

ماجته‌ها

پژوهش‌های فقهی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
سال پنجم، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰

بازخوانی روایات نشر حرمت ابدی در ازدواج معتدله^۱

سید موسی شبیری زنجانی^۲

چکیده

بحث ازدواج در عده، از مباحث کتاب النکاح، ذیل بحث حرمت ابدی مطرح شده است. مشهور فقها در فرض علم یا دخول، به حرمت ابدی فتوا داده‌اند. چهار دسته از روایات در این مسأله مطرح است: ۱. روایات دال بر نفی حرمت ابدی مطلقاً؛ ۲. روایات دال بر حرمت ابدی مطلقاً؛ ۳. روایات دال بر اختصاص حرمت ابدی به فرض دخول. برای حل تعارض روایات، دو وجه جمع می‌توان بیان کرد: اشتراط علم یا دخول، و اشتراط مجموع علم و دخول. اما هیچ‌یک از این دو جمع به خودی خود، بر دیگری ترجیح ندارد، و از همین رو نیازمند شاهد جمع و قرائن دیگر هستیم. صحیحه حلبی شاهد جمعی است که در آن تصریح به اعتبار یکی از علم و دخول در ترتب حرمت ابدی شده

ماجته‌ها
پژوهش‌های فقهی

بازخوانی روایات نشر حرمت ابدی در ازدواج معتدله

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۹
 ۲. تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۲۴
- این مقاله به همت آقایان هادی سلیمان و میثم جواهری از دروس خارج فقه آیت‌الله شبیری زنجانی رحمته‌الله و زیر نظر مرکز فقهی امام محمدباقر رحمته‌الله، استخراج و به تأیید رسیده است. mfemb110@gmail.com

است. به علاوه، روایاتی از عبدالله بن سنان و حمران نیز مؤید جمع اول است و مشهور قریب به اتفاق فقها نیز همین نظر را پذیرفته‌اند. لذا، جمع اول متعین خواهد بود. البته صحیحه دیگری از عبدالله بن سنان معارض با جمع اول است و صریحاً بر جمع دوم، یعنی اعتبار مجموع علم و دخول دلالت دارد؛ اما احدی از فقها طبق این روایت فتوا نداده است.

واژگان کلیدی: ازدواج در عده، معتده، حرمت ابدی.

مقدمه

از مسائل مهم کتاب النکاح، مسأله حرمت ابدی است که یکی از عوامل آن، ازدواج در عده است. زنان در عده - بائن یا رجعی - نوعاً در معرض ازدواج قرار دارند، و شارع مقدس برای محافظت از قانون عده و احترام شوهر سابق، چنین ازدواجی را ممنوع دانسته است. البته گاهی قانون عده، مانع از اختلاط میاه نیز می‌شود. در هر حال، آیا ازدواج در عده، موجب حرمت ابدی می‌شود؟ این پژوهش به دنبال آن است تا ادله حرمت ابدی ناشی از ازدواج در عده را بررسی نماید.

تأثیر اثبات یا نفی حرمت ابد در این مسأله بدیهی است. چنانچه چنین حکمی ثابت شود، اثر بازدارندگی فراوانی در ممانعت ازدواج با معتده خواهد داشت، و زمینه را برای ادامه زندگی قبلی برای زوجین فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، وجود چنین قانونی موجب می‌شود، معتده در فضایی که به طور نسبی دور از هیجان است، با تکیه بر تعقل، برای ازدواج مجدد تصمیم‌گیری کند.

پیشینه

مسأله مورد بحث، از دیرباز مورد توجه فقها بوده است.^۱ چنانچه اشاره شد، بحث ازدواج با معتده از اسباب تحریم ابدی ازدواج به شمار می‌رود. اما در عین حال، در مباحث استدلالی، معمولاً به صورت مستوفی ادله آن بررسی نشده است؛ برای نمونه، فقهای چون محقق کرکی، شهید ثانی و صاحب مدارک، بسیار مختصر به مباحث استدلالی بحث پرداخته، و به تعارض

۱. برای نمونه: مفید، المقنعة، ص ۵۰۱؛ سیدمرتضی، الانتصار، ص ۲۶۴.

روایات، و نحوه جمع آن توجه جدی نداشته‌اند.^۱ صاحب جواهر نیز علی‌رغم اینکه بحث را کمی مفصل‌تر دنبال کرده، اما به صورت مستوفی روایات مسأله را بررسی نکرده است.^۲ شاید بتوان گفت مفصل‌ترین بحث روایی را صاحب حدائق ارائه داده است؛ اما ایشان نیز در بررسی تعارض روایات، و روایات شاهد جمع، بحث کاملی ندارد.^۳ در مباحث معاصرین - از جمله صاحب مستمسک و محقق خویی - نیز همین کاستی‌ها دیده می‌شود.^۴

آنچه این پژوهش را از مباحث تألیفات قبلی متمایز می‌کند عبارت است از بررسی همه روایات مهم مسأله با دسته‌بندی تفصیلی، ارائه دو وجه بدیع در معنای صحیح‌ه عبدالرحمن، که بین صورت علم و جهل تفصیل داده و از مهم‌ترین روایات مسأله است، و توجه به تعارض روایات شاهد جمع که در آثار سابقین وجود نداشته است.

مفهوم شناسی

عده و معتده

«عده»، مدت زمانی است که شارع برای زنی که شرعاً از شوهرش جدا شده قرار داده است. در این بازه زمانی، زن حق ازدواج با مرد دیگر را ندارد. به زنی که در این بازه زمانی به سر می‌برد، «معتده» گویند. فراق و جدایی شرعی ممکن است به سبب عواملی مانند وفات شوهر، طلاق، فسخ، انفساخ یا انقضاء مدت در عقد موقت محقق شود. البته در غیر عده وفات، شرط معتده بودن زن، این است که در زمان زوجیت سابق، نزدیکی هم با او صورت گرفته باشد.

حرمت ابد

مراد از «حرمت ابد»، حرمت همیشگی ازدواج، و همچنین حرمت همه تمتعات است. لذا با ازدواج در عده، نگاه خالی از شهوت - اگر به خودی خود جایز باشد - حرام نمی‌شود. مثلاً اگر نگاه خالی از لذت و شهوت به صورت و کفین زن نامحرم، به خودی

۱. کرکی، جامع المقاصد، ج ۱۲، صص ۳۰۶-۳۰۹؛ عاملی، مسالک الأفهام، ج ۷، صص ۳۳۵-۳۳۷؛ عاملی، نهاية المرام، ج ۱، صص ۱۶۹-۱۷۰.
۲. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۹، صص ۴۳۰-۴۳۲.
۳. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲۳، صص ۵۸۵-۵۸۹.
۴. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، صص ۱۱۵-۱۱۹؛ خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، صص ۱۶۷-۱۷۱.

خود جایز باشد، ازدواج با او در مدت عده، سبب حرمت ابدی می‌شود، ولی نگاه عادی به وجه و کفین، همچنان جایز است.

دیدگاه فقها

مشهور قریب به اتفاق فقها به حرمت ابدی در فرض علم یا دخول فتوا داده‌اند. از جمله شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن براج، ابن ادریس^۱ و بسیاری دیگر^۲. سید یزدی و محشین عروه نیز همین فتوا را برگزیده‌اند.^۳ این فتوا، برگرفته از روایات مختلفی است که در ادامه بررسی می‌شود.

بررسی روایات مسأله

روایاتی که به دست ما رسیده است، حکم حرمت ابد را به چهار صورت مطرح می‌کند:

دسته اول: نفی کننده مطلق

دسته اول، روایتی که بدون تفصیل بین علم و جهل طرفین، و بدون تفصیل بین دخول و عدم دخول، بر نفی حرمت ابدی دلالت دارد. این روایت را علی بن جعفر نقل می‌کند:

عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ تَزَوَّجَتْ قَبْلَ أَنْ تَنْقُضِيَ عِدَّتُهَا، قَالَ يَفْرَقُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ، وَ يَكُونُ خَاطِبًا مِنَ الْخُطَابِ».^۴

در روایت، درباره زنی سؤال می‌شود که پیش از به پایان رسیدن عده‌اش ازدواج کرده است. حضرت علیه السلام می‌فرماید باید بین آن زن و مرد جدایی ایجاد شود، و مرد، پس از انقضای عده، یکی از خواستگاران خواهد بود. به لحاظ دلالتی، اطلاق این روایت قابل استناد نیست؛ چرا

۱. مفید، المقنعة، ص ۵۰۱؛ علم الهدی، الانتصار، ص ۲۶۴؛ طوسی، النهاية، ص ۴۵۳؛ ابن براج، المهذب، ج ۲، صص ۱۸۳-۱۸۴؛ ابن ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۵۲۵.
۲. برای نمونه: حلی، شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۵؛ سیوری، التنقيح الرائع، ج ۳، ص ۸۵؛ کرکی، جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۰۷.
۳. یزدی، العروة الوثقی، ج ۵، صص ۵۱۹-۵۲۰.
۴. حمیری، قرب الإسناد، ص ۲۴۸؛ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶.

که مضمون آن، با حدود بیست روایت دیگر، ناسازگار است. به لحاظ سندی نیز، روایت در قرب الاسناد آمده است و نمی‌توان همه روایات قرب الاسناد را معتبر دانست؛ زیرا اعتماد تامی به نسخه این کتاب نیست، و لاقلاً اعتبار روایات آن، در مواردی مانند مقام که با روایات فراوان معتبری تنافی دارد، مخدوش است. شایان ذکر است که این روایت، در مسائل علی بن جعفر^۱ نیز آمده است، ولی این کتاب نیز معتبر نیست. اساساً نسخه موجود این کتاب، به دلیل تفاوت شدید روایات کتب دیگر با روایات کتاب موجود، قابل اعتماد نیست، و احتمال تعدد نسخه‌های کتاب علی بن جعفر مشکل ساز است.

دسته دوم: تأیید کننده مطلق

دسته دوم، روایاتی است که بدون تفصیل بین علم و جهل طرفین، و بدون تفصیل بین دخول و عدم دخول، بر حرمت ابدی دلالت دارد. از جمله در روایت محمد بن مسلم می‌خوانیم:

احمد بن محمد عن عبدالله بن بحر عن حریر عن محمد بن مسلم قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ - فِي عِدَّتِهَا قَالَ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا وَلَا تَجِلُّ لَهُ أَبَدًا»^۲.

در این روایت، امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ بدون تفصیل بین علم و جهل، یا دخول و عدم دخول، حکم به حرمت ابدی کرده است. به لحاظ سندی، عبدالله بن بحر، که از سوی رجالیون توثیق نشده، سند این روایت را دچار اشکال می‌کند. خویی^۳ وی را معتبر می‌داند؛ زیرا نام او ضمن اسناد تفسیر علی بن ابراهیم ذکر شده است. از نظر ایشان، علی بن ابراهیم، شهادت داده است که تمامی راویان این کتاب، ثقة و قابل اعتماد هستند.^۴

اما سه اشکال به بیان ایشان وارد است: اولاً، کتابی که امروز به نام «تفسیر علی ابن ابراهیم» موجود است، در حقیقت مجموعه‌ای از حدود بیست و سه تفسیر است، که به احتمال زیاد، توسط علی بن حاتم قزوینی جمع‌آوری شده است. بنابر این، نمی‌توان همه روایات این کتاب را مربوط به تفسیر اصلی علی ابن ابراهیم دانست. ثانیاً، توثیق علی بن

ماجتهاد
پژوهش‌های فقهی

بازخوانی روایات شکر حرمت ابدی در ازواج معتده

۱. علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص ۱۲۸.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۷؛ اشعری، النوادر، ص ۱۰۸.

۳. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۶۷.

۴. قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۴.

ابراهیم، مربوط به روات نیست؛ بلکه منظور، اعتبار بخشیدن به منابعی است که برای نقل این روایات، از آنها استفاده کرده است؛ چرا که ایشان، از افراد غیر قابل اعتماد و یا غیر امامی، روایات بسیاری نقل کرده است. ثالثاً، روایات تفسیر اصلی علی بن ابراهیم که در منابع دیگر نقل شده، از نظر متن یا سند، با روایات تفسیر موجود، متفاوت است. مراجعه به کتاب‌های دیگر، که بخشی از روایات تفسیر اصلی علی بن ابراهیم را نقل کرده‌اند - مانند تأویل الآیات، نوشته یکی از شاگردان محقق کرکی^۱ - به روشنی بر این مطلب، گواهی می‌دهد. با توجه به این اشکالات، قرار گرفتن یک راوی در اسناد این تفسیر، گواه وثاقت او نیست.

اما غیر از این روایت، در روایت دیگری از عبدالله بن سنان می‌خوانیم:

أحمد بن محمد بن عیسی فی نوادره عن النضر بن سويد عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام «فِي الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ الْمُطَلَّقَةَ قَبْلَ أَنْ تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا قَالَ يَفَرِّقُ بَيْنَهُمَا وَلَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا وَ يَكُونُ لَهَا صَدَاقُهَا بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا أَوْ نِصْفُهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِهَا»^۲.

مفاد این روایت، مانند روایت قبل است، با این تفاوت که در انتهای روایت، بحث از مهریه نیز مطرح می‌شود. امام صادق عليه السلام می‌فرماید: اگر نزدیکی شد کل مهر، و اگر نزدیکی نشد، نصف مهر پرداخت شود. اطلاق این روایت، شامل علم و عدم علم است؛ همچنان که متعرض دخول و عدم دخول نیز شده است. لذا، این روایت نیز به روشنی بیان می‌کند که ازدواج در عده، در هر صورتی حرمت ابد را به دنبال دارد.

البته این روایت، در کتاب نوادر آمده است. معروف است که این کتاب، متعلق به احمد بن محمد بن عیسی است. خویی می‌فرماید در سند روایت، سقطی رخ داده است؛ زیرا احمد بن محمد بن عیسی -صاحب نوادر-، نمی‌تواند نضر بن سويد را درک کرده باشد. لذا، این روایت، مرسل است.^۳ اما در پاسخ می‌توان گفت: صاحب کتاب نوادر، حسین بن سعید است، و احمد بن محمد بن عیسی که شاگرد اوست، تنها راوی این کتاب است؛ زیرا بیشتر کسانی که در ابتدای اسناد این کتاب قرار دارند از جمله نضر بن

ما اینجا
پژوهش‌های علمی

سال پنجم، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۳؛ نهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۳، ص ۳۰۴.

۲. عاملی، وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶.

۳. خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۶۷.

سوید، جزء استادان حسین بن سعید هستند که در منابع دیگر، بسیار از آنها نقل می‌کند. این در حالی است که احمد بن محمد بن عیسی به ندرت از این افراد نقل کرده و یا اصلاً نقل روایت نکرده است. لذا نه تنها سقطی در سند رخ نداده، بلکه حسین بن سعید، واسطهٔ بین راویان کتاب و احمد بن محمد بن عیسی است.

دستهٔ سوم: تفصیل دهنده بین عالم و جاهل

در روایات متعددی در حرمت ابد، بین علم و جهل تفصیل داده شده است. برای نمونه، در روایت صحیح‌های که سه تن از روات، آن را از امام صادق علیه السلام نقل نموده‌اند می‌خوانیم:

عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المثنى عن زرارة بن أعين و داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام و عبد الله بن بكير عن أديم بياح الهروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «... الَّذِي يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فِي عِدَّتِهَا وَ هُوَ يَعْلَمُ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا...»^۱

زراره، داود بن سرحان و اَدِيم، از امام علیه السلام نقل کرده‌اند که در صورتی که مرد، با علم به اینکه زن در عده است با او نکاح کند، بر او حرام ابدی خواهد شد.

همچنین در صحیح‌ه اسحاق بن عمار می‌خوانیم:

علي بن إبراهيم عن أبيه عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: «قُلْتُ لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ عليه السلام بَلَعْنَا عَنْ أَبِيكَ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ فِي عِدَّتِهَا لَمْ تَحِلَّ لَهُ أَبَدًا فَقَالَ هَذَا إِذَا كَانَ عَالِمًا فَإِذَا كَانَ جَاهِلًا فَارْقَهَا وَ تَعْتَدُ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا نِكَاحًا جَدِيدًا»^۲

بر اساس این روایت نیز تنها در صورت علم، حکم به حرمت ابد می‌شود. البته اطلاق روایت نسبت به جهل، هر دو صورت دخول و عدم دخول را شامل است؛ ولی در عین حال ممکن است بگوئیم صورت دخول، روشن‌ترین فرض آن است. در این صورت، خارج کردن صورت دخول، از مفاد روایت (نفی حرمت ابدی در فرض جهل)، صحیح نخواهد بود.

در صحیح‌ه عبدالرحمن بن حجاج نیز می‌خوانیم:

أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶.

۲. همان، ص ۴۲۸.

جميعاً عن صفوان عن عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبداً فقال لا أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعدد الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأي الجهالتين يعدد بجهالته أن يعلم أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها في عده فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه و ذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها فقلت فإن كان أحدهما متعمداً والآخر يجهل فقال الذي تعمداً لا يحل له أن يرجع إلى صاحبه أبداً»^۲.

این روایت، صحیح است و منظور از ابوابرہیم، امام موسی بن جعفر علیه السلام است. البته ممکن است تصور شود ابوابرہیم راوی است و روایت، مضموم است؛ اما این تصور، نادرست است. در کتاب کافی^۳ پس از این نام، «علیه السلام» درج شده تا مشخص شود منظور، امام معصوم است. البته در نسخ معتبر تهذیب، به جای ابوابرہیم، ابی عبداللہ علیه السلام آمده و لذا بعید نیست که سبق قلم شیخ باشد؛ ولی در استبصار به آن تصحیح کرده است.^۴ در هر حال حتی اگر ابی عبداللہ علیه السلام هم باشد باز هم روایت معتبر است.

بررسی تفصیل بین جهل به حکم و جهل به موضوع

بر خلاف دیگر روایات این بحث که متن مناقشه برانگیزی ندارند، این روایت حاوی نکته ای است که از یک سو محل مناقشات بین علما شده، و از سوی دیگر فهم دقیق روایت و استدلال به آن، مبتنی بر درک دقیق این معنا است. در این روایت، پس از اینکه راوی از حکم ازدواج در عده در فرض جهل می پرسد، و امام علیه السلام حرمت ابدی را نفی می کند، حضرت علیه السلام، جهل به حکم را عذر بیشتری محسوب فرموده و برای تبیین این

ما اجتهاد
پژوهش های فقهی

سال پنجم، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۱. در تهذیبین از کافی با تعبیر «اعذر» نقل کرده است: طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۶؛ همو، الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۶.
۲. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۰.
۳. کلینی، الکافی (ط - دار الحدیث)، ج ۱۰، ص ۸۳۹.
۴. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۲۷۴.
۵. همو، الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۶.

تفاوت، تعلیل می‌کنند که جاهل به حکم، قدرت بر احتیاط ندارد، در حالی که جاهل به موضوع، توانایی احتیاط دارد.

البته شیخ انصاری، این تعلیل را نامفهوم دانسته و ضمن اشاره به تقسیم‌بندی جهل به مرکب و بسیط، اشکال می‌کند که اگر جهل، به معنای جهل مرکب و غفلت باشد، هیچ‌یک از جاهل به حکم و جاهل به موضوع، قدرت بر احتیاط نخواهند داشت، و اگر منظور از جهل، جهل بسیط و شک باشد، هر دو، قادر بر احتیاط خواهند بود. شیخ پس از طرح این اشکال، بدون آنکه به حل پردازد، خواننده را به تدبر در خود اشکال و دفع آن دعوت می‌کند.^۱ برای دفع این اشکال، دست کم چهار پاسخ داده شده است:

پاسخ اول: این پاسخ، مبتنی بر ظاهر ابتدایی کلام آخوند، و برگرفته از سخن میرزای شیرازی است. بر این اساس، جهل در حکم، بر غفلت، و جهل در موضوع، بر جهل بسیط حمل می‌شود؛ زیرا به جهت روشن و بدیهی بودن حکم عده، به ندرت ممکن است که در فرض التفات به حکم، شکی برای مکلف ایجاد شود. لذا معمولاً در این فرض جهل بسیط رخ نمی‌دهد، و عدم امکان احتیاط، در جهل به حکم روشن می‌شود.^۲

اما اولاً، بدیهی خواندن حکم عده، صحیح نیست؛ بلکه ضروری بین مسلمانان، اصل لزوم نگه داشتن عده و عدم جواز ازدواج در این مدت است.^۳ اما حدود و خصوصیات حکم، به این روشنی نبوده، بلکه معرکه آرا است. بنابر این، در موارد التفات نیز، جهل به حکم به نحو شک، قابل تصویر است و چنین جهلی، منحصر به موارد غفلت نیست. ثانیاً، حتی اگر جهل به موضوع را حمل بر جهل بسیط کنیم، اگر چه چنین جهلی شایع است، اما اقدام به ازدواج با وجود این جهل، نادر است. لذا جهل بسیط، هم در جهل به حکم، و هم در جهل به موضوع نادر است.^۴

پاسخ دوم: چنانچه اشاره شد، ریشه پاسخ اول، کلام میرزای شیرازی است، و به نظر می‌رسد که کلام آخوند خراسانی و محقق همدانی^۵ در حاشیه رسائل نیز برگرفته از آن باشد.

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۵.

۲. خراسانی، درر الفوائد، ص ۲۰۱.

۳. انصاری، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۵.

۴. حائری، درر الفوائد، ص ۴۴۸.

۵. همدانی، حاشیه فرائد الأصول، ص ۱۵۹.

اما ظاهراً مراد میرزا مطلب دیگری است که مورد پسند سید اسماعیل صدر هم قرار گرفته است.^۱ بر این اساس، جهل جاهل به اصل حکم (تشریح عده)، از روی عدم التفات است؛ زیرا اصل حکم، از بدیهیات است و ندرتاً پیش می‌آید که با وجود التفات به آن، کسی دچار تردید شود. در نتیجه، چنین کسی قادر بر احتیاط نیست. اما کسی که اصل حکم را می‌داند، یعنی علم به کبرا دارد، ولی در تطبیق این کبرا جاهل است و نمی‌داند زن در عده است، جهلش از روی التفات است و قدرت بر احتیاط دارد. خصوصاً که جهل به صغرا، ممکن است شبهه موضوعیه یا حکمیه باشد و لزوماً شبهه موضوعیه نیست؛ زیرا ممکن است با وجود علم به اصل حکم، جاهل به حدود عده باشد، و در نتیجه نداند که زن در عده است.^۲ لذا مقصود میرزا، بیان تفاوت بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه نیست. بلکه ایشان تلاش کرده است به پیروی از شیخ^۳، بین کسی که اصل حکم را نمی‌داند، و کسی که از معتده بودن زن خبر ندارد - چه جاهل به موضوع باشد و چه جاهل به حکم - فرق بگذارد. در نتیجه اشکال اول در پاسخ اول، به این بیان وارد نیست؛ اما اشکال دوم که حاج شیخ مطرح کرده بود وارد است.

پاسخ سوم: محقق حائری، راه حل دیگری را ارائه کرده است که به دو شیوه، قابل تقریب است: تقریب اول این است که کاربرد رایج جهل، به معنای غفلت است؛ پس جهل در این روایت را باید به همین معنا حمل کرد. با این تفاوت که منظور از جهل به حکم، ناآگاهی از حکم تکلیفی، و مقصود از جهل به موضوع، ندانستن حکم وضعی است. توجه به این تفکیک، حکمت تفصیل در کلام امام^{علیه السلام} را روشن می‌کند؛ زیرا کسی که نسبت به حرمت ازدواج در عده، ناآگاه بوده و از روی غفلت، مرتکب چنین ازدواجی شده است، قدرت بر احتیاط ندارد. در واقع، چنین شخصی نمی‌تواند کار انجام شده را جبران کرده، و واقعیتی که

۱. ر.ک: اراکی، کتاب النکاح، ص ۱۷۱.

۲. همان، ص ۱۷۱.

۳. در بحث عده، اختلاف فراوانی وجود دارد که هریک می‌تواند منشأ شبهه حکمیه شود؛ مثلاً ندانیم زن باید عده را به ماه حساب کند یا به سه قرء. به علاوه، تفسیر قرء به طهر یا حیض نیز از موارد اختلاف است. لذا تعبیر «بِحَالَتِهِنَّ أَنَّهُنَّ فِي الْعِدَّةِ» با شبهه حکمیه سازگار است. همچنان که شیخ نیز در رسائل این مطلب را اشاره کرده است. (انصاری، فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۵: «كذا مع الجهل بأصل العدة»).

اتفاق افتاده است را تغییر دهد. اما کسی که نسبت به حرمت وضعی ناآگاه بوده و نمی‌دانسته ازدواج در عده، حرمت ابدی را به دنبال دارد، توانایی احتیاط دارد؛ زیرا پس از اطلاع از حکم، می‌تواند احتیاط کند و از لحظه آگاهی، برای همیشه از آن زن اجتناب نماید؛ هر چند شارع این مقدار احتیاط را لازم ندانسته و او را معذور شمرده است.^۱

اگر چه این راهکار، به خودی خود صحیح است، ولی به دو دلیل، استناد آن به روایت ممکن نیست؛ زیرا: اولاً برداشت ایشان با ظاهر روایت ناسازگار است. در متن روایت آمده است: «بِجَهَالَتِهِ أَنَّهَا فِي عِدَّةٍ»، یعنی مرد نمی‌داند زن، در حال سپری کردن مدت عده است. ثانیاً، در روایت، هر دو نوع از جهالت، منشأ معذوریت شخص شمرده شده است، در حالی که جهل به حکم وضعی منشأ عذر نمی‌شود؛ زیرا جریان احکام وضعی مانند حرمت ابد، وابسته به علم نیست؛ تا جایی که بسیاری از بزرگان^۲، وابستگی حکم به علم به آن را محال دانسته‌اند. این دو اشکال باعث مخدوش بودن تقریب اول می‌باشد.

بر اساس تقریب دوم، تعبیر «بِأَيِّ الْجَهَالَتَيْنِ اعْذِرْ»، بدان معنی نیست که کدام جهل منشأ عذر است؛ بلکه سائل به متعلق دو جهالت نظر داشته و سؤال از این بوده است که شارع نسبت به کدام یک از این دو حکم که متعلق جهالت است، یعنی حرمت تکلیفی و حرمت وضعی، شخص را معذور قرار داده است؟ آیا شخص از ناحیه حکم تکلیفی معذور است تا عقاب ثابت نشود، یا از ناحیه حکم وضعی معذور است تا حرمت ابد ثابت نشود؟ امام علیه السلام نیز در جواب می‌فرماید از هر دو ناحیه معذور است. البته این اشکال وارد است که معذور بودن از ناحیه حکم وضعی در قسمت ابتدایی روایت بیان شده، و حضرت در آنجا حرمت ابد را نفی فرمودند. لذا سؤال مجدد در این رابطه، بی‌معناست.

پاسخ چهارم: به نظر می‌رسد برای معنای این روایت، دو توجیه قابل طرح است: وجه اول این است که کاربرد جهالت در معنای غفلت، کاربرد متعارف آن است. اما غفلت در مسأله عده، دو فرض دارد: فرض اول: شخص از اصل حکم غافل باشد؛ که چنین

ما اجتهاد

پژوهش‌های فقهی

بازخوانی روایات شکر حرمت ابدی در ازدواج معنده

۱. حائری، درر الفوائد، ص ۴۴۹.

۲. برای نمونه: آشتیانی، بحر الفوائد، ج ۶، ص ۱۶۹؛ خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۶۶؛ نائینی، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۰۵.

غفلتی تنها در مورد افراد قاصر و دور از محیط اسلامی تصور دارد. فرض دوم: با وجود اینکه اصل حکم برای فرد روشن است، اما از روی غفلت با معتده ازدواج کرده باشد. این غفلت به طور معمول، از روی تقصیر و ترک تحفظ رخ می‌دهد. لذا، شارع مقدس، هم جاهل قاصر و هم جاهل مقصر را معذور شمرده است؛ ولی در عین حال، امام علیه السلام تفاوت این دو را یادآور شده‌اند. تفاوت این است که جاهل مقصر، چون می‌تواند تحفظ کند تا برایش جهل و غفلت حاصل نشود، قدرت با واسطه بر احتیاط دارد؛ اما جاهل قاصری که نسبت به اصل حکم ناآگاه است، از قدرت با واسطه بر احتیاط نیز محروم است.^۱

وجه دوم که شاید از وجه اول بهتر باشد این است که در نظر عرف، تعبیر جهالت، به غفلت اختصاص ندارد؛ بلکه این تعبیر در جایی به کار می‌رود که شخص، تصمیم به نافرمانی ندارد و خود را در انجام فعل، معذور می‌داند. برای یافتن پاسخ این سؤال که چه اشخاصی خود را معذور می‌دانند؟ باید هر دو شبهه حکمی و موضوعیه را بررسی کرد.

در موارد شبهه حکمی، کسانی که به طور کامل، دچار غفلت شده‌اند، معذور شمرده می‌شوند؛ چه اصل حکم را ندانند، یا از حدود و خصوصیات آن بی‌اطلاع باشند. علاوه بر این گروه، کسانی که غافل نبوده‌اند، ولی به وظیفه خویش، یعنی تحقیق و تفحص، عمل کرده و در عین حال به نتیجه درست نرسیده‌اند نیز معذورند. لذا جهل درباره هر دو گروه ذکر شده، جهل قصوری است، و تنها کسانی مقصر به حساب می‌آیند که بدون انجام تحقیق لازم، دچار اشتباه در فهم حکم شده‌اند. در موارد شبهه موضوعیه، قاعده «هُنَّ مُصَدِّقَاتٌ عَلَىٰ أَرْحَامِهِنَّ»^۲ (سخن زنان در مورد رحم خودشان مورد قبول است)، بین فقها مشهور است. طبق این قاعده در این مسأله، تحقیق و تفحص لازم نیست. لذا، همین مقدار که زن ادعا کند که شوهر ندارد و در عده نیست، کافی است و نیازی به تحقیق نیست. حال، اگر شخصی در این فرض، ازدواج کند، معذور است و حرمت ابد ثابت نمی‌شود. طبق این بیان، سؤال کننده تنها در پی حکم وضعی بوده، تا بداند چه نوع جهالتی، سبب می‌شود تا حکم وضعی برای جاهل ثابت

۱. ن.ک: خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۵۸.

۲. برای نمونه: عاملی، مسالک الأفهام، ج ۹، ص ۱۹۴؛ بحرانی، الأنوار اللوامع، ج ۱۰، ص ۳۵۰؛ نراقی، عوائد الأيام، ص ۴۸۸؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۵۳.

نباشد. امام علیه السلام، برای پاسخ به این سؤال، بین شبهه موضوعیه و حکمیة فرق گذاشته‌اند. تفاوت این است که در مورد عدم امکان تحقیق در شبهه حکمیة، احتیاط ممکن نیست؛ اما در مورد شبهه موضوعیه، احتیاط ممکن است، ولی شارع آن را واجب نکرده است.

دسته چهارم: تفصیل دهنده بین دخول و عدم دخول

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

دسته اول: روایات مربوط به عده وفات می‌باشد. از جمله در صحیحہ حلبی می‌خوانیم:
علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الْحُبْلَى يَمُوتُ رَوْجُهَا فَتَضَعُ وَتَزَوِّجُ قَبْلَ أَنْ تَمْضِيَ لَهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا فَقَالَ إِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا فُرْقٌ بَيْنَهُمَا ثُمَّ لَمْ تَحِلَّ لَهُ أَبَدًا وَ اعْتَدَّتْ بِمَا بَقِيَ عَلَيْهَا مِنَ الْأَوَّلِ وَ اسْتَقْبَلَتْ عِدَّةَ أُخْرَى مِنَ الْآخِرِ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِهَا فُرْقٌ بَيْنَهُمَا وَ اعْتَدَّتْ بِمَا بَقِيَ عَلَيْهَا مِنَ الْأَوَّلِ وَ هُوَ خَاطِبٌ مِنَ الْخُطَابِ»^۱.

حلبی از امام صادق علیه السلام در مورد زن بارداری سؤال می‌کند که پس از وفات شوهر و وضع حمل، بی‌آنکه عده وفات، یعنی چهار ماه و ده روز را به اتمام برساند، ازدواج کرده است؛ در حالی که ملاک عده در این گونه موارد، دورترین تاریخ است. امام علیه السلام در پاسخ، در ترتب حرمت ابدی، بین دخول و عدم دخول تفصیل داده‌اند. در صحیحہ دیگری که محمد بن مسلم نقل می‌کند نیز همین مضمون نقل شده، و بین صورت دخول و عدم دخول تفصیل داده شده است:

عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد جميعاً عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الكريم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قُلْتُ لَهُ الْمَرْأَةُ الْحُبْلَى يَتَوَفَّى عَنْهَا رَوْجُهَا فَتَضَعُ وَ تَزَوِّجُ قَبْلَ أَنْ تَعْتَدَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا فَقَالَ إِنْ كَانَ الَّذِي تَزَوَّجَهَا دَخَلَ بِهَا فُرْقٌ بَيْنَهُمَا وَ لَمْ تَحِلَّ لَهُ أَبَدًا وَ اعْتَدَّتْ بِمَا بَقِيَ عَلَيْهَا مِنَ الْعِدَّةِ الْأَوَّلِ وَ اسْتَقْبَلَتْ عِدَّةَ أُخْرَى مِنَ الْآخِرِ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِهَا فُرْقٌ بَيْنَهُمَا وَ أَتَمَّتْ مَا بَقِيَ مِنْ عِدَّتِهَا وَ هُوَ خَاطِبٌ مِنَ الْخُطَابِ»^۲.

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷.

۲. همان.

این روایت در نوادر حسین بن سعید^۱ از حضرت صادق^{علیه السلام} نقل شده است، درحالی که کلینی آن را به ابی جعفر^{علیه السلام} نسبت می دهد. همین روایت در تهذیب و استبصار از کافی بدون ذکر «أَبِي جَعْفَرٍ» نقل شده است.^۲ لذا محتمل است «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ» را برخی در تفسیر مرجع ضمیر در «قُلْتُ لَهُ» در حاشیه نوشته باشند، و در استنساخ های بعدی در متن وارد شده است.

دسته دوم: روایات مطلق عده است. از جمله در روایتی، سماعه و سلیمان بن خالد است:

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسين عن عثمان بن عيسى عن سماعة و ابن مسكان عن سليمان بن خالد قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فِي عِدَّتِهَا قَالَ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا وَإِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا وَيَفْرَقُ بَيْنَهُمَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِهَا فَلَا شَيْءَ لَهَا مِنْ مَهْرِهَا».^۳

امام^{علیه السلام} در فرض نزدیکی، تمام مهر را لازم دانسته و فرموده اند: «يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا»؛ یعنی بین آن دو جدایی ایجاد می شود. این تعبیر دلالت بر حرمت ابدی ندارد و لذا پس از آن فرموده اند: «فَلَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا» یعنی زن حرام ابدی هم می باشد. در ادامه امام^{علیه السلام} فرموده اند: اگر نزدیکی نکرده، مهریه بر گردن مرد نیست، و بحثی از حرمت ابد نیز به میان نمی آورند. روایت محمد بن مسلم از امام باقر^{علیه السلام} نیز مفادی مشابه این روایت دارد.^۴

جمع بین روایات

با توجه به تعارض اخبار، جمع بین روایات به دو گونه ممکن است. طبق جمع اول، هریک از علم و یا دخول، موجب حرمت ابدی است و تنها حالتی که حرمت ابدی مترتب نیست، فرض جهل به عده، بدون دخول است. دو تقریب برای این جمع بیان شده است:

تقریب نخست: صاحب مستمسک در جمع دسته سوم و چهارم، اقتضای جمع عرفی را این می داند که هریک از فرض علم و دخول، به تنهایی موجب حرمت ابدی شود؛ نظیر جمع بین قضایای شرطیه ای که شرط، در هریک با دیگری متفاوت است، اما جزا واحد است. تنها تفاوت

۱. اشعری، النوادر، ص ۱۰۹.

۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۷؛ همو، الاستبصار، ج ۳، ص ۱۸۷.

۳. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷.

۴. همان، ص ۴۲۸.

مقام با آن قضایا این است که در مقام، به مفهوم تصریح شده است؛ اما این تصریح را می‌توان حمل بر عدم مقتضی کرد.^۱ در حقیقت صاحب مستمسک معتقد است بین روایات مورد بحث، تعارضی وجود ندارد؛ چرا که دسته سوم و چهارم در مورد «کسی که با معتدله از روی علم ازدواج کرده و هنوز دخول نکرده است» متعارض نمی‌شوند؛ زیرا دسته سوم می‌گوید: «چون این ازدواج با علم صورت گرفته، مقتضی حرمت ابدی است» و دسته چهارم می‌گوید: «چون هنوز دخول نشده است، مقتضی حرمت ابدی نیست» و بین اقتضا و لاقتضا، منافاتی نیست. همچنین در مورد «مردی که از سر جهل با معتدله ازدواج کرده، ولی دخول کرده است»، دسته چهارم می‌گوید: «چون دخول کرده مقتضی حرمت ابدی است» و دسته سوم می‌گوید: «چون از سر جهل بوده، مقتضی حرمت ابدی نیست» و هنگام اجتماع مقتضی و لامقتضی، مقتضی کار خود را می‌کند و در نتیجه، هر یک از علم و دخول به تنهایی موجب حرمت ابدی می‌شود.

نکته اصلی در این تقریب این است که یکی از دو دسته، بیان‌گر حکم الزامی، و دسته دیگر بیان‌گر حکم ترخیصی است، و مفهومی یا منطوقی بودن دلالت دلیل ترخیصی، تأثیری ندارد. همین نکته، تفاوت تقریب ایشان با تقریب محقق خوینی را که خواهد آمد، روشن می‌سازد.

اشکال کلام صاحب مستمسک آن است که بیان ایشان، خلط بین مقام ثبوت و اثبات است. چنانچه ثبوت و واقع حکم لحاظ شود، دو حکم الزامی با هم تنافی دارند؛ زیرا هر دو مقتضی مطلبی هستند که با دیگری ناسازگار است. لذا، قواعد باب تراحم اجرا می‌شود و به همین دلیل، هر کدام که اهم باشد، مقدم می‌شود. اما اگر یکی از دو حکم، ترخیصی باشد، جای رجوع به باب تراحم نیست؛ زیرا بین مقتضی و لامقتضی، تنافی در کار نیست و مقتضی، تأثیر خود را می‌گذارد. اما مشکل این است که دو دلیل، از نظر اثباتی متنافی هستند، و باید به باب تعارض رجوع کرد.

در حقیقت در مورد ازدواج با معتدله دو دلیل داریم، که مفاد یکی به صورت مطلق چنین است: «اگر ازدواج در عده از روی علم صورت گرفته باشد، ازدواج جدید جایز نیست؛ چه با دخول همراه باشد یا نباشد»، و دیگری نیز به طور مطلق چنین دلالت می‌کند: «اگر ازدواج با دخول همراه نبود، ازدواج جدید جایز است؛ چه ازدواج در عده، از روی علم باشد یا نباشد».

۱. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۱۷.

لذا این دو دلیل از نظر دلالت متعارضند و مقتضی کاشفیت در هر دو دلیل وجود دارد؛ چرا که مفاد روایات دسته سوم این است: «ازدواج در عده از روی علم، سبب حرمت ابدی می‌شود؛ ولی اگر از سر جهل باشد، سبب حرمت ابدی نمی‌شود». مدلول این دسته، آن است که سبب منحصر حرمت، «علم» است؛ خواه دخول صورت بگیرد یا نگیرد. لذا سکوتی در کار نیست. بنابر این، مفاد روایات این دسته، با مفاد روایات دسته چهارم که دخول را سبب منحصر حرمت نکاح دانسته، متعارض می‌شود.

تقریب دوم: محقق خوبی با استدلالی متفاوت، جمع اول را اختیار کرده است.^۱ کلام ایشان متشکل از دو مقدمه است:

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

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

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

۱. خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۶۹.

شد، بین منطوق‌ها تعارضی نیست. با توجه به این دو مقدمه، منافات بین منطوق دسته سوم و مفهوم دسته چهارم، و منافات بین منطوق دسته چهارم و مفهوم دسته سوم، حل می‌شود. اما حداقل دو اشکال به این تقریب وارد است: اولاً باید در نظر داشت که در عمده روایات دسته سوم و چهارم، برای بیان عدم حرمت در فرض جهل یا عدم دخول، به مفهوم اکتفا نشده، و از منطوق نیز استفاده شده است. ثانیاً، حتی اگر دلالت روایات مذکور بر عدم حرمت ابدی در فرض جهل یا عدم دخول، به مفهوم بود و نه منطوق، باز هم راه حل تنافی، منحصر به تقیید مفهوم یک دسته به منطوق دیگری نبود؛ بلکه از آنجا که دلالت مفهومی هم مانند دلالت منطوقی از جمله ظهورات است، می‌توان با مفهوم یک دسته، منطوق دسته دیگر را تقیید زد و در نتیجه، مجموع علم و دخول در ترتب حرمت ابدی معتبر خواهد بود.

اشکال سومی نیز ممکن است مطرح شود؛ زیرا قطعاً دوم، در هیچ‌یک از دو دسته، اطلاق ندارد؛ بلکه بیان‌گر حکمی حیثی است. به بیان روشن‌تر، دسته سوم که حرمت ابدی را در صورت نبود علم، نفی می‌کند به این معنی است که حرمتی که از ناحیه علم حاصل می‌شود، در صورت جهل وجود ندارد. طبیعی است که این معنی، با ثبوت حرمت ابدی از ناحیه دخول منافاتی نخواهد داشت. همچنین قطعاً دوم دسته چهارم نیز حرمت ابدی را از ناحیه دخول نفی می‌کند؛ بنابر این با ثبوت حرمت ابدی از ناحیه علم، سازگار است. اما این اشکال قابل پاسخ است؛ زیرا سؤال، مربوط به حالت خاصی نیست؛ بلکه به طور مطلق، از حکم ازدواج در عده سؤال شده است و در چنین حالتی مناسب است امام علیه السلام، مطابق سؤال، صورت‌های مختلف مسأله را پاسخ دهند؛ بنابر این، وقتی حضرت علیه السلام، حرمت را به طور مطلق، در صورت جهل، نفی می‌کنند، به این معنی است که در فرض جهل، تفصیلی بین دخول و عدم دخول نیست و حرمت ابدی ثابت نمی‌شود؛ زیرا اگر دخول نیز، ملاک دیگری برای حرمت ابد بود، لازم بود که حضرت علیه السلام درباره دخول یا عدم دخول سؤال می‌کردند. در نتیجه، نمی‌توان گفت که حضرت نسبت به حکم صورت دخول، سکوت کرده و فقط حرمت از ناحیه علم را بیان کرده‌اند. با توجه به این نکته، اطلاق هر دو دسته، سبب می‌شود که با یکدیگر ناسازگار شوند.

از این رو، دو تقریب پیشین، نمی‌تواند راه صحیحی برای جمع بین این روایات باشد. با توجه به اشکال دوم بر کلام خوبی، جمع دوم به این نحو است که منطوق هر دسته

مقید شود و در ترتب حرمت ابد، مجموع علم و دخول معتبر باشد.

روایات شاهد جمع

از آنجا که نمی‌توان هیچ یک از دو جمع را بر دیگری ترجیح داد، باید در پی شاهی از روایات برای ترجیح یکی از وجوه جمع بود. اما بین روایات شاهد جمع نیز نوعی از ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا برخی روایات، شاهد برای جمع اول (کفایت هر یک از علم و دخول برای حرمت ابد) و در مقابل، روایتی دیگر، شاهد بر جمع دوم (اعتبار مجموع هر دو امر) است. سه روایت، شاهد جمع برای جمع اول است: صحیحہ حلبی، صحیحہ عبدالله بن سنان و صحیحہ حُمران. در صحیحہ حلبی آمده است:

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ فِي عِدَّتِهَا وَدَخَلَ بِهَا لَمْ تَحِلَّ لَهُ أَبَدًا عَالِمًا كَانَ أَوْ جَاهِلًا وَإِنْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا حَلَّتْ لِلْجَاهِلِ وَلَمْ تَحِلَّ لِلْآخِرِ»^۱.

در این روایت صریحاً به مجرد دخول یا مجرد علم، حکم به حرمت ابدی شده است. این روایت با نقلی مشابه در فقه رضوی^۲، تأیید می‌شود. در صحیحہ عبدالله بن سنان نیز می‌خوانیم:

أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن النضر بن سويد عن عبدالله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «فِي الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ الْمُطَلَّقةَ قَبْلَ أَنْ تَقْضَى عِدَّتُهَا قَالَ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا وَلَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا وَيَكُونُ لَهَا^۳ صِدَاقُهَا بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا أَوْ نِصْفَهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِهَا»^۴.

از تفصیلی که در انتهای روایت، درباره حکم مهر در صورت دخول و عدم دخول مطرح شده است، می‌توان نتیجه گرفت اطلاق حکم حرمت ابد، شامل هر دو صورت دخول و عدم دخول است. این مفاد، با نظریه لزوم تحقق هر دو امر، در تعارض است و شاهی برای جمع اول به شمار می‌رود. همچنین در صحیحہ حُمران می‌خوانیم:

الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن حمران قال: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶.

۲. منسوب به علی بن موسی الرضا عليه السلام، الفقه - فقه الرضا عليه السلام، ص ۲۴۳.

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

۴. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۵۶.

امْرَأَةً تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّتِهَا بِجَهَالَةٍ مِنْهَا بِذَلِكَ قَالَ فَقَالَ لَا أَرَى عَلَيْهَا شَيْئًا وَ يَفْرَقُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ الَّذِي تَزَوَّجَ بِهَا وَ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا قُلْتُ فَإِنْ كَانَتْ قَدْ عَرَفَتْ أَنَّ ذَلِكَ مُحَرَّمٌ عَلَيْهَا ثُمَّ تَقَدَّمَتْ عَلَيَّ ذَلِكَ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْهُ فِي عِدَّةٍ لَزَوْجِهَا الَّذِي طَلَّقَهَا عَلَيْهَا فِيهَا الرَّجْعَةُ فَإِنِّي أَرَى أَنَّ عَلَيْهَا الرَّجْمَ وَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّةٍ لَيْسَ لَزَوْجِهَا الَّذِي طَلَّقَهَا عَلَيْهَا فِيهَا الرَّجْعَةُ فَإِنِّي أَرَى عَلَيْهَا حَدَّ الزَّانِي وَ يَفْرَقُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ الَّذِي تَزَوَّجَهَا وَ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا»^۱.

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

البته جز روایت اول، روایت دوم و سوم به تنهایی شاهی برای جمع اول نیستند، ولی مؤید چنین جمعی هستند. با این حال، روایتی وجود دارد که شاهد جمع برای جمع دوم (اعتبار مجموع علم و دخول) است. این روایت - که بسیاری از فقها مانند صاحب جواهر، صاحب مستمسک و محقق خوئی درباره آن بحث نکرده‌اند، صحیح‌ای دیگر از عبدالله بن سنان است که در آن صریحاً مجموع علم و دخول، معتبر دانسته شده، و لذا در تعارض با روایات دسته اول است. متن روایت چنین است:

عن الحسن بن محبوب عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «فِي الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ قَبْلَ أَنْ تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا قَالَ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا إِنْ كَانَ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْلِمٍ ثُمَّ وَاقَعَهَا وَ لَيْسَ الْعَالِمُ وَ الْجَاهِلُ فِي هَذَا سَوَاءً فِي الْإِثْمِ قَالَ وَ يَكُونُ لَهَا صَدَاقُهَا إِنْ كَانَ وَاقَعَهَا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ وَاقَعَهَا فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ لَهَا»^۲.

سلار مطابق مفاد این روایت فتوا داده است. البته ایشان، رجعی بودن عقد را نیز به عنوان

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۶۶.

۲. اشعری، النوادر، ص ۱۱۱.

شرطی دیگر برای حرمت ابد ذکر کرده است^۱، ولی این قید علاوه بر آنکه مورد موافقت هیچ فقیه دیگری قرار نگرفته است، مدرک معتبری ندارد. در نتیجه، با در نظر گرفتن مرجحات بین روایت ابن سنان و باقی روایات، صحیحۀ ابن سنان نمی‌تواند با صحیحۀ حلبی و روایات دال بر کفایت یکی از دو امر معارضه کند؛ زیرا علاوه بر فراوانی روایاتی که اعتبار مجموع الامرین (علم و دخول) را نفی می‌کند، قریب به اتفاق فقها نیز پذیرفته‌اند که هریک از علم و دخول، برای تحقق حرمت ابدی کافی است. به تعبیر دیگر، هیچ فقیهی به روایت ابن سنان عمل نکرده است؛ زیرا مشهور قریب به اجماع، کفایت یکی از این دو را قبول کرده‌اند؛ و چنانچه بیان شد، فتوای سلار نیز، مطابق مفاد این روایت نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روایات دال بر تفصیل بین دخول و عدم دخول، با روایات دال بر تفصیل بین علم و جهل در تعارض هستند، و از سویی بدون وجود شاهد جمع، نمی‌توان جمع عرفی برای این تعارض ارائه داد. با تکیه بر روایت حلبی که صریحاً دلالت بر اعتبار هریک از دخول و علم به تنهایی دارد، و روایات عبدالله بن سنان و حمران که مؤید آن است، می‌توان گفت هریک از علم و دخول به تنهایی برای ترتب حرمت ابدی کافی است. البته روایت دیگری از عبدالله بن سنان دلالت بر اعتبار مجموع علم و دخول دارد که شاهد جمعی دیگر برای روایات متعارض است؛ اما فقها از این روایت اعراض کرده‌اند. به علاوه، فتوای مشهور قریب به اتفاق فقها و روایات فراوان، اعتبار مجموع علم و دخول را نفی می‌کنند. پس جمع صحیح روایات، اعتبار یکی از علم و دخول در ترتب حرمت ابدی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن ادریس حلی، محمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۲. ابن بابویه، صدوق، محمد بن علی، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن براج، قاضی عبدالعزیز، المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۶ق.
۴. ابن موسی الرضا، علی علیه السلام، الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام، مشهد: مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۶ق.

۱. سلار، المراسم العلویة، ص ۱۴۸.

۵. ابن نعمان، مفید، محمد بن محمد، المقنعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۶. اراکی، محمدعلی، کتاب النکاح، قم: انتشارات نورنگار، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۷. اشعری، احمد بن محمد، النوادر، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، چ ۱، ۱۴۰۸ق.
۸. اصفهانی حائری، محمد، کشف اللثام عن قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۹. انصاری، مرتضی بن امین، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامي، چ ۱، ۱۴۲۸ق.
۱۰. _____، کتاب النکاح، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۱۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، دررالفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، تهران: مؤسسه چاپ و نشر، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۲. _____، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۳. آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چ ۱، ۱۴۲۹ق.
۱۴. آقا بزرگ تهرانی، محمدمحسن، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، بیروت: نشر دار الأضواء، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۱۵. آل عصفور، بحرانی، حسین بن محمد، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، قم: مجمع البحوث العلمیة، چ ۱، [بی تا].
۱۶. جزایری، نعمت الله، کشف الأسرار فی شرح الاستبصار، قم: مؤسسه دار الکتب، چ ۱، ۱۴۰۸ق.
۱۷. حائری یزدی، عبدالکریم، دررالفوائد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۶، ۱۴۱۸ق.
۱۸. حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۹. حلی، ابن فهد، احمد بن محمد، المختصر من شرح المختصر، مشهد: آستان قدس، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۰. _____، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۷ق.
۲۱. حلی، علامه، حسن بن یوسف، تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، چ ۱، ۱۴۱۱ق.
۲۲. _____، تحریر الأحكام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۲۳. _____، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۴. حلی، محقق، جعفر بن حسن، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، چ ۶، ۱۴۱۸ق.
۲۵. _____، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۸ق.
۲۶. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۷. خمینی موسوی، روح الله، تهذیب الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۲۳ق.
۲۸. خویی، موسوی، ابوالقاسم، مصباح الأصول، قم: منشورات مکتبه الداوری، چ ۵، ۱۴۲۲ق.
۲۹. _____، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۳۰. سلار دیلمی، حمزة بن عبدالعزیز، المراسم العلویة و الأحكام النبویة، قم: منشورات الحرمین، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۳۱. سیوری، مقداد بن عبدالله، التقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۳۲. صیمری، مفلح بن حسن، غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار الهادی، چ ۱، ۱۴۲۰ق.

۳۳. طباطبایی حکیم، محسن، حقائق الأصول، قم: انتشارات کتاب فروشی بصیرتی، چ ۵، ۱۴۰۸ق.
۳۴. _____، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسة دار التفسیر، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۳۵. طباطبایی یزدی، محمداظم، العروة الوثقی مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۳۶. طباطبایی، علی، ریاض المسائل في تحقیق الأحكام بالدلائل، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران: انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۳۹۰ق.
۳۸. _____، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بیروت: دار الكتاب العربي، چ ۲، ۱۴۰۰ق.
۳۹. _____، تهذیب الأحكام، تهران: دارالکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۰. عاملی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة، قم: تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۴۱. _____، حاشیة الإرشاد، چاپ شده ضمن «غایة المراد في شرح نکت الإرشاد»، قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۴۲. _____، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه معارف اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۴۳. عراقی، ضیاء الدین، نهیة الأفكار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۴۴. عریضی، علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۴۵. علم الهدی، سید مرتضی، علی، الانتصار في انفرادات الإمامیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۴۶. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دار الكتاب، چ ۳، ۱۴۰۴ق.
۴۷. کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: انتشارات اسلامی، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۹. _____، الکافی، قم: مؤسسه علمی فرهنگي دار الحدیث، چ ۱، ۱۴۲۹ق.
۵۰. کیدری، محمد بن حسین، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، قم: مؤسسه امام صادق علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۵۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چ ۲، ۱۴۰۳ق.
۵۲. مجلسی، محمدتقی، روضة المتّقین في شرح من لا یحضره الفقیه، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد حسین کوشانیور، چ ۲، ۱۴۰۶ق.
۵۳. نایینی، محمدحسین، أجدود التقريرات، قم: چاپخانه عرفان، چ ۱، ۱۳۵۲ش.
۵۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چ ۷، ۱۴۰۴ق.
۵۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام من مهمّات أدلة الأحكام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۵۶. وحید بهبهانی، محمدباقر، حاشیة الوافی، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، چ ۱، ۱۴۲۶ق.
۵۷. یوسفی، حسن بن ابی طالب، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ق.