احرام، شک در مانع داریم؛ پس طبق قاعدة مقتضی و مانع، به تحقق زوجیت حکم می‌شود.

#### اشکال: حاکم بودن استصحاب بر قاعدة مقتضی و مانع

اما جریان قاعدة مقتضی و مانع، طبق مبنای مرحوم سید، در جایی است که استصحابِ مخالف جاری نباشد، گرچه در مواردی غفلت کرده و برخلاف آن عمل کرده باشد<sup>۵</sup>؛ بنابراین مقتضای استصحاب بقاء احرام تا زمان عمل، بطلان عمل

۱. در الفوائد (حائزی)، ص ۵۰۶-۶۰۷.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۶۶.

۳. البته هم در کلام مرحوم حاج شیخ و هم در کلام مرحوم آقای حکیم، نکته دیگری نیز منشأ حکمت بودن عبارت مذکور در موافقه بکیرین اعین است و آن نبود این تعلیل در روابط دیگر قاعدةٔ فرغ است، باینکه روابط، در مقام بیان است و حتی مرحوم آقای حکیم این مدعای امطاقي بازنگاز مقلاً دانسته است.

در الفوائد (حائزی)، ص ۵۰۶-۶۰۷؛ و يمكن أن يقال إن قوله ملحق هو حين يتوضأ بالغ ليس من قبل العلة بحسب يكون الحكم دائراً مداره؛ بل هو من قبل الحكمة لأصل تشريع الحكم للشك بعد الفرع بنحو الإطلاق؛ والدليل على ذلك أمان: أحدهما خلو سائر الأخبار المطلقة مع كونها في مقام البيان عن ذكر تلك العلة.

مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۶۶؛ و من أن النصوص الباقية مطلقة والإزكاريات العقلانية تساعد إطلاقها، فإن الظاهر بناً لهم على عدم الاعتناء مطلقاً.

۴. برای نمونه: العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵-۸۰۷.

۵. مرحوم سید در نکملة العروه در فرضی که وارت محتمل است در زمان فوت موزث، مانعی (مثل کفر

است و نمی‌توان به قاعدة مقتضی و مانع تمسک کرد.

### وجه سوم: اصالة الصحة

وجه سوم در مستند مرحوم سید، اصالة الصحة است؛

توضیح مطلب: دو قاعدة مشابه در فقه وجود دارد؛ یکی قاعدة فراغ و دیگری اصالة الصحة. هر دو قاعده، پس از فراغ از عمل، به صحت عمل و عدم اعتنابه شک حکم می‌کنند؛ ولی قاعدة فراغ، در عمل خود مکلف و اصالة الصحة، در عمل غیر است.

ممکن است مرحوم سید در این مسئله به سبب ارتباط عقد نکاح با زوجه، آن را از مصاديق اصالة الصحة دانسته باشد، نه از مصاديق قاعدة فراغ. همچنین محتمل است که ایشان در اصالة الصحة «احتمال تذکر» را شرط نداند؛ چون اکثر

یارثت) از ارث داشته که سابق بر فوت مؤرث بوده و شک در بقاء آن تا زمان فوت داریم، فرموده است که قاعدة مقتضی و مانع وقتی جاری است که انتفاء مانع ژللو با اصل احراز شود. علاوه اینکه ایشان در اشکال بر صاحب جواهر، تصریح کرده که با وجود استصحاب مانع، نوبت به قاعدة فوق نمی‌رسد؛ تکملة العروة، ج ۲، ص ۱۸۷، م ۴۰: «...فتبيّن أنّ مقتضي القاعدة، تقديم قول الآخر الذي لا مانع له في جميع الصور الثلاث، لكن في الجوهر إنّ مقتضي الولادة الإرث، والكفر والرق مانع، لأن يكون الإسلام والحرمة شرطين حتى يكفي في الحكم بعد الارث الشك فيهما». قلت: هذا إنما ينمّي في الصورة الأولى وأما الثانية فالمانع مستصاحب وكذا الثالثة، مع أن المانع أيضاً يتأدّب من إحراز عدمه ولو بالأصل ولا يكفي مجرد وجود المقتضي مع الشك في المانع».

ایشان در مسئله بعد، بر اساس همین مبنای مشی کرده است:

تکملة العروة، ج ۲، ص ۱۸۷، م ۲۱: «إذا مات الأب وارث أحد البنين و اختلفا في أن ارثه كان قبل موته الأب أو بعده، فمع العلم بتاريخ الموت، يقدم قول من يدعى كونه بعد الموت؛ لأصالة بقاء الإسلام إلى ما بعد الموت، وكذلك مع الجهل بالتاريخين؛ وأما مع العلم بتاريخ الارثداد، بالأصل عدم الموت إلى ما بعده، وهو وإن كان لا يثبت وقوعه قبله، إلا أنه موجب للشك في المانع والأصل عدم الإرث، لأن يتمسك بما ذكر من كفاية وجود المقتضي، وقد عرفت الإشكال فيه».

البنه چنان که استاد<sup>۳</sup> فرموده است، گاهی ایشان از این مبنای خود عدول کرده است. برای نمونه، مرحوم سید در فرضی که «منظور إلّي» مشتبه است که بالغ یا نابالغ است و یا مشتبه است که ممیز یا غیرممیز است، پا تمسک به قاعدة مقتضی و مانع، حرمت نظر را ثابت کرده است. در حالی که استصحاب عدم بلوغ واستصحاب عدم تمیز که استصحاب مانع محسوب می‌شوند، طبق مبنای خود ایشان مانع از جریان قاعدة مقتضی و مانع است:

العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۰۵-۸۰۷، م ۵۰.

افراد در معاملات و قراردادهای خود، احکام مسائل را به خوبی نمی‌دانند و اگر اصالة الصحة را در این موارد جاری ندانیم، نظام اجتماع ضربه می‌خورد و به تعبیر روایت، «لم یقم للمسلمین سوق»!<sup>۱</sup> پس با تمسک به اصالة الصحة، به صحت عقد موجود حکم می‌شود.

گویا وجه کلام مصنف، همان اجرای اصالة الصحة است.

### وجه احتیاط مستحب در عروه

البته منشأ اینکه مرحوم سید در این مسئله -با وجود فتوای به صحت- فرموده «علی إشكال» شاید یکی از دو جهت زیر باشد:

۱. در اصالة الصحة در عمل غیر نیز ممکن است «احتمال تذکر» شرط باشد، هرچند احتمال اشتراط آن ضعیف است.
۲. کارهایی که از یک طرف به خود انسان مربوط است و از طرف دیگر به شخص دیگر، محتمل است از مصادیق قاعدة فراغ باشد، هرچند این احتمال نیز ضعیف است.<sup>۲</sup>

۱. الكافي، ج ۷، ص ۳۸۷، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۲۹۲، ح ۲.

۲. استاد<sup>۳</sup> برخلاف قسم دوم، در قسم اول، تمسک به قاعدة فراغ با اصالة الصحة را مطرح نکرده است. سرت مطلب ظاهراً این است که طبق نظر مرحوم سید، در قسم دوم (تردید در تحقق عقد در احرام یا بعد آن) به لحاظ اینکه در فرضی که زمان احرام، مجھول و زمان عقد، معلوم باشد، فقط «استصحاب بقاء احرام» جاری است و با وجود این استصحاب، نوبت به برائت نمی‌رسد و در نتیجه، عقد باطل خواهد بود، در حالی که مرحوم سید به صحت حکم کرده و در عین حال با تعبیر «علی إشكال» احتیاط مستحب در خلاف آن کرده است و این فتوا جزو اصالة الصحة قابل توجیه نیست. اما در قسم اول، «استصحاب بقاء احرام» اصلاً تصویر ندارد؛ زیرا تردید، در تحقق عقد در زمان احرام یا قبل آن است؛ بنابراین در فرضی که تاریخ احرام، معلوم است، بالحظ اینکه «اصل عدم تتحقق احرام تا زمان عقد» جاری نمی‌شود و از سویی طبق مبنای مرحوم سید، «استصحاب عدم تتحقق عقد تا احرام» نیز مثبت است، ادله برائت جاری خواهد شد و صحت عقد ثابت خواهد شد، در حالی که در قسم دوم، برائت، محکوم استصحاب بقاء احرام است. بالحظ این نکته، استاد<sup>۴</sup> وجه فتوای مرحوم سید در قسم اول را تمسک به استصحاب در برخی فروض، و تمسک به برائت، در برخی فروض دیگر دانسته است؛ اما در قسم دوم، بالحظ عدم نتیجه بخشی برائت، وجه فتوای مرحوم سید به صحت را «اصالة الصحة» دانسته است.

### بررسی حکم قسم سوم (شک در تقدّم، تقارن یا تأخیر عقد نسبت به احرام)

قسم سوم مسئله، فرضی است که نمی‌دانیم عقد، قبل از احرام واقع شده یا در حال احرام یا پس از آن.

این فرض را مرحوم سید مطرح نکرده است. به نظر ما حکم این فرض، روش‌تر از دو فرض قبل است؛ از این‌رو، به استثنای برخی از موارد (علوم التاریخ) باید به صحت عقد حکم کنیم. اثبات این مذکور مبنوط به اثبات دو مطلب است:

- اول: اصلی که مقتضی بطلان عقد باشد در این فرض وجود ندارد.
- دوم: اصل مقتضی صحت عقد و نیز اصل نافی حرمت ابد وجود دارد.

### عدم جریان اصول مقتضی بطلان عقد

در قسم اول مسئله، اصلی که به نظر ما اقتضای بطلان می‌کرد - برخلاف نظر دیگران - «استصحاب عدم عقد تا زمان انقضای احلال» بود؛ یعنی عقدی واقع نشده تا اینکه زمان احلال - که ظرف صلاحیت وقوع عقد صحیح است - منقضی گردیده است. چنین اصلی، وقوع عقد صحیح را که سبب زوجیت است، نفی می‌کند<sup>۱</sup> و لازم نیست ثابت کنیم عقد به طور باطل واقع شده است. البته ما هم مثل مرحوم سید، این اصل را فقط در مجھول التاریخ جاری می‌دانیم، نه در علوم التاریخ.

اما در قسم دوم مسئله، اصلی که بطلان را اثبات می‌کرد، «استصحاببقاء احرام تا زمان عقد» بود؛ یعنی احرام را که مانع صحت عقد بود، تا زمان عقد، ابقاء می‌کنیم و بطلان را نتیجه می‌گیریم.

در مقام که سه احتمالی است، هیچ‌یک از این دو اصل جاری نمی‌شود:

- «اصل عدم عقد تا زمان انقضای احلال» در اینجا بطلان را اثبات نمی‌کند؛ زیرا یک احتمال هم این است که عقد، در زمان احلالی که بعد

<sup>۱</sup>. توضیح بیشتر: البته گفتیم که این اصل در مبنای سابق، محاکوم «اصل عدم احرام تا زمان عقد» می‌باشد. در بحث ما نیز اگر «اصل عدم تحقق عقد تا زمان انقضای احلال» هم جاری می‌گردید، محاکوم اصل فوق بود؛ ولی در اینجا «اصل عدم تتحقق عقد» به خودی خود جاری نیست و نیازی نیست تا با اصل حاکم، آن را از اثر بیندازیم.

از احرام است، واقع شده باشد و اصل مذکور نمی تواند این احتمال را نفی کند. همچنین در استصحاب باید مستصحب در تمام زمان ها جاری شود و نمی توان عدم عقد را از احلال قبل از احرام به احلال بعد از احرام متصل کرد و زمان احرام را در نظر نگرفت؛ چون برخلاف مفاد استصحاب است و چنانچه بخواهیم عدم عقد را در هر سه زمان استصحاب کنیم، برخلاف یقین به وقوع عقد در یکی از سه زمان است.

اما اصل دوم یعنی «استصحاب بقاء احرام تا زمان عقد» نیز در مقام، بطلاً را ثابت نمی کند؛ زیرا یک احتمال این است که عقد، در زمان احلال قبل از احرام واقع شده باشد و اصل مذکور این احتمال را نفی نمی کند.<sup>۱</sup>

### جريان اصل صحت عقد و نافی حرمت ابد

اما اصلی که مقتضی صحت عقد باشد و نیز اصلی که نافی حرمت ابد باشد، جاری است.

اگر عقد، معلومالتاریخ و احرام، مجھولالتاریخ باشد، «استصحاب عدم احرام تا وقت عقد» -که در قسم اول جاری شد- در قسم سوم جاری است و در نتیجه، عقد صحیح است.<sup>۲</sup>

اگر عقد، مجھولالتاریخ و احرام، معلومالتاریخ باشد، «استصحاب عدم عقد تا پایان احرام» -که در قسم دوم جاری شد- در قسم سوم جاری است که فایده این

۱. در حقیقت، در استصحاب زمانی نسبت به امر زمانی دیگر، باید آن امر زمانی دیگر، بعد از زمان متین مستصحب، محقق باشد و صرفاً شک در بقاء مستصحب تا آن زمان باشد و در مقام، آن امر زمانی دیگر (عقد) تحقیقش بعد از زمان احرام معلوم نیست.

۲. اگر زمان عقد و احرام هر دو مجھول باشند، هم استصحاب مقتضی صحت جاری است و هم استصحاب نافی حرمت ابد؛ زیرا استصحاب مقتضی صحت، نتیجه جریان «اصل عدم تحقق احرام تا زمان عقد» است که در مجھولالتاریخ نیز جاری است و «استصحاب نافی حرمت ابدی» نتیجه جریان «اصل عدم تتحقق عقد تا پایان احرام» است که این اصل نیز در مجھولالتاریخ جاری است، و چنان که بیان شد اصول مقتضی بطلاً در مقام وجود ندارد؛ بنابراین فرض مجھولالتاریخ مانند فرضی است که تاریخ عقد، معلوم و تاریخ احرام، مجھول باشد.

اصل، نفی حرمت ابد است؛ زیرا با این اصل، موضوع حرمت ابد که عقد در حال احرام است، منتفی می‌شود.

توضیح اینکه: عدم عقد، از زمان احلال اول تا آخر زمان احرام، استصحاب می‌شود، هرچند لازم نیست که وقوع عقد در زمان احلال دوم اثبات شود تا اشکال اصل مثبت پیش بباید؛ چون نمی‌خواهیم صحت عقد را نتیجه بگیریم، بلکه تنها می‌خواهیم حرمت ابد را نفی کنیم.

بله، همان طور که گفتیم، در بعضی از فروض، استصحاب جاری نمی‌شود، مثلاً استصحاب معلوم التاریخ به نظر ما جاری نیست؛ بنابراین اگر در موردی «استصحاب نافی حرمت ابد» و «استصحاب مثبت صحت عقد» جاری نشد، نوبت به اصل برائت می‌رسد؛ ولی در اینجا نیز مبانی مختلف است. اگر کسی قائل شد که حدیث رفع، «عموم آثار» را رفع می‌کند، می‌تواند مانعیت راه رفع کند و صحت عقد را نتیجه بگیرد؛ ولی به عقیده‌ما حدیث رفع، فقط «مؤاخذه» را رفع می‌کند و حرمت ابد هم به لحاظ اینکه از باب مؤاخذه است، با حدیث رفع، نفی می‌شود؛ اما با حدیث رفع نمی‌توان صحت عقد را اثبات کرد. تنها اصلی که باقی می‌ماند «استصحاب عدم روجیت» است که اقتضا می‌کند اصلاً زوجیتی محقق نشده باشد.<sup>۱</sup>

### حكم نزاع در وقوع عقد در حال احرام: تقدیم مدعی صحت

مسئله ۴: ... و حينئذ فلو اختلف الزوجان في وقوعه حاله أو حال الإحلال سابقاً أو لاحقاً، قدم قول من يدعى الصحة، من غير فرق بين جهل التاريحين أو العلم بتاريخ أحدهما.<sup>۲</sup>

قول مدعی صحت، مقدم است؛ چون قولش مطابق اصالة الصحة است و اگر

۱. البته از آنجاکه طبق نظر مختار استاد<sup>۳</sup> چنان که در مباحث سابق (مباحث زنا با زن شوهردار) بیان شد، مدلول التراجمی اصالة الحال در شباهت موضوعیه، صحت عقد است، نوبت به «استصحاب عدم تحقیق زوجیت» نمی‌رسد. در هر صورت، «استصحاب عدم حرمت ابدی» جاری است.

۲. العروة الونقی، ج ۲، ص ۸۲۷.

در جریان استصحاب، بین مجهولی التاریخ و غیر آن فرقی باشد، در جریان اصالة الصحه بین این موارد فرقی نیست.

### **بطلان و حرمت ابدی نکاح بافرض شک دربقاء احرام**

مسئله ۴: «...نعم، لو كان محظياً و شك في أنه أحلى من إحرامه أم لا؟ يجوز له التزويج؛ فإن تزوج مع ذلك، بطل و حرمت عليه أبداً؛ كما هو مقتضى استصحاببقاء الإحرام».»<sup>۱</sup>

در این مورد به مقتضای استصحاب بقاء احرام، ازدواج جایز نیست و باطل است و موجب حرمت ابدی هم می شود و چون شک در حین عمل است، مجرای قاعدة فراغ هم نیست.

### **صحّت نكاح در فرض انكشاف بطلان احرام**

مسئله ۵: «إذا تزوج حال الإحرام عالماً بالحكم والموضع، ثم انكشف فساد إحرامه، صح العقد ولو لم يوجب الحرمة».»<sup>۲</sup>

در این صورت چون واقعاً محروم نبوده، عمل حرامی مرتكب نشده<sup>۳</sup> و عقد صحیح است و موجب حرمت ابدی نمی شود. البته شخص، متجری است.

### **حكم عقد شخص فاسد الحجّ**

مسئله ۵: «...نعم، لو كان إحرامه صحيحًا فأفسدته ثم تزوج، فيه وجهان؛ من أنه قد فسد و معاملته معاملة الصحيح في جميع أحکامه».»<sup>۴</sup>

در روایات حج آمده که وقایع قبل المشعر، موجب فساد حج می شود و باید سال

۱. العروة الونقى، ج ۲، ص ۸۲۷.

۲. العروة الونقى، ج ۲، ص ۸۲۸.

۳. البته مراد استاد<sup>۴</sup> باقطع نظر از مباحثی است که در حرمت تجزی مطرح است.

۴. العروة الونقى، ج ۲، ص ۸۲۸.

بعد، آن حج را دوباره به جا آورد! حال، مسئله این است که کسی که حج او فاسد شده اگر عقد کرد، آیا این عقد صحیح است یا باطل است و موجب حرمت ابدی هم می شود؟ مرحوم سید تردید کرده است. وجه تردید ایشان این است که از طرفی این حج، فاسد شده است و عقد در حج صحیح، موجب حرمت ابدی می شود، نه در حج فاسد، و از طرفی هرچند این حج، فاسد شده، ولی شخص از احرام بیرون نرفته است و احکام حج صحیح، براین حج، بار می گردد؛ بنابراین عقد نکاح در این حال، باطل است و موجب حرمت ابدی می شود.

آیا این شخص وظیفه دارد حج را در سال بعد اعاده کند؟ پس اگر حج سال اول، حجۃ الاسلام بود، حج سال بعد، حجۃ الاسلام می شود و اگر حج مستحبی بود که با شروع، اتمام آن واجب شده بود، حج سال بعد نیز مستحبی می شود که بالعرض واجب شده است، یا اینکه حج سال اول باطل نمی شود، بلکه حج سال بعد عقوبة و کفاره واجب می گردد؟

از برخی روایات<sup>۱</sup> استفاده می شود که حج اول باطل نمی شود و حج سال بعد عقوبیت است. طبق این مبنای حق همین است- شخص هنوز واقعاً در حال احرام است و عقدش عقد در حال احرام بوده و احکام آن را دارد؛ بلکه طبق مبنای دوم هم هرچند این حج کفایت از حجۃ الاسلام نمی کند، ولی شخص از احرام خارج نمی شود، بلکه تنها حجتش فاسد می شود؛ بنابراین عقدی که انجام می دهد، طبق هر دو مبنای احکام عقد در حال احرام را دارد و موجب حرمت ابدی می شود. مرحوم آقای خوئی فرموده: فساد حج، گاهی به وقایع و مانند آن است که کلام مرحوم سید در این زمینه است؛ ولی اگر فساد حج به ترک عمدی برخی ارکان

۱. وسائل الشیعہ، ج ۱۳، ص ۱۱۰، باب ۳ (باب فساد حج الزجل و المرأة بتعهد الجماع مع العلم بالتحريم قبل الوقوف بالمشعر...). ح ۱۰۹ و ۲۰۶ و ۱۰۷.

۲. وسائل الشیعہ، ج ۱۳، ص ۱۱۲، ح ۹: عن علی بن ابراهیم عن أبيه عن حماد عن حیریز عن زراة قال: «سألته عن محرم غشی امرأته وهي محمرة قال جاهلين أو عالمين قلت أجبني في الوجهين جميماً قال إن كانا جاهلين استغفراً لهما و مضياً على حجهما وليس عليهما شيء وإن كانوا عالمين فرق بينهما من المكان الذي أحدهما فيه وعليهما بذلة وعلىهما الحج من قابل فإذا بلغا المكان الذي أحدهما فيه فرق بينهما حشي يقضيا نسكيهما ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا قلت فأي الحجتين لهما قال الأولى التي أحدهما فيها ما أحدهما والأخرى عليهما عقوبة».

باشد، شخص در این حال از احرام هم خارج شده و عقد در چنین حالتی، حکم عقد در احرام را نخواهد داشت.<sup>۱</sup>

این مطلب تمام نیست، اما وجه آن موكول به مقام دیگری است.

### جواز رجوع در طلاق رجعی و تملک اماء در احرام

مسئله ۶: «يجوز للمحرم الرجوع في الطلاق في العدة الراجعة وكذا تملك الإمام». <sup>۲</sup>

اگر معتمد رجعیه را حقیقتاً زوجه بدانیم، یقیناً بر رجوع، «ترزق» صدق نمی‌کند و اگر در حکم زوجه هم بدانیم، رجوع، «ترزق» نیست؛ بلکه فسخ و ابطال طلاق و بازگشت زوجیت سابق است؛ بنابراین ادله تزویج محرم، شامل رجوع نمی‌شود. همچنین بر تملک اماء نیز «ترزق» اطلاق نمی‌گردد. علاوه اینکه صحیحه سعد بن سعد اشعری، خرید و فروش کنیز را بر محرم جایز دانسته است:

• أحمد بن محمد بن عيسى عن سعد بن سعد الأشعري الفقى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن المحرم يشتري الجواري ويبيع قال نعم». <sup>۳</sup>

• أحمد بن محمد عن البرقى عن سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن المحرم يشتري الجواري ويبيع قال نعم». <sup>۴</sup>

### جواز توكيل محرم برای تزویج بعد از احرام

مسئله ۷: «يجوز للمحرم أن يوكل محلاً في أن يزوجه بعد إحلاله وكذا يجوز له أن يوكل محراً في أن يزوجه بعد إحلالهما». <sup>۵</sup>

توكيل، تزویج نیست؛ بنابراین محرم می‌تواند شخصی محل را برای عقد نکاح وکیل کند، همچنان که می‌تواند محرمنی را وکیل کند که بعد از احلال، عقد نکاح

۱. موسوعة الإمام الخونني، ج ۳۲، ص ۲۵۴.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۸.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۳۲۱، ح ۵۲؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۴۱، باب ۱۶، ح ۱.

۴. الكافي، ج ۴، ص ۳۷۳، ح ۸؛ وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۴۴۱، باب ۱۶، ح ۱.

۵. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۸.

راجاری کند؛ چون از ناحیهٔ موکل که اشکالی نیست و از ناحیهٔ وکیل نیز اشکالی وجود ندارد؛ زیرا بر وکیل شدن هم هیچ یک از عنایین حرام منطبق نمی‌شود؛ پس این مسئله روشن و بدون شبّه است.

### حکم اجازه پس از احلال در فرض تزویج در حال احرام توسط فضولی

مسئله ۸: «لو زوجه فضولی في حال إحرامه، لم يجز له إجازته في حال إحرامه؛ وهل له ذلك بعد إحلاله؟ الأحوط، العدم، ولو على القول بالنقل؛ هذا إذا كان الفضولي محلاً وإلا فعده باطل لا يقبل الإجازة، ولو كان المعقود له محلاً»<sup>۱</sup>.  
این مسئله در بررسی صور نکاح فضولی در احرام، به طور کامل بررسی شد.



---

---

**فصل ۸: ازدواج با همسر پدر یا پسر**

---

---



---



## حرمت ازدواج با همسر پدر و همسر فرزند

---

مسئلهٔ ۱: «تحرم زوجة كلّ من الأب والإبن على الآخر فصاعداً في الأول ونارلا في الثاني نسباً أو رضاعاً دواماً أو متعة بمجرد العقد وإن لم يكن دخل ولا فرق في الزوجين والأب والإبن بين الحرث والمملوك».<sup>۱</sup>

همسر پدر انسان و همسر پسر انسان از محترمات ابدیه هستند. مراد از پدر در اینجا معنایی است که جد راهم شامل می‌گردد، و مراد از پسر هم معنایی است که نوه راهم شامل می‌گردد. این ابوت و بنوت هم چه نسبی باشد و چه رضاعی، این حکم برای آن ثابت است؛ چون از ادلة تنزيل رضاع به منزله نسب «ما يحرم من النسب فهو ما يحرم من الرضاع»<sup>۲</sup> این مطلب استفاده می‌شود.<sup>۳</sup> در همسر هم فرق نمی‌کند که همسر دائمی باشد یا مؤقتی، پدر یا پسر، با همسر خود نزدیکی کرده باشد یا خیر. دو آیه («لَا تَنْكُحُوا مَانِكَهُ»<sup>۴</sup> و «خَلَائِلُ أَبْنَائِكُهُ»<sup>۵</sup>) که از ادلة مسئله هستند و بررسی آن‌ها خواهد آمد، نسبت به همه این صور اطلاق دارد.

حکم مسئله از جهت دیگری هم اطلاق دارد که در متنه عروه ذکر نشده و آن این است که در همسر پدر (که همسر جد راهم شامل می‌شود) فرق نمی‌کند که جد اعمی باشد یا بُنی و همین طور در همسر فرزند (که همسر نوه راهم در برابر می‌گیرد) بین نوء دختری و نوء پسری فرقی نیست.

ادلهٔ حرمت ازدواج با زوجهٔ پدر و زوجهٔ پسر، در ذیل بررسی می‌شود:

---

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۸، م ۱.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۷۱، باب ۱: «باب أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

۳. در مباحث رضاع به تفصیل خواهد آمد که تنزيل رضاع به منزله نسب در مواردی که تلفق نسب و مصاهرت است نیز جاری است.

۴. النساء، ۲۲.

۵. النساء، ۲۳.

## دلیل اول: اجماع مسلمین

حرمت ازدواج با زوجه پدر و زوجه فرزند از مسلمات بین امامیه<sup>۱</sup> و تمام فرق مسلمین<sup>۲</sup> است.

### دلیل دوم: آیه «وَلَا تنكحوا مَا نكح آباؤكُمْ» و «وَخَلَائِلَ أَبْنَائِكُمْ»

علاوه اینکه آیه «وَلَا تنكحوا مَا نكح آباؤكُمْ مِن النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَّفَ إِنَّهُ كَانَ فَاجِتَهَةً وَمَقْتَأً وَسَاءَ سَبِيلًا»<sup>۳</sup> بر حرمت ازدواج با زوجه پدر، و آیه «وَخَلَائِلَ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَائِكُمْ»<sup>۴</sup> نیز دلالت بر حرمت ازدواج با زوجه پسر دارد.

۱. در برخی کتب فقهی صریحاً محروم بودن زوجه پدر و زوجه پسر مطرح نشده، اما اولاً، مسئلله‌ای که عامه البالوي است، اگر مخالفتی با نظر غالب وجود داشته باشد باید ابراز شود و سکوت از آن ظهور در عدم مخالفت دارد. ثانیاً، این مسئلله در ابواب مختلف دیگر فقهی به نحوی مطرح شده که گویا از مسلمات است، از جمله در مباحث رضاع (زوجه پدر رضاعی و زوجه پسر رضاعی) و لعان و ابواب حدود (زن با محارم)؛ به این معنا که با مسلم دانستن محروم بودن این دونفر، فروع آن بررسی شده است. در هر حال، صاحبان کتب ذیل، کسانی هستند که عباراشان ظاهر با صریح در محروم بودن این دونفر است. البته معدودی از این عبارات، تنها ناظر به زوجه پدر، و برخی دیگر تنها ناظر به زوجه پسر هستند.

رسائل الشیف المرتضی، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۸۰؛ المبسوط، ج ۴، ص ۲۰۵؛<sup>۵</sup>  
الخلاف، ج ۵، ص ۳۸۶؛ الكافي في الفقه، ص ۲۸۶؛ فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۸۱؛ غنية النزع،  
ص ۳۳۷؛ السرائر، ج ۲، ص ۵۲۳-۵۲۴؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۲۹؛ وج ۴، ص ۴۵؛  
نرفة الناظر، ص ۹۲-۹۳؛ تحریر الأحكام، ج ۴، ص ۱۰۶؛ وج ۵، ص ۳۵۳؛ تذكرة الفقهاء (جاب قدیم)،  
ص ۶۳۱؛ و همچنین ص ۶۱۳؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۱۷۲؛ المهدب البارع، ج ۳، ص ۲۲۴-۲۲۳؛  
الذر المنضود (ابن طی)، ص ۱۹۱؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۴۲-۲۴۳؛ الروضة البهية (جاب مجمع  
الفکر)، ج ۴، ص ۲۷۴-۲۷۳؛ روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۲۶۳؛ مسائل الأفهام، ج ۷،  
ص ۲۶۳-۲۸۳؛ زبدة البيان، ص ۵۲۴؛ نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ذخیرة المعاد، ج ۱، ص ۸۲؛ کفایة  
الأحكام، ج ۲، ص ۱۲۳؛ مقابیح الشرائع، ج ۲، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ النخبة، ص ۲۳۹-۲۴۰؛ کشف اللثام،  
ج ۸، ص ۲۴۱؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۴۴۸-۴۴۷؛ مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۳۰۰؛ أنوار الفقاهة،  
ص ۷۱ و ۸۱؛ جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۱۴۶.

۲. المجموع شرح المهدب، ج ۱۶، ص ۲۱۴؛ وج ۱۶، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ المحتل بالآثار، ج ۴، ص ۳۱۵؛ وج ۹،  
ص ۱۴۷؛ المبسوط (سرخسی)، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۰۰؛ المعنی (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۴۷۰.  
۳. النساء، ۲۲.۴. النساء، ۲۳.

دلالت آیه دوم واضح است و قید «من أصلابكم» برای اخراج فرزندخوانده و بیان جواز ازدواج با زوجه پسر خوانده است.<sup>۱</sup>

در آیه اول، قید «من النساء» احترازی نیست؛ زیرا معنا ندارد این قید به منظور اخراج مردی که منکوح پدر قرار گرفته آمده باشد؛ بلکه احتمالاً برای تأکید در تعیین موضوع حکم است یعنی ازدواج با زوجه پدر هر قسمی که باشد دائمه یا منقطعه، مدخله یا غیرمدخله، صغیره یا کبیره، همه بر فرزند حرام است. گرچه این عمومیت از اطلاق «ما نکح آباؤکن» استفاده می‌شد، ولی با قید «من النساء» تأکید بیشتری پیدا می‌کند، همانند تعیین موضوع خمس که از اطلاق «آنها غنیمتُ»<sup>۲</sup> استفاده می‌شود، در عین حال با «من شَءِ» که عموم لفظی است تأکید بیشتری در تعیین پیدا کرده است.

**بررسی اشکالات آیه «ولَا تنكحوا مَا نكح آباؤکن» در حرمت ازدواج بازن پدر درباره آیه «ولَا تنكحوا مَا نكح آباؤکن» دو اشکال مطرح شده است:**

#### اشکال اول: احتمال معنای جماع برای نکاح

مرحوم آقای حکیم می‌فرماید: کلمه «نکاح» مشترک لفظی بین دو معنای «عقد» و «وطی» است و محتمل است معنای نکاح، وطی باشد.<sup>۳</sup> بسیاری و بلکه شاید مشهور

۱. برای نمونه: مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۸.

۲. الأنفال، ۴۱.

۳. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۷۹.

استاد <sup>د</sup>لله: مرحوم آقای حکیم در آیه شریفه «الرَّأْيُ لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» هر دو معنار احتمال داده است (مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۵۴).

۴. ظاهراً مراد استاد <sup>د</sup>لله از مشهور، مشهور فقهاء از مفسرین امامیه است. برای نمونه: مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۳؛ فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۸۱؛ تفسیر روض الجنان، ج ۵، ص ۳۰۱؛ تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۸۳-۸۴؛ مسالک الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ۳، ص ۲۱۰؛ ر.ک: البیان في تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۵۵.

همچون صاحب مجمع البیان<sup>۱</sup> در آیه شریفه: «الرَّأْيُ لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالرَّأْيُ لَا يَنْكُحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكَ وَخَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۲</sup> معنای «وطی» را برای نکاح پذیرفته‌اند، و با وجود احتمال اراده خصوص وطی، از آیه مورد بحث نمی‌توان بهره برد؛ لذا فقط برای حرمت منکوحة مدخله می‌توان به این آیه شریفه استدلال کرد، به جهت آن‌که هم منکوحة است و هم مدخله، هرچند در این مورد هم تفصیلاً نمی‌دانیم که مناط حرمت نکاح، منکوحة بودن اوست یا مدخله بودن او؛ پس عمدۀ این است که مسئله اجتماعی است و گزنه استدلال به آیه تمام نیست.

### پاسخ اشکال اول

چند پاسخ به این اشکال مطرح است:

پاسخ اول: صحت استعمال در پیش از یک معنا طبق برخی مبانی اولًا، ایشان می‌فرماید: عده دلیل حرمت زوجه غیر مدخله پدر، اجماع است؛ ولی کلام ایشان خالی از مسامحه نیست. گویا اگر از آیه شریفه صرف نظر کنیم، دلیل آن منحصر به اجماع است، به علاوه، اشکال ایشان بر مبنای کسانی صحیح است که استعمال لفظ را در اکثر از معنای واحد، غیر ممکن می‌دانند یا همچون مختار ما که اصل استعمال را ممکن دانسته ولی در غیر موارد خاص (مانند اشعار و نثرهای ادبی یا ماده تاریخ و معنایگویی‌ها) آن را خلاف ظاهر می‌دانیم. اما بر

اما مفترانی از عاقه، نکاح در این آیه شریفه مورد بحث را به معنای وطی ندانسته‌اند:

تفسیر الكشاف، ج ۳، ص ۲۲؛ أحکام القرآن (کیاهراسی)، ج ۴، ص ۲۹۶.

۱. مجمع البیان، ج ۷، ص ۱۹۷-۱۹۸: «اختلف في تفسيره على وجوه (أحدها) أن المراد بالنكاح العقد ... (وثانيها) أن النكاح هنا الجماع ... (ثالثها) ... (رابعها) ...».

در این آیه، صاحب مجمع البیان در بیان معنای نکاح، وطی را فقط به عنوان یک احتمال در عرض معنای عقد ازدواج مطرح کرده؛ اما در ذیل آیه مربوط به نکاح با زوجه پدر فرموده است: «النكاح اسم يقع على العقد ومنه وأنكحوا الأيمان منكم ويقع على الوطء، ومنه: (الرَّأْيُ لَا يَنْكُحُهَا إِلَّا زَانَةً أَوْ مُشْرِكَةً) أي لا يطأ

بالحرام لأن من يطأوه» (مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۳).

۲. التور، ۲.

مبنای کسانی همچون صاحب مجمع البیان<sup>۱</sup> و قطب راوندی<sup>۲</sup> و ابوالفتوح رازی<sup>۳</sup> و گویا شیخ طوسی<sup>۴</sup> که هم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را جایز دانسته‌اند و هم در صورتی که قرینه‌ای بر خلاف نباشد، ظاهر در آن می‌دانند، تمام نیست؛ زیرا طبق نظر این عده، آیه شریفه ظهور در هر دو معنی دارد و هر دو معنی از آن اراده شده است؛ یعنی هم معقوده پدر و هم موطئه او بر فرزند حرام است؛ لذا زوجه پدر مطلقاً حرام است.

#### پاسخ دوم: استعمال نکاح در قرآن به معنای عقد

ثانیاً، اشکال اصلی این است که بر فرض پذیریم که ماده «نکح» مشترک لفظی است، ولی با مراجعته به موارد استعمال آن در قرآن، انسان مطمئن می‌شود که این کلمه در قرآن به معنای «عقد» به کار رفته است. در ۲۳ مورد این ماده استعمال شده که ۹ مورد آن روشن واضح است و همه بر آن متفق هستند که به معنای «عقد نکاح» به کار رفته است:

• مورد اول: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَمُوا إِذَا نَكْتَمْتُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْنَاهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَسْوُهُنَّ فَمَا**

۱. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۶؛ ر.ک: مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۳.

۲. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۸۱.

۳. تفسیر روض الجنان، ج ۵، ص ۳۶۱.

ایضاً: در ذیل آیه **(الَّذِي لَا يُنْكِحُ إِلَّا زَانِيَة...)** در روض الجنان (ج ۱۴، ص ۸۴-۸۳) چنین آمده است: «بعضی دگر گفتند: مراد به نکاح نه عقد است، بل نکاح کنایت است از جماع. و به نزدیک ما این لفظ از الفاظ مشترکه است، حقیقت باشد در عقد و در جماع، و این است که ما گفتم که به یک عبارت خبر توان دادن از دو معنی مختلف، نبینی که چون گوید: لا تنكح ما نکح ایوک، روا باشد که این یک لفظ نهی باشد عن العقد و الجماع معاً. پس گفتند: معنی آیت آن است که خلوت نکند و زنا نکند با زانیان الازانی (ایا) مشرکی، و نیز از زنان رغبت نکند در زنا الازانی‌ای یا مشرکه‌ای، و این قول سعید جیبر است و ضحاک و عبد الرحمن بن زید و روایت والبی است از عبد الله عباس که گفتند معنی آن است که: الزانی لا ينكح، ای لا یزني الازانی او مشرکة، و كذلك الزانیة لا یزني بها الازان او مشرک. و حزم ذلك على المؤمنین، و نکاح ایشان حرام است بر مؤمنان. سعید بن المیتب گفت: این در ابتدای اسلام بود آنکه منسوخ شد این حکم بقوله تعالیٰ: **(وَأَنْكِحُوا الْأَيَامِ مِثْكُنَةً)** الایه، و این قول درست نیست بتزدیک ما او اگرچه مذهب بیشتر فقهاء این است».

۴. التبيان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۵۵.

لَكُنْ عَلَيْهِمْ مِنْ عَدَّةٍ تَعْذِّبُهُمَا»<sup>۱</sup>.

مراد از نکاح بدون دخول، همان عقد است.

• مورد دوم: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُنْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُخَصَّنَاتِ الْمُؤْمَنَاتِ فَإِنْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَانُكُنْ مِنْ تَقْيَاكُنْ الْمُؤْمَنَاتِ»؛ در این آیه شرifeه مراد، عدم قدرت مالی بر ازدواج است نه بروطی.

• مورد سوم: «فَإِنْ كُثُرُنْ بِاِذْنِ أَهْلِهِنَّ»<sup>۲</sup>؛ مراد استیدان از مالک برای ازدواج است نه بروطی.

• مورد چهارم: «وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلْغَنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْصُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ إِذَا تَرَضُوا بِتَهْمَةٍ بِالْمَعْرُوفِ»<sup>۳</sup>؛ نسبت نکاح به زن‌ها داده شده، پس مراد، عقد است؛ زیرا زن واطی نیست.

• مورد پنجم: «فَإِنْ طَلَقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَقِّيْ تَنْكِحَ رَوْجَأَ غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَرْجِعُهَا»<sup>۴</sup>؛ این آیه هم مانند قبل است.

سابقاً بیان شد<sup>۵</sup> که قطبی در تفسیر خود، بدون توجه به اینکه فاعل «تنکح» زن است و به او تنها ازدواج را می‌توان نسبت داده نه بروطی را، مرتكب اشتباه روشنی شده و برای اشتراط دخول در ازدواج محلل به همین آیه استدلال کرده است، در حالی که نمی‌توان به آیه شرifeه استدلال کرد و باید اشتراط دخول را از روایات استفاده کرد.

• مورد ششم: «فَالَّتِي أُرِيدُ أَنْ يُنكِحَكَ إِخْدَى ابْنَتَيْ هَاتَيْنِ»<sup>۶</sup> مراد شعیب علیه السلام این است که یکی از دخترانش را به همسری موسی علیه السلام بدهد، نه اینکه وی را واطی یکی از آنها قرار دهد.

• مورد هفتم: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنْ ... وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا»<sup>۷</sup>؛

۱. الأحزاب، ۴۹.

۲. النساء، ۲۵.

۳. النساء، ۲۵.

۴. البقرة، ۲۲۲.

۵. البقرة، ۲۳۰.

۶. ر.ک: مبحث نکاح با زانی و زانیه.

۷. القصص، ۲۷.

۸. البقرة، ۲۲۱.

مراد این است که با مشرکات و مشرکین ازدواج نکنید، نه اینکه مشرکات را واطی نکنید و مشرکین را واطی قرار ندهید، و اگر ایمان آوردن، واطی کردن مشرکات و واطی قرار دادن مشرکین مانعی ندارد!

- مورد هشتم: «وَ أَنْكُحُوا الْأَيَامِيْنَكُنْكُنَّ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عَنَائِكُنَّ وَ إِيمَانِكُنَّ»؛ یعنی «إِجْلَعُوهُمْ نَاكِحًا» و چون ناکح قرار دادن کنیزان به معنای ازدواج است و نمی تواند به معنای واطی باشد، قرینه است که مراد از نکاح در آیه، ازدواج است.
- مورد نهم: «وَ لَا تَغْرِمُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغُ الْكِتَابُ أَجْلَهُ»<sup>۱</sup> در این آیه، پیش از تمام شدن زمان عده، از ازدواج با آنها نهی می کند، نه از واطی؛ زیرا قرارداد واطی مناسب نیست. بقیه موارد نیز ظاهر در همین معنا است.

#### پاسخ سوم: وجود قرینه سیاق در آیه مذکور

ثالثاً، در خصوص آیه مورد بحث، قرینه دیگری وجود دارد. آیات قبل، مربوط به احکام اصل ازدواج و آیات بعد مربوط به حرمت ازدواج با اصنافی از زنان است «خَرِيقَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَانِكُنَّ وَ بَنَائِكُنَّ وَ...»<sup>۲</sup>، و در «ازدواج» ظهرور دارد. تنها در آیه «الرَّأْيُ لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةٌ أَوْ مُشْرِكَةٌ...»<sup>۳</sup> اختلاف نظر است، که در مباحث سابق<sup>۴</sup> استظهار کردیم که آن نیز به معنای ازدواج است نه واطی؛ بنابراین استدلال به آیه برای حرمت ازدواج با مطلق زوجه پدر و لولو غیر مدخله تمام است.

#### پاسخ چهارم: ظهور نکاح منهی در ازدواج

اما مرحوم آقای خوئی<sup>۵</sup> از اشکال چنین جواب می دهد: «نکاح» به ویژه اگر متعلق به قرار گیرد، ظاهر در مطلق تزویج است که شامل عقد بدون دخول هم می گردد و ادعای اینکه این کلمه به معنای خصوص واطی باشد جدا بعید است.

۱. النور، ۳۲.

۲. البقرة، ۲۲۵.

۳. النساء، ۲۳.

۴. سور، ۳.

۵. ر.ک: مبحث نکاح با زانی و زانیه.

۶. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۵۷.

### اشکال: شاهد نبودن مجرد نهی از نکاح

البته بهتر بود ایشان برای مدعای خود به مجرد ادعای ظهور اکتفا نکرده و با ذکر شواهد و امثال، مختار خویش را تقریب می نمود؛ چون اکتفا کردن به مجرد ادعای ظهور یا انصراف در استظهارات، بدون اینکه توضیحی یا مثالی آورده شود تا ذهن انسان بالغطه به آن مطلب هدایت گردد، شایسته مباحثت علمی نیست.

علاوه اینکه مگر نهی از «وطی» مانعی دارد تا بگوییم مراد از نکاح منهن نمی تواند معنای وطی باشد؟ در مورد مملوکه ای که مادر او نیز مملوکه و مدخله باشد، با همین ماده «نکاح»، از خصوص وطی او نهی شده است:

عَدَةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسْنِ بْنِ  
شَقْرَنَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصْمَةِ عَنْ مُسْمَعِ بْنِ عَبْدِ  
الْمُلْكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : ثَمَانِيَةٌ  
لَا تَحِلُّ مِنْ أَكْحَثِهِمْ أَمْتَكْ أَوْ أَخْتَهَا أَمْتَكْ وَأَمْتَكْ وَهِيَ  
عَمَّتَكْ مِنَ الرِّضَاْعَةِ وَأَمْتَكْ وَهِيَ خَالْتَكْ مِنَ الرِّضَاْعَةِ أَمْتَكْ وَهِيَ  
أَرْضَعَتَكْ أَمْتَكْ وَقَدْ وَطَتْ حَتَّى تَسْتَبَرَنَّهَا بِحِيْضَةِ أَمْتَكْ وَهِيَ  
حَلْىِ مِنْ غَيْرِكَ أَمْتَكْ وَهِيَ عَلَى سُومِ أَمْتَكْ وَلَهَا زَوْجٌ».١

### اشکال دوم: مصدریه بودن «ما» در «ما نکح»

اشکال دومی که ممکن است بر دلالت آیه شریفه مطرح شود، این است که طبق نظر طبری<sup>۲</sup>، «ما» در «وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤكُمْ» موصوله نیست؛ چون زن از ذوی العقول است و باید درباره او «من نکح» گفته شود؛ لذا «ما» مصدریه است و آیه شریفه از آن نوع نکاح هایی که پدران پیشین شما انجام می داده اند، نهی کرده است؛ یعنی ای مؤمنین شما از سنت های پدرانتان و آن سنت نکاح های جاهلی -مانند نکاح شغار- خودداری کنید. بنابراین خود آیه، مستقل ادلیل بر مدعاینیست، مگر با استناد به شواهد دیگری معلوم شود که ازدواج با زوجه پدر در آن دوران مرسوم

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۴۷، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۹۶، ح ۴.

۲. تفسیر الطبری، ج ۴، ص ۲۱۹.

بوده است -همچنان که از برخی از روایات<sup>۱</sup> به دست می‌آید- و لا این آیه فی نفسه موارد ازدواج‌های جاهلی را روشن نمی‌کند، و اگر این استظهار پذیرفته نشود، لاقل احتمال آن وجود دارد و با وجود چنین احتمالی نمی‌توان به آیه استدلال کرد و آیه مجمل خواهد بود.

### پاسخ: دلالت سیاق بر موصوله بودن «ما»

اگر مراد از آیه، نهی از ازدواج با زنانی که زوجه پدران بوده‌اند باشد، لازمه این نیست که حتماً «من نکح» گفته شود، همان‌گونه که نظیر آن در خود آیات نکاح نیز آمده است، مانند:

«وَمَنْ لَمْ يَسْطِعْ مِنْكُمْ طُولًا أَنْ ينكحَ الْمُحْصَنَاتِ فَمَنْ مَا مَلِكَتْ  
أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ»<sup>۲</sup>  
«فَإِنْ كَحُوا مَا ظَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مُتَنَّى وَثُلَاثَةٍ وَرُبَاعَ»<sup>۳</sup>  
«وَأُجِلَ لَكُمْ مَا وَرَأْتُمْ ذَلِكُمْ»<sup>۴</sup>

در همه این موارد، از اصناف زنان با «ما» موصوله تعبیر شده است نه «من»؛ پس ذکر «ما» برای زنان نمی‌تواند قرینه باشد که «ما» حتماً مصدریه است و اراده «ما» موصوله خالی از اشکال است.

بلکه با توجه به آیات بعد که اصناف خاصی از زنان مانند عمه و خاله بمردان حرام شده، می‌توان احتمال اراده «ما» مصدریه را نیز دفع کرد؛ زیرا مراد از آیه «خَرِيتَ عَلَيْكُمْ أَمْهَانُكُمْ وَبَنَائُكُمْ وَأَخْوَانُكُمْ وَعَيْانُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَ...»<sup>۵</sup> مسلمًا عمه و خاله شخصی افراد (اعم از عمه و خاله بی‌واسطه یا باواسطه مانند عمه و خاله پدر) است؛ یعنی عمه و خاله هر شخص بر خود او حرام است، نه کلی عمه‌ها و خاله‌هایی که در زمان جاهلیت ازدواج می‌کرده‌اند. لذا مراد از آباء در آیه مورد بحث

۱. ر.ک: الدز المنشور ج ۲، ص ۱۳۴.

۲. النساء، ۲۵.

۳. النساء، ۳.

۴. النساء، ۲۴.

۵. النساء، ۲۳.

که در همین سیاق آمده نیز پدر شخصی هرکسی است، نه پدران پیشین او، یعنی باید هرکس از ازادوایج با منکوحه پدر خویش پرهیز کند؛ پس با توجه به سیاق آیات، مطمئناً معنای آیه همان چیزی است که مفترضین و فقهاء نیز فهمیده‌اند.

دلیل سوم: روایات

علاوه بر آیه شریفه و اجماع، نزدیک روایت وجود دارد که این روایات یا صریح‌آیا با اطلاق خود، حکم به حرمت ازدواج با زن پدر کرده‌اند، حتی اگر غیر مدخله باشد. پنج روایت<sup>۲</sup> از این روایات، علاوه بر زن پدر، عروس رانیز متعرض است و در یک روایت<sup>۳</sup>، تنها حکم حرمت ازدواج با عروس ذکر شده است. در میان نزدیک

۱. استاد <sup>الله</sup> تعداد روایات را بر اساس جامع احادیث الشیعه (ج ۲۰، ص ۴۵۵، باب ۹ از أبواب ما يحرم بالترویج والملک...) شمارش کرده است؛ رک: وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۱۲، باب ۲: «باب أن من تنزع امرأة حرمت على أبيه وإن علا وابنه وإن نزل وإن لم يدخل بها»؛ وص ۴۱۷، باب ۳: «باب أن من ملك حاربة فطنبها أو متها أو نظر إلى عورتها، نجحها شبهة حرمته عليه». أمه وابنه.

٢- به جز چهار روایت اول که در ادامه در متن ازوی استادی خواهد آمد، روایت پنجم چنین است:  
**الکافی**، ج ٥، ص ٤١٩، ح ٧: محمد بن يحيى عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حُكْمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زَرَّةَ قَالَ: «قَالَ أَبُو جَعْفَرَ<sup>ع</sup>: إِذَا زَنِي رَجُلٌ بِإِمْرَأَةٍ أَوْ جَارِيَةٍ أُلَيْهِ فَإِنْ ذَلِكَ لَا يَحْزُمُهَا عَلَى زَوْجِهِ وَلَا تَحْزُمُ الْجَارِيَةُ عَلَى سَيِّدِهَا إِنَّمَا يَحْزُمُ ذَلِكَ مِنْهُ إِذَا أَتَى الْجَارِيَةَ وَهِيَ حَلَالٌ فَلَا تَحْلُّ تَلْكَ الْجَارِيَةُ أَبْدَ الْأَبَهِ وَلَا أَلَيْهِ وَإِذَا تَرَقَّ رَجُلٌ امْرَأَةً تَرْوِيجًا حَالًا فَلَا تَحْلُّ تَلْكَ الْمَرْأَةَ لَأَلَيْهِ وَلَابْنِهِ»، (وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤١٩، ح ١).

٣٠. وسائل الشيعة، ج ٤٦، ص ٤١٦، ح ١٢: أحمد بن علي بن أبي طالب الظبرسي في الإحتجاج عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في احتجاجه على أن الحسن والحسين أئبنا رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: إن الله عز وجل يقول: «خَرَقْتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَانِكُمْ وَبَنَائِكُمْ وَأَخْوَانِكُمْ» إلى قوله «وَخَلَقْتُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَضْلَالِكُمْ» فسلمهم هل يحل لرسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه نكاح حلبيتهما فإن قالوا نعم كذبوا وإن قالوا لا فهما والله ولدها لصلبه وما حرم على الأنصبل»، (الإحتجاج، ج ٢، ص ٣٤٤-٣٤٥).

با اینکه این این روایت در کافی شریف به طور مستند نقل شده، اما در جامع أحادیث الشیعة (ج ۲۰، ص ۴۵۷، ح ۱۵۰۴) این روایت از کافی نقل نشده و از احتجاج نقل شده، همان طور که در وسائل (ج ۲۰، ص ۴۶۲، ح ۱۲) نسبت نقا کافی حبیب است:

الكافي، ج ٨، ص ٣١٧-٣١٨، ح ٥١: عَدْةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْحَسْنِ بْنِ طَرِيفٍ  
عَنْ عَبْدِ الصَّمْدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي الْجَارِدِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ [إِلَيْهِ] أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا أَبَا الْجَارِدِ  
مَا يَقُولُونَ لَكُمْ فِي الْحَسْنِ وَالْحَسْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ : يَنْكُرُونَ عَلَيْنَا أَنَّهُمْ أَبْنَاءُ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ : فَأَيُّ شَيْءٍ

روایت، در نه روایت، استشهاد به آیه قرآن شده است. در هفت روایت<sup>۱</sup> به آیه شریفه

احتججتم عليهم قلت: احتججنا عليهم بقول الله ﷺ في عيسى ابن مريم ﷺ ... قال: فقال أبو جعفر <عليه السلام>: يا أبا الجارود لاعطيتكها من كتاب الله جل وتعالى أنتما من صلب رسول الله ﷺ لا يربها إلا الكافر قلت: ولين ذلك حملت فداك قال من حيث قال الله تعالى: **﴿خَرَّتْ عَلَيْكُمْ أَهْمَانُكُمْ وَبَنَائُكُمْ وَأَخْوَانُكُمْ﴾** الآية إلى أن انتهى إلى قوله تبارك وتعالى: **﴿وَعَلَيْلِ أَهْنَانِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَانِكُمْ﴾** فسلهم يا أبا الجارود هل كان يحمل لرسول الله ﷺ نکاح حليلتيهما فإن قالونعم كذبوا وفجروا وإن قالوا لا فهما ابناء لصلبه».

۱. روایت اول: الكافی، ج، ۵، ص، ۴۲، ح: محمد بن يحيی عن احمد بن محمد بن الحكم عن العلاء بن رزین عن مسلم عن أحد همایه <عليه السلام> أنه قال: «لولم يحرم على الناس أزواج النبي ﷺ لقول الله ﷺ: **﴿وَمَا كَانَ لَكُنَّ أَنْ تُؤْثِرُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ﴾** حرم على الحسن و الحسين <عليهما السلام> لقول الله ﷺ: **﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَنْ تَنكِحُ أَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾** ولا يصلح للرجل أن ينكح امرأة جده» (وسائل الشیعه، ج، ۲۰، ص، ۴۲، ح.)

ایضاً: مستدرک الوسائل، ج، ۴، ص، ۳۷۸-۳۷۷، ح: احمد بن محمد بن عیسی فی نوادره، عن صفوان عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحد همایه <عليه السلام> قال: «لولم يحرم على الناس أزواج النبي <عليه السلام> بقول الله **﴿وَمَا كَانَ لَكُنَّ أَنْ تُؤْثِرُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ﴾** يحرمن على الحسن و الحسين <عليهما السلام> لقول الله: **﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَنْ تَنكِحُ أَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾** فلا يصلح للرجل أن ينكح امرأة جده».

روایت دوم: کتاب من لا يحضره الفقيه، ج، ۴، ص، ۳۵۲، «باب التوادر و هو آخر أبواب الكتاب»، ح: ۵۷۶۲ روى حناد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه جميعاً عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن علي بن أبي طالب <عليه السلام> عن النبي <عليه السلام> أنه قال له: «يا علي أوصيك بوصيتك فاحفظها فلاتزال بخير ما حفظت وصيتي يا علي من كظم غيطاً وهو يقدر على إبعضه أعقابه الله يوم القيمة أمنا و إيماناً يجد طعمه يا علي من لم يحسن وصيتي عند موته كان تقاصاً في مرؤته ولم يملك ...» (ص ۳۶۵) يا علي إن عبد المطلب <عليه السلام> سُنْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خَمْسَ سِنَنَ أَجْرَاهَا اللَّهُ فِي الْإِسْلَامِ حَزْمَ نَسَاءِ الْأَيَّاءِ عَلَى الْأَبْنَاءِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ **﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَنْ تَنكِحُ أَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾** (وسائل الشیعه، ج، ۴۱، ص، ۴۱۵، ح.)

روایت سوم: وسائل الشیعه، ج، ۲۰، ص، ۴۰۹ «أبواب ما يحرم بالمخالفة و نحوها»، باب ۱: «باب أقسام المحرمات في النکاح»، ح: محمد بن علي بن الحسين في الخصال عن الحسن بن حمرة العلوی عن محمد بن يزداد عن عبد الله بن أحمد عن سهل بن صالح عن إبراهيم بن عبد الرحمن عن موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد <عليه السلام> قال: «سئل أبي <عليه السلام> عما حرم الله **﴿عَنَّا﴾** من الفروج في القرآن وعما حرم رسول الله <عليه السلام> في سنته قال: الذي حرم الله **﴿عَنَّا﴾** من ذلك أربعة وثلاثون وجهًا -سبعة عشر في القرآن وسبعة عشر في السنة- فاما الذي في القرآن فالرتبا قال الله **﴿وَلَا تَنْقِرُوا الْزَّنِي﴾** ونکاح امرأة الأب قال الله **﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَنْ تَنكِحُ أَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾**».

روایت چهارم: وسائل الشیعه، ج، ۲۰، ص، ۴۱۰، ح: سعد بن عبد الله في بصائر الدرجات عن القاسم بن الزبیع الوراق و محمد بن الحسین بن أبي الخطاب جميعاً عن محمد بن سنان عن میاچ المدائی عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله <عليه السلام> في حدیث «أنه كتب إليه يقول: جاءني كتابك إلى أن قال:

﴿وَلَا تُنْكِحُوا مَا نَكِحْتُ أَبْوَاتُكُنَّ...﴾<sup>١</sup> و در دو روایت دیگر<sup>٢</sup> به آیه شریفه «قُلْ إِنَّمَا حَرَمَ رَبِّ الْفَوَاجِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا يَبْطَلُ وَ...»<sup>٣</sup> که نکاح با زن پدر را جزء مصاديق فحشاء قرار

و إنما ما ذكرت أنهم يستحلون نکاح ذوي الأرحام التي حرم الله في كتابه فإنهم زعموا أنه إنما حرم و عنى بذلك النکاح نکاح نساء النبي ﷺ فإن أحق ما يدأ به تعظيم حق الله و كرامة رسول الله ﷺ و ما حرم على تابعيه من نکاح نسائه بقوله: «وَمَا خَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذِنُوا رَسُولُ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِ أَبْوَاهُ» و قوله: «الَّتِي أُولَئِنَّ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِنَّ وَأَزْوَاجَهُ أَمْهَانَهُ» وهو أب لهم وقال: «وَلَا تُنْكِحُوا مَا نَكِحْتُ أَبْوَاتُكُنَّ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَّفَ إِنَّهُ خَانَ فَاجِشَةً وَمَقْنَأَ وَسَاءَ سِبِيلًا» فحرم نساء النبي ﷺ ...».

روایت پنجم: مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٣٧٧-٣٧٦، ح ١: دعائم الإسلام، عن علي (صلوات الله عليه) أنه قال: «في قول الله ﷺ: ﴿وَلَا تُنْكِحُوا مَا نَكِحْتُ أَبْوَاتُكُنَّ مِنَ النِّسَاءِ﴾ قال: إذا نکح الرجل امرأة ثم توفي عنها أو طلقها لم تحل لأحد من ولده كان دخل بها أو لم يدخل ولا يتزوج الرجل امرأة جده هي محزنة على ولده ما تناسلاها»، (دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢٢٣، ح ٨٧٥).

روایت ششم: مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٣٧٧، ح ٣: و عن الحسين بن زيد قال سمعت أبي عبد الله ﷺ يقول: «إِنَّ اللَّهَ حَرَمَ عَلَيْنَا نِسَاءَ النَّبِيِّ ﷺ بِعِلْمٍ» في قول الله تعالى «لَا يَعْلَمُ لَكُمْ أَنْ تَرْثُوا النِّسَاءَ مَكْرَزَهَا» قال: كانوا في الجاهلية في أول ما أسلموا في قبائل العرب إذا مات حبيب الزوج له امرأة الفى الزوج ثوبه عليها فورث نکاحها بصدق حميته الذي كان أصدقها فيirth نکاحها كما يرث ماله فلما مات أبو قيس بن الأسلت ألقى محبتين بن أبي قيس ثوبه على امرأة أبيه فورث نکاحها إلى أن قال: فنزل ﴿وَلَا تُنْكِحُوا مَا نَكِحْتُ أَبْوَاتُكُنَّ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَّفَ إِنَّهُ خَانَ فَاجِشَةً وَمَقْنَأً وَسَاءَ سِبِيلًا﴾ ...».

## ١. النساء، ٢٢.

٢. أبو علي الأشعري عن بعض أصحابنا و على بن إبراهيم عن أبيه جميرا عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن على بن يقطين قال: «سأله المهدى أبو الحسن عليه السلام عن الخمر هل هي محزنة في كتاب الله ﷺ فإن الناس إنما يعرفون النهى عنها ولا يعرفون الشررين لها فقال له أبو الحسن عليه السلام: بل هي محزنة في كتاب الله ﷺ يا أمير المؤمنين فقال: له في أي موضع هي محزنة في كتاب الله جل اسمه يا أبي الحسن فقال: قول الله ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَمَ رَبِّ الْفَوَاجِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا يَبْطَلُ وَإِلَّا أَنْ يَقُولَ الْمُنْكَرُ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ ... (وما يبطن) يعني ما نکح من الآباء ...» (الكافي، ج ٦، ص ٤٠٦، «باب تحريم الخمر في الكتاب»، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٣٥١، ح ١٣).

البرقني عن التضريرين سويد عن يحيى الحلبي عن عمرو بن أبي المقدام عن أبيه عن علي بن الحسين عليه السلام: «الْفَوَاجِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا يَبْطَلُ» ما ظهر نکاح امرأة الأب و ما يبطن الزنى، (تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٧٢، ح ١٤٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤١٤، ح ٨).  
٣. الأعراف، ٣٣.

داده، تمسک شده است. نتیجه اینکه حرمت ازدواج بازوجه پدر و زوجه فرزند مطلق، مدخله یا غیر مدخله، دائمه یا منقطعه، نسبی یا رضاعی<sup>۱</sup>، به دلیل آیه شریفه قرآن و اجماع، تمام است و از نظر روایات نیز حکم مسئله روشن است. در ذیل، فقط برخی از روایات که نیاز به توضیح دارد بیان می‌شود:

### روایت اول: صحیحه محمد بن مسلم

أبو على الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن الحسن بن زياد عن محمد بن مسلم قال: «قلت له: رجل تزوج امرأة فلمسها قال: هي حرام على أبيه وابنه ومهرها واجب». <sup>۲</sup>

### روایت دوم: صحیحه حلبي

على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حتماد عن الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فلامسها قال: مهرها واجب وهي حرام على أبيه وابنه». <sup>۳</sup>

### روایت سوم: صحیحه عبد الله بن سنان

النضر بن سوید عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من تزوج امرأة فلامسها فمهرها واجب وإنها حرام على أبيه وابنه». <sup>۴</sup>

۱. استادیه: در سوره نساء، آیه ۲۳، زوجه پسر جزء محارم دانسته شده و چنین تعبیر شده است: «خلاتهن أثباتنكُنَّ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُنَّ». قید (من أصلابك) به این معنا نیست که اگر زنی زوجه پسر رضاعی انسان باشد، جزء محارم نیست؛ بلکه این قید برای اخراج موارد تبی ا است.

۲. الكافی، ج ۵، ص ۴۱۹، ح ۶؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۴۱۳، ح ۵.

۳. الكافی، ج ۵، ص ۴۱۸، ح ۱؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۴۱۴، ح ۶.

۴. النوادر (اشعری)، ص ۱۴۲، ح ۲۲۸.

این روایت و روایت بعدی (روایت محمد بن قیس) در وسائل و مستدرک نقل نشده؛ ولی در جامع الاحادیث (ج ۲۰، ص ۴۵۵) بعد از نقل روایت حلبي چنین به روایت عبد الله بن سنان اشاره شده است: «نوادر احمد بن محمد ص ۱۶۲: النضر بن سوید عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام نحوه»، باید توجه داشت که روایت کتاب نوادر که از خود این کتاب در متن آمد با روایت حلبي متفاوت است؛ زیرا در صحیحه حلبي قید «المسهها» در سؤال راوی آمده است، برخلاف نقل نوادر که در کلام امام رضا علیه السلام آمده است و در

### روايت چهارم: صحیحه محمد بن قیس

ابن ابی نجران عن عاصم بن حمید عن محمد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام قال: «أیما رجل نکح امرأة فلامسها بیده قد وجب صداقها ولا تحل لأبیه ولا لابنه».

### بررسی اشکالات روایات اول تا چهارم

اشکالاتی درباره این روایات مطرح است که همگی قابل پاسخ است:

#### اشکال اول: عدم قید «لمس» در فتاوا و اخبار کثیره

اشکال اول این است که در این روایات، حرمت ازدواج با زن پدر یا عروس مقید به این شده است که پدر او را لمس کرده باشد، یا چنان که در روایت محمد بن قیس آمده بود، لمس به «ید» شده باشد، در حالی که در روایات کثیره دیگری که در مسئله وارد شده و همچنین در هیچ یک از فتاوی اصحاب و علماء، این قید ذکر نشده و مدعای این است که چنین قیدی معتبر نیست، پس این چهار روایت را چگونه باید توجیه کرد؟

#### پاسخ اول

در پاسخ به این اشکال، ابتدا پاسخی که مربوط به سه روایت اول است بیان می شود و سپس پاسخ مربوط به روایت چهارم.

#### مطلوب اول: عدم مفهوم در فرض وجود قید «لمس» در کلام سائل

در دو روایت اول<sup>۱</sup>، قید «لمس» در کلام سائل درج شده است، نه در کلام امام ولذا

جامع الاحادیث به این تفاوت اشاره نشده است. تأثیر این تفاوت در بررسی اشکالات روایات اول تا چهارم روشن خواهد شد. روایت بعدی (روایت محمد بن قیس) نیز در جامع الاحادیث (ج ۲۰، ص ۴۵۸، ح ۱۲) آمده است: «نادر احمد بن محمد ۱۰۵ - ابی نجران عن عاصم بن حمید عن محمد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام قال: «أیما رجل نکح امرأة فلامسها بیده قد وجب صداقها ولا تحل لأبیه ولا لابنه».

۱. النوادر (أشعری)، ص ۱۰۵، ح ۲۵۵.

۲. گویا استاد علیه السلام به دلیل اتكاء به نقل جامع الاحادیث روایت سوم (روایت عبد الله بن سنان) رانیز در زمرة روایات اول و دوم محسوب کرده؛ ولی با مراجعته به کتاب نوادر روشن است که این روایت مانند روایت چهارم (صحیحه محمد بن قیس) است که قید ملاحسه در کلام امام علیه السلام است. در جامع الاحادیث (ج ۲۰)

دلالت بر مفهوم ندارد و حضرت نیز همان مورد سؤال را جواب داده‌اند و دلالت ندارد که این قید در موضوع حکم نیز ثبوتاً دخیل است. همان‌طور در معالم<sup>۱</sup> نیز آمده، اگر قید وارد شده در کلام راوی در کلام امام هم ذکر شد، به هیچ وجه از این قید استفاده مفهوم نمی‌شود. مثلاً اگر کسی پرسد آیا عالم عادل احترامش واجب است؟ در جواب اگر گفته شود: بله عالم عادل احترامش واجب است، ممکن است مطلق عالم نیز احترامش واجب باشد و ذکر این قید در جواب به خاطر توافق با سؤال سائل است، برخلاف اینکه از ابتداء و بدون هیچ سؤالی گفته شود که: «عالم عادل احترامش واجب است» یا در جواب این سؤال که اکرام عالم واجب است؟ گفته شود «عالم عادل احترامش واجب است»، که در این صورت قید در این جمله مفهوم -ولو فی الجملة- خواهد داشت.

مطلوب دوم: ضعف ظهور مفهوم روایت سوم و چهارم در مقابل آیه و مطلقات کثیره در روایت سوم و چهارم نیز هرچند ظاهر این دو روایت این است که کلام حضرت در مقام پاسخ از سؤال بیان نشده است، لکن این ظهور ضعیفی است؛ زیرا عبارت حضرت، خطبه نیست تا به صورت ابتدائی خوانده شده باشد، بلکه معمولاً این عبارات در مقام سؤال مطرح می‌شود و چه بسا این قید در سؤال سائل هم بوده ولذا دلالت بر مفهوم نمی‌کند؛ لذا مطلقات فراوان و آیه شریفه را که فتاوی اصحاب نیز موافق آن است، با این روایات نمی‌توان تقیید زد.

پاسخ دوم: اراده نکاح معاطاتی از «نکح امرأة فلامسها»

پاسخ دوم این است که ممکن است گفته شود: مراد از «نکح امرأة فلامسها»، نکاح معاطاتی است که با ملامسه، انشاء زوجیت شده است؛ لذا مقید روایات مطلقه نیست.

### اشکال پاسخ دوم

اما این پاسخ، صحیح نیست که با بیان دو مطلب تبیین خواهد شد.

ص ۴۵۵) بعد از نقل روایت حلبي چنین به روایت عبد الله بن سنان اشاره شده است: «نادر أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ - النَّضْرُ بْنُ سُوِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُتَّقِّيِّ نَحْوَهُ».

<sup>۱</sup>. معالم الدين (قسم الأصول)، ص. ۸۰.

### مطلوب اول: توضیح معنای نکاح معاطاتی

مطلوب اول این است که نکاح معاطاتی یعنی انسان با انجام عملی که بدون تحقق زوجیت جایز است، ازدواج بازنی را انشاء کند، مثل اینکه زنی رابه خانه خود بیاورد، نظیر معاطات در بیع که با تسليم خارجی مبيع انشاء بیع می شود و لذا اینکه بعضی خیال کرده‌اند نکاح معاطاتی این است که با وقوع، کسی قصد ازدواج کند، قطعاً باطل است؛ زیرا جواز وقوع با هر زنی متوقف بر این است که قبلًا با او ازدواج کرده باشد.

### مطلوب دوم: ظهور «نکح امرأة فلامسها» در عدم معاطات

مطلوب دوم این است که احتمال نکاح معاطاتی در این روایت بسیار بعید است؛ زیرا در عبارت «نکح امرأة فلامسها»، امام علیه السلام لمس را متأخر از نکاح آورده‌اند و اگر مراد تصحیح نکاح معاطاتی بود، این طور باید گفته می‌شد: «نکح امرأة بلمسها»؛ یعنی مثلًا با دست دادن با دستکش، قصد نکاح کرد.

### اشکال دوم: عدم استقرار تمام مهر به سبب لمس

اشکال دوم به این چهار روایت آن است که طبق این روایات، تمام مهر به سبب لمس، بر شوهر استقرار می‌یابد، در حالی که چنین نیست و مجرد لمس در نظر فقهاء موجب استقرار تمام مهر نیست.

### پاسخ: دلالت روایت بر وجود اصل مهر یا تمام مهر (بدون استقرار) به محض عقد

اما پاسخ این است که مراد روایت یکی از دو معنای ذیل است:

- معنای اول: جمله «مهرها واجب» در مقابل اصل مهر است؛ یعنی اگر نکاح کرد مهر بر عهده شوهر ثابت (واجب) می‌شود، اما دلالتی بر اینکه تمام مهر واجب می‌شود ندارد.

- معنای دوم: «مهرها واجب» یعنی تمام مهر واجب می‌گردد؛ ولی وجود مهر اعم از این است که به نحو مستقر باشد یا متزلزل، و منافات ندارد که بعداً واجب از بین برود، و به نظر ما قول أصیخ این است که به نفس عقد، تمام المهر بر عهده زوج می‌آید؛ لکن طلاق قبل از دخول موجب تنصیف آن می‌شود و دخول، موجب استقرار مهر می‌گردد و این روایت هم مؤید همین نظریه است.

## رواية بنجم: رواية على بن يقطين

أبو على الأشعري عن بعض أصحابنا وعلي بن إبراهيم عن أبيه جمیعاً عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن علي بن يقطین قال: «سأل المهدی أبا الحسن علیه السلام عن الخمر هل هي محرمة في كتاب الله علیه السلام فإن الناس إنما يعرفون التهمي عنها ولا يعرفون التحریم لها فقال له أبو الحسن علیه السلام: بل هي محرمة في كتاب الله علیه السلام يا أمیر المؤمنین فقال له: في أى موضع هي محرمة في كتاب الله جل اسمه يا أبا الحسن فقال: قول الله علیه السلام: «فَإِنَّمَا حَرَمَ رَبِّ الْوَالِيْخَ ما ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمُ وَالْبَغْرِيْبُ بِغَيْرِ الْحَقِّ» فأما قوله: «ما ظَهَرَ مِنْهَا» يعني الزنا المعلن ونصب الزایات التي كانت ترفعها الفواجر للفوائح في الجاهلية وأما قوله: «وَمَا بَطَّنَ» يعني مانكح من الآباء لأن الناس كانوا قبل أن يبعث النبي علیه السلام إذا كان للرجل زوجة ومات عنها تزوجها ابنه من بعده إذالم تكن أمه فحرم الله علیه السلام ذلك وأما الإثم فإيتها الخمرة بعينها وقد قال الله علیه السلام في موضع آخر: «يَسْأَلُوكُمْ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ»<sup>١</sup> فأما الإثم في كتاب الله فهي الخمرة والميسر وإنهما أكبر كما قال الله تعالى. قال: فَقَالَ الْمَهْدِيُّ: يَا عَلِيًّا بْنَ يَقْتِينَ هَذِهِ وَاللَّهُ فَتَوَى هَاشِمِيَّةً قَالَ فَلْتُ لَهُ: «صَدِقْتَ وَاللَّهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِيْنَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُخْرِجْ هَذَا الْعِلْمَ مِنْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ» قَالَ: «فَوَاللَّهِ مَا صَبَرَ الْمَهْدِيُّ أَنْ قَالَ لِي: صَدِقْتَ يَا رَافِضِي». <sup>٢</sup>

## توضیح عبارات روایت

- مراد از مهدی در «سؤال المهدی»، خلیفه عباسی است که از بنی هاشم می باشد.
- «إذالم تكن أمه» یعنی بامادر خود ازدواج نمی کردند؛ ولی بازن پدر ازدواج می کردند.
- «فَأَمَا الْإِثْمُ فِي كِتَابِ اللَّهِ فِي الْخَمْرِ»: مراد از اثم مفهوم گناه نیست؛ بلکه در مقام بیان مصادق اثم است والاضرورت به شرط محمول می شود. روایت می فرماید: خمر داخل در اثم است، نه اینکه منحصر به این باشد و شاهدش این است که در آیه مورد استشهاد، میسر هم از مصادیق اثم شمرده شده است.

١. الأکراف، ٣٢.

٢. البقرة، ٢١٩.

٣. الكافي، ج ٤، ص ٤٠٦، «باب تحريم الخمر في الكتاب»، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٣٥١، ح ١٣.

- «هذه والله فتوى هاشمية»: چون بنی عباس از بنی هاشم هستند، کائن می‌خواهد بگوید که این چنین فتوا و استفاده‌ای از قرآن، مخصوصاً بنی هاشم است.
- «قلت: له صدقت والله الخ»: علی بن یقطین در هنگام گفتن جمله «الحمد لله الذي لم يخرج هذا العلم منكم أهل البيت» مرادش از اهل بیت همان خاندان معصومین ﷺ بوده است و در حقیقت خطابش به امام زین العابدین است که البته لازم نیست حتماً در جلسه نیز حاضر باشند، چنان‌که ما الآن می‌گوییم: ای اهل بیت پیامبر ﷺ شما خانواده این چنین هستید. ولی گویا توریه کرده است و مهدی این مطلب را که خطاب او متوجه ائمه زین العابدین است فهمیده ولذا گفت: «صدقت يا راضقى»؛ یعنی من فهمیدم که تو خطابت باکیست و تو شیعه هستی.

### روایت ششم: روایت عمرو ابن أبي المقدام

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن التضر بن سويد عن یحیی الحلبي عن عمرو بن أبي المقدام عن أبيه عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «سئل عن الفواحش {ما ظهر منها وما بطن} قال: ما ظهر نكاح امرأة الأب وما بطن الزنا.»

### حل تعارض روایت پنجم و ششم در تفسیر «ما ظهر»

در روایت علی بن یقطین، حضرت نکاح بازن پدر را داخل در قسمت «ما بطن» دانسته‌اند، در حالی که در روایت عمرو ابن أبي المقدام از پدرسش از امام سجاد عليه السلام نکاح بازن پدر داخل در «ما ظهر» است.

به نظر ما این دو روایت با یکدیگر تعارضی ندارند و جمع میان آنها به این است که آن روایت اول که نکاح بازن پدر را مصدق برای «ما بطن» قرار داده است، مرادش مصدق «ما بطن» در زمان نزول آیه شریفه است؛ زیرا در زمان نزول آیه در بین عرب‌های جاهلیت، آنچه به عنوان فحشاء ظاهر بوده و شیوع داشته، مسئله زنای علنى و اصحاب رایات بوده است که حتی در نظر خود آنها نیز، کاری خلاف بوده ولکن بر اساس هوا و هوس و شهوت مرتکب می‌شدند؛ ولی مسئله نکاح بازن پدر

۱. الأئمّة، ۱۵۱.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۶۷، ح ۴۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۱۴، ذیل ح ۸.

چون در نظر آنها امری جایز بوده و برای آنها روشن نبوده که این کار نیز جزء فواحش است، لذا زمان نزول آیه از فواحش مخفیه بوده و شارع کشف از حرمت آنها کرده است. اما روایت دوم بالحافظ فاحشة زمان امام سجاد علیه السلام است که در آن زمان، چون دوره اسلام بوده و احکام نیز بیان شده بود، لذانکاح بازن پدر جزء فواحش ظاهره محسوب می‌شده است. در آن دوره، مسئله زناهای علنی و اصحاب رایات بسیار نادر بوده است و به صورت مخفی زنا صورت می‌گرفته است؛ لذا حضرت زنا را مصدق برای «ما بطن» ذکر کرده‌اند؛ لذا این دو روایت دو معنای متنافی را بیان نکرده، بلکه دو مصدق از یک معنا را بیان کرده است.

### روایت هفتم: خیر زاره

روایت دیگر، روایت زاره است که چند نقل دارد:

#### نقل اول: نقل عمر بن أذينة در کافی

علی بن إبراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن عمر بن أذينة قال: حدثني سعد بن أبي عروة عن قتادة عن الحسن البصري «أنَّ رَسُولَ اللَّهِ تَعَالَى تَرَوَّجَ امْرَأَةً مِّنْ بَنِي عَامِرٍ بْنِ صَعْصَعَةَ يَقَالُ لَهَا سَنِّي وَكَانَتْ مِنْ أَجْمَلِ أَهْلِ زَمَانِهَا فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهَا عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ قَالَتَا: لِتَغْلِبَنَا هَذِهِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ تَعَالَى بِجَمَالِهَا فَقَالَتْ لَهَا: لَا يَرِي منك رسول الله تَعَالَى حِرْصًا فَلَمَّا دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ تَعَالَى تَنَاهَلَهَا يَدِهِ فَقَالَتْ "أَعُوذُ بِاللَّهِ فَانْقَبَضَتْ يَدِ رَسُولِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْهَا فَطَلَّقَهَا وَأَلْحَقَهَا بِأَهْلِهَا وَتَرَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ تَعَالَى امْرَأَةً مِّنْ كَنْدَةَ بَنْتِ أَبِي الْجُونِ فَلَمَّا مَاتَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ رَسُولِ اللَّهِ تَعَالَى أَبْنَاءُ مَارِيَةَ الْقَبْطِيَّةَ قَالَتْ: لَوْ كَانَ نَبِيًّا مَاتَ أَبِيهِ فَأَلْحَقَهَا رَسُولُ اللَّهِ تَعَالَى بِأَهْلِهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بَهَا فَلَمَّا قَبَضَ رَسُولُ اللَّهِ تَعَالَى وَلَيْلَةَ النَّاسِ أَبُو بَكْرٌ أَتَهُ الْعَامِرِيَّةُ وَالْكَنْدِيَّةُ وَقَدْ حَطَبَتَا فَاجْتَمَعَ أَبُو بَكْرٌ وَعَمْرٌ فَقَالَا لَهُمَا: اخْتَارَا إِنْ شَتَّمَا الْحَجَابَ وَإِنْ شَتَّمَا الْبَاهَ فَاخْتَارَا الْبَاهَ فَتَرَوَّجَتَا فَجَذَمْ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ وَجَنَّ الْآخِرَ<sup>۱</sup>» قال عمر بن أذينة فحدث

۱. استاد: یعنی اشخاصی از این دو خواستگاری کرده بودند، حال آمده‌اند پرسند که آیا می‌توانند عقد کنند یا نه.

۲. استاد: چون این مسلم است که زنان پیامبر علیه السلام حنی کسانی که در زمان حیات، آنها را طلاق داده

بهذا الحديث زارة و الفضيل فرويابن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «ما نهى الله عز وجل عن شيء إلا وقد عصى فيه حتى لقد نكحوا أزواج النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه من بعده و ذكر هاتين العاشرة والكتنديه» ثم قال أبو جعفر عليه السلام: «لو سألتهم عن رجل تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها أتحل لابنه لقالوا: لا رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أعظم حرمة من آبائهم». <sup>١</sup>  
 محل بحث دراین روایت، همین جمله اخیر است؛ یعنی «ثم قال أبو جعفر عليه السلام: ...». دراین روایت با متن فوق، چنان که ملاحظه می شود فاعل «قال» امام باقر عليه السلام است.

#### نقل دوم: نقل موسی بن بکر در سرازیر

ولی در کتاب سرازیراین روایت از کتاب موسی بن بکر این گونه نقل شده است:  
 ما أورده موسی بن بکر فی كتابه عن زارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما حرم الله شيئاً إلا وقد عصى فيه لأنهم تزوجوا أزواجاً رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه من بعده فخيرهن أبو بکر بين الحجاب ولا يتزوجن أو يتزوجن فاخترن التزويج فتزوجن». قال زرارة: «ولو سألت بعضهم أرأيت لو أن أباك تزوج امرأة ولم يدخل بها حتى مات أتحل لك إذا قال: لا وهم قد استحلوا أن يتزوجوا أمهاتهم إن كانوا مؤمنين فإن أزواجاً رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه مثل أمهاتهم». <sup>٢</sup>

دراین روایت چنان که ملاحظه می شود فاعل «قال»، زاره ذکر شده در حالی که در روایت کافی، راوی ذیل را به أبو جعفر عليه السلام اسناد داده بود. ریشه این اختلاف در چیست؟ حدس ما این است که اصل در روایت فقط کلمه «قال» بوده، بدون ذکر فاعل آن؛ ولی در نقلی که در کافی آمده، مرحوم کلینی یا برخی از روات قبلی، این طور

است، نمی توانند بعد از او ازدواج کنند.

خدای متعال در سوره احزاب، آية ٥٣، جنبین می فرماید: (يَا أَئِلَّا الَّذِينَ آتُوا الْأَنْدَلُبَيْتَ اللَّيْلَ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُنَّ إِلَى طَعَمٍ غَيْرِ نَاطِرِيْنَ إِنَّهَا وَلِكُنَّ إِذَا دُعِيَّتْ فَانْتَهَلُوا فَإِنَّا ظَمِنْتُمْ فَأَتَتْهُمْ وَلَا مُشَائِنِيْنَ لِعَدِيْتِ إِنَّ ذِلِكَنَّ كَانَ يُؤْذِي اللَّيْلَ يَقْسِنْحِي مَشْكُدَ وَاللَّهُ لَا يَتَشَبَّهُ بِمَنِ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلُوكُمْ مَنْ مَنَّا فَسَأَلُوكُمْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذِلِكَنَّ كَانَ أَقْهَرَ لَفْلُوْيَكَنَّ وَفَلْوَيْهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُنَّ أَنْ تُؤْذِنَ رَسُولُ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَشْكُوَا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَقِيَوْهُ أَبْدَأِنَ ذِلِكَنَّ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيْمًا)؛ ر.ک: تفسیر القمی، ج ٢، ص ١٩٥-١٩٦؛ بصائر الدرجات، ج ١، ص ٥٣٢-٥٣٣؛ شرح

نهج البلاحة (ابن ابی الحديدة)، ج ١٢، ص ٢٥٩؛ الدز المنثور، ج ٥، ص ٢١٤.

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٢١، ح ٣؛ ر.ک: وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤١٣، ح ٤.

٢. السراج، ج ٣، ص ٥٥٠.

فهمیده‌اند که فاعل «قال» أبو جعفر امام باقر علیه السلام است؛ اما در نقل سرای، ابن ادریس یا برخی از روات قبلی گمان کرده‌اند که فاعل «قال» زراه است.

### نقل سوم: نقل موسی بن بکر در کافی

شکل سومی را مرحوم کلینی از موسی بن بکر عن زراه عن أبي جعفر علیه السلام نقل می‌کند که فاعل قال در آن مشخص نیست:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زراه بن اعین عن أبي جعفر علیه السلام نحوه و قال فی حدیثه: «ولاهم يستحلون أن يتزوجوا أمهاتهم إن كانوا مؤمنين وإن أزواج رسول الله علیه السلام في الحرماء مثل أمهاتهم».١

این طریق (محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم)، طریق مرحوم کلینی به کتاب موسی بن بکر است.<sup>۲</sup>

### نقل چهارم: نقل عمر بن اذینه در نوادر

شاهد دیگری که تأیید می‌کند که اصل در روایت تنها کلمه «قال» بوده است، نقل چهارمی است که حسین بن سعید در کتاب نوادر آورده.<sup>۳</sup> ایشان قسمت ذیل آن

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۱، ح ۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۶۲، ح ۳.

۲. این سند به موسی بن بکر، در کافی بسیار پر تکرار است (بیش از سی مورد) و نشان می‌دهد که به طور مشاهده مرحوم کلینی این روایات را از مشایخ حدیث نکرده است؛ بلکه نقل از کتاب است.

۳. النوادر (الشعری)، ص ۱۰۳، ح ۲۴۹: محمد بن ابی عمر عن عمر بن اذینه قال حدثني شعيب بن ابی عروة عن قنادة عن الحسن «أن رسول الله علیه السلام تزوج امرأة من بنى عامر بن صعصعة يقال لها سناء وكانت من أجمل أهل زمانها فلما نظرت إليها عائشة و حفصة قالتا: لتغلبنا على رسول الله فقالتا لها: لا يرى رسول الله علیه السلام منك حرضا فلما دخلت على النبي فنادوها يده فقالت: أعزه بالله منك فانقضت يد رسول الله عنها فطلّتها وألحقها بأهلها وتزوج رسول الله امرأة من كندة ابنة أبي الجون فلما مات إبراهيم بن رسول الله ابن مارية القبطية قالت: لو كان نبيا ماماً ابنة فالتحقها رسول الله بأهلها قبل أن يدخل بها فلما قبض رسول الله علیه السلام و ولّ الناس أبو بكر رثي العامرية والكندية وقد خطبها فاجتمع أبو بکر و عمر فقلالا لهم: اختارا إن شئتما الباه فاختارت الباه فتزوجها فجذم أحد الزجلين و جن الآخر» قال عمر بن اذینه: فحدثت بهذا الحديث زراه والفضل فربوا عن أبي جعفر علیه السلام آنه قال: «ما نهى النبي عن شيء إلا وقد عصى فيه حتى لقد نكحوا أزواجا و حرمة رسول الله علیه السلام أعظم حرمة من آبائهم».

يعنى جمله «ثم قال أبو جعفر<sup>علیه السلام</sup>: ...» را ذکر نکرده است؛ زیرا به نظر او این ذیل از کلام زاره است و خود را ملزم نمی‌دانسته که کلام زاره را نقل کند.

### نتیجهٔ نهایی: حرمت همسر پدر و همسر پسر مطلقاً

نتیجهٔ نهایی آن است که بر اساس آیة شریفه، اجماع و روایات، ازدواج با زن پدر اعم از زن جد - چه امتی و چه ابی - وزن پسر اعم از زن نوه حرام است و در هر دو نیز اعم از زن دائمی و موقّت و اعم از پدر و پسر نسبی و رضاعی است، چه دخول صورت گرفته باشد یا نه.

۱. ظاهراً استاد<sup>للهم</sup> چنان‌که از برخی موارد دیگر در این بحث استفاده می‌شود، به نقل جامع الاحادیث اتکاء کرده و نقل نوادر را از مصدر اصلی ندیده است. در جامع الاحادیث (ج ۲۰، ص ۴۵۹-۴۵۸) چنین آمده است: «نوادر أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ - مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عَمِّ ابْنِ أَذِيْنِ وَذَكْرُ مَنْهُ سَنَدًا وَنَحْوَهُ مَنْتَأَلَا أَنَّهُ أَسْقَطَ قَوْلَهُ: «ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٌ عَلِيٌّ: لَوْ سَأَلْتُهُمْ عَنْ رَجُلٍ تَرَوْجُ امْرَأَهُ فَطَلَقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بَهَا أَتْحَلَ لَابْنِ لَقَالُوا لَا فَرِسُولُ اللهِ أَعْظَمُ حِرْمَةً مِّنْ أَبَانِهِمْ». «أَتَحْلَلُ لَابْنَهُ لَقَالُوا لَا فَرِسُولُ اللهِ أَعْظَمُ حِرْمَةً مِّنْ أَبَانِهِمْ».

اما می‌توان گفت: در نقل کتاب نوادر نیز مفاد ذیل روایت کافی تا حدی نقل شده است. اثبات این مطلب در گرو مقایسه این دونقل است که در ذیل آمده است:

نقل کافی: قال عمر بن أذينة فحدثت بهذا الحديث زارة والفضيل فربوا عن أبي جعفر<sup>علیه السلام</sup> أنه قال: «ما نهى الله<sup>ع</sup> عن شيء إلا وقد عصى فيه حتى لقد تحکموا أزواجا النبي<sup>علیه السلام</sup> من بعده و ذكر هاتين العامرية والكندية ثم قال أبو جعفر<sup>علیه السلام</sup>: لوسألكم عن رجل تزوج امرأه فطلقها قبل أن يدخل بها أتحل لابنه لقالوا: لا فرسول الله<sup>علیه السلام</sup> أعظم حرمة من آبائهم».

نقل نوادر: قال عمر بن أذينة: فحدثت بهذ الحديث زارة والفضيل فربوا عن أبي جعفر<sup>علیه السلام</sup> أنه قال: «ما نهى النبي<sup>ع</sup> عن شيء إلا وقد عصى فيه حتى لقد تحکموا أزواجا وحرمة رسول الله<sup>علیه السلام</sup> أعظم حرمة من آبائهم». تفاوت عمدۀ در این دو نقل، این است که در ذیل نقل کافی، چنین آمده است: ثم قال أبو جعفر<sup>علیه السلام</sup>: «لو سألكم عن رجل تزوج امرأه فطلقها قبل أن يدخل بها أتحل لابنه لقالوا: لا فرسول الله<sup>علیه السلام</sup> أعظم حرمة من آبائهم»، در حالی که این ذیل در نوادر نیامده است. استاد<sup>للهم</sup> به همین نکته استشهاد کرده و فرموده است: این نکته شاهد بر این است که در اصل روایت، «قال» بدون «أبو جعفر» آمده است؛ لذا در نوادر، این ذیل نقل نشده است؛ زیرا الاقل محتمل بوده کلام زاره باشد نه کلام امام<sup>علیه السلام</sup>.

اما این استشهاد ناتمام است؛ زیرا در ذیل نقل نوادر عبارتی وجود دارد که به امام باقر<sup>علیه السلام</sup> نسبت داده شده و تا حدی مفاد ذیل نقل کافی را بیان می‌کند: «و حرمة رسول الله<sup>علیه السلام</sup> أعظم حرمة من آبائهم». در حقیقت در نوادر صدر و ذیل بالتفیق و کمی تلخیص بدون اینکه «ثم قال أبو جعفر» بر سر ذیل باید، منعکس شده است.

---

---

**فصل ۹: حرمت ابدی مادرزن و ربیبه**

---





## حرمت ابدی مادرزن و بررسی ادله آن

مسئله ۳: «تحرم على الزوج أمه الزوجة وإن علت نسباً أو رضاعاً مطلقاً...»<sup>۱</sup> مادرزن از محترمات مصاہرتی است، و مراد از مادر معنایی است که مادر بزرگ را هم شامل می‌شود و بین مادر نسبی و رضاعی هم فرقی نیست. اگر انسان همسری بگیرد و با او نزدیکی کند، بدون تردید دیگر نمی‌تواند مادر او را بگیرد و مادر زن مدخله از محترمات ابدیه است. همچنین قبل از دخول به همسر، در همان حال زوجیت همسر، نمی‌تواند مادر او را بگیرد؛ یعنی جمع بین مادر و دختر در زوجیت جایز نیست؛ ولی بحث در این است که آیا مادر زن به مجرد عقد از محترمات ابدیه می‌گردد که اگر زن راطلاق دهد یا زن بسیرد یا به جهت دیگری از حبّاله زوجیت مرد خارج گردد، باز هم نمی‌تواند با مادر وی ازدواج کند، یا مادر زن با عقد از محترمات ابدیه نمی‌شود و اگر زن از زوجیت مرد خارج شود ازدواج با مادر وی بلاشکال است؟ این مسئله از قدیم مورد بحث بوده است.

### آقوال عامه و خاصه

در میان عامه برخی قائل به عدم تحريم ابدی به مجرد عقد بوده‌اند؛ ولی مشهور میان عامه تحريم است.<sup>۲</sup> در میان خاصه نیز شهرت بسیار قوی<sup>۳</sup> بر تحريم است:

۱. العروة الوثقى، ج. ۲، ص. ۸۲۹، م. ۳. (مسئله دوم، در مجلد بعدی آمده است). مسئلله قبلی یعنی مسئلله ۲ چنین است: «لاتحرم مملوكة الأب على الان وبالعكس مع عدم الدخول وعدم اللمس والنظر و تحرم مع الدخول أو أحد الأمرين إذا كان بشهوة وكذا لاتحرم المحملة لأنهما على الآخر إذا لم تكن مدخلة». (العروة الوثقى، ج. ۲، ص. ۸۲۹، م. ۲). این مسئلله در مباحث پس از مباحث ربیبه خواهد آمد.

۲. المسائل الناصريةات، ص: ۳۱۷؛ الخلاف، ج. ۴، ص. ۳۰۳ - ۳۰۴، مسألة: ۷۵؛ تذكرة الفقهاء (چاب قدیم)، ص. ۶۲۰.

۳. المسائل الناصريةات، ص: ۳۱۷؛ المبسوط، ج. ۴، ص. ۱۹۶؛ المهدب (ابن بزاج)، ج. ۲، ص. ۱۸۲؛ فقه

ولی برخی صریحاً و برخی ظاهراً، قائل به جواز شده‌اند.

از ابن ابی عقیل<sup>۱</sup> نقل شده که قائل به عدم تحریم بوده است. کلام ابن جنید هم که در مختلف آمده<sup>۲</sup> چندان واضح نیست. البته علامه علیہ السلام می گوید: کلامش مشعر به حلیت است.<sup>۳</sup> از ظاهر فقیه که تنها، روایت جمیل را نقل کرده، استفاده می شود که فتوای صدوق علیہ السلام هم بر حلیت است؛ زیرا ابن کتاب، کتاب فتوایی ایشان است.<sup>۴</sup> البته در کتاب مقنع ظاهر فتوایه تحریم ابدی می دهد؛ چون نخست تحریم ابد را به مجرد عقد ذکر کرده و سپس می گوید: «روی آن الام و البنت فی هذا سواء، إذا لم يدخل يأخذها حلت له الأخرى». <sup>۵</sup> مرحوم کلینی در کافی روایت جمیل<sup>۶</sup> و منصور بن حازم<sup>۷</sup> را نقل کرده و اگر ایشان روایت منصور بن حازم را از

القرآن (راوی‌ی)، ج ۲، ص ۸۴؛ السراطون، ج ۲، ص ۵۱۹؛ کشف الرموز، ج ۲، ص ۱۳۱؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۱؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۶؛ نزهة النظر، ص ۹۳-۹۲؛ تبصرة المتعلمين، ص ۱۱۵؛ تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۰؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۰؛ کنز الفوانی، ج ۲، ص ۳۵۶؛ ایضاح الفوانی، ج ۳، ص ۶۶؛ کنز العرقان، ج ۲، ص ۱۸۴؛ المقتصر من شرح المختصر، ص ۲۲۳؛ غایة المرام، ج ۳، ص ۴۹-۴۸؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۹۴؛ مسائل الأفهام، ج ۷، ص ۲۸۶؛ کفاية الأحكام، ج ۲، ص ۱۲۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۶۲؛ باب آن من تزوج امرأة حرمت عليه أثها و جدتها و إن لم يدخل بها؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۷۵-۱۷۷ (از تقویت ادلہ مشهور و رد ادلہ منکرین مشهور، معلوم می شود که ایشان موافق مشهور است).

۱. مختلف الشیعه، ج ۷، ص ۴۸.
۲. مختلف الشیعه، ج ۷، ص ۴۹.
۳. مختلف الشیعه، ج ۷، ص ۵۰.
۴. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۴، ح ۴۴۷؛ الام و الابنة في هذا سواء إذا لم يدخل يأخذها حلت له الأخرى.
۵. المقنع (شيخ صدوق)، ص ۳۱۲.

۶. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۱، ح ۴۲۲-۴۲۳؛ علی بن ابراهیم عن أبي عمر عن جمیل بن ذریح و حماد بن عثمان عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «الام و الابنة سواء إذا لم يدخل بها يعني إذا تزوج المرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها فإنه إن شاء تزوج أنها وإن شاء تزوج ابنته».
۷. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۲، ح ۴؛ أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم قال: «كنت عند أبي عبد الله علیه السلام فأنا رجل فسألته عن رجل تزوج امرأة فماتت قبل أن يدخل بها يعني إذا تزوج بأنها فاقل أبو عبد الله علیه السلام: قد فعله رجل متافق نره بأسفارك: جعلت ذلك ما تذكر الشیعه إلا بقضاء علي علیه السلام في هذه الشمحية التي

ادلهٔ تحلیل دانسته، او نیز قائل به جواز بوده است، و اگر به ملاحظه نقل قضایت حضرت علی<sup>علیہ السلام</sup> در روایت منصور بن حازم، این روایت را از ادلهٔ تحریم دانسته باشد، روایت جمیل را معارض آن دانسته و طبق مبنایش در مقدمه کتاب «بایهایم أخذتم من باب التسلیم و سعکم»<sup>۱</sup>) باید قائل به تخيیر باشد و در نتیجه از زمرة قائلین به حرمت، خارج می‌شود. مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین تمایل به تحلیل دارد، گرچه در نهایت احتیاط می‌کند و می‌گوید: هم با او ازدواج نکند و هم او را اجنبیه دانسته و به او نگاه نکند. وی می‌گوید: روایات تحریم موئیه است؛ ولی روایات تحلیل هم صحیحه و هم برخلاف قول اکثر عاقمه است، همچنین چون آیه قرآن مجمل است، مخالف قرآن نیست.<sup>۲</sup>

مرحوم علامه هم در مختلف توقف کرده و تحریم را به دلیل مقتضای احتیاط ترجیح داده است.<sup>۳</sup>

صاحب مدارک مسئله را «قویة الاشكال» می‌داند؛ ولی خودش تمایل به تحلیل

افتاها این مسعود آنکه لا بأس بذلك ثم أتى علينا<sup>علیہ السلام</sup> فسأل له علي<sup>علیہ السلام</sup>: من أين أخذتها فقال: من قول الله<sup>عزوجل</sup>: «وَرَأَيْتُكَ اللَّذِي فِي حُجُورِكَ مِنْ نِسَاءِكَ الَّتِي دَخَلْتَ بِهَا فَإِنَّ لَنَّ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ»<sup>۴</sup> فقال علي<sup>علیہ السلام</sup>: إن هذه مستثناة وهذه مرسلة «وَأَهْلَاتُ نِسَاءِكَ» فقال أبو عبد الله<sup>علیہ السلام</sup> للرجل: أما سمع ما يروي هذا عن علي<sup>علیہ السلام</sup> فلم أقمت ندمة وقلت: أي شيء صنعت بقول هو: قد فعله رجل منها فلم تربه بأسا وقول أنا: قضى علي<sup>علیہ السلام</sup> فيها فليقيه بعد ذلك فقلت: جعلت فداك مسألة الرجل إنما كان الذي قلت يقول كان زلة متى فما تقول فيها فقال: يا شيخ تخبرني أن علياً<sup>علیہ السلام</sup> قضى بها وتسالي ما تقول فيها.

۱. الكافي، ج. ۱، ص.<sup>۹</sup>: ... و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أئمه و لا نجد شيئاً أحرى و لا أوسع من ردة علم ذلك كله إلى العالم<sup>علیہ السلام</sup> و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله<sup>علیہ السلام</sup>: «بایهایم أخذتم من باب التسلیم و سعکم».

البته آنچه مرحوم کلینی به عنوان روایت در مقدمه خود آورده، در کافی باب اختلاف الحديث چنین نقل شده است: «بایهایم أخذتم من باب التسلیم و سعکم».

الكافی، ج. ۶۶، ح. ۷: علي بن ابراهیم عن أبيه عن عثمان بن عیسیٰ و الحسن بن محبوب جمیعاً عن سمعاء عن أبي عبد الله<sup>علیہ السلام</sup> قال: سأله عن رجل اختلف عليه رجالان من أهل دینه في أمر كالهمما يرويه أحدهما يامر بالآخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال: يرجنه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حثی يلقاه و في رواية أخرى: «بایهایم أخذتم من باب التسلیم و سعکم».

۲. روضة المتقین، ج. ۸، ص. ۲۵۵.

۳. مختلف الشیعه، ج. ۷، ص. ۵۳.

دارد؛ زیرا هر دو روایت غیاث بن ابراهیم<sup>۱</sup> و غیاث بن کلوب<sup>۲</sup> را سندًا مخدوش می‌داند و به علامه که ادلة تحلیل راتمام می‌داند و سپس احتیاط کرده است، اشکال می‌کند که وجهی برای این احتیاط نیست.<sup>۳</sup>

شیخ احمد بحرانی هم اشکال کرده است؛ حال یا روایات تحریم را به سبب وجود معارض، حمل بر کراحت می‌کند و یا همچون مجلسی اول، روایات تحلیل را به جهت مخالفت با عاقه ترجیح می‌دهد و به هر حال، مسئله را از مسائل معضل فقه دانسته است.<sup>۴</sup>

با این همه، شهرت بسیار قوی امامیه در جانب تحریم است؛ بلکه از روایت منصور بن حازم<sup>۵</sup> استفاده می‌شود که حرمت، از مسلمات بین شیعه بوده و امام صادق علیه السلام هم آن را تقریر کرده‌اند.

در هر حال، ادلة حرمت ابدی مادرزن را می‌توان قرآن کریم و روایات دانست که در ذیل بررسی می‌شود:

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۳، ح ۲؛ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْيَى عَنْ غَيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَيِّهِ لَيْلَةً أَنْ عَلِيًّا لَيْلَةً قَالَ: «إِذَا تَرَقَّبَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ حَرَمَتْ عَلَيْهِ ابْنَتَهَا إِذَا دَخَلَ بِالْأُمْ فَإِذَا لَمْ يَدْخُلْ بِالْأُمْ فَلَا يَأْسَ أَنْ يَتَرَزَّجَ بِالْأُنْثَى وَإِذَا تَرَزَّجَ الْأُنْثَى فَدَخَلَ بَهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بَهَا فَقَدْ حَرَمَتْ عَلَيْهِ الْأُمُّ وَقَالَ: الزَّيَابُ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَنْ فِي الْحَجَرِ أَوْ لَمْ يَكُنْ».

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۳، ح ۱؛ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنُ يَحْيَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَثَابِ عَنْ غَيَاثِ بْنِ كَلْوَبٍ عَنْ إِسْحَاقِ بْنِ عَسَارٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَيِّهِ لَيْلَةً أَنْ عَلِيًّا لَيْلَةً كَانَ يَقُولُ: «الزَّيَابُ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ مَعَ الْأَنْهَاءِ الْأَلْآتِي قَدْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ هُنَّ فِي الْحَجَرِ وَغَيْرِ الْحَجَرِ سَوَاءُ وَالْأَنْهَاءُ مِبْهَمَاتُ دَخْلِ الْبَيْنَاتِ أَلَمْ يَدْخُلْ بَهِنَ فَحَرَمُوا وَأَبْهَمُوا مَا أَبْهَمُ اللَّهُ».

۳. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۳۳.

۴. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۴۴۸-۴۴۹؛ ... وَ حِيثُ إِنْ بَعْضُ مَحْقُوقِيِّ مَتَّخِذِيِّ الْمُتَّاخِرِينَ اسْتَشْكَلَ فِي الْمَسَالَةِ غَيْةُ الْأَشْكَالِ وَ بَعْضًا آخَرَ كَذَلِكَ أَيْضًا قَدْ جَعَلُهَا مَنَا يَرْجِي حَكْمَهُ حَتَّى يَظْهُرَ الْحَقُّ لِمَا فِيهَا مِنَ الْإِعْصَالِ...»

استادیو: در حاشیه «منه» صاحب حدائق، شخص اول راصح مدarak و شخص دوم راشیخ احمد بن محمد بحرانی صاحب «ریاض المسائل و حیاض الدلائل» معروفی می‌کند.

۵. بررسی صحیحة منصور در طایفة دوم اخبار خواهد آمد.

**دليل أول: آية (حَرَّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ)**

**﴿أَخْرِجْتَ عَلَيْكُمْ أَهْمَانَكُمْ... وَأَهْمَاتِنَّكُمْ وَرَبَّانِيَّكُمُ الْأَلَّاقِ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الْأَلَّاقِ﴾**

در این آیه شریفه دو مطلب مطرح است:

- مطلب اول: آیا «من نسائِکمُ اللَّاتِی دَخَلْتُم بِهِنَّ» تنها مربوط به «زیانیکمُ» است، یا علاوه بر آن به «امهات نسائِکمُ» هم مربوط است؟
  - مطلب دوم: آیا «اللَّاتِی دَخَلْتُم بِهِنَّ» وصف «نسائِکمُ» دوم - پس از «زیانیکمُ» - است، یا علاوه بر آن می تواند وصف «نسائِکمُ» در «امهات نسائِکمُ» هم باشد؟
  - اگر «من نسائِکمُ» به «امهات نسائِکمُ» نیز مربوط باشد، یا «اللَّاتِی دَخَلْتُم بِهِنَّ» را وصف «نسائِکمُ» در «امهات نسائِکمُ» نیز بدانیم، قهرأ در حرمت مادرزن هم دخول به زن شرط خواهد بود؛ لذا اگر در هیچ یک از دو بحث، چنین ارتباطی بین این دو فقره ثابت نشود، شرطیت دخول در حرمت مادرزن از آبیه شریفه استفاده نخواهد شد.

مطلوب اول: بررسی ادله عدم ارتباط «من نسائكم اللاتی...» با «آمکهات نسائكم»  
دلهای برای عدم ارتباط «من نسائكم» با «آمکهات نسائكم» مطرح شده که بررسی می شود.

#### **دلیل اول: زاییده نشدن مادرزن از زن**

<sup>۴</sup> دلیل اول دلیلی است که در کلام شیخ طوسی در خلاف<sup>۱</sup> و سپس علامه حلی در مختلف<sup>۲</sup>

٢٣. النساء

٢٧. توضیح بیشتر: از کلام شیخ طوسی استفاده می‌شود که این استدلال قبل از وی مطرح بوده است: «وَأَنْجِبَ عَنْ ذَلِكَ: بَأَنَّ الشَّرْطَ وَالْاسْتِنْدَاءَ إِذَا تَعَقَّبَ جَمْلَانِيَّا يَجِبُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى جَمِيعِهِ -عندَ مَنْ قَالَ بِرَجُوبِ ذَلِكِ- إِذَا كَانَ مَنْاصِحَّ أَنْ يَرْجِعَ إِلَيْهِ بِالنَّفَادِ، وَهَاهُنَا لَا يَمْكُنُ، لَأَنَّهُ قَالَ: **وَرَبَّانِيَّكُمُ الْأَنْقَنِ** فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نَسَائِكُمُ الْأَنْقَنِ **دَلَّلْتُمْ بِهِنَّ**» وَالرَّابِطُ مِنَ النَّسَاءِ لِمَحَلَّةِ يَصْحُّ أَنْ يَرْجِعَ إِلَيْهِنَّ: لَأَنَّهُ شَرْطٌ أَنْ يَكُونُ مِنَ نَسَانَا، وَأَنْهَا النَّسَاءُ لِمَسِّ نَسَانَا، بِلَ نَسَانَا مِنْهُنَّ». (الخلاف، ج ٤، ص ٣٥٠-٣٤٦).

٣. مختلف الشعرا، ج ٧، ص ٥٢

البته تهافتی در عبارت مرحوم علامه در مختلف وجود دارد که در بحث تعارض اخبار و بیان مرجحات

و به تبع ایشان فرزندشان فخرالمحققین در کتاب ایضاح آمده و مفاد آن چنین است: چون ریائب از نساء است ولی امهات از نساء نیست، پس «من نسانکم» نمی‌تواند به «أمهات نسانکم» مربوط باشد؛ چون دختر زن از زن است و از او زاده شده و سرچشمۀ او مادرش است، پس می‌توان گفت: «ربائیکم من نسانکم»؛ اما مادرزن از زن زاییده نشده، بلکه زن از مادرش زاییده شده، پس نمی‌توان گفت: «و أمهات نسانکم من نسانکم».

اشکال: احتمال ارتباط «من» با مضارف الیه «أمهات نسانکم» نه مضارف اگر برخی از نکاتی که در دلیل سوم در این مقام خواهد آمد، ضمیمه نشود، ناتمامی دلیل اول آشکار است؛ زیرا در این دلیل فرض شده که ذاتاً «من» نمی‌تواند به «أمهات نسانکم» مربوط باشد، در حالی که ممکن است «من» از نوع بیانیه بوده و در نتیجه قید نسانکم (نه امهات) نیز باشد.

در دلیل سوم - چنان‌که خواهد آمد - این مقدمه درج شده که «من» نمی‌تواند به هر دو کلمه مرتبط شود؛ چون با همان معنایی که در کلمه دوم (ربائیکم اللائی) فی حجورکم) استعمال شده (معنای ابتدائیت) نمی‌تواند به کلمه اول مرتبط گردد؛ ولی در دلیل اول که محل بحث است، چنین مقدمه‌ای درج نشده، بلکه رجوع «من» را به کلمه اول ذاتاً اشکال می‌کند؛ چون در کلام شیخ طوسی این بحث مطرح شده که اگر استثناء یا شروطی، پس از چند جمله قرار گیرد، در صورتی ممکن است به همه جملات بازگردد که صلاحیت رجوع به جمله اول را داشته باشد، و در اینجا چنین صلاحیتی نیست. خلاصه اینکه در این دلیل فرض شده که اگر «من نسانکم اللائی دخلتَ بِهِ» به «أمهات نسانکم» مرتبط باشد، حتماً باید به امهات مرتبط باشد؛ لذا اشکال شده که امهات از «نسانکم» نیست بلکه بر عکس است. با اینکه چنین ملزم‌های صحیح نیست؛ زیرا «من نسانکم» ممکن است به «أمهات نسانکم» بازگشت کند، و بیان از «نسانکم» - مضارف الیه امهات - باشد.

به بررسی آن پرداخته خواهد شد.

۱. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶۷.

## دلیل دوم: لغویت تکرار «من نسانکم»

دلیل دوم بیانی از مرحوم آقای خوئی است. ایشان می‌فرماید: اگر «من نسانکم» قید برای «أَمْهَاثُ نِسَائِكُمْ» باشد، لازمه اشن تکرار بی‌فایده است و مستهجن است؛ زیرا معنای آیه این‌گونه می‌شود: او أَمْهَات نسانکم من نسانکم اللاتی دخلتم بهنَ، در حالی که باید چنین گفته می‌شد: و أَمْهَات نسانکم اللاتی دخلتم بهنَ و ذکر «من نسانکم» لغو و بی‌فایده است.<sup>۱</sup>

اشکال: فاصله بین «امهات نسانکم» و «من نسانکم»، مانع لغویت اما اگر «من نسانکم» متصل به عبارت اول می‌آمد و هیچ عبارت دیگری در کار نبود، این اشکال وارد بود که «من نسانکم» زائد و بی‌فایده است؛ ولی در اینجا دو عبارت در کار است: «أَمْهَاثُ نِسَائِكُمْ» و «ربائیکم». برای اینکه بخواهیم در هر دو مورد، قید دخول به زوجه را شرط کنیم، قهراً باید «من نسانکم» را پس از عبارت دوم اضافه کنیم، والا این معنا فهمیده نمی‌شد.

## دلیل سوم: استعمال «من» در دو معنای بیانیه و ابتدائیه

دلیل سوم در کشاف آمده و مفاد آن این است که «من نسانکم» نمی‌تواند مربوط به دو کلمه «أَمْهَاثُ نِسَائِكُمْ» و «ربائیکم» باشد؛ زیرا اگر «من نسانکم» به «أَمْهَاثُ نِسَائِكُمْ» مربوط باشد، «من»، بیانیه خواهد بود؛ یعنی آیه زن‌ها را به دو قسم تقسیم کرده، زن‌های مدخله و زن‌های غیر مدخله، و «من نسانکم» زن‌ها را به خصوص قسم اول اختصاص می‌دهد؛ یعنی تنها مادر زن‌های مدخله محروم ابد است؛ لذا «من»، بیانیه خواهد بود. ولی در ربائب، مدخله بودن، وصف خود ربائب نیست، بلکه وصف مادرهایشان می‌باشد، پس حرف جر «من» در «من نسانکم»، ابتدائیه است (یا به تعبیر مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> «نشویه» است)،<sup>۳</sup> یعنی ربائب نشأت گرفته از

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۶۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۶۵.

۳. توضیح بیشتر: من «نشویه» که در کلمات فقهاء، دیده می‌شود و در کتب نحوی در ضمن معانی حروف جر بدان اشاره شده، همان «من» ابتدائیه است، ولی ابتدائیت مجازی. در «من» ابتدائیه

زنان مدخلة شما.

پس اگر بخواهد «من نیسانکم»، به هر دو کلمه مربوط باشد، استعمال لفظ «من» در دو معنای مختلف لازم می‌آید که جایز نیست.<sup>۱</sup> در کشف اللثام<sup>۲</sup> نیز نظریه‌مین استدلال آمده است.

دعا  
لهم  
لهم  
لهم

اشکال اول (عدم اشتراک لفظی «من») و بررسی تقاریب آن در کشف پس از ذکر این دلیل، عبارتی آورده که مناقشه در این دلیل است: «الآن تقول: أعلقہ بالنساء والرباتب، وأجعل "من" للاتصال، كقوله تعالى: (المنافقون و المنافقات بعضهم من بعض).»<sup>۳</sup> در مستمسک هم پس از اشاره به ناتمام بودن ادلّه بالا می‌گوید: «لاستیما ما ذکر من لزوم استعمال کلمه «من» فی معنیین، فاته مبنی علی کونهها من قبیل المشترک اللفظی و هو بعيد جداً.»<sup>۴</sup> با دو تقریب، این مناقشه تبیین می‌شود.

تقریب اول: تصویر قدر جامع  
تقریب اول، تصویر قدر جامع است.

**اثبات عدم اشتراک لفظی با ملاحظة سایر زبان‌ها**  
بسیاری از واژه‌ها رابه عنوان مشترک لفظی برشمرده‌اند، در حالی که این کلمات

حقیقی، مدخلول «من» ابتداء مکانی یا زمانی برای متعلق حرف جز است؛ ولی در ابتدائیت مجازی، سرچشمۀ گرفتن و ناشی شدن متعلق از مدخلول حرف جز برای به کارگرفتن «من» با معنای ابتدائیت لحاظ می‌شود.

۱. تفسیر الكشاف، ج ۱، ص ۴۹۴.
۲. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۷۷.
۳. استادیه<sup>۵</sup>: گویا این عبارت شبیه عبارت (اللهم لا أن يقال) است که به تکلّف‌آمیز بودن جواب اشاره دارد، که به عقیده ما درست نیست. در این جواب تکلفی دیده نمی‌شود؛ البته با تقریبی که بعداً خواهیم آورد که با این تقریب متفاوت است.
۴. تفسیر الكشاف، ج ۱، ص ۴۹۴.
۵. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۸۵.

اشتراك معنوي دارند و برای جامع معاني وضع شده‌اند و علامت آن ملاحظه ساير زبان هاست. کلمه «عين» را در زبان عربی در نظر بگيريد که معاني بسياري به گونه مشترك لفظي برای آن ذكر شده است. آيا عادتاً می‌توان احتمال داد که واژه «چشم» که در فارسي به کار می‌رود یا واژه «گز<sup>۱</sup>» در ترکی دقیقاً به همان معاني که «عين» در عربی دارد به کار رود؟ چنین امری به طور عادي ممکن نیست. واژه شير در فارسي به شير در ترکي (أسد در عربی) و شير خوارaki (لبن یا حلیب در عربی) و شير آب اطلاق می‌شود. آيا هیچ احتمال می‌رود که در عربی برای هر سه معنا از يك واژه مثلاً اسد استفاده گردد، یا در ترکی واژه «اصلان» همان سه معنا را برساند؟ قطعاً چنین اتفاقی خلاف عادت است و اطمینان به عدم آن داريم. حال اگر در جايی، معاني مختلفی که برای يك واژه ذکر شده، در زبان‌های مختلف برای معادل آن واژه، همان معاني دیده شود، اين امر کافش از آن است که اين واژه به عنوان مشترك لفظي در آن معاني به کار نرفته، بلکه معنai کلمه، جامع تمام آن معاني بوده، یا اينکه يكی از آن معاني حقيقي است و بقیه مجازی، و به هر حال مسئله اشتراك لفظي منتفی است.

معاني مختلفی که برای حروف جز در کتب نحوی ذکر می‌گردد، معمولاً از اين قبيل است. «من» گاه به معنai ابتداء غایت به کار می‌رود، مانند «سرت من الكوفة الى البصرة»، گاه به معنai تعبيض به کار می‌رود، همچون «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ أَمَّا بِاللَّهِ»<sup>۲</sup> و گاه به معنai تبیین استعمال می‌شود، همچون «خاتم من فضة» و .... واژه «از» دقیقاً به همين معاني به کار رفته است. در ترجمة سه جمله بالا می‌گوییم: «از کوفه به بصره سیر کردم»، «از مردم کسانی هستند که می‌گویند: ایمان آوردیم»، «انگلشتری از نقره»، در ترکی هم در همه اين معاني واژه «دان» یا «دن» اطلاق می‌گردد. اين امر نشان می‌دهد که «من» معاني مختلف ندارد؛ بلکه «من» یا مشترك معنوي است، یا برخی از اين معاني، معنai حقيقي، و برخی ديگر، معنai مجازی است.

۱. استاد<sup>۲</sup>: اين واژه در ترکي به لهجه خاصی ادا می‌شود و به معنai چشم می‌باشد.

۲. البقرة، ۸: العنكبوت، ۱۰.

### تصویر قدر جامع «ارتباط» در کلمه «من»

در آیه شریفه هم اشکال این بود که اگر «من نسائیکم» هم به «أَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ» باز گردد و هم به «رَبَّاتِكُمْ»، لازم می‌آید که کلمه «من» در یک استعمال، هم در معنای تبیین و هم در معنای ابتداء غایت (نشویه) به کار رفته باشد؛ ولی چنین ملازمه‌ای صحیح نیست، بلکه «من» در جامع این معانی به کار می‌رود.

در کثاف این احتمال رامطرح کرده که «من» به معنای اتصال باشد. گویا یکی از معانی «من» اتصال است. امثله‌ای هم برای آن آورده که امثله درستی نیست و نمی‌خواهیم اکنون به آن پردازیم.<sup>۱</sup> شاید بتوان گفت که: معنای اصلی «من»، «ارتباط» است، مفهوم ارتباط غیر از مفهوم اتصال است، و در هر حال با این تصویر از جامع، اشکال استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را می‌توان بدین گونه پاسخ داد.

**اشکال تقریب اول: خلاف ظاهر بودن عطف دونحوه «ارتباط»**  
 اما این تقریب ناتمام است؛ زیرا ما با اینکه اشتراک لفظی «من» را انکار می‌کنیم، ولی اجمالاً نمی‌توان انکار کرد که معنای مختلف «من» را نمی‌توان با حرف عطف به کار برد. در دو جمله ذیل، کلمه «من» دیده می‌شود: «جئت من الكوفة»، «جئت من خوف». در ترجمة هر دو، از واژه «از» در فارسی بهره می‌گیریم و می‌گوییم: «از کوفه آمدم»، «از ترس آمدم» که نشان می‌دهد که لفظ «من» و «از» به عنوان اشتراک لفظی در این دو جمله به کار نرفته‌اند. با این حال، نمی‌توان گفت: «جئت من الكوفة و خوف»؛ البته با تکرار حرف مانعی ندارد: «جئت من الكوفة و من خوف»، ولی عطف خوف به الكوفه بدون تکرار حرف جز صحیح نیست.

شاید علت این امر این باشد که حروف جز به نحو وضع عام، موضوع له خاص، برای اتحاء مختلف معانی ارتباط وضع شده و در جایی که نحوه ارتباط مختلف باشد عطف صحیح نیست، مگر حرف جز تکرار گردد.<sup>۲</sup> معنای تبیین و معنای

۱. *تفسیر الکثاف*، ج ۱، ص ۴۹۴.

۲. توضیح بیشتر: به تقریب دیگر می‌توان گفت که حروف جز چون معنای ربطی دارند، در جملات از طرفین ربط، زنگ می‌پذیرند و در جایی که کیفیت ارتباط طرفین مختلف باشد، گویا معنای حرف مختلف می‌گردد و از این جهت، عطف بدون تکرار حرف جز با ذوق عرفی سازگار نیست. به هر حال، با ذکر مثالی دیگر اصل این بحث را روشن می‌کنیم. یکی از معانی حرف جز، لام تعلیل است؛ ولی علت به

ابتداء غایت مجازی (نشویه) دو گونه مختلف از معانی «من» است و «من» در هر یک از این دو معنا به صورت خاص به کار می رود، نه در جامع بین آنها؛ بنابراین کاربرد «من» در هر دو معنا شبیه استعمال لفظ در اکثر ازیک معنا است که گرچه طبق نظر مختار محال نیست ولی خلاف ظاهر است.<sup>۱</sup>

تقریب دوم: بیانیه بودن «من» برای «نساء» مذکوره و مقادره در «ربائیکم»

تقریب دوم، کلامی از مرحوم مجلسی اول است. ایشان در روضة المتقيین فرموده است: «من نسائیکم الالاتی دخلتمن بھئ» می تواند قید برای هر دو باشد و لازم نمی آید که «من» در دو معنا استعمال شود؛ بلکه کلمه «من» در هر دو مورد، بیانیه است به این بیان که: معنای «ربیبه» عبارت است از «دختر زن»؛ پس گویا در کلمه «ربیبه» یک کلمه نساء مقدار است؛ یعنی تقدیر این گونه است: «و ربائیکم من نسائیکم الالاتی فی حجورکم»، آن گاه جمله «من نسائیکم الالاتی دخلتمن بھئ» بیان می کند که مراد از «نسائیکم» که در جمله «أمهات نسائیکم» ملفوظاً ذکر شده و در جمله «و ربائیکم الالاتی فی حجورکم» به نحو مقدار وجود دارد، زنی است که مدخله باشد؛ پس تقدیر آیه این گونه می شود: «أمهات نسائیکم و ربائیکم من نسائیکم الالاتی فی حجورکم من نسائیکم الالاتی دخلتم بھئ».<sup>۲</sup>

مناقشه در تقریب دوم: بطلان آوردن صفت برای موصوف مقدار معنوی اما این کلام نیز اشکال واضح دارد. آیا صحیح است به اعتبار اینکه در کلمه

دو گونه است: گاه تحصیلی است همچون: «ضریت زیداً لتأدیبه»، گاه حصولی است، مانند: «ضریت زیداً القول ایبه». کاربرد لام در علت حصولی و علت تحصیلی قطعاً به نحو اشتراک لفظی نیست. با این حال، عطف علت حصولی بر علت تحصیلی بدون تکرار حرف جز، عرفی نیست و جمله «ضریت زیداً لتأدیبه و قول ایبه» ناماؤس و مخالف طبع عرفی است. استاد<sup>۳</sup> این احتمال را مطرح کرده که در جایی اگر این معانی با اسم هم تفہیم شوند، به علت مختلف بودن اتحاء ارتباط، عطف، عرفی نباشد؛ بنابراین می توان علت عرفی نبودن را به استعمال «حرف» و معنای ربطی آن مستند ندانست. تحقیق بیشتر این بحث، نیاز به دقت بیشتر در کیفیت استعمالات و بررسی شیوه تأثیر و تأثیر اجزاء جمله در یکدیگر دارد.

۱. ممکن است گفته شود که مفهوم «ارتباط»، جامعی انتزاعی است نه جامع عرفی؛ زیرا عرف از شنیدن «من» یا مرادف آن در زبان های دیگر مفهوم ارتباط را نمی فهمد.

۲. روضة المتقيین، ج ۸، ص ۲۵۵.

«ربیبه» یک کلمه «نساء» از جهت معنا مقدر است، جمله‌ای این چنین بگوییم: «و ربائیکم اللاتی دخلتم بهن» و مراد از آن دخول به مادرهای آنها باشد؟ یا مثلاً بگوییم: «حاله مدخله زید» و چون خاله یعنی «خواهرِ مادر»، کلمه «مدخله» را صفت مادر قرار دهیم؟ چنین استعمالی صحیح نیست. ظاهر صفت در این مثال‌ها این است که صفت برای موصوف مذکور است.

اشکال دوم: اجمال آیه با احتمال تعلق «من نسائیکم» به «حرمت» اشکال دوم بر دلیل سوم این است که ممکن است «من نسائیکم» راقید حکم، و متعلق به «حرمت» بدانیم، تا اشکال استعمال لفظ در اکثر از یک معنا به کلی منتفی شود.

توضیح مطلب: قیود مذکور در کلام گاه قید موضوع است و گاه قید حکم. «من نسائیکم» اگر قید موضوع باشد و بخواهیم با اینکه قید «زبائیکم» است، قید «نسائیکم» در عبارت «أمهات نسائیکم» هم باشد، این امر خلاف ظاهر است؛ ولی ممکن است «من نسائیکم» راقید حکم، و متعلق به «حرمت» بدانیم، و کلمه ربائب را که به معنای دختر زن است به مراد فش تبدیل کرده، آیه فوق را چنین بازسازی کنیم: «حرمت علیکم من نساء کم المدخلات أمهاتهن و بناتهن» یعنی از ناحیه زنان مدخله شما، مادرها یا شان و دخترها یا شان بر شما حرام است و چون حرمت مادرزن و حرمت دختر زن، هردو از ناحیه زن انسان ایجاد شده، به کار بردن جمله فوق کاملاً صحیح و عرفی است و اشکال استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را نمی‌دهد.

مجرد احتمال اینکه «من نسائیکم» قید حکم باشد، سبب می‌گردد که ظهور آیه در عدم رجوع «من نسائیکم» به «أمهات نسائیکم» از بین برود؛ پس اگر روایت معتبری در دست باشد که قید دخول را در تحریم ابدی مادرزن هم شرط کند، نمی‌توان به جهت مخالفت با کتاب آن را مردود دانست؛ بنابراین باید خود روایات را بررسی کرده، درباره سند، متن، معارضات و کیفیت جمع بین آنها بحث کرد. شاید اشکال شود که اجمال آیه قرآن و عدم استفاده معنای روشن از آن، نقصی در قرآن خواهد بود.

اما پاسخ این است که در متشابهات قرآن، به طور کلی همین اشکال مطرح است و گفته‌اند که: یکی از اسرار متشابه بودن برخی آیات همین است که مردم برای فهم مفاد آنها به اهل بیت علیهم السلام مراجعه کنند و همین مراجعه موجب تهذیب نفوس و استفاده علمی، معنوی و کمال و رشد انسان‌ها می‌گردد.

## کلام کشاف: قطعی نبودن فرائت موجود آیه

کشاف مطلبی را آورده که از آن استفاده می شود مسلم نیست آیه دقیقاً به همین شکلی باشد که در دست ماست؛ چون می گوید: «روی عن علی و ابن عباس و زید و ابن عمر و ابن الزبیر انهم قرءوا و أتھات نسائكم اللاتی دخلتم بهن، و كان ابن عباس يقول: والله ما نزل الا هكذا و عن جابر روايتان..»<sup>۱</sup>

پس وقتی چنین قرائتی از برخی خصوصاً حضرت علی علیه السلام هم نقل شده، نمی‌توان با قرائت متعارف، شرطیت دخول در حرمت ایدی مادرزنب را رد کرد.<sup>۴</sup>

<sup>٤٩٥</sup> ١. تفسير الكشاف، ج ١، ص

<sup>۲</sup>. بهته در جامع البیان (ج ۴، ص ۲۲۳-۲۲۲) در نقل انتساب چنین فراتی به این عباس چنین آمده است:

«حدثنا القاسم، قال: ثنا الحسين، قال: ثني حجاج، عن ابن جرير، قال لمعطاء: الرجل ينكح المرأة لم يره ولا يجامعها حتى يطلّقها، أيحل له أنها؟ قال: لا، هي مرسلة ما يحرم من النساء. قلت لمعطاء: أكان ابن عباس يقرأ، وأنهات نسانكم اللاتي دخلتم بهن؟ قال: لا، إنما قال حجاج: قلت لابن جرير: ما تبرأ؟ قال: كأنه قال: لا».

سیوطی در الدز المنثور (ج ۲، ص ۱۳۵) نیز به نقل از بزرگان عامة مانند ابن أبي شيبة، بیهقی و ابن أبي حاتم و ابن جریر، فراتت مشهور را به ابن عباس نسبت داده، گرچه روایتی را از همین بزرگان عامة از حضرت علم علیه السلام در اتحاد حکم رسیه و مادرن زن نقا، کرده است:

الجامع لأحكام القرآن، ج ٥، ص ١٥٦: «و زعموا أن شرط الدخول راجع إلى الأئمّات والربّيات جميعاً، رواه خلاس عن علي بن أبي طالب. وروي عن ابن عباس وجاير وزيد ابن ثابت. وهو قول ابن الريبر ومجاهد. قال مجاهد: الدخول مراد في النازلتين، وقول الجمهور مخالف لهذا وعليه الحكم والفتيا، وقد شدد أهل العراق فيه حتى قالوا: لو وطنها بزني أو قبلها أو لم يشهدها حرمت عليه أبنتها. وعندنا

نتیجه: اجمال آیه نسبت به ارتباط «من نسانکم الّاتی...» با «أمهات نسانکم»<sup>١</sup> با توجه به آنچه گذشت، هیچ یک از ادله سه‌گانه دلالت ندارد که «من نسانکم الّاتی دخلتم بهن» مختص به ربائب است و با «أمهات نسانکم» بی ارتباط است؛ لذا محتمل است که چنین ارتباطی وجود داشته باشد و لذا آیه شریفه مجمل است.

**مطلوب دوم:** بررسی ادله عدم ارتباط «اللّاتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» با «أمهات نسانکم»<sup>٢</sup> اما چنان‌که در ابتدایان شد مطلب دومی نیز محتاج بررسی است. مطلب دوم این است که در آیه شریفه دو بار کلمه «نسانکم» به کار رفته است. وصف «اللّاتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» به مورد دوم متصل است و هیچ مانعی ندارد که وصف آن باشد؛ ولی آیا می‌تواند وصفی برای «نسانکم» اول هم باشد و درنتیجه در تحریم «أمهات نسانکم» نیز دخول به زوجه شرط باشد؟ دو دلیل در نظر این مطلب ذکر شده است: یکی از مبتدء و دیگر از کشف اللشام.

**دلیل اول:** کلام مبتدء با توضیح زجاج به نقل تبیان شیخ طوسی در تبیان از مبتدء نقل می‌کند که: «اللّاتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» ذاتاً می‌تواند وصف «نسانکم» اول باشد؛ ولی نمی‌تواند وصف هر دو «نسانکم» باشد، و چون اجماعاً شرط تحریم ربائب، دخول به مادرشان است و حتماً «اللّاتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» وصف «نسانکم» دوم است، قهراً دیگر وصف «نسانکم» اول نیست.<sup>٣</sup> سپس شیخ طوسی کلام زجاج را که توضیح این مطلب است، چنین نقل کرده

و عند الشافعی إنما تحرم بالنكاح الصحيح، والحرام لا يحرم الحال على ما يأتى، وحديث خلاص عن علي لاتفاقه بحجۃ، ولا نصح روايته عند أهل العلم بال الحديث، والصحیح عنه مثل قوله الجماعة. قال ابن حربی: قلت لعطاء، الرجل ينكح المرأة ثم لا يرها ولا يجامعها حتى يطلقبها أو تحل له أنها؟ قال: لا؛ هي مرسلة دخل بها أولم يدخل. فقلت له: أكان ابن عباس يقرأ: (أمهات نسانکم اللاتی دخلتم بهن)؟ قال: لا لا، وروى سعید عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى: (أمهات نسانکم) قال: هي مبهمة لاتحل بالعقد على الآية، وكذلك روى مالك في موطنة عن زيد بن ثابت، وفيه: (فقال زيد لا، ألم مبهمة [ليس فيها شرط] وإنما الشرط في الربائب). قال ابن المنذر: وهذا هو الصحيح، لدخول جميع أمهات النساء في قوله تعالى: (أمهات نسانکم).

١. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ٣، ص ١٥٨.

است: دو خبر مختلف نمی‌تواند صفت واحد داشته باشد. او سپس با ذکر مثالی، اشکال فوق را توضیح می‌دهد که در دو جمله «مررت بنسائک و هربت من نساء زید الظریفات» به نظر نحویون نمی‌تواند «الظریفات» وصف هر دونسae باشد.<sup>۱</sup>

### اشکال بر توضیح منقول از زجاج

این مقدار استدلال از زجاج که در تبیان نقل شده، ضعف آشکاری دارد. قاعده ایشان با محل بحث ماقوایت دارد؛ چون اگر دو جمله مختلف وجود داشت همچنان که در مثال مذکور دیده می‌شود، آوردن وصف برای موضوع هر دو جمله، خلاف ظاهر یا غلط بود؛ ولی در آیه شریفه تنها یک جمله وجود دارد که در آن «رَبِّيْتُكُمْ» به «أَمَهَاتُ نِسَائِكُمْ» عطف شده است؛ لذا در اینجا نمی‌توان اشکال قبلی را مطرح ساخت.

**نقل دقیق تر کلام زجاج از فقه القرآن مرحوم راوندی**  
ولی استدلال زجاج در فقه القرآن راوندی<sup>۲</sup> با تفصیل بیشتری نقل شده که این اشکال واضح به آن متوجه نیست.

طبق این نقل، زجاج می‌گوید: قول سیبویه و محققان این است که دو موصوفی که عاملان آنها مختلف باشند، هر چند اعراب یکسان داشته باشند نمی‌توانند صفت واحدی بگیرند.

زجاج سپس مثال قبلی را ذکر کرده و می‌گوید: کلمة «الظریفات» نمی‌تواند وصف هر دونسae باشد؛ چون نسae اول مجرور به باء است و نسae دوم مجرور به «من».<sup>۳</sup> در آیه شریفه هم، چون «نِسَائِكُمْ» اول، مجرور به اضافه «أَمَهَات» به آن

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۵۸.

۲. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۸۴-۸۵.

۳. توضیح بیشتر: کلمة «بالإضافة» در عبارت منقول در فقه القرآن راوندی (ج ۲، ص ۸۵): «قال الزجاج: لأن الخبرين إذا اختلفا لم يكن نعمهما واحدا لا يجز النحوين مررت بنسائک و هربت من نساء زيد الظریفات على أن تكون الظریفات نعتا لهؤلاء النساء و هؤلاء النساء لأن الأولى جز بالاء و الثانية بالإضافة فكذلك النساء الأولى في الآية جز بالإضافة الأمهات إليها و الثانية جز بمن فلا يجوز أن يكون الآتى دخلت بهن صفة للنساء الأولى و الثانية». اشتباه است. نساء در جملة دوم مجرور به «من» است به بالإضافة؛ لذا به نظر می‌رسد که بین آیه محل بحث و مثال مذکور خلط شده است.

می باشد و «نِسَائِکُمْ» دوم مجرور به «من»، درنتیجه، «اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» نمی تواند وصف هر دو «نِسَائِکُمْ» باشد.

### اشکال دلیل اول: احتمال تعلق «من نِسَائِکُمْ» به «حُرْمَتْ»

این تقریب با پذیرش قول سیبیویه<sup>۱</sup> تقریب درستی است، ولی برای اثبات عدم اشتراط دخول در حرمت مادرزن کافی نیست؛ چون پیش تر گفتیم که اگر «اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» وصف «نِسَائِکُمْ» دوم هم باشد، می توان «مِنْ نِسَائِکُمْ الَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» را متعلق به «حُرْمَتْ» دانست و لذا به هر دو عبارت «أَنْهَاتِ نِسَائِکُمْ» و «زَبَائِیْکُمْ» مرتبط باشد و درنتیجه، دخول به زوجه، هم در تحریم مادری و هم در تحریم دختر وی شرط خواهد بود.

۱. توضیح بیشتر: در همین الهامع (ج، ۲، ص ۱۱۹) دربحث تابع معطوف و معطوف علیه توضیح بیشتری درباره نظر سیبیویه می دهد که نقل آن در اینجا مفید است:

قال أبو حیان: ومقتضى مذهب سیبیویه أنه لا يجوز الإیاع لما انجز من جهتين كاختلاف الحرف والإضافة نحو مررت بزيد وهذا غلام بكر الفاضلين و كاختلاف الحروفين نحو مررت بزيد ودخلت إلى عمرو الظريفين و كاختلاف معنى الحروفين نحو مررت بزيد واستعنت بعمرو الفاضلين أو الإضافتين نحو هذه دار زيد وهذا أخو عمرو الفاضلين.

همچنین از عبارت خالد ازهربی (التصریح بعضمون التوضیح، ج، ۲، ص ۱۱۶) بر می آید که در آیه شریفه بنابر نظر برخی از نحویون می توان «اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» را وصف هر دو «نِسَائِکُمْ» گرفت. وی پس از ذکر چهار صورتی که در نتیجه واحد و منعوت متعدد تصویر شده و بحث تفصیلی از احکام این چهار صورت، می گوید:

«هذا كلها مع اتحاد جنس العاملين، فإن اختلافاً: هذا زيد وجاء عمرو الظريفان، ومررت بزيد وهذا عمرو الظريفان، ولقيت زيداً وإن عمراً في الدار القائمان، فذهب الجمهور إلى منع الإیاع والأخفشن والجرمي إلى جوازه». <sup>۲</sup>

لذا طبق نظر اخفشن و جرمی می توان «اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» را وصف هر دو نِسَاء کم دانست؛ ولی سیوطی در همین الهامع (ج، ۲، ص ۱۱۸) نظر اخفشن را چنین ذکر کرده است: «و جزء قوم منهم الأخفشن الإیاع إذا اتحد العمل لاجنس العامل وتقارب المعنى». که تقارب معنای عاملان را در جواز اتباع شرط دانسته است. بنابر این نظر، باید دقت شود که آیا معنای اضافه (أَنْهَاتِ نِسَاء کم) با معنای «من» جازه (من نِسَاء کم) تقارب معنایی دارد یا خیر؟

به هر حال استاده<sup>۳</sup> در اینجا به تحقیق صحت و سقم مبنای سیبیویه نپرداخته و بحث را به صورت تقدیری و بر فرض پذیرش این مبنای سامان داده است.

## دلیل دوم: لزوم فصل بین صفت و موصوف به اجنبیات

دلیل دوم بر عدم ارتباط «اللائی ذخّلثم بیهَنَ» با «أَمْهَاثُ نِسَائِکُمْ» در کشف اللثام آمده است. ایشان فرموده است: «اللائی ذخّلثم بیهَنَ» نمی‌تواند صفت «نسائکم» اول و دوم -هر دو- باشد بلکه قید قسمت اخیر است؛ زیرا اگر قید هر دو باشد، میان موصوف «أَمْهَاثُ نِسَائِکُمْ» و صفت «اللائی ذخّلثم بیهَنَ» فصل بین اجنبیات لازم می‌آید.<sup>۱</sup> در تکمیل این استدلال می‌توان گفت: اگر در مطلق فصل بین صفت و موصوف مناقشه نکنیم، فصل به چند کلمه اجنبی حتماً اشکال دارد. در مستمسک<sup>۲</sup> این اشکال با مفاد «لزوم فصل به اجنبی» و در تقریرات مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup> لزوم فصل بدون قید «اجنبی» یا «اجنبیات» مطرح شده است.<sup>۴</sup>

## اشکال: جواز فصل به اجنبی بین صفت و موصوف

اما مجرد فاصل شدن بین صفت و موصوف مانع ندارد. اگر مثلاً گفته شود: «پسرهای شخص متوفی و دخترهای شخص متوفی که آن شخص مسلمان باشد، باید برای او قرآن بخوانند»، آیا نمی‌توان قید «مسلمان» را مربوط به هر دو شخص متوفی دانست؟ ظاهراً مانع وجود ندارد، هرچند بین موصوف و صفت، فاصله افتاده باشد.

نتیجه: اجمال آیه نسبت به ارتباط «اللائی ذخّلثم بیهَنَ» با «أَمْهَاثُ نِسَائِکُمْ» اما با اینکه عدم ارتباط «اللائی ذخّلثم بیهَنَ» با «أَمْهَاثُ نِسَائِکُمْ» ثابت نشد، ارتباط آن نیز ثابت نشد. در اصول این مسئله مطرح است که اگر پس از دو یا چند جمله،

۱. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۷۷: «لَكُنْ عَلَقَ بِالْجَمْلَتَيْنِ مَجْزِدَ قَوْلِهِ الْأَكْنِيِّ «ذَخْلَثْمَ بِهَنَ» لَرَمَ الْفَصْلَ بَيْنَ الصَّفَةِ وَمَوْصُوفَهَا بِأَجْنَبِيَاتِ». توضیح بیشتر: البته در عبارت مزبور -نسخه چاپی- تصحیف آشکاری راه یافته است و لفظ «اللائی» مصخف «اللائی» است.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۸۵.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۶۵.

۴. توضیح بیشتر: نظر همین اشکال دریارة «من نساءکم» در بحث قبلی (عدم ارتباط «من نسائکم» با «أَمْهَاثُ نِسَائِکُمْ») نیز مطرح شد. ایشان فرموده است: «علیٰ أَنَّ الْفَصْلَ الْمُوْجَدُ بَيْنَ كَلْمَةِ «نِسَائِکُمْ» وَكَلْمَةِ «مِنْ نِسَائِکُمْ» يُوجِبُ زِيَادَةَ الْبَعْدِ فِي احْتِمَالِ رَجُوعِ الثَّانِيَةِ إِلَى الْأُولَى». (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۶۵).

شرط یا استثنایی ذکر شود، این شرط یا استثناء تنها به جمله اخیر بازگشت می‌کند یا به تمام جمله‌ها؟ به نظر ما این گونه جمله‌ها مجمل است، هم صلاحیت رجوع به تمام جمله‌ها را دارد و هم صلاحیت رجوع به خصوص جمله اخیر.

### نظر مختار: اجمال آیه در مقام

بالحاظ آنچه در مطلب اول (بررسی ادله عدم ارتباط «من نسائكم اللاتی...» با «أمهات نسائكم») و مطلب دوم (بررسی ادله عدم ارتباط «اللاتی دخلتُم بِهِنَّ» با «أمهات نسائكم») بیان شد، ارتباط جمله «اللاتی دخلتُم بِهِنَّ» با مادرزن اجمال دارد و اگر در روایتی این عبارت به «أمهات نسائكم» مربوط دانسته شده باشد، نمی‌توان به جهت مخالفت با کتاب، آن را کنار گذاشت. پس خود آیه به نظر ما صلاحیت استناد ندارد.

### دلیل دوم: اخبار

- با توجه به ناتمامی دلیل اول، باید روایات را بررسی کرد که دو دسته‌اند:
- دسته اول: روایات دال بر اختصاص اعتبار دخول به حرمت ریبه.
  - دسته دوم: روایات دال بر اعتبار دخول در حرمت مادرزن.

### طایفه اول: روایات دال بر اختصاص اعتبار دخول به حرمت ریبه

دسته اول از اخبار، همان اخباری است که نظر مشهور در مورد ریبه را اثبات می‌کند. این دسته، نظر مشهور در حرمت مادرزن را نیز ثابت می‌کند. طبق این دسته از روایات در حرمت ریبه، دخول به زوجه معتبر است؛ ولی در حرمت مادر زوجه، دخول به زوجه شرط نیست.

### روایت اول: صحیحة غیاث بن ابراهیم

أحمد بن محمد بن عیسیٰ عن محمد بن یحییٰ عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أن علياً عليه السلام قال:

«إذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنتهما إذا دخل بالأم فإذا لم يدخل

بالأم فلا يأس أن يتزوج بالابنة وإذا تزوج الابنة فدخل بها أو لم يدخل بها فقد حرمته الأم وقال: الزبائن عليكم حرام كن في الحجر أو لم يكن؟».

## بررسی سندي

صاحب مدارک در نهاية المرام<sup>۲</sup>، روایات طایفه اول را ذاتاً قابل استناد نمی داند ولذا می فرماید: باید روایات طایفه دوم - که خواهد آمد- اخذ شود؛ پس در فرض عدم دخول به زوجه، مادرزن حرام نیست. وجه عدم جواز استناد به اخبار طایفه اول در نزد ایشان، ضعف سندی است. ایشان روایت غیاث و روایت بعدی (روایت اسحاق)، را قاصر السند دانسته است.

در تبیین کلام ایشان می‌توان گفت: روایت دوم از این طایفه (روایت اسحاق بن عمار) چنان‌که در سطور آنی خواهد آمد، در سندهش غیاث بن کلوب واقع شده است. غیاث بن کلوب غیرامامی است و صاحب مدارک نیز مثل صاحب معالم<sup>۳</sup> به موقنات عمل نمی‌کند.<sup>۴</sup> اما در روایت غیاث بن ابراهیم نیز گرچه نجاشی غیاث را توثیق کرده است<sup>۵</sup> ولی شیخ درباره او چنین فرموده است: «غیاث بن ابراهیم بتربی<sup>۶</sup>، و بتربی‌ها چنان‌که گذشت، جزء عاقه‌اند؛ اما در مباحث سابق بیان شد که غیاث بن ابراهیم، امامی ثقه است؛ لذا روایت صحیحه است.<sup>۷</sup>

<sup>٤</sup> ١. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٧٣، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٤٥٩، ح ٤.

٢. نهاية المرام، ج ١، ص ١٣٢-١٣٣.

<sup>٣</sup>. معالم الدين (قسم الأصول)، ص ١٩٩-٢٠١.

۴. البته صاحب مدارک در فرضی که اصحاب به روایت موثقه عمل کرده باشند، از جهت عمل اصحاب به روایت عمل می‌کند (مدارک الأحكام، ج ۱، ص ۷۵). در غیر این صورت روایات موثقه را حجت نمی‌داند و در موارد فروانی به مجرد فطحی بودن روایی، روایات را ضعیف دانسته است (برای نعمته: مدارک الأحكام، ج ۱، ص ۲۴۳؛ و ۲، ص ۱۷؛ و ۲۳۵؛ و ۲، ص ۴۱۶ و ۴۲۵).

مراد استاد <sup>نهضت</sup> نیز در این مقام، عدم حجیت ذاتی روایات مونقّه در نظر صاحب مدارک است.

٥. رجال النجاشي، ص ٣٥٥، رقم ٨٣٣

٦. حال الطقس: ص ١٤٢، رقم ١٥٤٢

۷. استادیه در مبحث جواز نظر به اجنبیه برای شخص خواهان ازدواج (مسئله ۲۶ در ابتدای عروه)

**رواية دوم:** موقعة اسحاق بن عمار از طریق غیاث بن کلوب  
محمد بن احمد بن یحیی عن الحسن بن موسی الخشاب عن غیاث بن کلوب  
عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام:

«أَنْ عَلِيًّا عليه السلام كَانَ يَقُولُ: الرَّبِّيْبُ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ مَعَ الْأَمْهَاتِ الَّتِي قَدْ  
دَخَلْتُمْ بِهِنَّ هَنَّ فِي الْحَجَوْرِ وَغَيْرِ الْحَجَوْرِ سَوَاءٌ وَالْأَمْهَاتُ مِنْهُمَا  
دَخَلَتِ الْبَنَاتُ أَمْ لَمْ يَدْخُلْ بِهِنَّ فَحَرَمُوكُمْ وَأَبْهَمُوكُمْ مَا أَبْهَمُوكُمُ اللَّهُ».١

غیاث بن کلوب ثقه است و واقعی؛ لذا این روایت موقعة است.<sup>۲</sup> اسحاق بن  
عمار هم به عقیده ما یک نفر است و امامی ثقه می باشد.<sup>۳</sup>  
در تفسیر عیاشی چنین آمده است:

عن إسحاق بن عمار عن جعفر بن محمد عن أبيه «أَنْ عَلِيًّا عليه السلام  
كَانَ يَقُولُ: الرَّبِّيْبُ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ مَعَ الْأَمْهَاتِ الَّتِي قَدْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ  
فِي الْحَجَوْرِ أَوْ غَيْرِ الْحَجَوْرِ وَالْأَمْهَاتُ مِنْهُمَا دَخَلَتِ الْبَنَاتُ أَوْ لَمْ  
يَدْخُلْ بِهِنَّ فَحَرَمُوكُمْ مَا حَرَمَ اللَّهُ وَأَبْهَمُوكُمْ مَا أَبْهَمَ اللَّهُ».٤

مجمع البيان هم همین روایت را از تفسیر عیاشی به نقل از اسحاق بن عمار  
آورده است:

روی العیاشی فی تفسیره یاسناده عن إسحاق بن عمار عن جعفر بن  
محمد عن أبيه عليه السلام قال: «إِنَّ عَلِيًّا كَانَ يَقُولُ: الرَّبِّيْبُ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ مَعَ  
الْأَمْهَاتِ الَّتِي قَدْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ كَنَّ فِي الْحَجَوْرِ أَوْ غَيْرِ الْحَجَوْرِ وَ

به طور مستوفی درباره خصوصیات بتیره و همچنین اعتبار غیاث بن ابراهیم، مطالعی رایان کرده است.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۳، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۶۳، ح ۲.

۲. حسن بن موسی الخشاب که از اجلاء است، بسیار از او روایت کرده که نشانه اعتماد وی به اوست.  
در تهذیب قریب به پنجاه روایت وجود دارد که این خشاب از غیاث بن کلوب نقل کرده است.

۳. رجال النجاشی، ص ۷۱، رقم ۱۶۹.

برای ملاحظه بحث مستوفی درباره اسحاق بن عمار، برای نمونه ر.ک: کتاب اجراء (تقریرات درس  
آیت الله شبیری زنجانی)، ضممان در اجراء، م ۱۵: «اذا استوجر لحفظ متناع فرق لم يضمن الا مع  
التقصير في الحفظ ولو لغبة النوع عليه أو مع اشتراط الضمان»؛ اجراء عین مستأجره به زیادتر از  
أجرت، م ۱؛ وكتاب حجت (تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی)، محزمات احرام، حکم ذیمة محروم.

۴. تفسیر العباشی، ج ۱، ص ۲۳۱، ح ۷۷.

الأئمّات مهمّات دخل بالبنات أولم يدخل بهن فحرّموا ما حرم الله  
وأبّهّموا ما أبّهم الله».

رواية سوم: موقفه أبي بصير

الصّفار عن محمد بن الحسين بن أبي الخطّاب عن وهيب بن حفص عن أبي  
بصير قال: «سألته عن رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها فقال: تحلّ له  
ابنتهما ولا تحلّ له أمّها».<sup>١</sup>

وهيب بن حفص وافق نفعه است<sup>٢</sup> پس رواية موقفه است.

رواية چهارم: رواية أبي حمزة ثمالي  
عن أبي حمزة قال:

«سألت أبي جعفر ع عن رجل تزوج امرأة و طلقها قبل أن يدخل  
بها تحلّ له ابنتهما قال: فقال: قد قضى في هذا أمير المؤمنين ع  
لابأس به إن الله يقول: «وَرَبَّنَا يُكْمِلُ اللَّاقِي فِي خَمُورٍ كَمَنْ يُسَانِكُمُ الْأَقِي  
دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُنُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ» ولو تزوج الابنة  
ثم طلقها قبل أن يدخل بها ملّ حلّ له أبّتها قال: قلت له: أليس  
هما سواه قال: لا ليس هذه مثل هذه إن الله يقول: «وَأَمَّهَاتُ  
يُسَانِكُتُمْ» لم يستثن في هذه كما اشترط في تلك هذه هنا مبهمة  
ليس فيها شرط وتلك فيها شرط». <sup>٣</sup>

بررسی سندي (اعتبار نقل عیاشی از کتاب تفسیر أبي حمزة)  
نقل عیاشی از تفسیر ابو حمزة ثمالي به نظر ما اشکال سندي ندارد؛ زیرا تهها  
اشکالی که مطرح است، این است که عیاشی به کتاب ابو حمزة ثمالي سند  
ندارد. این اشکال هم مندفع است؛ زیرا اینکه ابو حمزة ثمالي کتاب تفسیری

١. مجمع البيان، ج ٣، ص ٤٨.

٢. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٢٧٣، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٩، ح ٥.

٣. رجال النجاشي، ص ٤٣١، رقم ١١٥٩.

٤. تفسیر العیاشی، ج ١، ص ٢٢١-٢٢٣، ح ٧٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٦٥، ح ٧.

داشته، معروف است و کسانی چون نجاشی که شرح حال ابو حمزه را نوشتند، کتاب تفسیر را از کتاب‌های او دانسته‌اند<sup>۱</sup>، و مفسرین مهتمی چون عیاشی<sup>۲</sup> و تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم<sup>۳</sup> و ظاهرآ طبرسی<sup>۴</sup> از این تفسیر نقل حدیث کرده‌اند و قرینه‌ای هم بر عدم انتساب در کار نیست؛ یعنی مطالبی که از این کتاب نقل می‌شود، نه اشکال سندی دارد و نه اشکال متنی، و امامه و شاهدی هم از نظر متن یا اسناد کتاب وجود ندارد که انتساب احادیث موجود در کتاب را به ابو حمزه مورد تشکیک قرار دهد. لذا مانند احادیث تفسیر علی بن ابراهیم نیست که بسیاری از مشایخی که در این تفسیر از آنها نام برده شده، از مشایخ علی بن ابراهیم نیستند.<sup>۵</sup> در چنین شرایطی، برای متعارف عقلاً، اطمینان پیدا می‌شود که این همان کتاب مؤلف است. در طول تاریخ، در تمام جهان در ملل و اقوام مختلف با ادبیان و مذاهب متفاوت، سیره برآن بوده که با مراجعه به کتاب مؤلفی، مطلبی را از آن نقل کرده و به جهت همین امانت اطمینانی، آن مطلب را به مؤلف نسبت می‌داده‌اند، و چنین تردیدهایی مخصوص محیط‌های علمی و دقت‌های مدرسه‌ای است و مانع اعتبار کتب نیست.

### بررسی دلایل

این روایت نیز صریحاً دلالت دارد که ریبیه در صورت مدخله بودن مادرش حرام است؛ ولی مادرزن در هر دو صورت حرام است.

ممکن است گفته شود: از این روایات استفاده می‌شود که آیه شریفه ظهور در

۱. رجال التجاشی، ص ۱۱۵، رقم ۲۹۶.

۲. در تفسیر عیاشی مطبوع، قریب به ۵۰ مورد از ابی حمزه ثمالی روایت نقل شده است.

۳. در تفسیر قمی قریب به ۳۰ مورد از ابی حمزه ثمالی روایت نقل شده است.

۴. برای نمونه: مجمع البیان، ج ۳، ص ۱۴۷، ۱۵۷ و ۱۷۲؛ وج ۵، ص ۳۳۷؛ وج ۸، ص ۵۵۹؛ وج ۹، ص ۴۴؛ وج ۱۰، ص ۶۱۲.

۵. برای نمونه، علی بن حسین سعد آبادی که از او به طور متعدد در تفسیر قمی نقل روایت شده (برای نمونه: تفسیر القمي، ج ۱، ص ۴۰؛ وج ۲، ص ۲۰۴، ۳۴۰، ۳۴۶ و ...)، از مشایخ علی بن ابراهیم نیست؛ بلکه از مشایخ علی بن حاتم قزوینی است (تهذیب الأحكام، ج ۳، ص ۷۷، ح ۴؛ و ص ۸۶، ح ۱۵؛ و ص ۸۸، ح ۱۹)؛ ر.ک: مقاله «تفسیر علی بن ابراهیم قمی».

این معنا دارد که «أَمْهَاثُ نِسَائِكُمْ» مطلق است و قیدی ندارد، و این امر با مطلبی که سابقاً اختیار کردید که آیه اجمال دارد منافقی است.

اما پاسخ این است که با اینکه مطلب فوق، صحیح است، اما این روایات معارضاتی دارد که باید آنها را ملاحظه کرده، کیفیت جمع بین آنها و ترجیح یکی بر دیگری را بررسی کرد.<sup>۱</sup>

### روایت پنجم: روایت عوالی الالئی

عالی الالئی عن النبی ﷺ آنے قال: «لَا يننظر اللہ إلی رجل نظر إلی فرج امرأة و ابنتها».<sup>۲</sup>  
از این روایت استفاده می‌شود دخول به زوجه برای تحریم مادرش شرط نیست؛<sup>۳</sup>  
ولی به هر حال روایتی ضعیف السند است.

### طایفه دوم: روایات دال بر اعتبار دخول در حرمت مادرزن

دسته دوم اخبار، روایات دال بر اعتبار دخول در حرمت مادرزن است.

### روایت اول: صحیحه منصور بن حازم (مسئلة شمعیه)

أبو على الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم قال:

«كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل فسأله عن رجل تزوج امرأة فماتت قبل أن يدخل بها أي تزوج بأمها فقال أبو عبد الله عليه السلام: قد فعله رجل متى فلم نربه بأس فقلت: جعلت فداك ما تفتر الشيعة إلا بقضاء على عليه السلام في هذه الشمعية التي أفتتها ابن مسعود أنه لا بأس بذلك ثم أتى عليه السلام فسأله فقال له عليه السلام: من أين أخذتها فقال: من قول الله تعالى: (وَرَبَّنِيَكُمُ الَّذِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّذِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنَّ لَهُ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) فقال عليه السلام:

۱. برای روش ترشدن این مدعای رک: نظر مختار در جمع عرفی بین اخبار.

۲. عالی الالئی، ج ۳، ص ۳۳۳، ح ۲۲۲؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۹، ح ۸.

۳. زیرا امام علیه السلام دخول را شرط نکرده؛ بلکه مجرد نگاه به فرج دختر برای حرمت ازدواج با مادر او را کافی دانسته است.

إن هذه مستثناة وهذه مرسلة «أَمَّهَا نِسَائِكُنْ» فقال أبو عبد الله عليه السلام للرجل: أَما تسمع ما يروي هذا عن على عليه السلام فلما قمت ندمت وقلت: أَى شئ صنعت يقول هو: قد فعله رجل متافلم نر به أَسَا وأقول أنا: قضى على عليه السلام فيها فلقتيه بعد ذلك قلت: جعلت فداك مسألة الرجل إنما كان أَنذى قلت يقول كان زَلَةً مَتَّى فما تقول فيها فقال: يا شيخ تخبرني أَنْ عَلِيَّاً عليه السلام قضى بها وتسألني ما تقول فيها».١

اطمینان عقلایی به نقل عیاشی از تفسیر ابی حمزه ثمالی این روایت در کافی<sup>۲</sup>، تهذیب<sup>۳</sup>، استبصار<sup>۴</sup>، نوادر حسین بن سعید<sup>۵</sup> (که به نوادر احمد بن محمد بن عیسی معرف است) و در تفسیر عیاشی<sup>۶</sup> آمده است و روایتی صحیح السند است.

اشکال بر نقل بی واسطه منصور بن حازم نسبت به قضاوت على عليه السلام ممکن است اشکال شود که نقل منصور بن حازم از حضرت امیر المؤمنین عليه السلام قابل اعتماد نیست؛ زیرا او حضرت رادرک نکرده و واسطه خود راهنم ذکر نمی کند.

پاسخ: کفایت اشتهر قضاوت و تقریر امام صادق عليه السلام اما پاسخ این است که اولاً، منصور می گوید: این قضاوت، معروف و از افتخارات شیعه است و اشتهر این قضاوت از خبرهایی است که مستقیماً مورد حکایت منصور بن حازم واقع شده؛ لذا نیازی به سند ندارد و چنین شهرت هایی که مانند تسلیم بین شیعه است، ملازمۃ عرفی با تحقق قضاوت حضرت دارد ولذا مشمول ادلہ حجیت خواهد بود.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۲، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۶۲، ح ۱.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۲، ح ۴.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۴، ح ۵.

۴. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۵۷-۱۵۸، ح ۵.

۵. النوادر (الشعري)، ص ۹۸، ح ۲۲۸.

۶. تفسیر العیناشی، ج ۱، ص ۲۳۱، ح ۷۵.

ثانیاً، هنگامی که قضاوت امیر المؤمنین علیه نقل کرد، مورد تقریر حضرت قرار گرفت و ایشان انکار نکردند؛ پس این انتساب صحیح است.

### نکات دلالی و اختلاف نسخ

مورد استدلال، فقره «فلم نربه بأسا» است که گفته‌اند: از آن استفاده می‌شود اگر زوجه مدخلوه نشد و مرد، مادرزن حرام نمی‌شود.

نکاتی در این روایت قابل ذکر است:

۱. بعد از مرگ زن می‌توان با مادر او ازدواج کرد. در مسئله ازدواج با مادر زن غیر مدخلوه سه نظریه هست:

#### الف) حرمت ازدواج.

ب) بعضی از عاقه گفته‌اند که اگر نزدیکی نشده باشد، چه این زن بمیرد و چه طلاق داده شود، می‌توان مادر او را گرفت.

ج) زید بن ثابت قائل به تفصیل است که اگر این زن را طلاق دهد می‌تواند مادر او را بگیرد؛ اما اگر این زن بمیرد، نمی‌تواند مادر او را بگیرد. روایت بالابر خلاف نظر زید بن ثابت است.

۲. در ذیل روایت دارد که منصور بن حازم بعداً از گفتة خود پشمیمان می‌شود؛ ولی یک سئوال در ذهنش باقی می‌ماند و آن اینکه مطلبی که از افتخارات شیعه است و از امیر المؤمنین علیه نقل شده است، نمی‌شود که امام صادق علیه آن را نداند. منصور بن حازم که شیعه و معتقد به عصمت حضرت است جای خود دارد، و اگر کسی شیعه هم نباشد، مقام علمی امام صادق علیه قابل انکار نیست؛ لذا حضرت حتماً مسئله را می‌داند؛ لذا منصور بن حازم با خود می‌گوید اینجا یک مسئله‌ای است که باید سوال کند.

۳. در مورد فقره «هذه الشمخية» اختلاف نسخ زیاد و ذکر آن موجب تطبیل کلام است. مثلاً شمخیة، سجیة، شمجیة، سمجیة نقل شده است!

سمجیه؛ این کلمه به معنای قبیحة است<sup>۱</sup> و وجه تسمیه این قضیه به چنین نامی، این است که تزویج مادرزن، قبیح است و با این حال، ابن مسعود در این مسئله حکم به جواز داده است.

شمجیه؛ «شمچ» به معنی مهر و داماد است<sup>۲</sup>؛ یعنی همان داماد می‌خواهد مادرزن را بگیرد.

شمخیه؛ در منابع متعدد و نسخ معتبر<sup>۳</sup>، «شمخیه» نقل شده است. در حاشیه استبصار چاپی<sup>۴</sup> از حاشیه بعضی شیخ خطی حکایت می‌کند که در خط شیخ طوسی شمخیه با خاء معجمه نقل شده است.

#### وجوه معنای «شمخیه»

وجوهی برای تعبیر «شمخیه» ذکر شده است:

وجه اول: بالاگرفتن سخن در این باره  
مجلسی اول در روضة المتقین<sup>۵</sup> به عنوان یک احتمال می‌فرماید: شامخ یعنی مرتفع؛  
چون پیرامون این مسئله گفت و گو بالاگرفته<sup>۶</sup>، این مسئله راشمخیه گفته‌اند.

۱. کتاب العین، ج ۶، ص ۶؛ الصحاح، ج ۱، ص ۳۲۲؛ معجم مقایيس اللغة، ج ۳، ص ۹۹.

۲. چنین معنایی یافت نشد.

معجم مقایيس اللغة، ج ۳، ص ۲۱۱: «الشين والعي و الجيم أصل يدل على الخلط و فلة انتلاف الشيء». بقال: شمجه بشمجه شمجا، إذا خلطه. وماذاق شمجا، أي شيئاً من طعام. وبقولون: شمجوا، إذا اخترعوا خبراً غلاظاً، ويستعار هذا حتى يقال للخيطة المتبااعدة شمع. بقال: شمع الثوب شمجا شمع. وقياس ذلك كله واحد».

۳. ر.ک: الکافی (دارالحدیث)، ج ۱۰، ص ۸۲۶.

۴. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۵۷.

۵. روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۵۵.

۶. استاد<sup>۷</sup>: نقل شده است که اختلافی بین اصحاب بی‌امر<sup>۸</sup> بود و شخصی به معاویه نامه می‌نویسد که ازدواج با مادرزن را بعضی از اصحاب اجازه می‌دهند و بعضی منع می‌کنند، نظر تو چیست؟ معاویه در جواب می‌نویسد: «حلال خدا را که من نمی‌توانم حرام بکنم و حرام را نمی‌توانم حلال کنم، زن هم زیاد است». خلاصه نخواسته بود جواب دهد و در این مسئله سرو صدای زیادی بوده است.

## وجه دوم: افتخار شیعه

وجه دوم این است که یکی از مواضع برجسته و افتخارات شیعه این مسئله است، چنان‌که در این روایت چنین آمده بود: «ما تفخر الشیعه...»، از این جهت به این مسئله، مسئله شمشیخیه گفته‌اند. این احتمال را علامه مجلسی در مرآت العقول<sup>۱</sup> فرموده و آن را از پدرش نیز نقل می‌کند، هرچند در روضة المتقین<sup>۲</sup> نیست.

## وجه سوم: تکبیر ابن مسعود نسبت به علی

وجه سوم این است که از آنجاکه به متبکر، شامخ الأنف گویند<sup>۳</sup> و ابن مسعود در این مسئله از متابعت امیرالمؤمنین علی<sup>علیہ السلام</sup> تکبیر ورزید، لذا شمشیخیه گفته‌اند. این وجه را نیز مرحوم مجلسی به پدرش مجلسی اول نسبت داده است.<sup>۴</sup>

در زبان ترکی نیز به شامخ الأنف، «مینک<sup>۵</sup> بُزنى» گویند که در کتب تاریخ در مدح سلطان جلال الدین خوارزمشاه نیز این تعبیر آمده<sup>۶</sup> و گاهی به اشتباه خوانده می‌شود. از یکی از علمای بزرگ شنیدم که مرحوم قزوینی گفته است: مینک به

۱. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۱۷۸.

۲. روضة المتقين، ج ۸، ص ۲۵۵.

۳. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۴۶۴.

۴. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۱۷۸.

۵. استاد<sup>علیه السلام</sup>: به سکون نون.

۶. کمال الدین اصفهانی از شعرایی است که در بخشی از مدح سلطان جلال الدین بن سلطان محمد خوارزمشاه، چنین سروده است (مجمع الفصحاء، ج ۱، بخش سوم، ص ۱۷۴۹):  
بسیط روی زمین باز گشت آبادان  
به یمن سایه چتر خدایگان جهان  
جلال ذنبی و دین مینکبرنی آن شاهی  
که ایزدش به سزاکرد بر جهان سلطان

همچنین در شرح حال منشی سلطان جلال الدین خوارزمشاه آمده است:

«نور الدین محمد زیدری منشی خاص خوارزمشاه و جلال الدین مینکبرنی و از افضل عهد خود بوده و از جانب جلال الدین به رسالت روم و شام رفته بعد از غلبه مغول بر سلطان جلال الدین وی زحمات کلی کشیده و مراتت و خسارت بی حد دیده، چندین بار او را مجروح و عربان کردند تا به دیار بکرسید و بیارمید.» (مجمع الفصحاء، ج ۱، بخش سوم، ص ۲۲۵۵، رقم ۴۲۶).

معنای شامخ است و «برون» در ترکی به معنای دماغ است.  
این وجه نیز در روضة المتقین<sup>۱</sup> ذکر نشده است.

#### وجه چهارم: نام جد سوم ابن مسعود

وجه چهارم أطف از احتمالات قبل است. جد سوم عبدالله بن مسعود، شخصی به نام «شمخ» است: «عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبیب بن شمخ»؛ لذا المسألة الشمشیة، یعنی مسئله‌ای که عبدالله بن مسعود بن شمخ آن را پرسیده است. این احتمال، هم در روضة المتقین و مرآة العقول آمده است.<sup>۲</sup>

نسبت به احتمال چهارم، این اشکال به ذهن می‌آید که در هیچ منبعی به عبدالله بن مسعود، ابن شمخ یا شمشی گفته نشده است، نه در تواریخ و نه در رجال یا حدیث، و جد سوم او کسی نیست که از بطنون عرب باشد تا از این جهت، شمشیه گفته شود.

#### وجه پنجم: سوال مردی از بنی شمخ

در « محلی » چنین آمده است: « عن ابن مسعود أن رجلاً من بنى شمخ بن فزارة تزوج امرأة ثم رأى أنها فاعجبته فاستفتى ابن مسعود فأفتاه أن يفارقها ثم يتزوج أتها فتزوجها ولدت له اولادا ». <sup>۳</sup>

لذا مثل مسئله رازیه، مسئله حائریه و مانند آن، این تعبیر هم از آن باب است؛ یعنی سؤال کننده از ابن مسعود، مردی بوده که از قبیله بنی شمخ بن فزاره بوده است.<sup>۴</sup> شمخ بن فزاره بطنی از بطنون عرب بوده، چنان‌که در القاموس المحيط هم آمده است.<sup>۵</sup> کلام ابن حزم، از دو جهت رفع شبهه می‌کند؛ یکی اینکه وجه تسمیه را روشن می‌کند و دیگر اینکه برخی مانند علامه حلی نقل کرده‌اند که ابن مسعود قائل به

۱. روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۵۵.

۲. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۱۷۸؛ روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۵۵.

۳. المحلى بالأثار، ج ۹، ص ۱۴۲.

۴. استادیه: ابن احتمال رامرحوم شیخ حزنیز در هامش وسائل (وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۶۲) آورده است.

۵. القاموس المحيط، ج ۱، ص ۳۶۲.

تحريم أم الزوجه بوده است<sup>۱</sup>، در حالی که از روایت منصور بن حازم استفاده می شود که ابن مسعود قائل به تحلیل بوده و این مسئله در شیعه معروف بوده است. جمع بین این دو مطلب چیست؟ با کلام ابن حزم معلوم می شود که خود عاقه نیز حلیت آم زوجه را به ابن مسعود نسبت داده اند؛ پس روایت منصور بن حازم تفرد ندارد و مضمونش در نقل عاقه نیز وجود دارد<sup>۲</sup>.

### اشکال دلالی

ولی دو اشکال دلالی بر این روایت وارد است؛ زیرا:

۱. تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۶۳.

۲. طبق برخی روایات از منابع عامه، ابن مسعود در ابتداء گمان می کرد که شرط حرمت مادرزن، دخول به زوجه است و شخصی در کوفه از او در این باره سؤال کرد و او طبق اعتقاد خود پاسخ داد؛ ولی این مسعود پس از اینکه به مدینه آمد، سؤال کرد و به او پاسخ داده شد که دخول شرط حرمت ابدی نیست؛ لذا وقیع به کوفه رفت، پاسخ صحیح را به سائل اعلام کرد.  
السنن الکبری (بیهقی)، ج ۷، ص ۲۵۸-۲۵۷، رقم ۱۳۹۰۳: أخبرنا أبو الحسين بن الفضل الققطان بيغداد، أبا عبد الله بن جعفر بن درستويه، ثنا يعقوب بن سفيان، ثنا محمد بن أبي السری، ثنا عبد الرزاق، أبا الثوری، عن أبي فروة، عن أبي عمرو الشيباني، عن ابن مسعود، «أن رجلًا منبني شمخ من فزارة تزوج امرأة ثم رأى أنها فاعجبته، فاستفتي ابن مسعود عن ذلك، فأمره أن يفارقها و يتزوج أنها، فترجعها فولدت له أولادا، ثم أتى ابن مسعود المدينة، فسأل عن ذلك، فأخير أنها لا تخل لـه، فلما راجع إلى الكوفة قال للرجل: «إنها عليك حرام إنها لا تنبغي لك ففارقها».

این روایت به طرق مختلفی نقل شده و در کتب دیگری مانند مصنف عبدالرازاق صنعتی (ج ۶، ص ۲۷۳، رقم ۱۰۸۱) نیز نقل شده است.

بعید نیست که شخصی که پاسخ صحیح را در مدینه به ابن مسعود بیان کرده، علی عليه السلام بوده است و برای کتمان این فضیلت علی عليه السلام، محدثین یا برخی دیگر از عامه، از ذکر نام ایشان اجتناب کرده باشند. بلکه ظاهر صحیحة منصور بن حازم نیز این است که ابن مسعود از علی عليه السلام همان سؤال را پرسید، نه اینکه سائل پس از پرسش از ابن مسعود از علی عليه السلام همان سؤال را پرسیده است؛ زیرا عبارت روایت چنین است: «... فقلت: جعلت ذاك ما تفخر الشيعة إلا بقضاء على عليه السلام في هذه الشخصية التي أفتتها ابن مسعود أنه لا يأس بذلك ثم أتى عليا عليه السلام فسأل له على عليه السلام: من أين أخذتها فقال: من قول الله عز وجل ...؛ لذا حضرت مدرك فتوای ابن مسعود را از خودش پرسید و او را محکوم کرد. در هر حال، نظری که علاوه حلقی به ابن مسعود نسبت داده، به همین جهت است که نظر نهایی او نیز موافق جمهور عامه و خاصه است.

اشکال اول: «لم ير به بأسا» در نسخ معتبرتر نه «لم نر...». اولاً، در مورد فقره «فلم نر به بأسا» که محل استدلال است، اختلاف نسخه وجود دارد. در بعضی منابع، «فلم ير به بأساً» وارد شده و طبق آن، عبارت چنین خواهد بود: «قد فعله رجل متا ولم ير به بأساً؛ در این صورت دو احتمال در معنای «رجل متا» وجود دارد:

۱. مراد، مردی از بنی عباس بوده؛ زیرا بنی عباس نیز از بنی هاشم بودند، آن‌ها چه بسا معصیت می‌کردند.
۲. مراد، مردی از شیعیان بوده.

البته طبق هیچ‌یک از دو احتمال، کار این شخص اعتباری ندارد. هرچند در کافی مطبوع، «لم نر» آمده است، اما طبق دو نسخه معتبر از کافی که کتاب خود را با آن مقابله کرده‌ایم، «لم ير» آمده است و در هر دو زیر و زبر آن هم گذاشته شده است. یکی از این دو نسخه، نسخه شهید ثانی است که بهترین نسخه‌ای است که ما دیده‌ایم.<sup>۱</sup> مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> به نسخ مذکور از کافی توجه نداشته و تنها «لم نر» را از کافی نقل کرده است.

نقل وافي<sup>۳</sup> و وسائل<sup>۴</sup> هم «لم ير» است.<sup>۵</sup> نسخ استبصار مختلف است؛ در بعضی «لم ير» و در برخی «لم نر» آمده است.<sup>۶</sup> نقل عیاشی هم «لم ير»<sup>۷</sup> است. نسخه تهذیب چاپی «لم نر» است<sup>۸</sup> و فرصت نشد تا بیینم که نسخی که از

۱. ر.ک: الکافی (دارالحدیث)، ج ۱۰، ص ۸۲۶.

۲. موسوعة الإمام الخونی، ج ۳۲، ص ۲۶۸.

۳. الواfi، ج ۲۱، ص ۱۶۸، ح ۵.

۴. وسائل الشیعیة، ج ۲۰، ص ۴۶۲، ح ۱.

۵. استاد<sup>۹</sup>: در تقریرات مرحوم آقای خوئی، ظاهراً به جای «الوسائل» اشتباهآ «السؤال» چاپ شده است: «... و ظاهر السؤال أن نسخته مطابق للثانية، حيث ذكره<sup>۱۰</sup>: أن قول الرجل المذكور ليس بحجة إذ لا تعلم عصمته». (موسوعة الإمام الخونی، ج ۳۲، ص ۲۶۸).

۶. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۵۷، ح ۵.

۷. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۲۱، ح ۷۵.

۸. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۴، ح ۵.

تهذیب خطی وجود دارد آیا مطابق با «لم نر» هست یا نه؟ در نسخه چاپی در نوادر حسین بن سعید<sup>۱</sup> نیز «لم نر» آمده است.<sup>۲</sup>

### اشکال دوم: توریه امام علیه السلام

ثانیاً، بالحاظ صدر و ذیل روایت می‌توان گفت که حضرت نمی‌خواهند ازدواج با مادرزن را صحیح بدانند، بلکه می‌خواهند با تعبیر غیر صریح، بطلان این ازدواج را بیان کنند. ایشان در جواب سائل، پاسخی می‌دهند که او فکر می‌کند این ازدواج اشکال ندارد. پاسخ حضرت چنین است: «قد فعله رجل متألف نربه بأساً». نفی بأس از عملی که انجام نشده، دلالت بر جواز تکلیفی وضعی می‌کند ولی نفی بأس نسبت به عملی که انجام شده، دلالت بر مشروعيت و صحت آن عمل نمی‌کند؛ زیرا بأس به معنای گرفتاری است. اگر پس از انجام عملی -نه قبل از آن- درباره آن سؤال شود و در پاسخ بگویند: «لا بأس»، به این معناست که این کار، گرفتاری نمی‌آورد، نه دنیوی و نه اخروی، در دنیا تعزیر نمی‌شوید و کفاره ندارد و در آخرت مؤاخذه نمی‌شوید؛ بلکه در واجباتی که انجام آن با دشواری همراه است دلالت بر نفی اعاده هم می‌کند؛ چون وجوب اعاده با فشار و گرفتاری همراه است. لذا اگر در پاسخ کسی که می‌گوید: «به این شکل حج به جا آورده‌ام»، بگوییم: «لابأس»، به معنای این است که لازم نیست اعاده کنید و از این جهت گرفتار نیستید.

برای نمونه در صحیحة علی بن یقطین چنین آمده است:

أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن على بن یقطين عن أخيه الحسين عن على بن یقطين قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن المرأة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فظافت وسعت من الليل ما حالها وما حال الرجل إذا فعل ذلك قال: لا بأس به يقتضي ويطوف للحج ثم يطوف للزيارة ثم قد أحلى من كل شيء<sup>۳</sup>.

۱. النوادر (اشعری)، ص ۹۸-۹۹، ح ۲۲۸.

۲. استاد: غیر از نسخه «لم نر» و «لم بیر»، نسخ دیگر قطعاً غلط است، از جمله آنچه در ترتیب التهذیب مرحوم سید هاشم بحرانی چاپ شده است.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۲۴۱، ح ۴.

اگر کسی پس از طوافین و سعی در مکه متوجه شد که در منی تقصیر نکرده، امام علیهم السلام می فرمایند: «لابأس به» و سپس فرمودند که تقصیر را در منی انجام بدهد و بعد طوافین و سعی را اعاده کنند. با «لابأس به» حکم به اعاده کرده اند، علتش آن است که اگر کسی عمداً طواف کرده باشد، باید یک قربانی کند و کفاره دارد و در جایی طواف اگر بی مورد واقع شود در بعضی موارد به حسب بعضی روایات مستلمه، اخلال در حج شده است؛ لذا سائل شبهه اش این بوده که آیا کفاره باید بدهد؟ آیا سایر اعمال حجت باطل شد؟ حضرت می فرمایند: «لابأس به».

لذا «لابأس» دلالت بر صحبت عمل نمی کند، مگر در دو صورت:

الف) قربانیه خاصه ای در کار باشد.

ب) اطلاق حواب، شامل کسی که عمداً چنین عملی را انجام داده است بشود. نفی بأس و عقاب در این صورت، یعنی مشکل تشریع، در این عمل نیست و این ملازم با صحبت است.

مسئله بحث جاری، از این موارد نیست؛ چون حضرت می فرمایند: «قد فعله رجل متا» کسی چنین عملی را انجام داده بود و سؤال کرد. بسیار بعید است که شخصی باعلم به حرمت و بطلان، با مادر زن ازدواج کند، سپس پرسید چه حکمی دارد. لذا به طور طبیعی، این ازدواج از روی جهل صورت گرفته، پس این سؤال اطلاق ندارد که شخص عالم راهم شامل شود و قربانیه دیگری هم در آن نیست که دلالت بر صحبت کند. لذا جواب حضرت، فرار از پاسخ صریح است. علاوه اینکه تعبیر امام علیهم السلام «فلم أربه بأساً» نیست بلکه «فلم نربه بأساً» تعبیر شده؛ لذا محتمل است که به خاندان بنی هاشم رجوع شده و نفی بأس نظر بنی هاشم بوده باشد، نه خصوص شخص معصوم از بنی هاشم<sup>۱</sup>.

۱. شاید گفته شود که مستبعد است بنی هاشم بدون لحاظ نظر امام علیهم السلام نفی بأس کرده باشند؛ اما این مطلب مستبعد نیست؛ زیرا تاریخ گواه آن است که حتی برخی از بنی هاشم در مقابل ائمه علیهم السلام قد علم کرده اند و حتی گاهی مؤثر در شهادت آنها بوده اند. البته ظاهراً استاد علیهم السلام مطلب فوق را به عنوان مؤیدی برای اثبات نقاۃ امام علیهم السلام مطرح کرده است؛ زیرا این تعبیر عرفی نیست که امام علیهم السلام خود موافق فتوایی نیستند؛ اما عدول حضرت از تعبیر به متکلم وحده به متکلم مع الغیر، مؤید این است که امام علیهم السلام

در هر حال، شواهد دیگری در روایت هست که حضرت به طور غیر صريح می‌فرمایند این ازدواج باطل است.

پس از آن که منصور بن حازم می‌گوید که قضاوت معروف حضرت امیر علیه السلام، از افتخارات شیعه است، امام علیه السلام روبه سائل می‌کنند و می‌فرمایند: «اما تسمع ما يروي هذا عن على عليه السلام» این یعنی خوب گوش کن جوابت را بگیر.

بعد از آن که دوباره منصور بن حازم خدمت حضرت شرفیاب می‌شود و از لغتش گذشته اش عذر خواهی می‌کند، می‌پرسد: «فما تقول فيه؟» حضرت نازاحت می‌شود که چرا با اینکه جوابت را می‌دانی، سؤال می‌کنی؛ لذا می‌فرمایند: «تخبرنی آن علیها عليه السلام قضی بها و تسألي ما تقول فيه؟!» یعنی پس از قضاوت حضرت امیر المؤمنین عليه السلام دیگر جای سؤال نیست.

ذکر این نکته مناسب است که از این روایت استفاده می‌شود که به سبب بروز مشکلاتی، حضرت نمی‌خواستند صريح جواب بدeneند و معلوم نیست مشکلی از ناحیه حکومت وجود داشته؛ بلکه شاید تالی فاسد اجتماعی مانند دامن به اختلافات و مانند آن سبب این پاسخ بوده است. لذا منافات ندارد که عاقمه هم قائل به تحریم باشند و با این حال حضرت از بیان صريح حرمت به علل دیگری خودداری کرده باشند. در نتیجه، این روایت نه تنها از ادله جواز نکاح با مادر زن غیر مدخله نیست؛ بلکه از ادله حرمت نکاح است.

### روایت دوم: صحیحه جمیل بن دراج

على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جمیل بن دراج و حمداد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأم والابنة سواء إذا لم يدخل بها يعني إذا تزوج المرأة ثمة طلاقها قبل أن يدخل بها فإنه إن شاء تزوج أمها وإن شاء تزوج ابنته».١

این روایت، در بحث حرمت ربیبه نیز مطرح شد؛ ولی بررسی آن به اینجا موكول شد.

### بررسی سند

در بررسی سند این روایت، آنچه مهم است، بررسی ارسال این روایت است.

نخواسته‌اند صریحاً نظر خود را ابراز کنند.

۱. الکافی، ج. ۵، ص. ۴۲۱-۴۲۲، ح. ۱؛ وسائل الشیعه، ج. ۲۰، ص. ۴۶۳، ح. ۳.

احتمال ارسال نقل جمیل به قرینه نقل مرسل او ممکن است گفته شود که راویان این روایت، ثقة امامی و چند نفر از آنها از بزرگان اصحاب اجماع هستند؛ لذا روایت از نظر سندی در کمال صحت و اعتبار است و وجهی برای مرسله دانستن این روایت وجود ندارد.

ولی گرچه این روایت در نوادر حسین بن سعید<sup>۱</sup> و در کافی<sup>۲</sup> و تهذیب<sup>۳</sup> و استبصار<sup>۴</sup> به طور مسنده آورده شده است، لکن این روایت با روایتی که حسین بن سعید در نوادر و مرحوم صدوق در فقیه نقل کرده متعدد است و روایت در این دونقل اخیر مسنده نیست.

در نوادر چنین آمده است:

ابن أبي عمیر عن جمیل عن بعض أصحابنا عن أحد همایل<sup>۵</sup> «فی

رجل تزوج...»<sup>۶</sup>

نقل مرحوم صدوق نیز چنین است:

فی روایة جمیل بن دزاج «أَنَّهُ سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافِ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً ثُمَّ طَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بَهَا هَلْ تَحَلَّ لَهُ ابْنَاهَا قَالَ: الْأُمُّ وَالابْنَةُ فِي هَذَا سَوَاءٌ إِذَا لَمْ يَدْخُلْ يَأْدَهُمَا حَلَّتْ لَهُ الْأُخْرَى.»<sup>۷</sup>

نقل نوادر به صورت مرسل است. در نقل مرحوم صدوق نیز معلوم نیست که جمیل در مجلس امام علی<sup>۸</sup> حاضر بوده یا اینکه از شخص دیگری نقل می‌کند؛ لذا شک در حجتیت هم داشته باشیم، عدم حجتیت ثابت خواهد شد و مسنده بودن ثابت نمی‌شود.

ممکن است گفته شود: جمیل به صورت قطعی تعبیر «سئل أبو عبد الله علی<sup>۹</sup>» را مطرح کرده و این دلالت دارد که حتی اگر خود جمیل در مجلس امام علی<sup>۱۰</sup> حاضر بوده، اما اطمینان به شخص ناقل داشته که چنین به صورت قطعی شهادت بر

۱. النوادر(اشعری)، ص ۹۹، ح ۲۳۹؛ و ص ۱۲۵، ح ۳۲۰.

۲. الكافی، ج ۵، ص ۴۲۱، ح ۱.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۳، ح ۴.

۴. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۵۷، ح ۴.

۵. النوادر(اشعری)، ص ۱۰۰، ح ۲۲۱.

۶. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۱۴، ح ۴۴۷.

سؤال از امام علیه السلام داده است.

اما پاسخ این است که شاید این تعبیر مربوط به خود مرحوم صدوق باشد و آنچه را در نوادرآمده تلخیص کرده باشد.

در هر حال، ممکن است گفته شود: حتی اگر نقل جمیل، مرسل باشد، ضرری به اعتبار نقل حتمان نمی‌زند و قرینه‌ای بر مرسل بودن نقل حتمان نیست؛ اما این مطلب نیز ناتمام است؛ زیرا عبارت «عن جمیل بن دزاج و حماد بن عثمان عن أبي عبد الله» دو دلالت و دو ظهور مستقل از یکدیگر ندارد. اگر قرینه‌ای قائم باشد که نقل جمیل باوسطه بوده است، دلیلی بر اعتبار نقل حتمان باقی نمی‌ماند.<sup>۱</sup> بلی اگر مانند مشهور متاخرین وقوع اصحاب اجماع در سنده روایت را باعث اعتبار آن بدانیم، یا مشایخ مع الواسطة ابن أبي عمیر رائقه بدانیم، می‌توانیم اعتبار این روایت را ثابت کنیم؛ لکن هر دو وجه محل مناقشه است.

### ادعای اضطراب سند خبر جمیل در تهذیب

در کلام شیخ طوسی نیز در سنده روایت، اشکال شده است. شیخ در تهذیب می‌فرماید:

«و هذان الخبران» مخالفان علی ماتری لظاهر کتاب الله والأخبار  
المسندة أيضاً المفضلة و ما هذا حكمه لا يجوز العمل به وأما  
الحاديـث الأول مضطرب الإسنـاد لأنـ الأصل فيه جـمـيـل و حـمـادـ بنـ  
عـثـمـانـ و هـمـاـتـارـةـ يـرـوـيـانـهـ عـنـ أـبـيـ عـبـدـ اللهـ علیه السلامـ بـلـاـ وـاسـطـةـ وـأـخـرىـ  
يرـوـيـانـهـ عـنـ أـبـيـ عـبـدـ اللهـ علیه السلامـ ثـمـ إـنـ جـمـيـلـاتـارـةـ يـرـوـيـهـ مـرـسـلاـ

۱. بسیار مستبعد است دو نفر با یک تعبیر سوالی را دو بار از حضرت پرسیده باشند و در هر دو بار حضرت با یک تعبیر پاسخ داده باشند و یکی از این روات، سؤال و جوابش را برای راوی دوم نقل کرده باشد و این ابی عمیر هر دو نقل را از آن راوی (جمیل) شنیده، یکی از این دو نقل را برای حسین بن سعید و هم برای ابراهیم بن هاشم روایت کند و نقل دوم را فقط برای حسین بن سعید روایت کند. اطمینان قوی هست که چنین وضعیتی در در روایت جمع نمی‌شود، پس حتماً یک روایت بوده که یک بار اسمی از واسطه داشتن بوده نشده و بار دیگر تصریح به آن شده است، و احتمال قوی این است که روایت عن بعض أصحابنا بوده و در نقل کافی واسطه سقط شده است و احتمال عکس آن ضعیف است، ولاقل مسند بودن روایت ثابت نیست.

۲. مراد از این دو خبر، خبر جمیل (خبر اول) و منصور بن حازم (خبر دوم) است که شیخ به بررسی تعارض آن با اخبار طایفة اول مثل خبر ابی بصیر پرداخته است.

عن بعض أصحابه عن أحد هما و هذا الاضطراب في الحديث مما  
يضعف الاحتجاج به.<sup>۱</sup>

پاسخ به ادعای ارسال و اضطراب سندی  
اما ادعای ارسال و اضطراب حديث مردود است؛ زیرا:

پاسخ اول: احتمال استناد اضطراب به راویان بعدی یا نسخ  
اول، معلوم نیست که این اختلاف نقل به جمیل و حماد مستند باشد؛ زیرا دو  
احتمال دیگر نیز وجود دارد:

الف) واسطه‌ای بین جمیل و امام وجود داشته باشد و برخی روایت بعدی  
اشتباه کرده باشند، یا اینکه نسخ کتاب‌ها در هنگام استنساخ دچار  
اشتباه شده و واسطه سقط شده باشد.

ب) واسطه وجود نداشته و راوی بعدی یا نسخ کتاب، به تصور وجود  
واسطه، آن را در حاشیه اضافه کرده و بعد از اشتباه آوردن من شده است.

پاسخ دوم: عدم سقوط اعتبار نقل جمیل به مجرد اختلاف سند  
ثانیاً، اگر اختلاف نقل به خود جمیل نیز مستند باشد، این امر، اعتبار روایت را  
مخدوش نمی‌کند؛ زیرا گاهی راوی از این جهت که در مقام بیان خصوصیات  
است، قضیه‌ای را با سند نقل می‌کند، وبار دیگر همان راوی از این جهت که  
در مقام اختصار است و نمی‌خواهد به خصوصیات پردازد همین قضیه را بدون  
سند نقل کند، ولذا نمی‌توان صرفاً از چنین اختلاف سندی نتیجه گرفت که راوی  
اصلی یعنی جمیل دچار خطأ شده -چون متن سند او مختلف است- تا روایت را  
غیر قابل اعتجاج بدانیم.

البته اگر روایت مستند بوده و در استنساخ یکی با زیادی حلبي و دیگری بدون این  
زیادی بود، ممکن است بگوییم: شاید حلبي از قلم ساقط شده، یا بگوییم: مستنسخ  
خيال می‌کرده جمیل و حقاد روایت را با واسطه نقل کرده‌اند، در حاشیه نوشته و حاشیه  
داخل متن شده است؛ اما باز هم روایت را ساقط نمی‌کند و کافی از ضعف سند نیست.

<sup>۱</sup>. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۵.

خلاصه مطالب فوق آن است که کلام امام راجمیل یک بار از «بعض اصحابه» و بار دیگر از «حلبی» روایت می‌کند. اگر این دونقل، یک روایت باشد - که طبق ظن قوی همین است - قهراً «بعض اصحابه»، حلبی خواهد بود و سند روایت تصحیح می‌شود و اگر دو سند مستقل باشد، هرچند دلیلی بر اعتبار سند «جمیل عن بعض اصحابه» نداریم، لکن سند دوم (جمیل عن الحلبی) کاملاً معتبر است.

ظهور عبارت تهذیب در اعتبار طریق به جمیل شاید گفته شود که در نقل جمیل از حلبی، طریق شیخ به جمیل ذکر نشده؛ لذا قابل اعتماد نیست.

اما پاسخ این است که شیخ هرچند طریق خود را به جمیل از حلبی ذکر نکرده و در کتب رجالی و حدیثی هم که طرق مختلف را جمع آوری کرده‌اند طریقی که شیخ به آن طریق از جمیل از حلبی نقل می‌کند ذکر نشده، ولی از اشکال شیخ در تهذیب استفاده می‌شود که طریق شیخ به جمیل، طریق معتبری است؛ زیرا اگر نقل جمیل ثابت نبود، شیخ نمی‌توانست اشکال کند که نقل جمیل به دلیل نقل به سه شکل مختلف، مضطرب السند است. لذا معلوم می‌شود که طریق شیخ به جمیل طریق صحیحی بوده است؛ ولی از آنجاکه بسیاری از کتب مهم رجالی و حدیثی قدیم، گرفتار حوادث روزگار شده، کتب رجالی که این طریق در آن بوده و کتب حدیثی که این روایت در آن بوده از بین رفته است.

### اشکال دلالی

اما از جهت دلالت، صدر و ذیل روایت قابل بررسی است.

### عدم اعتبار ذیل (یعنی إذا...)

محل استشهاد در روایت، بیشتر مربوط به ذیل آن است که صدر را با کلمه «یعنی» تفسیر کرده است. این کلمه گرچه به لفظ غایب است و گاهی توسط خود متکلم نیز ممکن است گفته شود، مانند اینکه نویسنده‌ای در کتابش بگوید: «مؤلف چنین می‌گوید!»، ولی به هر حال، ظهورش در این است که از کلام امام نیست؛

۱. برای نمونه: الاستبصار، ج ۴، ص ۳۴۲: «قال مصنف هذا الكتاب قد أوردت جملات من الطرق إلى

بلکه دیگران مراد آن حضرت را معنا می‌کنند. البته در یکی از دونقل نوادر حسین بن سعید<sup>۱</sup>، این ذیل بدون ذکر «يعنى» آمده؛ ولی در نقل دیگر همین کتاب<sup>۲</sup> این ذیل نقل نشده و در نتیجه نمی‌توان اطمینان کرد که این ذیل، جزء روایت باشد، پس قابل استناد نیست.

حتی عبارت فقیه هم نمی‌تواند دلیل بر این باشد که ذیل، فرموده امام علی<sup>علیه السلام</sup> است. مرحوم صدوق<sup>علیه السلام</sup> در مقام نوشتن کتاب فتوایی بوده و گاهی الفاظ روایات را در مقام جمع و یا به ملاحظه تفسیر فقهاء و یا به قرینه روایات دیگر، تغییر می‌دهد و روایت را مطابق نظر خودش نقل می‌کند. البته چون نقل مرحوم صدوق مطابق یک نقل کتاب حسین بن سعید است، اگر تفسیری صورت گرفته باشد از خود صدوق نیست؛ ولی در هر حال، چون روایت دونقل مختلف دارد، ثابت نیست که این ذیل در اصل روایت باشد و شاید تفسیر روایت باشد.

#### بررسی دلایل صدر بالحاظ احتمالات مختلف معنایی

اما در مورد دلالت صدر این روایت می‌توان گفت: یا پیش از جمله «الألم والابنة سواء إذا لم يدخل بها»، از بعضی مسائل نکاح سخنی به میان آمده بوده و یا مسئله‌ای سؤال شده و این جمله در جواب آن است؛ پس باید موضوع مطرح شده بررسی شود. در این باره چند احتمال وجود دارد:

#### احتمال اول: حرمت جمع بین مادر و دختر

احتمال اول که محقق سبزواری در کفایه مطرح کرده، این است که مراد از صدر روایت، بیان تسویه بین ام و بنت در تحریم جمع بین آن دو است.<sup>۳</sup>

طبق این احتمال، اگر کسی مادر و دختری را باهم عقد کند، هر دو عقد باطل

هذه المصنفات».

۱. النوادر (اشعری)، ص ۱۰۰، ح ۲۴۱: ابن أبي عمیر عن جمیل عن بعض أصحابنا عن أحدھما<sup>علیہ السلام</sup> «في رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها أیحل له ابنته قال: البنت والألم في هذا سواء إذا لم يدخل بالاحدهما حلّت له الأخرى».

۲. النوادر (اشعری)، ص ۱۲۵-۱۲۶، ح ۳۲۰.

۳. کفایه الأحكام، ج ۲، ص ۱۲۸.

است و اگر عقدها متعاقب شد، دومی - چه عقد مادر باشد یا عقد دختر- باطل خواهد بود. البته چون حکم صورت دخول واضح بوده، حضرت صورت عدم دخول را بیان کرده‌اند.

احتمال دوم: جواز نکاح با دختر پس از طلاق مادر غیر مدخله  
 احتمال دوم نیز که در کفایه سبزواری و کتب دیگر آمده، این است که مرتع ضمیر (ها) در «إِذَا لَمْ يَدْخُلْ بِهَا» به مادر برگرد؛ لذا سؤال در مورد مادری است که با او ازدواج شده و دخولی واقع نشده، حضرت در جواب فرموده‌اند: مادر و دختر در اصل ابا‌حه مساوی هستند؛ یعنی همان‌طور که می‌توان مادر را در عقد خود نگه داشت و او را وطی کرد، با دختر هم می‌توان پس از طلاق مادر غیر مدخله ازدواج کرد.<sup>۱</sup>  
 صاحب حدائق چنین اضافه می‌کند: «و يؤيده إفراد الضمير فاته راجع إلى الأم». <sup>۲</sup>

احتمال سوم: احتمال دوم در فرض طلاق مادر غیر مدخله  
احتمال سوم که همان احتمال دوم به شکلی دیگر است، این است که فرض سؤال را مادری بدانیم که مرد او را طلاق داده است و حضرت در جواب فرموده است:  
چنین مادری اگر مدخله نباشد با دختر فرقی نمی‌کند و با هر یک از آنها می‌توان ازدواج کرد. در واقع، چون جواز نکاح با چنین مادری واضح است، حضرت در مقام پیان حکم دختر هستند.

**احتمال چهارم:** عدم حرمت ابدی به مجرد نظر و لمس با شهوت  
 احتمال چهارم این است که سؤال از فرض منظوره و ملموسه با شهوت و بدون  
 دخول است. امام علی<sup>ع</sup> جواب می‌دهد که نظر و لمس با شهوت موجب حرمت  
 نکاح با دیگری نمی‌شود و در این جهت فرقی بین دختر و مادر نیست؛ یعنی با  
 توجه به اینکه در روایات آمده است که ام مزنی بها و بنت او بر زانی حرام است،  
 سؤال سائل این است که آیا نظر و لمس با شهوت هم موجب حرمت مادر و دختر  
 ملموسه و منظوره می‌شود؟ آیا در این جهت فرقی بین مادر و دختر است؟

<sup>١٢٨</sup> كفاية الأحكام، ج ٢، ص ١٢٨.

٤٥٦ .٢. الحدائق الناضرة، ج ٢٣، ص

### احتمال پنجم: اعتبار دخول به دختر در حرمت نکاح با مادرش

احتمال پنجم این است که روایت به محل بحث مربوط باشد؛ یعنی روایت در مقام بیان حکم مادر است؛ چون درباره ریبیه از آیه شریفه و روایات متعدد استفاده می‌شود حرمت نکاح او مشروط به دخول به مادر است. طبق این احتمال، روایت می‌فرماید: مادرزن هم مانند دختر زن است و در حرمت نکاح او دخول شرط است.

**نتیجه:** قصور دلایلی صدر به دلیل عدم تعین احتمال پنجم لذا با وجود این محتملات نمی‌توان روایت را حتماً ناظر به مورد بحث دانست و استدلال به آن مخدوش می‌شود.

**روایت سوم:** صحیحه محمد بن اسحاق بن عمار  
الصفار عن محمد بن عبد الجبار عن العباس بن معروف عن صفوان بن يحيى  
عن محمد بن إسحاق بن عممار قال:

«قلت له: رجل تزوج امرأة ودخل بها ثم ماتت أين حل له أن يتزوج  
أمها قال: سبحان الله كيف يحل له أنها وقد دخل بها قال: قلت  
له: فرجل تزوج امرأة فهل كل ذلك قبل أن يدخل بها تحل له أنها قال: و  
ما الذي يحرم عليه منها ولم يدخل بها».١

### بررسی دلالت و جمع آن با طایفة اول

ذیل روایت، مربوط به مسئله مورد بحث است. استفهام انکاری امام علیؑ کنایه از عدم حرمت است؛ ولی چون چنین انکاری با واقعیت سازگار نیست، به نظر می‌رسد امام علیؑ در مقام توریه بوده و نمی‌خواسته اند جواب واقعی را داده باشد؛ زیرا می‌بینیم هم در قرآن ذیل بر تحریم وجود دارد «وَأَمْهَاتُ نِسَائِكُنَّهُ»<sup>۲</sup> و هم در روایات، به ویژه که طبق روایت منصور بن حازم، حکم امیرالمؤمنین علیؑ به حرمت این ازدواج از احکامی است که همیشه شیعیان به آن افتخار می‌کردند. لذا روشن است که امام علیؑ در جواب راوی با طرح سؤال، از بیان حکم واقعی امتناع کرده‌اند.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۵، ح ۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۶۴، ح ۵.  
۲. النساء، ۲۳.

حال یا گفتن حکم واقعی در آن زمان اختلاف انگیز بوده و یا شاید بعضی از والیان متکب چنین ازدواجی شده بودند که امام علیه السلام از بیان حکم واقعی پرهیز داشته‌اند. البته اگر تها این روایت وجود داشت، ما به معنای کنایی آن اخذ می‌کردیم؛ ولی با توجه به جواب حضرت با این تعبیر خاص غیرصریح وجود معارضات متعدد، استفاده می‌شود که توریه‌ای در کار بوده و این روایت صلاحیت معارضه با روایات دیگر را نخواهد داشت.

### حمل اخبار حرمت بر کراحت در مستمسک

مرحوم آقای حکیم فرموده است که: به واسطه نصوصیت روایات طایفه دوم، از ظهور روایات طایفه اول در حرمت، رفع ید کرده و آنها را حمل بر کراحت می‌کنیم و با روایات مجوزه (طایفه دوم)، اطلاق آیه شریفه را نیز تقيید می‌زنیم.<sup>۱</sup>

### بررسی اشکالات آقای خوئی بر مستمسک

مرحوم آقای خوئی رحمه‌الله به این جمع دواشکال کرده است:

#### اشکال اول (مبناei): سنجه تعارض بالمحاظ اتصال دو دلیل منفصل

اشکال اول ایشان مبتنی است بر مبنایی که ایشان در رابطه با کیفیت جمع بین دو دلیل دارند. البته این مبنا مختص به ایشان نیست و در کلمات محقق در معتبر نیز این مبنا وجود دارد و ظاهراً شیخ انصاری<sup>۲</sup> نیز به آن ملتزم است.

ایشان می‌فرماید: ملاک در جمع عرفی میان دو دلیل، این است که وقتی آن دو دلیل را که منفصل از یکدیگر ذکر شده‌اند، در کنار یکدیگر در یک جمله به نحو متصل قرار دادیم، عرف میان آن دو دلیل تناقض نبیند، بلکه یکی را قرینه بر تصرف در دیگری قرار دهد، مثل اینکه بگویند: «هر روز صبح صدقه‌ای به فقیر بدھید، البته ندادید هم اشکال ندارد»، معنی عبارت این است که صدقه مستحب است و واجب نیست.

۱. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۸۷.

۲. فراند الأصول، ج ۴، ص ۲۶.

اما در مواردی که جمع دو دلیل در کنار یکدیگر، در نظر عرف موجب تناقض شود، مثل اینکه در دلیلی بگوید: حلال است و در دلیل دیگر همان چیز را بگوید: حلال نیست، در این موارد، عرف نمی‌تواند بین دو دلیل جمع کند؛ بلکه این مورد داخل در اخبار علاجیه است که باید به یکی از مرجحات مراجعه شود. لذا ایشان می‌فرماید: چون در طایفه اول تعبیر «لاتحل» آمده است و در طایفه دوم، در صورت عدم دخول به زوجه، نکاح با مادرزن حلال است و تعبیر «فلَمْ تَرِبِّهِ بَأْسًا» وارد شده است، وازسویی این دو در یک کلام اگر جمع شوند، عرف آنها را متناقض می‌فهمد، لذا حمل «لاتحل» بر کراحت صحیح نیست.<sup>۱</sup>

### پاسخ: عدم صحت مبنای

به نظر ما این مبنای ناتمام است. این طور نیست که ملاک جمع عرفی این باشد که دو دلیل اگر به طور متصل ذکر بشوند تناقضی نداشته باشند؛ بلکه دو حکم، ممکن است به طور جداگانه و منفصل از یکدیگر هر دو صحیح باشند، ولی اگر بخواهیم آنها را متصل به یکدیگر کنیم موجب تناقض شوند، مثل اینکه در مقام بحث فقهی بگوییم: نماز شب نخواندن برای طلبه جایز است و در جایی دیگر که مقام ذکر مسائل اخلاقی و امثال آن است بگوییم: نماز شب نخواندن برای طلبه جایز نیست؛ این دو کلام هر کدام در جای خود صحیح هستند و با یکدیگر تنافی ندارند؛ ولی اگر آنها را از مقام و موقف خود جدا کنیم و در کنار یکدیگر قرار بدهیم، متناقض به نظر می‌آیند.

۱. الضَّفَارُ عَنْ مُحَنَّدِ بْنِ الْحَسِينِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ وَهِيبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: «سَأَلْتَهُ عَنْ رَجُلٍ تَرَقَّجَ امْرَأَةً ثُمَّ طَلَقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَهَا فَقَالَ: تَحْلِلُ لَهَا بَيْنَهَا وَلَا تَحْلِلُ لَهُ أَمْرَاهَا.» (نهذیب الأحكام، ج. ۷، ص. ۲۷۳، ح. ۳؛ الاستبصار، ج. ۳، ص. ۵۷، ح. ۳).

۲. روایت منصور بن حازم: وسائل الشیعه، ج. ۲۰، باب ۴۰ من أبواب ما يحرم بالمحاهرة، ح. ۲.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج. ۳۲، ص. ۲۶۸. مرحوم آقای خوئی به این مبنای در موارد متعددی اشاره نموده‌اند، از جمله در ذیل مسئله ۱ از فصل احکام دخول به زوجه (موسوعة الإمام الخوئی، ج. ۳۲، ص. ۱۰۹) و کلام ایشان در محل بحث نیز مبنای بر همین مبنای است اگرچه صریحاً آن را ذکر نکرده است، و اگر به جهت نکته‌ای بود که مخصوص این مسئله است، در بیان نفی جمع عرفی به آن نکته اشاره می‌کرد.

### اشکال دوم: عدم امکان حمل بر کراحت در احکام وضعی

اشکال دوم ایشان این است که حمل بر کراحت در احکام تکلیفی معنا دارد؛ یعنی حرمت تکلیفی را با قرینه می‌توان حمل بر کراحت کرد؛ اما در احکام وضعی که به معنای صحبت و عدم صحبت است، نمی‌توان «لاتحل» را حمل بر کراحت کرد؛ چون در احکام وضعی کراحت معنا ندارد و امرش دائر بین وجود و عدم است. در مقام نیز ظاهر روایات با مفاد «تحل»، صحبت عقد یعنی حکم وضعی است و همچنین روایات با مفاد «لاتحل» یعنی عقد صحیح نیست؛ پس نمی‌توان «لاتحل» را حمل بر کراحت کرد.<sup>۱</sup>

پاسخ به اشکال دوم  
این کلام نیز صحیح نیست؛ زیرا:

### پاسخ اول: ظهور روایات در حکم تکلیفی و وضعی معاً

اولاً، اینکه ایشان ظهور روایات با مفاد «لاتحل» را منحصر در حکم وضعی دانسته صحیح نیست. وقتی پاسخ سؤال از ازادواج با مادرزن، مثبت باشد و گفته شود: «لا بأس به»، به این معناست که خلاف شرع نیست و صحیح هم هست، عقاب اخروی ندارد و شخص هم به هدف خودش که تحقق علقة زوجیت است می‌رسد، و اگر گفته شود: «لاتحل»، این عبارت همان حلیت را نفی می‌کند و نفی آن، همچنانکه دلالت بر نفی صحبت دارد، دلالت بر نفی حرمت تکلیفی و عقاب نیز دارد و مختص به حکم وضعی نیست.

### پاسخ دوم: رفع ید از ظهور در وضع، به قرینه سایر اخبار

ثانیاً، ایشان معرف است که روایت ظاهر -نه صریح- در وضع است؛ اما می‌توان گفت: اگر نصی در کار بود، به وسیله آن از ظاهراً این روایت رفع ید می‌کنیم و می‌گوییم: فقط ناظر به حکم تکلیفی است.

### پاسخ سوم: امکان تصویر کراحت در حکم وضعی

ثالثاً، اگر روایت، صریح در وضع هم باشد و صریحاً صحبت را ثبات یا نفی کند،

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۶۸.

صحت نیز دارای مرتبی است؛ نفی صحت گاهی به لحاظ نفی مرتبه کامله آن است و گاهی به لحاظ نفی طبیعت صحت. «الصلة إلأ بفاتحة الكتاب» یعنی نماز بدون حمد اصلاً باطل است و «الصلة لجار المسجد إلأ في المسجد» یعنی نمازی که همسایه مسجد در خانه می‌خواند، نمازِ کامل نیست. در مقام نیز می‌توان گفت: که «لم نر به بأسا»<sup>۱</sup> در صحیحه منصور بن حازم در مقام بیان اصل صحت است؛ یعنی این عقد باطل نیست و «لاتحلّ له أمها»<sup>۲</sup> در روایت ابی بصیر یعنی این نکاح صحیح بدون نقص نیست و یک نوع مبغوضیت و کراحتی در آن وجود دارد، هرچند صحیح است.

### اشکال مختار: غیر عرفی بودن حمل بر کراحت

با این حال، به نظر می‌رسد که نمی‌توان روایات ناهیه (طایفه ازل) را حمل بر کراحت کرد؛ زیرا در محیط صدور روایات، بین عامه و خاصه مطلقاً مسئله کراحت در ازدواج با مادرزن و فرد کامل نبودن نکاح با او مطرح نبوده است. آنچه مطرح بوده، مسئله حرمت و بطلان، در مقابل حلیت و صحت بوده است. هیچ‌کدام از مسلمین هم قائل به کراحت یا نفی کمال نشده و در چنین محیط و شرایطی تعبیر «لاتحلّ» کاالصريح در حرمت و بطلان است.

### نظر مختار: حرمت ابدی مادرزن به مجذد عقد دختر

از بین روایات مجوّزة، تنها روایتی که ممکن است گفته شود خدشهای در سنده و دلالتش نیست، روایت محمد بن اسحاق بن عمار است که فرمود: «ما الّذی یحرم علیه منها»<sup>۳</sup> و اگر کسی این عبارت کنایی را با مضمون روایت منصور بن حازم

۱. فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۱۵۲؛ نهج الحق و کشف الصدق، ص ۴۲۴؛ عوالی الالائی، ج ۱، ص ۱۹۶، ح ۲.

۲. دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۱۴۸.

۳. روایت منصور بن حازم: الكافي، ج ۵، ص ۴۲۲، ح ۴.

۴. تفسیر العیناشی، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۰، ح ۷۴؛ وسائل الشیعہ، ج ۲۰، ص ۴۶۵، ح ۷.

۵. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۵، ح ۶؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۱۵۸، ح ۶.

بُنْزِلْ هَفْتَمْ مِدَانْ آبَدِيْ وَ جَرْمَنْ جَمِيعِ / فَصَلْ؟ هَدَمْ آبَدِيْ مَادَرْزَنْ وَ زَيْدَه

روایاتی که صریح در تحریم است ملاحظه نماید، به این نتیجه می‌رسد که در روایت محمد بن اسحاق بن عمار، حضرت در مقام بیان حکم واقعی نبوده‌اند و به خاطر محدوده‌ی این تعبیر کنایی شده است. در نتیجه، کلام حضرت هرچند موهم نفی حرمت است، لکن در مقام بیان حکم واقعی نیست و توریه‌ای صادر شده است. خلاصه اینکه اخبار طایفه دوم یا فی نفسه صلاحیت معارضه ندارند و یا در جمع بین این اخبار و طایفه اول، قابلیت جمع عرفی دارند. البته اگر روایات جواز مبتلا به معارضه نبودند، می‌توانستیم بین روایات و آیه قرآن جمع کنیم. یک وجهی که برای جمع بین آیه و روایات وجود داشت، این بود که «من نسائیکم» را قید حکم (حرمت) بگیریم نه قید موضوع، تا اشکال شیخ طوسی و علامه حلی مطرح نشود. لذا حکم آیه، یعنی محرومیت از مادرزن و محرومیت از دخترزن (ربیبه) مقید می‌شود به فرض مدخله بودن زن؛ ولی چنین معنایی به لحاظ مقام اثبات، محتاج دلیل است.

با توجه به اینکه روایات معارض وجود دارد و ما جانب حرمت را ترجیح دادیم، همان‌طور که مشهور اصحاب قائل‌اند، ام الزوجه مطلقاً حرام ابدی است، خواه زن مدخله باشد و خواه مدخله نباشد. ضمناً ظهوری قوی در آیه نیست که بتواند ملاک ترجیح قرار بگیرد و ما فقط ظهور اطمینانی را حجت می‌دانیم.

### اقوال در مرجحات بافرض تعارض مستقر

اگر گفتیم که جمع عرفی بین روایات ممکن نیست، ترجیح با کدام دسته از روایات است؟

#### قول اول: ترجیح طایفه دوم به سبب صحیحه بودن

مرحوم مجلسی اول در روضه المتقین کلامی دارد که از نظر نتیجه با نظر صاحب مدارک موافق است؛ یعنی ایشان نیز برای رفع تعارض میان دو طایفه، اخبار دآل بر تحلیل را اخذ کرده و می‌فرماید: اخبار دآل بر تحریم، اخبار ثقات هستند و اخبار موقّه نیز اگرچه معتبر هستند و باید به آنها عمل نمود (برخلاف نظر صاحب مدارک)، ولی هرگاه تعارضی میان دو دسته از روایات پدید آمد که یک دسته از

آنها موققات هستند و دسته دیگر اخبار صحاح، باید اخذ به روایات صحاح شود؛ لذا در مقام، اخبار موثقه را حمل بر تقیه می‌کنیم.<sup>۱</sup> منشأ این نظر ایشان ممکن است شهادت شیخ طوسی در عُده<sup>۲</sup> یا روایت عمر بن حنظله<sup>۳</sup> باشد.

### اشکال: صحیحه بودن برخی اخبار از طایفه اول

از جوابی که به صاحب مدارک داده شد، پاسخ این کلام نیز روشن می‌شود، و آن اینکه چنان‌که ملاحظه شد، میان دو طایفه اول از روایات نیز اخبار صحاح وجود دارد ولذا اگر قائل به تعارض روایات شدیدم و نتوانستیم بین آنها جمع کنیم، از جهت سندي روایات مجوزه ترجیحی ندارند و باید به مرجحات دیگر مراجعه نماییم.

### قول دوم: ترجیح طایفه دوم به موافقت با قرآن

قول دوم، ترجیح طایفه دوم به سبب موافقت با قرآن است. مرحوم فاضل مقداد صاحب تتفییح در مورد آیه شریفه محل بحث «...أَمْهَاتُ نِسَائِكُهُ وَرَبَّاتُهُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُهُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»<sup>۴</sup> مطلبی استثنایی دارد که در هیچ جای دیگر نیست. ایشان می‌فرماید: جمله «اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» فقط قید «أَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ» است و بنابراین آیه قرآن نیز موافق با روایت مجوزه است. بیان ایشان این است که از عبارت «وَرَبَّاتُهُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُهُ» استفاده می‌شود که شرط حرمت ازدواج با ریبه، مدخله بودن زوجه است؛ چراکه قید «اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ» معنایش این است که آن ریبه‌هایی که به خانه خود شما آمدند و تحت تربیت شما قرار دارند، پس معلوم می‌شود که مدت قابل توجهی این زن در خانه آن مرد است. معمولاً این معنا ملازم با مدخله بودن زن خواهد بود؛ لذا دیگر نیازی نیست که با عبارت «اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» مدخله بودن همسران را بیان کند؛ ولی «أَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ» مطلق است و مدخله بودن نساء از آن استفاده نمی‌شود؛

۱. روضة المتقين، ج ۸، ص ۲۵۵.

۲. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۸ - ۱۵۱.

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱.

۴. النساء، ۲۲.

پس برای فرار از لغویت، باید عبارت «اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» را قید آمهاهات نساء کم بدانیم. نتیجه آن که روایات مجوزه (طایفه دوم) موافق کتاب است و باید آن‌ها را مقدم کنیم.<sup>۱</sup>

### اشکال: فاضل شدن بی دلیل اجنبی بین موصوف و صفت علاوه بر اجمال آیه

این کلام مرحوم فاضل مقداد بسیار خلاف ظاهر است؛ زیرا لازم می‌آید بین موصوف (آمهاهات نسائیکم) و صفت (اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) بدون وجه، فاصله به اجنبی شده باشد و اگر این جمله تنها قید «آمهاهات نسائیکم» باشد چرا متصل ذکر نشده است و به شکلی بیان کرده است که متعارف مردم خلاف آن را بفهمند؟ این شکل بیان چه مرجح ادبی و ذوقی دارد؟ این قید هرچند با «زبائیکم» نیز فاصله دارد، لکن فصل به اجنبی نشده است و «اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» متهم حکم و بیان گر حکمت جعل حکم است. علاوه بر اینکه اصلاً بیان شد که آیه شریقه از این حیث مجمل است و قابل تمسک نیست.

نتیجه آن است که به جهت موافقت با قرآن نمی‌توان طایفه مجوزه را ترجیح داد.

### قول سوم: ترجیح طایفه اول (حرمت) به موافقت با قرآن

قول سوم، ترجیح طایفه اول به سبب موافقت با قرآن است.

اشکال بر دفاع کشف اللثام از ترجیح طایفه اول به موافقت با قرآن چنان که قبل از دلالت آیه قرآن بیان شد، صاحب کشف اللثام قائل است که هم «مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» و هم «اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» تنها می‌تواند قید قسمت اخیر آیه باشد؛ لذا فقط قید ریاب است و روایات تحریم مطلق (طایفه اول اخبار)، مطابق قرآن، و روایات مجوزه (طایفه دوم) مخالف قرآن است.<sup>۲</sup>

۱. التتفیق الرابع، ج ۳، ص ۵۸.

۲. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۷۷: «و يشمل الثلاثة مخالفة ظاهر الكتاب». مراد از الثالثة در کلام ایشان، روایات جمیل، منصور و اسحاق بن عمار است که طایفه دوم را تشکیل می‌دهد و دخول را شرط حرمت مادرین می‌داند.

اما در بحث دلالت آیه قرآن بیان شد که ادله کشف اللثام تام نیست. به علاوه، آیه شریفه مجمل است ولذا نمی‌توان به موافقت کتاب تمکن کرد.

رد مخالفت طایفه دوم با قرآن در کلام مرحوم علامه حلی  
مرحوم علامه در رد کسانی که برای اثبات جواز نکاح با مادرزن در فرض عدم دخول به زن، به آیه شریفه «وَأَمَّا هُنَّا فَنِسَاءٌ كَذَّابَاتٍ وَرَبِّيْنَكُمُ الْلَّاتِيْنِ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَاءِنَكُمُ الَّاتِيْنِ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»<sup>۱</sup> و روایات جواز استدلال کرده‌اند، فرموده است:

«الجواب بمنع عود الوصف الى الجملتين معاً فإنما قد يتبنا في أصول الفقه أولوية رجوع الوصف والشرط والاستثناء الى الاخرة من الجمل المتعاقبة ولأن شرط الدخول هنا عائد الى الريابش خاصة فاته قال: «من نسائكم اللاتي دخلتم بهن» والريابش من النساء لامحاله، فيصح أن يرجع اليهن لأن شرط أن يكن من نسائنا وأمهات النساء ليس من نسائنا بل نسائنا منهن و اذا تعذر رجوع الشرط الى الأولى وجب اختصاصه بالاخيرة لأن شرط رجوعه اليهما لو قلنا به امكان رجوعه اليهما. وأما الحديثان الصحيحان فقد أجاب الشيخ عنهمما بأنهما شاذان مخالفان لظاهر كتاب الله... وفي جواب الشيخ عن الحديثين الأوليين نظر فإنما نمنع معارضتهما للكتاب فإن الأصل في الوصف والشرط وإن كان الرجوع إلى الأخيرة إلا أنه يمكن عودهما إلى الجملتين معاً وهذا الحديثان قويان لا يبعد عندي العمل بهما وما ذكره من تعذر الرجوع إلى الجملتين ضعيف وبالجملة فتحن في هذه المسألة من المتوقفين إلا أن الترجيح للتحريم عملاً بالاحتياط وبفتوى الأكثر من الأصحاب». <sup>۲</sup>

### تهافت در کلام علامه

تهافت ظاهري بین صدر و ذیل کلام علامه وجود دارد؛ زیرا وی در ابتدای عبارت به

۱. النساء، ۲۳.

۲. مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۵۲.

تابع شیخ در خلاف<sup>۱</sup> استدلال می‌کند که قید نمی‌تواند به هر دو جمله برگردد؛ چون هرچند در مورد ریائیت می‌توان گفت: «مِنْ نِسَائِكُمْ» به لحاظ اینکه ریائیت از زوجة شما ناشی شده‌اند، اما در مورد «أَمَهَاتُ نِسَائِكُمْ» نمی‌توان گفت: «مِنْ نِسَائِكُمْ»؛ به دلیل اینکه امهات النساء از زوجة شما ناشی نشده‌اند. با این حال، ایشان در ذیل عبارت به مرحوم شیخ اشکال می‌کند که چرا دو روایت مجازه را مخالف کتاب می‌دانید، با آن که امکان رجوع قید به هر دو جمله وجود دارد؟ یعنی ایشان، همان استدلال خودش را برعکس رجوع قید به هر دو جمله، تضعیف نموده است.

#### تجوییه تهافت به لحاظ معنای مجازی اتصال یا تبعیض برای «من»

می‌توان کلام ایشان را این طور تجوییه کرد که ایشان در ابتدای عبارت می‌خواهد بفرماید: هرچند ما در بحث اصولی قائلیم که قیود به جمله اخیره رجوع می‌کنند، اما این بحث که آیا قید به جمله اخیره رجوع می‌کنند یا به همه جمل سابقه، فرع براین است که ثبت‌آمکان رجوع قید به همه جمل وجود داشته باشد؛ اما در اینجا به حسب ظاهر آیه، رجوع قید به جمله اول متغیر است؛ ولی در ذیل عبارت می‌فرماید: اگر دلیلی بر خلاف معنای ظاهری حقیقی آیه قائم شد، از معنای حقیقی که با رجوع قید به هر دو جمله ناسازگار است رفع ید می‌کنیم و آیه را به یک معنای مجازی می‌دانیم که بر حسب آن، امکان رجوع قید به هر دو جمله وجود داشته باشد.

اما اینکه معنای مجازی را چگونه تصویر کنیم، دو احتمال به نظر می‌رسد:

- احتمال اول: اینکه مرحوم علامه به معنایی که صاحب کشف<sup>۲</sup> گفته، نظر داشته باشد. زمخشری پس از آن که در رجوع قید به هر دو جمله اشکال می‌کند، می‌گوید: مگر اینکه بگوییم «من» در اینجا به معنای اتصال است، نظیر آیه «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَقْضُهُمْ مِنْ بَقْصٍ»<sup>۳</sup> یعنی همه به هم مرتبط و متصل هستند. در اینجا هم مادر و دختر به طوری باهم

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۲۶۴.

۲. تفسیر الكشف، ج ۱، ص ۴۹۴.

۳. التوبه، ج ۶۷.

مرتبط هستند که مصخّح تعبیر «مِنْ نِسَائِكُمْ» می‌تواند باشد. شاید نظر علامه این باشد که این معنا هرچند خلاف ظاهر است، اما به قرینه آن دو روایت صحیحه<sup>۱</sup> به این معنای مجازی ملزوم می‌شویم. البته این معنای صاحب کشاف به نظر تمام نیست و ما قبلاً آن را رد کردیم.

• احتمال دوم: این است که «من» را به همان معنای تبعیض بگیریم؛ اما تبعیض ادعایی نه تبعیض حقیقی، نظیر حديث «حسین متى وأنا من حسین»؟ یعنی در اثر شدت ارتباط و پیوستگی گویا هر کدام جزئی از دیگری است. در اینجا هم مادر و دختر اذاعۃ جزء یکدیگر فرض شده‌اند که حکم واحدی دارند و احترام به هر کدام، احترام به دیگری است. لذا ممکن است کلام علامه این احتمال باشد. در اشعار فارسی هم عبارت «بنی آدم اعضای یکدیگرند» اشاره به همین تبعیض ادعایی دارد.

نقد اشکال علامه بر شیخ طوسی با بیان مدلول اخبار عرضه بر کتاب در کلام مرحوم شیخ<sup>۲</sup> که دو روایت را مخالف کتاب دانسته است، دو احتمال وجود دارد:

• احتمال اول: روایات جواز، ذاتاً حجیت ندارند و لو معارض نداشته باشند؛ چون مخالف صریح قرآن هستند؛ لذا مصدق «زخرف»<sup>۳</sup> و «لم

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۳، ح ۴: فاما ما رواه الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمر عن جميل بن ذراوح و حنفه بن عثمان عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «الأمُّ والبنتُ سواءٌ إذا دخلَ بها يعني إذا تزوج المرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها فإنه إن شاء تزوج أنها وإن شاء ابنتهما»؛ و ص ۲۷۴، ح ۵: وما رواه محمد بن يعقوب عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم قال: «كنت عند أبي عبد الله علیه السلام فتاة رجل فسألة عن رجل تزوج امرأة فماتت قبل أن يدخل بها أ يتزوج بأنها فقال أبو عبد الله علیه السلام: قد فعله رجل مثا فلم نر به يأسا...».

۲. براي نمونه: کامل الزيارات، ص ۵۲، ح ۱۱: حذنی الحسين بن على الزعفراني بالرزي قال: حذننا يحيى بن سليمان عن عبد الله بن عثمان بن خيثم عن سعيد بن أبي راشد عن يعلى بن مزة قال: قال رسول الله علیه السلام: ... .

۳. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۵: الاستبصار، ج ۳، ص ۱۵۸.

۴. الكافي، ج ۱، ص ۶۹.

اُقله<sup>۱</sup> می‌شوند.

• احتمال دوم: روایات جواز، حجیت ذاتی و اقتضائی دارند؛ اما به دلیل تعارض با روایات تحریرم، نوبت به مرجحات می‌رسد و ترجیح با روایات تحریر است که موافق ظاهر کتاب هستند.

اگر کلام شیخ ناظر به احتمال اول باشد، اشکال علامه وارد است و اگر به احتمال دوم ناظر باشد، اشکال علامه وارد نیست.  
توضیح مطلب این است که: ادله‌ای که می‌گویند: روایات را بر قرآن عرضه کنید، بر دو قسم هستند<sup>۲</sup>: یک قسم می‌گویند روایت مخالف کتاب اصلاً از ما صادر نشده و دروغ و زخرف است. این دسته مربوط به جایی است که جمع عرفی بین روایت و آیه قرآن وجود نداشته باشد و در نتیجه، روایت با صریح قرآن مخالف باشد. در چنین جایی روایت ذاتی حجیت ندارد و لو هیچ روایت معارضی در کار نباشد. اما قسم دوم ادله عرضه بر کتاب، مربوط به روایاتی هستند که با ظاهر کتاب مخالف اند نه با صریح آن، اما با روایات موافق کتاب تعارض کرده‌اند. این قبیل روایات، حجیت ذاتی دارند و چنانچه معارضی نداشته باشند، حتی می‌توانند عموم یا اطلاق کتاب را تخصیص یا تقيید بزنند؛ اما زمانی که مبتلا به معارض هستند، مشمول همین قسم دوم از ادله عرضه بر کتاب می‌شوند. این قسم دوم که جزء اخبار علاجیه هستند، موافقت قرآن را از مرجحات دانسته‌اند و اصولاً مربوط به

ح ۳: عَدَةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّضَرِّبِ بْنِ سَوِيدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَّيِ عَنْ أَبِيهِ بْنِ الْحَزَّرِ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدَ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَّافَ قَوْلًا: كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسَّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يَوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زَرْفٌ». (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۰، ح ۱۴)

ح ۴: مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيسَى عَنْ أَبِيهِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلَيِّ بْنِ عَقْبَةَ عَنْ أَبِيهِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَبْدَ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَّافَ قَالَ: «مَا لَمْ يَوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زَرْفٌ» (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۰، ح ۱۲).

۱. الكافي، ج ۱، ص ۶۹، ح ۵: محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمر عن هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «خطب الشیعه<sup>۳</sup> بمعنى فقال: أليها الناس ما جاءكم عندي يوافق كتاب الله فانا قوله وما جاءكم بخلاف كتاب الله فلم أقله». (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۰، ح ۱۵).

۲. ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۶، باب ۹: «باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وكيفية العمل بها».

روایاتی هستند که حجتیت ذاتی و اقتضایی را دارا هستند، اما یکی از آن‌ها با ظاهر قرآن مخالف است که لولا المعارض حجت بود.

با این توضیح، اگر مراد مرحوم شیخ طوسی این است که روایات جواز، ذاتاً حجت ندارند، اشکال علامه وارد است که این روایات با صریح قرآن مخالف نیستند؛ لذا حجت ذاتی دارند. اما اگر مراد شیخ آن است که ظاهر کتاب، مرجع روایات تحريم است، اشکال علامه وارد نیست؛ زیرا خود ایشان قبول دارد که ظاهر آیه این است که قید فقط به جمله اخیره می‌خورد و لذا روایات جواز با ظاهر آیه قرآن مخالف است.

## حرمت ریبیه و بررسی ادله اعتبار دخول و عدم اعتبار «حجر»

مسئله ۳: «تحرم على الزوج ألم الزوجة وإن علت نسباً أو رضاعاً مطلقاً وكذا بنتها وإن نزلت بشرط الدخول بالأثم سواء كانت في حجره أو لا وإن كان تولدها بعد خروج الأثم عن زوجيتها وكذا تحرم ألم المملوكة الموطدة على الواطئ وإن علت مطلقاً وبنتها».<sup>۱</sup>

در مادر مملوکه، قید «وإن علت» ذکر شده، ولی در دختر مملوکه، قید «وان نزلت» ذکر نشده، در حالی که مناسب بود ذکر می‌شد. در هر حال، تعبیر «مطلقاً» ظاهراً یعنی چه نسباً باشد و چه رضاعاً؛ ولی تصور دیگری نیز امکان دارد که اعم باشد و حتی مربوط به عبارت «وان علت» هم باشد؛ لذا معنای «مطلقاً» چنین می‌شود که مادرزن حرام است، چه تمام وسائط آن ذکور باشد، انانث باشد و یا مختلف باشد، بنت زوجه هم همین طور است.

به هر حال، دختر زن که به او ریبیه گفته می‌شود از محترمات مصاہرتی است به شرطی که با مادر وی نزدیکی شده باشد، و مراد از دختر معنایی است که نوه را هم شامل می‌گردد و در اینجا فقی نیست که دختر زن، در ججر (دامان) مرد بزرگ شده باشد یا خیر.

ادله عدم اعتبار «حجر» و اعتبار دخول به زوجه در حرمت ریبیه، عبارت است از: قرآن، اجماع و اخبار.

دلیل اول: آیه (وَرَبَّاتِكُمُ الْأَنْثَى فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الْأَنْثَى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ)

دلیل اول، آیه ۲۳ سوره نساء است:

(خَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاثَكُمْ ... وَأُمَّهَاثُ نِسَائِكُمْ وَرَبَّاتِكُمُ الْأَنْثَى فِي حُجُورِكُمْ

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۹، م ۳

من نسانِکمُ الْأَقِيْدَةَ حَكَمْتُهُ بِهِنَّ فَإِنْ لَنْ تَكُونُوا حَلَّتُهُ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ»<sup>۱</sup>

### ذکر وصف غالی (فی حُجُورِکم)

در برآهه این آیه شریفه گفته شده که جمله «اللاتی فی حُجُورِکم» قید غالی است و مفهوم ندارد.<sup>۲</sup>

ولی مجرد اینکه وصفی غالی است، دلیل بر تقيید کلام به آن وصف نیست، مادامی که نکته خاصی نداشته باشد. مثلاً فرض کنید متکلمی چنین بگوید: «طلابی که شناسنامه ایرانی دارند، حق سکونت در فلان مدرسه را دارند» ولی در واقع حق سکونت برای مطلق طلاب باشد؛ مجرد اینکه غالب طلاب در ایران شناسنامه ایرانی دارند، دلیل نمی شود که در کلام ذکر شود؛ بلکه باید نکته خاصی داشته باشد. آن نکته می تواند از موارد ذیل باشد:

امر اول: گاهی قید غالی ذکر می شود تا معرفت موضوع حکم باشد. به عنوان مثال، می گوییم: «طلبه هایی که عمامه دارند، می توانند در این مدرسه ساکن شوند». اگر حکم سکونت در مدرسه برای مطلق طلبه ها اعم از قسمی که عمامه دارند یا آن هایی که ندارند باشد، ذکر قید «کسانی که عمامه دارند» که قیدی غالی است، برای معرفی این مطلب است که مراد از طلبه ها که به عنوان موضوع حکم اخذ شده است، طلبه های علوم دینی است نه مطلق دانش پژوهان. پس در اینجا ذکر این قید غالی اشکال ندارد؛ بلکه لازم است. در شعر اوس بن حجر آمده است که: «الْمُعْنَى الَّذِي يَظْنَنُ لَكَ الظَّنْ كَانَ قَدْ رَأَى وَ قَدْ سَمِعَ»<sup>۳</sup> غالب تیزهوش ها این طور هستند که «قد رأى وقد سمع»؛ ولی این وصف ذکر شده تا اگر بخواهیم المعنی را تشخیص بدھیم، از این طریق بشناسیم.

امر دوم: گاهی قید غالی ذکر می شود تا اشاره به نحوه عملی کردن حکم باشد،

۱. النساء، ۲۳.

۲. برای نمونه: الخلاف، ج ۴، ص ۲۰۵؛ فقه القرآن (راوندی)، ج ۱، ص ۳۶؛ غنیة النزوع، ص ۳۳۷؛ متشابه القرآن و مختلفه، ج ۲، ص ۱۸۸؛ السراج، ج ۲، ص ۵۲؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۶۳۱؛ كتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۳، ص ۲۳۱؛ مصباح الفقاہة، ج ۵، ص ۱۳۵.

۳. لسان العرب، ج ۱، ص ۲۲۴؛ الصحاح، ج ۳، ص ۱۲۸۱.

مثال‌این جمله معروف: «ادخل السوق واشتري اللحم» با اينکه دخول سوق هیچ دخالتی در حکم نداشته، ولی راه ساده و عملی تهیه گوشت مناسب در زمان سابق، وارد شدن در بازار بوده؛ لذا برای نشان دادن راه متعارف حکم، این قید ذکر می شود. البته اگر همچون زمان کنونی، گوشت معمولاً در بازار به فروش نرود، به کار بردن جمله «ادخل السوق واشتري اللحم» فقط در صورتی صحیح خواهد بود که قصاب خاصی در بازار وجود داشته باشد و غرض ما خریدن گوشت از خصوص آن قصاب باشد، وگرنه اگر بازار هیچ خصوصیتی نداشته باشد، به کار بردن جمله فوق نامناسب است.

امر سوم: نکته دیگری که موجب می شود قیدی که غالباً است در حکم اخذ گردد، اشاره به حکمت جعل است، مثلاً مگوییم: «مواد مخدری که موجب بی خانمان شدن افراد است ممنوع است»، یا مگوییم: «شرابی که موجب مستی افراد و از بین رفتن عقل آنها می شود حرام است». در این دو مثال، با اينکه حکمت حرمت استعمال مواد مخدر و حرمت شرب خمر ثبوتاً اختصاص به مواردی که موجب بی خانمان شدن افراد و یا مستی آنها بشود ندارد و حکم برای مطلق استعمال مواد مخدر و شرب خمر است - ولو به قدری کم باشد که موجب این دو امر نشود - اما ذکر این دو قید، به این دلیل است که غالباً مواد مخدری که استعمال می شود، منجر به معتادی افراد و از هم گستگی خانواده آنها می گردد و یا در مرور شراب، غالباً به حد مستی افراد می رسد و اشاره به حکمت جعل حرمت است.

در آیه محل بحث نیز قید «اللاتی فی محجورکم» اگرچه غالباً است و حکم حرمت نکاح باربیه ثبوتاً عام است، ولی ذکر این قید به سبب اشاره به حکمت جعل حکم است؛ یعنی ریببه‌ای که در دامان شما بزرگ شده است، حکم اولاد را دارد و ازدواج با اولاد نیز حرام است؛ و شاهد حکمت بودن و علت نبودن این قید، آن است که در آیه شریقه، فقط مفهوم جمله «من نسائیکم اللاتی دخليتم بھن» ذکر شده است: «فَإِنْ لَمْ تَكُنُوا دَخْلَتُنَّ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ»؛ یعنی قید «من نسائیکم اللاتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» علت حکم است و حکم دائر مدار آن است. ذکر صریح مفهوم قید دوم در آیه، شاید به این دلیل است که توقیف نشود چون قید اول، حکمت است و مفهوم ندارد، دومی هم که در کنار قید اول ذکر شده، حکمت است و مفهوم

ندارد؛ لذا چنین اشعاری وجود دارد.<sup>۱</sup>

### فرق بیان المیزان با بیان فوق

در تفسیر المیزان<sup>۲</sup>، عمدۀ این مطالب آمده است؛ ولی قسمت‌هایی از آن با کلام ما متفاوت است.

- اولاً، بیان شد که صرف غالبی بودن یک قید، مجوزی بر ذکر آن در دلیل نمی‌شود؛ بلکه نیازمند به نکته‌ای است. این مطلب در المیزان وجود ندارد.

- ثانیاً، صاحب المیزان فرموده است که قید «اللاتی فی حجورکم» اشاره به حکمت جعل حکم است؛ ولی ایشان حکمت حرمت در محترمات نسبی و سببی را کشت اخلاقاطی که میان زنان و مردان آن‌ها وجود دارد بیان می‌کند. عبارت مرحوم آقای طباطبائی در المیزان چنین است:

و من الممكن أن يقال: إن قوله: «اللاتی فی حجورکم» اشارة إلى ما يستفاد من حكمة تشريع الحرمة في محترمات النسب والسبب على ما سيجيء البحث عنه وهو الاختلاط الواقع المستقر بين الرجل وبين هؤلاء الأصناف من النساء والمصاحبة الغالبة بين هؤلاء في المنازل والبيوت فلولا حكم الحرمة المؤتدة لم يمكن الاحتراز من وقوع الفحشاء بمجرد تحريم الزنا.<sup>۳</sup>

- ثالثاً، ایشان می‌گوید: اگر در حجر بودن علت می‌بود، باید چنان‌که مفهوم قید دوم (دخول) صریحاً ذکر شده، مفهوم آن هم ذکر می‌شد.<sup>۴</sup>

۱. استاد<sup>۵</sup>: در کشاف گفته شده که این وصف، اشاره به علت حکم است: «فإن قلت: ما فائدة قوله: في حجورکم؟ قلت: فائدته التعليل للتحريم.» (تفسیر الكشاف، ج ۱، ص ۴۹۵). البته زمخشri بین حکمت و علت فرق نگذاشته است؛ بنابراین کلامش با اصل کلام ما یکی است (البته با دقت کمتر).

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۶۴

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۶۴

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۶۵

## اشکالات بر کلام صاحب المیزان

اما کلام ایشان با اشکالاتی مواجه است؛ زیرا:

**اشکال اول: عدم نیاز به ذکر مفهوم علت**  
 اولاً، حتی اگر فقره «اللایتی فی حجورکم» علت حکم بود، لازم نبود مفهوم آن ذکر شود و اگر ذکر می شد زائد بود، چنان که آیه شریفه در زن پسر وقتی قید «مِنْ أَضْلَالِكُمْ» را ذکر می کند، دیگر مفهوم آن را ذکر نکرده و تنها چنین فرموده است: «وَخَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَضْلَالِكُمْ»<sup>۱</sup> چون معلوم است که این قید، علت حکم است و مفهوم دارد؛ لذا نیازی به ذکر مفهومش نیست، وبالجمله اینکه مفهوم «مِنْ نِسَائِكُمْ...» ذکر شده، اشعار دارد که «فی حجورکم» بر خلاف دخول، علت حکم نیست و قید غالبی و حکمت جعل حکم است.

**اشکال دو: حکمت نبودن اختلاط زن و مرد در جعل حرمت**

ثانیاً، حکمت جعل حرمت به این نحو که ایشان بیان کرده نیست؛ زیرا:

- اولاً، اختلاط بین دختر عمه و دختر خاله، دختران و همسایه های نزدیک اشخاص هم سن و سال خود زیاد بوده و هست، با این حال، نکاح آنها با یکدیگر حرام نشده است.
- ثانیاً، در بعضی موارد که حرمت جعل شده است، خطر زنا و فحشاء طبیعتاً خیلی کم است، مثل حرمت نکاح با مادر که خطر زنای با اونوعاً وبالطبع در افراد وجود ندارد.<sup>۲</sup>

۱. النساء، ۲۳.

۲. توضیح بیشتر؛ علت تحریم خوشاوندان، یک نوع بیوند خونی خاص و ارتباط تکوینی ویژه می باشد که سبب می گردد که حتی در جوامع غیر دینی هم از این گونه ازدواج ها نوعاً خودداری شود. بیوند مصاهرتی هم نوعی ایجاد علقه و ارتباط است که منشأ تحریم مادر و دختر زن می گردد. این علقه و ارتباط معمولاً سبب می گردد که ریببه در دامان شوهر مادرش بزرگ شود و ریببه مانند فرزندان شوهر به شمار آید.

## دلیل دوم: اجماع

دلیل دوم بر اعتبار دخول و عدم اعتبار «حجر» در حرمت ربیبه، اجماع است. هم عدم اعتبار «حجر» و هم اعتبار دخول در بین امامیه اجماعی است.<sup>۱</sup> در بین عامه نیز، هم عدم اعتبار «حجر» تقریباً اجماعی است<sup>۲</sup> و قول مخالف آن بسیار نادر است، و هم اعتبار دخول اجماعی<sup>۳</sup> است.

## دلیل سوم: اخبار

دلیل سوم بر اعتبار دخول و عدم اعتبار «حجر» در حرمت ربیبه، روایات است. در بحث حرمت مادرزن، عمدۀ اخباری که دلالت بر این مطلب دارد، مطرح و بررسی شد.<sup>۴</sup>

## اخبار معارض نظر مشهور

اما در مقابل این اخبار، روایات معارضی وجود دارد که در ذیل بررسی می‌شود:

۱. المسائل الناصریات، ص ۳۱۸؛ الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۵؛ النهاية (تبیغ طوسی)، ص ۴۵۱؛ فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۸۴؛ غنیة النزوع، ص ۳۳۷؛ متشابه القرآن و مختلفه، ج ۲، ص ۱۸۸؛ المسائل، ج ۲، ص ۵۴۹؛ الجامع للشرع، ص ۲۲۷؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۲۱؛ تحریر الأحكام، ج ۲، ص ۴۶؛ ذکرة الفقهاء (چاب قدمی)، ص ۶۳۱-۶۳۰؛ تلخیص العرام، ص ۱۸۴؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۴۰-۴۹؛ مختلف الشیعۃ، ج ۷، ص ۵۰-۴۸؛ المذهب البارع، ج ۳، ص ۲۳۳؛ غایة العرام، ج ۳، ص ۴۹-۴۸؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۸۲؛ مسائل الأفهام، ج ۷، ص ۲۸۲؛ زیدة البيان، ص ۵۲۵؛ نهایة العرام، ج ۱، ص ۱۳۴؛ وسائل الشیعۃ، ج ۲۰، ص ۴۵۷؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۳۴۹.
۲. الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۵؛ المبسوط (سرخسی)، ج ۴، ص ۲۰۰؛ المحلى بالأکاذیج، ج ۹، ص ۱۴۳؛ المعنی (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۱۱۱.
۳. المسائل الناصریات، ص ۳۱۸؛ الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۵.
۴. برخی اخبار دیگر نیز دلالت بر فتوای مشهور در باب ربیبه دارد که چون مربوط به حرمت ازدواج مادرزن نبود، در آن مسئلله مطرح نشد. برای نمونه: مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۸، ح ۳۹۹-۳۹۸، ح ۶؛ دعائم الإسلام، عن الصادق علیه السلام: «فی قوله تعالیٰ: {وَزَبَّانِيْكُمْ} اللَّائِيْنَ الْآیَةُ قَالَ: هِيَ ابْنَةُ امْرَأَتِهِ حِرَامٌ إِذَا كَانَ دَخَلَ بَانِهَا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بَانِهَا فَنَزَّوْبِجَهَا الْحَلَلُ وَقَالَ فِي قَوْلِهِ علیه السلام: {فِي خَبُورِكُنَّ} قَالَ: الْحَجَرُ الْحَرَمَةُ يَقُولُ: الْلَّائِي فِي حِرَمَتِكُمْ وَذَلِكَ مُثْلُ قَوْلِهِ: {أَتَعْلَمُ وَخَرَّثُ حِيجَرَ} يَقُولُ مَحْرَمَةً». (دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۲، ح ۸۷۷).

### روایت اول: صحیحه بزنطی

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن احمد بن محمد بن ابی نصر قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يتزوج المرأة متعدة أیحل له أن يتزوج ابنتهما قال: لا».<sup>۱</sup>

این روایت، صحیح السند است و موضوع آن ازدواج با ریبیه است. در بعضی از نسخ بعد از «ابن‌هایها»، «بناتاً» دارد<sup>۲</sup> و در بعضی از نسخ، «بناتاً» به شاء

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۲۲، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۷، ح .

۲. در قرب الإسناد (ص ۳۶۶، ح ۱۳۱۲) و فقيه (ج ۳، ص ۴۶۵، ح ۴۶۴)، پس از «ابن‌هایها»، «بناتاً» آمده است. در کافی به اشتباه نقل فقیه و قرب الإسناد، «بناتاً» دانسته شده است (الكافی (دارالحدیث)، ج ۱۰، ص ۸۲۵).

در لغت «بناتاً» چنین آمده است:

المحكم والمحيط الأعظم، ج ۹، ص ۴۶۸: «و طلقها ثلاثة، و بناتاً أى قطعاً لا عود فيها». القاموس المحيط، ج ۱، ص ۱۹۱: «و طلقها بنت و بناتاً، أى: بنتة بانة، و لا أفعلة البنة وبنة؛ لكل أمر لا رجعة فيه. و البات: المهزول، وقد بت بيت بتونا، والأحقن، والتسكنان. وهو لايست ولا يليست، أى: بحيث لا يقطع أمرًا». الصحاح، ج ۱، ص ۲۲۲: «يقال: لأنفعلة بنة و لأنفعلة البنة، لكل أمر لا رجعة فيه، و نصبه على المصدر».

در مجمع البحرين (ج ۲، ص ۱۹۰) در حدیث بزنطی این لغت، مرادف «دانم» معنا شده است: «و في الحديث: «الرجل يتزوج المرأة متعدة أیحل أن يتزوج ابنتهما بناتاً». يعني دانماً». به نظر می‌رسد همین معنا از بناتاً در این حدیث مراد باشد. در روایات نیز از همین ماده برای ازدواج دانم استفاده شده است:

الكافی، ج ۵، ص ۴۵۶، ح ۱: علی بن ابراهیم عن ابی عمری عن عبد الله بن بکیر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «اما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح وما كان بعد النكاح فهو جائز و قال: إن سمي الأجل فهو متعدة وإن لم يتم الأجل فهو نكاح باث». و ص ۳۸۷، ح ۱: علی بن ابراهیم عن ابی عمری عن عمر بن اذینة عن زراة بن أعين قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يتزوج المرأة بغیر شهود فقال: لا يأس بتزویج البنة فيما بينه وبين الله إنما جعل الشهود في تزویج البنة من أجل الولد لا بذلك لم يكن به يأس».

مرحوم مجلسی اول نیز از صحیح مسلم مطلب ذیل را نقل کرده است:

روضۃ المتقین، ج ۸، ص ۴۵۷: ... مثل ما رواه مسلم، عن أبي نضرة قال: «كان ابن عباس بأمر بالمتعدة و كان ابن الزبير ينهى عنها قال: فذكرت ذلك لجابر بن عبد الله فقال: على يدي دار الحديث، تمثيناً مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسَلَّمَ فلما قام عمر قال: إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء وإن القرآن قد نزل منزلته، فأثمنوا الحج و العمرة لله وأثروا نكاح هذه النساء فلن أوتي برجل نكح امرأة إلى أجل الإرجمنة بالحجارة».

مثلثه دارد<sup>۱</sup> و مراد از «ثباتاً» یعنی دائماً و معنا چنین می‌شود: «مردی تزویج انقطاعی با مادر کرده، حال می‌خواهد با دختر او ازدواج دائم و ثابت بکند، آیا این حلال است یا نه؟». مظنون آن است که «ثباتاً» صحیح باشد.<sup>۲</sup>

### بررسی دلایل بالحاظ احتمالات در معنای روایت

این روایت در حرمت ربیبه بین ام مدخله و غیر مدخله تفصیل نداده؛ پس اطلاق این روایت بر خلاف ظهور قوی آیه شریفه قرآن و هم تسلیم بین امامیه و عاته و ضرورت بین مسلمین است؛ لذا اطلاق آن قابل اخذ نیست.<sup>۳</sup>

#### احتمال اول: نظارت روایت به الحال عقد مؤقت به دائم

ولی به نظر می‌رسد که اصلاً این روایت به جهت دیگری، اطلاق ندارد و در مقام بیان امر دیگری است. اگر ابتداء بگویند: آیا ازدواج بنت الزوجه جائز است یا نه و در جواب بگویند: نه جائز نیست، از آن، اطلاق فهمیده می‌شود؛ ولی سؤال روایت مربوط به بعضی از فروع مسئله است. سؤال از این است که در ازدواج انقطاعی که در

تعییر «أبتو نکاح هذه النساء» یعنی با این زنان ازدواج دائم کنید نه مؤقت. در نهاية این اثیر درباره این کلام عمر چنین آمده است: «و منه الحديث: أبتو نکاح هذه النساء» آی اقطعوا الأمر فيه وأحكموه بشرطه. و هو تعريض بالنهی عن نکاح المتعة، لأنک نکاح غير مبتوت، مقدر بمدة.«(النهاية (ابن اثیر)، ج ۱، ص ۹۲).

۱. تنها در قرب الإسناد (چاپ قدیم، ج ۳، ص ۱۶۱) و همچنین الشافی (ج ۲، ص ۱۴۸۳، ح ۱۲) «ثباتاً، نقل شده است.

۲. به نظر می‌رسد نقل «ثباتاً» اصح باشد؛ زیرا چنان‌که بیان شد در پیشتر کتب، «ثباتاً» نقل شده است و تنها در چاپ قدیم قرب الإسناد و الشافی «ثباتاً» آمده است. علاوه اینکه در روایات متعدد -چنان‌که بیان شد- از همین ماده برای ازدواج دائم استفاده شده است.

۳. به عبارتی دیگر می‌توان گفت: از آنجا که اعتبار دخول به مادر در حرمت ابدی ربیبه ضروری بین مسلمین است، گویا قرینه متصطله واضحی در زمان صدور روایت وجود داشته که در اذهان نوع مسلمین از جمله بزنطی نیز بوده، و لذا امام ع با اثکاء به چنین قرینه‌ای نیازی ندیده‌اند که قید دخول را بیان کنند، یا اینکه بزنطی نیازی به نقل آن ندیده است. به تقریب دیگری می‌توان گفت: اگر سؤال بزنطی ناظر به فرض غیر دخول بود، باید بالحاظ آنچه در اذهان مسلمین است، صورت عدم دخول را در سؤال خود مطرح می‌کرد، خصوصاً که سؤال از متعه است و در فرض متعه بسیار غیر متعارف است که دخول رخ ندهد.

بسیاری موارد، احکام زوجیت بر آن مترب نشده و عاقمه نیز آن را ازدواج نمی دانند، آیا این هم حکم زوجیت دائمی را دارد یا نه؟ حضرت می فرمایند: بله همان حکمی که در دوام هست در انقطاعی هم هست؛ اما اینکه حرمت ازدواج با ربیبه مشروط به دخول به زوجه هست یا خیر، روایت در مقام بیان این جهت نیست؛ بلکه امام علیہ السلام در صدد الحال انقطاعی به دائمی است.

### احتمال دوم: بیان حکم جمع معقوفة موقت و دختر او

احتمال دیگر این است که مراد، جمع بین ام و بنت در زمان واحد باشد؛ یعنی همان طور که اگر هردو دائمی باشند جمع بین آن دو جایز نیست، اگر مادر عقد موقت باشد، مانع ازدواج دائمی با دختر می شود. البته در مسئله حرمت جمع بین ام و بنت، مسئله دخول مطرح نیست، چه دخول به مادر کرده باشد چه دخول نکرده باشد، مرد نمی تواند تازمانی که مادر در نکاح اوست و ایام متعه منقضی نشده و فسخ نکرده، دختر را به ازدواج خود در بیاورد.

### نتیجه: عدم اطلاق صحیحه

پس حکم مسئله از نظر شرعی روشن است و این روایت هم قابل توجیه است و با توجه به احتمالات فوق، دیگر این روایت اطلاق خواهد داشت.

### روایت دوم: روایت عوالی الالئی

العالی الالئی عن النبی ﷺ آنے قال: «لَا ينظر اللہ إلی رجل نظر إلی فرج امرأة وابنته».<sup>۱</sup> اگر مردی نگاه با شهوت به فرج زنی کرد، طبق ظاهر این روایت، دختر آن زن بر او حرام می شود، گرچه دخول نشده باشد و عکس آن نیز چنین است. این بحث در آینده در عروه مطرح خواهد شد.<sup>۲</sup> همچنین از این روایت استفاده می شود دخول به زوجه برای تحريم مادرش شرط نیست؛ ولی به هر حال روایتی ضعیف السند است.

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۹۹، ح ۸؛ عوالی الالئی، ج ۳، ص ۳۳۳، ح ۲۲۲.

۲. قید «شهوت» در این روایت و سایر روایات حرمت نکاح با ربیبه‌ای که مادر او ملموس یا منظور واقع شده، نیامده است.

### رواية سوم: رواية حميري

أحمد بن علي بن أبي طالب الظبرسي في الإحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام:

«أنه كتب إليه هل يجوز للرجل أن يتزوج بنت امرأته فأجاب عليه السلام: إن كانت ربيت في حجره فلا يجوز وإن لم تكن ربيت في حجره وكانت أمها في غير حاله فقد روى أنه جائز وكتب إليه هل يجوز أن يتزوج بنت ابنة امرأة ثم يتزوج جذتها بعد ذلك أم لا يجوز فأجاب عليه السلام: قد نهى عن ذلك.»<sup>١</sup>

### توجيه اشتراط در حجر بودن ریشه در روایت

ذیل روایت به بحث حرمت مادرزن مربوط است. شخصی با نویزی ازدواج کرده، حال می خواهد با آن زن ازدواج کند؛ چون مراد از ام الزوجه در مقام، اعم از مادر بی واسطه و با واسطه است و شامل هر دو می شود، مرحوم سید نیز فرمود: «وان علت»<sup>٢</sup> و این روایت شاهد آن است.

وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٦٠، باب ١٩: «باب أن من تزوج امرأة ولم يدخل بها إلا أنه رأى منها ما يحرم على غيره كره له تزويع ابنته»؛ ولی آنچه در مباحثات آنی عروه مطرح شده، همراه با این قید است:

العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨٣٣، م ٣٧: «لا تحرم أتم المملوكة الملموسة والمنظورة على الألسن والنظر على الأقوى وإن كان الأح�ى الاجتناب كما أن الأح�ى الاجتناب الريبة الملموسة أو المنظورة أمها وإن كان الأقوى عدمه بل قد يقال: إن اللمس والنظر يقumen مقام الوطى في كل مورد يكون الوطى ناشرا للحرمة فتحرم الأجنبية الملموسة أو المنظورة شبهه أو حراما على الأب والإبن وتحرم أمها وبنتها حرمة كانت أو أمة وهو وإن كان أح�ى إلأن الأقوى خلافه وعلى ما ذكر فتنحصر الحرمة في مملوكة كل من الأب والإبن على الآخر إذا كانت ملموسة أو منظورة بشهوة». رک: موسوعة الإمام الخوئی، ج ٣٢، ص ٣٣١-٣٣٢.

البته در عمدۀ کتب سابقین، این مسئله بیشتر در باره مملوکه مطرح و محل بحث است. برای نمونه: شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٢٢٣: «وأما النظر واللمس مما يسوع لغير المالك كنظر الوجه ولمس الكف لا ينشر الحرمة وما لا يسوع لغير المالك كنظر الفرج والقبلة ولمس باطن الجسد بشهوة فيه تردد أظهره أنه ينشر كراهيته ومن تنشر به الحرمة قصر التحرير على أب الألسن والنظر وأبه خاصة دون أم المنظورة أو الملموسة وابنتهما وحكم الرضاع في جميع ذلك حكم النسب».

١. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٥٩، ح ٧؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٨٩.

٢. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٨٢٩.

ولی بحث در عبارت اول روایت است که در مورد ریببه‌ای که در حجر نبوده چنین فرموده است: «فقد روی آنه جائز.» دو توجیه برای این روایت وجود دارد:

#### توجیه اول: احتمال تقهی

توجیه اول این است که حضرت نمی‌خواستند جواب واقعی مسئله را بدهند. سؤالات مکتوب که به دست افراد مختلف می‌افتداده است، در جواب آن‌ها احتیاط می‌شد، تا مشکلی برای اشخاص پیدا نشود؛ لذا در روایت، امام علیهم السلام تعییر صریح نمی‌کنند؛ بلکه می‌فرمایند: «فقد روی آنه جائز.»

پس نمی‌توان از این روایت استفاده کرد که در حجر بودن، شرط حرمت ریببه است، با آن‌که روایات متعدد دیگر دلالت بر عدم اشتراط دارد. از سویی در میان روایات عامه نیز تفصیل بین حجر و عدم حجر وجود دارد. نتیجه آن‌که احتمال تقهیه در این روایت منتفی نیست.

#### توجیه دوم: اماریت در حجر بودن برای مدخله بودن مادر

توجیه دوم آن است که تعییر روایت چنین است: «اوإن لم تكن ربيت في حجره وكانت أمها في غير عياله»، مادر او عیال و نان خور شوهر نیست، یعنی مادر را شوهر به خانه خودش نیاورده است و این کنایه از این است که زن هنوز مدخله نشده است. اگر دختر در دامان شوهر است، طبعاً مادر هم جزء عیالات شوهر است و طبعاً به مادر دخول شده، و اگر دختر در دامان شوهر نیست و مادر او در خانه پدر خودش زندگی می‌کند، قهرآمد خوله نشده است، خصوصاً در محیط‌های

۱. الدر المتنور، ج ۲، ص ۱۳۶: أخرج عبد الرزاق و ابن أبي حاتم بسنده صحيح عن مالك ابن أويس بن الحذثان قال: «كانت عندي امرأة فتوقيت وقد ولدت لي فوجدت عليها فلقيني على بن أبي طالب فقال: مالك فقلت: توفيت المرأة فقال على: لها ابنة قلت: نعم و هي بالطائف قال: كانت في حجرك قلت: لا قال: فانكحها قلت: فأين قول الله: **﴿وَرَبَّابِنُكُ الْأَنْقَنِ فِي خَجْرٍ﴾** قال: إنها لم تسكن في حجرك إنما بذلك إذا كانت في حجرك».

۲. البهت در وسائل الشيعة و بحار الأنوار، «غير حباله» آمده که ظهورش در این است که زوجین در یک خانه زندگی نمی‌کنند و بازگشت آن به همان «غير عياله» است.

عربی آن موقع که قبل از آمدن زوجه به منزل شوهر، امکان مباشرت نبوده است.

#### روایت چهارم: صحیحه جمیل بن دراج

علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن جمیل بن دراج و حماد بن عثمان عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «الأم والابنة سواء إذا لم يدخل بها يعني إذا تزوج المرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها فإنه إن شاء تزوج أمها وإن شاء تزوج ابنته».١

#### صور دلایلی

در طایفه دوم روایات ازدواج با مادرزن، این روایت مطرح و سند آن تصحیح شد؛ ولی از نظر دلالت ثابت شد که قاصر است.

#### نظر مختار: اعتبار دخول وعدم اعتبار «حجر» در حرمت ریبه

از آنچه گذشت روشن شد که همه روایات معارض فوق، صور دلایلی دارند. علاوه اینکه برخی دارای ضعف سندی هستند؛ لذا در حرمت ریبه شرط است که با مادر وی جماع صورت گرفته باشد؛ ولی لازم نیست دختر در خانه مرد بزرگ شود.

---

١. الكافی، ج ٥، ص ٤٢١-٤٢٢، ح ١؛ وسائل الشیعہ، ج ٢٠، ص ٤٦٣، ح ٤.

## حرمت «بنت من کانت زوجة» و بررسی ادله آن

مسئله ۳: «تحرم على الزوج أُم الزوجة ... وكذا بنتها ... وإن كان تولدها بعد خروج الأم عن زوجيتها».۱

چنانچه زنی از شوهرش جدا شود و سپس با مرد دیگری ازدواج کرده ازا و دختری بیاورد، آیا این دختر هم به عنوان بنت الزوجه به شوهر اقل زن، محروم است یا خیر؟ البته چنان که در سطور آتی خواهد آمد، فرض مسئله منحصر در این صورت نیست؛ بلکه در بحث رضاع نیز مصدق دارد.  
برای اثبات محرومیت به ادله‌ای تمسک شده است.

### دلیل اول: اجماع

دلیل اول، اجماع است. مرحوم آقای خوئی می‌فرماید: «و على كل فالحكم في المقام متسالم عليه، ولا خلاف فيه ولا إشكال».۲  
این مسئله بعد از شرایع<sup>۳</sup> و نافع<sup>۴</sup>، در کتب فقهی بعدی مثل قواعد الاحکام<sup>۵</sup> و امثال آن نیز عنوان شده است.

قبل از محقق حلّی، برخی عبارات در کتب قدماء مربوط به همین مسئله است.

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۲۹، م ۳.

مسئله چهارم از این بخش، پس از مسئله دوم - که در آینده و پس از مباحثت ربیبه خواهد آمد- می‌آید.  
مسئله چهارم چنین است: «الفرق في الدخول بين القبل والدبر و تكفي الحشمة أو مقدارها».

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۷۲.

۳. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۱؛ در باب رضاع (شرائع، ج ۲، ص ۲۲۹) نیز چنین آمده است: «ولو أرضعت الكبيرة له زوجتين صغيرتين حرمت الكبيرة والمرتضعنان إن كان دخل بالكبيرة وإن حرمت الكبيرة».

۴. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۶.

۵. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۲۹.

شیخ صدوق در مقتني<sup>۱</sup> می فرماید: «ولاتزوج بامرأة قد تمنتت بأئمها»؛ يعني ازدواج با دختر زنی که مرد قبل از آن زن متمتن شده، حرام است، حال فرق نمی کند که این دختر، در هنگام تمتن از مادر موجود باشد یا موجود نباشد و حاصل ازدواج بعدی باشد. اطلاق عبارت، هر دو صورت را می گیرد.

در مقتني<sup>۲</sup>، شیخ مفید در ردیف محزمات بالمشاهره می فرماید: «ومن عقد على امرأة لها بنت»، که ظاهر بدوي این عبارت این است که در هنگام عقد، او دارای بنت باشد؛ پس اگر بعد از ادارای دختری شود، آن دختر از محزمات بالمشاهره نیست؛ ولی به هر حال صریح در این نیست که محرم نیست.

شیخ طوسی این مسئله را در خلاف<sup>۳</sup> و مبسوط<sup>۴</sup>، در باب رضاع متعرض شده است. فقهای<sup>۵</sup> بعد از ایشان تا قبل از محقق نیز به تبع شیخ، در باب رضاع آن را مطرح کرده‌اند. مسئله «بنت من کانت زوجة» در بحث رضاع مربوط به جایی است که شخصی یک زن کبیره و چند زن صغیره دارد، سپس زن کبیره یکی از این صغیره‌ها را شیر می دهد، که نکاح هر دو باطل می شود، کبیره به عنوان ام الزوجه و صغیره هم چون جمع بین ام و بنت است، جایز نیست.<sup>۶</sup> اما کبیره حرام موبد هم می شود؛ چون ام الزوجه است. سپس کبیره، صغیره دیگری را شیر می دهد و فرض این است که کبیره مدخله است. گفته‌اند که عنوان «بنت من کانت زوجة» بر صغیره منطبق می شود؛ زیرا زوجه کبیره بعد از شیر دادن به صغیره اول، زوجیتش زائل شده و حال با شیر دادن به صغیره دوم، مادر رضاعی او شده و صغیره دوم دختر رضاعی کسی شده که قبل از زوجه مرد بوده است. البته مسئله «بنت من کانت زوجة» بر خلاف

۱. المقتني، ص ۳۴۰.

۲. المقتني (شیخ مفید)، ص ۵۰۲.

۳. الخلاف، ج ۵، ص ۱۰۵، مسألة ۱۸.

۴. المبسوط، ج ۵، ص ۲۹۹.

۵. جواهر الفقه، ص ۱۹۷؛ الوسيلة، ص ۳۰۲؛ إصياغ الشيعة، ص ۴۲۸؛ الجامع للشرائع، ص ۴۳۶.

۶. توضیح بیشتر: البته فرض مسئله در جایی است که شیر زوجه کبیره از شوهر فعلی او نباشد، و گرنه صغیره دختر رضاعی خود شوهر شده، در نتیجه محزم ابدی می گردد؛ ولی در بحث جاری، صغیره تنها نکاحش باطل می گردد و حرام ابد نمی شود.

مسئله «ام من کانت زوجة» منحصر در بحث رضاع نیست؛ بلکه چنان‌که بیان شد بدون رضاع نیز متصور است.

به هر حال، در مسئله «بنت من کانت زوجة» خلافی نقل نشده و همه کسانی که مسئله «بنت من کانت زوجة» را ذکر کرده‌اند، حکم به تحریم موبد کرده‌اند.<sup>۱</sup> شیخ هم در مبسوط، در این مسئله خلافی رانه از شیعه و نه از سنتی نقل نمی‌کند<sup>۲</sup> با اینکه در مسئله «ام من کانت زوجة» -چنان‌که در بحث آتی خواهد آمد- اختلاف عame و امامیه را مطرح کرده است.<sup>۳</sup>

### دلیل دوم (شمول دلیل حرمت ریبیه نسبت به «ما انقضی عنہ المبدأ») و نقد آن

استدلال دوم برای اثبات حرمت ابدی «بنت من کانت زوجة»، تمسک به بخشی در باب مشتق است. در این بحث، این مطلب مطرح شده که آیا مشتق در «ما انقضی عنہ المبدأ» حقیقت است یا خیر؟ یعنی به کسی که قبلًا زوجه بوده و الان دیگر زوجه نیست، آیا هنوز هم به استعمال حقیقی می‌توان «زوجه» گفت تا دختر او هم برای زوج سابق، «بنت الزوجه» شود، یا نمی‌توان گفت؟ بدون اشکال، استعمال مشتق در «من تلبیس بالمبدا بالفعل» حقیقت است، همان‌طور که بی‌اشکال، استعمال آن در «من یتلبس فی المستقبل» مجازی است. محل کلام در حقیقی بودن استعمال مشتق در «ما انقضی عنہ المبدأ» است. مشهور بین اصولیین آن است که این استعمال، مجازی است؛<sup>۴</sup> لذا در مقام، به دختری که بعد از خروج مادرش از زوجیت شوهری به دنیا می‌آید، حقیقتاً بنت الزوجه گفته نمی‌شود، پس

۱. تفصیل این مطلب در مباحث آینده (احکام رضاع) خواهد آمد.

۲. العبوط، ج ۵، ص ۲۹۸-۲۹۹.

البته در خلاف، به اختلاف اقوال در بین عامه پرداخته و نظر اخیر شافعی را عدم حرمت ابدی در «بنت من کانت زوجة» در فرض رضاع دانسته است: الخلاف، ج ۵، ص ۱۰۵-۱۰۶، م ۱۸.

۳. المبسوط، ج ۵، ص ۳۰۰.

۴. مطابق الأطوار، ج ۴، ص ۷۶۷؛ کفاية الأصول، ص ۴۵؛ در الفوائد (حائزی)، ص ۶۲؛ أجود التغیرات، ج ۱، ص ۷۶-۷۷؛ بدائع الأذكار (محقق عراقي)، ص ۱۸۳؛ محاضرات في أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵۲.

با این استدلال نمی‌توان گفت که ازدواج او بر این مرد حرام است.

### تنافی بدوى کلام اصوليين و منطقیین در معنای مشتق

منطقیین در معنای «کاتب» در قضیه حملیه مانند «کل کتاب انسان» بیانی دارند که ظاهرش با کلام اصولیین منافات دارد. این بحث هرچند در مسئله فعلی ما چندان دخالتی ندارد، لکن دانستن آن مناسب است. اصولیین مسلم دانسته‌اند که استعمال کاتب در مورد کسی که در آینده متلبس به کتابت خواهد شد مجازی است، در حالی که ظاهر کلام منطقیین این است که این استعمال نیز حقیقی است؛ فقط اختلاف منطقیین در این است که آیا امکان اتصاف به مبدأ برای استعمال حقیقی کافی است یا خیر؟ فارابی<sup>۱</sup> می‌گوید: معنای آن کاتب بالامکان العام است، خواه این امکان در احد ازمنه ثلاثه به فعلیت برسد یا خیر، در مقابل او بوعلى سینا می‌گوید: معنای کاتب، خصوص کسی است که در یکی از ازمنه ثلاثه متصف به کتابت می‌شود.<sup>۲</sup>

### حل تعارض باتفاق بین وصف عنوانی و ذات عنوان

ولی می‌توان این تعارض را حل کرد. بحث مشتق در اصول، درباره صدق وصف عنوانی است؛ یعنی آیا صدق وصف عنوانی کاتب حدوث و بقاء دائمدار حدوث و بقاء کتابت است و چنانچه کتابت منقضی گردد، وصف کاتب صدق نخواهد کرد؟ یا صدق این وصف عنوانی فقط دائمدار حدوث کتابت است و حدوث مبدأ

۱. لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، ص ۱۲۸.

۲. این مطلب در کتاب هایی جون الحاشیة علی تهذیب المنطق (مؤلف عبدالله)، (ص ۲۸۰ و ۳۲۸) و تحریر القواعد المنطقیة، (ص ۵۲) و لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، (ص ۱۲۸) آمده است. در شرح مطالع می‌گوید: «فَمِنْ اصطلاحُ الشَّيْخِ بَعْدَ هَذَا عَلَى أَنَّهُ نَعْنَى بِالْجِيمِ، جَ بِالْفَعْلِ وَقَاتَ مَا سَوَاءَ كَانَ فِي حَالِ الْحُكْمِ أَوْ فِي الْمَاضِي أَوْ فِي الْمُسْتَقْبِلِ وَالْفَارَابِيُّ عَلَى أَنَّ الْمَرَادَ كُلَّ جَ بِالْأَمْكَانِ لِيَتَنَاهُ مَاهُورٌ بِالْفَعْلِ وَبِالْقَوْنَةِ وَالْمَتَبَعِ رَأِيُ الشَّيْخِ، لَأَنَّ الْلُّغَةَ وَالْعُرْفَ يَسِّعُهُمَا عَلَيْهِ فَإِنَّ الْيَقِينَ لِيَتَنَاهُ الْذَّاتَ الْخَالِيَّةَ عَنِ الْبَيْاضِ دَائِمًا وَإِنْ أَمْكَنَ اتَّصافَهُ بِهِ». تحریر قواعد المنطقیه، اثر قطب الدین رازی، به شرح شمسیه معروف است. شرح مطالع نیز از اوست.

برای صدق این عنوان کافی است، هرچند کتابت بقاء منعدم گردد، یا در مورد کسی که در گذشته از او ظلمی سرزده است، می‌توانیم به استعمال حقیقی عنوان ظالم را به کار ببریم؟ نوع اصولی‌بین می‌گویند: صدق عنوان اشتراقی دائر مدار بقاء مبدأ اشتراق آن است و استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ مجازی است.

اما بحث منطقی‌بین راجع به صدق وصف عنوانی نیست و آن‌ها نیز قبول دارند که با انقضاء مبدأ اشتراق، وصف عنوانی صدق نمی‌کند ولذا در قضایای مشروطه عامله، موضوع را مقید به بقاء وصف عنوانی می‌کنند و می‌گویند: «کل کاتب متحرج‌الاصابع بالضرورة مادام کاتباً» و اگر موضوع این قضیه عنوان «کاتب بما آنه کاتب» بود، تقيید به مادام کاتباً لغو می‌شد؛ بلکه می‌گویند: کاتبی که موضوع قضیه قرار می‌گیرد، وصف عنوانی کاتب نیست بلکه ذات کاتب است و در ترتیب حکم می‌توانیم این ذات را مقیداً به اتصاف به عنوان اشتراقی در نظر بگیریم و بگوییم: این ذات مادام کاتباً متحرج‌الاصابع است و می‌توانیم چنین قیدی را نزیم و بگوییم: «کل کاتب انسان»؛ ولی وقتی «کاتب» را موضوع قضیه قرار دادیم، هرچند حکم روی ذات کاتب رفته باشد، ولی بالآخره این ذات باید ارتباطی با مبدأ اشتراق و صدق وصف عنوانی داشته باشد. لذا بحث این است که باید بالفعل -یعنی در یکی از ازمنه‌ثلاثه- متصف به وصف گردد تا موضوع حکم قرار گیرد، یا امکان اتصاف به وصف برای موضوع قرار گرفتن کافی است؟ فاراوسی می‌گوید: در قضیه «کل کاتب انسان» ذاتی که امکان اتصاف به کتابت داشته باشد موضوع است و شیخ الرئیس می‌گوید: امکان اتصاف کافی نیست و لغت و عرف، مساعد چنین تفسیری نیست. وقتی می‌گوییم: کل کاتب انسان یعنی هر ذاتی که در یکی از ازمنه‌ثلاثه متصف به کتابت می‌گردد انسان است و عرف و لغت معنایی را که از «کاتب» می‌فهمد شامل ذاتی نمی‌داند که فقط امکان اتصاف به کتابت دارد و در هیچ زمانی بالفعل متصف به کتابت نیست.

### حل تعارض در روایات تعداد حج پیامبر

مشابه همین جمع در حل تعارض بین دو طایفه از روایاتی که در باب حج به ظاهر متعارض می‌آیند گفته شده است. برخی از روایات می‌گویند: پیامبر ﷺ ده بار

حج به جا آورده‌اند<sup>۱</sup> و برخی روایات دیگر می‌گویند: حضرت بیست بار حج به جا آورده‌اند<sup>۲</sup>. مرحوم فیض<sup>۳</sup> برای جمع بین این دو طایفه، راه حل خوبی ارائه کرده است. ایشان می‌فرمایند: روایاتی که می‌گویند آن حضرت بیست بار حج به جا آورده‌اند، ناظر است به شخص و ذات حضرت محمد بن عبد الله<sup>علیه السلام</sup> و روایاتی که می‌گویند: پیامبر<sup>علیه السلام</sup> ده بار حج به جا آورده‌اند، ناظر است به شخص پیامبر<sup>علیه السلام</sup> با انصاف به عنوان نبوت؛ یعنی پیامبر بعد از نبوت ده بار حج انجام داده‌اند؛ ولی در طول عمر- قبل و بعد از بعثت- بیست بار حج به جا آورده‌اند.

### تطبیق بحث مشتق بر سه فرع رضاع

در کتب فقهی، سه فرع از فروع محرم بودن مادرزن و رببه مطرح شده است که از موارد انطباق بحث مشتق است<sup>۴</sup>:

#### فرع اول: رضاع زوجة كبيرة به زوجة صغریه

فرع اول این است که گاهی شخصی دو زوجه دارد؛ یکی کبیره و دیگری صغیره. اگر آن زوجة کبیره به زوجة صغیره شیر بدهد، حکم نکاح این دونفر چیست؟ در این مسئله، معروف این است که اگر زوجة کبیره مدخله باشد، هر دو زوجه برای شوهر حرام ابدی می‌شوند؛ کبیره حرام ابدی است؛ چون پس از رضاع، ام رضاعی زوجة او می‌شود، صغیره نیز حرام ابدی است؛ چون رببه شوهر و دختر زوجة مدخله او است و اگر زوجة کبیره مدخله نباشد، تنها کبیره حرام ابدی می‌شود.

۱. الكافی، ج ۴، ص ۲۴۴، باب حج النبی، ح ۲؛ وسائل الشیعہ، ج ۱۱، ص ۱۲۴، ح ۵: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلَى، عَنْ عَبْسِيِ الْفَزَاءِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَعْقُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّاً، قَالَ: «حَجَّ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيِّاً عَشْرَ حَجَّاتٍ مُسْتَنِسًا...».

۲. الكافی، ج ۴، ص ۲۴۵، ح ۳؛ وسائل الشیعہ، ج ۱۱، ص ۱۲۶، ح ۱۲: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلَى عَنْ يَعْقُوبِ بْنِ يَعْقُوبٍ عَنْ عَمِّ رَبِّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّاً، قَالَ: «حَجَّ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيِّاً عَشْرِينَ حَجَّةً».

۳. الوافی، ج ۱۲، ص ۱۶۷.

۴. استاد<sup>علیه السلام</sup> فرع اول و دوم را به طور مستوفی در مباحث رضاع در مسئله ششم احکام رضاع از کتاب شرائع بررسی کرده است (شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۰).

از مجموع فتاوی‌ی که قدیماً و حدیثاً از عاقمه<sup>۱</sup> و خاصه<sup>۲</sup> نقل شده، استفاده می‌شود که اگر کسی زوجه کبیره و صغیره داشت و کبیره به صغیره شیر داد، کبیره به عنوان ام الزوجه حرام می‌شود و این مسئله از مسلمات بین فقهاء است.

۱. الخلاف، ج ۵، ص ۱۰۵-۱۰۶، مسئله ۱۸؛ المجموع شرح المهدب، ج ۱۸، ص ۲۲۹؛ المسوط (سرخسی)، ج ۳۱، ص ۳۴؛ المعني (ابن قدامة)، ج ۸، ص ۱۸۳؛ «الفصل الأول»: آنه متى تزوج كبيرة وصغرى، فأرضعت الكبيرة الصغيرة قبل دخوله بها، فـنكاح الكبيرة في الحال، وحرمت على التأييد. وبهذا قال التورى، والشافعى، وأبو ثور، وأصحاب الرأى. وقال الأوزاعى: نكاح الكبيرة ثابت، وتنزع منه الصغرى. وليس بصحيح: فإن الكبيرة صارت من أنهات النساء، فتحرم أبداً؛ لقول الله سبحانه: (أنهات نساككم) [النساء: ۲۲]. ولم يستطرد دخوله بها، فـاما الصغيرة، ففيها روايات: إحداها، نكاحها ثابت؛ لأنها ربيبة، ولم يدخل بأتمها، فلا تحرم؛ لقول الله سبحانه: (فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) [النساء: ۲۳]. والرواية الثانية، ينفسخ نكاحها. وهو قول الشافعى، وأبى حنيفة؛ لأنهما صارتا أنهات، واجتمعتا في نكاحه، والجمع بينهما محزن، فانفسخ نكاحهما، كما لمو صارتا أختين، وكما لو عقد عليهما بعد الرضاع عقداً واحداً.

البته طبق معني ابن قدامة، او زاعي نكاح كبيرة راصحبيح می داند؛ ولی جمهور عame قائل به انفاسخ هستند. علامه حلی نیز در تذکره اختلافی را نقل نکرده است (تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۶۲۵: «مسئله لو کان له زوجتان كبيرة و صغیرة لها دون الحولين فأرضعت الكبرى الصغرى الرضاع المحرم انفسخ نكاحهما لامتناع الجمع في النكاح بين الأم والبنت وقد صارت الصغرى بنتاً والكبيرة أمّا دفعه واحدة فانفسخ نكاحهما ثم إن كان الرضاع بين الزوج حرمتا عليه مؤيداً لأن الكبيرة أم زوجته والصغرى بنته وإن كان الارتفاع بين غيره فالكبيرة أم زوجته والصغرى ربيبة فإن كان قد دخل بالكبيرة حرمت أبداً والألم تحرم الصغرى مؤيداً»).

۲. البته برخی فقها - طبق كتب موجودی که در دسترس است - این مسئله را مطرح نکرده‌اند؛ ولی با لحظات کتب ذیل و عدم نقل خلاف با وجود معنوں بودن آن در بین عاقمه و خاصه، می‌توان حکم این مسئله را جماعتی دانست.

المسوط، ج ۵، ص ۲۹۸؛ جواهر الفقه، ص ۱۹۷، رقم ۶۹۴؛ السراويل، ج ۲، ص ۵۴۰-۵۳۹؛ اصبح الشيعة، ص ۴۳۷؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۲۹؛ تحرير الأحكام، ج ۳، ص ۴۵۷؛ تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۶۲۵؛ تلخيص العرام، ص ۱۹۱؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۲۵؛ إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۴۰؛ إياضح الغواند، ج ۳، ص ۵۱؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۲۶؛ التنقیح الرابع، ج ۳، ص ۵۵؛ نضد القواعد الفقهیة، ص ۴۲۷؛ معلم الدین فی فقه آلل یاسین، ج ۲، ص ۴۹؛ المقصص من شرح المختصر، ص ۲۲۲؛ المهدب الرابع، ج ۳، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ الروضة الھیئتة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۹۴؛ مسالک الأفہام، ج ۷، ص ۲۶۸؛ نهایة العرام، ج ۱، ص ۱۲۷؛ کفایة الأحكام، ج ۲، ص ۱۲۴؛ ملاذا الأخبار، ج ۱۲، ص ۱۰۶؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۴۹؛ ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۱۶۸؛ أنوار الفقاہة، ص ۸۱.

## اشکال عقلی مبتنی بر هم زمانی علت و معلول

مرحوم آقای خوئی<sup>۱</sup> به تبع مرحوم آقای حاج شیخ محمد حسین اصفهانی<sup>۲</sup>- ولی با تفصیل بیشتر- اشکال کرده و فرموده است: اگر مشتق، حقیقت در خصوص «متلبس بالمبده» باشد، جای مناقشه است؛ زیرا این فرع<sup>۳</sup>، دو صورت دارد که در هر دو صورت، اشکال عقلی وجود دارد:

- صورت اول: زن کبیره از شیر همین شوهر، زن صغیره را شیر داده است. در این صورت، نکاح صغیره باطل است؛ چون شوهرش صاحب لبн است و پدر رضاعی صغیره می‌شود؛ ولی نکاح کبیره باطل نیست؛ زیرا بعد از کامل شدن رضاع، صغیره از زوجه بودن خارج شده و کبیره ام الزوجه مرد نیست بلکه ام من کانت زوجة است و قبل از کامل شدن رضاع هم، هرچند صغیره زوجة مرد هست، لکن کبیره عنوان مادر صغیره را ندارد و لذا ام الزوجه او نمی‌شود. در نتیجه، هیچ عنوان محترمی بر کبیره منطبق نمی‌گردد. بلی اگر مشتق را حقیقت در اعم بدانیم، کبیره هم به عنوان ام الزوجه حرام ابدی می‌شود.

- صورت دوم: زن کبیره از شیر شوهر قبلی خود به صغیره شیر بدهد. در این صورت با تحقق رضاع، عقد مادر و دختر هر دو باطل می‌شود؛ چون جمع بین بنت و ام جایز نیست، لکن هیچ کدام حرام ابدی نمی‌شوند<sup>۴</sup>؛ چون زمانی که هنوز رضاع کامل محقق نشده، صغیره بنت زوجة کبیره

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۷۶؛ ایضاً: أحكام الرضاع (خوئی)، ص ۱۴۵-۱۴۷.

۲. نهاية الدرية في شرح الكفاية، ج ۱، ص ۱۶۸.

این اشکال را صاحب جواهر نیز مطرح کرده و در صدد پاسخ برآمده است (جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۳۲۹-۳۳۰). استاد<sup>۵</sup> در مباحث رضاع (مسئله ششم از احکام رضاع در کتاب شرائع) کلام ایشان را بررسی کرده است.

۳. مرحوم آقای خوئی این اشکال را در ضمن همین فرع مطرح کرده؛ اما مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در ضمن فرع دوم که خواهد آمد، این اشکال را مطرح کرده است و جنان که خواهد آمد، این اشکال، مختص فرع اول و دوم نیست.

۴. استاد<sup>۶</sup>: البته مگر عنوان دیگری صدق کند، مثلاً شوهر قبلی این کبیره، برادر شوهر فعلی باشد و صغیره دختر برادر این مرد شود و از این جهت محروم شود.

مرد نشده تا (در فرض دخول) به عنوان ریببه حرام ابد شود و کبیره هم مادر صغیره نشده تا به عنوان ام الزوجه مرد بر او حرام ابدی شود؛ و در زمان تحقق رضاع، هر دو عقد باطل می‌شود، پس زوجیتی باقی نیست. لذا صغیره حرام ابدی نیست؛ چون بنت الزوجه نیست، بلکه «بنت من كانت زوجة» است و کبیره هم حرام ابدی نمی‌شود؛ چون ام الزوجه نیست بلکه «ام من كانت زوجة» است.

بله چنانچه اطلاق مشتق را در «من انقضی عن المبدأ» هم حقیقت بدانیم؛ پس از تحقق رضاع، کبیره به عنوان ام الزوجه و صغیره به عنوان بنت الزوجه برای مرد حرام ابدی می‌شوند.

**پاسخ: تقدّم زمانی علت بر معلول در نگاه عرفی**  
 از نظر عقلی این اشکال وارد است؛ زیرا علت و معلول باید در یک زمان باشند؛ ولی معیار در این تفريعات، تطبیق عرف است و با توجه به دید عرف (هر جند خطا می‌کند) باید به مسئله نگاه شود! عرف، علت و معلول را گویا در دو آن (لحظه) می‌بیند؛ در زمان اول، علت را می‌بیند و در زمان دوم، حکم می‌کند که معلول آمده است. در مقام هم گویا اول، مرضعه، مادر رضاعی شده سپس زوال زوجیت بنت رخداده است. در نگاه بسیط عرفی بین علت و معلول، تقدّم و تأخیر زمانی است. در

۱. البته مرحوم آقای خوئی در مباحث رضاع (احکام الرضاع، ص ۱۴۹) به نقد تمکن به دیدگاه عرفی پرداخته و فرموده است:

«الوجه الرابع: أن العرف يتسامح في أمثل هذه الموارد، لأن زمان زوال الزوجية متصل بزمان نفس الزوجية، أي يكون في آن بعدها، والمفترض أن زمان الأمومة متتحد مع زمان زوال الزوجية، فيتصل زمان الأمومة بزمان الزوجية، وهذا المقدار من التأخير مما يتسامح فيه العرف، والخطابات الشرعية متصلة على المفاهيم العرفية».

و برد عليه: أن العرف إنما يكون متبعاً في تشخيص المفاهيم، لا في المساحة في التطبيق بعدأخذ المفهوم منه، والمفهوم من ألم الزوجة أو أنهات النساء الوارد في الآية الكريمة هو اتحاد زمان الأمومة والزوجية، أي من تكون أنها للزوجة الفعلية عرقاً، فلا تشفع مسامحة العرف في تطبيق هذا المفهوم العوفي على من تكون أنها للزوجة السابقة، بل لاحظ اتصال الرماليين وعدم الفصل بينهما».

البته اینکه ایشان در تطبیق مفاهیم عرفی بر مصادیق، عرف را حاکم نمی‌داند، مسئله‌ای است که در جای خود محل بحث است؛ ر.ک: کتاب نکاح، مباحث رضاع کتاب شران، مسئله ششم از احکام رضاع.

نتیجه، در آن اول، گویا مادر بودن و زوجیت با هم جمع شده و زوجه کبیره ام الزوجه شده، بنابراین محرم ابدی می‌گردد.

مؤید این مطلب آن است که از اول، شیعه و سنتی همه بدون تأمل، حکم به تحریم به عنوان ام الزوجه کرده‌اند، حتی آنها که در مسئله مشتق، قائل به اعم نشده‌اند. مرحوم فخر المحققین که به مسائل عقلی پای‌بند است، در ایضاح الفوائد این مسئله را نقل می‌کند و فتوا به حرمت ابدی می‌دهد؛ لذا ازنگاه او هم این مطلب عقلی، مورد غفلت قرار گرفته و همین غفلت کافی است برای اینکه بگوییم: حکم، دائم مدار نگاه عقل نیست.<sup>۱</sup>

در هر حال، در محل بحث که بعد از زواج زوجیت، زوجه سابق از مرد دیگری دارای دختر شده است، حتی به دید عرفی هم زوجیت بالفعل وجود ندارد، بلکه آن زن «کانت زوجة»؛ لذا راه حل فوق، در اینجا کارساز نیست.

#### فرع دوم: رضاع دو زوجه کبیره به زوجه صغیره

فرع دوم این است که کسی که دو زوجه کبیره و یک زوجه صغیره دارد. اگر هر دو کبیره متعاقباً به صغیره شیر بدنهند، حکم زوجیت این زن‌ها چیست؟

مرحوم فخر المحققین در مسئله «من کانت له زوجتان کبیرتان أرضعتا زوجته الصغيرة» چنین فرموده است:

«تحرم المرضعة الاولى والصغرى مع الدخول يأخذى الكبيرتين

۱. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۵۱.

۲. البته در روایت حلبی و عبد الله بن سنان (الکافی، ج ۵، ص ۴۴۵، ح ۶) چنین آمده است: على عن أبي عمیر عن حفاذ عن الحلبي و عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليهما السلام في رجل ترقج جارية صغیره فأرضعها امرأته أو أم ولده قال تحريم عليه.

امام تبریز در این روایت، با سکوت خود نکاح کبیره را برخلاف صغیره که به لحاظ ربیبه بودن حرام ابدی دانسته شده - باقی دانسته است؛ ولی حق این است که چنان که استاد تبریز در مباحث رضاع فرموده است، این سکوت بسیار ضعیف می‌باشد؛ زیرا ممکن است سائل تکلیف کبیره را می‌دانسته که علی وجه الاطلاق حرام می‌باشد، ولی در براءة صغیره شک داشته است. در این صورت، جواب حضرت منافات با حرمت هر دو که مضمون روایت علی بن مهزیار است، ندارد؛ پس حق مطلب این است که در این فروض، ام الزوجه مطلقاً حرام است و بنت زوجه نیز اگر بنت زوجه مدخله باشد یا شیر، شیر همین شوهر باشد حرام می‌گردد.

بخت هفتاد و یکمین در مقدمه فصل نهم

بالإجماع وأما المرضعة الأخيرة ففى تحريمها خلاف، و اختيار والدى المصنف، و ابن إدريس تحريمها لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته لأنه لا يشترط فى صدق المشتقة بقاء المعنى المشتق منه فكذا هنا).<sup>١</sup>

در این کلام، حرمت صغیره و کبیره اول مسلم فرض شده (که همان فرع اول بود) و حرمت کبیره دوم، مبتنی بر مسئله مشتق دانسته شده است. در کفاية هم در بحث مشتق، این مسئله مطرح شده است. در این باره، روایتی نیز از امام باقر علیه السلام توسط علی بن مهزیار<sup>۲</sup> نقل شده است.

لکن در این مسئله همان اشکالی که در فرع اول بیان شد، وجود دارد؛ زیرا همان طور که حرمت صغیره و کبیره اول که فرع اول بود، مبتنی بر مسئله مشتق است، حرمت زوجة کبیره دوم نیز مبتنی بر مسئله مشتق است، و چنان که گذشت، اشکال مذکور در هر دو صورت فرع اول قابل پاسخ است.

#### فرع سوم: رضاع زن برادر به زوجه صغیره

فرع سوم، فرعی است که مرحوم آقای سید ابوالحسن اصفهانی در وسیله النجاه<sup>۳</sup> آورده و گاهی نیز محل ابتلاء است. دو برادر در یک منزل زندگی می‌کنند، محروم همسر هر کدام بر دیگری یکی از مشکلات زندگی مشترک آنهاست. برای حل این مشکل، ایشان می‌فرماید: هر کدام دختر شیر خواره‌ای را صیغه کنند و به همسر دیگری بدهد تا او را شیر دهد، درنتیجه همسر برادر، ام الزوجة او می‌شود (مادر رضاعی زوجه اش)، و هر کدام به زن برادر محروم می‌شوند، ولی نکاح صغیره‌ها باطل می‌شود؛ زیرا با این رضاع صغیره‌ها بنت الأخ می‌شوند و نکاح بنت الأخ باطل است.

١. ایضاح الغواند، ج ٣، ص ٥٢.

٢. کنایه الأصول (باب آل البيت)، ص ٣٩.

٣. الكافی، ج ٥، ص ٤٤٦، ح ١٣: علی بن محمد عن صالح بن أبي حنفه عن علی بن مهزیار رواه عن أبي جعفر علیه السلام<sup>ؑ</sup>: قال: قيل له: إن رجلًا تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأة ثم أرضعتها امرأة له أخرى فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامرأة فقال أبو جعفر علیه السلام<sup>ؑ</sup>: أخطأ ابن شبرمة حرمت عليه الجارية و امرأة التي أرضعتها أولاً فاما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته». (وسائل الشيعة، ج ٢٠، باب ٤٢، ح ١).

٤. وسیله النجاه (باعتليقات امام خمینی)، ص ٧٢٢-٧٢٣.

### بررسی فرع سوم

فرع سوم، مشتمل بر سه صورت از شیر دادن زن برادر است که محرمیت زن برادر در دو صورت اول آن، مبتنی بر مسئله مشتق است و همان اشکال عقلی سابق و پاسخ آن در این دو صورت نیز وجود دارد.

#### صورت اول: شیر دادن زن برادر از شیر شوهر فعلی

صورت اول این است که زن برادر از شیر شوهر فعلی به زوجة صغیره برادر شوهرش شیر می‌دهد. در این صورت، با تحقق رضاع، زوجة صغیره، بنت صاحب اللبن می‌شود و چون صاحب اللبن برادر این مرد است، ازدواج صغیره باطل شده و حرام ابدی می‌شود؛ چون بنت الأخ شوهرش می‌شود. لکن محرمیت زن برادر مبتنی بر مسئله مشتق است. پس اگر مشتق را در خصوص «من تلبیس بالمبده» حقیقت بدانیم، زن برادر محروم نمی‌شود؛ چون تا زمانی که رضاع متحقق نشده هرچند صغیره، زوجة اوست و هنوز برادرزاده نشده تا نکاحش باطل شود، لکن در این مقطع، زوجة برادر هنوز مادر شیرخواره نشده تا به مناطق آم الزوجه بودن برادر شوهرش محروم شود، و پس از آن که رضاع متحقق شد و مرضعه عنوان مادر رضاعی شیرخواره را پیدا کرد، دیگر شیرخواره همسر این مرد نیست تا مادر رضاعیش به عنوان آم الزوجه بودن به برادر شوهر محروم شود، گرچه عنوان «آم من کانت زوجة» بر مرضعه صادق است.

#### صورت دوم: شیر دادن از شیر برادر شوهر

صورت دوم این است که زن مرضعه قبلاً همسر برادر شوهرش بوده و از شیر برادر شوهرش به صغیره شیر داده است. در این صورت، صغیره به شوهرش حرام می‌شود؛ چون دختر رضاعی او محسوب می‌گردد؛ زیرا این مرد صاحب اللبن است، ولی مرضعه به برادر شوهرش محروم نمی‌شود، به همان بیانی که در صورت اول گذشت که قبل از تحقق رضاع، زوجیت صغیره هست لکن هنوز مرضعه، آم او نشده تا به مناطق آم الزوجه محروم باشد و بعد از تحقق رضاع، هرچند مرضعه عنوان آم بودن را دارد، لکن صغیره، زوجه بودن خود را از دست داده ولذا مرضعه «آم الزوجه» نشده بلکه «آم من کانت زوجة» است.

### صورت سوم: شیردادن از شیر شوهر ثالث سابق

صورت سوم این است که زن مرضعه قبل از همسر شخص ثالثی بوده و از شیر او به صغيره شیر داده است. در اين صورت، نکاح صغيره باقی است و پس از رضاع و تحقق عنوان امتیت برای مرضعه، زن برادر عنوان آم الزوجه پیدا می کند و بر برادر شوهر محروم می شود.

البته در دو صورت اول و دوم مانند آنچه در فرع اول و دوم بيان شد، اشکال عقلی وارد شده قابل پاسخ است.

### دلیل سوم: شمول آیه ریبه نسبت به دختر آینده زوجه فعلی

دلیل دیگری که برای اثبات حرمت «بنت من کانت زوجه» ممکن است مطرح شود، این است که آیه شریفه، حرمت دخترهای زوجه را ثابت کرده است و این اعم از آن است که این زوجه در همان زمان دختر داشته باشد یا پس از آن دختردار شده باشد. درباره «آم من کانت زوجه» نیز همین مطلب قابل بيان است و بعيد نیست که علماء هم که «آم من کانت زوجه» و «بنت من کان زوجه» را محروم ابدی دانسته اند از خود آیه شریفه این مطلب را استفاده کرده اند.

### اشکال: احتمال دخالت بقاء زوجیت در حرمت ابدی

اما این تقریب قابل مناقشه است. با ذکر مقدمه ای به تبیین اشکال می پردازیم.

### صور عناوین در موضوعات احکام از منظر منطقیون و اصولیون

هرگاه موضوع حکم، متصف به وصف و عنوانی بود، آیا با زوال این وصف و عنوان، حکم هم زائل می شود، یا اینکه موضوع حکم، ذات است و زوال عنوان موجب زوال حکم نیست؟

منطقیون می گویند: در مواردی که موضوع، مقید به وصفی شده مانند «الانسان ما دام کاتباً کذا»، با زوال وصف، حکم زائل می گردد؛ ولی اگر موضوع، مقید به وصفی نشده باشد، موضوع حکم، همان ذات است و با زوال وصف، حکم زائل نمی گردد.

ولی اصولیین قائل به تفصیل‌اند<sup>۱</sup> و می‌گویند: عنوانین در موضوعات احکام به یکی از این سه شکل، ممکن است اخذ شود، که هیچ یک از آنها خلاف ظاهر نیست:

قسم اول: عنوان موضوع، هیچ دخالتی در حکم ندارد و تنها برای اشاره به ذات موضوع آورده شده، مانند اینکه به کسی که در مقام تعیین است گفته شود: «اسأل عن هذا الجالس». در این قسم، عنوان جلوس تنها مشیر است و همانند نظر منطقیین با زوال جلوس، حکم از آن شخص زائل نمی‌شود.

قسم دوم: اخذ عنوان در موضوع، به لحاظ دخالت آن در حکم، حدوثاً است؛ مثل «الملاقي للنجس نجس» یا «المتصل للنجس نجس». در این مثال، عنوان ملاقي بودن و متصل بودن در حکم، حدوثاً دخالت دارد؛ یعنی همین که چیزی با عین نجس ملاقات کرد و بدان اتصال یافت، نجس می‌شود، خواه بقاء وصف ملاقي بودن و اتصال، مستمر باشد یانه.

قسم سوم: اخذ عنوان در موضوع، به لحاظ دخالت آن در حکم، حدوثاً و بقاء است؛ یعنی حدوث عنوان، منشأ حدوث حکم، و بقاء عنوان، منشأ بقاء حکم است، به خلاف قسم دوم که حدوث عنوان، منشأ ایجاد حکم مستمر است که با زوال عنوان هم ادامه دارد. مثال قسم سوم ملکیت منافع عین خریداری شده است. اگر گفته شود: «من ملک عیناً ملک منافعه»، در اینجا ملکیت منافع، دائر مدار ملکیت خود عین است؛ لذا نمی‌توان ملکیت منافعی را هم که پس از فروش عین و در ملکیت دیگری در آمدن آن حاصل شده، از حکم فوق استفاده کرد. مثال دیگر این قسم، جواز اقتدای نمارگزار به امام عادل است، که عدالت هم حدوثاً و هم بقاء در

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۴۹.

۲. توضیح بیشتر: این مثال که در کلام اصولیون دیده می‌شود، برگرفته از روایت مفضل بن عمر است که در آن امام علیه السلام فیض بن مختار را مخاطب قرار داده می‌فرمایند: «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس وأمّا إلى رجل من أصحابه فسألت أصحابنا عنه فقالوا: زارة بن أعين». (وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۴۳، ح ۱۹) و عن محمد بن قولویه عن سعد بن الحسین بن أبي الخطاب عن محمد بن سنان عن المفضل بن عمر «أن أبا عبد الله علیه السلام قال للقیض بن المختار...».

در اینجا چون راوی زاره را نمی‌شناخته است، امام علیه السلام با عنوان «هذا الجالس» وی را چنین معرفی کرده‌اند و گرنه جلوس زاره در حکم به حجیبت قول وی هیچ دخالتی ندارد.

جواز اقتدا دخیل است و به مجرد زوال آن، جواز اقتدا هم بقاء زائل می‌شود. یا اگر گفته شود: از فاسق باید اجتناب کرد -الزاماً یا ندبأ-. اگر کسی فسقش زائل شده، این کلام شامل آن است. اینجا می‌بینید حدوث و بقاء دخالت دارد و هیچ خلاف ظاهري هم نیست؛ زیرا خود عنوان، حدوثاً و بقاء موضوع حکم است.

چون این سه قسم عرفاً خلاف ظاهر نیست و هیچ یک بر دیگری ترجیحی ندارد، با قرائت و تناسبات حکم و موضوع، نحوه دخالت عنوان در حکم را باید تعیین کرد. این نظریه اقسام سه گانه که در کفایه<sup>۱</sup> هم آمده، پخته‌تر از نظریه منطبقین است.

بالحظاظ این مقدمه، در مقام چون ثبوتاً هر سه نوع، محتمل است، و احتمال دارد زوجیت در حرمت امة الزوجه و بنت الزوجه بقاء هم دخالت داشته باشد،<sup>۲</sup> لذا تمسک به اطلاع آیه شریفه یا روایات برای حرمت «ام و بنت من کانت زوجه له» صحیح نیست. به عبارت دیگر، آیه و روایات از این جهت اجمال دارد و باید با ادلله و قرائت دیگر حکم را اثبات کرد. پس راه صحیح برای اثبات حرمت، فقط تمسک به صحیحة محمد بن مسلم است.

## دلیل چهارم: روایات

دلیل چهارم بر حرمت «بنت من کانت زوجه» روایات است.

### روایت اول: صحیحة محمد بن مسلم

الحسین بن سعید عن الحسن بن محبوب و فضالة بن أبیو عن العلاء بن رزین

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص. ۴۹.

۲. توضیح بیشتر: آیات و روایاتی را که ام الزوجه و بنت الزوجه را حرام ابدی کرده‌اند، می‌توان بدین‌گونه تحلیل کرد: «الزوجة يحرم أنها و بنته». حال سخن در این است که در حرمت ام و بنت، آیا عنوان «الزوجة» که در موضوع اخذ شده است، باید در هنگام ترتیب حکم هم صادق باشد، یا مجرد حدوث عنوان زوجیت برای ترتیب حکم حرمت ابد مادر و دختر وی به طور دائمی (حتی بعد از زوال این عنوان) کفایت می‌کند؟ تذکر این نکته بی‌فایده نیست که در بحث ما اصل دخالت زوجیت در ترتیب حکم، مسلم است، پس زوجیت قطعاً عنوان مشیر به ذات (قسم اول) نیست و تنها قسم دوم و سوم از اقسام سه گانه فوق در این مسئلله محتمل است، و با توجه به عدم ظهور آیات و روایات در قسم دوم، و محتمل بودن قسم سوم، استدلال به این ادلله ناتمام است.

عن محمد بن مسلم قال:

«سأله أحدهما عليه السلام عن رجل كانت له جارية فأعتقت فتزوجت  
فولدت أ يصلح لモلاها الأول أن يتزوج ابنته قال: لا هي عليه حرام و  
هي ابنته والحرمة والمملوكة في هذا سواء.»<sup>١</sup>

مرحوم آقای خوئی فرموده است: گرچه از آیه شریفه «وَزَبَّانِيْكُمْ...» نمی توان حکم  
بحث جاری را استفاده کرد زیرا آیه تنها مورد زوجیت بالفعل راشامل می گردد، ولی  
صحیحه محمد بن مسلم که هم صحیح السند و هم واضح الدلایل است، ثابت  
می کند بنتی که این زن بعد از خروج از زوجیت پیدامی کند، حرام مؤبد است.<sup>۲</sup>

### روایت دوم: صحیحه غیاث بن ابراهیم

احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن یحیی عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر  
عن آیه عليه السلام أن علیا عليه السلام قال:

«إذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنته إذا دخل بالألم فإذا  
لم يدخل بالألم فلا يأس أن يتزوج بالابنة وإذا تزوج الابنة فدخل بها أو  
لم يدخل بها فقد حرمت عليه الألم وقال: الزبائن عليكم حرام كن  
في الحجر أو لم يكن». <sup>٣</sup>

کلام آقای خوئی: اطلاق «حُرِّمَتْ عَلَيْهِ ابْنَتُهَا» نسبت به مقام  
مرحوم آقای خوئی می فرماید: اگر صحیحه محمد بن مسلم هم نبود، از عبارت «إذا

١. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٢٧٧، ح ١٢؛ وسائل الشیعه، ج ٢٠، ص ٤٥٧، ح ٢.

در متن، روایت از تهذیب نقل شده است: چون روایت در تقریرات مرحوم آقای خوئی مطابق این نقل  
آمده است. البته به جای «فزیقت» به اشتباه «فزیجه» نقل شده که صحیح آن در متن آمده است.  
طبق نقل های دیگر در کافی و حتی در خود تهذیب، مازادی وجود دارد که در بحث های آینده از آن  
استفاده خواهد شد، که در آن امام عليه السلام به آیه مورد بحث استشهاد کرده اند.

٢. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٢، ص ٢٧١.

البته روایتی از علی بن مهزیار با روایت محمد بن مسلم معارض است که بررسی آن در بخش بعدی  
(حُرِّمَتْ أَمْ كَانَتْ زَوْجَه) خواهد آمد. البته روایت این مهزیار روایتی مرسله است.

٣. تهذیب الأحكام، ج ٧، ص ٢٧٣، ح ٢؛ وسائل الشیعه، ج ٢٠، ص ٤٥٩، ح ٤.

تزوج الرجل المرأة حرمته عليه ابنتهما» که در روایت غیاث وارد شده، می‌توان حرمت مؤبد این دختر را استفاده کرد؛ زیرا اطلاق «ابنتهما» شامل مقام خواهد بود، نظری عبارت مقنع صدوق: «لاتزوج بامرأة قد تمتّعت بأهلها». که اطلاق آن شامل صورتی است که نکاح مادر، قبل از ولادت دختر بوده است.<sup>۲</sup>

باید دید که چرا مرحوم آقای خوئی بین مفاد این صحیحه و مفاد آیه شریفه تفکیک قائل شده است. به نظر می‌رسد که استدلال ایشان بر این اساس استوار است که در آیه شریفه در صدق دو عنوان «آمّهات نِسَائِكُمْ» و «زَيَّانِتُكُمْ» - به معنای «بنات نسائکم» - باید نساء بودن و زوجیت زن در هنگام حکم به حرمت ابدی باقی باشد؛ ولی در صحیحه غیاث بن ابراهیم چنین عناوینی ذکر نشده است، بلکه تعبیر «حُرِّمَتْ عَلَيْهِ ابْنَتُهَا» دیده می‌شود. مرجع ضمیر «ها» ممکن است به «المرأة» بدون هیچ قید بازگردد که در این صورت مفاد روایت این می‌شود که دختر امرأة (امرأة به معنای زن، نه به معنای زوجه) محروم ابدی است اگر با آن زن ازدواج شده باشد. همین طور در جمله «حُرِّمَتْ عَلَيْهِ الْأُمُّ»، أم را می‌توان «أم الابنة» دانست که در این عنوان هم زوجیت اخذ نشده است، بلکه زوجیت، فقط شرط ترتیب حکم حرمت ابدی بر این موضوع است. طبق این معنا اطلاق روایت نسبت به مادر رضاعی - که پس از زوال زوجیت عنوان مادر رضاعی حاصل شده - و نیز نسبت به دختری که پس از خروج زن از زوجیت متولد شده روشن است.<sup>۳</sup> ممکن است

۱. المقعن (شيخ صدوق)، ص ۳۴۰.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۲۷۱.

۳. توضیح بیشتر: إن قلت: أگر عنوان زوجیت در موضوع حکم هم اخذ نشده باشد، به هر حال شرط حکم می‌باشد و قدر متین‌تر در شرط، تحقق جراء در زمان تتحقق شرط است، مثلاً أگر گفته شود: «اذا جاء زید إلى منزلك فأكرمه» از این جمله، بیش از لزوم اکرام زید در زمانی که در منزل شماست استفاده نمی‌شود. قلت: اطلاق قضیه شرطیه اقتضاه می‌کند که با تتحقق شرط، جراء ثابت باشد، خواه در همان زمان شرط و خواه بعد از آن.

البه شرط گاه یک امر حدوثی است، همچون «آمدن زید به خانه» که در یک زمان خاص تحقق می‌باید و گاه امری مستمر است همچون «در خانه بودن زید». در صورت اول، چون آمدن زید به خانه به طور دائمی صدق می‌کند، لزوم اکرام هم مطلق است: ولی در صورت دوم می‌توان گفت که قدر متین‌تر از جمله شرطیه لزوم اکرام در همان زمان تتحقق عنوان «در خانه بودن زید» می‌باشد.

گفته شود: مرجع ضمیر در «ابنَهَا»، «المرأة» به طور کلی نیست، بلکه «المرأة التي تزوج بها الرجل» است، و مراد از «الأُمُّ»، «أم الابنة التي تزوج بها الرجل» است؛ ولی این امر نیز استدلال به صحیحه را مخدوش نمی‌سازد؛ چون پس از خروج زن از زوجیت نیز این عنوان صدق می‌کند؛ چون «اتزوج» امری است حدوثی که در یک زمان مشخص تحقق یافته و با تحقق آن، عنوان «المرأة التي تزوج بها الرجل» براین زن به طور دائمی صدق می‌کند، هرچند بعد از زوال عنوان زوجیت باشد.

**اشکال: عدم اطلاق «إذا تزوج الرجل المرأة» نسبت به زمان عدم زوجیت**  
 اما این استدلال قابل مناقشه است. در مثال «إذا ملك الرجل عيناً ملك منافعه» آیا از این جمله می‌توان استفاده کرد که پس از تحقق ملکیت، منافع عین به گونه مطلق ملک انسان می‌گردد، هرچند منافعی که پس از خروج عین از ملکیت انسان به دست آمده باشد؟ پاسخ، منفی است. سر مطلب هم این است که مفاد «إذا ملك الرجل عيناً» با مفاد «إذا كان الرجل مالكاً للعين» در نظر عرف یکسان است. در مقام نیز معنای «إذا تزوج الرجل المرأة» در استعمالات متعارف، همان معنای «إذا كانت زوجة الرجل» است که قهرآ نسبت به بعد از زمان زوجیت اطلاق ندارد. اگر تعییر روایت اطلاقی داشته باشد، در خود آیه شریفه ربیبه نیز همین اطلاق وجود دارد، و اگر آیه اطلاق ندارد، در این روایت هم اطلاقی وجود ندارد و هر دو یکسان هستند.

### نظر مختار: حرمت ابدی «بنت من كانت زوجة»

در هر حال، در حرمت «بنت من كانت زوجة» چنان که گذشت اختلافی نیست و دلالت صحیحه محمد بن مسلم نیز تمام است.

## حرمت «ام من کانت زوجة» و بررسی روایات

اما در بحث مسئله «ام من کانت زوجة» که در بررسی دلیل اول (اجماع) از مسئله «بنت من کانت زوجة» مطرح شد، چه می‌توان گفت؟ مسئله «بنت من کانت زوجة» در بحث رضاع در جایی بود که شخصی یک زن کبیره و دویا چند زن صغیره دارد، سپس زن کبیره یکی از این صغیره‌ها را شیر می‌دهد؛ اما مسئله «ام من کانت زوجة» در جایی است که مردی دویا چند زن کبیره و یک زن صغیره دارد، سپس یکی از کبیره‌ها به صغیره شیر بدهد و چون عنوان ام الزوجه بر او منطبق می‌شود، نکاح او منفسخ می‌شود؛ زیرا در تحریم ام الزوجه، دخول به زوجه شرط نیست. نکاح صغیره نیز باطل می‌شود؛ چون جمع بین ام و بنت جایز نیست.<sup>۱</sup> سپس کبیره دوم این صغیره را شیر می‌دهد (خواه کبیره دوم مدخله باشد یا نباشد)، که براین کبیره دوم عنوان «ام من کانت زوجة» منطبق می‌شود. البته مسئله «بنت من کانت زوجة» بر خلاف مسئله «ام من کانت زوجة» منحصر در بحث رضاع نیست؛ بلکه چنان‌که بیان شد بدون رضاع نیز متصور است. قبل از بررسی ادله مسئله که روایات است،<sup>۲</sup> اجمالاً اقوال بحث جاری را مطرح می‌کنیم.

۱. توضیح بیشتر: در این مسئله هم اگر کبیره اول با شیر شوهر فعلی خود، صغیره را شیر دهد، صغیره باطل می‌گردد ولی صغیره محروم ابدی نمی‌شود.

۲. نظری دلیل دوم در مسئله «بنت من کانت زوجة» که بحث مشتق بود، در مسئله جاری نیز مطرح است و از آنجا که این دلیل پاسخ داده شد، در مقام بررسی نخواهد شد. دلیل اول در آن مسئله نیز که اجماع بود، در سطور آنی توسط استاد <sup>الله</sup> نفی شده و به اختلاف در آن اشاره شده است.

## اشارة اجمالی به آقوال و توضیح کلام شیخ در مبسوط

مسئله «ام من کانت زوجة» مورد خلاف واقع شده است<sup>۱</sup> و روایت علی بن مهیار نیز در همین مسئله وارد شده است. شیخ طبق این روایت در نهایه<sup>۲</sup> صریحاً در مبسوط<sup>۳</sup> ظاهرآ، حکم کرده که کبیره دوم حرام مؤبد نیست؛ ولی خیلی از فقهاء بعد ازاو حکم به تحريم کرده‌اند. به هر حال، مسئله معنون بوده است؛ لیکن در باب رضاع آن را عنوان کرده‌اند.

ابتدا عبارت مبسوط را که احتیاج به توضیح دارد نقل می‌کنیم، سپس ادله مسئله را مطرح می‌کنیم.

«اذا. كان له أربع زوجات إحداها صغيرة لها دون الحولين و ثلاث كبار بهنّ لبني فأرضعت إحدى الكبار هذه الصغيرة انفسخ نكاحهما معاً والتحرير والمهر على ما مضى فإذا أرضعتها الثانية من الكبار، انفسخ نكاحها، لأنّها أم من كانت زوجته فإنّ أرضعتها الثالثة انفسخ نكاحها، لأنّها أم من كانت زوجته وروي أصحابنا في هذه آنها لا تحرم لأنّها ليست زوجته في هذه الحال وإنما هي بنت والذى قالوه قوى.»<sup>۴</sup>

لذا کبیره حرام مؤبد می‌شود؛ چون ام الزوجه است و صغیره هم اگر دخول به کبیره شده باشد، حرام موبد است و گرنه حلال است؛ چون «بنت الزوجة المدخل

۱. دو قول در مسئله وجود دارد که هر دو نیز مشهور است؛ یکی قول به حرمت ابدی و دیگری عدم حرمت ابدی. تفصیل آقوال در مباحث آینده (احکام رضاع) خواهد آمد.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۴۶، ح ۱۳: علی بن محمد عن صالح بن أبي حمداد عن علی بن مهیار رواه عن أبي جعفر علیه السلام قال: «فیل له: إن رجال تزوج بجارية صغیرة فأرضعنهن امرأة ثم أرضعنهن امرأة له أخرى فقال این شرمه: حرمت عليه الجارية و امرأته فقال أبو جعفر علیه السلام: أخطأ این شرمه حرمت عليه الجارية و امرأته التي أرضعنهن أولاً فأنما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعه ابنتهما». (وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۰۱، باب ۱۴: «باب أنّ من تزوج رضيعة فأرضعها إحدى زوجاته ثم أرضعها أخرى حرمت عليه الرضيعة والمرضعة الأولى مع الدخول دون الثانية»، ح ۱).

۳. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۵۶.

۴. المبسوط، ج ۵، ص ۳۰۰.

۵. المبسوط، ج ۵، ص ۳۰۰.

بها» نیست و مهر را هم طبق آنچه قبلًا توضیح دادیم باید بدهد.

تعبری «وروى اصحابنا» در عبارت فوق، اشاره است به روایت علی بن مهزیار که صغیره، زوجة فعلی این مرد نیست تا عنوان ام الزوجة بر مادر رضاعی دوم و سوم صدق کند؛ بلکه صغیره، دختر بالفعل این مرد است.<sup>۱</sup> پس کبیره ثانیه وكبیره ثالثه دختر این مرد را شیر می دهند نه زوجة این مرد را، سپس می گوید: «والذى قالوه قوى». مرحوم شیخ طوسی سپس چنین ادامه می دهد:

«إذا كانت له زوجتان صغيرة وكبيرة فطلقاً احدهما ثم أرضاها الكبيرة لم يخل من أحد أمرين: إما أن تكون المطلقة الصغيرة أو الكبيرة؛ فإن كانت المطلقة الصغيرة انفسخ نكاح الكبيرة، لأنها أم من كانت زوجته وحرمت على التأييد، والصغرى فإن كان دخل بالكبيرة حرمت على التأييد وإن لم يكن دخل بها محرم، لأنها بنت من لم يدخل بها». <sup>۲</sup>

### تناقض ظاهري عبارات مبسوط

ایشان در صدر و ذیل مسئله، همه جا ملاک رازوجیت بالفعل قرار نداده است، بلکه ملاک تحریم را «من كانت زوجة» قرار داده است؛ ولی در اثناء کلامش عبارت «وروى اصحابنا» را آورده که معیار در تحریم رازوجیت بالفعل قرار داده؛ یعنی کبیره ثانیه و ثالثه، «ام من كانت زوجة» است و ام الزوجة الفعلیة نیست ولذا محروم نیست و سپس با به کار بردن کلمه «والذى قالوه قوى» به مضمون این روایت فتوای دهد. ابتداء به نظر می رسد که بین صدر و ذیل کلام شیخ با قسمت میانی کلام ایشان تناقض هست.

### حل تناقض بالحافظ اتخاذ متن مبسوط از کتب شافعیه

در پاسخ این اشکال، نخست اشاره به این نکته لازم است که نظیر این مطلب در

۱. توضیح بیشتر: کلام شیخ را باید در جایی فرض کرد که کبیره با شیر متعلق به شوهر فعلی، صغیره را شیر داده است.

۲. المبسوط، ج ۵، ص ۳۰۱.

سایر کتب فقهی هم دیده می شود که در آن موارد، بزرگان پاسخ خوبی داده اند که البته در مسئله ما کارساز نیست.

گویا مرحوم آقای والد از شیعی اسدالله تُسترنی نقل کرده<sup>۱</sup> و از آقای بروجردی هم شنیدم یاد را ایشان دیدم که فقه شیعه طبق فتاوی شیعی طوسی مبتنی بوده است. مرحوم آقای بروجردی در مورد شرائع محقق حلی نیز معتقد بود که متن آن، کتاب نهایه بوده است. در شرایع<sup>۲</sup> در موارد بسیاری محقق حلی فتوای را نقل می کند و سپس می گوید: «وقیل...» و یک مطلبی برخلاف فتوای قبلی نقل می کند و سپس این قول اخیر را تقویت می کند و - مثلاً - می گوید: «و هو قوى». ممکن است کسی توهمند که صدر و ذیل تناقض دارد؛ اما آن فتوای که اول ذکر کرده، فتوای مشهور شیعه و متن فقه است و آنچه به صورت قیل ذکر می کند و آن را تقویت می کند، فتوای خودش است. در سرائر هم یک مطلبی را نقل می کند، سپس خلاف آن را از سید مرتضی یا غیر او نقل می کند و تقویت می کند که آن هم از همین باب است.

البته بیان بالادر مبسوط جاری نیست؛ زیرا مبسوط تعلیقه بر نهایه نیست. نهایه مشتمل بر فقه منصوص است و از مسائل تقریعیه خالی است؛ اما مبسوط شیعه، طبق ترتیب کتاب الام شافعی یا برخی شروح آن تنظیم شده است؛ لذا ابتدا فتوای عاقمه را بیان کرده و سپس با «وزوی اصحابنا...» فتوای شیعه را نقل کرده است.<sup>۳</sup>

۱. توضیح بیشتر: آقا شیخ اسدالله تسترنی، فتاوی شیعی طوسی را فقه رسمی شیعه دانسته و درباره نقش تأسیسی شیعی طوسی در علوم شرعیه سخن گفته و فرموده است: «و لاستینا المسائل الفقهية، فإن كتبه فيها هي المرجع لمن بعد غالبا، حتى ان كثيرا ما يذكر ما يذكر مثل المحقق أو العلامة أو غيرهما فتاوياه من دون نسبتها اليه، ثم يذكرون ما يقتضي التزد أو المخالفه فيها فيتؤهم النافع بين الكلامين، مع أن الوجه فيما ما قلنا، جراه الله و إياهم عنا خير الجزاء». (مقابس الأنوار ص ۵).

۲. برای نمونه: شرایع الإسلام، ج ۴، ص ۱۵۷: «من شرب الخمر مستحلماً استبيب فإن تاب أقيم عليه الحد وإن امتنع قتل و قيل: يكون حكمه حكم المرتد وهو قوى».

۳. استاد: از مرحوم آقای مجتهدی تبریزی شنیدم، ایشان هم از مرحوم حاج شیخ محمد رضا اصفهانی (صاحب وقاریه الذهان) نقل می کرد که مبسوط شیعه، کتاب تقریعی است که در شیعه ساخته نداشته و شیخ این فروع را مطابق مذاق امامیه تنظیم کرده است و ترتیب مسائل آن علی القاعدة باید برگرفته از کتابی تقریعی از عاقمه باشد. البته یاد نیست که ایشان اتخاذ از کتاب الام را هم ذکر می کرد با

پس استدلال -هم در صدر عبارت و هم در ذیل آن- به «لأنها آم من كانت زوجة»<sup>۱</sup> بنابر مسلک عامه و برگرفته از کتابی از کتب آنهاست و فتوای خود شیخ مطابق مضمون روایت علی بن مهزیار می باشد.  
حال، روایات مسئله را بررسی می کنیم.

### روایت اول: صحیحه محمد بن مسلم

الحسین بن سعید عن الحسن بن محبوب و فضالة بن أبیوہ عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال:

«سأّل أحدھما عليه السلام عن رجل كانت له جارية فأعتقت فتزوجت  
فولدت أ يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتها قال: لا هي عليه حرام و  
هي ابنته والحرمة والمملوكة في هذا سواء»<sup>۲</sup>

### تقریب استدلال: تمسک به وحدت سیاق

مرحوم آقای خوئی<sup>۳</sup> فرموده است: از آیه شریفه «وَرَبِّائِنَكُمْ...» به تنهایی حرمت نکاح در مقام قابل اثبات نیست؛ زیرا آیه شریفه تنها شامل زوجیت بالفعل است؛ ولی صحیحه محمد بن مسلم دلالت دارد دختری که این زن بعد از خروج از زوجیت پیدا می کند، حرام مؤبد است.<sup>۴</sup>

نه؛ اما من که در کتاب *الم* نگاه می کردم، دیدم در خیلی موارد این ترتیب ملاحظه شده است. البته در خصوص مقام، چون کتاب *الم* در دسترس نبود، نمی توانم به صورت قطعی قضاو کنم.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۷، ح ۱۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۶۷، ذیل ح ۶.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۷۱.

۳. الكافی، ج ۵، ص ۴۳۳، ح ۱۰؛ محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال: «سأّل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كانت له جارية فعتقت فتزوجت فولدت أ يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتها قال: هي عليه حرام و هي ابنته والحرمة والمملوكة في هذا سواء ثم قرأ هذه الآية: «وَرَبِّائِنَكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ»». محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أحدھما عليه السلام مثله: الاستیصار، ج ۳، ص ۱۶۲، ح ۱۰.

سپس ایشان نتیجه می‌گیرد حال که از روایت صحیحه معلوم شد که مراد از «من نسائیکم الائی ذخّلتم بھئ»<sup>۱</sup> اعم است و شامل نساء سابق هم می‌شود، لذا چون «نسائیکم» در «أمهات نسائیکم» هم بالین قطعه دریک سیاق قرار گرفته، آن هم عام است و مراد از آن خصوص نساء بالفعل نیست، بلکه شامل «من کانت زوجة» هم می‌شود؛ بنابراین اگر صغیره‌ای را بعد از فسخ پا النساخ عقد یا طلاق او، مرضعه‌ای شیر داد، زوج این صغیره مطلعه نمی‌تواند آن مرضعه را بگیرد؛ چون امهات نسائیکم بعد از تفسیر سنت (و با قرینه وحدت سیاق) شامل او می‌شود. دو اشکال بر این استدلال ممکن است وارد شود<sup>۲</sup> که در ذیل بررسی می‌شود.

### اشکال اول: تعارض صحیحه محمد بن مسلم با روایت ابن مهزیار

اشکال اول این است که اگر ما از صحیحه محمد بن مسلم به قرینه سیاق استفاده کنیم که «أمهات نسائیکم» هم اعم است، در مقابل، روایت علی بن مهزیار معارض آن است:

بررسی روایت علی بن مهزیار  
علی بن محمد عن صالح بن أبي حفاذ عن علی بن مهزیار رواه<sup>۳</sup> عن أبي جعفر<sup>علیه السلام</sup> قال:  
«قيل له: إن رجلات زوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها  
امرأة له أخرى فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وأمرأته فقال  
أبو جعفر<sup>علیه السلام</sup>: أخطأ ابن شبرمة حرمت عليه الجارية وأمرأته التي

۱. النساء، ۲۳.

۲. محقق: مرحوم آقای خونی این بحث رادر مباحث رضاع به نحو دیگری دنبال کرده است (أحكام الرضاع (خونی)، ص ۱۴۸) و استاد<sup>علیه السلام</sup> در مباحث رضاع (جلد ۱۳ از کتاب حاضر) مطرح و آن را بررسی کرده است.  
۳. کافی و تهذیب در سند روایت همان‌گونه که ما نقل کردہ ایم بعد از علی بن مهزیار، «رواہ عن أبي جعفر<sup>علیه السلام</sup>» تعبیر می‌کنند؛ ولی صاحب وسائل بدون کلمة «رواہ» نقل کرده است: «علی بن مهزیار عن أبي جعفر<sup>علیه السلام</sup>» (الکافی، ج ۵، ص ۴۴۶، ح ۱۲؛ علی بن محمد عن أبي حفاذ عن علی بن مهزیار رواه عن أبي جعفر<sup>علیه السلام</sup>...؛ تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۹۳، ح ۶۸؛ محمد بن يعقوب عن علی بن محمد عن صالح بن أبي حفاذ عن علی بن مهزیار رواه عن أبي جعفر<sup>علیه السلام</sup>...؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۲، ح ۱؛ محمد بن يعقوب عن علی بن محمد عن صالح بن أبي جعفر<sup>علیه السلام</sup>...).

أرضعتها أولاً فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعها ابنتها.<sup>١</sup>

این روایت دلالت می‌کند که نسائیم در «أَقْهَاثُ نِسَائِكُمْ» اعم نیست، پس بین مفاد این دو روایت تعارض است؛ زیرا صحیحه محمد بن مسلم<sup>۲</sup> می‌گوید: این بنت الزوجه حرام است و بالمخالزمه دلالت می‌کند که ام الزوجه به معنای اعم حرام است، و مفاد روایت ابن مهزیار این است که ام الزوجه به معنای اعم حرام نیست و بالمخالزمه این بنت الزوجه حرام نیست. پس بین مفاد این دو روایت تعارض است، در حالی که مرحوم آقای خوئی تعارض با روایت علی بن مهزیار را مطرح نکرده است.

عمل نکردن مشهور به روایت علی بن مهزیار شیخ طوسی در نهایه<sup>۳</sup> و ظاهرآ در مبسوط<sup>۴</sup> و همچنین ظاهراً بعضی دیگر<sup>۵</sup> مطابق این روایت حکم به عدم حرمت کرده‌اند؛ ولی مشهور<sup>۶</sup> به آن عمل نکرده فتوا به حرمت داده‌اند. علامه در مختلف<sup>۷</sup> و تابعین ایشان<sup>۸</sup> به سبب ضعف سندهش به آن عمل نکرده و به صحیحه محمد بن مسلم تمسک می‌کند.

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٤٦، ح ١٣.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٣٣، ح ١٠.

٣. النهاية (شیخ طوسی)، ص ٤٥٦.

٤. المبسوط، ج ٥، ص ٣٠٠.

٥. مراد این است که فنوا این عنده مطابق این روایت است، گرچه به لحاظ اینکه روایت فوق با توجه به موافقت با اصل عدم حرمت کبیره ثانیه، مردخت داشته و به این لحاظ طبق آن فنوا داده شده باشد. نهایه المرام، ج ١، ص ٢٢٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٢، باب ٤؛ «باب أن من تزوج رضيحة فأرضعها إحدى زوجاته ثم أرضعها أخرى حرمت عليه الرضيحة والمرضة الأولى مع الذخول دون الثانية»؛ ملاذا الأخبار، ج ١٢، ص ١٠٧. علامه مجلسی پس از ذکر عبارت نهایه المرام فرموده است: «و ما أفاده جيد». رسالت في الرضاع، ص ٣٩٨.

٦. السراج، ج ٢، ص ٥٤٠؛ السراج، ج ٢، ص ٥٥٥؛ کشف الرموز، ج ٢، ص ١٢٨؛ شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٢٢٥؛ المختصر النافع، ج ١، ص ١٧٦؛ تلخيص المرام، ص ١٩١؛ فوائد الأحكام، ج ٣، ص ٢٥؛ إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٥٢؛ المختصر من شرح المختصر، ص ٢٣٢؛ جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٢٣٨؛ مسالك الأفهام، ج ٧، ص ٢٦٩.

٧. مختلف الشيعة، ج ٧، ص ٤٤.

٨. إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٥٢؛ جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٢٣٨؛ مسالك الأفهام، ج ٧، ص ٢٦٩.

### بررسی سندی

سند روایت ابن مهزیار از دو جهت مورد بحث واقع شده است؛ یکی از جهت وثاقت صالح بن ابی حماد و دیگری از جهت مستند یا مرسل بودن آن.

### تمیز علی بن محمد و بررسی وثاقت آن

اما مراد از «علی بن محمد» که در اول سند آمده و از «صالح بن ابی حماد» روایت می‌کند، «علی بن محمد علان کلینی» است که از مشایخ کلینی و نیز دایی اوست و به طور کلی هرگاه در کتاب کافی از «علی بن محمد» روایت کند، مراد همین علان است، به استثناء دو مورد که مراد در آن دو «علی بن محمد بن بندار» است که تعبیرهای مختلفی از او می‌شود: علی بن محمد بن ماجیلویه، علی بن محمد بن ابی القاسم که مراد از همه آنها یکی است.  
آن دو مورد عبارت اند از:

الف) هرگاه کلینی توسط «علی بن محمد» از «احمد بن ابی عبدالله برقی» روایت کند که در این صورت مراد از «علی بن محمد» همان علی بن محمد بن ماجیلویه، نوء دختری برقی است.

ب) هرگاه کلینی توسط «علی بن محمد» از «ابراهیم بن اسحاق احرمی» روایت کند که باز در این صورت هم مراد از «علی بن محمد»، همان «علی بن محمد بن ماجیلویه» است، و در بقیه موارد خصوصاً هرگاه توسط «علی بن محمد» از «صالح بن ابی حماد» روایت کند، مراد همان «علان کلینی» است.

در مورد علان تعبیر «ثقة عین» شده است.<sup>۱</sup>

وثاقت صالح بن ابی حماد به دلیل شهادت فضل بن شاذان می‌توان ثابت کرد صالح بن ابی حماد ثقه است. ابن غضائی، وی را تضعیف کرده<sup>۲</sup>، و نجاشی درباره او می‌گوید: «کان امره ملتبا یعرف و ینکر»؛ ولی کشی

۱. رجال النجاشی، ص ۲۶، رقم ۶۸۲.

۲. الرجال لابن الغضائی، ج ۱، ص ۷۶.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۹۸، رقم ۵۲۶.

از این عبارت بر می آید که فضل بن شاذان، صالح بن أبي حماد را همچون کنیه او -ابوالخیر- خیر می دانسته که ظاهر آن وثاقت و دارا بودن شرایط اعتبار قول است. در ادامه عبارت کشی آمده: «وقال على: كان ابو محمد الفضل يرتضيه ويمدحه.» و مرضی بودن صالح بن أبي حماد در نزد فضل بن شاذان هم نشانه وثاقت وی در نزد فضل است و این با کلام نجاشی تعارض ندارد؛ زیرا نجاشی نسبت به صالح بن أبي حماد نفی وثاقت نکرده و فقط مردّ است.<sup>۱</sup> البته علی بن قتبیه که از فضل بن شاذان مدح صالح بن أبي حماد را شنیده، وثاقتش باید بررسی شود.

مرحوم آقای خوئی می گوید:

«إن على بن محمد القتببي، إذا كان قد ثبتت وثاقته، لأمكن أن يقال بحسن الرجل لشهادة الفضل بن شاذان، ولا يعارضها تردد النجاشي بقوله: «وكان أمره ملتبساً، فإن الترديد وعدم إحراز الوثاقة لا يعارض الشهادة بالحسن، وأما تضعيف ابن الغضائري فلم يثبت، لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه، ولكن وثاقة على بن محمد لم تثبت.»

نعم، يمكن إثبات وثاقته بوقوعه في أسناد تفسير على بن إبراهيم.»<sup>۲</sup>

ولی به نظر ما وقوع شخصی در اسناد این تفسیری که فعلًا موجود و منسوب به علی بن ابراهیم قمی است، دلیل بر وثاقت راوی نیست؛ زیرا درباره این تفسیر، بحث های چندی است که نتیجه آنها عدم تمامیت این استدلال است که اکنون مجال طرح آنها نیست.

**بررسی ادلۀ وثاقت علی بن محمد بن قتبیه**  
ولی به نظر ما علی بن محمد بن قتبیه نقه و مورد اعتماد است. برای اثبات وثاقت

۱. رجال الکشی، ص ۵۶۶، رقم ۱۰۶۸.

۲. استاد <sup>دکتر</sup> عبیر مرحوم نجاشی درباره اولی و معنای این است که برخی روایاتش، مؤنّد دارد و برخی روایاتش قابل قبول نیست، نه از این جهت که جعل کرده و ثقه نیست، بلکه فقط از دیگران چنین روایاتی را نقل می کند.

۳. معجم رجال الحديث، ج ۱۰، ص ۵۹.

ابن قتیبه چند دلیل می‌توان ذکر کرد:

**دلیل اول: اعتماد کشی به او**

دلیل اول این است که نجاشی درباره‌ی می‌گوید: «علی بن محمد بن قتیبه النیشاپوری علیه اعتمد ابو عمر الکشی فی کتاب الرجال. ابوالحسن، صاحب الفضل بن شاذان و روایة کتبه».<sup>۱</sup>

اگر گفته شود که مجرد اعتماد کشی بر کسی، دلیل بروثاقت وی نیست، و شاید وی به أصله العدالة قائل باشد.

پاسخ این است که ما مکرر گفته‌ایم که بر خلاف نظر مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> غالب قدماء به أصله العدالة قائل نبوده‌اند و هیچ یک از شواهدی<sup>۳</sup> که ایشان برای این گفته ذکر کرده‌اند، صحیح نیست.

البته جماعت اندکی در میان قدماء<sup>۴</sup> بوده‌اند که بر مراasil اعتماد می‌کرده‌اند که به عنوان یک استثناء تلقی می‌گردند.

اگر اشکال شود که مرحوم کشی خود از کسانی است که بر خلاف روش متعارف قدماء، از ضعفاء بسیار روایت می‌کرده است، چنان‌که نجاشی در ترجمه‌ی وی بدان تصویری کرده است.

پاسخ این است که نجاشی درباره‌ی گفته است: «روى عن الضعفاء كثيرا»<sup>۵</sup> ولی نگفته است که: «اعتمد على الضعفاء كثيراً؛ بنابراین مجرد روایت بسیار کشی از ضعفاء سبب نمی‌گردد که ما به اعتماد وی بر کسی استناد نکنیم. بنابراین کلام نجاشی درباره‌ی علی بن محمد بن قتیبه و اعتماد کشی بروی، دلیل بروثاقت است. این نهایت تقریبی است که برای این دلیل می‌توان ذکر کرد.

۱. رجال النجاشی، ص ۲۵۹، رقم ۶۷۸.

۲. موسوعة الإمام الخونی، ج ۲۲، ص ۲۶۵.

۳. برای نمونه: موسوعة الإمام الخونی، ج ۱۱، ص ۵۲.

۴. برای نمونه: رجال النجاشی، ص ۶۲، رقم ۱۴۴؛ و ص ۳۴۸، رقم ۹۳۹؛ و ص ۷۶، رقم ۱۸۲.

۵. رجال النجاشی، ص ۳۷۲، رقم ۱۰۱۸.

## اشکال: کثرت نقل کشی از ضعفاء

ولی این تقریب ناتمام است؛ زیرا نجاشی از کجا دریافت‌هست که کشی در کتاب رجال خود بر علی بن محمد بن قتبیه اعتماد ورزیده است؟ آیا جز این است که روایت بسیار کشی را از علی بن محمد بن قتبیه در کتاب رجال دیده و از این روایت بسیار، اعتماد کشی را تیجه گرفته است؟ خلاصه روایت بسیار در نزد قدماء مساوی با اعتماد است، درنتیجه اگر کسی روایت بسیار از ضعفاء داشته باشد، دیگر بر اعتماد وی هم نمی‌توان اعتماد کرد؛ زیرا معنای روایت بسیار وی از ضعفاء، یا این است که وی قائل به اصله العداله بوده، در نتیجه افراد دیگر که به چنین مبنایی قائل نیستند نمی‌توانند بر قول وی اعتماد کنند، یا اینکه شخص در تشخیص بسیار خطأ دارد، آدم خوش باوری است و بیش از حد متعارف به راویان حسن ظن داشته، درنتیجه افراد ضعیف را صحیح دانسته و بر آنها اعتماد کرده است، در این صورت هم کشی، شخص ضابطی نبوده و بنابراین قولش حجت نیست.

به هر حال از کلام نجاشی در مورد کشی می‌فهمیم که وی با افراد متعارف در شیوه حدیثی تفاوت داشته؛ بنابراین نمی‌توان از اعتماد وی بر علی بن محمد بن قتبیه، وثاقت وی را تیجه گرفت.

صاحب قاموس الرجال نیز فرموده است: اعتماد مرحوم کشی بر او دلیل وثاقت نیست زیرا مرحوم کشی بر «نصر» نیز که غالی است اعتماد نموده، پس اعتماد او بر کسی دلیل بر وثاقت آن شخص نیست.<sup>۱</sup>

ممکن است به ایشان اشکال شود که اگر اعتماد کشی دلیل بر وثاقت شخص نباشد چگونه به توثیقات کشی می‌توان استناد نمود؟ زیرا آن هم اعتماد کشی می‌باشد. پس اگر سخن‌ش مورد قبول نیست باید به توثیقات او نیز اعتماد و استناد نشود در حالی که ایشان در مقام به توثیق مرحوم کشی استناد کرده که در ادامه خواهد آمد. می‌توان از ایشان چنین دفاع کرد که اعتماد ممکن است بر پایه «اصالة العدالة» یا «اصالة الوثاقة» استوار باشد ولذا ممکن است گفته شود مرحوم کشی جزء افراد کمی است که قائل به آن بودند. معنای «اصالة العدالة» شهادت به عدالت نیست

۱. قاموس الرجال، ج ۷، ص ۵۷۱، رقم ۵۳۲۱.

بلکه معنایش این است که اگر شخصی امامی مذهب بود و شک داشتیم که عادل است یانه، اصل این است که عادل باشد؛ یعنی خبرش حجت بوده و می‌توان به آن ترتیب اثر داد و دیگر لازم نیست احراز عدالت و ثابت شود، در حالی که در شهادت به عدالت باید احراز عدالت شود. ولذا در دفاع از صاحب قاموس می‌توان گفت: هر گاه مرحوم کشی شهادت به وثاقت کسی دهد به شهادتش اخذ می‌شود ولی هرگاه به روایات کسی مانند «نصر» عمل نماید اخذ به عمل او نمی‌توان کرد چون ممکن است بر مبنای اصالة الوثاقة - چون شخص غالی، عادل نیست تا اصالة العدالة جاری شود - بر او اعتماد کرده و به روایتش عمل کرده است، لذا این دو (ب) اعتباری اعتماد کشی بر اساس اصالة الوثاقة یا اصالة العدالة و اعتبار شهادت وی به عدات یا وثاقت) با هم تناقضی ندارند و اینکه صاحب قاموس از راه دیگری (شهادت کشی) وثاقت ابن قتبیه را ثبات کرده منافاتی با عدم اعتماد به نصر ندارد.

اما اصل اینکه صاحب قاموس بر اساس شهادت کشی، ابن قتبیه را توثیق نکرده قابل دفاع نیست. کلام صاحب قاموس بتایبینی بیشتر چنین است:

مرحوم کشی در رجالش می‌گوید: «حکی بعض الثقات بنی‌سایبور آنه خرج لاسحاق بن اسماعیل من أبي محمد<sup>علیه السلام</sup> توقع ...» سپس نامه را مفصل نقل می‌کند ولی «بعض الثقات» را معین نمی‌کند. همین نامه را مرحوم صدقوق در علل الشرائع از شخصی به نام «علی بن محمد» و اواز «اسحاق بن اسماعیل» نقل می‌نماید<sup>۱</sup> و نامه با آنکه مفصل است ولی هر دونقل، یکی است و معلوم می‌شود راوی در هر دونقل یکی است که طبق شهادت مرحوم صدقوق در علل، نامش «علی بن محمد» و به حسب شهادت کشی «نیشاپوری نقہ» می‌باشد و با مراجعته به طبقات روات معلوم می‌شود «علی بن محمد» که نیشاپوری بوده و بتواند از «اسحاق بن اسماعیل نیشاپوری» روایت کند فقط «علی بن محمد بن قتبیه» است. با این استدلال ایشان وثاقت «ابن قتبیه» را ثبات می‌کند.<sup>۲</sup>

۱. رجال الکشی، ص ۵۷۵، رقم ۱۰۸۸.

۲. علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۴۹، ح ۶: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَخْمَدَ رَجْمَةُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْفُوٍتْ عَنْ

عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ النِّيَّشَابُورِيِّ أَنَّ الْعَالَمَ كَتَبَ إِلَيْهِ بَغْنَى الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ<sup>علیه السلام</sup>.

۳. قاموس الرجال، ج ۷، ص ۵۷۱.

اشکال کلام ایشان آن است که نه تنها دلیلی وجود ندارد که مراد از «بعض الثقات» علی بن محمد بن قتبیه باشد بلکه دلیل برخلاف آن وجود دارد؛ زیرا این روایت در نقل علل از مرحوم کلینی است و همان گونه که بیان شد «علی بن محمد» که مرحوم کلینی از اور روایت کند از دو حال خارج نیست: در اکثر موارد مراد دایی او «علان» می‌باشد و در بعضی موارد که به آنها نیز اشاره شد مراد «ابن بندار» می‌باشد و هرگز مراد «ابن قتبیه» نمی‌باشد.

گذشته از این مطلب، نمی‌توان «علی بن محمد نیشاپوری» را که در طبقه اصحاب حضرت امام حسن عسکری ع است منحصر در «علی بن محمد بن قتبیه» دانست؛ زیرا ممکن است «علی بن محمد بن شجاع نیشاپوری» باشد که در همان طبقه می‌باشد و ثقہ است. به علاوه قید «انیساپور» در کلام مرحوم کشی معلوم نیست که متعلق به چه چیزی است؟ ممکن است قید «ثقات» باشد؛ یعنی بعضی از افراد ثقہ که ساکن نیشاپور هستند و ممکن است ظرف برای «حکی» باشد؛ یعنی در نیشاپور این مطلب را بعضی ثقات حکایت کرده است. پس مسلم نیست که راوی، نیشاپوری باشد.

### دلیل دوم: اعتماد مرحوم صدوق

دلیل دوم این است که شیخ صدوق روایت مفصلی را درباره اصول و فروع دین اسلام از عبدالواحد بن محمد بن عبدوس از علی بن محمد بن قتبیه از فضل بن شاذان از امام رضا ع نقل کرده<sup>۱</sup> سپس به نقل دیگر روایت از طریق حمزة بن محمد علوی به اسناد خود از فضل بن شاذان اشاره کرده<sup>۲</sup> و پس از ذکر اختلافات

۱. عيون أخبار الرضا ع، ج ۲، ص ۱۲۱، باب ۲۵: «ما كتبه الرضا ع للمؤمنون في محض الإسلام و شرائع الدين»، ح ۱: حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار ع بن نيسابور في شعبان سنة اثنين و خمسين و ثلاثةمائة قال حديثنا على بن محمد بن قتبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان قال: سأل المؤمنون على بن موسى الرضا ع...».

۲. عيون أخبار الرضا ع، ج ۲، ص ۱۲۷، ح ۲: حديثي بذلك حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ع قال: حديثي أبو نصر قبر بن علي بن شاذان عن أبيه عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع...».

این نقل با نقل قبل می‌افزاید: «و حدیث عبدالواحد بن محمد بن عبدوس عَلَيْهِ السَّلَامُ عنْ أَصْحَاحِ لَا بَالَهُ».۱

از این جمله، صحت روایت عبدالواحد و در نتیجه وثاقت روات وی از جمله علی بن محمد بن قتبیه استفاده می‌شود. صدوق در امر حدیث همچون شیخ خود ابن ولید بسیار سختگیر بوده است و به اصلة العداله قائل نبوده است. در توضیح این دلیل، ذکر این نکته لازم است که استناد ما در این دلیل به کلمه «اصح» به عنوان افعل تفضیل و دلالت آن بر ثبوت مبدأ در مفضل و مفضل علیه نیست؛ زیرا سابقاً گفته ایم که در افعل تفضیل، صدق مبدأ به قول مطلق در طرفین شرط نیست؛ بنابراین از «اصح» استفاده نمی‌شود که در دو طریق بتوان کلمه صحیح را (بدون قید) اطلاق کرد، همچنان که از «أوثق»، نقه بودن هر دو طرف استفاده نمی‌شود.

استناد ما در این دلیل، ظهور کلام صدوق در معتمد دانستن این نقل است. از لحن عبارت وی بر می‌آید که نقل عبدالواحد در نزد وی صحیح و معتبر است و ایشان اصلة العداله‌ای نبوده است. البته صحیح در کلام قدماء همچون اصطلاح متاخران تنها به اعتبار حالات راویان نیست؛ بلکه صحیح در کلام قدماء یعنی خبری که ذاتاً قابل اعتماد و قابل عمل است.

**دلیل سوم: إکثار احمد بن ادريس از ابن قتبیه**

دلیل سوم وثاقت ابن قتبیه آن است که راوی کتاب او «احمد بن ادريس» است و در غیبة طوسی در اسناد بسیاری از «ابن قتبیه» روایت می‌کند. احمد بن ادريس از اجلاء، ثقات می‌باشد و اکثر روایت اجلاء از شخص، دلیل وثاقت او می‌باشد. لذا با توثیق ابن قتبیه که از فضل بن شاذان نقل کرده که صالح بن ابی حماد فردی است که مطابق کنیه اش واقعاً ابوالخیر است، اثبات شد صالح بن ابی حماد فردی موقّع است.<sup>۲</sup>

۱. عيون أخبار الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ، ج. ۲، ص. ۱۲۷، ذیل ح ۲ از باب .۳۵

۲. استناد در مباحث مربوط به احکام رضاع، ادله دیگری برای اثبات وثاقت صالح بن ابی حماد بیان کرده است که اگر هر یک به تنهایی برای اثبات وثاقت او کافی نباشد، مجموع آن‌ها کافی خواهد بود: ۱. کتاب صالح بن ابی حماد را «سعد بن عبدالله اشعری» که از اجلاء روات است نقل کرده است.

## بررسی مرسله بودن روایت

ولی مطلب دیگر این است که این روایت مرسل است یا مسنده؟ شاید گفته شود: از آنجاکه راوی این حدیث علی بن مهزیار است؛ لذا مراد از آبی جعفر، امام جواد علیه السلام است؛ اما این مطلب صحیح نیست. برای توضیح این امر، بیان مطلبی درباره کتاب دعائی و مذهب مؤلف آن مناسب است.

ادعای صاحب مستدرک بر امامی بودن صاحب دعائی به دلیل نقل از امام جواد علیه السلام درباره قاضی نعمان صاحب دعائی‌الاسلام این بحث مطرح است که امامی مذهب اثنی عشری است یا اسماعیلی؟ مرحوم مجلسی می‌فرماید: چون با پیشوایان اسماعیلیه محشور بوده تقیه می‌کرده است.<sup>۱</sup> حاجی نوری<sup>۲</sup> هم مفصل بحث کرده

علوم می‌شود که به وثاقت او اعتماد داشته است. بله اگر فقط بک روایت ازو نقل می‌کرد، دلیل بر اعتماد به وثاقت او نبود؛ زیرا احتمال داشت که آن روایت محفوف به قراین دیگری باشد؛ ولی کل کتاب او را نقل می‌کند و ناقل شخصیتی همچون «سعد بن عبد الله» است که درباره او هیچ یک از نقاط ضعفی که درباره اشخاصی همچون برقی و پدرش و صاحب نوادر الحکمة و ابو عمرو کشی گفته‌اند که مثلاً در روی عن الضعفاء کثیرأ، گفته نشده است.

۲. غیر از «سعد بن عبد الله»، اجلاء دیگری نیز ازو روایت دارد، مانند: «عبد الله بن جعفر حمیری». البته وی کتاب حفظ را نقل نکرده، بلکه ازو روایت می‌کند (البته حمیری ازو اکثار روایت نکرده، ولی علآن کلینی ازو اکثار روایت کرده است).

۳. مرحوم وحید بهبهانی (منتهی المقال فی أحوال الرجال، ج ۴، ص ۷) فرموده است: مرحوم صدوق در عیون به سند صحیح از صاحب نوادر الحکمة از «صالح بن ابی حمداد» روایت می‌کند و قمی‌ها که صدوق نیز از آنهاست، روایات محمد بن احمد بن یحیی را بررسی کرده و عذمای از کسانی را که او به استناد آنها روایتی را نقل کرده، به جهت ضعف‌شان استثناء کرده‌اند، و هر راوی که جزء مستثنیات نباشد معتبر دانسته‌اند و «صالح بن ابی حمداد» جزء مستثنیات نیست؛ بنابراین می‌توان او را توثیق کرد (عیون أخبار الرجال، ج ۲، ص ۱۸۵، ح ۲؛ حذثنا أبي و محمد بن الحسن بن احمد بن الولید علیهم السلام قالاً حذثنا محمد بن یحیی العطار وأحمد بن إدريس جميعاً قالاً: حذثنا محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الأشعري قال: حذثنا أبو الحسين صالح بن أبي حفاذ الزرازي عن إسحاق بن حمداد بن زيد قال: جمعنا یحیی بن أكثم القاضی قال: أمني المأمون يحضر جماعة من أهل الحديث وجماعة من أهل الكلام والنظر فجمعت له من الصنفين زهاء...).

۱. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۳۸، الفصل الثاني توثيق المصادر.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۹ (الختامة)، ج ۱، ص ۱۳۲، الفائدۃ الثانية من الخاتمة فی شرح حال الكتب و مؤلفيها.

و می‌گوید: از خود کتاب دعائم الاسلام استفاده می‌شود که امامی مذهب است و تقبیه می‌کرده است. ایشان گوید: شاهد بر امامی بودنش، کلام ابن خلکان درباره اوست: «کان مالکی المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمامية».<sup>۱</sup>

مرحوم حاجی نوری گوید: از خود کتاب استفاده می‌شود این شخص امامی است، از جمله روایت علی بن مهزیار که وکیل و راوی از حضرت آبی جعفر ثانی حضرت جواد علیه السلام است.<sup>۲</sup> در حقیقت ایشان می‌گوید: عذه‌ای خیال کرده‌اند که ابی جعفر در نقل ابن مهزیار مثل ابی جعفرهای جاهای دیگر، ابی جعفر اول، حضرت باقر علیه السلام است و به طبقه علی بن مهزیار توجه نکرده‌اند.

اشکال: احتمال نقل ابن مهزیار از امام باقر علیه السلام به صورت مرسل ولی به نظر ما معلوم نیست که مطلب این طور باشد. به احتمال قوی مراد از ابی

۱. وفيات الأعيان، ج ۵، ص ۴۱۵، الرقم ۷۶۶.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۹ (الخاتمة، ج ۱)، ص ۱۳۳، الفائدة الثانية من الخاتمة في شرح حال الكتب و مؤلفيها.

روایت علی بن مهزیار در دعائم (دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۳۴۴، ح ۱۲۹۰) چنین است: و عن علی بن مهزیار قال: أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِهِ كَتَبَ إِلَيْهِ أَنَّ فَلَانَا ابْنَاعُ ضَيْعَةٍ فَأَوْقَفُهَا وَجَعَلَ لَكَ فِي الْوَقْفِ الْخَمْسُ وَذَكَرَ أَنَّ وَقْتَ بَيْنِ الَّذِينَ أَوْقَفَ عَلَيْهِمْ هَذَا الْوَقْفِ اخْتِلَافٌ شَدِيدٌ فَإِنَّهُ لَيْسَ يَأْمُنَ أَنْ يَتَقَامَ ذَلِكَ بِيَهُمْ وَسَأَلَ عَنْ رَأْيِكَ فِي ذَلِكَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ: إِنَّ رَأَيِّي أَنَّ لَمْ يَكُنْ جَعْلَ أَخْرَى الْوَقْفِ لِلَّهِ أَنْ يَبِعَ حَقِّيَّ مِنْ هَذِهِ الضَّيْعَةِ وَيَوْصِلَ عَنْ ذَلِكَ إِلَيْيَ وَأَنْ يَبِعَ الْقَوْمَ إِذَا تَشَاجَرُوا فَإِنَّهُ رَبِّمَا جَاءَ فِي الْاخْتِلَافِ تَلَفُّ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ». قاضی نعمان روایت فوق را به عنوان روایت امام باقر علیه السلام و بدون ذکر نام علی بن مهزیار نقل کرده است، در حالی که این روایت در حقیقت روایت امام جواد علیه السلام است و در کافی (ج ۷، ص ۳۶، ح ۳۰) چنین نقل شده است:

محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى و عذة من أصحابنا عن سهل بن زياد جمیعاً عن علي بن مهزیار قال: «كتبت إلى أبي جعفر علیه السلام أن فلاناً ابْنَاعُ ضَيْعَةٍ فَأَوْقَفَهَا وَجَعَلَ لَكَ فِي الْوَقْفِ الْخَمْسُ وَسَأَلَ عَنْ رَأْيِكَ فِي بَيْعِ حَضْنِكَ مِنَ الْأَرْضِ أَوْ يَقْوِمُهَا عَلَى نَفْسِهِ بِمَا اشْتَرَاهَا بِهِ أَوْ يَدْعُهَا مَوْفَقَةً فَكَتَبَ علی: أَعْلَمُ فَلَانَا أَنِّي أَمْرَهُ بَيْعَ حَقِّيَّ مِنَ الضَّيْعَةِ وَإِيْصَالَ ثَمَنَ ذَلِكَ إِلَيْ وَإِنَّ ذَلِكَ رَأْبِيَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَوْ يَقْوِمُهَا عَلَى نَفْسِهِ إِنْ كَانَ ذَلِكَ أَوْقَفَ لَهُ وَكَتَبَ إِلَيْهِ أَنَّ الرَّجُلَ ذَكَرَ أَنْ بَيْنَ مِنْ وَقْفِ بَقِيَّةِ هَذِهِ الضَّيْعَةِ عَلَيْهِمْ اخْتِلَافًا شَدِيدًا وَأَنَّهُ لَيْسَ يَأْمُنَ أَنْ يَتَقَامَ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ بَعْدَ فَلَانَ كَانَ تَرَى أَنْ يَبِعَ هَذَا الْوَقْفِ وَيَدْفَعَ إِلَى كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا كَانَ وَقَفَ لَهُ مِنْ ذَلِكَ أَمْرَتَهُ فَكَتَبَ بِخَظْهِ إِلَيْ وَأَعْلَمَهُ أَنَّ رَأْبِيَ لَهُ إِنْ كَانَ قَدْ عَلِمَ الْاخْتِلَافَ مَا بَيْنَ أَصْحَابِ الْوَقْفِ أَمْثَلَ فَإِنَّهُ رَبِّمَا جَاءَ فِي الْاخْتِلَافِ مَا فِيهِ تَلَفُّ الْأَمْوَالِ وَالْتَّفَوُسِ».

جعفر، أبي جعفر أقول است. ابن شهر آشوب هم در مناقب در شرح حال حضرت باقر علیه السلام روایت مورد بحث راجزه کلمات صادره از آن امام نقل کرده، ولو راوی آن علی بن مهزیار است.<sup>۱</sup> علت اینکه مراد از أبي جعفر، امام باقر علیه السلام است، این است که گفته شده: ابن شبرمه مثل ابو حنيفة و مالک نبوده که فتاویش در زمان أبو جعفر ثانی علیه السلام مطرح باشد؛ بلکه معاصر أبي جعفر اول بوده ولذا معقول است نقل کنند؛ او چنین فتوای می دهد و حضرت او را تخطه کنند.<sup>۲</sup> تعبیر خود روایت هم مؤید است؛ زیرا «علی بن مهزیار عن أبي جعفر» نیست، بلکه «رواه عن أبي جعفر»

۱. مناقب آل أبي طالب علیه السلام، ج ۴، ص ۲۰۰.

۲. مسالك الأئمہ، ج ۷، ص ۲۶۹: «و هذه الرواية نص في الباب، لكنها ضعيفة السند، في طريقها صالح بن أبي حماد وهو ضعيف ومع ذلك فهو مرسلة، لأن المراد بأبي جعفر حيث يطلق الباقر علیه السلام». و بقرينة قول ابن شبرمه في مقابلة، لأنه كان في زمانه<sup>۳</sup>.

علاوه مجلسی در ملاذ الاخبار، قریبیت نقل قول ابن شبرمه رامنکر شده و هم در معاصرت ابن شبرمه با امام باقر علیه السلام تردید کرده است (ملاذ الاخبار، ج ۱۲، ص ۱۰۶؛ رک: الحداائق الناصرة، ج ۲۲، ص ۴۲۳)، در حالی که قطعاً ابن شبرمه امام باقر علیه السلام را درک کرده است؛ زیرا وفات امام باقر علیه السلام قبل نقل مرحوم کلبینی و شیخ مفید در ۱۱۴ هجری قمری بوده است (الكافی، ج ۱، ص ۴۶۹؛ الإرشاد، ج ۲، ص ۱۵۸) و ابن شبرمه متوفی ۱۲۴ قمری است (سیر أعلام النبلاء، ج ۶، ص ۳۴۹؛ التاریخ الكبير، ج ۵، ص ۱۱۷، رقم ۳۴۹). علاوه اینکه بالحظ اسناد عامه و مشایخ او این مطلب واضح است.

البته ظاهراً عمدہ شهرت وی در زمان امام صادق علیه السلام بوده (برای نمونه: تاریخ الإسلام، ج ۳، ص ۹۰۶؛ عالم أهل الكوفة في زمانه مع الإمام أبي حنيفة)، و در اسناد روایات امامیه نیز عمدہ مطالب مربوط به او در زمان امام صادق علیه السلام بوده است (برای نمونه: الكافی، ج ۱، ص ۴۳، ح ۴۹ و ص ۵۷، ح ۱۴؛ وج ۷، ص ۶۳، ح ۲۲؛ و ص ۲۷۸، ح ۳؛ و ص ۳۷۸، ح ۱).

اما طبق روایتی از امام رضا علیه السلام ابن شبرمه و ابن ابی لیلی به امام باقر علیه السلام نیز مراجعه داشتند:

عنه عن محمد بن الولید عن العباس بن هلال عن أبي الحسن الرضا علیه السلام قال: «ذكر أن ابن أبی لیلی و ابن شبرمه دخلوا المسجد الحرام فألياً محمد بن علي علیه السلام فقال لهم: بما تقضيان فقلوا بكتاب الله والستة قال: فما لم تجدها في الكتاب والستة قال: نجتهد وأنتا قال: رأيكما أنتما فما تقولان في امرأة و جاريتهما كانتا ترضعن صبيان في بيت و سقط عليهما فماتا و سلم الضبيان قال: الفافة قال: الفافة يتوجهون منه لها قال: فأخبرنا قال: لا قال ابن داود مولى له جعلت فداك بلغنى أن أمير المؤمنين علیه السلام قال: ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل و القوا سهامهم إلأ خرج الشهم الأصوب فسكت.» (تهذیب الأحكام، ج ۹، ص ۳۶۳، ح ۱۸).

البته مرحوم مجلسی در مرآة العقول (ج ۲۰، ص ۲۲۲) چنین فرموده است: «عن أبي جعفر علیه السلام أي الباقر علیه السلام». و بقرينة ابن شبرمه فقیی الحديث بإرسال».

است. مثلاً شمامی گویید: «روی صاحب الدعائم»، با اینکه خود صاحب دعائم روایت‌ها را که ندیده است. خیلی از مطالبی که به طور مرسل نقل می‌شود، انسان تعبیر به «روی» می‌کند؛ لذا این روایت ظهور در اسناد ندارد.

اما کلام این خلکان که درباره قاضی نعمان تعبیر امامی را به کار برد، پاسخش آن است که امامی منحصر آبه معنای اثنی عشری نیست. معانی مختلفی برای امامی است. امامی گاهی به معنای اعم است؛ یعنی کسی که امامت را مقام منصوب از ناحیه خدا می‌داند. تمام فرق شیعه چنین هستند. در مورد صاحب دعائم نیز اول مالکی بوده و به اصل امامت قائل نبوده، و بعداً اعتقاد به امامت پیدا کرده است. کسی که اسماععیلیه را از نظر فقهی و مذهبی تحکیم کرده، قاضی نعمان و پسرهایش هستند. درباره اثبات امامت ائمه فاطمی و اینکه منصبی از سوی حق تعالی است، این عده تا قدری که ممکن بوده کتاب نوشته‌اند. البته ما یقین داریم که آن انسان با چنان علم و فضلی، حق برایش مخفی نیست، می‌داند که این عده امام نیستند، و هوای نفس او سبب شده از اسماععیلیه دفاع کند؛ ولی میزان برای امامی بودن این نیست که عقیده باطن آنها چیست. بسیاری از مسیحی‌ها ممکن است اعتقاد به اسلام داشته باشند، ولی حاضر نیستند اظهار کنند یا برخی از علماء و بزرگان عاقمه ممکن است به ولایت بالافصل امیر المؤمنین قائل باشند، ولی حاضر نباشند روی جهاتی اظهار کنند. بسیاری از ائمه ضلال چنین بوده‌اند که در باطن، حق را شناخته بودند، اما خلاف آن را اظهار می‌کردند.

بنابراین نقل دعائم الاسلام مؤید خوبی است. اشخاصی مانند صاحب دعائم از آنجا که حرفی برای گفتن نداشتند، لذا قهراً باید از جایی مطالبی را فراهم کنند و به جامعه ارائه دهند، به همین جهت از کتب امامیه و بعضی کتب دیگر مطالب را اخذ می‌کردند و با قدری تغییر در تعبیر بیان کرده‌اند. مواردی هم که با مبانی شان ناسازگار بوده، با تغییر آن، مطلب خود را منعکس می‌کردند.

بررسی کلام آفای خوبی درباره عدم ارسال روایت علی بن مهزیار مرحوم آفای خوئی می‌فرماید چون عبارت روایت چنین است: «قیل له إنَّ رجلاً ترَقَّبَ بخارية صغيرة...» ظاهر «قیل له» این است که شخص در جلسه حضور داشته

باشد لذا مراد از ابی جعفر حضرت جواد علیه السلام است، پس روایت مرسله نیست.<sup>۱</sup> در مقابل، صاحب انوار الفقاهه می‌گوید: روشن نیست که «علی بن مهزیار» این روایت را بی‌واسطه اخذ کرده باشد.<sup>۲</sup>

در پاسخ ایشان ممکن است چنین گفت: لغت عرب در عین حال که گسترده‌تر از لغت فارسی است و برای مذکور، مؤنث، تثنیه صیغه خاص دارد که در فارسی و ترکی چنین وسعتی مشاهده نمی‌شود ولی در بعضی موارد لغت فارسی هم صیغه‌هایی دارد که در لغت عرب نیست و از این جهت فارسی اوسع از عربی است. مثلاً کلمه «قیل» در فارسی دارد: «گفته شد» و «گفته شده»؛ ظهور اولی در نقل بی‌واسطه است؛ یعنی ناقل، حاضر در جلسه بوده ولی ظهور دومی ظهورش در داشتن واسطه می‌باشد می‌بینید که با اضافه کردن یک «ها» معنی چقدر تفاوت پیدا می‌کند مرحوم آقای خوبی «قیل» را به صورت اول ترجمه کرده و لذا استظهار نموده که «علی بن مهزیار» در مجلس حضور داشته است که قهراً روایت از ارسال در می‌آید ولی چون روایت از این ناحیه اجمال دارد و ادعای انصراف به معنای اول نیز دلیلی ندارد، نمی‌توان حکم به حضور «علی بن مهزیار» در جلسه نموده و بدین وسیله جلوی ارسال روایت را گرفت.

ولی با وجود برداشت فوق این روایت، معتبر است؛ زیرا «علی بن مهزیار» به صورت قطعی گفته است: «قیل له» یعنی «به او گفته شد» از کلام او استفاده می‌شود که به واسطه ها اعتماد داشته است و لا چنین تعابیری عرفی نبود و باید می‌گفت: «شاید گفته شده است». حال اگر شک داشته باشیم که واسطه‌هایی را که ایشان اعتماد کرده آیا قابل اعتماد بوده‌اند یانه، و آیا شهادت حدسی بعید از حسن است، یا شهادت حدسی نزدیک به حسن. بناء عقلاء در شهادت، اخذ به این گونه شهادت‌ها است، مگر اینکه قرینه برخلاف باشد، بنابراین روایت، معتبر است. در باب استصحاب در روایت «قال لآنک گئیت علی یقین من طهارتک ثم شگئت...»<sup>۳</sup>

۱. أحكام الرضاع (خوني)، ص ۱۵۰.

۲. انوار الفقاهة، ص ۸۳.

۳. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۴۲۱، ح ۸: غنة عن خماد عن خبرير عن زراوة قال: قلث أصاب ثوبى

متعلق یقین ممکن است امر حالی یا استقبالي و یا ماضی باشد مثلاً گفته می‌شود:

- من به اجتهاد سابق زید یقین دارم.
- من به اجتهاد فعلی زید یقین دارم.
- من به اجتهاد آینده زید یقین دارم.

در هر سه مورد حقیقتاً یقین به اجتهاد زید تعلق گرفته و هیچ یک مجاز نیست و نیازی به تأویل ندارد ولی اگر قیدی در کلام نیاوردن اطلاق قضیه اقتضاء می‌کند که متعلق، فعلی باشد. همان گونه که می‌دانید گاهی اطلاق، مهمله را توسعه می‌دهد و گاهی مضيق می‌سازد که اینجا از این قبیل است؛ یعنی اگر گفتید: «من به اجتهاد زید یقین دارم» ولی قیدی نسبت به زمان آن نیاوردید مراد اجتهاد فعلی زید است؛ زیرا اجتهاد گذشته و آینده او، محتاج به آوردن قید است. البته این بدان معنی نیست که وضعی برای خصوص زمان حال باشد بلکه اطلاق قضیه چنین اقتضائی دارد. لذا وقتی می‌گویید: «دیروز یقین داشتم که باوضوهستم و امروز شک دارم»، بدین معناست که «دیروز به وضعی دیروز یقین داشتم و امروز به وضعی امروز شک دارم»؛ یعنی ظرف شک و مشکوک واحد است، همان گونه که ظرف یقین با متین واحد است و قهراً بر استصحاب تطبیق می‌نماید. این مطلب در باب زوجیت و امثال آن نیز جاری است؛ مثلاً «زن زید» هم بر زن سابق او و هم بر زن فعلی او و هم بر زن آینده او تطبیق می‌کند و هیچ کدام مجاز نیست ولی اگر قیدی نیاوردیم اطلاق «زن زید» اقتضاء می‌کند که فعلآً زن است. البته این در صورتی است که فقط «زن زید» گفته شود اما اگر یک کلمه به آن اضافه نمودیم؛ مثلاً «مادر زن زید» باز می‌بینیم لغت فارسی گسترده‌تر از لغت عربی است؛ زیرا در فارسی دو صورت دارد در حالی که در عربی یک صورت بیشتر ندارد. چون ممکن است دختر او زن فعلی زید باشد و ممکن است زن سابق او باشد در هر دو صورت در فارسی به او گفته می‌شود: «مادرزن».

پس در خبر علی بن مهزیار نیز مراد از أبي جعفر ظاهرًا بـ أبي جعفر اول است و

ذم رُعافَ أو ... فَأَلِّئُكْ كُنْثَ عَلَى يَقِينِي مِنْ ظَهَارِكَ ثُمَّ شَكَكْتُ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْتَصِرَ الْبَقِينَ  
بِالشَّلَاقِ أَبْدَا ...».

روایت، مرسله است؛ ولی روایتی معتبر است.

بررسی دلالت نقل‌های مختلف روایت ابن مهziyar

در هر حال، با فرض اعتبار روایت ابن مهziyar، دلالت آن بررسی می‌شود. ذیل روایت به دو صورت نقل شده است:

در نقل کافی که در دسترس می‌باشد «کانها أرضعت ابنته» ضبط کرده؛ ولی روضة المتقین از بعضی از نسخ کافی «کانها أرضعت ابنته» یعنی ابنة الرجل نقل نموده است.

در تهذیب هم این روایت از کلینی به صورت «لأنها أرضعت ابنته» نقل شده است. البته معمولاً گفته شده که نسخه «ابنته» غلط است و باید «ابنته» باشد<sup>۱</sup> ولی به نظر ما هر دو نسخه محتمل است که صحیح باشد و هر یک از جهتی بر دیگری ترجیح دارد: نسخه «ابنته»، اگر باشد، ضمیر به آن رجل بر می‌گردد و معنا چنین می‌شود که: کبیره دوم دختر آن مرد را شیر داده، پس بر او عنوان «ام الزوجة» تطبیق نمی‌کند؛ زیرا او مادر دختر آن شخص است و یکی از عناوین محزمه «مادر دختر شخص» نمی‌باشد؛ چون زوجه انسان هم مادر دختر اوست. اما اینکه چرا عنوان «ام الزوجة» تطبیق نمی‌کند، به علت این است که به واسطه رضاع، زوجیت منفسخ گشته و در آن حال، رضیعه، زن آن شخص نبوده تا کبیره دوم، مادرزن او محسوب شود.

این احتمال از جهتی بر احتمال دیگر ترجیح دارد؛ چون مطابق ظاهر است، ولی باید تقيیدی در اطلاق آن مرتکب شویم و بگوییم: این شیر، شیر خود این مرد بوده و او صاحب اللین است تا «أرضعت ابنته» صدق نماید.

ولی اگر «ابنته» بخوانیم، اطلاق آن محفوظ مانده و از این جهت بر احتمال قبلی ترجیح دارد؛ ولی اینکه ضمیر «ها» به کبیره اول برگشت کند خلاف ظاهر است و معنای آن چنین می‌شود: «کبیره دوم دختر هُوَي خود را شیر داده است» که البته منشأ حرمت نمی‌شود، و به جهت اطلاق روایت، فرقی ندارد که این شیر، شیر این مرد باشد یا شیر شوهر قبلی خود باشد.

۱. الواfi، ج ۲۱، ص ۲۲۲؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۴۶؛ مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۲۹۶؛ رک: کلام مرحوم شعرانی در حاشیه الواfi، ج ۲۱، ص ۲۲۲. پاورقی<sup>۱</sup>.

### اشکال دوم: عدم تغییر معنای آیه با صحیحه محمد بن مسلم

در مورد قرینه سیاق نیز بیان تقریرات مرحوم آقای خوئی برای اثبات مختار ایشان ناچص است؛ چون ممکن است کسی بگوید: ما سیاق را قبول داریم، لیکن بسیاری از محترمات به وسیله سنت ثابت شده است. قرآن خمر را حرام کرده و سنت نبوی کل مسکر را حرام کرده است. حرمت در باب لعان و ایقاب غلام با سنت ثابت شده است. لذا می‌توان گفت که ظاهر ابتدایی آیه این است که «سائِکم» در هر دو مورد، زوجة بالفعل است؛ ولی این آیه، مفهوم ندارد که بنت یا مادر زنی که سابقاً زوجه بوده محروم ابد نیست. پس حرمت ابدی در بنت من کانت زوجه، از روایات استفاده شده ولی در باب مادر زن این تعمیم ثابت نشده، بلکه روایت علی از مهزیار عکس آن را اثبات می‌کند. پس این تفکیک در حکم دو مسئله با عنایت به روایات، هیچ منافاتی با وحدت سیاق در آیه ندارد؛ چون مقدار استفاده شده از آیه در هر دو مسئله دقیقاً یکسان است و ضرری به وحدت سیاق نمی‌زند.

**پاسخ: تفسیر آیه در لسان صحیحه محمد بن مسلم طبق نقل‌های دیگر**

ولی این اشکال به دلیل ایشان وارد نیست. عبارت روایت در تقریرات (احتمالاً از سوی مفتر) به طور کامل نقل نشده و فقط تا «سواء» نقل شده است.<sup>۱</sup> ولی روایت به سند دیگر در خود تهدیب اضافه‌ای دارد که مشکل را حل می‌کند. نقل دوم چنین است:

الحسين بن سعيد عن صفوان عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم  
قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل كانت له جارية فعتقت و تزوجت  
فولدت أ يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنته قال: هي حرام وهي  
ابنته الحرة والمملوكة في هذه سواء ثم قرأ هذه الآية: {وَرَبَّانِي كُمْ}

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۷۱.

۲. استاد الله: مراد از «و هي ابنته» این است که این دختر، چون دختر جاریه آن مرد می‌باشد، به منزله دختر وی می‌باشد. در تفسیر عیاشی (ج ۱، ص ۲۲۰، ح ۷۷) روایت به گونه مرسل از محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام نقل شده که در آن به جای عبارت فوق، «و هي ابنته» آمده که عبارت روشن تری است. (عن محمد بن مسلم عن أحدهما عن رجل كانت له جارية بظاهراً - قد باعها من رجل فأعتفتها

## اللائق في حجوركنا»<sup>۱۰</sup>

پس اگر حرّه هم طلاق داده شود و ازدواج با مرد دیگری بکند و ازاوختن پیدا کند، این دختر بر شوهر اول حرام است؛ زیرا ریبیه او به حساب می‌آید. در کافی<sup>۱</sup> نیز این ذیل یعنی استشهاد امام علی<sup>ع</sup> به آیه نقل شده است.

پس در طرق مختلف روایت، امام علی<sup>ع</sup> آیه فوق را فرائت کرده است؛ لذا امام علی<sup>ع</sup> می‌خواهد بفرمایند که با قرآن نه سنت این مطلب ثابت شده است. متفاهم عرفی از فرائت آیه، این است که امام علی<sup>ع</sup> می‌خواهد از قرآن شاهد بیاورند و تطبیق کنند.<sup>۲</sup>

فترزجت فولدت- أ يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتهما قال: لا هي عليه حرام وهي رببته، والحرّة والمملوكة في هذا سواء، ثم قرأ هذه الآية: «وَرَبَّا يُنْهِكُ الْلائقِ في حجوركُنَّهُ مِنْ نسائِكُنَّهُ».

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۹، ح ۲۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۸، ذیل ح ۲.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۴۳۳، ح ۱۰؛ محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن علي بن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبي عبد الله علیه السلام عن رجل كانت له جارية فاختفت فتزوجت فولدت أ يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتهما قال: هي عليه حرام وهي ابنته والحرّة والمملوكة في هذا سواء ثم قرأ هذه الآية: «وَرَبَّا يُنْهِكُ الْلائقِ في حجوركُنَّهُ»». محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن رزين عن مسلم عن أحدهما<sup>ع</sup> مثله.

۳. توضیح بیشتر: روایت مذکور، در نقل‌های ذیل نیز وارد شده است:

النوادر (اشعری)، ص ۱۲۱، ح ۳۶۶: صفوان بن يحيى عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبي عبد الله علیه السلام عن رجل كانت له جارية فأعتفت فتزوجت أ يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتهما قال: لا هي عليه حرام وهي ابنته والحرّة والمملوكة في هذا سواء ثم قرأ: «وَرَبَّا يُنْهِكُ الْلائقِ في حجوركُنَّهُ»». تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۳۰، ح ۷۷: عن محمد بن مسلم عن أحدهما<sup>ع</sup> عن رجل كانت له جارية بطأها قد باعها من رجل فأعتفتها فتزوجت فولدت- أ يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتهما قال: لا هي عليه حرام وهي رببته، والحرّة والمملوكة في هذا سواء، ثم قرأ هذه الآية: «وَرَبَّا يُنْهِكُ الْلائقِ في حجوركُنَّهُ مِنْ نسائِكُنَّهُ». متن نقل عیاشی از دو جهت تفاوت با نقل‌های قبل- اعم از کافی و تهذیب و نوادر- دارد: جهت اول: در این نقل دو مولا برای جاریه فرض شده است، در تبیجه تعبیر «لمولاها الأول» که در هر دو نقل وارد شده، مفهوم روشن‌تری پیدا می‌کند، چنان‌که استاد<sup>۱۱</sup> در حاشیه خود بر این روایت بدان اشاره کرده است.

جهت دوم: در این نقل به جای «هي ابنته»، تعبیر «هي رببته» به کار رفته که شاید تعبیر بهتری باشد، هرچند ریبیه به معنای واقعی در اینجا شاید صدق نکند. ریبیه به معنای دختر زن انسان است و اطلاق حقیقی آن بر دختر کنیز انسان روشن نیست؛ ولی به هر حال، اطلاق «رببته» بر این مورد از اطلاق «ابنته» به معنای حقیقی نزدیک‌تر است.

ظاهراً قرائت آیه شرifeه توسط امام ع به تناسب جمله «والحرّة والمملوکة فی هذا سوا» بوده است و گویا حکم حرّة در این مسئله با توجه به آیه قرآن روشن است و روایت در مقام الحق مملوکه به حرّة در این حکم است؛ بنابراین امام ع برای بیان حکم حرّة به آیه استناد فرموده‌اند و همین امر نشان می‌دهد که مفاد آیه اعمّ از دختری است که زوجه در زمان زوجیت داشته و شامل دختری که پس از زوال زوجیت متولد شده می‌گردد!

**شواهد تفسیری بودن صحیحه محمد بن مسلم در اخبار مشابه**  
در اخبار مشابه نیز شواهدی بر تفسیری بودن صحیحه محمد بن مسلم وجود دارد:

صفوان عن العلاء عن محمد بن مسلم عن احدهما ع: «فی  
الرجل تكون له الجارية يصيّب منها ثم يبيعها هل يحلّ له أن ينكح  
ابنتهما، قال: لا، هی مثل قوله: «وَرَأَيْبِكُمُ اللَّاتِی فِی حُمُورِکُمْ».»

در این روایت با فرض خروج جاریه از ملکیت مرد (ثم یبیعها)، از حلیت نکاح با دختر جاریه پرسش شده که اطلاق آن نسبت به دختری که پس از خروج از ملکیت به دنیا آمده بسیار روشن است، و چون این مورد را نظیر آیه دانسته، معلوم می‌گردد که مفاد آیه هم که در مورد دختر زن (ونه دختر کنیز) است، اعم از دختری است که پس از زوال زوجیت به دنیا آمده باشد. این مضمون در نقل‌های مشابه دیگری نیز آمده است.<sup>۱</sup>

۱. توضیح بیشتر: مفاد روایت را می‌توان به صورت قیاس زیر بیان کرد:  
المملوکة كالحرّة (صغری)  
وفي الحرّة تحرم ابنة الزوجة (کبری)  
في الم المملوکة تحرم ابنة الجارية (نتیجه).

استدلال به آیه شرifeه برای بیان حکم کبری است و نشان از اعمّ بودن مفاد آیه در مورد حرّة و به تبع در مورد مملوکه دارد.

۲. النوادر(اشعری)، ص ۱۲۲، ح ۳۰۸؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۵۲، ح .۲

۳. توضیح بیشتر: نظیر این روایت چنین آمده است:  
تفسیر العثایشی، ج ۱، ص ۲۲۰، ح ۷۳؛ عن أبي العباس «في الرجل يكون له الجارية يصيّب منها ثم يبيعها هل له أن ينكح ابنتهما قال: لا هي مثلك الله: «رَأَيْبِكُمُ اللَّاتِی فِی حُمُورِکُمْ».»

در مقابل روایت «علی بن مهزیار» دورایت دیگر وجود دارد.

### روایت دوم: روایت عبد الله بن سنان

أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن ابن أبي عمير عن عبد الحميد بن عواض عن ابن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لو أن رجالات زوج جارية صغيرة فأرضعتها امرأته فسد نكاحه».١

### روایت سوم: صحیحه حلبي

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لو أن رجالات زوج جارية رضيعاً أرضعتها امرأته فسد نكاحه قال: و  
سألته عن امرأة رجل أرضعت جارية أتصلح لولده من غيرها قال:

تفسیر العثاشی، ج ۱، ص ۲۳۱، ح ۷۶: عن عبید عن أبي عبد الله عليه السلام «فی الرجل يكون له الجارية فیصیب منها ثم بیبعها هل له أن ینکح ابنتها قال: لا هی مثل قول الله: (وَرَبِّنِیْکُمُ الَّذِی فِی خَجُورٍ کُنْدِیْنَ کَمَا یَسِّعُکُمُ الَّذِی تَخْلُقُنَّ یَوْمَنَ)».٢

با ملاحظه مجموع این موارد می توان گفت: مراد از «هی مثل قول الله» یا «هی مثماً قال الله تعالى» این است که حزء و مملوکه در این حکم یکسان و از مصاديق آیه شریفه هستند. البته دلالت نقل های ذیل که تعبیر «لئن یبیعها» ندارد - بر محل بحث، روش نیست.

نهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۷، ح ۴: و عنه عن حمید عن ابن سماعة عن عبد الله بن جبلة عن این بکری عن زراة عن أبي عبد الله عليه السلام «سأله عن الرجل تكون له الجارية فیصیب منها أنه أن ینکح ابنتها قال لا هی كما قال الله: (وَرَبِّنِیْکُمُ الَّذِی فِی خَجُورٍ کُنْدِیْنَ)».

النوادر (اعتری)، ص ۱۲۵، ح ۳۱۹: التضر عن القاسم بن سليمان عن عبید بن زراة عن أبي عبد الله عليه السلام «فی الرجل تكون له الجارية فیصیب منها أنه أن ینکح ابنتها قال: لا هی مثل قوله: (وَرَبِّنِیْکُمُ الَّذِی فِی خَجُورٍ کُنْدِیْنَ)».

نقل اخیر با تفاوت بسیار اندک، در کافی (ج ۵، ص ۴۳۳، ح ۱۲) آمده است: أحمد بن محمد عن الحسين بن سعید عن النضر بن سوید عن القاسم بن سليمان عن عبید بن زراة عن أبي عبد الله عليه السلام.

١. نهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۹۳، ح ۶۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۹۹، ذیل ح.

لاقت: فنزلت بمنزلة الأخت من الرضاعة قال: نعم من قبل الأب.<sup>١</sup>

البته روایت دیگری هم هست که حلبی و عبد الله بن سنان هر دو نقل می‌کنند  
که احتمال دارد همان روایت باشد.<sup>٢</sup>  
متن روایت چنین است:

على عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي و عبد الله بن  
سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل تزوج جارية صغيرة فأرضعها  
أمّاته أو أمّ ولده قال: تحرم عليه». <sup>٣</sup>

این روایت مشتمل بر زیاداتی است، هم مشتمل بر «أو أمّ ولده» است و هم  
مشتمل بر تعبیر «تحرم عليه» است که ظاهر در حرمت ابد است.

### بررسی دلایل صحیحیة حلبی وابن سنان

مرحوم آقای خویی فرموده است که از سکوت امام عليه السلام نسبت به حکم کبیره معلوم  
می‌شود او بر مرد حرام نمی‌شود.<sup>٤</sup>

در تقریب این کلام ممکن است گفته شود که ظهور فی الجملة این دو روایت  
در این است که فقط صغیره حرام می‌شود؛ زیرا ضمیر تثنیه به کار نبرده است و  
اما نسبت به حکم کبیره ساخت است؛ بنابراین ممکن است در بعضی صور حرام  
باشد و در بعضی صور حلال، لذا کبیره را نمی‌توان در تمام صور به عنوان «ام  
الزوجه» حرام دانست. مثلاً اگر شیر، شیر این مرد نباشد کبیره حرام نمی‌شود، در  
حالی که روایت علی بن مهزیار صراحتاً کبیره اول را حرام می‌دانست، پس یک نحوه  
تنافی بین این دو روایت و روایت علی بن مهزیار به چشم می‌خورد.

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٤٤، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٤٠٣، ح ١.

٢. در فقیه نیز روایتی مشابه همین مفاد به سندي دیگر آمده است:

كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٧٦، ح ٤٦٧٠: روى العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام  
قال: «لو أن رجالاً تزوج جارية رضيعة فأرضعتها أمّاته فسد النكاح». (وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣٩٩، ح ١).

٣. الكافي، ج ٥، ص ٤٤٥، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٣٩٩، باب ١٠، ح ٢.

٤. أحكام الرضاع (خونی)، ص ١٥١.

## رفع تنافي صحیحه حلبي و ابن سنان با روایت علی بن مهزیار

ولی حق این است که این سکوت بسیار ضعیف می‌باشد؛ زیرا ممکن است سائل تکلیف کبیره را می‌دانسته که علی وجه الاطلاق حرام می‌باشد، ولی در براءة صغیره شک داشته است. در این صورت، جواب حضرت منافات با حرمت هر دو ندارد که مضمون روایت علی بن مهزیار می‌باشد، پس حق مطلب این است که در این فروض ام الزوجة مطلقاً حرام است و بنت زوجه نیز اگر بنت زوجه مدخله باشد یا شیر، شیر همین شوهر باشد حرام می‌گردد.

## روایت چهارم: صحیحه غیاث بن ابراهیم

أحمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن یحیی عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال:

«إذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنته إذا دخل بالأئم فإذا لم يدخل بالأئم فلا يأس أن يتزوج بالابنة وإذا تزوج الابنة فدخل بها أو لم يدخل بها فقد حرمت عليه الأئم وقال: الرئائب عليكم حرام كن في الحجر أولم يكن».

قبل‌آدر حرمت «بنت من كانت زوجة» بیان شد که مرحوم آقای خوئی حرمت ابدی را از صحیحه غیاث استفاده کرد. طبق نظر ایشان اطلاق «ابنته» در عبارت «إذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنته» شامل عنوان «بنت من كانت زوجة» نیز بود. در همانجا بیان شد که ایشان در جمله «حرمت عليه الأئم» نیز ادعای مشابه همین مطلب را مدعی شد و فرمود: «الأئم رأيیز می توان أئم الابنة» دانست که در این عنوان هم زوجیت اخذ نشده است؛ بلکه زوجیت فقط شرط ترتیب حکم حرمت ابدی بر این موضوع است. طبق این معنا اطلاق روایت نسبت به مادر رضاعی که پس از زوال زوجیت حاصل شده و نیز دختری که پس از خروج زن از زوجیت به دنیا آمد، روشن است.

۱. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۳، ح ۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۵۹، ح ۴.

۲. تهذیب الأحكام، ج ۷، ص ۲۷۳، ح ۲.

ما اشکال این دلیل و تقریب دیگر آن را و همچنین مناقشه در آن تقریب را در بحث حرمت «بنت من کانت زوجة» بیان کردیم.

**نظر مختار: عدم حرمت ابدی «أم من كانت زوجة»**  
بنابراین بالحاظ روایات می توان گفت: «ام من کانت زوجة» حرام ابدی نخواهد بود.

---



## بررسی حرمت جمع ریبیه و مادر او

---

مطلوب دیگری که باید بررسی شود این است که در بحث از ازدواج باریبه، حرمت ابدی ریبیه در فرض دخول به مادر ثابت شد؛ اما آیا قبل از نزدیکی با مادر، می‌توان باریبه ازدواج کرد؟ هرگاه زوجه شخصی قبل از دخول از حالت نکاح وی خارج شود، بی‌اشکال و بدون هیچ اختلافی، او می‌تواند با دختر زوجه سابق ازدواج کند، و صریح آیه شریفه «... وَرَبَّنِيْكُمُ الَّاتِيْ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّاتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ...»<sup>۱</sup> براین نکته دلالت دارد. اما بحث در این است که آیا چنین فردی پیش از انحلال نکاح زوجه نیز حق دارد با دختر او ازدواج کند یا نه؟

### کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی<sup>۲</sup> فرموده است که مشهور میان فقهاء این است که ازدواج شخص با دختر زوجه تازمانی که با زوجه، علقة زوجیت دارد حرام است، اما می‌توان این عقد را جایز دانست، زیرا دلیلی براینکه جمیع بین بنت و ام در عقد نکاح - مانند حرمت جمیع بین اختین ((وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ))<sup>۳</sup> - حرام باشد وجود ندارد، و آیه و روایتی دال براین مطلب نیست. آنچه در آیه شریفه آمده این است که اگر

---

۱. النساء، ۲۳.

۲. مرحوم آقای خوئی این بحث را در جای خود (ازدواج باریبه) مطرح نکرده؛ بلکه در دو جای دیگر، یکی مبحث «جواز نگاه مرد خواهان ازدواج (مسئله ۲۶ از ابتدای کتاب نکاح عروه)» و دیگری مبحث «نکاح فضولی» از فصل اولیاء عقد (مسئله ۲۳) مطرح کرده است:

موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۳، ص ۲۸۴-۲۸۳.

۳. النساء، ۲۳.

دخول واقع شود، نکاح با ریببه حرام است؛ ولی در غیر این صورت، می‌توان از تعبیر «وَأَجِلَّ لَكُنْهُ مَا وَرَاهُ ذَلِكُنْهُ»<sup>۱</sup> استفاده کرد که ازدواج با اوی حرمتی ندارد. در تأیید کلام ایشان ممکن است به تعبیر «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُنْهُ» در «وَرَبَّنِي بُكْهُ اللَّائِي» در خوبیگه من نسائیگه اللائی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُنُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُنْهُ»<sup>۲</sup> نیز تمسک شود. البته ایشان به این فقره تمکن نکرده است؛ زیرا آیه تنها ناظر به حرمت ابدی دختر در فرض دخول به مادر و عدم حرمت ابدی او در فرض عدم دخول به مادر است.

سپس ایشان فرموده است: در پی نکاح با بنت، نکاح با ام منفسخ می‌شود؛ زیرا ازدواج با ام الزوجه حدوثاً و بقاء منمنع است، در نتیجه، انطباق عنوان «ام الزوجه» در نکاح با بنت موجب انحلال و انفساخ نکاح قبلی می‌گردد و ام از زوجیت فرد خارج می‌شود.

شاید اشکال شود که زوال زوجیت ام معلول ثبوت زوجیت بنت و در مرحله‌ای متاخر از آن است، زیرا رتبه معلول متاخر از رتبه علت است؛ بنابراین در مرتبه پیش از زوال زوجیت ام، بنت و ام هر دو زوجه او بوده‌اند، و این قطعاً جایز نیست و بر خلاف مسلمات و اجماع است. ایشان در پاسخ از اشکال مذکور فرموده است که در موارد متعدد بیان شده در احکام شرعیه سبق و تقدیم رتبی مطرح نیست، و این مقوله با فلسفه مناسبت دارد نه فقه. در فقه ما با مسئله زمان سروکار داریم و در این مسئله، زوجیت ام و بنت در زمان واحد وجود ندارد؛ زیرا در زمانی که ام زوجه بوده، بنت زوجه نبوده است، و در زمانی که بنت زوجه شده نکاح با ام فسخ گردیده و او از زوجیت فرد خارج شده است؛ بنابراین از نظر فقهی اشکالی وجود ندارد.<sup>۳</sup>

۱. النساء، ۲۴.

۲. النساء، ۲۳.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۹-۲۰.

## بررسی کلام آقای خوئی

چند نکته در کلام ایشان قابل مناقشه و بحث است.

**مطلوب اول:** عدم وجود قائل به جواز نکاح با ریسیه قبل از انحلال نکاح با مادر او  
 مطلب اول این است که ایشان فرموده است قول مشهور حرمت ازدواج با بنت قبل از  
 انحلال نکاح با ام است، ولازم کلام ایشان آن است که قولی غیرمشهور مبنی بر جواز نکاح  
 مزبور وجود داشته باشد، در حالی که باتبع فتاوا و کلام فقهاء معلوم می شود که هیچ یک  
 از فقهاء صریحاً قائل به جواز نشده‌اند: شیخ مفید در مقنعة<sup>۱</sup>، شیخ طوسی در نهایه<sup>۲</sup> و  
 مبسوط<sup>۳</sup>، ابن حمزه در وسیله<sup>۴</sup>، ابن ادریس در سوانح<sup>۵</sup>، قطب الدین کیدری در اصباح<sup>۶</sup>،  
 مهدب الدین نیلی در نزهة الناظر<sup>۷</sup>، محقق در شرایع<sup>۸</sup> و نافع<sup>۹</sup>، یحیی بن سعید در جامع<sup>۱۰</sup>،  
 علامه در کتب خود: قواعد<sup>۱۱</sup>، مختلف<sup>۱۲</sup>، تحریر<sup>۱۳</sup>، تذکره<sup>۱۴</sup>، تبصره<sup>۱۵</sup>، ارشاد<sup>۱۶</sup> و تلخیص<sup>۱۷</sup>،

۱. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۰۲.
۲. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۵۱.
۳. المبسوط، ج ۴، ص ۲۰۵.
۴. الوسیلة، ص ۲۹۲.
۵. السوانح، ج ۲، ص ۵۲۲.
۶. اصباح الشيعة، ص ۳۹۷.
۷. نزهة الناظر، ص ۹۳.
۸. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۱.
۹. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۶.
۱۰. الجامع للشرائع، ص ۴۲۷.
۱۱. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۲۹.
۱۲. مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۵۲.
۱۳. تحریر الأحكام، ج ۳، ص ۴۶۰.
۱۴. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۶۳۰.
۱۵. تبصرة المتعلمين، ص ۱۲۵.
۱۶. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۲۱.
۱۷. تلخیص العرام، ص ۱۸۴.

شهید ثانی در روضه<sup>۱</sup>، و منابع فقهی متأخرتر مانند نهایة المرام<sup>۲</sup>، حدائق<sup>۳</sup>، کشف اللثام<sup>۴</sup>، رياض<sup>۵</sup> و جواهر<sup>۶</sup>.

در این باره سه نکته قابل توجه است:

۱. در مختلف علامه به نقل از ابن أبي عقيل چنین آمده است: «اذا تزوج الرجل المرأة ثم ماتت عنه، أو طلقها قبل ان يدخل بها فله ان يتزوج بأمهما وأبنته». ظاهر عبارت این است که جواز نکاح با هر یک از این دو، نه مجموع من حيث المجموع، مشروط به انحلال نکاح با زوجه و عدم دخول است؛ بنابراین ایشان نیز تا مادر در عقد نکاح است ازدواج با دختر را صحیح نمی داند. در مورد عبارت ایشان باید توجه داشت که مبنای ابن أبي عقيل همانند شیخ صدوq و برخلاف قول مشهور، این بوده که حرمت ابدی ام الزوجه مانند ریببه است، یعنی مشروط به دخول است<sup>۷</sup>، در حالی که مشهور فقها حرمت مزبور را مشروط به آن نمی دانند. عبارت مذکور اشاره به این فتوای ابن أبي عقيل است. ابن فهد حلّی در المهدب البارع نیز فتوای ابن أبي عقيل را صریحاً ذکر کرده است: «قال الحسن (يعنى ابن أبي عقيل) والصدقون فى كتابه لايحرم، بل له العقد ايضا اذا فارق بنتها كالعكس». ۲. علامه در هیچ یک از کتب خود اشاره نکرده که این مسئله مورد اختلاف بین عame و خاصه است؛ بلکه در تذکره چنین آورده است:

«قال ابن المنذر اجمع عامة علماء الامصار على ان الرجل اذا تزوج المرأة ثم طلقها او مات قبل ان يدخل بها حل له ان يتزوج ابنته و

۱. الروضة البهية (چاپ مجتمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۹۶.

۲. نهاية المرام، ج ۱، ص ۱۳۰.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۴۴۵.

۴. کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۶۹.

۵. رياض المسائل، ج ۱۱، ص ۱۷۱.

۶. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۳۵۰.

۷. مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۴۹.

۸. مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۴۸.

۹. المهدب البارع، ج ۳، ص ۲۲۹.

کذلک قال مالک والثوری والاذعاعی والشافعی واحمد واسحاق وابو ثور و من تبعهم لقوله تعالى «قَاتَ لَهُ تَكْوِنُوا دَخْلَتُهُ يَهُنَّ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْكُنَّ» و هذا نص لا يترك بقياس ضعيف.<sup>۱</sup>

در جامع المقاصد نیز این حکم مورد اتفاق عامه و خاصه داشته شده است: «الخلاف بين أهل الإسلام في تحريم البنت مع الام جمعاً إذا لم يدخل بالام». <sup>۲</sup>

۳. در غنیه، ابن زهره «بنت الزوجة» را در شمار «کسانی که ازدواج با آنان در یک حالت جایز، و در حالت دیگر غیرجایز است» نیاورده، و این عبارت مشعر به این است که ایشان ازدواج با بنت الزوجه را (قبل از دخول) جایز می‌شمرده است. اما با توجه به اینکه در آثار فقهای ماقبل و ما بعد او مثل شیخ طوسی رحمه‌للہ و ... حتی اشاره‌ای به این قول یا قائل احتمالی آن نشده است، باید گفت که سهو قلمی رخداده و این مورد (بنت زوجة غير مدخوله) از قلم افتاده است. به ویژه با توجه به اینکه تعبیر او تصریحی به این فتوای غیرمشهور ندارد.

نتیجه بحث: با توجه به اجماع قاطع مسلمین در مسئله، حرمت جمع بین مادر و دختر روشن است، و نیازی به دلیل خاص نداریم. حال بینیم می‌توانیم دلیلی هم در این باره پیدا کنیم.

#### مطلوب دوم: عدم دلیل قرآنی و روایی بر بطلان جمع بین ریبه و مادر

مطلوب دوم این است که مرحوم آقای خوئی معتقد است بر خلاف مسئله جمع بین اختین که آیه شریفه دلالت بر بطلان آن دارد، در مقام، آیه و روایتی که چنین دلالتی داشته باشد، وجود ندارد.<sup>۳</sup>

به نظر می‌رسد این ادعای ایشان قابل دفاع است؛ زیرا روایتی که ممکن است به آن تمسک شود صحیحه مسude است که دلالتش ناتمام است:

محمد بن أحمد بن يحيى عن هارون بن مسلم عن مسعة بن زياد

۱. تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۶۳۱.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۳۶.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۱۹.

قال قال أبو عبد الله علیه السلام: «تحرم من الإمام عشرة لاتجمع بين الأم و البنت ولا بين الأختين ولا أمتك وهي حامل من غيرك حتى تضع ولا أمتك ولها زوج ولا أمتك وهي عمتك من الرضاعة ولا أمتك وهي خالتك من الرضاعة...»<sup>۱</sup>

در این حدیث که صحیح است، از جمله اماء محرم، جمع بین أم و بنت ذکر شده، و شاید ظاهر اطلاق آن این باشد که جمع در وطی و عقد هر دو منع شده است. اما ظاهراً این روایت تنها ناظر به حرمت جمع در مباشرت است نه در عقد؛ زیرا اولاً، سیاق روایت یا قدر متین آن این است که مراد از امه، امه خود شخص است، نه مملوک دیگری؛ لذا این روایت دیگر ارتباطی به مقام که حرمت جمع بین این دو در عقد نکاح است نخواهد داشت، زیرا انسان نمی‌تواند با امه خویش ازدواج کند، پس روایت تنها ناظر به حرمت جمع بین مادر و دختر در مباشرت است. ثانیاً، اگر این روایت مربوط به عقد بود، چنانچه نخست دختر به ازدواج درآید مادر وی حرام ابدی می‌گردد که حرمتی غیر قابل زوال است، در حالی که این سنخ حرمت در عکس آن که محل بحث جاری است صادق نیست، و تنها احتمال حرمت عرضی ازدواج با دختر در زمانی که مادر در حالت نکاح است مطرح است، و از سویی ظاهر روایت این است که مادر و دختر در این روایت از جهت سنخ حرمت مثل هم هستند، نه اینکه حرمت یکی ابدی و حرمت دیگری قابل زوال باشد، پس روایت فوق ناظر به عقد نیست.<sup>۲</sup>

### مطلوب سوم: بررسی ملاک تقدّم و تأثر

مطلوب سوم این است که ایشان فرموده است که مسئله رتبه ویژه فلسفه است و در فقه نباید طرح شود و در فقه، تقدّم و تأثر زمانی ملاک است؛ اما این مطلب ناتمام است، زیرا:

• اولاً، در فقه هم در بسیاری از موارد، مسئله تقدّم رتبی مطرح است، از

۱. تهذیب الأحكام، ج ۸، ص ۱۹۸، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۱۵۶، ح ۱.

۲. ر.ک: مباحث ابتدایی کتاب نکاح (تفیریرات درس آیت الله شعبیری زنجانی)، مسئله ۳۴ عروه (العروة الونقی)، ج ۲، ص ۸۰۳)، بررسی جوان نگاه شهوي مالک به امه معتمد به وطی شبهه.

جمله در بحث تقدم اصل سببی بر اصل مسببی که اصولی‌ها در آنجا مسئله تقدم رتبی را عنوان می‌کنند، و همچنین در بحث از اینکه امر به شیء مقتضی از نهی از ضد خاص است یانه، این بحث مطرح است که آیا ترک یک ضد، علت و مقدمه ضد دیگر است و در نتیجه بروی تقدم رتبی دارد، یا هر دو ضد در رتبه واحده هستند و ترک هیچ یک تقدم رتبی بر دیگری ندارد و هیچ‌گونه علیتی در اینجا در کار نیست؟

• ثانیاً، از فحوای کلام ایشان استفاده می‌شود که اگر اشکال فوق در دایرهٔ فلسفه مطرح باشد، اشکال متینی است، در حالی که این اشکال در این فرض هم ناتمام است؛ زیرا اجتماع ضدین در رتبه واحده، اگر در زمان واحد فرض نشود، در فلسفه هم اشکالی ندارد.

#### توضیح مطلب:

جمع بین ضدین چه در فلسفه و چه در فقه و اصول، مربوط به زمان واحد است؛ یعنی دو شیء ضد یکدیگر در زمان واحد قابل تحقق نیستند؛ ولی اگر زمان‌ها متعدد باشد حتی اگر تقدم و تأخیر رتبی نداشته باشند، تحقق هر دو اشکال ندارد و این مطلب در فلسفه نیز چنین است؛ لذا در مقام که اتحاد زمانی نیست اشکالی وجود ندارد. اشکال مذکور در کلام آقای خوئی مثل این است که گفته شود طلوع شمس علت وجود نهار نیست؛ زیرا وجود نهار، معلوم و در رتبهٔ متأخر از طلوع شمس است، پس در رتبهٔ طلوع شمس، نهار معدوم است و در نتیجه، در زمان واحد هم نهار موجود است، هم معدوم است؛ یعنی هم علت محقق است هم معلوم و هم معلوم در رتبهٔ علت معدوم است، در حالی که این اشکال - چه در فقه و چه در فلسفه - وارد نیست؛ زیرا اگر لازمهٔ علیت طلوع شمس برای وجود نهار این باشد که در زمان واحد، عدم نهار هم در همان زمان باشد، اجتماع نقیضین است، ولی چنین لازمه‌ای صحیح نیست. معلوم در رتبهٔ علت نیست، ولی در زمان علت، معلوم وجود دارد و صحیح نیست گفته شود در همین زمان معلوم معدوم است. اگر این اشکال وارد باشد نه فقط در فلسفه بلکه در هر جایی که بحث از علت و معلومی باشد، وارد خواهد بود. خلاصه، این اشکال به هیچ صورت و در هیچ دایره‌ای صحیح نیست.

#### مطلوب چهار: اشکال بر تمسک به «وَأَجِلَّ لَكُنَّةً مَا وَرَاءَ ذَلِكُنَّةً»

مطلوب دیگر این است که استدلال مرحوم آقای خویی به آیه «وَأَجِلَّ لَكُنَّةً مَا وَرَاءَ ذَلِكُنَّةً»<sup>۱</sup> برای اثبات مدعای خود، از دو جهت مخدوش است:

- جهت اول: این آیه درباره کسانی است که ازدواج با آنان حرمت ذاتی دارد و اگر حرمت جمع بین دو خواهر («وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ») و ازدواج با زنان شوهردار («وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ»<sup>۲</sup>) راهم ذکر کرده، از این جهت است که بسیار محل ابتلا هستند. از این رو فراز «وَأَجِلَّ لَكُنَّةً مَا وَرَاءَ ذَلِكُنَّةً»<sup>۳</sup> ناظر به حیلیت ذاتی است، نه فعلی تا گفته شود آیه بدون هیچ شرطی ازدواج با غیر از موارد مذکور را جایز دانسته است؛ پس این گونه نیست که ازدواج با ریبیه -که بامادرش دخول نشده است- مطلقأ و بدون هیچ شرطی جایز باشد، مثلاً در صیغه عقد، عربیت شرط نباشد یا در حال احرام یا در عده نبودن شرط نباشد. در نتیجه آیه شریفه بر این دلالت ندارد که اگر دختری تزویج شد، عقد او صحیح فعلی است تالازمه آن بطلان عقد مادر او باشد.

- جهت دوم: بنابر فرض تسلیم دلالت آیه بر حیلیت فعلی، آیه نسبت به حدوث و بقاء اطلاق دارد. از این رو نسبت به مادر زن بقای حیلیت فعلی و نسبت به دختر، حدوث آن را ثابت می کند که این دو حکم فعلی با یکدیگر متعارض هستند و در نتیجه دلیلی بر صحت فعلی عقد دختر وجود ندارد.

۱. النساء، ۲۴.

۲. النساء، ۲۳.

۳. النساء، ۲۴.

۴. النساء، ۲۴.

## نظر مختار: حرمت جمیع زینه و مادر او

طبق نظر مختار، حق با مشهور است؛ زیرا بنای عقلاء بر این است که وقتی قواری گذاشته می‌شود، حکم به بقاء آن می‌شود مگر اینکه دلیلی بر زوال آن دلالت کند. در مقام، فرض این است که عقد مادر صحیح بوده و دلیلی هم آن را ابطال نکرده، پس عقد مادر محکوم به صحت است و مانع از فعلیت عقد دختر است؛ بنابراین در این مسئله، قول صحیح، همان قول مشهور است که عقد دختر مادامی که مادر در جباله اوست باطل است.



## فهرست تفصیلی

### فهرست اجمالی

۵

۹

### فصل ۵: زنا بازن شوهردار

۱۱

زنا بازن شوهردار و بررسی ادله حرمت ابد

۱۱

نقضان عبارت عروه در مقام

۱۲

دلیل اول: اجماع

۱۲

قائلین به حرمت ابد به ترتیب قرون

۱۵

مدعیان اجماع در مقام

۱۸

اشکال بر دلیل اول

۱۸

قائلین به جواز و متوقفین در مسئله

۲۰

بررسی کلام آفای حکیم در قبول اجماع

۲۱

علت عدم ادعای اجماع در شرائع

۲۲

منشأ ادعای اجماع در مسئله

۲۴

دلیل دوم: روایات حرمت ابد

۱. این فصل، مریبوط به بخش هفتم (مباحث حرمت ابدی و حرمت جمعی) است.

- ۲۵ اشکال بر دلیل دوم: عدم وجود روایات حرمت ابد در مسئله
- ۲۷ دلیل سوم: اولویت
- ۲۷ تقریب اول
- ۲۷ تقریب دوم
- ۲۸ اشکال بر دلیل سوم
- ۲۸ اشکالات نقضی
- ۲۸ اشکال خلّی
- ۲۹ دلیل چهارم: تمسک به اطلاق روایات
- ۲۹ اشکال دلیل چهارم: اختصاص روایات به عقد
- ۳۰ ادلهٔ صحبت نکاح: اطلاقات اخبار جواز عقد زانیه
- ۳۱ نظر مختار: عدم حرمت ابد
- ۳۱ بررسی فروع مسئله
- ۳۲ فرع اول: حرمت ابدی در زنای بازوجهٔ موقت دیگری
- ۳۲ کلام آقای خوئی
- ۳۲ بررسی کلام آقای خوئی
- ۳۳ فرع دوم: اعتبار علم به ذات بعل بودن
- ۳۵ فرع سوم: اعتبار بلوغ در زانی و عدم اعتبار حریت در زانی و زانیه
- ۳۵ فرع چهارم: حرمت ابدی حتی در فرض اجرای عقد قبل از زنا
- ۳۶ فرع پنجم: حکم مشتبه، زانیه، مکرده، مضطربه و حکم وطی به شبههٔ مرد
- ۳۸ فرع ششم: عدم حرمت ابدی در کنیز مستفرشه و محلله بر خلاف مزوجه

- فرع هفتم: حرمت ابدی در زنای مولا با کثیز مزوّجه  
کلام آقای خوئی در اشکال بر حرمت ابدی  
اشکال اول: عدم اطلاق در دلیل لبی  
اشکال دوم: زنانبودن وطنی مولا  
پاسخ اشکال دوم بالحاظ صحیحة حلبی  
نظر مختار: صدق زنا و عدم شک در موضوع اجماع
- فرع هشتم: عدم حرمت ابدی در زانی مکرر  
زنای معتقد رجعیه
- جریان اصل عدم معتقد بودن در فرض شک  
بررسی حکم شک در رجعی بودن عده  
نظر آقای حکیم: عدم حرمت ابد  
کلام آقای خوئی: عدم دلالت اصالة الحل و عمومات حل بر صحت نکاح  
بررسی کلام آقای خوئی  
مطلوب اول: عدم وضوح اختصاص اصالة الحل به احکام تکلیفی  
مطلوب دوم: دلالت التزامی اصالة الحل بر صحت نکاح  
مطلوب سوم: امکان جریان حدیث رفع طبق مبنای آقای خوئی  
مطلوب چهارم: بررسی جریان اصالة الحل با وجود استصحاب مقتضی حرمت  
تبیین اصل مشیت و عموم منزلت در باب رضاع  
فروع مسئله اصل مشیت  
فرع اول: جریان استصحاب در فرض خفاء واسطه  
فرع دوم: جریان استصحاب در فرض ملازمہ عرفی بین دو تنزیل  
فرع سوم: جریان استصحاب در فرض ترتیب اثر بر نفس تنزیل

- ۵۲ تبیین اقسام استصحاب کلی
- ۵۵ تبیین استصحاب به نحو لبس تaque و ناقصه
- ۵۵ بررسی انواع استصحاب در شک در طلاق سوم
- ۵۶ اول: استصحاب ثالثه بودن طلاق
- ۵۶ اشکال: اثبات نشدن رجعی بودن عده
- ۵۷ دوم: استصحاب عدم طلاق ثالثه به نحو عدم ازیزی
- ۵۷ بررسی اصل عدم ازیزی در مقام
- ۵۸ سوم: استصحاب حکمی بقاء زوجیت
- ۵۹ بررسی استصحاب عدم قصد بدل در دوران بین عده رجعی و خلع

## فصل ۶: حرمت ابدی مادر، خواهر و دختر ملوط

- ۶۱ حرام ابدی بودن مادر، خواهر و دختر ملوط بر لانط
- ۶۳ اجتماعی بودن اصل حرمت ابدی
- ۶۳ حکم ایقاب بعض حشفه
- ۶۵ کلام آفای خوئی: عدم کفایت بعض حشفه
- ۶۵ مطلب اول: عدم صدق ثقب بر ادخال حشفه
- ۶۶ مطلب دوم: بی اعتباری روایات دآل بر کفایت ایقاب
- ۶۷ اشکالات کلام آفای خوئی
- ۶۷ اشکال اول: اعتبار مرسلات این ابی عمر
- ۶۷ اشکال دوم: صدق ثقب با بعض حشفه
- ۶۷ اشکال سوم: عدم دلیل بر تفصیل بین ادخال بعض و تمام حشفه
- ۶۸ تحقیق در مسئله: اعتبار تمام حشفه

- شمول حرمت نسبت به آم الام و بنت البنت  
حکم فاعل صغیر  
اقوال فقهاء  
نظر سید عمید در وجه تأمل علامه در تعمیم به فاعل صغیر  
اشکال حدائق: اخذ «رجل» در موضوع روایات  
پاسخ به حدائق  
پاسخ نقضی: اطلاق عبارت فقه رضوی و اعتبارش در نزد صاحب حدائق  
پاسخ‌های حلی: تمسک به اطلاق معقد اجماع و روایات  
بررسی تقریب تعمیم حکم به فاعل صغیر  
تقریب اول: تعمیم بالحاظ استقصای موارد مصاهره  
اشکال: عدم دلیل بر اعتبار استقصای فوق  
تقریب دوم: مثالیت رجل  
اشکال: عدم امکان الغاء خصوصیت بالحاظ عقوبیتی بودن حکم  
تقریب سوم (اطلاق «رجل اتی غلاماً») و دفاع مرحوم آقای اراکی  
اشکال آقای حکیم: لزوم مقارنت زمانی بین عنوان موضوع و فعل  
تحقیق در مقام: عدم الحاق فاعل صغیر به کبیر  
حکم مفعول کبیر  
بررسی اقوال  
شمول موضوع حرمت ابد (غلام) نسبت به اوائل بلوغ  
دلیل حرمت ابد در مفعول مسن: اولویت نسبت به غلام  
اشکال اول: دلالت «غلام» بر مفهوم فی الجمله

- پاسخ: عدم مفهوم در قید غالبي  
اشکال دوم: عدم وجود مناطح حرمت ابد در مفعول مسن  
مختار در مسئله: احتیاط در مفعول مسن  
بررسی اختصاص حرمت ابدی به فاعل  
اقوال فقهاء  
وجه تعمیم تحریر نسبت به فاعل و مفعول در کشف اللثام (رجوع ضمیر به ملوط) ۹۱  
اشکال: عدم امکان ارجاع ضمیر «ه» به ملوط ۹۱  
پاسخ: امکان عرفی ارجاع ضمیر به ملوط ۹۲  
قائلین و مخالفین احتمال رجوع ضمیر به ملوط ۹۲  
بررسی مسئله در دو مرحله ۹۴  
مرحله اول: اثبات تعمیم برفرض اجمال دلیل ۹۴  
تقریب اول: لزوم حمل لفظ بر همه معانی محتمل طبق برخی مبانی ۹۴  
اشکال: خلاف ظاهر بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا ۹۵  
تقریب دوم: علم اجمالي به دو بیان ۹۶  
بیان اول: علم اجمالي به حرمت ابدی عنوانین متعلق به فاعل یا مفعول ۹۶  
اشکال: معین نبودن شخص مکلف ۹۶  
بیان دوم: علم اجمالي با معین نبودن شخص مکلف ۹۷  
تقریب سوم: استصحاب فساد نکاح ۹۸  
اشکال تقریب سوم ۹۹  
تقریب چهارم: دلالت ترک استیضاح بر اطلاق حرمت ابدی ۱۰۰  
اشکال: احتمال عدم اجمال روایت در زمان صدور ۱۰۱  
نتیجه: قبول تقریب دوم به بیان دوم ۱۰۲  
مرحله دوم: ذکر قرائیں تعیین مرجع ضمیر در روایات مسئله ۱۰۳

- نظر مختار: اختصاص حرمت ابد به فاعل  
بررسی حکم خنثای موظوه و ضرورت بحث  
دلیل حرمت ابد: علم تفصیلی به حرمت ابدی  
اشکال اول: اختصاص علم تفصیلی به فرض دخول تمام حشفه  
اشکال دوم: عدم علم تفصیلی به حرمت بنت خنثی  
پاسخ اشکال دوم: مشترک معنوی بودن بنت  
اشکال سوم: اختصیت دلیل از مدعای طبق مبنای آقای خوئی  
پاسخ: صحت فرض مسئله بر مبنای آقای خوئی  
اشکال چهارم: ظهور تعلیل عروه در اختصاص حرمت ابدی به وطی از دبر  
نظر مختار: حرمت ابد دختر خنثای موظوه در صورت طبیعت ثالثه نبودن خنثی ۱۱۰  
تجوییه کلام علامه در عدم حرمت ابدی خنثای موظوه ۱۱۱  
تجوییه اول: تجوییه محقق کرکی ۱۱۱  
تجوییه دوم: عدم حرمت ابد در زنا با غیر عمه و خاله ۱۱۱  
بررسی حکم خنثای واطی ۱۱۲  
تبیین کلام علامه با بیان وجوده صحت ازدواج خنثی ۱۱۲  
وجه اول: طبیعت ثالثه بودن خنثای مشکل ۱۱۳  
وجه دوم: حرجی بودن احتیاط بر خنثی ۱۱۴  
وجه سوم: دلالت قاعدة حل بر صحت ازدواج خنثی ۱۱۴  
بررسی حکم ایقاب بعد از عقد با مادر، دختر یا خواهر موظوه ۱۱۶  
اقوال فقهاء ۱۱۶  
مقدمات بررسی مسئله ۱۱۹

- ۱۱۹ مقدمه اول: تفاوت بین تعلق حرمت به نکاح و تعلق آن به زن
- ۱۲۰ مقدمه دوم: اولویت بقاء نکاح نسبت به جواز نکاح
- ۱۲۰ دلیل شمول حرمت ابد نسبت به بعد از عقد: تعلق حرمت به ذات زن
- ۱۲۱ دلیل عدم حرمت ابد در صورت ایقاب بعد از عقد
- ۱۲۲ بررسی روایات معارض با روایات ایقاب
- ۱۲۳ طایفه اول: روایات عام «الحرام لايحتم الحلال»
- ۱۲۴ روایت اول: صحیحه صفوان
- ۱۲۴ روایت دوم: صحیحه حنان بن سدیر
- ۱۲۴ روایت سوم: مرسلة زراره
- ۱۲۴ تخصیص طایفه اول با روایات ایقاب غلام
- ۱۲۴ اشکال اول: امکان حمل روایات ایقاب بر کراحت
- ۱۲۴ پاسخ: عرفی نبودن حمل روایات ایقاب بر کراحت
- ۱۲۵ اشکال دوم: تغییر نسبت طایفه اول با روایات ایقاب به جهت مقتידات طایفه اول
- ۱۲۵ پاسخ: عدم جریان انقلاب نسبت در مقام
- ۱۲۷ طایفه دوم: روایات بقاء نکاح در فرض ایقاب بعد از عقد
- ۱۲۷ روایت اول: صحیحه هاشم بن المثنی
- ۱۲۷ روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم
- ۱۲۸ روایت سوم: صحیحه حلبي
- ۱۲۸ تعارض طایفه دوم و روایات ایقاب
- ۱۲۸ اظهیریت طایفه دوم نسبت به روایات ایقاب
- ۱۲۹ انفصال نکاح در ایقاب برادر زن
- ۱۲۹ مرسلة ابن ابی عمیر
- ۱۲۹ اعتبار مرسلات ابن ابی عمیر و عدم اعراض اصحاب در مقام

- بررسی اشکالات دلالی
- اشکال اول: احتمال تحقق لواط قبل از عقد  
پاسخ: ظهور «یاتی» در تحقق لواط بعد از عقد
- اشکال دوم: صدق عرفی برادرزن در فرض طلاق زن  
پاسخ: خلاف ظاهر بودن فرض طلاق زن در مرسله
- نظر مختار: عدم حرمت ابد در لواط بعد از عقد جز لواط با برادرزن
- حکم ازدواج مجدد با القوام موطوء بعد از طلاق
- دلیل حرمت ازدواج: اطلاق اخبار ایقاب
- اشکال: مانعیت «انَّ الْحَرَامَ لَا يُفْسِدُ الْحَلَالَ» از اطلاق اخبار ایقاب
- پاسخ اشکال
- دلیل جواز ازدواج: استصحاب حلیت تزویج
- اشکال اول: عدم وجود شرایط استصحاب  
پاسخ: وجود شرایط استصحاب تعلیقی
- اشکال دوم: عدم حجت استصحاب تعلیقی  
پاسخ: حجت استصحاب تعلیقی
- اشکال سوم: عدم جریان استصحاب در شباهات حکمیه
- اشکال چهارم: وجود دلیل اجتهادی بر حرمت  
نظر مختار: حرمت ابدی ازدواج جدید
- حکم مادر، خواهر و دختر رضاعی موطوء
- دلیل حرمت ابدی: عموم تنزیل رضاع
- اشکال: عدم شمول تنزیل نسبت به محروم مصاهروی  
پاسخ اول: شمول تنزیل نسبت به نسب جزء العلة

- پاسخ دوم: شمول برخی روایات نسبت به محرمات مصاهerteٰ  
 ۱۳۸  
 عدم حرمت ابد در جهل، اکراه و اضطرار  
 ۱۳۹  
 نظارت روایات استفتائی به فروض متعارف  
 ۱۴۰  
 عدم جریان حرمت ابد در صورت مباشرت مفعول  
 ۱۴۰  
 عدم حرمت ابد در ایقاب میت  
 ۱۴۱  
 عدم حرمت ابد در فرض شک در تحقق ایقاب  
 ۱۴۱  
 عدم حرمت آزادوای واطی با غیر از دختر، مادر و خواهر موطده  
 ۱۴۱  
 ضعف سندی مرسلةٰ موسی بن سعدان

## فصل ۷: تزویج در احرام

- احکام تزویج در حال احرام  
 ۱۴۷  
 حرمت تکلیفی و پرسی ادلهٰ آن  
 ۱۴۸  
 دلیل اول: اجماع  
 ۱۴۸  
 دلیل دوم: روایات  
 ۱۴۹  
 طایفهٰ اول: روایات ناهیه  
 ۱۴۹  
 روایت اول: صحیحهٰ یونس بن یعقوب  
 ۱۴۹  
 روایت دوم: صحیحهٰ عبدالله بن سنان  
 ۱۴۹  
 روایت سوم: موقوفهٰ معاویه بن عمار  
 ۱۵۰  
 روایت چهارم: مرسلةٰ ابن فضال  
 ۱۵۰  
 تقریب استدلال به طایفهٰ اول  
 ۱۵۰  
 تقریب اول: ظهور نهی در حرمت تکلیفی

- اشکال: عدم ظهور دائمی نهی از معاملات در حرمت  
تقریب دوم: دلالت سیاق بر حرمت تکلیفی
- اشکال: عدم قرینیت مجرد سیاق  
تقریب سوم
- مطلوب اول: صحبت قطعی نسخه «فإن ترتج»  
مطلوب دوم: ظهور تقریب در تقریب «بطلاق عقد» بر «حمرت عقد»
- اشکال تقریب سوم
- اشکال اول: قطعی نبودن نسخه «فإن تررج»  
اشکال دوم: عدم دلالت «فإن» بر مدعای بالحاظ انواع استعمال فاء تقریب
- نوع اول: عطف علت حکم بر معلول  
نوع دوم: عطف فروع بر حکم کلی  
نوع سوم: عطف نتیجه بر مقدمه
- تقریب چهارم: تمسک به «ليس ينبغي» در نقل عبدالرحمن از عبدالله بن سنان
- طایفه دوم: روایات با تعبیر «حرام» یا «حمر»
- روایت اول: روایت ابراهیم بن عبدالرحمن  
روایت دوم: صحیحه زراه، داود بن سرحان و ادیم
- بررسی سندی
- افقاً در باره سند روایت
- شناسایی تحويل سند و شش طریق روایت
- بررسی اشتراک و وثاقت «المتشّى»
- اتحاد تمام عناوین «ادیم» و توثیق وی
- خلاصه ارزیابی طرق شش گانه سند (چهار صحیحه و دو موقنه)
- استبعاد احتمال جایه جایی در سند
- اطمینان به صدور بالحاظ نقل از سه طریق مختلف
- بررسی دلالت روایت بر حرمت تکلیفی
- تقریب اول: دلالت «هوعلم أنه حرام عليه» بر حرمت
- اشکال اول: عدم دلالت روایت بر حرمت مطلق ازدواج محروم

- اشکال دوم: در مقام بیان نبودن روایت نسبت به حرمت تکلیفی  
جواب اشکال اول و دوم: تمسک به اطلاق مقامی
- تقریب دوم: ملازمۀ عرفی بین حرمت ابد و حرمت تکلیفی در مقام  
نظر مختار: حرمت تکلیفی عقد در حال احرام
- بررسی حرمت ابد
- اقوال در مسئله و تبیین آن  
قول اول: حرمت ابد مطلقاً
- بطلان انتساب قول اول به سید مرتضی  
بطلان انتساب جزئی قول اول به شیخ صدق و سلّار
- قول دوم: عدم حرمت ابد مطلقاً
- قول سوم (شهر): اختصاص حرمت ابد به فرض علم به حرمت نکاح  
قول چهارم: کفايت علم یا دخول در حرمت ابدی
- مناقشه در عبارت تحریر و حدائق
- روایات مسئله
- طایفۀ اول: حرمت ابد مطلقاً  
روایت اول: موقّة ادیم  
بررسی سندي و خطاط در تهذیب مطبع
- روایت دوم: موقّة ابراهیم بن الحسن  
تمییز «حسن بن علی» و تصحیف «ادیم بن الحسن» به «ابراهیم بن الحسن»
- روایت سوم: روایت حکم بن عتبیه  
بررسی دلایلی
- طایفۀ دوم: عدم حرمت ابدی
- طایفۀ سوم: حرمت ابدی در صورت علم  
روایت اول: صحیحۀ زرارة، داود بن سرحان و ادیم

- روایت دوم: روایت دعائم ۱۸۸
- محتملات حکم مسئله و بررسی آن ۱۸۸
- محتمل اول: اختصاص حرمت ابد به فرض علم ۱۸۸
- تقریب اول: شاهد جمع بودن طایفة سوم اخبار ۱۸۹
- تقریب دوم: انقلاب نسبت ۱۸۹
- تقریب سوم: مفهوم فی الجمله در روایت ادیم ۱۸۹
- اشکال تقریب سوم: عدم کفایت مفهوم فی الجمله در اثبات قول اشهر ۱۹۰
- اشکال به تقاریب سه‌گانه: قبیح حمل مطلق بر فرد نادر ۱۹۰
- پاسخ: توجیه عقلایی حمل مطلق بر فرد نادر ۱۹۱
- تقریب چهارم: رجوع به عام فوقانی در مورد جاهل ۱۹۵
- اشکال: لزوم رجوع به مرجحات باب تعارض ۱۹۵
- تقریب پنجم: تمسک به روایات معذوریت جاهل در حج ۱۹۶
- محتمل دوم: کفایت علم یادخوی در حرمت ابد ۱۹۹
- تقریب اول: الحاق احرام به عنده ۱۹۹
- اشکال: احتمال معذور بودن مُحرم جاهل ۱۹۹
- تقریب دوم: اختصاص روایات طایفة اول به صورت دخول ۲۰۰
- بخش اول: جمع بین طایفة اول و دوم ۲۰۰
- مقادمه اول: دلالت «فرق بینهما» بر اجتماع فراشی سابق ۲۰۰
- مقادمه دوم: ملازمة عرفی بین اجتماع فراش و دخول ۲۰۱
- مقادمه سوم: تخصیص روایت محمد بن قیس به غیر دخول ۲۰۱
- اشکالات بخش اول ۲۰۱
- اشکال مقادمه اول: دلالت تغريق بر اعم از رفع و دفع ۲۰۱
- اشکالات مقادمه دوم ۲۰۳
- اشکال اول: عدم ملازمة اجتماع زوجین در احرام یادخوی ۲۰۳
- اشکال دوم: اعم بودن کاربرد مشتقات «تغريق» نسبت به فرض عدم دخول ۲۰۴
- اشکال مقادمه سوم: احتمال عدم نظارت صحیحه محمد بن قیس به نکاح

- ۲۰۸ محقق شده
- ۲۰۹ بررسی توجیهات اشکال مقدمه سوم
- ۲۱۰ توجیه اول: دلالت «حتی بحل» بر عدم اراده نکاح واقع شده
- ۲۱۱ توجیه دوم: پرسش سائل از کلی محرم به دلیل احلال در زمان پرسش
- ۲۱۲ اشکال توجیهات: ظهور «خطبهاء در خصوص زن منکوحه، نه کلی زن
- ۲۱۳ بخش دوم: تقدیم منطق طایفه اول بر مفهوم طایفه سوم
- ۲۱۴ بررسی بخش دوم با بررسی وجود تقدیم
- ۲۱۵ وجه اول تقدیم: اظهار بودن منطق
- ۲۱۶ وجه دوم تقدیم: وارد بودن منطق بر مفهوم
- ۲۱۷ اشکال مشترک وجه اول و دوم: قبیح حمل روایات طایفه اول بر فرد نادر (عالم)
- ۲۱۸ اشکال وجه دوم
- ۲۱۹ اشکال اول: دلالت وضعی قضیه شرطیه بر علیت انحصاری با قبول وضع قضیه شرطیه
- ۲۲۰ برای تعلیق
- ۲۲۱ اشکال دوم (مبناپی): وضع قضیه شرطیه برای ملازمه، نه تعلیق
- ۲۲۲ تقریب وجه دوم طبق نظر مختار (اطلاق مقامی)
- ۲۲۳ بررسی مرجحات در روایات باب
- ۲۲۴ مرجح اول: اوصاف راوی
- ۲۲۵ مرجح دوم: موافقت با کتاب
- ۲۲۶ اشکال: عدم اطلاق «أجلَّ لِكُنْ ما وَرَأَهُ ذِلِّكُمْ»
- ۲۲۷ مرجح سوم: مخالفت با عامة
- ۲۲۸ حکم مسئله در صورت عدم ترجیح
- ۲۲۹ نظر مختار: اختصاص حرمت ابد به فرض علم
- ۲۳۰ بطلان ازدواج در حال احرام
- ۲۳۱ حکم عقد وکالتی در حال احرام موکل
- ۲۳۲ بطلان نکاح در فرض اجرای عقد توسط محرم وکيل

- ۲۲۰ صحیحه یونس بن یعقوب، معاویه بن عمار و عبدالله بن سنان
- ۲۲۱ تساوی مطلق حج و عمره در حرمت و بطلان عقد
- ۲۲۱ بررسی حرمت ابد در عقد زن محرم
- ۲۲۲ ادله تعیین حرمت ابد به زن محرم
- ۲۲۲ دلیل اول: اراده جنس از «المُحرّم»
- ۲۲۲ اشکالات دلیل اول و بررسی آن
- ۲۲۲ اشکال اول: عدم وجود لفظ عام در روایات مقام
- ۲۲۴ پاسخ: وجود لفظ عام در مبنیه ادیم در نقل کافی و تهذیب
- ۲۲۴ اشکال دوم: اجمال روایات
- ۲۲۵ پاسخ: تبادر جنس از «المُحرّم»
- ۲۲۶ دلیل دوم: قاعدة اشتراک زن و مرد در احکام
- ۲۲۷ اشکالات دلیل دوم و بررسی آن
- ۲۲۷ اشکال صغروی بر قاعدة اشتراک
- ۲۲۸ پاسخ: یکسانی کاربرد «ترقّج» در مرد و زن
- ۲۲۹ اشکال کبروی بر قاعدة اشتراک زن و مرد
- ۲۳۰ توجیه تفکیک بین «بطلان» و «حرمت ابدی» در نکاح زن محرم
- ۲۳۱ وجه اول: اجماعی نبودن حرمت ابد
- ۲۳۱ وجه دوم: احتمال عدم اراده جنس مرد در روایات حرمت ابد
- ۲۳۲ نظر مختار: تعیین حرمت ابد به زن محرم
- ۲۳۲ بررسی صور نکاح فضولی در احرام
- ۲۳۴ صورت اول: عقد در احلال معقوّله و اجازه در احرام
- ۲۳۴ نظر سید: حرمت در نقل و کشف حکمی و احتیاط در کشف حقیقی و انقلابی

- ۲۲۴ تبیین مبانی مختلف درباره «اجازه» در باب فضولی
- ۲۲۵ الف. نقل
- ۲۲۵ ب. کشف حکمی
- ۲۲۶ ج. کشف حقیقی
- ۲۲۶ د. کشف انقلابی
- ۲۲۷ تمایز مبانی چهارگانه در اجازه
- ۲۲۷ اشکال آقای حکیم: صحت عقد در صورت کشف حقیقی و انقلابی
- ۲۲۸ اثبات بطلان عقد با تمسک به فحواهی «المحرم لا يزوج» در کلام آقای حکیم
- ۲۲۸ عدم تناقض در کلام آقای حکیم
- ۲۲۹ نظر مختار: حرمت و بطلان طبق همه مبانی
- ۲۲۹ صورت دوم: عقد در احرام معقوفه و اجازه در احلال
- ۲۴۰ نظر آقای حکیم: صحت عقد طبق نقل و کشف حکمی
- ۲۴۰ نظر آقای خوئی: صحت عقد مطلقاً
- ۲۴۱ وجه احتیاط در عبارت عروه: اجمال در روایت سماعه
- ۲۴۳ نظر مختار: حرمت عقد، طبق کشف حقیقی و انقلابی و احتیاط، طبق سایر مبانی
- ۲۴۳ صورت سوم: مُحرم بودن فضولی و اجازه در احلال
- ۲۴۳ نظر سید: بطلان مطلقاً
- ۲۴۴ اشکال آقای حکیم: صحت نکاح طبق نقل و کشف حکمی
- ۲۴۵ پاسخ: مزوج بودن عاقد فضولی
- ۲۴۵ تزویج در حال احرام باعلم به حکم و غفلت یا نسیان از احرام
- ۲۴۶ بررسی وجه تأثیر سید در حکم به حرمت ابد بالحاظ نکات مستله
- ۲۴۶ نکته اول: تردید در مرجع «علیه» در صحیحه زراه
- ۲۴۷ نکته دوم: کاربرد «عالیه» در روایات در اعم از نسیان و غفلت

- نکته سوم: تردید در شمول علم نسبت به علم ارتكازی  
نکته چهارم: معذوریت در حج به ملاک جهل به اصل احکام، نه غفلت و نسیان  
نظر مختار: عدم حرمت ابد بالحاظ عقوبی بودن حکم  
عدم حرمت ابدی به سبب جماع با همسر در احرام  
ادله عدم حرمت ابدی  
دلیل اول: تمسک به عمومات حل یا اصل برائت و حل  
دلیل دوم: روایات «لایحرم الحلال»  
دلیل سوم: ادله تفرقی موقنی زوجین بعد از وقوع در حج  
دلیل چهارم: اطلاق مقامی روایات کفاره جماع با همسر  
بررسی تأثیر عقد باطل لولاحرام در حرمت ابد  
نظر صاحب عروه: حرمت ابد در عقد صحیح عرفی  
نظر آقای حکیم: انصراف الفاظ معاملات به صحیح شرعاً  
جواب: عدم کفایت انصراف مذکور برای اثبات انصراف به صحیح لولایی  
نظر آقای خوئی  
مطلوب اول: ظهور تفرقی زوجین در صحت عقد لولاحرام  
مطلوب دوم: عدم دلالت روایت حکم بن عبیبه بر کفایت صحت عرفی عقد  
اشکالات کلام آقای خوئی  
اشکال اول: مطلق بودن روایات حرمت ابد  
اشکال دوم: عدم اولویت عقد معتمده در احرام نسبت به عقد در احرام  
اشکال سوم: عدم ظهور جمله شرطیه در علیت منحصر شرط  
اشکال چهارم: عدم وجود تفرقی در صحیحه زواجه  
اشکال پنجم: عدم اجتماع دو عنوان مُحْمَّم ابدی در روایت حَكَم

- نظر مختار: کفایت صحت عرفی عقد در ترتیب حرمت ابد
- شک در تقدّم و تأخّر عقد نسبت به احرام
- اقسام سه‌گانهٔ مسئله
- بررسی حکم قسم اول (تردید در تحقق عقد در حال احرام یا قبل آن)
- کلام آقای خوئی
- مطلوب اول: صحت عقد بالحاظ مشیت بودن «اصل عدم عقد تا وقت احرام»
- مطلوب دوم: عدم فرق در صحت عقد بین معلوم و مجھول بودن تاریخ عقد
- مبانی سیزده: عدم جریان استصحاب در معلوم التاریخ
- تجویه صحت عقد در فرض علم به تاریخ احرام بالحاظ ادلهٔ برائت
- اشکال به مشیت بودن استصحاب عدم عقد تا حال احرام
- حکومت مفاد «کان ناقصه» بر مفاد «لیس تامه»
- اشکالات جریان استصحاب در معلوم التاریخ
- اشکال اول (نقضی): عدم جریان استصحاب استقبالی حیات متوفاً قبل از وفات وارث
- اشکال دوم: تنافی صحت اجزاء سابق نماز در صحیحهٔ زراه با استصحاب معلوم التاریخ
- پاسخ: عدم تنافی بالحاظ محکوم بودن استصحاب معلوم التاریخ
- اشکال سوم: غیر عرفی بودن استصحاب معلوم التاریخ
- نتیجهٔ بررسی قسم اول: صحت عقد مطلقاً
- بررسی حکم قسم دوم (تردید در تحقق عقد در احرام یا بعد آن)
- مطلوب اول: بررسی مشیت بودن «اصل عدم وقوع عقد در احرام»
- مطلوب دوم: بررسی مانعیت «مخالفت علمی باعلم اجمالي» از جریان دواصل معارض
- مطلوب سوم: بررسی ثمرة اصل عدم وقوع عقد در احرام

- مطلب چهارم: بررسی وجه فتوای صاحب عروه به صحت عقد در همه صورت  
وجه اول: قاعدةٰ فراغ
- اشکال: احتیاط لزومی مصنف در قاعدةٰ فراغ در فرض علم به عدم التفات
- بررسی روایات عدم اشتراط «احتمال التفات» در قاعدةٰ فراغ
- روایت اول: صحیحهٰ حسین بن ابی العلاء
- بررسی وثاقت حسین بن ابی العلاء
- تقریب دلالت: حکم امام به عدم اعاده در صورت نسیان
- اشکال اول: عدم نظارت روایت به قاعدةٰ فراغ به دلیل «حتی تقویٰ فی الصلة»
- اشکال دوم: کاشفیت تفاوت «اداره و تحویل» از حکم استحبابی و قطعی بودن وصول آب
- پاسخ اشکال دوم
- پاسخ اول: ندرت یقین به وصول آب بدون تحويل و اداره
- پاسخ دوم: ظهور مادهٰ «امر» در الزام به اعاده و ضروری از نماز
- پاسخ سوم: احتمال جمع دور روایت در دو تعبیر «خَوْلَهُ» و «تَدِيرَهُ»
- پاسخ چهارم: عدم دلالت اختلاف تعبیر در «خَوْلَهُ» و «تَدِيرَهُ» بر استحبابی بودن حکم روایت دوم: صحیحهٰ علی بن جعفر
- تقریب دلالت: مفهوم «إن علم أن الماء لا يدخله»
- اشکال آفای خونی (تناقض صدر و ذیل روایت) و تبیین آن
- پاسخ اول: احتمال جمع دور روایت مختلف
- پاسخ دوم: وجود فرق بین انگشت و دستبند و احتمال تسهیل در انگشت‌ترنگ
- پاسخ سوم: نظارت سؤال ذیل روایت به فرض شک در رسیدن آب بدون درآوردن انگشت
- نتیجه: نظارت صحیحهٰ حسین بن ابی العلاء و علی بن جعفر به حکم واقعی
- دلیل شرطیت احتمال التفات در قاعدةٰ فراغ
- موثقةٰ بکیر بن اعین و تمسک به تعلیل «هو حین يتوضأ أذکر»
- وجه دو: قاعدةٰ مقتضی و مانع
- اشکال: حاکم بودن استصحاب بر قاعدةٰ مقتضی و مانع
- وجه سوم: اصالهٰ الصخه

- وجه احتیاط مستحب در عروه ۲۹۶
- بررسی حکم قسم سوم (شک در تقدّم، تقارن یا تأخیر عقد نسبت به احرام) ۲۹۷
- عدم جریان اصول مقتضی بطلان عقد ۲۹۷
- جریان اصل صحت عقد و نافی حرمت ابد ۲۹۸
- حکم نزاع در وقوع عقد در حال احرام: تقدیم مدعی صحت ۲۹۹
- بطلان و حرمت ابدی نکاح با فرض شک در بقاء احرام ۳۰۰
- صحت نکاح در فرض انکشاف بطلان احرام ۳۰۰
- حکم عقد شخص فاسد الحجّ ۳۰۰
- جوزاز جوی در طلاق رجعی و تمکن اماء در احرام ۳۰۲
- جوزاز توکل محرم برای تزویج بعد از احرام ۳۰۲
- حکم اجازه پس از احلال در فرض تزویج در حال احرام توسط فضولی ۳۰۳

#### فصل ۸: ازدواج با همسر پدر یا پسر

- حرمت ازدواج با همسر پدر و همسر فرزند ۳۰۷
- دلیل اول: اجماع مسلمین ۳۰۸
- دلیل دوم: آیه «وَلَا تنكحُوا مَا نكحَ آباؤكُمْ» و «وَخَلَائِلُ أَنْبَائِكُمْ» ۳۰۸
- بررسی اشکالات آیه «وَلَا تنكحُوا» در حرمت ازدواج با زن پدر ۳۰۹
- اشکال اول: احتمال معنای جماعت برای نکاح ۳۰۹
- پاسخ اشکال اول ۳۱۰

- پاسخ اول: صحت استعمال در بیش از یک معناطیق برخی مبانی  
 پاسخ دوم: استعمال نکاح در قرآن به معنای عقد  
 پاسخ سوم: وجود قرینهٔ سیاق در آیهٔ مذکور  
 پاسخ چهارم: ظهور نکاح منهی در ازادوایج  
 اشکال: شاهد نبودن مجرد نهی از نکاح  
 اشکال دوم: مصدریه بودن «ما» در «مانکح»  
 پاسخ: دلالت سیاق بر موصوله بودن «ما»  
 دلیل سوم: روایات  
 روایت اول: صحیحهٔ محمد بن مسلم  
 روایت دوم: صحیحهٔ حلی  
 روایت سوم: صحیحهٔ عبد الله بن سنان  
 روایت چهارم: صحیحهٔ محمد بن قیس  
 بررسی اشکالات روایات اول تا چهارم  
 اشکال اول: عدم قید «المس» در فتاوا و اخبار کثیره  
 پاسخ اول  
 مطلب اول: عدم مفهوم در فرض وجود قید «المس» در کلام سائل  
 مطلب دوم: ضعف ظهور مفهوم روایت سوم و چهارم در مقابل آیه و مطلقات کثیره  
 پاسخ دوم: اراده نکاح معاطاتی از «نكح امرأة فلامسها»  
 اشکال پاسخ دوم  
 مطلب اول: توضیح معنای نکاح معاطاتی  
 مطلب دوم: ظهور «نكح امرأة فلامسها» در عدم معاطات  
 اشکال دوم: عدم استقرار تمام مهر به سبب لمس

- پاسخ: دلالت روایت بر وجود اصل مهر یا تمام مهر (بدون استقرار) به محض عقد ۳۲۲
- روایت پنجم: روایت علی بن یقطین ۳۲۳
- توضیح عبارات روایت ۳۲۳
- روایت ششم: روایت عمرو ابن أبي المقدم ۳۲۴
- حل تعارض روایت پنجم و ششم در تفسیر «ما ظهر» ۳۲۴
- روایت هفتم: خبر زرارة ۳۲۵
- نقل اول: نقل عمر بن اذینه در کافی ۳۲۵
- نقل دوم: نقل موسی بن بکر در سوثر ۳۲۶
- نقل سوم: نقل موسی بن بکر در کافی ۳۲۷
- نقل چهارم: نقل عمر بن اذینه در نوادر ۳۲۷
- نتیجه نهایی: حرمت همسر پدر و همسر پسر مطلقاً ۳۲۸

#### فصل ۹: حرمت ابدی مادرزن و بربیه

- حرمت ابدی مادرزن و بربسی ادله آن ۳۲۹
- اقوال عاته و خاصه ۳۳۱
- دلیل اول: آیه (خَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أَنْهَائِكُمْ... وَأَنْهَاثَ نِسَائِكُمْ) ۳۳۵
- مطلوب اول: بررسی ادله عدم ارتباط «من نسانکم اللاتی ...» با «آتهات نسانکم» ۳۳۵
- دلیل اول: زاییده نشدن مادرزن از زن ۳۳۵
- اشکال: احتمال ارتباط «من» «بامضاف الیه «آتهات نسانکم» نه مضاف ۳۳۶
- دلیل دوم: لغویت تکرار «من نسانکم» ۳۳۷
- اشکال: فاصله بین «آتهات نسانکم» و «من نسانکم»، مانع لغویت ۳۳۷

- دلیل سوم: استعمال «من» در دو معنای بیانیه و ابتدائیه  
اشکال اول: عدم اشتراک لفظی «من» و بررسی تقاریب آن  
تقریب اول: تصویر قدر جامع  
اثبات عدم اشتراک لفظی با ملاحظه سایر زبان‌ها  
تصویر قدر جامع «ارتباط» در کلمه «من»  
اشکال تقریب اول: خلاف ظاهر بودن عطف دونحوه «ارتباط»  
تقریب دوم: بیانیه بودن «من» برای «نساء» مذکوره و مقدّره در «ربا لكمکم»  
مناقشه در تقریب دوم: بطلان آوردن صفت برای موصوف مقدّر معنوی  
اشکال دوم: اجمال آیه با احتمال تعلق «من نسائكم» به «حرمت»  
کلام کشاف: قطعی نبودن قرائت موجود آیه  
نتیجه: اجمال آیه نسبت به ارتباط «من نسائكم اللاتی ...» با «أقہات نسائكم»  
مطلوب دوم: بررسی ادله عدم ارتباط «اللاتی ڈھائٹم یہئن» با «أقہات نسائكم»  
دلیل اول: کلام مبرد با توضیح زجاج به نقل تبیان  
اشکال بر توضیح منقول از زجاج  
نقل دقیق‌تر کلام زجاج از فقه القرآن مرحوم راوندی  
اشکال دلیل اول: احتمال تعلق «من نسائكم» به «حرمت»  
دلیل دوم: لزوم فصل بین صفت و موصوف به اجنبیات  
اشکال: جواز فصل به اجنبی بین صفت و موصوف  
نتیجه: اجمال آیه نسبت به ارتباط «اللاتی ڈھائٹم یہئن» با «أقہات نسائكم»  
نظر مختار: اجمال آیه در مقام  
دلیل دوم: اخبار  
طاپیفه اول: روایات دآل بر اختصاص اعتبار دخول به حرمت رببه  
روایت اول: صحیحه غیاث بن ابراهیم

- بررسی سندی ۳۴۹
- روایت دوم: موئّة اسحاق بن عمار از طریق غیاث بن کلوب ۳۵۰
- روایت سوم: موئّة أبي بصیر ۳۵۱
- روایت چهارم: روایت أبي حمزة ثمالي ۳۵۱
- بررسی سندی (اعتبار نقل عیاشی از کتاب تفسیر أبي حمزة) ۳۵۱
- بررسی دلایلی ۳۵۲
- روایت پنجم: روایت عوالی الالائی ۳۵۳
- طایفه دوم: روایات دآل بر اعتبار دخول در حرمت مادر زن ۳۵۳
- روایت اول: صحیحه منصور بن حازم (مسئله شمخیه) ۳۵۳
- اطمینان عقلایی به نقل عیاشی از تفسیر ابی حمزة ثمالي ۳۵۴
- اشکال بر نقل بی واسطه منصور بن حازم نسبت به قضاویت علی علیه السلام ۳۵۴
- پاسخ: کفایت اشتھار قضاویت و تقریر امام صادق علیه السلام ۳۵۴
- نکات دلایلی و اختلاف نسخ ۳۵۵
- وجوه معنای «شمخیه» ۳۵۶
- وجه اول: بالاگرفتن سخن در این باره ۳۵۶
- وجه دوم: افتخار شیعه ۳۵۷
- وجه سوم: تکبر ابن مسعود نسبت به علی علیه السلام ۳۵۷
- وجه چهارم: نام جد سوم ابن مسعود ۳۵۸
- وجه پنجم: سؤال مردی از بنی شمع ۳۵۸
- اشکال دلایلی ۳۵۹
- اشکال اول: «لم يربه بأسا» در نسخ معتبرتر نه «لم نر...» ۳۶۰
- اشکال دوم: توریه امام علیه السلام ۳۶۱
- روایت دوم: صحیحه جمیل بن دراج ۳۶۳
- بررسی سند ۳۶۳
- احتمال ارسال نقل جمیل به قرینه نقل مرسل او ۳۶۴
- ادعای اضطراب سند خبر جمیل در تهذیب ۳۶۵

- پاسخ به ادعای ارسال و اضطراب سندی  
پاسخ اول: احتمال استناد اضطراب به راویان بعدی یا نشان  
پاسخ دوم: عدم سقوط اعتبار نقل جمیل به مجدد اختلاف سند  
ظهور عبارت تهذیب در اعتبار طریق به جمیل  
**اشکال دلالی**
- عدم اعتبار ذیل (یعنی إذا...)  
بررسی دلالی صدر بالحاظ احتمالات مختلف معنایی  
احتمال اول: حرمت جمع بین مادر و دختر  
احتمال دوم: جواز نکاح با دختر پس از طلاق مادر غیر مدخله  
احتمال سوم: احتمال دوم در فرض طلاق مادر غیر مدخله  
احتمال چهارم: عدم حرمت ابدی به مجرد نظر و لمس باشهوت  
احتمال پنجم: اعتبار دخول به دختر در حرمت نکاح با مادرش  
نتیجه: قصور دلالی صدر به دلیل عدم تعین احتمال پنجم
- روایت سوم: صحیحة محمد بن اسحاق بن عمار  
بررسی دلالت و جمع آن با طایفه اول
- حمل اخبار حرمت بر کراحت در مستمسک**
- بررسی اشکالات آقای خوئی بر مستمسک  
اشکال اول (مبناهی): سنجهش تعارض بالحاظ اتصال دو دلیل منفصل
- پاسخ: عدم صحت مبنای  
اشکال دوم: عدم امکان حمل بر کراحت در احکام وضعی
- پاسخ به اشکال دوم  
پاسخ اول: ظهور روایات در حکم تکلیفی و وضعی معاً  
پاسخ دوم: رفع ید از ظهور دروضع، به قرینه سایر اخبار  
پاسخ سوم: امکان تصویر کراحت در حکم وضعی
- اشکال مختار: غیر عرفی بودن حمل بر کراحت**

- نظر مختار: حرمت ابدی مادرزن به مجرد عقد دختر ۳۷۴
- احوال در مرتحات بافرض تعارض مستقر ۳۷۵
- قول اول: ترجیح طایفة دوم به سبب صحیحه بودن ۳۷۵
- اشکال: صحیحه بودن برخی اخبار از طایفة اول ۳۷۶
- قول دوم: ترجیح طایفة دوم به موافقت با قرآن ۳۷۶
- اشکال: فاصل شدن بی دلیل اجنبی بین موصوف و صفت علاوه بر اجمال آیه ۳۷۷
- قول سوم: ترجیح طایفة اول (حرمت) به موافقت با قرآن ۳۷۷
- اشکال بر دفاع کشف اللثام از ترجیح طایفة اول به موافقت با قرآن ۳۷۷
- رد مخالفت طایفة دوم با قرآن در کلام مرحوم علامه حلی ۳۷۸
- تهافت در کلام علامه ۳۷۸
- توجیه تهافت به لحاظ معنای مجازی اتصال یا تبعیض برای «من» ۳۷۹
- نقد اشکال علامه بر شیخ طوسی با بیان مدلول اخبار عرضه بر کتاب ۳۸۰
- حرمت ریسیه و بررسی ادله اعتبار دخول و عدم اعتبار «حجر» ۳۸۲
- دلیل اول: آیه «وَرَبَّا يَكُمُ الْلَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الْلَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» ۳۸۳
- ذکر وصف غالیبی (فی حُجُورِكُمْ) جهت اشاره به حکمت جعل ۳۸۴
- فرق بیان المیران با بیان فوق ۳۸۶
- اشکالات بر کلام صاحب المیران ۳۸۷
- اشکال اول: عدم نیاز به ذکر مفهوم علت ۳۸۷
- اشکال دوم: حکمت نبودن اختلاط زن و مرد در جعل حرمت ۳۸۷
- دلیل دوم: اجماع ۳۸۸

- ۳۸۸ دلیل سوم: اخبار  
اخبار معارض نظر مشهور
- ۳۸۹ روایت اول: صحیحه بزنطی  
بررسی دلالی بالحاظ احتمالات در معنای روایت
- ۳۹۰ احتمال اول: نظارت روایت به الحاق عقد مؤقت به دائم
- ۳۹۱ احتمال دوم: بیان حکم جمع معقوفة مؤقت و دختر او  
نتیجه: عدم اطلاق صحیحه
- ۳۹۲ روایت دوم: روایت عالی اللآلی  
روایت سوم: روایت حمیری
- ۳۹۳ توجیه اشتراط در حجر بودن ربیه در روایت  
توجیه اول: احتمال تقبیه
- ۳۹۴ توجیه دوم: اماریت در حجر بودن برای مدخله بودن مادر  
روایت چهارم: صحیحه جمیل بن دراج  
قصور دلالی
- ۳۹۵ نظر مختار: اعتبار دخول و عدم اعتبار «حجر» در حرمت ربیه  
حرمت «بنت من كانت زوجة» و بررسی ادله آن
- ۳۹۶ دلیل اول: اجماع
- ۳۹۷ دلیل دوم (شمول دلیل حرمت ربیه نسبت به «ما انقضى عن المبدأ») و نقد آن  
تنافی بدوى کلام اصوليين و منطقيين در معنای مشتق
- ۳۹۸ حل تعارض باتفاقیک بین وصف عنوانی و ذات عنوان
- ۳۹۹ حل تعارض در روایات تعداد حج پیامبر

- ۴۰۰ تطبیق بحث مشتق بر سه فرع رضاع
- ۴۰۰ فرع اول: رضاع زوجه کبیره به زوجه صغیره
- ۴۰۲ اشکال عقلی مبتنی بر هم زمانی علت و معلول
- ۴۰۳ پاسخ: تقدّم زمانی علت بر معلول در نگاه عرفی
- ۴۰۴ فرع دوم: رضاع دو زوجه کبیره به زوجه صغیره
- ۴۰۵ فرع سوم: رضاع زن برادر به زوجه صغیره
- ۴۰۶ بررسی فرع سوم
- ۴۰۶ صورت اول: شیر دادن زن برادر از شیر شوهر فعلی
- ۴۰۶ صورت دوم: شیر دادن از شیر برادر شوهر
- ۴۰۷ صورت سوم: شیر دادن از شیر شوهر ثالث سابق
- ۴۰۷ دلیل سوم: شمول آیه ربیبه نسبت به دختر آینده زوجه فعلی
- ۴۰۷ اشکال: احتمال دخالت بقاء زوجیت در حرمت ابدی
- ۴۰۷ صور عنایون در موضوعات احکام از منظر منطقیون و اصولیون
- ۴۰۹ دلیل چهارم: روایات
- ۴۰۹ روایت اول: صحیحه محمد بن مسلم
- ۴۱۰ روایت دوم: صحیحه غیاث بن ابراهیم
- ۴۱۰ کلام آقای خوئی: اطلاق «حرمت علیه ابنتها» نسبت به مقام
- ۴۱۲ اشکال: عدم اطلاق «إِذَا تَرَأَّجَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ» نسبت به زمان عدم زوجیت
- ۴۱۲ نظر مختار: حرمت ابدی «بنت من كانت زوجة»
- ۴۱۳ حرمت «أم من كانت زوجة» و بررسی روایات
- ۴۱۴ اشاره اجمالی به اقوال و توضیح کلام شیخ در مبسوط

- تناقض ظاهری عبارات مبسوط ۴۱۵
- حل تناقض بالحاظ اتخاذ متن مبسوط از کتب شافعیه ۴۱۵
- روايت اول: صحیحه محمد بن مسلم ۴۱۷
- تقریب استدلال: تمسک به وحدت سیاق ۴۱۷
- اشکال اول: تعارض صحیحه محمد بن مسلم با روایت ابن مهزیار ۴۱۸
- بررسی روایت علی بن مهزیار ۴۱۸
- عمل نکردن مشهور به روایت علی بن مهزیار ۴۱۹
- بررسی سننی ۴۲۰
- تممیز علی بن محمد و بررسی وثاقت آن ۴۲۰
- وثاقت صالح بن أبي حماد به دلیل شهادت فضل بن شاذان ۴۲۰
- بررسی ادله وثاقت علی بن محمد بن قتبیه ۴۲۱
- دلیل اول: اعتماد کشی به او ۴۲۲
- اشکال: کثرت نقل کشی از ضعفاء ۴۲۳
- دلیل دوم: اعتماد مرحوم صدوق ۴۲۵
- دلیل سوم: اکثار احمد بن ادریس از ابن قتبیه ۴۲۶
- بررسی مرسله بودن روایت ۴۲۷
- ادعای صاحب مستدرک بر امامی بودن صاحب دعائم به دلیل نقل از امام جواد علیه السلام ۴۲۷
- اشکال: احتمال نقل ابن مهزیار از امام باقراطی به صورت مرسل ۴۲۸
- بررسی کلام آقای خوبی در برابر عدم ارسال روایت علی بن مهزیار ۴۳۰
- بررسی دلالت نقل‌های مختلف روایت ابن مهزیار ۴۳۳
- اشکال دوم: عدم تغییر معنای آیه با صحیحه محمد بن مسلم ۴۳۴
- پاسخ: تفسیر آیه در لسان صحیحه محمد بن مسلم طبق نقل‌های دیگر ۴۳۴
- شواهد تفسیری بودن صحیحه محمد بن مسلم در اخبار مشابه ۴۳۶
- روايت دوم: روایت عبد الله بن سنان ۴۳۷

- روایت سوم: صحیحه حلبی  
بررسی دلایل صحیحه حلبی وابن سنان
- رفع تناقض صحیحه حلبی وابن سنان با روایت علی بن مهزیار
- روایت چهارم: صحیحه غیاث بن ابراهیم
- نظر مختار: عدم حرمت ابدی «آم من کانت زوجة»
- بررسی حرمت جمع ربیبه و مادر او
- کلام آقای خوئی
- بررسی کلام آقای خوئی
- مطلوب اول: عدم وجود قائل به جواز نکاح باربیبه قبل از انحلال نکاح بامدر او
- مطلوب دوم: عدم دلیل قرآنی و روایی بربطان جمع بین ربیبه و مادر
- مطلوب سوم: بررسی ملاک تقدّم و تأخّر
- مطلوب چهارم: اشکال بر تمسّک به «وَأَجِلَّ لَكُذْ مَا وَرَاءَ ذِلْكُنَّ»
- نظر مختار: حرمت جمع بین ربیبه و مادر او

کتابنامه این مجموعه را علاوه بر مجلد دوازدهم، در صفحه اینترنتی زیر نیز می‌توانید مشاهده کنید:

