

استدلال به روایات تعیین سن یائسگی در بوته نقد ۱

نویسنده: سید ضیاء مرتضوی

چکیده

آغاز دوره یائسگی، نقطه عطفی در زندگی زنان به شمار می‌رود. احکام شرعی متمایز در دو دوره سنی قاعدگی و یائسگی، زنان مسلمان را با این پرسش روبه‌رو ساخته که آغاز یائسگی در چه سنی است؟ آیا به رغم وضع طبیعی نایکسان زنان، می‌توان سن شرعی ثابت و خاصی را ملاک ورود به دوره یائسگی قرار داد؟ و آیا در این باره فرقی میان زنان هست؟

فقه‌های ما از گذشته تا حال، نگاه یکسانی به این مسئله نداشته و بیش از ده نظر داده‌اند. بین فقه‌های اهل سنت هم اختلاف زیادی به چشم می‌خورد و در مجموع حدود بیست و پنج نظر در میان فقه‌های اسلامی وجود دارد. منشأ مهم اختلاف، وجود روایات انگشت‌شمار اما مختلفی است که مورد توجه و استناد فقه‌های ما قرار گرفته است. فقه‌های سنی به روایات استدلال نکرده‌اند - تنها برخی به گفته عایشه استناد کرده‌اند -؛ بلکه بیشتر به واقعیات بیرونی توجه داشته‌اند.

از سوی دیگر، بررسی سن یائسگی ابعاد گوناگونی را دربر می‌گیرد، که موضوع‌شناسی و بررسی مطالعات انجام شده درباره میانگین سن یائسگی، یکی از آنهاست، و ارزیابی نسبت میان سن طبیعی و سن تعبدی که در سخن فقها آمده است، محور دیگر بحث را تشکیل می‌دهد. بدون تردید محور اصلی مباحث، روایاتی است که مورد استناد قرار گرفته یا باید مورد توجه قرار گیرد. این روایات را از دو منظر بررسی می‌کنیم: یکی ارزیابی یک‌یک آنها از نظر حجیت سندی و دلالت محتوایی، و دیگری نگاه کلی به این روایات و بیان نسبت آنها با برخی روایات دیگر که در تعیین سن یائسگی باید مورد توجه قرار گیرند. در این مقاله با صرف نظر از برخی مباحث تفصیلی، به هردو منظر پرداخته شده است. متن تفصیلی پژوهش که مراحل پایانی آماده سازی برای نشر را سپری می‌کند، در راستای مدعای نویسنده، که یائسگی سن تعبدی خاصی ندارد، مباحث دیگری مانند شناخت موضوعی یائسگی، گزارش میانگین سنی، و نسبت میان سن طبیعی و عرفی با سن تعبدی، نیز مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: یائسگی، سن یائسگی، روایات یائسگی، قاعدگی، زنان قرشی، زنان نبطی

اصل مقاله

مقدمه

یائسگی در مقایسه با موضوع حیض، حجم کمی از روایات را به خود اختصاص داده است که نشان دهنده کم بودن پرسش درباره آن است. این امر با توجه به احکام محدود یائسگی، و محور اصلی آن که رفع محدودیت‌ها و احکام ویژه دوره حیض است، طبیعی می‌نماید.

پرسش از یائسگی در میان مسلمانان، از دو نظر مورد توجه و اهتمام بوده است: یکی به لحاظ احکامی که حیض در بخش عبادات و زناشویی دارد؛ و دیگری به جهت فرق آشکاری که میان امکان قاعدگی و رسیدن به سن یائسگی، هم در زمان طلاق و هم در حکم عده‌داری، وجود دارد. نصوص روایی نیز در همین دو بخش و عمدتاً در خصوص طلاق مطرح شده است. در این روایات آمده است که چند دسته از زنان بدون نگه داشتن عده، با وقوع طلاق از شوهر خود جدا می‌شوند؛ یکی از آنها زنی است که یائسه شده است؛ اما در خصوص سن، روایات محدودی وجود دارد.

اگر فقیهان در تعیین موضوع احکام قاعدگی و یائسگی براساس ادله موجود، تنها با کاربرد این عناوین و اطلاق آن در نصوص روبه‌رو بودند، همانند موارد مشابه، به معنای عرفی آن مراجعه می‌کردند؛ مانند احکامی که بر خون یا آب بار شده است؛ اما وجود روایاتی که در ظاهر تعریف و حدّ خاصی برای آن نشان داده، باعث شده تا آنان ملاک تعیین موضوع را همین روایات بدانند، و چگونگی نگاه و استناد به آن روایات نیز اختلافاتی را میان آنان پدید آورده است. از این رو بررسی و ارزیابی این روایات اهمیت دارد؛ زیرا فقیهان ما را از توجه به معنای عرفی قاعدگی و سن یائسگی و ملاک قرار دادن آن باز داشته و تعیین موضوع را به نصوص یاد شده و نوع برداشت خویش از آنها وا گذاشته‌اند؛ اما روایاتی که به گونه‌ای با بحث پیوند دارند، فراتر از چند روایت ویژه‌ای است که فقیهان به آنها استناد کرده‌اند.

دسته اول روایاتی است که به بحث موضوع‌شناسی اختصاص دارند؛ به این معنا که شارع حکیم موضوع قاعدگی و یائسگی را به عنوان دو مقطع واقعی زندگی طبیعی زنان مورد توجه قرار داده است. از این رو اگر دو عنوان حیض و یأس را موضوع بخشی از احکام ساخته، اجمالاً ناظر به همین واقعیت بیرونی و تکوینی است؛ اعم از اینکه تعریف ویژه‌ای نیز از دایره موضوع احکام به دست داده باشد یا نه. بنابراین روایات تعیین سن، بر فرض پذیرش، نمی‌تواند با حدّ و مرز طبیعی یائسگی تباین کلی داشته باشد. این دسته اینک از موضوع بحث بیرون است؛

دسته دوم، روایاتی است که عنوان مطلق یائسگی را موضوع حکم شرعی قرار داده است. این روایات که درباره عده طلاق زن یائسه وارد شده است، بدون ذکر سن خاص، یکی از زنان بدون عده را زنی برمی‌شمارد که از حیض ناامید و به تعبیر دیگر از حیض بازنشسته شده است. برخی از این روایات از نظر سند کاملاً معتبر است؛ مانند صحیح حلبی که پنج دسته از زنان را ذکر می‌کند که عده ندارند؛ آخرین مورد زنی است که: «قد یئست

من المحيض» ۲.

این روایات در مجموع مورد اعتماد است و فقها به مضمون آنها عمل کرده‌اند. ۳.

اگر حجیت و دلالت روایات تعیین سن پذیرفته شود، از نظر صنعت، جمع میان آنها از باب اطلاق و تقيید، منافاتی با این دسته نخواهد داشت؛ ولی همین روایات، پرسشی را تقویت خواهد کرد، که در ادامه درباره آن سخن خواهیم گفت، و آن اینکه آیا می‌توان تعیین مرز موضوع گسترده‌ای مانند یائسگی را که بسیار مورد ابتلاست و حکم آن مورد نیاز مستقیم و غیرمستقیم جامعه است و احکام آن در روایات به صورت مطلق آمده، به دو روایت مرسله وا گذاشت؟

دسته سوم، روایاتی است که سن خاصی را مطرح کرده و مورد استناد فقها قرار گرفته است؛

دسته چهارم، روایاتی است که ملاکی غیر از سن خاص را ذکر کرده است.

در بررسی روایات دسته سوم، ابتدا تک تک روایات را از نظر حجیت سندی و دلالتی مورد توجه قرار خواهیم داد و سپس در نگاهی کلی به این روایات، نخست نسبت این دسته با دسته چهارم را روشن خواهیم ساخت و آن گاه ملاحظات کلی دیگری را نیز در نقد استدلال به این روایات پیش رو خواهیم گذاشت. از این رو مقاله را در دو بخش پی می‌گیریم.

بخش یکم: ارزیابی حجیت و دلالت روایات

روایات اندکی که فقها در تعیین سن خاص یائسگی به آنها استناد کرده‌اند، به چهار دسته تقسیم می‌شوند که به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. یائسگی در پنجاه سالگی

- کلینی با سندی صحیح از حضرت صادق (ع) اینگونه روایت می‌کند:

حدّ الّتی قد یئست من المحيض خمسون سنه؛ ۴

حدّ زنی که از حیض ناامید شده، پنجاه سال است.

شیخ طوسی نیز این روایت را از شیخ کلینی نقل کرده است. ۵ کلینی، روایت را به ترتیب از محمد بن اسماعیل، فضل بن شاذان، صفوان بن یحیی و عبدالرحمن بن حجاج نقل می‌کند، که همه مورد اعتمادند.

- وی با سندی دیگر که می‌توان به آن اعتماد کرد، از عبدالرحمن بن حجاج نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمودند:

سه دسته زنان هستند که در هر حال (بدون مانع عده و بی‌فاصله پس از طلاق) می‌توانند ازدواج کنند:

... والّتی قد یئست من المحيض و مثلها لا تحيض. قلت: وما حدّها؟ قال: اذا کان لها خمسون سنه؛ ۶

... و یکی زنی است که از حیض ناامید شده است و زنان مانند او حیض نمی‌شوند. گفتیم: حدّ آن چیست؟ فرمود: وقتی پنجاه سال داشته باشد.

شیخ طوسی این حدیث را در هردو کتاب حدیثی خود از طریق کلینی بازگو کرده است. ۷. سند کلینی این گونه است: عده من اصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن ابن ابی‌نجران، عن صفوان، عن عبدالرحمن بن الحجاج. درباره «سهل بن زیاد» هرچند حرف‌هایی وجود دارد، اما در مجموع، به دلیل فراوانی روایاتش و اعتماد فقها به او، مورد وثوق است.

بعید نیست که روایت نخست، بخشی از همین روایت باشد که عبدالرحمن جداگانه نقل کرده است. مرحوم شیخ مرتضی حائری، قطع پیدا کرده است که یک روایت‌اند. ۸.

- باز کلینی با سندی مرسل اما مورد اعتماد، از حضرت صادق (ع) نقل کرده است که حدّ زن یائسه از حیض، پنجاه سال است:

المرأه التي قد یئست من المحیض حدّها خمسون سنه. ۹.

شیخ نیز این روایت را از کافی نقل کرده است. ۱۰.

سند کلینی به ترتیب عبارت است از علی بن محمد، که منظور «علّان کلینی» است، سهل بن زیاد، احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی و وی از «بعض اصحابنا» نقل می‌کند. هرچند سند این روایت به دلیل عدم تصریح به نام راوی نخست، مرسل است، اما چون بزنطی از جمله کسانی است که جزو اصحاب معروف اجماع به شمار می‌رود، حتی اگر اعتبار مرسله‌های همه آنان پذیرفته نشود، اما به پیروی از استاد معظم آیت‌الله سیدموسی شبیری زنجان، مرسله‌های وی را معتبر و همانند روایات «صحیح» می‌دانیم. علی بن محمد ثقة است و سهل بن زیاد نیز مورد اعتماد است.

نکته قابل توجه در این دو یا سه روایت، اطلاق پنجاه سال برای تمام زنان است، چه قرشی و چه غیرقرشی، چه نبطی و چه غیر نبطی. فقهای که سن حیض را عموماً پنجاه سال دانسته‌اند، به استناد همین روایات فتوا داده‌اند.

ظاهر این جمله، که آیت‌الله شیخ مرتضی حائری یزدی، آن را بخشی از صحیح دیگر عبدالرحمن شمرده است، ۱۱ نشان می‌دهد که زن از هر قبیله و نژادی که باشد وقتی به پنجاه سالگی برسد، «یائسه» به شمار می‌رود؛ اما چون این معنا با واقعیت خارجی ناسازگار است، یا باید آن را ناظر به وضع نوعی و غالبی دانست و یا گفت چون نوعاً چنین بوده، حکم کلی آن همین است.

نکته قابل توجه، دقت در معنای «قد یئست» و مقصود از آن است؛ اگر معنای لغوی آن مورد نظر باشد، به ویژه با توجه به قید «من المحیض»، تنها صورت ناامیدی از قاعدگی را دربر می‌گیرد، اما موردی را که شخص به صورت فردی یا نوعی به ادامه قاعدگی امید یا اطمینان دارد، شامل نمی‌شود. با این فرض، سن خاص پنجاه سالگی، مرز تعبدی یائسگی کسی به شمار می‌رود که به رغم احتمال ضعیف ادامه قاعدگی، هرچند با فاصله

غیرمعمول، از ادامه آن ناامید شده است؛ یعنی به صرف شک در وضع خود، تا وقتی از ادامه قاعدگی ناامید نشده باشد، هنوز در سنی به شمار می‌رود که سن قاعدگی است؛ اما اگر این تعبیر، اصطلاحی برای بیان موضوع شرعی یائسگی در برابر قاعدگی باشد، حتی اگر زن، شخصاً نیز دچار ناامیدی از قاعدگی نشده باشد، همان معنای رایجی را می‌رساند که فقها برداشت کرده‌اند، و در پنجاه سالگی به عنوان مرز قاعدگی و یائسگی ظهور خواهد داشت.

به نظر می‌رسد، با توجه به موارد کاربرد این تعبیر در روایات دیگر که حکم یائسگی را بیان کرده‌اند، معنای دوم رجحان دارد و این تعبیر با کاربرد اصطلاحی بیشتر از کاربرد لغوی تناسب دارد. البته این امر منافاتی ندارد با اینکه اصل بیان حدّ، برای صورت شک باشد؛ زیرا احتمالی است که از خود معنای لغوی «یأس» بر می‌خیزد، در حالی که محدود کردن به صورت شک، از جمع میان ادله برخاسته است. همچنین با حمل بر مورد غالب، و نیز با اینکه غیر از سن، ملاک دیگری هم نشانه یائسگی به شمار رود و با آن سازگار باشد، منافاتی ندارد. به هر حال ما تأکیدی بر احتمال نخست نداریم و نمی‌خواهیم خدشه‌ای جدّی در استدلال به مفاد روایت وارد کنیم، اما جمع میان ادله، بر «طرح» روایت رجحان دارد؛ همچنان که اجمالاً مایه ضعف ظهور روایت در معنای رایج می‌شود.

افزون بر آنچه در صحیح اول عبدالرحمن گفتیم، در روایت دوم وی نیز نکته‌های قابل توجهی وجود دارد؛ برای نمونه ذکر نه سال به عنوان «حدّ» برای مرز بلوغ، منافاتی با علایم طبیعی دیگر ندارد، و این به صورت روشن‌تری بر عدم محدود بودن ملاک یائسگی در «سن خاص» دلالت دارد. نمونه دیگر عبارت «و مثلها لاتحیض» است که نوعی قاعده‌مندی طبیعی را در پایان یافتن سن حیض می‌رساند. اگر عبدالرحمن به شنیدن جمله حضرت (ع) بسنده می‌کرد و نمی‌پرسید که حدّ چنین زنی چیست، ما ملاک را همان وضع نوعی که در زنان مشابه وجود دارد برشمردیم؛ و اگر ملاک کلی، پنجاه سال بود، گویاتر و راحت‌تر این بود که امام (ع) بگوید: و زنی که پنجاه سال داشته باشد، یا بگوید: زنی که با رسیدن به پنجاه سالگی یائسه شده باشد. این امر این احتمال را قوّت می‌بخشد که منشأ و محدوده سؤال عبدالرحمن جایی است که از راه‌های دیگر، از جمله نگاه به زنان همسان، نتوان به یائسگی و عدم یائسگی زن پی برد. بنابراین ذکر پنجاه سال در این فرض، به عنوان یک ملاک تبعیدی ظاهری، امری منطقی به شمار می‌رود.

۲. یائسگی در شصت سالگی

شیخ طوسی ظاهراً از طریق سند خود به علی بن حسن بن فضال، از محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب، از صفوان بن یحیی، از عبدالرحمن بن حجاج روایت می‌کند که حضرت صادق (ع) فرمودند:

ثلاث یتزوّجن علی کل حال؛ الّتی یئست من المحیض و مثلها لا تحیض. قلت: و متی تکن کذلک؟ قال: اذا بلغت ستین سنه فقد یئست من المحیض و مثلها لا تحیض...؛ ۱۲

سه گروه زنان در هر حال (بدون مانع عده‌داری، پس از طلاق) می‌توانند ازدواج کنند. یکی زنی است که از حیض ناامید شده و زنان همسال او حیض نمی‌شوند.

گفتم: زن چه وقتی چنین خواهد بود؟

فرمود: وقتی به سن شصت برسد یائسه از حیض شده و مانند چنین زنی حیض نمی‌شود....

این روایت به طور مطلق، سن شصت سالگی را برای تمام بانوان ملاک قرار داده است.

تمام کسانی که در سند روایت نام بردیم، ثقه و مورد اعتمادند، اما طریق شیخ طوسی به علی بن حسن بن فضال، چنان که خود آورده، به واسطه احمد بن عبدالواحد بن احمد بزّاز، معروف به «ابن حاشر» است که «شیخ» شیخ طوسی و نجاشی به شمار می‌رود و مورد گفت‌وگو است، اما «ثقه» می‌باشد. ۱۳

مرسله کلینی

کلینی پس از نقل روایت سوم در گروه اول که پنجاه سال را ملاک دانست، به صورت موقوف؛ یعنی بی آنکه «راوی» و «مروی» عنه را مشخص کند، می‌گوید: «و روی ستون سنّه ایضاً؛ ۱۴ شصت سال نیز روایت شده است». مشخص نیست که اشاره وی به روایتی جداگانه اما غیرمعتبر است، یا منظور وی نقل دومی برای همان روایت پنجاه سال است. مرحوم حائری احتمال می‌دهد که این مرسله همان روایت عبدالرحمن باشد، با این شاهد که کلینی روایت عبدالرحمن را نقل کرده است. ۱۵ به هر حال پیداست که ملاک شصت سال در نظر کلینی مقبول نبوده است. بنابراین درباره شصت سال به صورت مطلق، حداکثر می‌توان به روایت یادشده عبدالرحمن بن حجاج استناد کرد.

عدم حجیت روایات عبدالرحمن در تعیین سن

این روایت که در تعارض آشکار با روایت مطلق پنجاه سال است، برخی فقها را واداشته که در ظاهر هردو روایت تصرف کنند و با قرینه گرفتن روایت دیگری که در پی می‌آید، شصت سال را مخصوص زنان قرشی و پنجاه سال را برای دیگران قرار دهند، که شرح آن خواهد آمد.

نکته مهم این است که چگونه امکان دارد عبدالرحمن بن حجاج، از حضرت صادق (ع) یک مضمون را به گونه‌ای مطلق به دو صورت نقل کند؛ در یکجا سن یائسگی را پنجاه سال و در جای دیگر شصت سال بیان کند؟! ما در دسته اول بعید ندانستیم که روایت نخست پنجاه سالگی، که آن نیز از عبدالرحمن بن حجاج بود، بخشی از روایت دوم وی در همان دسته باشد. اگر این احتمال پذیرفته نشود، باید روایت دوم وی را که زنان فاقد عده برای ازدواج را سه دسته شمرده و سن یائسگی را پنجاه سال دانسته است، با این روایت که عیناً همین محتوا را با ملاک شصت سالگی معرفی می‌کند، یکی شمرد؛ در این صورت قهراً در بیان پنجاه یا شصت، یا از ناحیه وی یا یکی از راویان دیگر سهوی صورت گرفته است، و یا در نسخه‌برداری اشتباه شده است.

با فرض دو روایت، باز این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان پذیرفت عبدالرحمن بن حجاج که پرسش‌کننده و راوی سخن حضرت است، به این نکته پی نبرده که سخن حضرت در یکجا ناظر به زنان قرشی است و در مورد دیگر ناظر به دیگر زنان، و جداگانه مضمون واحدی را تنها با تفاوت یادشده، آن هم به صورت مطلق، و هردو بار برای صفوان بن یحیی نقل کرده است و موضوع برای صفوان نیز چنان آشکار بوده که نه پرسشی از عبدالرحمن کرده و نه به راوی پس از خود خاطر نشان کرده است!!

مرحوم کلینی که روایت پنجاه سال را معتبر شمرده و نقل کرده و از روایت شصت سال با بی‌اعتمادی رد شده است، مشکلی ندارد؛ اما شیخ طوسی که در تهذیب الاحکام یک‌بار روایت شصت سال را از عبدالرحمن نقل می‌کند و در جای دیگر، روایات مورد اعتماد جناب کلینی، از جمله روایت عبدالرحمن را عیناً بازگو می‌کند و یادآور هیچ نکته‌ای در این خصوص نمی‌شود، با مشکل مواجه خواهد بود. البته شیخ در استبصار، فقط نقل کلینی را بازگو کرده است.

بنابراین اگر در موارد مشابه، روایت سومی داشته باشیم که قرینه تصرف در دو عام یا مطلق بگیریم، اما در اینجا چگونه می‌توان پذیرفت دو روایت مطلق وجود دارد؟ آیا عرف یا عقلا که مبنای اصلی در حجیت خبر واحدند، وجود دو روایت مستقل را همراه با چنین تصرفی می‌پذیرند؟ به نظر ما این امری عقلایی نیست. حتی اگر مبنای پذیرش خبر واحد، تعبد صرف باشد نیز چگونه می‌توان به امری متعبد شد که اطمینانی نسبی برخلاف آن وجود داشته باشد و علاوه بر آن، نیازمند تصرفی آشکار در ظاهر هردو دلیل باشد؟!

بنابراین، این دو روایت، دو نقل از یک روایت‌اند و یکی از آن دو نمی‌تواند درست باشد. حال می‌توان حدس زد که تعبیر «و روی ستون سنه ایضاً» در سخن کلینی، پس از نقل روایت پنجاه سال از عبدالرحمن، اشاره به نقل دیگری از همان روایت است، نه روایتی مستقل!

روایت اول نیز حتی اگر روایت مستقلی باشد که عبدالرحمن جداگانه برای صفوان نقل کرده است - امری که آقای حائری اطمینان به خلاف آن دارد و هر سه را یکی می‌داند - هرچند احتمال خطا بودن نقل پنجاه سال را کاهش می‌دهد، اما به همین دلیلی که گفتیم، از اعتبار می‌افتد و در واقع یا شصت سال صحیح است که در یک نقل آمده است، و یا پنجاه سال که دو بار برای صفوان نقل شده است و یا اساساً دو سخن جداگانه از امام(ع) بوده که برای صفوان نقل کرده است. با این ملاک، هیچ‌یک از روایت‌های عبدالرحمن، چه در واقع یک روایت باشد یا دو و یا سه روایت، حجیت ندارد. ولی به قرینه دو مرسله دیگر بزنطی و ابن ابی عمیر که هردو پنجاه سال را ذکر کرده‌اند، به حساب احتمالات و با این فرض که در نقل یا استنساخ یکی از دو روایت عبدالرحمن اشتباهی صورت گرفته، می‌توان این احتمال را تقویت کرد و گفت نقل شصت سال اشتباه است و از ناحیه یکی از راویان سهوی صورت گرفته است، به ویژه که مرحوم کلینی به روایت شصت سالگی با دیده تردید و بی‌اعتمادی نگریسته است، بالاخص اگر منظور وی را نقل دیگری از همین روایت عبدالرحمن بدانیم.

پس از نگارش ملاحظه شد این اشکال، فقیه نکته سنج، شیخ محمدتقی آملی را تا سرحد عدم اعتماد به روایت شصت سال و بلکه اعتماد بر عدم صدور آن کشانده است. ایشان می‌گوید:

باتوجه به وحدت «سؤال» و «سائل» و «مسئول عنه» در این دو روایت، گمان قوی می‌رود که یک روایت بیش نباشد و اختلاف پنجاه و شصت در آن دو، ناشی از اشتباه راوی یا اشتباه در نسخه‌برداری است؛ بنابراین نمی‌توان اعتمادی به صدور روایت شصت سال داشت، اگر ادعا نکنیم که اطمینان به عدم صدور آن داریم. وی درباره مرسله کلینی در تعیین شصت سال نیز که خود کلینی بر آن اعتماد نداشته، می‌گوید: هرچند به خاطر وجود آن در کافی، قابل اعتماد است، ولی توان مقابله با اخبار پنجاه سال را ندارد. ۱۶ که البته پیداست اصل اعتماد نیز مخدوش است؛ زیرا خود کلینی هم اعتماد نکرده است.

امام خمینی نیز این مطلب را خاطر نشان کرده و بعید ندانسته که روایت شصت سال ناشی از اشتباه راویان و به ویژه نسخه برداران باشد. بنابراین اعتمادی به این روایت باقی نمی ماند؛ زیرا حجیت خبر واحد، امر تعبیدی محض نیست، بلکه به بنا و روش عقلا برمی گردد و پیداست که عقلا به چنین روایتی عمل نمی کنند و دست کم احراز نکرده ایم که به آن عمل می کنند. ۱۷

مرحوم حائری نیز به رغم تلاش برای اعتمادسازی نسبت به سند روایت عبدالرحمن که پیشتر به آن اشاره کردیم، آن را قابل استناد و استدلال نمی داند و می گوید ظاهراً در نقل اشتباهی رخ داده است؛ زیرا در دو نقل دیگر از عبدالرحمن آمده است که حد یائسگی پنجاه سال است و اطمینان داریم که همه اینها به رغم اختلاف در عبارت، یک روایت اند؛ چون در غیر این صورت عبدالرحمن از امام (ع) درباره علت این اختلاف آشکار می پرسید؛ با اینکه سند همه به صفوان می رسد. بنابراین ظاهراً از سوی برخی از راویان از صفوان، اشتباهی صورت گرفته است، و به گمان ایشان مرسله کلینی نیز همان روایت عبدالرحمن است. ایشان افزوده است که با فرض عدم ترجیح میان نقل پنجاه سال و شصت سال، دلیلی بر شصت سال نخواهیم داشت، با توجه به اینکه تنها یکی از این دو درست است. از این رو باید به دلیلی رجوع کرد که یا سن را به طور مطلق پنجاه سال می داند، و یا وقتی زن قرشیه نباشد. ۱۸

افزون بر اینها از نظر وقوع بیرونی، چنان که در بخش موضوع شناسی پژوهش نشان داده شده، ملاک پنجاه سال حتی در زنان قرشی، به واقع نزدیک تر است تا شصت سال؛ چنان که مجلسی اول تأکید کرده است که اکثر زنان سیده در پنجاه سالگی یائسه می شوند و حیض معدودی از افراد به شصت سالگی می رسد. ۱۹

دشواری دیگر که خدشه ما را تأیید می کند این است که گرچه بیان حکم فرد نادر منعی ندارد و روایات بسیاری در مقام بیان چنین احکامی است، اما حمل عام یا مطلق بر فرد نادر، امری است که به راحتی نمی توان پذیرفت؛ مگر اینکه قرینه یا قرائن اطمینان بخشی وجود داشته باشد. از این رو حمل روایت مطلق شصت سال بر زنان قرشی در حالی که در اقلیت اند، به ویژه در روایتی که راوی آن عبدالرحمن بن حجاج است - یعنی شخصی کوفی که در بغداد ساکن شد و زنان قرشی در آن محیطها در اقلیت بودند - امری دور از ذهن می نماید و نمی توان آن را حتی با وجود روایت پنجاه سال که معارض آن است، عرفی پنداشت. ۲۰ محقق همدانی و محقق خراسانی نیز به این نکته توجه کرده اند و حمل روایت شصت سالگی بر خصوص زنان قرشی را بعید شمرده اند. ۲۱

دلیل اینکه دسته ای از فقها راه تفصیل را پیش نگرفته و یک طرف را به صورت کلی ترجیح داده اند، می توان دهمین نکته باشد، هرچند در سخنان فقها اشاره ای به آن نشده است.

دیدگاه آیت الله خوئی:

آیت الله خوئی نیز گویا همین مدعا را با بیانی دیگر بیان کرده است. ایشان با فرض دو روایت بودن، از منظری دیگر به خرده گیری پرداخته، تا جایی که هردو را از حجیت انداخته است؛ استدلال ایشان این است که اجمالاً می دانیم یکی از دو روایت از امام (ع) صادر نشده است، و چون نمی دانیم کدام است، پس کار به دوران میان حجت و عدم حجت می کشد و نتیجه آن این می شود که نتوان به هیچ کدام اعتماد کرد. ایشان می گوید: راوی در

هر دو روایتِ عبدالرحمن، صفوان است و او یک روایت را برای فردی و روایت دیگر را برای فردی دیگر نقل کرده است. اگر هر دو روایت از امام (ع) صادر شده بود، وجهی برای این کار صفوان که هر دو روایت را برای آن دو نفر نقل نمی‌کند و هر کدام را برای یکی از آن دو نقل می‌کند، وجود ندارد.

ایشان می‌افزاید: البته بار اول که یکی از دو روایت را برای راوی سوم نقل کرده، می‌توان فرض کرد که هنوز روایت دیگر را از عبدالرحمن نشنیده بوده است، از این رو همان را بازگو کرده است، اما پس از آنکه روایت دوم را شنید، با آگاهی از اینکه در این موضوع دو روایت وجود دارد و هر کدام ناظر به دسته‌ای از زنان می‌باشد، اگر به نقل یکی بسنده کرده باشد، این خیانتی آشکار است که جایگاه وی و وثاقت نسبت به او، با آن سازگاری ندارد. از این رو مطمئن هستیم یکی از دو روایت از امام (ع) صادر نشده است و چون نمی‌دانیم کدام است، به هیچ‌کدام نمی‌توانیم اعتماد کنیم. ۲۲

باید توجه داشت که جناب صفوان از فقهای اصحاب و از برترین‌های آنان بوده است ۲۳ و قاعدتاً نمی‌شود وی به این نکات بی‌توجه باشد.

تعارض آشکار میان دو روایت مطلق پنجاه سال و شصت سال، مورد توجه برخی فقهای دیگر نیز قرار گرفته است. چنان‌که محدث بحرانی بر آن تأکید دارد و آن را غیر قابل انکار می‌شمارد: «ثبوت التعارض بین الروایتین أظهر من ان ينکر... و هاتان الروایتان قد تصادمتا و تخاصمتا فی بیان هذا الحد الذی تسقط عنده الاحکام» ۲۴ محقق نراقی نیز مشابه این سخن را با تأکید بیشتری پی گرفته و تصریح کرده است که این دو روایت در «مفهوم» و «منطوق» خود، تعارض و تخاصم دارند و هر دو ساقط می‌شوند. ۲۵

شاید به همین دلیل است که محقق اردبیلی در این مسئله، روایت عبدالرحمن را «مضطرب» شمرده است؛ چون علاوه بر نقل پنجاه سال، روایت شصت سال را نیز نقل کرده است. ۲۶

نتیجه اینکه بنابر پرسش و خدشه ما، یکی از دو نقل درست نیست و آن دو از مصادیق اشتباه «حجت» با «لا حجت» است و باید دید آیا می‌توان یکی را برگزید؟ بنابر اشکال مرحوم آقای خوئی و گفته محدث بحرانی و محقق نراقی نیز همین‌گونه است، با این فرق که قرینه‌ای بر شناخت مصداق حجت وجود ندارد؛ بنابراین هیچ‌یک از دو روایت حجیت و سندیت نخواهد داشت؛ و اگر هر سه روایت عبدالرحمن را یکی بدانیم، که سخن قابل قبولی به نظر می‌رسد، هیچ‌یک از روایات سه‌گانه وی حجیت نخواهد داشت.

ارزیابی محتوای روایت

فرق اصلی این روایت با روایت دیگر عبدالرحمن، همان تفاوت در ملاک پنجاه سال و شصت سال است؛ اما نکته قابل توجه تأکیدی است که بر جمله «و مثلها لا تحییض» شده است. اگر در روایت دوم عبدالرحمن، ابتدا ملاک طبیعی تعیین شده و سپس در معرفی آن، پنجاه سال ذکر شده است، در اینجا همراه با ذکر شصت سال، دوباره آمده است که زن وقتی به این سن برسد یائسه از حیض شده و زنان مشابه او حیض نمی‌شوند؛ در حالی که می‌دانیم بیشتر زنان پیش از این سن یائسه می‌شوند. پیداست که درباره این روایت نیز باید دست از ظاهر آن کشید؛ به این بیان که یا باید گفت منظور از حیض نشدن، حیض نشدن شرعی است؛ که در این صورت این

پرسش به وجود می‌آید که اگر منظور این است که زنان از سر «تعبد» و صرف اعتبار شرعی در سن پنجاه یا شصت سالگی یائسه می‌شوند، قید «و مثلها لا تحيض» چه معنایی دارد؟ این پرسش درباره روایت دیگر نیز به وجود می‌آید، اما چون در اینجا تکرار شده، با تأکید بیشتری مطرح می‌شود.

و یا باید گفت روایت با خاستگاه غالبی، ناظر به مورد غالب است که نیازمند بررسی جداگانه است؛ زیرا در تحلیل حکم براساس غلبه موضوع، چند مبنا وجود دارد و ملاحظات و اشکالاتی متوجه هریک از آنهاست. ۲۷

نکته دیگری که در روایت وجود دارد و موجب تأمل در استناد به آن برای مطلق سن یائسگی می‌شود، حتی اگر آن را محدود به زنان قرشی بدانیم، این است که مفاد جمله «إذا بلغت ستین سنة فقد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض»، بیان حداکثر سن قاعدگی به صورت نوعی است و منافاتی با یائسگی زن پیش از آن زمان ندارد. از این رو اگر پیش از رسیدن به سن شصت، می‌داند یائسه شده، طبق آن عمل می‌کند؛ حتی پس از این سن نیز تا وقتی اطمینان به ادامه آن دارد، همان حکم را خواهد داشت، ولی در صورت تردید، حداکثر همان شصت سالگی خواهد بود. این معنا به ویژه به قرینه «و مثلها لا تحيض» که ظهور در قاعده‌مندی طبیعی دارد، امری دور از ذهن و پذیرش نیست.

۳. فرق‌گذاری میان زن قرشی و غیرقرشی

کلینی با سندی مرسل اما معتبر نقل کرده است که حضرت صادق (ع) فرمود:

إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قریش؛ ۲۸

وقتی زن به پنجاه سالگی برسد خونی نمی‌بیند، مگر اینکه زنی از قریش باشد.

سند کلینی به ترتیب عبارت است از: عدّه من اصحابنا، احمد بن محمد، حسن بن ظریف، و محمد بن ابی‌عمیر که از «بعض اصحاب ما» امامیه نقل می‌کند و مرسله‌های وی نیز چنان‌که درباره بزنتی گذشت، در میان «اصحاب اجماع» به صورت ویژه مورد اعتماد و صحیح است. سایر راویان سند نیز ثقه‌اند.

شیخ طوسی این روایت را با همین سند بازگو کرده است. ۲۹ مرحوم صدوق نیز این مضمون را به صورت مرسل یکجا به گونه جزمی از آن حضرت (ع) نقل کرده است:

المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قریش. ۳۰

و در جای دیگر با تعبیر «روایت شده» و بدون ذکر امام (ع) بازگو کرده است. ۳۱

شیخ حرّ عاملی در ذیل این روایت صدوق، جمله «و هو حد المرأة التي تئس من الحيض» را نیز آورده ۳۲ که بی‌شک - چنان‌که مجلسی اول نیز گفته ۳۳ - عبارت توضیحی خود صدوق است، نه جزء روایت و ادامه نیز دارد. این مشکلی است که متأسفانه کتاب ارزشمند وسائل الشیعه، بارها گرفتار آن شده است و به نقل وی از روایات صدوق هم اختصاص ندارد. ۳۴ و باعث سرایت اشتباه به برخی متون فقهی شده است. چنان‌که در همین روایت، مرحوم حائری یزدی آن را جزء روایت دیده است. ۳۵ شاهد افزوده بودن آن در اینجا، نقل دوباره روایت توسط خود صدوق در جای دیگر و البته با تعبیر «روی» است، که این متن عیناً، ولی بدون افزوده یاد شده، بازگو شده است. ۳۶

پیداست نقل مرحوم صدوق، دو روایت نیست؛ دومی همان روایت اول است که به صورت غیر جزمی و حتی بدون نسبت دادن به امامی خاص نقل شده است. همچنین می‌توان حدس زد که روایت مرحوم صدوق که یک بار به صورت جزمی به حضرت صادق (ع) نسبت داده شده و بار دیگر به صورت موقوف آمده، همان روایت شیخ کلینی است که آن را محمد بن ابی‌عمیر از برخی اصحاب امامیه (بعض اصحابنا) نقل کرده است. ۳۷

مرسله شیخ طوسی

شیخ حرّ عاملی در برشماری روایات سن یائسگی، عبارت شیخ طوسی در کتاب مبسوط را روایت جداگانه‌ای یافته و نقل کرده است:

تِیَاسُ الْمَرْأَةِ (مِنَ الْحَيْضِ) إِذَا بَلَغَتْ خَمْسِينَ سَنَةً، أَلَّا أَنْ تَكُونَ امْرَأَةً مِنْ قَرِيْشٍ، فَانْه رُوی انْهَا تَرِی دَمَ الْحَيْضِ اِلِی سَتِیْنِ سَنَةً. ۳۸

این حدیث را برخی روایت مستقلاً در فرق‌گذاری میان قرشی و غیرقرشی شمرده‌اند، ۳۹ در حالی که به نظر می‌رسد اشاره شیخ به همان مرسله ابن ابی‌عمیر است که احتمالاً به قرینه روایت شصت سال عبدالرحمن که در تهذیب الاحکام آورده است، استثنای زن قرشی در مرسله ابن ابی‌عمیر را ناظر به آن دانسته و شصت سال گرفته است و به عبارت دیگر، نقل به معنا کرده است. این احتمالی است که مرحوم آیت‌الله گلپایگانی بر آن اعتماد کرده است. ۴۰

احتمال دیگر این است که این حدیث اشاره به روایت مرسله شیخ مفید است که در ادامه می‌آید؛ هرچند بعید می‌نماید؛ زیرا در آن مرسله، از زنان «نبطی» نیز نام برده شده است. به هر حال پرسش قابل توجه این است که اگر این روایت مستقل باشد، چرا شیخ طوسی آن را در کتاب‌های اصلی روایی خود و دست‌کم در تهذیب الاحکام نقل نکرده و به ذکر مرسله ابن ابی‌عمیر بسنده کرده است؟ افزون بر این، بر فرض پذیرش این مرسله به عنوان یک روایت، پیداست که از نظر سندی حجیت ندارد و صرف فتوای شیخ به استناد آن، هرچند به صورت جزمی، نمی‌تواند موجب اعتماد به آن گردد. گویا جزم شیخ ناشی از روایت عبدالرحمن و جمع آن با مرسله ابن ابی‌عمیر است که وی آن را در حکم روایات با سند می‌داند.

بنابراین در فرق‌گذاری میان خصوص قرشی و غیرقرشی، در مجموع یک روایت مرسل داریم، که حتی اگر مبنای حضرت امام خمینی درباره معتبر بودن مرسله‌های جزمی صدوق را نیز نپذیریم، ۴۱ روایت یادشده در نقل کلینی، چنان‌که اشاره شد، معتبر است؛ به ویژه که نقل صدوق دست‌کم مؤید آن است.

نکته قابل توجه در این روایت، این است که حکم زنان قرشی جدا شده است، اما بیان نشده که آنان در چه سنی یائسه می‌شوند. فقها به استناد روایت شصت سال عبدالرحمن، و حمل آن بر زنان قرشی، و به کمک روایت مرسل شیخ مفید، که در ادامه خواهیم گفت غیر قابل اعتماد است، به این نتیجه رسیده‌اند که مراد حضرت (ع) شصت سال بوده است؛ اما آیا می‌توان با نقلی مشکوک حدّ مستثنی را تعیین کرد و حدّ زن قرشی را متعین در شصت سالگی دانست؟ این پرسشی است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود. نکته دیگر اینکه به ندیدن خون حیض تصریح نشده، بلکه فقط گفته شده «قرمزی» نمی‌بینند و این نکته‌ای است که مورد توجه و تأمل برخی

فقها قرار گرفته و آن را در استنباط خود دخالت داده‌اند. ۴۲

چنان که پیداست، ظهور این روایت در بیان وضع طبیعی و بیرونی، روشن‌تر از روایات پیش است و برداشت حدّ شرعی یائسگی از آن، نیازمند مؤونه بیشتری است، و حمل آن بر بیان وضع غالب، لازم‌تر به نظر می‌رسد. نیز روشن است که این روایت تنها دلالت می‌کند بر اینکه زن قرشی از این وضع غالبی به هر معنایی که باشد بیرون است، اما سن خاصی برای آن ذکر نشده است. به نظر می‌رسد این روایت به تنهایی، با این معنا نیز سازگار است که امام(ع) در مقام بیان حکم نیست، بلکه ارشادی است و به وضع غالبی یا نوعی بیرونی اشاره دارد، و خصوصیت ذکر پنجاه سال، تنها پدید آوردن گمان به پایان یافتن سن قاعدگی در شخص است.

۴. شصت سالگی برای زنان قرشی و نبطی

بیشتر کسانی که زنان قرشی را جدا کرده و شصت سالگی را مرز یائسگی آنان شمرده‌اند، این استثنا را گسترش داده و زنان نبطی را نیز مانند قرشی دانسته‌اند. دلیل اصلی آن، روایت مرسل و موقوفی است که شیخ مفید در باب عده طلاق آورده است. شیخ مفید پس از آنکه تصریح و تأکید می‌کند که اگر زن پنجاه سال را کامل کرده و حیض از او برداشته شده و از آن ناامید گشته، عده طلاق ندارد، می‌نویسد:

و قد روی ان القرشیة من النساء و النبطیة تریان الدم الی ستین سنه، فان ثبت ذلک فعلیها العدة حتی تجاوز الستین؛ ۴۳

و روایت شده که زن قرشی و نبطی تا شصت سال خون می‌بیند. اگر این مطلب ثابت شود، این زنان تا شصت سال بگذرد عده دارند.

تنها روایتی که برای زنان قرشی تصریح به شصت سال کرده و از نظر محتوا می‌تواند مبین مراد حضرت(ع) در جمله «ألا ان تكون امرأة من قریش» در روایت دسته سوم باشد، همین مرسله موقوفه است. در حالی که نه تنها شاهی بر حجیت سندی آن در نقل مفید نداریم، بلکه چگونگی گزارش، به روشنی نشان از ضعف آن دارد، و پیداست خود شیخ مفید هم به آن اعتماد نکرده است. همچنین نشان می‌دهد که آن فقیه بزرگ همانند شیخ کلینی، به روایت شصت سال در نقل عبدالرحمن بن حجاج نیز اعتنا و اعتمادی نداشته است، و احتمال اینکه آن را ندیده باشد، از مثل ایشان بسیار بعید است. همچنین نشان می‌دهد که مرسله ابن ابی‌عمیر را که میان زنان قرشی و غیرقرشی فرق گذاشته، هرچند سنی برای قرشی ذکر نکرده، مستند عمل خود قرار نداده است. از سوی دیگر، گرچه تعبیر «قد روی» چنان که مورد استناد فقها قرار گرفته، در ادبیات فقهی رایج، اشاره آشکار به وجود روایتی از اهل‌بیت(ع) دارد، اما موجب شگفتی است که در خصوص زنان نبطی، نه کلینی و نه صدوق که مجامع روایی خود را پیش از مفید فراهم ساخته‌اند، و نه شیخ طوسی که شاگرد شیخ مفید است و مفید از مشایخ روایی او می‌باشد و نه دیگران، روایتی هرچند ضعیف در این باره نقل نکرده‌اند. گویا به همین دلیل است که علامه مجلسی در بی‌اعتباری الحاق «نبطیه» نقل می‌کند که فقها اعتراف کرده‌اند نصی در خصوص آن وجود ندارد. ۴۴

از این رو می‌توان احتمال داد که منظور شیخ مفید از تعبیر «روایت شده»، روایت اصطلاحی از اهل‌بیت(ع)

نباشد. تعبیر «فان ثبت ذلک» که پس از آن آورده نیز می‌تواند مؤید این احتمال باشد؛ به ویژه که در منابع فقهی اهل سنت بارها گفته‌اند که وضع زنان قرشی یا زنان عرب با دیگران فرق می‌کند و آنان تا شصت سالگی حیض می‌بینند، بدون اینکه بخواهند به روایت خاصی استناد کنند. مجلسی اول نیز نزدیک به همین مطلب را احتمال داده است. وی درباره الحاق زنان نبطی می‌نویسد:

روایتی نقل کرده‌اند که در او وارد شده است و اکثر علما ذکر کرده‌اند که آن روایت را ندیده‌ام و دور نیست که چون خون حیض و ولادت آن زنان را تا شصت سال دیده بوده‌اند، حکم کرده بوده‌اند. ۴۵
گویا گفته صاحب مدارک نیز اشاره به همین نکته دارد که درباره الحاق نبطیه می‌گوید:
شیخ مفید و کسانی که از او پیروی کرده‌اند، آن را آورده ولی اعتراف دارند که ظاهراً نصی درباره آن وجود ندارد. ۴۶.

مجلسی دوم نیز به اعتراف فقها درباره به نبود نص اشاره کرده است. ۴۷ البته در اصل فرق‌گذاری میان قرشی و غیرقرشی، روایت مرسله ابن ابی عمیر وجود دارد، اما چون سخنی از خصوص شصت سال در آن وجود ندارد، بعید است مورد نظر شیخ مفید بوده باشد. مرحوم شیخ ابوالحسن شعرانی نیز که عالمی نکته‌سنج و دقیق است، تأکید کرده که آنچه در روایت آمده، مربوط به زنان قرشی است و گفته است: «اهل تجارب، قبایل نبطی را نیز بدین صفت یافتند.» سپس می‌افزاید:

اما منحصر به اینان نیست و هر قبیله که به تجربه معلوم گردد پس از پنجاه نیز حیض می‌بیند، سن یأس آنها از شصت سال است... چون در روایات نام غیرقریش نیامده و تجارب اهل تجربه و فتاوی فقها را به چیزی نگرفتند و روایات مختلف است، بعضی سن یأس را شصت و بعضی پنجاه معین کرده‌اند، یکی حمل بر نادر می‌شود و دیگری بر غالب. ۴۸.

آیت‌الله حائری یزدی در دفع این گمان که مستند این گفته، همین مرسله، به اتکای شهرت فتوا به استثنای زنان نبطی است، می‌گوید:

این شهرت ادعایی ثابت نیست یا در نظر قدمای اصحاب ثابت نیست و نخستین کسی که ثابت است به آن فتوا داده، ابن حمزه در «وسیله» است ۴۹ و بقیه عمدتاً مربوط به کتاب‌های علامه و شهید اول و دوم و محقق دوم است.

وی در ردّ استدلال کسانی که می‌گویند اعتماد اینان بر این فتوا، نشان می‌دهد دلیلی در دست داشته‌اند؛ زیرا این مسئله جای اجتهاد نیست و نیز برای راوی که شیخ مفید از او نقل کرده، انگیزه‌ای برای جعل وجود ندارد، می‌گوید:

شاید همین نکته علت اعتماد به مرسله باشد، ولی اصل موضوع مخدوش است؛ چون ممکن است منشأ این روایت امری اجتهادی باشد؛ از این باب که زن نبطی را از جهت سلامتی و توانایی طبیعی ملحق به قرشی کرده‌اند، و انگیزه دروغ‌گویی نیز قابل تصور است؛ از این جهت که - به تعبیر ایشان - یکی از نبطیان با این خیال که این امر یک نوع شرافت و بزرگی برای طائفه‌اش است، آن را به انگیزه شرافت طائفه‌ای جعل کرده است و تعصبات بشری و انگیزه‌هایی که مادر جوان مرده را نیز به خنده وامی‌دارد خیلی زیاد است! ۵۰

یک اشتباه

شیخ مفلح صیمری، از فقهای قرن نهم هجری، با تصریح به اینکه روایتی درباره استثنای زنان نبطی وجود ندارد، گفته است شیخ طوسی در اکثر کتابهای خود، آن را به زنان قرشی ملحق ساخته است و علمای بعدی نیز از وی پیروی کرده‌اند. ۵۱ در حالی که شیخ طوسی در هیچ‌یک از کتابهای فقهی و روایی خود، حتی اشاره‌ای هم به این مطلب ندارد؛ نه از سوی خود و نه به نقل از استادش شیخ مفید که منبع اصلی در این موضوع است. با وجود اینکه شیخ مفید این جمله را در مقنعه نقل کرده و شیخ، تهذیب الاحکام را بر مبنای شرح مقنعه آغاز کرده است، - هرچند بر این نکته تأکید نداشته یا وفادار نمانده که مطالب مقنعه را به عنوان متن، در تهذیب بازگو کند - باز از روایت یاد شده در تهذیب خبری نیست. بنابراین تردیدی نیست که در اینجا اشتباهی رخ داده است. این اشتباه پیش از وی در سخن استادش، ابن فهد حلی نیز صورت گرفته است. ۵۲ از این رو پشوانه عملی روایت مرسل مفید و جبران ضعف آن نیز رنگ می‌بازد.

نکته دیگر که بی‌اعتباری مرسله مفید را دست‌کم در خصوص زنان نبطی تقویت می‌کند، این است که چرا در مرسله ابن ابی عمیر که میان زنان قرشی و غیرقرشی فرق گذاشته شده، با اینکه در مقام مطلق‌گویی نیست، فقط حکم زنان قرشی متفاوت شمرده شده است؟ هرچند ممکن است گفته شود که آنچه در آن مرسله مورد ابتلای راوی بوده، فقط زنان قرشی بوده‌اند، از این رو روایت درباره استثنای همزمان زنان نبطی سکوت کرده است؛ اما وجود این احتمال که روایت برای کسانی که محل ابتلای آنان است نقل خواهد شد، تصریح به آن را موجه و بلکه لازم می‌سازد؛ به هر حال این سؤال باقی می‌ماند که چرا در آن مرسله به استثنای قرشی بسنده شده است؟ پرسش‌های دیگری را نیز می‌توان در نقد اثبات تعیین سن تبعیدی یائسگی پیش رو گذاشت؛ پرسش‌هایی مانند اینکه چه نسبتی میان این روایات انگشت‌شمار با روایات دیگر در تعیین ملاک یائسگی وجود دارد؟ چه تناسبی میان تعداد این روایات و گستردگی ابتلای به موضوع یائسگی برقرار است؟ و سؤالات و مسائل دیگری که در ارزیابی و نقد استناد فقها به روایات مطرح می‌شود. در بخش دوم به این موضوعات خواهیم پرداخت.

بخش دوم: ارزیابی کلی استدلال به روایات

در بخش نخست بررسی کردیم که از نگاه اعتبار سندی، تنها می‌توان به دو مرسله بزنطی و ابن‌ابی عمیر تکیه کرد؛ اما صرف نظر از این جهت، روایات تعیین سن، با روایاتی که پایان قابلیت بارداری را مرز یائسگی شمرده، سازگاری ندارد. بنابراین باید بررسی کنیم که آیا می‌توان میان این دو دسته روایت جمع کرد؟ و در صورت عدم جمع، کدام‌یک را باید نادیده گرفت یا در ظاهر آن تصرف کرد؟ ملاحظات کلی دیگری نیز درباره استناد به روایات تعیین سن خاص وجود دارد. از این رو این بخش را در دو موضوع پی می‌گیریم.

الف) انقضای سن بارداری و تعیین سن خاص

در دو روایت گذشتن از مقطع بارداری و سن حاملگی، به عنوان ملاک یائسگی زنان معتبر دانسته شده است. روایت اول: محمد بن مسلم روایت می‌کند که حضرت باقر(ع) فرمود:

التي لا تحبل مثلها لا عدّة عليها؛ ۵۳

زنی که «زنان مشابه» او باردار نمی‌شوند، عده ندارد.

سند روایت این است: ابوعلی اشعری از محمد بن عبدالجبار و الرزاز از ایوب بن نوح و حمید بن زیاد از ابن سماعه همگی از صفوان، از محمد بن حکیم، از محمد بن مسلم.

شیخ نیز روایت را به نقل از کلینی بازگو کرده است. ۵۴

روایت دوم: مرسله جمیل بن درّاج از حضرت باقر(ع) یا حضرت صادق(ع) است:

عن احدهما(ع) فی الرجل یطلق الصبیة التی لم تبلغ و لا تحمل مثلها و قد کان دخل بها و المرأة التی قد یئست من المحیض و ارتفع حیضها فلا تلد مثلها، قال: لیس علیهما عدّة و ان دخل بهما؛ ۵۵

درباره مردی که دختر نابالغ ولی آمیزش شده را طلاق می‌دهد، یا زنی که از حیض ناامید شده و حیضش مرتفع گشته و کسانی مانند او دیگر نمی‌زایند، فرمود: اینان عده ندارند، هرچند با آنان آمیزش کرده باشد.

سند کلینی این است: علی بن ابراهیم، از پدرش، از ابن ابی عمیر، از جمیل بن درّاج، از برخی اصحاب ما.

روایت اول در هر سه سند معتبر است؛ دو سند صحیح و یکی موثق است. اگر سخنی باشد، تنها درباره محمد

بن حکیم خثعمی است که هرچند روایت کشتی نشان‌دهنده مدح وی است ۵۶ و از این رو ممدوح شمرده شده

است، ۵۷ اما به صراحت و مستقیم توثیق نشده است. با این حال باید به او اعتماد کرد و این روایت را بالاتر از

روایات حسنه و در ردیف روایات صحیح شمرد؛ زیرا افزون بر کثرت روایت از وی (حدود هفتاد مورد در کتب

اربعه)، سه فقیه و راوی برجسته، ابن ابی عمیر، بزنطی و صفوان، که پیشتر ویژگی آنان را در میان اصحاب اجماع

به اجمال خاطر نشان کردیم، از وی روایت نقل کرده‌اند؛ از جمله همین روایت که صفوان از او نقل کرده است.

برخی دیگر از اصحاب اجماع نیز از او حدیث نقل کرده‌اند. ۵۸ بنابر این مبنا، روایت صحیح به شمار می‌رود.

اما روایت مرسله دوم هرچند توسط جمیل بن درّاج نقل شده است، اما تنها بر مبنای گفته کسانی که روایت

اصحاب اجماع را می‌پذیرند، معتبر خواهد بود. ابن‌ادریس هم که روایت را از کتاب جمیل نقل کرده است،

همانند کلینی به صورت مرسل آورده است. ۵۹ شیخ صدوق نیز که سند صحیحی به جمیل دارد، آن را به نقل از

وی و بدون ارسال روایت کرده است، ولی به صورت مضمره است، ۶۰ و پیداست که همانند موارد دیگری که

صدوق از وی به همین صورت نقل حدیث کرده، از غیر امام(ع) نیست و شاهد آن، نقل کلینی است. از این رو

روایت به نقل صدوق در ظاهر خود ضعف سند یا ضعف اسناد به امام(ع) ندارد؛ مگر اینکه کسی به قرینه ارسال

در نقل کلینی و ابن‌ادریس، به نقل بدون ارسال صدوق اعتماد نکند، و یا در دوران میان زیاد شدن و افتادگی،

دومی را رجحان بدهد. بنابراین نمی‌توان به این مرسله اعتماد داشت؛ هرچند به روشنی می‌تواند مؤید روایت

نخست باشد.

با این حال به نظر می‌رسد این روایت انصراف به عدم بارداری به خاطر سالخوردگی و یائسگی دارد؛ و با صرف

نظر از این انصراف، تردیدی نیست که اطلاق آن به روشنی شامل مقطع یائسگی می‌شود و محدود به فرض عدم

بلوغ نیست؛ همان دو امری که در روایت دوم به آن تصریح شده است. همچنین روشن است که نفی عده پس از

سن قاعدگی و عدم بارداری، به دلیل ورود به دوره یائسگی است، همان‌گونه که پیش از سن قاعدگی، به دلیل

عدم بلوغ است؛ چراکه میان بارداری و یائسگی، تلازم آشکاری وجود دارد و پیشتر از آن سخن گفتیم. از این رو

روایت اول ظهور دارد که ملاک یائسگی، رسیدن به سنی است که زنان نوعاً باردار نمی‌شوند. روایت دوم نیز لازمه رفع حیض را عدم بارداری شمرده و سن خاصی را ذکر نکرده است.

با این حال جای این سؤال باقی است که آیا قطع بارداری، نشانه رسیدن به سن پنجاه یا شصت سال است، یا این نیز خود یک ملاک است؛ به این معنا که هر ملاک زودتر تحقق یافت، همان آغاز یائسگی زن به شمار می‌رود، یا اینکه ملاک اصلی همین تحول در وضعیت طبیعی است که تکویناً نیز با هم مرتبط می‌باشند و سن پنجاه یا شصت، نشانه نوعی رسیدن به این وضعیت و مقطع طبیعی در حیات زن است؟ البته احتمال می‌رود که جمله مورد نظر، جزء پرسشی بوده است که مطرح شده و امام(ع) پاسخ داده است.

بنابراین اگر درباره استدلال به روایت جمیل از نظر سند یا دلالت نتوان اعتماد کافی داشت، اما روایت محمد بن مسلم نه ضعف سندی دارد و نه مشکل دلالت. بدون تردید اگر تنها همین روایت ملاک عمل قرار گیرد، مادامی که در زن یا افراد مشابه وی امکان و آمادگی بارداری وجود داشته باشد، زن یائسه نشده است و سن خاصی ملاک نیست. روایت جمیل نیز مؤید و بلکه شاهد همین معناست. ۶۱

نسبت دو دسته روایات

منطوق روایات مورد استناد فقها این است که زنان در سن پنجاه سالگی یائسه می‌شوند، مگر زنان قرشی؛ اما دسته دیگر از روایات با ملازمه می‌گویند زنی که نمی‌زاید یائسه است، و مفهوم آن این است که تا می‌زاید یائسه نشده است. از نظر قوت صدور، این دسته از روایات قابل مقایسه با روایات مورد استناد فقها است. از این رو این پرسش جدی‌تر می‌شود که چرا در نگاه فقها تنها به روایاتی که سن خاص را مطرح کرده، توجه شده است و روایاتی که بارداری یا سالخوردگی را ملاک شمرده، به ویژه صحیحه محمد بن مسلم، مورد توجه قرار نگرفته است؟ در بیان نسبت این دو دسته، چند وجه و احتمال به نظر می‌رسد. اهمیت پرداختن به این وجوه در این است که معلوم شود کدام‌یک باید مبنای عمل قرار گیرد. از این رو نخست این احتمالات را مطرح می‌کنیم و آنگاه به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. ممکن است گفته شود استدلال به روایت جمیل، از نظر سند و طرح موضوع در کلام راوی مورد شبهه است، و اطلاق روایت محمد بن مسلم نیز با روایات تعیین سن مقید می‌گردد؛
 ۲. با توجه به عمل مشهور به روایات دسته دوم، از روایات دسته سوم اعراض می‌شود، یا روایات دسته سوم به گونه‌ای حمل می‌شود که منافاتی با دسته دوم نداشته باشد، و ملاک عمل همان دسته دوم است؛
 ۳. هر کدام دیرتر پدید آمد، همان ملاک است؛ مانند وجه جمعی که میان دو دسته روایات در تعیین «حدّ ترخص» در احکام مسافر انجام می‌شود، که در واقع دو علامت مجموعاً ملاک تحقق آن به شمار رفته و هریک مشروط به حصول دیگری است؛ وجه جمعی که مورد پذیرش بسیاری از فقها قرار گرفته است. ۶۲
- لازمه این احتمال آن است که برای تحقق یائسگی، هر دو معیار باید واقع شود؛ به این معنا که در صورتی زن در پنجاه سالگی یائسه می‌شود که پیش از آن یا همزمان با آن، آمادگی برای بارداری را نیز از دست داده باشد، و زن قرشی نیز در صورتی پس از پنجاه سالگی یائسه می‌شود که قدرت بارداری را نیز از دست بدهد. همچنان که

زن در صورتی با عدم قابلیت بارداری یائسه به شمار می‌رود که دست کم پنجاه سال داشته باشد، و اگر زن قرشی است، بیش از پنجاه سال داشته باشد. بر اساس این احتمال و با فرض پذیرش روایت شصت سال و حمل آن بر زنان قرشی، که نظر پُرطرفدار میان فقهاست، یائسگی زنان قرشی منوط به حصول شصت سالگی و فقدان توان بارداری خواهد بود؛ البته ما روایت شصت سال را نپذیرفتیم.

۴. معیار بودن سن پنجاه سال، مشروط به این باشد که بارداری ادامه نیابد. این احتمال، اجمالاً گفته مجلسی اول است که به رغم اینکه تصریح کرده خون حیض اکثر زنان سیده نیز در پنجاه سالگی قطع می‌شود، با دوام زاییدن، سن قاعدگی تا شصت سال نیز افزایش می‌یابد. ۶۳ ادامه عادت گذشته نیز در سخن ایشان و ابن‌ادریس ۶۴ و علامه حلی ۶۵ و برخی دیگر ۶۶ که ملاک قرار گرفته، هرچند پس از پنجاه سالگی، در واقع عبارت دیگری از معیار زاییدن است، چون این دو ملازم یکدیگرند؛

۵. معیار بودن عدم بارداری، مشروط به این گردد که زن حداقل پنجاه سال داشته باشد و در قرشی از پنجاه سال گذشته باشد.

پیداست که نتیجه عملی فرض چهارم و پنجم، با فرض سوم یکی است؛ فقط در این دو فرض، یک معیار اصل قرار گرفته و دیگری شرط آن به شمار رفته است. از این رو این سه فرض، عملاً یک وجه جمع میان دو دسته روایت است؛

۶. این دو معیار با یکدیگر سازگاری دارند؛ به این بیان که چون زنان نوعاً در سن پنجاه سالگی یا حدود آن قدرت بارداری را از دست می‌دهند، دسته سوم این ملاک را ذکر کرده است و ملاک شرعی در زنان غیرقرشی همان پنجاه سال است و در زنان قرشی، گذشت از پنجاه سال یا حصول شصت سال؛ مانند وجه جمعی که میان روایات مقدار مسافت در احکام سفر وجود دارد و روایاتی که ملاک یک روز راه رفتن را اشاره به همان هشت فرسخ شمرده‌اند که در دسته دیگری از روایات آمده است. هرچند خاستگاه جعل و اعتبار هشت فرسخ، همان یک روز پیمودن معمولی بوده است؛ ۶۷

۷. روایات دسته سوم با توجه به سازگاری با دسته اول و با ظواهر ادله دیگر که نشان‌دهنده یائسگی طبیعی و واقعی به عنوان موضوع احکام است، ملاک عمل باشد و دسته دوم به گونه‌ای حمل شود که با آن منافات نداشته باشد؛ مثل حمل بر غلبه یا میانگین سنی. ملاک اصلی در این تقریر، عدم بارداری و قاعدگی است، و سن در اشاره به آن، یعنی به مثابه «عنوان مشیر» به کار رفته است؛ مانند وجه جمعی که در مقدار شیر دادن برای تحقق «مَحَرْمِیت» میان اسباب آن گفته شده است؛ به این صورت که ملاک اصلی، رویدن گوشت و سفت شدن استخوان شمرده شده، و دفعات و زمان شیر دادن، نشانه و آماره آن به شمار رفته است؛ ۶۸

۸. این دو دسته روایت، دو معیار مستقل را در تعیین یائسگی به صورت تخییری به دست می‌دهد؛ مانند وجه جمعی که برخی یا بیشتر فقها میان دو نشانه تحقق «حدّ ترخّص» ذکر کرده‌اند و برای هریک از دو دسته روایت، سببیت مستقل در تحقق این حد قائل شده‌اند؛ ۶۹ چنان که محقق نراقی گفته صاحب ریاض در این باره را ۷۰ صریح در تخییر شمرده است. ۷۱

این وجه جمع به دو صورت فرض می‌شود: یکی اینکه هیچ کدام از دو دسته روایت، مفهوم نداشته باشد؛ در این

صورت پنهان شدن دیوارها یا نرسیدن صدای اذان، هرچند سبب مستقل برای تحقق «حدّ» می‌باشند، اما مانع فرض سببی دیگر نیستند. فرض دیگر اینکه هردو مفهوم داشته باشند؛ در این صورت تنها با تحقق یکی از آن دو است که حدّ ترخص تحقق پیدا می‌کند. از این رو زن با تحقق هریک می‌تواند خود را یائسه بداند و می‌تواند زمان آن را تا تحقق معیار دیگر به تأخیر بیندازد، و با فرض اینکه دو دسته روایت مفهوم نداشته باشند، نفی ملاک فرضی دیگر نیز نمی‌کنند؛

۹. هرکدام زودتر پدید آمد، همان ملاک تحقق یائسگی است؛ چنان که یک احتمال مطرح در معنای تخییری در نشانه‌های تحقق حدّ ترخص همین است؛ ۷۲ به این معنا که زن تا وقتی باردار می‌شود یائسه نشده است، مگر اینکه به سن پنجاه سالگی رسیده باشد، و زن تا پنجاه سال در سن قاعدگی است، مگر اینکه پیش از آن دیگر قابلیت بارداری نداشته باشد؛

۱۰. هیچ‌یک از دو گروه روایت، موضوعیت ندارد، بلکه هردو اشاره به قدر مشترک و جامعی است که ملاک اصلی حکم آن است؛ چنان که یک وجه جمع میان دو دسته روایات حدّ ترخص همین است؛ آیت‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی تصریح کرده است که پنهان شدن دیوارها یا به گوش نرسیدن صدای اذان، سبب یا شرط ترخص نیست، بلکه ملاک همان «فاصله ویژه» است که این دو گویای آن هستند. ۷۳ آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی نیز تمایل خود را به این جمع نشان داده است. ۷۴ آیت‌الله بروجردی نیز یک وجه جمع میان روایات حدّ ترخص را همین راه شمرده، با این افزوده که هریک از دو دسته، حکم ظاهری به شمار می‌روند و مادامی که حکم واقعی شارع برای مکلف آشکار نشده باشد، بر این حکم ظاهری اعتماد می‌کند. ۷۵

این نکته در بحث ما، درباره دسته سوم که بارداری را ملاک شمرده با توجه به ملازمه طبیعی یا نوعی که میان بارداری و قاعدگی وجود دارد، امری روشن است که به آن اشاره کردیم. ذکر عدم بارداری به جای قطع قاعدگی نیز گویا به دلیل تناسبی است که با موضوع عده طلاق و بود یا نبود اختلاط نطفه و شبهه الحاق فرزند وجود دارد. ملاک دسته دوم نیز یائسه شدن واقعی است که سن خاصی در اشاره به آن بیان شده و حداکثر این است که در صورت شک، با توجه به نزدیکی نسبی این سن با واقع، ملاک عمل قرار داده شده است؛

۱۱. ملاک یائسگی، یائسگی واقعی و طبیعی است و ادامه قابلیت بارداری، نشان‌دهنده ادامه سن حیض است؛ ولی در صورت شک در وضع خود، پنجاه سال یا گذشت از آن ملاک خواهد بود. از این رو دو دسته دوم و سوم روایات، ناظر به دو وضع مختلف در زنان است؛ وضع «علم» به واقع و وضع «شک» در آن؛

۱۲. این دو دسته، دو معیار متفاوت و غیرقابل جمع عرفی به دست می‌دهند؛ بنابراین با هم تعارض پیدا می‌کنند و باید براساس ملاک‌های باب تعارض اخبار عمل کرد؛ و در صورت عدم ترجیح یک دسته بر دیگری، هردو دسته در عمل، یا از قابلیت استناد ساقط می‌شود، که بنابر یک فرض باید سراغ ادله دیگر، مثل اطلاقات و عمومات رفت، و بر فرض دیگر به احتیاط روی آورد، و یا فقیه، به صورت تخییر اصولی به یکی از دو دسته عمل می‌کند، چنان که برخی در دو علامت حدّ ترخص گفته‌اند ۷۶ و بیشتر فقیهان در تعارض دو خبر، آن را ملاک عمل دانسته‌اند. ۷۷

این موارد، وجوه و فروض جمع میان دو دسته روایت یادشده بود که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، و پیداست که برخی از اینها تنها یک فرض بیش نیست و نمی‌توان آن را همراهی کرد.

ارزیابی وجوه جمع میان روایات سن و روایات بارداری

۱. درباره سند روایت جمیل به تفصیل سخن گفتیم. دلالت آن نیز دست کمی از صحیح محمد بن مسلم ندارد، به ویژه که شمول آن نسبت به دوره پس از قاعدگی، به اطلاق یا انصراف آن واگذاشته نشده است. وقتی امام (ع) می‌فرماید بر «آن دو» عده نیست، ظهور یا شبه صراحت در این دارد که خود آنچه در بیان راوی - اگر سخن راوی باشد نه امام - آمده است را بر زبان آورده باشد. روایت محمد بن مسلم را نمی‌توان به صورت عدم بلوغ مقید کرد؛ زیرا اگر هم انصراف به یائسگی نداشته باشد، فرد اظهر آن، همان دوره پس از قاعدگی، یعنی یائسگی است. افزون بر اینکه فرض تقیید با توجه به روایات زیادی که آغاز بلوغ را سن خاصی شمرده است، درباره دوره پیش از سن قاعدگی نیز جاری است و رجحانی برای خارج ساختن عدم بارداری، یعنی یائسگی پس از قاعدگی وجود ندارد.

۲. هرچند مشهور فقیهان براساس مفاد دسته سوم یعنی روایاتی که ملاکی غیر از سن ذکر کرده‌اند، عمل نکرده‌اند، اما این امر روی گردانی آنان از اصل این روایات را ثابت نمی‌کند؛ زیرا ممکن است میان این دو دسته منافاتی ندیده و مثلاً براساس فرض ششم میان آنها جمع کرده‌اند؛ و یا با توجه به اینکه روایات عبدالرحمن بن حجاج را نوعاً مواجه با مشکل تعارض ندیده و آنها را پذیرفته‌اند، با توجه به تعداد بیشتر این دسته، اعتنایی به دسته سوم نکرده‌اند؛ در حالی که اصل حجیت روایات وی، گرفتار مشکل و بلکه منع است؛ و پیداست چنین اعراضی که متکی بر مبنایی ضعیف است، نمی‌تواند موجب عدم حجیت دسته سوم، یعنی روایات تعیین یائسگی براساس عدم قابلیت بارداری باشد. همچنان که عمل به مرسله مفید درباره استثنای زنان قرشی و نبطی، با توجه به اشتباهی که در نسبت این گفته به شیخ طوسی داده شده، نمی‌تواند موجب اعتبار مرسله شود. علاوه که دست کم علامه حلی را سراغ داریم که به روایت محمد بن مسلم در بحث حکمت عده داری اعتنا و استناد کرده است. ۷۸ از این رو با فرض حجیت دسته سوم، باید فرض‌ها و راه‌های جمع دیگر را مورد توجه قرار داد.

۳. سه وجه سوم، چهارم و پنجم که مستلزم تقیید هریک از دو معیار به دیگری است، خلاف ظاهر استقلال هر دسته از حد بودن برای یائسگی است و اگر آنها را دارای مفهوم بدانیم، هر کدام موجب تقیید «مفهوم» دیگری می‌شود و تنها در صورت ناچاری می‌توان به چنین امری تن داد. با وجود برخی راه‌های جمع دیگر، حتی فرض هشتم و نهم، وجهی برای تمسک به این راه، یعنی تقیید نیست. از این رو در جمع میان روایات حد ترخص، به گفته صاحب مدارک، اکثر فقها حمل بر تخییر کرده‌اند نه تقیید. خود ایشان نیز تخییر را می‌پذیرد و تقیید را خیلی بعید می‌شمارد؛ هرچند می‌گوید بیشتر متأخران آن را برگزیده‌اند. ۷۹ صاحب جواهر نیز آن را به منزله نادیده گرفتن دلیل گرفته است. ۸۰

۴. راه جمع ششم نیز با توجه به مباحثی که در اصل پژوهش در باب تحقیقی بودن «حد» و عدم انطباق «غلبه» پنجاه سال بر واقعیت بیرونی آورده‌ایم، و تفاوت قابل توجهی که میان معیار دقیق پنجاه سال و سن بارداری

وجود دارد، پذیرش آن به عنوان یک راه جمع اطمینان‌بخش، شاهد قوی می‌خواهد و صرف احتمال کافی نیست. افزون بر آنکه راه جمع هفتم به ظاهر ادله و واقع نزدیک‌تر است از این راه، و در صورت دوران میان این دو راه، معیار قرار گرفتن بارداری که امری طبیعی است و با صدق سن قاعدگی و یائسگی سازگاری دارد، رجحان دارد. ۵. پذیرش راه جمع هفتم (ملاک بودن بارداری و حمل روایات تعیین سن بر عنوان مشیر به بارداری)، منافاتی ندارد با فرض یازدهم (حمل تعیین سن بر صورت شک) که مورد توجه و قبول محقق خراسانی است؛ ۸۱ چراکه یکی از مصادیق حمل دسته دوم در وجه هفتم، حمل معیار سن بر صورت شک است. از این رو فرض هفتم را می‌توان با وجه یازدهم یکی کرد.

۶. یکی از وجوه جمع اصولی در صورت تعدد «شرط» و وحدت جزاء، در مواردی که جزاء قابل تکرار یا تأکید نباشد، این است که هر شرطی به صورت مستقل، جزاء را در پی دارد و هیچ‌یک مقید به دیگری نیست. از این رو، جمع زیادی از فقیهان در مثل نشانه‌های «حد ترخص» که در روایت به صورت شرطیه آمده است «إذا خفی الجُدران فقصّر» و «إذا لاتسمع الاذان فقصّر» قائل به تخییر یا کفایت تحقق یکی از این دو علامت شده‌اند. در بحث ما نیز - حتی با فرض نیاز به جمله شرطیه - هرچند حکم یائسگی به صورت جمله شرطیه ذکر نشده است، ولی در قوه جمله شرطیه است؛ اما اگر این نکته پذیرفته نشود، «سن» و «بارداری» به عنوان موضوع یا سبب در نکته یادشده مشترک‌اند و حداکثر این است که هیچ‌یک مفهوم نخواهد داشت. از این رو راه جمع هشتم، چه قائل به وجود مفهوم در اینجا بشویم و چه نشویم، بر همین اساس ارائه شد. این شیوه جمع، راه قابل توجهی است که مورد پذیرش برخی اصولیان قرار گرفته است؛ اما همان‌گونه که اصولی و فقیه بزرگ، شیخ انصاری خاطرنشان کرده است، این راه جمع در جایی که گوینده در مقام بیان «سبب» حکم باشد، راه خوبی است، اما وقتی در مقام بیان «حد»، آن هم میان «اقل و اکثر» است، نادرست می‌باشد. شاید علت اینکه فقهای متأخر نیز جمع میان دو علامت را ترجیح داده‌اند نه تخییر، همین موضوع باشد. ۸۲

از این رو با این فرض که میان سن پنجاه سال و ادامه قاعدگی و قابلیت بارداری تفاوت زمانی وجود دارد و در بسیاری موارد این دو منطبق بر هم نمی‌باشند، چگونه می‌توان پذیرفت شارع که در مقام تعیین حدّ بوده است، دو دسته روایت را بدون اینکه شاهی روشن به دست دهد، به این هدف، پیش رو گذاشته که مکلف را میان «اقل» و «اکثر» مخیر کند؟

جناب شیخ نکته دیگری را یادآور شده است، که در موضوع مورد بحث ما نیز قابل توجه است، و آن اینکه دو دسته روایت در بیان حدّ ترخص صورت «علم» به تفاوت دو نشانه را شامل نمی‌گردد، بلکه ظاهر این روایات فقط نشان می‌دهد که وقتی یکی از دو نشانه ترخص برای مکلف تحقق یافت، حکم مسافر را دارد، و گویا چون غالباً این دو نشانه در «واقع» منطبق بر هم بوده‌اند، شارع به تلازم «ظاهری» میان آن دو حکم کرده است؛ از این رو به تحقق یکی از آن دو بسنده کرده، تا وقتی که علم به تفاوت آن دو وجود نداشته باشد. ۸۳

در این بحث نیز حتی با فرض پذیرش استقلال هریک از دو علامت «عدم بارداری» و «پنجاه سالگی» در حکم به یائسگی، به رغم تفاوت زمانی این دو، می‌توان گفت بسنده کردن شارع به یکی از آن دو، از این جهت بوده است که غالباً، هرچند به صورت نسبی، این دو علامت منطبق بر هم بوده‌اند، اما در مواردی که علم به تفاوت

وجود دارد، یا باید هردو را مجموعاً ملاک دانست، چنان که دسته‌ای از فقها در تحقق حدّ ترخص چنین گفته‌اند، و یا یکی را ملاک اصلی و دیگری را آماره برآن به شمار آورد.

در این فرض، پیداست که عدم بارداری و قطع قاعدگی، که امری طبیعی و واقعی در یائسگی است، در ملاک اصلی بودن، بر معیار سنی رجحان دارد. به هر حال پذیرش وجه جمع هشتم نیز با دشواری مواجه است.

۷. اینکه شارع حکیم برای حکمی از احکام خود دو یا چند شرط یا سبب را به صورت مستقل قرار دهد که هرکدام زودتر واقع شد، همان ملاک عمل باشد، ثبوتاً منعی ندارد؛ چنان که در نشانه‌های بلوغ چنین وضعی را شاهدیم و فرقی نمی‌کند که جداجدا بیان شود یا یکجا. این امر در صورتی که علایم بلوغ موضوعیت داشته باشد، امری واضح است، و در صورتی هم که اصل بلوغ را همان حالت طبیعی ویژه و رشد خاص بدانیم، و علایمی چون سن و خروج منی را نشانه و کاشف از آن به شمار آوریم، چنان که صاحب جواهر احتمال آن را مطرح کرده است، ۸۴ باز هرکدام از این علایم، جداگانه نشانه بلوغ به شمار رفته و هرکدام زودتر تحقق یابد، کاشف از تحقق بلوغ خواهد بود، و تنها در صورت پذیرش طریقت محض علایم و قطع به خلاف است که می‌توان آن را نادیده گرفت.

بنابراین فرض نهم در جمع میان دسته دوم و سوم روایات، ثبوتاً منعی ندارد؛ بلکه باید دید در سنجش با فرض دهم و یازدهم، کدام یک رجحان دارد؟

۸. لحاظ قدر جامع میان عدم بارداری و سن که در فرض دهم آمد، به عنوان یک راه جمع، به درستی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. قدر جامع عبارت است از قطع قاعدگی طبیعی که اطلاقات و عمومات ادله، اعم از قرآن و سنت انصراف به آن دارد. این امر درباره دسته سوم که عدم بارداری را ملاک شمرده، آشکار است و درباره دسته دوم نیز اگر حمل بر ذکر مورد غالب پذیرفته نشود، می‌توان آن را ناظر به مورد شک شمرد؛ از این رو با فرض یازدهم قابل جمع خواهد بود. بنابراین نقطه مشترک در وجه جمع دهم و یازدهم این است که ملاک اصلی در تحقق یائسگی، قطع طبیعی قاعدگی است و مرز سنی، حداکثر مربوط به جایی است که زن در وضع خود شک دارد. به عبارت دیگر، پیداست که عدم بارداری در روایت، اشاره به قطع دوران قاعدگی است، و پنجاه سال به عنوان مرز ظاهری یائسگی وی است که اگر علم به وضع واقعی خود داشته باشد، حکم ظاهری موضوعیت نخواهد داشت؛ چنان که در سخن شیخ انصاری و مرحوم بروجردی درباره نشانه‌های حدّ ترخص دیدیم.

۹. از میان فرض‌ها و راه‌های جمعی که میان دسته دوم و سوم روایات برشمردیم، یا باید طبق فرض نهم قائل شویم که شارع دو سبب مستقل را برای تحقق یائسگی قرار داده که هرکدام زودتر واقع شد، یائسگی تحقق می‌یابد و احکام شرعی آن جاری می‌گردد، یا اینکه یک ملاک بیشتر وجود ندارد و آن قطع طبیعی قاعدگی است، و سن پنجاه سال و یا گذشتن از آن، حداکثر در موارد شک جاری است. در دوران میان این دو امر، به نظر ما راه دوم رجحان دارد؛ زیرا لازمه بسنده کردن به سن خاص به عنوان سبب، در کنار عدم بارداری و قطع قاعدگی، که امری حقیقی و طبیعی در تحقق یائسگی است، تعبدی شمردن حکم است که در چنین مواردی نیازمند عنایت ویژه و مؤونه زائده از سوی شارع حکیم می‌باشد؛ چراکه وقتی شخص به قطع طبیعی دوره قاعدگی خود «پیش» از پنجاه سال، یا به ادامه دوره قاعدگی «پس» از این سن علم دارد، اگر شارع عنایت

ویژه‌ای دارد که در کنار قطع طبیعی قاعدگی، وصول به سن خاص را نیز به عنوان یک نشانه و حکم واقعی، و نه حکم ظاهری، معرفی کند، نیازمند تکرار، تأکید و فراوانی طرح حکم می‌باشد. حتی برای اعتبار آن به عنوان حکم ظاهری نیز، در حالی که امری است که به فراوانی مورد ابتلا می‌باشد، نیاز است که بارها از سوی شارع به صورت مستقیم طرح شود و با بسنده کردن به چند مورد محدود، که آن هم پس از طرح پرسش از سوی دیگران بوده، سازگاری ندارد و چنان‌که در ادامه اشاره خواهیم کرد، با شیوه شارع در موارد مشابه همخوانی ندارد.

بنابراین راه جمع نهم، هرچند در اصل خود بی منع است، اما در دوران امر میان آن و راه دهم و حداکثر یازدهم، نه تنها رجحانی ندارد، بلکه راه دهم و یازدهم رجحان دارند و این دو نیز، چنان‌که بیان کردیم، قابل جمع می‌باشند.

۱۰. با توجه به امکان جمع عرفی میان دو دسته روایت، وجهی برای استقرار تعارض و عمل بر طبق لوازم آن وجود ندارد و راه دوازدهم یک فرض بیش نیست. در صورت نپذیرفتن راه جمع اخیر، یا باید به وجه جمع نهم تن داد و هردو علامت را سبب مستقل دانست، و یا دو دسته روایت را متعارض شمرد. در صورت تعارض، نخست باید دید آیا یک دسته بر دیگری رجحان دارد یا نه؟ در اینجا نیازی نیست که به مرجحات احتمالی در هریک از دو دسته پرداخته شود، اما از نظر مرجحات «داخلی»، هرچند دسته دوم که ظاهر آن تعیین‌کننده سن خاص است، در میان فقیهان شهرت دارد و «شهرت» از مرجحات به شمار می‌رود، اما ترجیح یک روایت براساس شهرت یا موافقت با قرآن یا اوصاف راوی یا مخالفت با فتاوی مخالفان مذهب یا عدم نقل به معنا، در مرتبه پس از «قوت دلالت» قرار دارد، و چنان‌که شیخ انصاری تصریح کرده است، روایتی که دلالت قوی‌تر و روشن‌تری دارد، بر روایتی که سند صحیح‌تر دارد یا حتی موافق قرآن است و شهرت دارد، مقدم است. بنابراین هرگاه میان «ظاهر» و «اظهر» تعارض باشد، تردیدی نیست که نوبت به مرجحات دیگر نمی‌رسد. ۸۵ این امر در سخن اصولیان بعدی با تأکید بیشتر و به صورت روشن‌تر و دقیق‌تری آمده است؛ آنان تصریح کرده‌اند که در چنین فرضی، تعارضی در میان نخواهد بود تا نوبت به مرجحات برسد. ۸۶ در این بحث، دلالت دسته سوم بر ملاک بودن عدم بارداری و قطع طبیعی دوران قاعدگی، روشن‌تر و بلکه شبیه «نص» است؛ زیرا پیداست که ظهور اولیه عبارت «قد یئس من المحيض» در صحیح‌ه عبدالرحمن و مرسله بزنطی، و نیز عبارت «لم تر حمرة» در مرسله ابن ابی عمیر، بیان موضوع واقعی و طبیعی است، نه حکم، و تعیین تبعدی پنجاه سال به کمک «مؤونه زائده» و افزوده‌ای است که به ناچار باید لحاظ کرد تا معنای روایت درست باشد و مخالف واقع نباشد. در حالی که در دسته سوم به چنین مؤونه‌ای نیاز نیست.

افزون بر اینکه مرسله ابن ابی عمیر، چنان‌که محقق اردبیلی نیز خاطرنشان کرده است، ۸۷ صراحتی در اصل موضوع یائسگی ندارد و حتی برخی نبود «حمرة» را ملازم با یائسگی ندانسته‌اند، چراکه ممکن است «خون سرخ» باشد، اما شارع حکم به حیض بودن آن نکند. ۸۸ البته ظهور روایت در موضوع یائسگی را، چنان‌که محدث بحرانی هم تأکید کرده است، ۸۹ نمی‌توان نادیده گرفت.

علاوه بر این با لحاظ موافقت و مخالفت با ظاهر قرآن نیز، که یکی از مرجحات باب تعارض است، با توجه به آنچه

در اصل پژوهش درباره ظهور اطلاق واژه حیض در معنای طبیعی آن در دو آیه از سه آیه مورد بحث گفته‌ایم، دسته سوم موافق، و دسته دوم مخالف این ظهور است. موافقت و مخالفت با مذاهب فقهی دیگر نیز در اینجا قابل استناد نیست؛ زیرا نگاه یکسانی در میان فقهای اهل سنت، نه در اصل تعبد به سن خاص و نه در مصداق سن، وجود ندارد. برخی از آنان نیز قائل به سن پنجاه سالگی یا شصت سالگی برای یائسگی بوده‌اند؛ چنان که در بیان احمد بن حنبل که آن را مستند به گفته عایشه کرده، ملاک پنجاه سالگی است. نیز تفصیل میان قرشی و غیرقرشی که در مرسله ابن ابی عمیر آمده، به ویژه اگر آن را شاهد جمع میان روایت‌های دیگر بدانیم، گفته اهل مدینه بوده است و در فرض تعارض، طبعاً به دلیل موافقت با نظر رایج اهل مدینه کنار گذاشته می‌شود. اینها با لحاظ امکان ترجیح یک دسته بر دیگری است. ۹۰

اما با فرض عدم رجحان، یا باید هر دو دسته را نادیده گرفت و به احتیاط عمل کرد، و یا براساس مبنای مشهور اصولی، معتقد به پذیرش تخییر میان این دو شد. اگر کسی در اینجا که اطلاق و عموم ادله دیگر بر روایت متعارض سایه افکنده است، پس از توقف در این روایات، دست کم از باب «موضوعیت و سببیت» روایات و نه طریقت، قائل به مرجعیت اطلاقات و عمومات شود، نتیجه آن همان معنای طبیعی و عرفی یائسگی خواهد بود و نه سن خاص، و براساس تخییر نیز، که مبنای برگزیده ما و نظر قاطع مشهور در این مسئله اصولی است، در مقام عمل دسته سوم را انتخاب می‌کنیم؛ چراکه دست کم در حساب احتمالات آن را به واقع نزدیک‌تر می‌دانیم و احکام قاعدگی در مقایسه با دشواری‌های خون استحاضه، اجمالاً برای بانوان موجب راحتی و سهولت بیشتر است، و به مذاق شریعت، که شریعتی «سهله و سمحه» را پیش روی ما گذاشته، نزدیک‌تر می‌باشد. برخی فقیهان نیز این امر را به عنوان یک مرجح در گزینش یکی از دو یا چند خبر متعارض دانسته‌اند؛ از جمله شیخ صدوق که در تعارض میان روایتی که انجام چهار دور طواف به بالا را شرط درستی آن در مورد زنی قرار داده که هنگام طواف دچار حیض شده، و روایتی که سه دور و کمتر از آن را نیز کافی دانسته، روایت دوم را ترجیح داده و به مفاد آن فتوا داده است؛ زیرا مضمون آن دارای «رخصت» و «رحمت» است. ۹۱ البته بحث ما در فرض تخییر است نه تعارض، و گواه گرفتن سخن کسانی چون شیخ صدوق، فقط در اصل توجه به این مرجح است. نیز روشن است این ترجیح الزامی نیست و تنها یک اولویت است.

جمع‌بندی

نتیجه بحث در موضوع اول (انقضای سن بارداری و تعیین سن خاص)، این است که اولاً، روایات تعیین‌کننده سن، بر روایاتی که قطع طبیعی قاعدگی را الگوی آغاز یائسگی می‌داند، رجحان ندارد؛ ثانیاً، به رغم جمع‌های متعدد میان دو دسته تعیین‌کننده الگوی آغاز یائسگی، راه دهم که به طور کلی قطع طبیعی دوره قاعدگی را ملاک می‌داند، و راه یازدهم که علاوه بر این، روایات تعیین سن را حکم ظاهری و اماره برای فرض شک می‌شمارد، بر سایر فرض‌ها و جمع‌ها مقدم است؛ ثالثاً، برخی از این جمع‌ها به صورت نسبی نیز در این بحث قابل پذیرش نمی‌باشد. افزون بر این موارد، مشکلات و کاستی‌ها و پرسش‌های دیگری در تبیین نسبت میان سن واقعی و طبیعی

یائسگی و سن تعبدی و اعتباری آن، و دیدگاه فقیهان در این خصوص وجود دارد و نویسندگان در متن تفصیلی پژوهش به آنها پرداخته است. چنان که هنوز پرسش‌ها و اشکالات دیگری متوجه استدلال به روایات تعیین سن وجود دارد که در ادامه پیش رو خواهیم گذاشت.

ب) ضعف کلی در استدلال به روایات تعیین سن خاص
یکی از محورهای مهم و تأثیرگذار در بررسی روایات مورد استناد فقها در تعیین یائسگی، نسبت‌ها و سنجش‌های کلی این دسته روایات با روایات و مسائل دیگری است که به صورت کلی جایگاه و قوت و ضعف روایات محدوده سن را در تعیین ملاک و مرز آنچه موضوع احکام یائسگی است روشن می‌کند. این مقایسه با صرف نظر از بررسی محتوای تک‌تک روایات مورد بحث است و با این هدف انجام می‌شود که با توجه به این مقایسه‌ها، چه اندازه می‌توان به روایات مورد استناد از نظر حجیت و دلالت کلی استناد کرد؟ محور مشترک این پرسش، این نکته اساسی است که روایات تعیین سن، دست بالا تنها پنج روایت است که سه روایت آن از طریق عبدالرحمن بن حجاج گزارش شده، که حتی اگر سه روایت باشند و نه دو روایت، یک فرض این است که هیچ‌یک اعتباری ندارند، و فرض دیگر این است که حداکثر یک یا دو روایت پنجاه سال معتبر است، و روایت شصت سال اساساً اعتباری ندارد. بنابراین طبق یک فرض در خصوص تعیین سن خاص، فقط دو مرسله معتبر وجود دارد، و طبق فرض دیگر، که دو صحیح عبدالرحمن را در واقع یک روایت به شمار آوریم، یک روایت افزوده می‌شود، و در مجموع چهار روایت قابل استناد از دو یا سه راوی وجود دارد. تردید در تعداد راویان، به دلیل این احتمال است که راوی نامعلوم برای ابن ابی عمیر و بزنی که از نظر طبقه‌بندی راویان، هم طبقه‌اند، یکی باشد. حال با این وضع باید بررسی کنیم که آیا می‌توان براساس این روایات محدود، مرز قاعدگی و یائسگی را محدود به سن خاصی کرد؟ از این رو بحث را در چند جهت پی می‌گیریم.

۱. نسبت روایات سن با عمومیت موضوع

موضوع یائسگی، چه مرز شرعی آن را طبیعی بدانیم و چه تعبدی و اعتباری، یکی از مسائل مورد ابتلا در جامعه اسلامی است. ابتلای نوع زنان به آن و نیاز به دانستن حکم آن، امری روشن است، اما با توجه به آمیختگی احکام قاعدگی و یائسگی در موضوع ازدواج و طلاق و آمیزش، این موضوع به صورت غیرمستقیم مورد ابتلای مردان نیز می‌باشد؛ چنان‌که پرسش از حیض در آیه شریفه ۲۲۲ سوره بقره، از سوی مردان و از همین خاستگاه بوده است. در آیه ۴ سوره طلاق نیز که موضوع عده زنان مطلقه و از جمله شک در تحقق وضع یائسگی مطرح شده است، شاید حکمت اینکه فرض ریب و شک با خطاب مذکر «أَنْ أَرْتَبْتُمْ» بیان شده که قدر مسلم این خطاب، مردان‌اند، همین باشد. به هر حال این موضوع عمومیت دارد و در ردیف موضوعاتی چون قاعدگی و حتی بلوغ زنان قرار می‌گیرد. حال پرسش این است که موضوعی با این گستردگی که احکام متعددی در بخش عبادات و نکاح و طلاق دارد، چگونه تعیین مرز و محدوده سنی آن مورد اهتمام لازم از سوی اصحاب و شیعیان و نیز مورد عنایت ابتدایی حضرات معصومین (ع) نبوده است؛ و چرا در سطح محدود و حداکثر چهار روایت، از سوی دو یا سه نفر، آن هم از سوی یک امام (ع) و در قالب پرسش عبدالرحمن بن حجاج مطرح شده است؟ نگارنده به این نکته

توجه دارد که ممکن است در این باره روایات دیگری نیز بوده که به دست ما نرسیده است، اما این امر تنها اختصاص به این موضوع ندارد؛ درباره سایر احکام نیز چنین احتمالی می‌رود. بنابراین پرسش از عدم تناسب میان روایات موجود، حتی اگر روایات دیگری نیز بوده و نرسیده، و گستردگی موضوع است.

این در حالی است که در موارد مشابه، نسبت روایات موجود بیشتر است؛ چنان که درباره علامت بلوغ، اعم از دختر و پسر، و نشانه‌های طبیعی دیگر که در عرض سن خاصی مطرح شده، روایات بسیاری وارد شده است؛ از جمله درباره سن بلوغ دختر بیش از بیست روایت در دست داریم، و در این روایات نوعاً به صورت مستقیم و گاه غیرمستقیم، علامت طبیعی حیض شدن نیز ذکر شده است.^{۹۲}

این واقعیت یا ناشی از وضوح کامل نظر شارع در تعیین «سن خاص» از جمله در زنان قرشی، برای اصحاب و جامعه شیعی بوده است، و به رغم عدم موافقت کلی و عمومی فقهای عامه با مفاد این روایات، پرسشی نمی‌کرده‌اند و موضوع را در محضر امامان (ع) و اصحاب شاخص مطرح نمی‌ساختند، یا برخاسته از این امر بوده است که آنان ورود به دوره یائسگی را امری طبیعی می‌دانستند که شارع نیز همان را مرز احکام خود قرار داده و نظر دیگری نداشته است. پیداست که در این فرض نیز انگیزه چندانی برای پرسش وجود ندارد، مگر در خصوص فرض شک در تحقق موضوع؛ چنان که در سوره طلاق نیز حکم صورت شک در تحقق یائسگی را که سه ماه عده داری است، نه سه بار، مطرح کرده است.

فرض نخست بسی دور از واقع است؛ زیرا اگر حکمی چنان واضح باشد که از فرط وضوح نیاز چندانی به بیان و پرسش نداشته باشد، نباید این گونه مورد اختلاف قرار گیرد که فقط در میان فقیهان شیعه، بیش از ده قول شکل گیرد و در میان فقیهان اهل سنت گفته‌های مختلفی پیدا شود که تنها یکی از سه گفته منتسب به احمد بن حنبل، موافق روایات سن پنجاه سالگی باشد.

به نظر می‌رسد عدم احساس نیاز به پرسش درباره حد یائسگی، ناشی از این باور عمومی بوده است که قاعدگی و یائسگی به عنوان دو وضع طبیعی و تکوینی، موضوع بخشی از احکام‌اند و با تحقق طبیعی هریک، احکام بار می‌شود. این باور عمومی نیز ناشی از اطلاعات و عموماً ادله و انصراف اولیه هر موضوع طبیعی و عرفی به معنای عرفی بوده است. عدم بیان از سوی امامان (ع) نیز برخاسته از همین امر بوده است، و اگر پرسش و بیانی واقع شده است، حداکثر برای رفع ابهام در مورد شک در تحقق موضوع و چگونگی حکم آن بوده است.

بنابراین همان گونه که براساس حجیت خبر واحد به اتکای سیره عقلا، در مسائل و احکام حیاتی و مهم، نمی‌توان بدون حصول اطمینان لازم، به یک یا چند خبر ظنی اعتماد کرد، و این مبنایی است که مورد توجه و اهتمام برخی فقیهان قرار گرفته است، چنان که محقق حلی استناد به یک خبر در اجرای حدود را نادرست شمرده است.^{۹۳} و شاگردش فاضل آبی، بهتر آن دیده که به آن عمل نشود.^{۹۴} از جمله آیت‌الله سید احمد خوانساری، نیز روایت صحیح را به دلیل اهمیت محتوای آن نادیده گرفته است،^{۹۵} در مسائل مورد ابتلای عموم نیز که طبع آن اقتضا می‌کند بارها مورد بحث و پرسش و بیان قرار گیرد، نمی‌توان به صرف یک یا چند روایت محدود ظنی اعتماد کرد و بر پایه آن حکمی شرعی را بنا نهاد.

این نکته، مشابه مفاد روایاتی است که شهادت دو عادل را درباره دیدن ماه، در جایی که آسمان صاف است و

امکان دیدن برای دیگران نیز به صورت نوعی فراهم است، ولی کسی رؤیت نکرده، نمی‌پذیرند. به تعبیر روایت، وقتی ده نفر برای رؤیت ماه در هوای صاف ایستاده‌اند، چگونه تنها یک نفر ادعای دیدن می‌کند و بقیه نمی‌بینند؟! در چنین وضعی، اگر یک نفر دید، صد نفر هم باید بتوانند ببینند. از این رو اگر مانعی از دیدن نباشد، دست‌کم باید پنجاه نفر دیدن را گواهی دهند. ۹۶

نکته محوری در این تشابه، به فراگیر بودن موضوع برمی‌گردد که چگونه در یک امر عمومی و مورد مراجعه مردم، فقط فرد یا افراد محدودی ادعای رؤیت یا پرسش می‌کنند؟ مانند چاه آب یا چشمه‌ای عمومی که یک شهر از آن بهره می‌برند و طبع موضوع اقتضا می‌کند که اگر آب آن کاهش یابد نوع مردم از آن آگاه شوند، چه رسد به خشک شدن کامل آن. در این فرض، اگر فرد مورد اعتمادی از خشک شدن آب، آن هم پس از مدتی خبر دهد، پیداست که دست‌کم باید به دیده تردید به خبر او نگریست، و این امر لزوماً به دلیل تعارض خبر وی با رفتارهای بعدی مردم، که حاکی از بقای آب است، نمی‌باشد، بلکه طبع موضوع، از آغاز، پذیرش چنین خبری را ممنوع و دست‌کم مشکوک قرار می‌دهد.

اصل حجیت خبر واحد، صرف نظر از برخی جزئیات آن، براساس روش عقلاست که مورد تأیید شارع حکیم قرار گرفته است. با این لحاظ آیا می‌توان گفت سن خاص یائسگی به عنوان یک موضوع عمومی که چیزی جز تعبد و اعتبار شارع نمی‌تواند به آن موضوعیت بخشد، در نگاه عقلا با چند نقل محدود ثابت می‌شود؟ به نظر ما پاسخ منفی است و دست‌کم مورد تردید جدی می‌باشد.

۲. نسبت روایات سن با طبیعی بودن موضوع

ملاحظه دیگر که هم نکته پیش را قوت می‌بخشد و هم به عنوان یک پرسش و ابهام موجب تردید در اعتماد به روایات محدود سن می‌شود، این است که قاعدگی و یائسگی به عنوان یک امر طبیعی شناخته شده نزد همه مردم، که بسیاری از جوامع از گذشته و پیش از اسلام، احکام و رویه‌ها و عرف‌هایی درباره آن داشته‌اند و در منابع اصلی برخی ادیان مورد توجه قرار گرفته است، وقتی در اسلام موضوع دسته‌ای از احکام قرار می‌گیرد، پیداست که متبادر از معنا و مقصود از آن در نگاه نخست و عمومی، همان معنا و مصداقی است که مردم در طول زندگی خود با آن سر و کار داشته و با کاربرد واژه‌ها و احکام و رویه‌های مرتبط با آن در عرف و فرهنگ خود خو گرفته‌اند. از این رو در دوره تشریع و صدور روایات، اگر هم تردیدی درباره برخی مصادیق آن داشته‌اند، اما اصل آن را به عنوان یک پدیده طبیعی و تکوینی به خوبی می‌شناخته‌اند؛ و پرسش آنان درباره این موضوع، نوعاً درباره احکام شرعی و شناخت موارد تردید در مصداق بوده است. افزون بر آنکه در بررسی این موضوع در منابع سایر ادیان، نه از دوره جاهلی گزارشی درباره سن خاص یائسگی رسیده است، و نه یهودیان مدینه که احکام ویژه‌ای برای قاعدگی داشتند، و نه در منابع زردشتیان که در دوره فتوحات اسلامی، به اسلام گراییدند یا جزء محدوده سرزمین‌های اسلامی به شمار آمدند، با همه سخت‌گیری‌هایی که درباره خون حیض داشتند، سخنی از حدّ سنی وجود ندارد.

در چنین وضعی، اگر شارع یا هر قانون‌گذار عرفی دیگر بخواهد تعریف تعبدی خاصی به دست دهد، و احکام

خود را در چارچوب تعریف اعتباری جدید خود بیان کند، نیاز به مؤونه و تکرار و ترویج ویژه و گسترده‌ای برای فراگیر ساختن تصور عمومی از تعریف جدید دارد. وارد کردن مفهوم تازه‌ای که هیچ پیشینه‌ای ندارد در میان جامعه، چه بسا مؤونه چندانی نداشته باشد، اما جایگزین کردن مفهوم تازه درباره مفهومی که پیشینه‌ای طولانی و عمومی دارد، چنین نیست. بحث از وجود یا عدم «حقیقت شرعیه» که در اصول فقه به آن پرداخته شده است، ناشی از همین واقعیت است؛ به این بیان که مثلاً واژه «صلاه» که در اصل به معنای دعاست، در زمان پیامبر(ص) بدون قرینه لفظی یا حالی، در معنای جدید به کار رفته یا نه؟ به ویژه که شارع مقدس در جایگاه وضع لغت ننشسته، بلکه از زبان و ادبیات موجود برای تشریح احکام بهره گرفته است.

بنابراین وقتی «قیاس» که عرف و عقلا به عنوان یک دلیل و گاه در حد اطمینان آور و قطع‌آوری به آن می‌نگرند و در زندگی روزمره خود به عنوان یک مستند مورد توجه قرار می‌دهند، در نظر شارع حداکثر در رتبه دلیلی ظنی قرار دارد که نمی‌توان در اجتهاد و استنباط احکام شرع بر آن تکیه کرد، بارها و بارها، به شدت از آن باز می‌دارد و آن را طرد می‌کند. چنان که در محدودسازی ایام حیض، به حداقل سه روز و حداکثر ده روز، بارها آن را بیان می‌کند و بر آن تأکید می‌ورزد. وجود ده‌ها روایت که این حکم را بیان می‌کند، حتی اگر بخشی از آن به دلیل ردّ گفته‌های مخالفان باشد، گواه این نکته است.

اگر در موضوعی چون مرز قاعدگی و یائسگی که نوع افراد به لحاظ دقت در حدّ، یا پیش از پنجاه سالگی یا پس از آن یائسه می‌شوند، و ملاک قرار دادن آن ملازم با مخالفت نوعی یا حتی نسبی با اطمینان و قطع شخصی فرد است، چنانچه شارع حکیم بخواهد پنجاه سال را به عنوان مبنای تعبدی خود اعتبار کند، نیاز به تکرار و تأکید و ترویج این مبناست و اعتبار کردن آن با سه یا چهار روایت محدود و آن هم از یک امام(ع) و در یک دوره زمانی، تناسب ندارد. این ملاحظه وقتی قوت بیشتری می‌گیرد که عدم همراهی اجمالی فقیهان عامه نیز در نظر گرفته شود؛ چراکه در چنین فضایی، به تکرار و تلاش بیشتری برای تثبیت این حکم مورد ابتلا نیاز است.

به هر حال، میان تعداد محدود روایات موجود در تعیین سن که موجب تقیید تعبدی امری طبیعی در فضایی که نوعاً نشانه آن را قطع طبیعی قاعدگی می‌شمارند، آن هم در یک دوره ۲۵۰ ساله بیان تفصیلی احکام، تناسب وجود ندارد و این خود موجب تردید جدی در پذیرش مفاد ظاهری این روایات به عنوان یک حکم شرعی کلی و مطلق می‌باشد.

۳. نسبت روایات تعیین سن با علم به مخالفت با واقع

مسئله دیگری که در روایات تعیین سن خاص باید مورد بررسی قرار گیرد، ارزیابی روایات با فرض قطع به مخالفت مفاد آنها با واقع تکوینی و بیرونی است. این نگاه با این توجه شکل می‌گیرد که زبان تمام این روایات، زبان حکایت از واقع طبیعی و بیرونی است. این امر در برخی روایات، مانند مرسله ابن ابی عمیر روشن‌تر و بلکه صریح یا شبه صریح است. وقتی حضرت(ع) می‌گوید: «وقتی زن به پنجاه سال برسد خون حیض نمی‌بیند، مگر اینکه زنی از قریش باشد»، در نگاه نخست کسی تردید نمی‌کند که طبق این روایت، واقعیت بیرونی چنین است؛ و یا وقتی می‌گوید: «از جمله زنانی که بدون عده نگه داشتن می‌توانند ازدواج کنند، زنی است که از دیدن خون

حیض ناامید شده و زنان مشابه او حیض نمی‌بینند»، شنونده تردید نمی‌کند که مقصود، بیان وضع بیرونی زن است. از این رو وقتی در پاسخ به این پرسش که حدّ زمانی این وضع چه موقعی است، پاسخ می‌دهد وقتی زن پنجاه سال داشته باشد، شنونده تردید نمی‌کند که این وضع بیرونی در پنجاه سالگی رخ می‌دهد. پرسش و تردید پس از آن رخ می‌دهد که این مفاد با واقعیت بیرونی سنجیده می‌شود، تا جایی که در موارد بسیاری قطع به عدم انطباق آن با واقع بیرونی پیدا می‌شود. در این صورت یا باید دست از ظاهر روایات کشید و منظور از آن را بیان موضوع شرعی و حکم تعبدی قاعدگی و یائسگی دانست، که به بهای بیرون بردن عرف محاوره و قالب‌های گفتاری از چارچوب‌های عرفی و رایج آن است؛ و گویا شارع حکیم با زبان دیگری سخن می‌گوید؛ یا باید آن را از خاستگاه یا در مقام بیان وضع غالب شمرد، که ملاحظات و دشواری‌های پذیرش آن به تفصیل در متن اصلی پژوهش نشان داده شده است؛ و یا باید آن را مربوط به صورت شک و بیان حکم ظاهری شمرد، تا با صورت قطع به واقع مخالف نداشته باشد. از میان این سه توجیه، راه سوم حمل قابل دفاعی به شمار می‌رود؛ در غیر این صورت چاره‌ای جز نادیده گرفتن این روایات باقی نمی‌ماند؛ زیرا مبنای حجیت و پذیرش خبر واحد، یعنی خبر غیرقطعی به عنوان طریق مورد تأیید شارع، این است که چون دستیابی قطعی به واقع، محدود است و مشروط کردن امور روزمره زندگی به آن موجب اختلال در زندگی فردی و اجتماعی می‌شود، شارع نیز اجمالاً این روش عرف و عقلا را در اعتماد به راه‌های ظنی پذیرفته است، و گرنه اعتماد به خبر واحد، موضوعیت ندارد. بنابراین خاستگاه حجیت خبر غیرقطعی این است که نوعاً گمان به واقع را پدید می‌آورد و همانند حجیت سایر آمارات، مثل ظواهر الفاظ، براساس یک نیاز اجتماعی و پرهیز از اختلال نظام زندگی و به دشواری افتادن مردم است. ۹۷ بر این اساس وقتی اصل یا عمومیت یا اطلاق یک روایت، هرچند با سند درست، برخلاف واقع باشد، روشن است که جایی برای پذیرش اصل یا عموم یا اطلاق آن باقی نمی‌ماند. این نکته‌ای است که فقیه دقیق، سید محمد عاملی در کنار گذاردن روایتی که خروج خون از طرف چپ مجرا را حیض و از طرف راست را زخم شمرده (یا عکس این ملاک)، به آن استناد کرده است و آن را مخالف وضع بیرونی دانسته؛ زیرا زخم از هر طرف می‌تواند باشد. ۹۸

۴. سنجش روایات با فلسفه حکم عده در قاعدگی

چنانچه از فلسفه و حکمت موضوع قرار گرفتن قاعدگی و یائسگی برای دسته‌ای از احکام صرف نظر کنیم و کیفیت و اندازه و زمان آن را کاملاً تعبدی بدانیم، اما در احکام زناشویی، به ویژه نگهداری عده در طلاق و وقوع آن در پاکی، که خاستگاه اصلی فرق‌گذاری میان این دو وضعیت، آگاهی از بارداری یا عدم بارداری و عدم اختلاط بارداری است، هرچند به عنوان حکمت حکم، باید ملاحظه کرد که آیا پای‌بندی تعبدی به سن خاص، حتی در صورت قطع به خلاف، با این خاستگاه سازگاری دارد؟

این خاستگاه، نکته‌ای است که علامه حلی در تأکید بر عدم وجوب عده بر زن یائسه و غیربالغ و در پاسخ به سید مرتضی که آن را لازم می‌داند، خاطرنشان کرده است. استدلال علامه این است که در دختر نابالغ و یائسه، حتی اگر آمیزش صورت گیرد، زمینه عده‌داری وجود ندارد؛ زیرا عده غالباً به دلیل آگاه شدن از عدم بارداری زن

تشریع شده است و این «حکمت» در اینجا قطعاً منتفی است و عده وجهی ندارد. ۹۹ وی در ادامه خاطرنشان می‌کند که روایت محمد بن مسلم، که پیشتر آوردیم و مفاد آن عده نداشتن زنانی بود که باردار نمی‌شوند، اشاره به همین علتی است که برشمردیم.

شهید ثانی نیز همین بیان را پس از علامه، مؤید گفته مشهور در برابر سید مرتضی شمرده است. ۱۰۰ بنابراین با توجه به این نکته، چگونه می‌توان گفت در حالی که اطمینان به ادامه امکان بارداری وجود دارد، یا حتی احتمال بارداری شخص می‌رود، تنها به دلیل اینکه زن به پایان پنجاه سالگی قمری رسیده است، نیازی به نگهداری عده ندارد و می‌تواند با فرد دیگری یا افراد دیگر، یکی پس از دیگری ازدواج کند و به حکم دلیل و قاعده «الولدُ لِلْفِرَاشِ»، فرزند با رعایت ملاک حداقل بارداری، ملحق به شوهر کنونی می‌شود؟! اگر در حداقل سن یائسگی نیز پذیرفته شود که شارع به رغم فرض اطمینان به تحقق یائسگی پیش از این سن، حکم به ادامه حکم قاعدگی کرده است، اما نسبت به پس از تحقق سن خاص، چه باید گفت؟ التزام به یائسگی در عین بارداری، یا گمان به آن با توجه به حکمت یادشده، امری قابل پذیرش نیست. ۱۰۱

جمع‌بندی

از مجموع آنچه گفته شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. در تعیین سن شرعی یائسگی، حداکثر می‌توان به دو مرسله بزنی و ابن ابی عمیر استناد کرد؛ دو مرسله‌ای که یکی به طور مطلق سن یائسگی را پنجاه سال می‌داند، و دیگری ضمن بیان همین سن، زنان قرشی را استثنا کرده است، اما سن خاصی برای آنان ذکر نکرده است.
۲. محتوای روایات به گونه‌ای نیست که دلالتی روشن و بی‌دغدغه بر تعیین سن پنجاه یا شصت به عنوان یک ملاک کلی و عمومی و حداکثر تفصیل میان زن قرشی و غیرقرشی داشته باشد. اگر این روایات، ظهوری نیز داشته باشد، ظهوری قوی و بی‌پرسش نیست؛ و در کنار ضعف‌های دیگری که در استدلال به این روایات نشان دادیم، عامل جداگانه‌ای در ضعف اعتماد به این روایات در استدلال بر دیدگاه رایج در تعیین سن یائسگی است.
۳. روایات تعیین سن، با برخی روایات دیگر که ملاک یائسگی را عدم بارداری شمرده است، در تعارض است و بر آنها رجحان ندارد؛ و از میان راه‌های جمع، در مرحله اول ملاک بودن قطع طبیعی دوره قاعدگی تقدم دارد، و در مرحله بعد حمل روایات تعیین سن بر مورد شک.
۴. روایات تعیین سن از نظر تعداد و پذیرش حجیت آن، تناسبی با گستره موضوع، طبیعی بودن موضوع و مخالفت با قطع به واقع ندارد، و با فلسفه حکم قاعدگی نیز سازگار نمی‌باشد و در مجموع نمی‌توان به آنها اعتماد کرد.

بر این اساس می‌توان به ناکارآمدی استدلال به روایات خاص و ضعف گفته مشهور فقیهان در تعیین سن یائسگی پی برد.