باسمه تعالی

**درس خارج فقه استاد سید محمد جواد شبیری**

**کتاب نکاح**

**جلسه17 - 13960929 کتاب العدد/ آیات عدّه در قرآن/ روایات حجیت قول زن**

خلاصه بحث جلسه گذشته و این جلسه:

استاد گرامی در جلسه گذشته استدلال به آیه 228 سوره بقره درباره حجیت قول زن درباره حمل و حیض را رد کردند و فرمودند برای این منظور باید به روایات مراجعه کنیم و روایتی از زراره را ذکر کردند. ایشان در این جلسه به عدم تأثیر اختلاف مبانی در اطلاق در نتیجه استدلال پرداختند. در ادامه در بررسی روایت زراره بحث اخذ توسط در تهذیب مرحوم شیخ را مطرح کردند.

**اطلاق؛ رفض القیود یا جمع القیود**

بحث درباره این بود که آیا میتوان از آیه ﴿وَلا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِی أَرْحَامِهِنَّ﴾ حجیت قول زن را استفاده کرد. یکی از تقریبات این بود که اطلاق آیه اقتضا میکند حتی در جایی که زن یقین دارد قولش برای مرد علم ایجاد نمیکند، اظهار کردن واجب باشد و بالملازمه از این اطلاق وجوب قبول قولش عند الشک را استفاده کردیم که بحثهایش گذشت. ان قلتی اینجا مطرح بود که ما اطلاق را رفض القیود میدانیم نه جمع القیود تا این مشکلات پیش بیاید. اگر اطلاق را جمع القیود بدانیم لازمهاش اثبات حجیت قول زن برای مرد است ولی اگر رفض القیود بدانیم این حرفها پیش نمیآید. این بحث وابسته به این است که مقداری درباره حقیقت اطلاق توضیح دهیم. البته این را مفصل در بحث مطلق و مقید در اصول طرح کردم.

**مبنای مرحوم نائینی**

برای روشن شدن این مطلب اشاره به مبنایی که مرحوم نائینی در بحث مطلق و مقید دارد مفید است. در مطلق و مقید این بحث هست که آیا در جایی که ادوات عموم به کار رفته باشد مثل «کل عالم» یا «کل انسان»، برای استفاده عموم نیازمند اجرای

 مقدمات حکمت در مدخول ادوات عموم هستیم یا خیر. مرحوم نائینی میفرماید ابتدا باید مقدمات حکمت را در مدخول جاری کنیم تا بعد بتوانیم از کل عمومیّت آن مدخول را استفاده کنیم. تقریب ایشان این است که کل میگوید هر چیزی که مدخول من است استیعاب دارد اما به این کار ندارد که مدخول چیست و از مدخول چه اراده شده است ممکن است «کل انسان» مدخول باشد یا «کل انسان عالم». اینکه مدخول کل انسان باشد یا انسان عالم، تغییری در مفاد کل ایجاد نمیکند. کل مدخول خود را به همان معنایی که اراده شده است تعمیم میدهد. بنابراین باید نسبت به مدخول، مقدمات حکمت را جاری کنیم تا اثبات شود که مراد از مدخول، انسان لا بشرط است تا کل بیاید و از آن تعمیم استفاده شود.

**فرمایش آیت الله شبیری ادام الله ظله**

حاج آقا اینجا این نکته را متذکر میشدند که درست است که کل تعیین نمیکند که مفاد لفظی که در مدخول به کار رفته چیست، ولی اینکه میگویید شاید اینجا موضوع حکم انسان عالم باشد، به چند وجه محتمل است و همه وجوه را با اصول لفظیه میتوان نفی کرد، بدون اینکه نیازمند اجرای مقدمات حکمت باشد. یک احتمال این است که از انسان، انسان عالم اراده شده باشد. این قطعاً مجاز است. انسان لا بشرط است یعنی از اینکه قید داشته باشد یا نداشته باشد لا بشرط است نه اینکه میتوانیم از کلمه انسان، انسان عالم را اراده کنیم. تردیدی نیست که معنای موضوع له انسان، معنایی نیست که بتوان در مورد انسان عالم به کار برد. اگر مرادتان این است که از کلمه انسان، انسان عالم اراده کرده باشد، اصالة الحقیقه نافی این احتمال است. ممکن است مراد شما این باشد که اینجا انسان به همان معنای خودش است ولی بعد از انسان قیدی در تقدیر است. تقدیر در واقع نوعی تجوّز و به اصطلاح نحویها مجاز در حذف است. اصل عدم تقدیر است و تقدیر نیاز به دلیل دارد. بنابراین با اجرای این دو اصل، معنا این میشود که مدخول کل فقط انسان است نه بیشتر و از انسان هم معنای انسان اراده شده است نه معنای انسان عالم یا انسان جاهل. اگر این دو مرحله را گذراندیم دیگر نیازی به مقدمات حکمت نیست. احتمالات دیگری هم هست مثلاً ممکن است تجوز در اسناد باشد که آن هم با اصالة الحقیقه در اسناد نفی میشود که نمیخواهم آنها را توضیح دهم.

بنابراین مقدمات حکمت برای این نیست که وضعیت مدخول را روشن کند. همه این بیانات در جایی که لفظ مطلق به کار رفته است هم میآید. فرض کنید میگوییم «الانسان واجب الاکرام». اگر از انسان، انسان عالم اراده کنید، مجاز در حذف آن را نفی میکند. اگر بگویید از انسان همان انسان اراده شده و عالم مقدر است، اصالة عدم التقدیر آن را نفی میکند. اگر در مرحله اسناد بخواهید تجوز قائل شوید، آن را هم اصالة الحقیقه در اسناد نفی میکند. پس مقدمات حکمت برای چیست؟

**جایگاه مقدمات حکمت**

پاسخ این است که جمله «الانسان واجب الاکرام»، این قضیه حملیه برای قضیه مهمله وضع شده است. در منطق میگویند قضیه یا مسوره است یا مهمله. قضیه مسوره سور دارد و سور گاهی کلی است مثل کل انسان واجب الاکرام و گاهی جزئی است مثل بعض الانسان واجب الاکرام. سور تعیین کننده کمیت موضوع است و مشخص میکند موضوعی که محمول روی آن رفته همه افراد است یا بعضی از افراد و «کل» سور کلیت و «بعض» سور جزئیت است. اگر در قضیهای سور نباشد، نه سور کلی نه سور جزئی و گفته شده باشد «الانسان واجب الاکرام»، قضیه مهمله است. موضوع له هیئت قضیه حملیه قضیه مهمله است. قضیه مهمله هم در صورتی که حکم ثبوتی روی همه افراد رفته باشد صادق است، یعنی جایی که همه انسانها واجب الاکرام باشند میتوانیم بگوییم انسان واجب الاکرام است و هم در صورتی که بعضی از انسانها واجب الاکرام باشند میتوانیم الانسان واجب الاکرام را اطلاق کنیم. چون این قضیه در مقام بیان خصوصیات نیست و قضیه مهمله است. اگر مقدمات حکمت را چیدیم، مقدمات حکمت میگوید متکلم در مقام بیان است، یعنی در مقام بیان کمیّت افرادی است که حکم روی آن رفته است. اهمال یعنی نمیخواهد تعیین کند که حکم روی تمام افراد رفته است یا روی بعضی از افراد. مقدمات حکمت میگوید اگر متکلم در مقام بیان کمیّت افراد موضوعی باشد که معروض این محمول هستند، باید اراده عموم شده باشد. روح قضیهاش این است که گرچه کلیّت و جزئیّت هر دو معونه زائده میطلبند ولی عرفاً برای افهام اینکه تمام افراد این حکم را دارند، میتوان به سکوت اکتفا کرد. سکوت دالّ عرفی برای افاده این است که حکم روی همه افراد رفته است، ولی برای اینکه بخواهیم به مخاطب تفهیم کنیم که حکم روی بعضی از افراد رفته است، نمیتوان به سکوت اکتفا کرد و عرفاً سکوت برای افهام این معنا کفایت نمیکند. بنابراین روح مقدمات حکمت نوعی دلالت سکوت عرفی است، یعنی دلالت عرفیهای است که دال آن سکوت است. نتیجه این میشود که مقدمات حکمت میرساند که حکم وجوب اکرام روی تمام افراد رفته است و مفادی که مقدمات حکمت افهام میکند با مفادی که «کل» افهام میکند هیچ فرقی ندارد، فقط کل به دلالت وضعیه اثباتیه معنا را میرساند اما مقدمات حکمت به دلالت سکوتی

عرفیه. ممکن است بعضی بگویند دلالت وضعی قویتر از دلالت سکوتی است بنابراین عام بر مطلق مقدم است. ممکن است کسی ملتزم بشود و دیگری ملتزم نشود، آن بحثی دیگر است که آیا دلالت وضعیه بر دلالت اطلاقیه مقدم است یا نیست.[[1]](#footnote-1)

**عدم تفاوت اطلاق و عموم در استدلال**

بنابراین روی این مبنا اصلاً این بحث که اطلاق رفض القیود است یا جمع القیود پیش نمیآید. اطلاق هیچ فرقی با عموم ندارد بنابراین این بحثها اصلاً مجرا ندارد. نتیجه این میشود که متکلم با سکوت خود میفهماند که این حکم عام است و همه افراد مشمول این حکم هستند. اگر مشمول بودن همه افراد نسبت به حکم محذور داشت لغویت پیش میآمد، یعنی آن مشکل لغویت که اصل استدلال بود در اینجا هم هست، چه استیعاب حکم نسبت به جمیع افراد به نحو اطلاق فهمیده شده باشد چه به نحو عموم، فرقی در مشکل لغویتی که اصل اشکال بود ندارد.

**روایات بحث**

نتیجه بحث گذشته ما این شد که از آیه شریفه ﴿وَلا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِی أَرْحَامِهِنَّ﴾ وجوب قبول و حجّیّت قول زن استفاده نمیشود. گفتیم این را باید از روایات استفاده کرد. روایتی از زراره هست که نقلی در کافی داشت که از جهت سندی بحثی نداشت، نقلی در تهذیب به نقل از کافی بود که آن هم بحثی نداشت و عمده بحث درباره نقلی در تهذیب است که به نقل از کافی نیست و در جلد 1 تهذیب صفحه 398 رقم 1243 وارد شده است. مرحوم شیخ روایتی را نقل میکند، آن روایت را هم میخوانم چراکه آن هم جزء روایات بحث ماست و هر دو بحث مشترک دارند.

أحمد بن محمّد عن محمّد بن عیسی عن عبد اللّه بن المغیرة عن إسماعیل بن أبی زیاد عن جعفر عن أبیه ع أنّ أمیر المؤمنین ع قال: فی امرأة ادّعت أنّها حاضت فی شهر واحد ثلاث حیض فقال کلّفوا نسوةً من بطانتها أنّ حیضها کان فیما مضی علی ما ادّعت فإن شهدن صدقت و إلّا فهی کاذبة بعد میفرماید و لا ینافی هذا الخبر ما رواه أحمد بن محمّد عن الحسین بن سعید عن جمیل بن درّاج عن زرارة قال سمعت

أبا جعفر ع یقول العدّة و الحیض إلی النّساء.[[2]](#footnote-2) بعد این دو روایت را جمع می‌کند که بعداً بحث می‌کنیم که آن جمع درست است یا نیست و چگونه باید این دو روایت را جمع کنیم.

از روایت اول استفاده می‌شود که زن باید شاهد بیاورد که این وضعیتی که در مورد حیضش مدعی است قبلاً هم همین جور بوده است و اگر نتوانست شاهد بیاورد کاذب تلقی می‌شود. ولی از روایت دوم استفاده می‌شود که بحث شاهد مطرح نیست و مطلقاً العدة و الحیض الی النساء. تعارض این دو را چه کار می‌کنیم. غرض من امروز این بحث نیست.

**مراد از احمد بن محمد**

بحث سر احمد بن محمد است که در این دو سند واقع است. عرض کردم احمد بن محمدی که از حسین بن سعید نقل می‌کند هم احمد بن محمد بن عیسی می‌تواند باشد هم احمد بن محمد بن خالد. این‌جا کدام یک از این دو اراده شده است؟ گفتیم احمد بن محمد هایی که مرحوم شیخ در اول اسناد تهذیب قرار داده است، در موارد نادری مراد احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی است که ممکن است مرحوم شیخ در آن موارد به این توجه نداشته که مراد احمد بن محمد بن ابی نصر است و آن موارد را کنار می‌گذاریم. ولی موارد زیادی مراد از این احمد بن محمدی که در آغاز اسناد تهذیب واقع است احمد بن محمد بن خالد است و مواردی هم احمد بن محمد بن عیسی است و برخی موارد هم جداً مشکوک است و هیچ قرینه روشنی درباره مراد از احمد بن محمد نیست. صحبت پیرامون این است که چه طور مرحوم شیخ طوسی این احمد بن محمد را اول سند قرار داده و هیچ مشخصه‌ای ذکر نکرده است در حالی که خیلی از جاهایش مشکوک است و بعضی جاهایش هم انصراف خاصی نسبت به یک شخص خاص ندارد؟ چرا این احمد بن محمد را به صورت مطلق گذاشته است؟

**اخذ به توسط**

در پاسخ این مطلب توجه به چند نکته مفید است. مرحوم شیخ طوسی اول بنا داشته است که سندهای کتاب را کامل ذکر کند. ایشان در تهذیب از مشایخ خودش شروع می‌کرده و سندها را به طور کامل ذکر می‌کرده است. بعد می‌بیند اگر بخواهد سندها را کامل ذکر کند، کتاب خیلی طولانی می‌شود، پس روشش را عوض می‌کند و سند را با نام کسی که صاحب کتاب است آغاز می‌کند. در این روش دوم گاهی تصور شده که شیخ طوسی سند را با نام کسی آغاز می‌کند که مستقیماً از کتاب او اخذ کرده است ولی قرائنی هم در مشیخه تهذیب و استبصار و هم از خارج نشان می‌دهد که گاهی روایات را از مصدری اخذ کرده که نام این مصدر اصلاً در سند ذکر نشده است و ما این را روش اخذ به توسط نام‌گذاری کردیم. یعنی شیخ طوسی مثلاً به کافی مراجعه می‌کند و روایت کافی این است: «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن ابی عمیر» و مراجعه به کتاب علی بن ابراهیم هم نکرده و مستقیم از کافی اخذ کرده است و همین را در تهذیب می‌آورد و اسم محمد بن یعقوب را هم اصلاً ذکر نمی‌کند و با علی بن ابراهیم شروع می‌کند. من نمی‌خواهم اصل این بحث را مطرح کنم، به عنوان دیدگاهی در جای خودش ثابت شده است و این‌جا به عنوان اصل موضوع می‌خواهم مطرح کنم.

**ابواب الزیادات در تهذیب**

نکته دیگر این است که اصل کتاب تهذیب به عنوان شرح مقنعه بوده است و مرحوم شیخ طوسی ابتدا تنها روایاتی که دلیل بر فتوای

شیخ مفید در مقنعه بوده یا معارضات آن یا شاهد جمع‌ها را می‌آورده است و محور اولیه کتاب بررسی فتاوای شیخ مفید در مقنعه بوده است. ولی بعداً به ذهن شیخ طوسی می‌رسد که چرا محور را فقط مقنعه شیخ مفید قرار دهم و مناسب است بحث را گسترده‌تر کنم و هر چه روایت فقهی هست را بیاورم. به خصوص احتمالاً بعد از این‌که شیخ مفید از دنیا می‌رود و محوریت شیخ مفید از بین می‌رود، ایشان به این فکر می‌افتد که زمانی که شیخ مفید زنده بود، مرجع تقلید بود و مناسب بود که ادله فتواهای ایشان را ذکر کنند ولی حالا که شیخ مفید از دنیا رفت مناسب است که تمام روایات فقهی را ذکر کنم.

این مطلب باعث شد که ایشان برگردد و بار دیگر روایت‌هایی که در مصادر وجود دارد و ایشان به خاطر این‌که مربوط به فتاوای شیخ مفید نبوده است نیاورده بوده را بیاورد. اما کتاب‌های شیخ طوسی از همان اول مورد توجه بوده و جزوات قسمت‌هایی که اول نوشته بوده دست افراد پخش بوده است و دیگر نمی‌توانسته فصل‌بندی و باب‌بندی کتاب‌هایش را به هم بزند چون نسخ به هم می‌ریخته است. ایشان روایت‌هایی که می‌خواسته داخل کند را در بخش جدیدی به نام ابواب الزیادات قرار می‌دهد تا هر کسی که جزوه‌های قبلی را داشته این ابواب الزیادات را هم بگیرد و کنار نسخه‌هایی که قبلاً استنساخ کرده بگذارد و کتابش را تکمیل کند.

از جلد اول تا جلد پنجم تهذیب با ابواب الزیادات روبه‌رو هستیم و این ابواب الزیادات همین روایات جدیدی است که شیخ طوسی بعداً اضافه کرده است. بعید نیست که ایشان بعد از این‌که به جلد پنجم رسیده اضافه کردن ابواب الزیادات را شروع کرده است. از جلد پنجم به بعد دیگر کل کتاب یک‌دست است و دو قسمت ابواب اصلی و ابواب الزیادات ندارد. در جلد اول تهذیب، ابواب الزیادات حجم زیادی از کتاب را به خودش اختصاص داده است. از 470 صفحه جلد اول تهذیب، تا صفحه 345 ابواب اصلی است و از 345 تا 470 کمی بیشتر از یک چهارم کتاب ابواب الزیادات است که ایشان اضافه کرده است.

**توضیح اخذ به توسط**

هر چه تألیف شیخ طوسی به جلو رفته، این بحث اخذ به توسط در کتاب بیشتر شده است، یعنی مثلاً در جلدهای اول در ابواب اصلی، اخذ به توسط خیلی کم و تک و توک است، ولی مثلاً در جلد دهم اخذ به توسط خیلی زیاد است. ابواب زیادات تهذیب هم شبیه جلدهای پایانی است و در آن اخذ به توسط خیلی فراوان است. مقداری قبل از روایات مورد بحث ما، منقولاتی که از کافی است و در آن اخذ به توسط رخ داده فراوان می‌بینید. نمونه‌اش روایت 1230 در صفحه 396 است: علی بن ابراهیم عن ابیه و محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عیسی. این همان طریق معروف کلینی است که در کافی هم هست. روایت بعدی عنه عن أبیه عن عبد الله بن المغیره است که باز در کافی هست. روایت بعدی احمد بن محمد عن احمد بن خالد عن علی بن ابی حمزه که در کافی هست. از رقم 1230 تا 1238 همه در کافی هست در حالی که اسم کلینی در هیچ یک از این روایت‌ها نیست.

مثلاً در کافی عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن احمد بن خالد عن علی بن ابی حمزه بوده است و چون در کافی از احمد بن محمد به طریق عدة من اصحابنا نقل می‌کرده، ایشان عده‌ای که سر سند بوده را حذف و به احمد بن محمد اقتصار کرده است. چرا ایشان اخذ به توسط کرده است؟ فرض کنید احمد بن محمد بن عیسی به شاگردهایش اجازه روایت می‌داده و می‌گفته است شما حق دارید روایت‌های من را نقل کنید. این اجازات گاهی اجازات عام بوده و می‌گفته همه چیزهایی که روایت من است را شما حق دارید از من نقل کنید. احمد بن محمد بن عیسی مثلاً به محمد بن یحیی عطار که شاگردش است این اجازه عام را می‌دهد که تو هر چیزی که تشخیص دادی روایت من است را می‌توانی از من نقل کنی. محمد بن یحیی هم به کلینی اجازه می‌دهد که همه روایاتی که من تحمل کردم، چه به روش سماع چه به روش قرائت و چه به روش اجازه، به تو اجازه می‌دهم که همه این‌ها را از طریق من نقل کنی. آن‌هایی که مستقیم است از من و آن‌هایی که از احمد بن محمد بن عیسی است، تو حق داری از طریق من از احمد بن محمد بن عیسی نقل کنی. مرحوم شیخ کلینی همین اجازه را به شاگردهایش می‌دهد تا می‌رسد به شیخ طوسی. بنابراین شیخ طوسی اجازه دارد که همه روایات احمد بن محمد بن عیسی که برای شیخ طوسی اثبات شود که روایت احمد بن محمد بن عیسی است، از

طریقش به احمد بن محمد بن عیسی نقل کند.

فرض کنید یکی از طرق اجازه ایشان به احمد بن محمد بن عیسی این طریق است: شیخ طوسی از شیخ مفید از شیخ صدوق از پدرش از سعد بن عبدالله از احمد بن محمد بن عیسی. احمد بن محمد بن عیسی اجازه‌ای عام به سعد بن عبدالله داده است و سعد بن عبدالله به پدر شیخ صدوق و پدر شیخ صدوق به شیخ صدوق و شیخ صدوق به شیخ مفید و شیخ مفید اجازه می‌دهد به شیخ طوسی که شما حق دارید همه روایات من را از من نقل کنید. بخشی از روایت‌های شیخ مفید روایاتی است که از طریق اجازه‌ای یعنی اجازةً عن اجازةٍ تحمل کرده است و به دست شیخ طوسی رسیده است. بنابراین اگر شیخ طوسی روایتی را در کافی ببیند که برایش ثابت شود روایت احمد بن محمد بن عیسی است، به سبب آن طریق عام اجازه‌ای که از طریق شیخ مفید از شیخ صدوق از پدرش از سعد بن عبد الله از احمد بن محمد بن عیسی داشته است، می‌تواند آن را مستقیم از احمد بن محمد بن عیسی نقل کند. آن اجازه این حق را به شیخ طوسی می‌دهد که خودش مستقیم آن را از احمد بن محمد بن عیسی نقل کند، هر چند در این طریقی اصلاً کلینی وجود ندارد. از طریق دیگری برایش احراز شده است که روایت احمد بن محمد بن عیسی است ولی آن اجازه عامه این حق را به شیخ طوسی می‌دهد که سند را با احمد بن محمد آغاز کند.

اگر در جایی شخصی در وسط سند کافی بود به نام احمد بن محمد، مثلاً این طور بود: عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد، و این احمد بن محمد بین دو نفر احمد بن محمد بن خالد و احمد بن محمد بن عیسی مردد بود که هر دو اجازه عامه‌ای دارند که این اجازه عامه یداً بید اجازةً عن اجازةٍ به شیخ طوسی رسیده باشد، شیخ طوسی می‌تواند با توجه به آن اجازه عامه‌ای که دارد این احمد بن محمد را سر سند قرار دهد. یعنی برای خود شیخ طوسی هم مشخص نیست که احمد بن محمد کیست ولی می‌گوید هر کسی که باشد احمد بن محمد بن عیسی باشد یا احمد بن محمد بن خالد باشد، من اجازه دارم این احمد بن محمد را سر سند قرار دهم. در این‌جا چون هر دو ثقه هستند برایش مهم نیست و می‌گوید من اجازه دارم و این را نقل کنم.

ممکن است به شیخ طوسی اعتراض کنید که این روایت احمد بن محمد بن عیسی است و در کتاب او هم هست، شما این را قبول دارید ولی شاید کسی دیگر قبول نداشته باشد. چرا سند را با احمد بن محمد آغاز می‌کنید در حالی که شاید دیگران طریق شما به احمد بن محمد را نپذیرفته باشند؟ چرا طریق خود را به احمد بن محمد ذکر نمی‌کنید تا دیگران هم متوجه شوند؟ طریقی که در مشیخه ذکر می‌کنید هم طریق اجازه‌ای است و فایده ندارد. آن طریق واقعی یعنی طریقی که روایت را از او گرفته‌اید باید ذکر کنید. این روش باعث می‌شود که اصلاً راه علم را بر اشخاص ببندید. پاسخ مطلب این است که باید در جایی شیخ این رفتار را کرده باشد که این طریق‌ها ارزشی نداشته باشند. این مطلب را جلسه بعد توضیح می‌دهم.

**و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین**

1. پاسخ سؤال: بله، ایشان میخواهند بگویند مقدمات حکمت همان چیزی را اثبات میکند که کل اثبات میکند، فقط نحوه اثباتش فرق دارد. ممکن است این نحوه اثبات در درجه ظهور کلام تأثیر داشته باشد و آن باید در جای خودش بحث شود. [↑](#footnote-ref-1)
2. تهذیب، شیخ طوسی، ج1، ص398. ح 1242: أحمد بن محمّد عن محمّد بن عيسى عن عبد اللّه بن المغيرة عن إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر عن أبيه ع أنّ أمير المؤمنين ع قال: في امرأة ادّعت أنّها حاضت في شهر واحد ثلاث حيض فقال كلّفوا نسوةً من بطانتها أنّ حيضها كان فيما مضى على ما ادّعت فإن شهدن صدقت و إلّا فهي كاذبة. و لا ينافي هذا الخبر 1243: ما رواه- أحمد بن محمّد عن الحسين بن سعيد عن جميل بن درّاج عن زرارة قال سمعت أبا جعفر ع يقول العدّة و الحيض إلى النّساء. لأنّ الوجه في الجمع بينهما أنّ المرأة إذا كانت مأمونةً قبل قولها في العدّة و الحيض و إذا كانت متّهمةً كلّفت نساء غيرها على ما تضمّنه الخبر الأوّل. [↑](#footnote-ref-2)