www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

کتاب نکاح

تقریرات

حضرت آیت الله شبیری زنجانی (مدظله)

«جلد ۱۵»

بسم الله الرحمن الرحیم

نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد جواد شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

موسسه پژوهشی رای پرداز

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۱۵ ----- ۲۱

مشخصات کتاب ----- ۲۱

اشاره ----- ۲۱

۱۳۸۲/۱/۲۵ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۲۴) کتاب النکاح/سال پنجم ----- ۴۸۳۶

اشاره ----- ۴۸۳۶

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ----- ۴۸۳۶

۱) تکمله: ----- ۴۸۳۶

۲) بررسی سیری ناشی از عارضه بیماری: ----- ۴۸۳۷

۳) بیان قول مشهور مبنی بر لزوم اتحاد مرضعه: ----- ۴۸۳۸

۴) بیان شرط اتحاد فحل در حواشی: ----- ۴۸۳۹

۵) نگاهی به موثقه زیاد بن سوقه: ----- ۴۸۳۹

۶) بررسی روایات عمار ساباطی: ----- ۴۸۴۰

۱۳۸۲/۱/۲۶ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۲۵) کتاب النکاح/ سال پنجم ----- ۴۸۴۲

اشاره ----- ۴۸۴۲

خلاصهٔ درس این جلسه: ----- ۴۸۴۲

بحث اول: اشتراط ارتضاع از ثدی ----- ۴۸۴۳

اشاره ----- ۴۸۴۳

احتمالات در معنای «ثدی واحد» ----- ۴۸۴۴

بحث دوم: اشتراط توالی رضعات ----- ۴۸۴۷

بحث سوم: اشتراط توالی در رضاع یوم و لیله ----- ۴۸۴۸

بحث چهارم: آیا رضعهٔ کامله مضرّ است یا مطلق رضاع؟ ----- ۴۸۴۹

ادامهٔ عبارت شرایع: ----- ۴۸۵۰

اشاره ----- ۴۸۵۰

نشر حرمت با خوردن شیر بریده: ----- ۴۸۵۰

مخلوط شدن شیر با غیر آن: ----- ۴۸۵۰

شیر خوردن از میت: ---------- ۴۸۵۰
۱۳۸۲/۱/۲۷ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۲۶) کتاب النکاح/ سال پنجم ---------- ۴۸۵۲
اشاره ---------- ۴۸۵۲
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۸۵۲
الف) شرط سوم نشر حرمت: مرتضع بیش از دو سال نداشته باشد. ---------- ۴۸۵۲
متن شرایع: ---------- ۴۸۵۲
ب) مطالبی پیرامون اعتبار زمان (ماه و سال) در موضوع برخی احکام شرعی ---------- ۴۸۵۳
۱) ظهور سال در سال قمری ---------- ۴۸۵۳
۲) تلفیق زمانی در سال و ماه و روز ---------- ۴۸۵۳
ج) تفسیر شیخ صدوق در مورد روایت «لا رضاع بعد فطام» ---------- ۴۸۵۶
۱۳۸۲/۱/۳۰ شنبه درس شمارهٔ (۵۲۷) کتاب النکاح/ سال پنجم ---------- ۴۸۵۸
اشاره ---------- ۴۸۵۸
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۸۵۸
۱ - شرط سوّم در انتشار حرمت به وسیله رضاع، کون الرضاع فی الحولین ---------- ۴۸۵۸
۲ - قائلین به نظریه دوم قائلین به قول دوم از میان قدما ---------- ۴۸۵۸
اشاره ---------- ۴۸۵۸
متن روایت: ---------- ۴۸۶۰
۳. چرا قول ابن بکیر فطحی در عداد فتاوای اصحاب آمده است؟ ---------- ۴۸۶۰
۴ - ادله قول دوم ---------- ۴۸۶۲
۵ - مناقشه در دلیل اول (اجماع) ---------- ۴۸۶۲
۶ - دلیل دوم ---------- ۴۸۶۴
۷ - دلیل سوم ---------- ۴۸۶۴
۱۳۸۲/۱/۳۱ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۲۸) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۸۶۵
اشاره ---------- ۴۸۶۵
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۸۶۵
بحث در این بود که آیا حولین در مرتضع معتبر است یا هم در او و هم در ولد مرضعه معتبر است. ---------- ۴۸۶۵
اشاره ---------- ۴۸۶۵

۱) روایت علی بن اسباط: ---- ۴۸۶۵
۲) روایت صحیحهٔ منصور بن حازم: «لا رضاع بعد فطام» ---- ۴۸۶۷
اشاره ---- ۴۸۶۷
احتمالات موجود در جملهٔ «لا رضاع بعد فطام»: ---- ۴۸۶۷
۳) روایت حماد بن عثمان: ---- ۴۸۶۸
۴) روایت دعائم الاسلام: «عن رسول الله صلی الله علیه و آله انّه نهی عن الرضاع بعد الفطام» ---- ۴۸۶۹
۵) روایت دعائم الاسلام: ---- ۴۸۶۹
۶) روایت دعائم الاسلام: ---- ۴۸۶۹
۷) روایت داود بن الحصین: ---- ۴۸۷۰
۱۳۸۲/۲/۱ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۲۹) کتاب النکاح/ سال پنجم ---- ۴۸۷۳
اشاره ---- ۴۸۷۳
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۸۷۳
الف) نقد دو توجیه مرحوم فیض برای عبارت شربه شربه در روایت ابن بکیر (بحث تکمیلی) ---- ۴۸۷۳
ب) تکمیل نقل و بررسی روایات شرطیت حولین ---- ۴۸۷۵
۱ - نقل سایر روایات: ---- ۴۸۷۵
۲) جمع استاد دام ظله بین روایات شرطیت حولین ---- ۴۸۷۷
ج) فرض تقارن رضاع با پایان حولین ---- ۴۸۷۸
د) صورت شک در وقوع رضاع فی الحولین ---- ۴۸۸۰
۱۳۸۲/۲/۱۵ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۳۰) کتاب النکاح/ سال پنجم ---- ۴۸۸۳
اشاره ---- ۴۸۸۳
خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ---- ۴۸۸۳
الف) بحث در ادامهٔ شرط سوم راجع به ولد المرضعه (فرزند مادر) ---- ۴۸۸۳
اشاره ---- ۴۸۸۳
۱) و امّا قائلین به اشتراط راجع به ولد المرضعه: ---- ۴۸۸۳
۲) توجیهی برای ادعای اجماع که از ابن زهره نقل شد: ---- ۴۸۸۴
ب) پاسخ استاد مد ظله و معنای روایت: ---- ۴۸۸۵
ج) بررسی دلالت ذیل روایت بر اجماع اشتراط حولین در ولد مرضعه: ---- ۴۸۸۷

اشاره ---------- ۴۸۸۷
تفسیرهای روایت: ---------- ۴۸۸۷
تفسیر اول: ---------- ۴۸۸۷
پاسخ استاد مد ظله: ---------- ۴۸۸۸
تفسیر دوم: ---------- ۴۸۸۸
تفسیر سوم: ---------- ۴۸۸۸
د) شرط چهارم: اتحاد فحل ---------- ۴۸۸۹
اشاره ---------- ۴۸۸۹
در توضیح کلام محقق نکاتی قابل طرح است: ---------- ۴۸۸۹
اول) اعتبار اتحاد مرضعه: ---------- ۴۸۸۹
دوم) چهارمین شرط نشر حرمت اتحاد فحل است و اتحاد مرضعه کافی نیست ---------- ۴۸۸۹
سوم) این که گفته اند: «در نشر حرمت اتحاد فحل معتبر است» معنای اتحاد فحل در دو مسئله با یکدیگر متفاوت است: ---------- ۴۸۹۰
چهارم) اتحاد مرضعه (در کل سی رضعه) در نشر حرمت بین الرضیعین معتبر نیست ---------- ۴۸۹۱
پنجم) هرگاه رضاع با شرایط خود محقق شود بلا اشکال مرتضع بر اولاد نسبی مرضعه حرام می شوند ---------- ۴۸۹۱
۱۳۸۲/۲/۱۶ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۳۱) کتاب النکاح/ سال پنجم ---------- ۴۸۹۲
اشاره ---------- ۴۸۹۲
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۸۹۲
اشتراط اتحاد فحل و اتحاد مرضعه ---------- ۴۸۹۲
اشاره ---------- ۴۸۹۲
در اینجا فروعی متصوّر است ---------- ۴۸۹۲
فرع اول: اگر فحل واحد بود ولی مرضعه متعدد و مقدار معتبر در نشر حرمت به وسیلهٔ دو زنِ یک شوهر حاصل شد ---------- ۴۸۹۲
فرع دوم: اگر مرضعه واحد و فحل متعدّد شد و کمیّت مذکور به وسیلهٔ مرضعه ای در حبالهٔ نکاح دو شوهر حاصل شد ---------- ۴۸۹۲
فرع سوم: اگر یک مرضعه، شیر یک فحل را به کودکی به مقدار معتبر داد ---------- ۴۸۹۳
فرع چهارم: اگر مرضعه ای به مقدار معتبر به کودکی شیر داد در نتیجه مرضعه مادر رضاعی کودک و صاحب اللبن پدر رضاعی او شدند، ---------- ۴۸۹۴
بررسی روایات مسئله: ---------- ۴۸۹۴
روایت اول: موثقهٔ عمار ---------- ۴۸۹۴
سند روایت: ---------- ۴۸۹۴

دلالت روایت: ---- ۴۸۹۵
روایت دوم: صحیحهٔ حلبی ---- ۴۸۹۷
دلالت روایت: ---- ۴۸۹۸
تذکر: ---- ۴۸۹۸
۱۳۸۲/۲/۲۱ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۳۲) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۹۰۰
اشاره ---- ۴۹۰۰
خلاصهٔ درس: ---- ۴۹۰۰
بحث دیگر اشتراط اتحاد فحل در رضیعین است، ---- ۴۹۰۰
اشاره ---- ۴۹۰۰
ادله مطلب: ---- ۴۹۰۲
اشاره ---- ۴۹۰۲
۱ - آیه شریفه «وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِی أَرْضَعْنَكُمْ» ---- ۴۹۰۲
نقد استاد مد ظله: ---- ۴۹۰۳
۲) صحیحهٔ برید عجلی ---- ۴۹۰۴
نقد استاد مد ظله: ---- ۴۹۰۵
۳) صحیحهٔ عبد الله بن سنان: ---- ۴۹۰۷
نقد استاد مد ظله: ---- ۴۹۰۷
۴) موثقه زیاد بن سوقه ---- ۴۹۰۸
اشکال مرحوم آقای خویی رحمه الله: ---- ۴۹۰۸
نقد استاد مد ظله: ---- ۴۹۰۹
۱۳۸۲/۲/۲۲ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۳۳) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۹۱۰
اشاره ---- ۴۹۱۰
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۹۱۰
ادامه بررسی روایات مسئله ---- ۴۹۱۰
اشاره ---- ۴۹۱۰
روایت عبد الله بن سنان ---- ۴۹۱۰
صحیحه برید عجلی ---- ۴۹۱۲

موثقه عمار ---- ۴۹۱۳
اشاره ---- ۴۹۱۳
نقد استاد مد ظله: ---- ۴۹۱۴
صحیحه یا معتبره زراره: ---- ۴۹۱۵
۱۳۸۲/۲/۲۳ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۳۴) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۹۱۷
اشاره ---- ۴۹۱۷
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۹۱۷
اعتبار وحدت مرضعه در تحریم ---- ۴۹۱۷
روایت اول: موثقه عمار ساباطی: ---- ۴۹۱۷
روایت دوم: خبر عبید بن زراره ---- ۴۹۱۸
روایت سوم: صحیحه علاء بن رزین ---- ۴۹۱۹
اشتراط اتحاد فحل در نشر حرمت و تصویر تعدد فحل با اتحاد مرضعه ---- ۴۹۲۰
اشتراط اتحاد فحل در نشر حرمت بین رضیعین نزد مشهور خلافاً للطبرسی قدس سرّه ---- ۴۹۲۱
اشاره ---- ۴۹۲۱
اکنون روایات مسئله را می خوانیم. ---- ۴۹۲۲
روایت اول: موثقه عمار ساباطی: ---- ۴۹۲۲
روایت دوم: صحیحه حلبی ---- ۴۹۲۳
روایت سوم: صحیحه برید عجلی ---- ۴۹۲۴
معارض روایات دالّه بر اشتراط وحدت فحل ---- ۴۹۲۵
اشاره ---- ۴۹۲۵
جواب مرحوم سبزواری از استدلال به آیه و روایت نبوی ---- ۴۹۲۵
مناقشه در کلام صاحب کفایه ---- ۴۹۲۶
۱۳۸۲/۲/۲۴ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۳۵) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۹۲۷
اشاره ---- ۴۹۲۷
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۹۲۷
«دلیل کفایت اتحاد ام در نشر حرمت» روایت محمد بن عبید «یا عبیده» همدانی ---- ۴۹۲۸
اشاره ---- ۴۹۲۸

بحث سندی ---------- ۴۹۲۸
بحث دلالی ---------- ۴۹۲۸
کلام صاحب وافی راجع به روایت محمد بن عبیده ---------- ۴۹۳۱
بررسی اشکالات وارده بر روایت محمد بن عبیده ---------- ۴۹۳۱
اشاره ---------- ۴۹۳۱
اشکال اول بر روایت محمد بن عبیده ---------- ۴۹۳۱
تقریبی برای اثبات وثاقت محمد بن عبیده ---------- ۴۹۳۲
نقد استاد مد ظله نسبت به این استدلال ---------- ۴۹۳۲
اشکال دوم بر روایت محمد بن عبیده ---------- ۴۹۳۴
جواب استاد مد ظله از اشکال دوم ---------- ۴۹۳۵
اشکال سوم بر روایت محمد بن عبیده ---------- ۴۹۳۵
نقد استاد مد ظله بر ظاهر کلام مرحوم آقای خویی ---------- ۴۹۳۶
تقریب بهتری از کلام مرحوم آقای خویی از سوی استاد مد ظله ---------- ۴۹۳۷
۱۳۸۲/۲/۲۷ شنبه درس شمارهٔ (۵۳۶) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۹۳۸
اشاره ---------- ۴۹۳۸
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۹۳۸
۱ - نظر مرحوم طبرسی در عدم شرطیت اتحاد فحل در رضیعین ---------- ۴۹۳۸
۲ - استناد فیض رحمه الله برای قول طبرسی رحمه الله به روایت ابن عبیده ---------- ۴۹۳۹
۳ - اشکالات استدلال فیض رحمه الله به روایت ابن عبیده ---------- ۴۹۳۹
الف: اشکال اول ---------- ۴۹۳۹
اشاره ---------- ۴۹۳۹
بررسی اشکال اول ---------- ۴۹۳۹
ب: اشکال دوم ---------- ۴۹۴۰
ج: اشکال سوم ---------- ۴۹۴۱
۴ - آیا در غیر رضیعین، عدم اشتراط اتحاد فحل اجماعی است؟ ---------- ۴۹۴۲
۵ - دلیل لزوم اتحاد فحل در غیر رضیعین ---------- ۴۹۴۲
۶ - اشکالات مرحوم خویی بر استدلال به روایت صفوان ---------- ۴۹۴۳

اشاره ---------- ۴۹۴۳
اشکال اول: روایت صفوان دارای اضطراب و تصحیف است ---------- ۴۹۴۳
اشاره ---------- ۴۹۴۳
بررسی این اشکال ---------- ۴۹۴۳
اشکال دوم: صحیحه صفوان با موثقه جمیل معارض است. ---------- ۴۹۴۳
اشاره ---------- ۴۹۴۳
قواعد ترجیح بین صحیحه صفوان و موثقه جمیل ---------- ۴۹۴۴
ترجیح موثقه بر صحیحه بنا بر نظر مرحوم خویی ---------- ۴۹۴۵
۱۳۸۲/۲/۲۸ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۳۷) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۹۴۶
اشاره ---------- ۴۹۴۶
خلاصهٔ درس: ---------- ۴۹۴۶
ادامه بحث در مورد تعارض صحیحه صفوان و موثقه جمیل: ---------- ۴۹۴۶
اشاره ---------- ۴۹۴۶
بیان مرحوم آقای خویی: ---------- ۴۹۴۷
بحثی با علامه و محقق ثانی ---------- ۴۹۵۱
۱۳۸۲/۲/۳۰ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۳۸) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۹۵۴
اشاره ---------- ۴۹۵۴
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۹۵۴
الف: حرمت اولاد نسبی مرضعه بر مرتضع و تعارض روایات مسئله ---------- ۴۹۵۴
۱ - پیگیری رفع تعارض میان موثقه جمیل و صحیحه صفوان ---------- ۴۹۵۴
۲ - جواب محقق حائری از صحیحه صفوان ---------- ۴۹۵۵
۳ - استدلال به روایت محمد بن عبیده بر عدم اعتبار اتحاد فحل در نشر حرمت بین رضیعین و مناقشات این استدلال ---------- ۴۹۵۶
ب: احکام رضاع ---------- ۴۹۵۹
عبارت شرایع: ---------- ۴۹۵۹
ج: هنا فرعان: ---------- ۴۹۶۰
اشاره ---------- ۴۹۶۰
۱ - طرح مسئله: ---------- ۴۹۶۰

۲ - تقریب نشر حرمت در دو فرع مذکور ---- ۴۹۶۱
۱۳۸۲/۲/۳۱ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۳۹) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۹۶۳
اشاره ---- ۴۹۶۳
خلاصهٔ درس: ---- ۴۹۶۳
الف) استدلال به عموم تنزیل: ---- ۴۹۶۳
ب) استدلال به روایات خاصه: ---- ۴۹۶۵
۱۳۸۲/۳/۳ شنبه درس شمارهٔ (۵۴۰) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۹۶۹
اشاره ---- ۴۹۶۹
خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ---- ۴۹۶۹
تذکری دربارهٔ درس قبل ---- ۴۹۶۹
آیا مرحوم صدوق قایل به عموم المنزله است؟ ---- ۴۹۷۰
ادله ردّ قول به عموم المنزله ---- ۴۹۷۱
الف - موارد نقض ایجاب کلّی عموم المنزله ---- ۴۹۷۱
ب - دلیل حلّی ---- ۴۹۷۳
نشر حرمت در بعضی از ملازمات عناوین ---- ۴۹۷۳
اشاره ---- ۴۹۷۳
ابتدا به روایات این مسئله می پردازیم ---- ۴۹۷۴
۱ - صحیحه علی بن مهزیار ---- ۴۹۷۴
۲ - صحیحه ایوب بن نوح ---- ۴۹۷۴
۳ - صحیحه عبد الله بن جعفر ---- ۴۹۷۴
فرق اولاد مرضعه و اولاد صاحب اللبن در مسئله ---- ۴۹۷۵
۱۳۸۲/۳/۴ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۴۱) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۹۷۶
اشاره ---- ۴۹۷۶
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۹۷۶
الف) بررسی حکم ازدواج پدر مرتضع با اولاد صاحب لبن و مرضعه: ---- ۴۹۷۶
اشاره ---- ۴۹۷۶
۱) بیان دلیل قائلین به جواز با توضیح استاد مد ظله: ---- ۴۹۷۷

۲) اشاره ای به ادله قول مشهور: ---- ۴۹۷۸
۳) تقریبی برای نظر شیخ و کیدری با طرح یک توهّم: ---- ۴۹۷۸
۴) ردّ توهّم توسط استاد مد ظله: ---- ۴۹۸۱
ب) بررسی سرایت حکم حرمت به سایر افراد: ---- ۴۹۸۲
اشاره ---- ۴۹۸۲
۱) کلام مرحوم آقای خویی: ---- ۴۹۸۲
۲) اشکال استاد مد ظله: ---- ۴۹۸۳
۳) نظر استاد مد ظله درباره حکم مسئله: ---- ۴۹۸۴
۱۳۸۲/۳/۵ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۴۲) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۹۸۵
اشاره ---- ۴۹۸۵
خلاصهٔ درس: ---- ۴۹۸۵
بحث راجع به این بود که حکم کرده بودند أبو المرتضع نمی تواند با اولاد صاحب لبن ازدواج کند ---- ۴۹۸۵
۱۳۸۲/۳/۶ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۴۳) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۹۸۹
اشاره ---- ۴۹۸۹
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۹۸۹
مناقشه صاحب مستند در موارد جزء العله بودن نسب ---- ۴۹۸۹
تصویر انتساب به جزء العله در کلام محقق حائری در بعض موارد ---- ۴۹۹۰
نقد فرمایش صاحب مستند ---- ۴۹۹۱
معنای یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب ---- ۴۹۹۱
مقدار ما یثبت بأدلّه التنزیل ---- ۴۹۹۳
عدم جریان قاعده اسناد حکم أحد المتلازمین الی الآخر در تنزیل رضاع منزله نسب (استدراک از ما سبق) ---- ۴۹۹۴
دو تقریب برای عموم منزلت و تصویر حرمت جده امّی مرتضع بر فحل بنا بر هر یک از دو تقریب ---- ۴۹۹۶
عدم حرمت فرزندان مرضعه از فحل دیگر بر أبی المرتضع ---- ۴۹۹۸
۱۳۸۲/۳/۷ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۴۴) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۹۹۹
اشاره ---- ۴۹۹۹
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۹۹۹
الف) بیان اشکال در صحت سند روایت علی بن مهزیار و ایوب بن نوح: ---- ۴۹۹۹

۱ - روایت علی بن مهزیار: ---------- ۴۹۹۹
۲ - روایت ایوب بن نوح: ---------- ۴۹۹۹
ب) جواب شبهه از هر دو روایت: ---------- ۵۰۰۰
ج) مسئله چهارم از احکام رضاع محرم ---------- ۵۰۰۱
اشاره ---------- ۵۰۰۱
۱ - عبارت شرایع: ---------- ۵۰۰۱
۲ - بیان مسئله: ---------- ۵۰۰۱
۳ - کسی دو زن دارد یکی بزرگ و یکی شیر خوار، اگر زوجه کبیره، رضیعه را شیر دهد در هر صورت زوجه کبیره حرام می شود ---------- ۵۰۰۲
۴ - کسی یک زن کبیره و دو زن رضیعه داشت و کبیره هر دو را شیر داد و رضاع محقق شد در هر صورت کبیره حرمت ابد پیدا می کند ---------- ۵۰۰۳
۵ - اگر مردی دو زوجه کبیره و یک زن صغیره داشت و هر دو زوجه کبیره به ترتیب صغیره را شیر دهند ---------- ۵۰۰۴
۱۳۸۲/۳/۱۰ شنبه درس شمارهٔ (۵۴۵) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۵۰۰۶
اشاره ---------- ۵۰۰۶
خلاصهٔ درس: ---------- ۵۰۰۶
الف) دو نفر هر کدام زوجه ای داشتند. یکی صغیره و دیگری کبیره، بعداً هر کدام زوجه خود را طلاق می دهد و دیگری زوجه مطلقه طرف مقابل را به زوجیت خود در می آورد. - ۵۰۰۶
ب) حکم صورتی که زنی بالغه را به ازدواج بچه ای در آورند ---------- ۵۰۰۷
اشاره ---------- ۵۰۰۷
نقد استاد بر عبارت شرایع ---------- ۵۰۰۷
ج) اگر ولیی فرزند کوچکش را به تزویج برادرزاده صغیرش در آورد سپس جده ابی یا امی این دو طفل که یک شخص است به یکی از این دو طفل شیر دهد نکاح منفسخ می شود ۵۰۰۸
د) بررسی فرعی در مسئله الرابعه ---------- ۵۰۰۸
اشاره ---------- ۵۰۰۸
در جواهر دو تصور برای حالت دوم بیان شده است ---------- ۵۰۰۸
اشاره ---------- ۵۰۰۸
نقد استاد «مد ظله» بر ۲ تصور صاحب جواهر رحمه الله ---------- ۵۰۱۰
تصور استاد «مد ظله» از حالت دوم ---------- ۵۰۱۱
بررسی حرمت زوج بر صغیره و کبیره ---------- ۵۰۱۱
اشاره ---------- ۵۰۱۱
بیان اشکال بنا بر عدم قول به حرمت أم من کانت زوجتاً ---------- ۵۰۱۱

اشکال استاد «مد ظله» بر بطلان عقدین به خاطر حرمت جمع ----- ۵۰۱۳
۱۳۸۲/۳/۱۱ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۴۶) کتاب النکاح/سال پنجم ----- ۵۰۱۴
اشاره ----- ۵۰۱۴
خلاصهٔ درس این جلسه: ----- ۵۰۱۴
حکم کسی که دو زن صغیره و کبیره دارد و کبیره به صغیره شیر می دهد ----- ۵۰۱۴
عبارت مرحوم محقق در شرایع: ----- ۵۰۱۴
صور مسئله: ----- ۵۰۱۴
اشاره ----- ۵۰۱۴
فرض اول که شیر برای شوهر است و به زن دخول نشده است: ----- ۵۰۱۵
صورت دوم که لبن برای غیر است ولی با زن دخول شده است: ----- ۵۰۱۶
۱۳۸۲/۳/۱۲ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۴۷) کتاب النکاح/سال پنجم ----- ۵۰۲۴
اشاره ----- ۵۰۲۴
خلاصهٔ درس جلسه گذشته و این جلسه: ----- ۵۰۲۴
دلیل بطلان هر دو عقد ----- ۵۰۲۴
اشاره ----- ۵۰۲۴
نقد استاد مد ظله بر کلام آقای خویی ----- ۵۰۲۴
تعارض امارات و نفی ثالث ----- ۵۰۲۵
اشاره ----- ۵۰۲۵
تقریب اول برای نفی ثالث ----- ۵۰۲۵
اشاره ----- ۵۰۲۵
نقد این تقریب توسط استاد مد ظله ----- ۵۰۲۶
تقریب دوم برای نفی ثالث «حجیت اجمالی یکی از دو بینه لا علی التعیین» ----- ۵۰۲۷
اشاره ----- ۵۰۲۷
مباحث اصولی ----- ۵۰۲۷
الف) تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه ----- ۵۰۲۸
تقریب استاد مد ظله برای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه ----- ۵۰۲۸
ب) لزوم موافقت قطعیه در اطراف علم اجمالی ----- ۵۰۲۹

ج) احکام ناظر به صورت تعارض نیستند ---------- ۵۰۳۵
۱۳۸۲/۳/۱۳ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۴۸) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۵۰۳۷
اشاره ---------- ۵۰۳۷
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۰۳۷
بحث ما درباره نفی ثالث در باب تعارض امارات بود. ---------- ۵۰۳۷
تکمیل یک بحث ---------- ۵۰۴۰
۱۳۸۲/۳/۱۷ شنبه درس شمارهٔ (۵۴۹) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۵۰۴۵
اشاره ---------- ۵۰۴۵
خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ---------- ۵۰۴۵
ادامهٔ مسئلهٔ فردی که یک زن کبیره ای دارد و یک زن صغیره، و زن کبیره اش، زن صغیره او را شیر داده. ---------- ۵۰۴۵
۱۳۸۲/۳/۱۸ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۵۰) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۵۰۵۴
اشاره ---------- ۵۰۵۴
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۰۵۴
درباره سبب بطلان نکاح زوجه کبیره ای که زوجه صغیره شوهر خود را شیر داده است، ---------- ۵۰۵۴
اشاره ---------- ۵۰۵۴
الف) بررسی دائره حجیت عرف در تعیین مصادیق و مفاهیم: ---------- ۵۰۵۵
۱ - نظر مشهور (حجیت عرف در تعیین مفاهیم خاصهً): ---------- ۵۰۵۵
۲ - نظر مرحوم محقق داماد و مرحوم حاج شیخ (حجیت عرف در تعیین مفاهیم و مصادیق کلیهما): ---------- ۵۰۵۵
۳ - نظر استاد - مد ظله -: ---------- ۵۰۵۶
ب) بررسی ام الزوجه شدن کبیره: ---------- ۵۰۵۹
۱ - نظر مرحوم خویی: ---------- ۵۰۵۹
۲ - نظر استاد مد ظله: ---------- ۵۰۵۹
ج) بررسی انفساخ نکاح صغیره: ---------- ۵۰۶۰
اشاره ---------- ۵۰۶۰
۱ - نظر مشهور ---------- ۵۰۶۰
۲ - نظر صاحب ریاض رحمه الله: ---------- ۵۰۶۰
۳ - نظر صاحب جواهر رحمه الله: ---------- ۵۰۶۱

۱۳۸۲/۳/۱۹ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۵۱) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۵۰۶۲
اشاره ---------- ۵۰۶۲
خلاصهٔ درس: ---------- ۵۰۶۲
بحث در این فرع بود که شخصی دو زوجه دارد. یکی از آن دو کبیره غیر مدخوله و دیگری صغیره شیر خوار می باشد. ---------- ۵۰۶۲
اشاره ---------- ۵۰۶۲
تقریب استدلال انفساخ هر دو عقد ---------- ۵۰۶۳
نقد استاد دام ظله درباره استدلال فوق ---------- ۵۰۶۳
جریان قاعده ترجیح بلا مرجح بر اساس مبنای مرحوم آقای خویی رحمه الله ---------- ۵۰۶۵
اشاره ---------- ۵۰۶۵
تحقیق استاد مد ظله در مسئله ترجیح بلا مرجح ---------- ۵۰۶۶
چرا نمی توان حکم به بطلان کلیهما نمود؟ ---------- ۵۰۶۶
تقریب نظریه جدید استاد مد ظله ---------- ۵۰۶۸
نتیجه بحث ---------- ۵۰۶۸
فرع دیگر شخص دو زن کبیره و یک زن صغیره دارد یکی از آن زن های کبیره، آن زن صغیره را شیر می دهد ---------- ۵۰۶۹
۱۳۸۲/۳/۲۰ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۵۲) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۵۰۷۱
اشاره ---------- ۵۰۷۱
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۵۰۷۱
الف) اقوال فقهاء درباره حرمت ازدواج مرد با «ام من کانت زوجه له»: ---------- ۵۰۷۱
ب) بررسی متن شرایع و نظر محقق حلی در مسئله: ---------- ۵۰۷۲
۱) متن مسئله در شرایع: ---------- ۵۰۷۲
۲) توضیحی درباره متن مذکور: ---------- ۵۰۷۲
ج) دیدگاه های مختلف درباره نظر مرحوم محقق در مسئله مورد بحث: ---------- ۵۰۷۳
د) نظر استاد - مد ظله -: ---------- ۵۰۷۳
ه) بررسی ادله و مستندات قول به حرمت مادر رضاعی زوجه سابق: ---------- ۵۰۷۵
۱ - نظر مرحوم آقای خویی رحمه الله درباره دلیل «وحدت سیاق»: ---------- ۵۰۷۵
۲ - نقد استاد مد ظله: ---------- ۵۰۷۶
۳ - نظر مرحوم صاحب جواهر قدس سرّه درباره دلیل وحدت سیاق: ---------- ۵۰۷۷

۴ - کلامی دیگر از صاحب جواهر قدس سرّه با توضیح استاد - مد ظله العالی -: ۵۰۷۷
۱۳۸۲/۳/۲۱ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۵۳) کتاب النکاح/سال پنجم ۵۰۸۰
اشاره ۵۰۸۰
خلاصهٔ درس این جلسه: ۵۰۸۰
ارضاع الکبیرتین الزوجه الصغیره و بررسی تاریخی ابتناء مسئله بر مسئله مشتق ۵۰۸۰
اشاره ۵۰۸۰
فرمایش مرحوم آقای حجت در مقام ۵۰۸۱
اشاره ۵۰۸۱
نقد و بررسی این اسناد ۵۰۸۱
کلام صاحب کفایه و مناقشهٔ آن ۵۰۸۶
۱۳۸۲/۳/۲۴ شنبه درس شمارهٔ (۵۵۴) کتاب النکاح/سال پنجم ۵۰۹۱
اشاره ۵۰۹۱
خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ۵۰۹۱
روایت علی بن مهزیار ۵۰۹۱
اشاره ۵۰۹۱
بحث سندی پیرامون روایت علی بن مهزیار ۵۰۹۲
مناقشه استاد مد ظله به کلام مرحوم آقای خویی ۵۰۹۳
اشکال صاحب قاموس الرجال ۵۰۹۵
اشاره ۵۰۹۵
مناقشه استاد مد ظله در کلام صاحب قاموس الرجال ۵۰۹۵
دفاعیه استاد مد ظله از کلام صاحب قاموس الرجال ۵۰۹۵
استدلال صاحب قاموس الرجال بر وثاقت ابن قتیبه ۵۰۹۶
اشاره ۵۰۹۶
مناقشه استاد مد ظله بر کلام صاحب قاموس الرجال ۵۰۹۷
آیا روایت «علی بن مهزیار» مرسله است؟ ۵۰۹۷
کلام مرحوم آقای خویی راجع به عدم ارسال در روایت «علی بن مهزیار» ۵۰۹۸
تحقیق استاد مد ظله درباره ارسال روایت علی بن مهزیار ۵۰۹۸

ارتباط این بحث به بحث مشتق ----- ۵۰۹۹
اعتبار روایت «علی بن مهزیار» ----- ۵۱۰۰
بررسی اختلاف نقل در متن روایت علی بن مهزیار ----- ۵۱۰۱
بررسی روایات دیگر ----- ۵۱۰۲
اشاره ----- ۵۱۰۲
۱ - روایت ابن سنان ----- ۵۱۰۲
۲ - روایت حلبی: ----- ۵۱۰۲
بررسی مدلول این دو روایت ----- ۵۱۰۲
رفع تنافی بین این دو روایت و روایت علی بن مهزیار ----- ۵۱۰۴
درباره مرکز ----- ۵۱۰۵

نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۱۵

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی ؛ سید محمدکاظم طباطبایی یزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ق)

باب نکاح و بر مبنای کتاب عروه الوثقی مرحوم سید یزدی تنظیم شده است.

عنوان های دیگرالعروه الوثقی. گزیده. شرح

ناشر: موسسه پژوهشی رای پرداز

مکان نشر: قم - ایران ۱۳۸۲ - ۱۳۸۳

زبان: فارسی

مشخصات ظاهری: ۲۵ جلد

موضوع: فقه - نکاح (ازدواج)

موضوع: زناشویی (فقه)

کد کنگره: ۲ ک ۲ ش / ۱ / ۱۸۹ BP

ص: ۱

اشاره

ص :۱

ص :۵

ص :٨

ص :۳۵

ص :۵۳

ص :۵۵

ص :۵۶

ص :۵۸

ص :۳۵۸

ص :۵۰۳

ص :۵۲۵

ص :۵۲۸

ص :۵۳۸

ص :۵۵۵

ص :۵۶۳

ص :۵۶۵

ص :۵۶۸

ص :۸۲۸

ص :۸۶۵

ص :۱۰۳۵

ص :۱۰۵۵

ص :۱۳۰۵

ص :۱۳۱۵

ص :۱۳۲۳

ص :۱۳۲۵

ص :۱۳۲۸

ص :۱۳۳۵

ص :۱۳۳۸

ص :۱۳۵۱

ص :۱۳۵۲

ص :۱۳۵۳

ص :۱۳۵۴

ص :۱۳۵۵

ص :۱۳۵۶

ص :۱۳۵۷

ص :۱۳۵۸

ص :۱۳۶۲

ص :۱۳۶۳

ص :۱۳۶۵

ص :۱۳۶۸

ص :۱۳۷۳

ص : ۱۳۸۰

ص :۱۳۸۱

ص :۱۳۸۲

ص :۱۳۸۳

ص :۱۳۸۴

ص :۱۳۸۵

ص :۱۳۸۶

ص :۱۳۸۸

ص :۱۳۸۹

ص :۱۳۹۲

ص :۱۳۹۳

ص :۱۳۹۵

ص :۱۳۹۶

ص :۱۳۹۸

ص :۱۴۵۱

ص :۱۴۸۸

ص :۱۵۰۳

ص :۱۵۰۵

ص :۱۵۱۵

ص :۱۵۲۵

ص :۱۵۳۳

ص :۱۵۳۵

ص :۱۵۳۶

ص :۱۵۳۸

ص :۱۵۵۸

ص :۱۵۶۲

ص :۱۵۸۵

ص :۱۵۸۸

ص :۱۷۲۵

ص :۱۷۳۸

ص :۱۷۸۵

ص :۱۸۰۰

ص :۱۸۰۳

ص :۱۸۰۵

ص :۱۸۰۸

ص :۱۸۱۸

ص :۱۸۲۸

ص :۱۸۳۳

ص :۱۸۳۵

ص :۱۸۳۸

ص :۱۸۵۵

ص :۱۸۵۸

ص : ۱۸۸۰

ص :۱۸۸۵

ص :۱۸۹۳

ص :۱۸۹۵

ص :۱۸۹۹

ص :۱۹۰۰

ص :۱۹۰۲

ص :۱۹۰۳

ص :۱۹۰۵

ص :۱۹۰۸

ص :۱۹۱۰

ص :۱۹۱۱

ص :۱۹۱۲

ص :۱۹۱۳

ص :۱۹۱۵

ص :۱۹۱۶

ص :۱۹۱۸

ص :۱۹۲۰

ص :۱۹۲۲

ص :۱۹۲۳

ص :۱۹۲۴

ص :۱۹۲۵

ص :۱۹۲۷

ص :۱۹۲۸

ص :۱۹۲۹

ص : ۱۹۳۰

ص :۱۹۳۱

ص :۱۹۳۲

ص :۱۹۳۳

ص :۱۹۳۴

ص :۱۹۳۵

ص :۱۹۳۶

ص :۱۹۳۷

ص :۱۹۳۸

ص :۱۹۳۹

ص :۱۹۴۲

ص :۱۹۴۳

ص :۱۹۴۵

ص :۱۹۴۸

ص :۱۹۵۰

ص :۱۹۵۱

ص :۱۹۵۲

ص :۱۹۵۳

ص :۱۹۵۴

ص :۱۹۵۵

ص :۱۹۵۶

ص :۱۹۵۷

ص :۱۹۵۸

ص :۱۹۵۹

ص :۱۹۶۱

ص :۱۹۶۲

ص :۱۹۶۳

ص :۱۹۶۴

ص :۱۹۶۵

ص :۱۹۶۶

ص :۱۹۶۷

ص :۱۹۶۸

ص :۱۹۶۹

ص :۱۹۷۰

ص :۱۹۷۱

ص :۱۹۷۲

ص :۱۹۷۳

ص :۱۹۷۴

ص :۱۹۷۵

ص :۱۹۷۶

ص :۱۹۷۷

ص :۱۹۷۸

ص :۱۹۷۹

ص :۱۹۸۰

ص :۱۹۸۱

ص :۱۹۸۲

ص :۱۹۸۳

ص :۱۹۸۴

ص :۱۹۸۵

ص :۱۹۸۶

ص :۱۹۸۷

ص :۱۹۸۸

ص :۱۹۸۹

ص :۱۹۹۰

ص :۱۹۹۱

ص :۱۹۹۲

ص :۱۹۹۳

ص :۱۹۹۴

ص :۱۹۹۵

ص :۱۹۹۶

ص :۱۹۹۷

ص :۱۹۹۸

ص :۱۹۹۹

ص :۲۰۰۰

ص :۲۰۰۲

ص :۲۰۰۳

ص :۲۰۰۵

ص :۲۰۰۷

ص :۲۰۰۸

ص :۲۰۱۱

ص :۲۰۱۲

ص :۲۰۱۳

ص :۲۰۱۴

ص :۲۰۱۵

ص :۲۰۱۶

ص :۲۰۱۸

ص :۲۰۲۱

ص :۲۰۲۲

ص :۲۰۲۳

ص :۲۰۲۵

ص :۲۰۴۵

ص :۲۰۵۰

ص :۲۰۵۳

ص :۲۰۵۵

ص :۲۰۵۷

ص :۲۰۵۸

ص :۲۰۸۵

ص :۲۰۸۸

ص :۲۱۰۸

ص :۲۱۱۸

ص :۲۱۲۸

ص :۲۱۳۳

ص :۲۱۵۳

ص :۲۱۵۵

ص :۲۱۵۸

ص :۲۱۸۵

ص :۲۱۹۲

ص :۲۲۸۳

ص :۲۲۸۵

ص :۲۲۸۸

ص :۲۳۰۰

ص :۲۳۰۵

ص :۲۳۰۸

ص :۲۳۱۳

ص :۲۳۱۵

ص :۲۳۱۸

ص :۲۳۲۲

ص :۲۳۲۳

ص :۲۳۲۴

ص :۲۳۲۵

ص :۲۳۲۸

ص :۲۳۳۲

ص :۲۳۳۳

ص :۲۳۳۵

ص :۲۳۴۵

ص : ۲۳۵۰

ص :۲۳۵۱

ص :۲۳۵۲

ص :۲۳۵۳

ص :۲۳۵۵

ص :۲۳۵۶

ص :۲۳۵۸

ص :۲۳۶۲

ص :۲۳۶۳

ص :۲۳۶۴

ص :۲۳۶۵

ص :۲۳۶۸

ص :۲۳۸۲

ص :۲۳۸۳

ص :۲۳۸۴

ص :۲۳۸۵

ص :۲۳۹۳

ص :۲۴۵۳

ص :۲۴۸۳

ص :۲۴۸۴

ص :۲۴۹۵

ص :۲۵۰۰

ص :۲۵۰۳

ص :۲۵۰۵

ص :۲۵۰۷

ص :۲۵۰۸

ص :۲۵۱۳

ص :۲۵۱۵

ص :۲۵۱۸

ص :۲۵۲۵

ص :۲۵۳۳

ص :۲۵۳۵

ص :۲۵۵۳

ص :۲۵۵۵

ص :۲۵۶۲

ص :۲۵۶۵

ص :۲۵۷۵

ص :۲۵۸۳

ص :۲۵۸۵

ص :۲۵۸۸

ص :۲۶۳۳

ص :۲۶۶۵

ص :۲۶۸۵

ص :۲۷۱۳

ص :۲۷۲۳

ص :۲۷۳۵

ص :۲۸۰۰

ص :۲۸۰۳

ص :۲۸۰۵

ص :۲۸۰۸

ص :۲۸۱۱

ص :۲۹۱۵

ص :۲۹۳۴

ص :۲۹۳۵

ص :۲۹۵۱

ص :۲۹۵۵

ص :۲۹۶۲

ص :۲۹۶۵

ص :۲۹۸۳

ص :۳۰۰۰

ص :۳۰۰۵

ص :۳۰۱۸

ص :۳۰۲۰

ص :۳۰۲۲

ص :۳۰۲۵

ص :۳۰۲۸

ص :۳۰۳۲

ص :۳۰۳۴

ص :۳۰۳۵

ص :۳۰۳۸

ص :۳۰۴۵

ص :۳۰۵۰

ص :۳۰۵۳

ص :۳۰۵۵

ص :۳۰۵۶

ص :۳۰۵۸

ص :۳۰۶۵

ص :۳۰۸۳

ص :۳۰۸۵

ص :۳۰۸۶

ص :۳۰۸۷

ص :۳۰۸۸

ص :۳۰۹۵

ص :۳۱۳۸

ص :۳۱۵۵

ص :۳۱۷۲

ص :۳۱۸۵

ص :۳۲۸۳

ص :۳۳۰۱

ص :۳۳۱۵

ص :۳۳۲۵

ص :۳۳۴۵

ص :۳۳۵۳

ص :۳۳۵۵

ص :۳۳۵۶

ص :۳۳۵۸

ص :۳۳۶۵

ص :۳۳۶۸

ص :۳۳۸۵

ص :۳۳۹۳

ص :۳۵۰۰

ص :۳۵۰۱

ص :۳۵۰۲

ص :۳۵۰۳

ص :۳۵۰۵

ص :۳۵۰۶

ص :۳۵۰۸

ص :۳۵۰۹

ص :۳۵۱۵

ص :۳۵۲۰

ص :۳۵۲۲

ص :۳۵۲۳

ص :۳۵۲۵

ص :۳۵۲۸

ص :۳۵۳۳

ص :۳۵۳۵

ص :۳۵۳۸

ص :۳۵۴۵

ص : ۳۵۵۰

ص :۳۵۵۲

ص :۳۵۵۳

ص :۳۵۵۵

ص :۳۵۵۸

ص :۳۵۶۲

ص :۳۵۶۳

ص :۳۵۶۵

ص :۳۵۶۸

ص :۳۵۷۵

ص :۳۵۸۲

ص :۳۵۸۴

ص :۳۵۸۵

ص :۳۵۸۸

ص :۳۵۹۳

ص :۳۶۸۵

ص :۳۷۸۵

ص :۳۸۰۰

ص :۳۸۰۵

ص :۳۸۰۸

ص :۳۸۱۵

ص :۳۸۱۸

ص :۳۸۲۳

ص :۳۸۵۳

ص :۳۸۶۵

ص :۳۸۸۲

ص :۳۸۸۳

ص :۳۸۸۸

ص :۳۸۹۵

ص :۳۹۱۱

ص :۳۹۲۳

ص :۳۹۳۵

ص :۳۹۵۵

ص :۳۹۹۵

ص :۴۰۳۵

ص :۴۰۵۲

ص :۴۰۵۵

ص :۴۰۵۸

ص :۴۰۶۵

ص :۴۰۸۸

ص :۴۰۹۵

ص :۴۱۲۵

ص :۴۱۲۸

ص :۴۱۴۸

ص :۴۱۵۵

ص :۴۱۶۲

ص :۴۱۶۵

ص :۴۲۵۳

ص :۴۲۵۸

ص :۴۲۸۳

ص :۴۳۰۰

ص :۴۳۰۵

ص :۴۳۱۵

ص :۴۳۲۲

ص :۴۳۲۵

ص :۴۳۳۵

ص :۴۳۵۳

ص :۴۳۵۴

ص :۴۳۵۵

ص :۴۳۶۳

ص :۴۳۶۵

ص :۴۳۶۸

ص :۴۳۸۳

ص :۴۳۸۵

ص :۴۳۸۸

ص :۴۴۲۵

ص :۴۴۵۸

ص :۴۴۶۵

ص :۴۵۰۵

ص :۴۵۰۸

ص :۴۵۱۱

ص :۴۵۱۵

ص :۴۵۱۶

ص :۴۵۱۸

ص :۴۵۲۵

ص :۴۵۲۶

ص :۴۵۳۳

ص :۴۵۳۵

ص :۴۵۳۶

ص :۴۵۳۷

ص :۴۵۵۳

ص :۴۵۵۵

ص :۴۵۵۶

ص :۴۵۵۸

ص :۴۵۶۲

ص :۴۵۶۴

ص :۴۵۶۵

ص :۴۵۶۶

ص :۴۵۶۸

ص :۴۵۶۹

ص :۴۵۷۳

ص :۴۵۸۱

ص :۴۵۸۵

ص :۴۵۸۶

ص :۴۵۸۸

ص :۴۶۰۵

ص :۴۶۲۵

ص :۴۶۳۵

ص :۴۶۵۲

ص :۴۶۵۳

ص :۴۶۵۵

ص :۴۶۶۵

ص :۴۶۶۶

ص :۴۶۸۳

ص :۴۶۸۵

ص :۴۷۲۳

ص :۴۷۲۵

ص :۴۷۳۵

ص :۴۷۸۸

ص :۴۸۰۵

ص :۴۸۰۸

۱۳۸۲/۱/۲۵ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۲۴) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

بحث درباره شرطیت سیر شدن مرتضع در رضعات یک شبانه روز و پانزده رضعه بود. در این جلسه، نخست در ارتباط با این شرط، تکمله ای را مطرح کرده و کامل بودن رضعات را در عدد و زمان لازم خواهیم دانست. سپس با بررسی سیریِ ناشی از عارضه بیماری، عدم کفایت آن را نتیجه می گیریم. آنگاه با بیان قول مشهور مبنی بر ضرورت اتحاد مرضعه و اتحاد فحل در اصول و فروع، تحقق شرط دیگری را برای نشر حرمت در حواشی لازم شمرده، و در پایان، دلالت روایت زیاد بن سوقه و عمّار ساباطی را برای استناد قول لزوم اتحاد مرضعه به آنها تمام خواهیم دانست.

***

۱) تکمله:

عرض کردیم: به نظر ما، نشر حرمت مشروط به رضعات کامل یعنی سیر شدن کودک است. زیرا گرچه با دقت عقلی حتی اگر مرتضع در رضعات عددی یا زمانی سیر هم نشود، به همان اندازه ای که شیر خورده، در انبات لحم و اشتداد عظم او تأثیر می گذارد و چنانچه همان موارد جزئی تداوم پیدا کند، آثار مترتّبه ممکن است با آثار ۱۵ رضعه یا شبانه روز کامل برابر باشد، لیکن با توجه به اینکه احکام شرع ناظر به موارد عرفی است، و میزان در جزئیات امور و ترتّب آثار، فهم عرف است، نه دقت های عقلی، لذا با رضعات ناقص، نشر حرمت حاصل نمی شود و خصوصیتی هم در عدد نیست که در این جهت از زمان متمایز گردد. بنابراین، نشر حرمت چه در عدد و چه در زمان، مشروط به سیر شدن کودک خواهد بود.

زیرا، اولاً: متعارف مواردی که با انگیزه نشر حرمت شیر می دهند، زمانِ بسیار طولانی یا دفعات بسیار زیاد نیست، بلکه معمولاً همان زمان یا عدد را برای این

منظور انتخاب می کنند.

ثانیاً: این امر بسیار رایج است که اموری را که به دقت عقلی حاصل است، عرفاً نفی می نمایند. برای توضیح بیشتر، توجه به یک مثال خالی از لطف نیست:

می دانیم که افزودن حتی یک دانه گندم بر بار گندمی که بر دوش فردی حمل می شود، عقلاً بار را سنگین تر خواهد نمود، و چنانچه افزودن دانه های گندم را تدریجاً ادامه دهیم، کار به جایی خواهد رسید که حمل گندم ها برای فرد مزبور مشکل بلکه محال خواهد شد. با این حال اگر از وی سؤال کنند: آیا افزودن یک گندم بر بار شما، کار حمل را دشوارتر می کند یا نه؟ پاسخ وی قطعاً منفی خواهد بود، این بدان جهت است که اثرات ناچیز عقلی عرفاً نادیده گرفته می شود.

آشامیدن ناتمام شیر نیز گرچه عقلاً ـ در جهت استحکام استخوان و رویش گوشت جدید مؤثر است، و تکرار آن به دفعات بسیار زیاد یا مدت طولانی مثل یک یا دو سال، قطعاً اثر ۱۵ رضعه کامل یا شبانه روز کامل را خواهد داشت، اما مجموع مقدار شیری که در ۱۵ رضعه ناقص یا یک شبانه روز بدون سیر شدن، آشامیده، عرفاً نادیده گرفته می شود و شرع نیز آن را برای نشر حرمت کافی ندانسته و نشر حرمت هم در عدد و هم در زمان، مشروط به سیر شدن کودک خواهد بود.

۲) بررسی سیری ناشی از عارضه بیماری:

اگر کودک به واسطه بیماری، با آشامیدن اندکی شیر - که کمتر از معمول متعارف است - سیر شود، طبعاً مجموع شیری که در ۱۵ رضعه یا یک شبانه روز می خورد، گرچه در تمام رضعات سیر شده، کمتر از مقدار شیری است که در حال سلامتی می آشامد. اکنون سؤال این است که آیا این سیر شدن برای نشر حرمت کفایت می کند یا اینکه سیری هم منزَل به متعارف و معمول موارد است؟

نظر به اینکه اصل تشریع - و لو حکمتاً - با میزانِ انبات لحم و اشتداد عظم می باشد، و بعید است که سیری بما هو، تعبّداً منشأ ترتّب آثار قرار داده شده باشد،

ص:۴۸۱۷

طبعاً این میزان و حکمت، در استظهارات عرفی دخیل و مؤثر بوده، و شرع مقدس نیز به همین اعتبار، متعارف افراد را که سالم هستند موضوع حکم شرعی قرار داده است، و سیر شدن کودک بیمار برای نشر حرمت کفایت نمی کند، گرچه عدد همان عدد و شبانه روز همان شبانه روز می باشد.

بلی، در خصوص این مورد ممکن است بگوییم: چنانچه با رضعات عددی یا زمانی بیشتر، مجموعاً همان مقدار شیری را که متعارف افراد می آشامند، بنوشد حکم کودک سالم را پیدا کرده و نشر حرمت را در پی داشته باشد.

۳) بیان قول مشهور مبنی بر لزوم اتحاد مرضعه:

بر خلاف نظر اهل تسنّن، در میان امامیه، مشهور بلکه قریب به اجماع است که نشر حرمت بین اصول (پدر رضاعی و دختر یا مادر رضاعی و پسر) و بین فروع (جدّ رضاعی و نوه و امثال اینها) و بین حواشی (برادر و خواهر رضاعی یا عمو و برادرزاده رضاعی یا خاله و خواهرزاده رضاعی) مشروط به این است که کودک همه رضعات را چه در عدد و چه در زمان، از یک زن خورده باشد و الّا چنانچه از دو زن بیاشامد، مثل اینکه مردی دارای دو زن باشد، و آن دو زن به کودک شیر بدهند، گرچه شیر متعلق به یک پدر است، نشر حرمت نه تنها بین کودک و آن دو زن حاصل نمی شود، بلکه بین کودک و پدر نیز - که تمام شیر متعلق به او بوده - حاصل نمی گردد.

از نظر امامیه نشر حرمت در موارد مذکور شرط دیگری نیز دارد:

اگر شرط اتحاد مرضعه حاصل باشد لکن شیری که به کودک داده از دو شوهر باشد، مثل اینکه با مردی غیر از شوهر خود شبههً مباشرت کرده و از او هم شیر تولید شده، یا اینکه مقداری از شیر را از شوهر خود داده، و ما بقی را در حالی که با فاصله زمانی در حباله شوهر دیگری بوده، به کودک خورانیده باشد(۱)، در این

۱- (۱) - فصل زمانی بین رضعات را به شرط آنکه در فاصله زمانی با غذا تغذیه شود و رضاع دیگری در کار نباشد، مضرّ نمی دانند.

صورت نیز نشر حرمت حاصل نمی شود. زیرا نشر حرمت، هم مشروط به اتحاد مرضعه و هم مشروط به اتحاد فحل است.

۴) بیان شرط اتحاد فحل در حواشی:

نشر حرمت بین حواشی علاوه بر آن اتحاد فحل، یک اتحاد فحل اختصاصی نیز دارد که به بیان آن می پردازیم:

پسر و دختری که شیر مرضعه واحده و فحل واحد را خورده اند، چنانچه شیر آنها از دو فحل باشد، یعنی در عین حال که مثلاً شیر پسر به طور کامل متعلق به فحل واحد است، شیری که دختر آشامیده، متعلق به فحل واحد دیگری غیر از او باشد، در این صورت، گرچه شرط انتشار حرمت بین افراد اصول یا افراد فروع حاصل است، لیکن این پسر و دختر که از حواشی محسوب می شوند، با هم محرم نمی شوند، و اتحاد فحلِ جداگانه هر یک از آنها برای نشر حرمت بین آنها کافی نیست. بلکه علاوه بر آن، اتحاد فحل دیگری نیز لازم است. یعنی باید شیر فحل واحد مشترکی را بیاشامند تا با یکدیگر محرم شوند.

بنابراین، مرضعه ای که مثلاً پسر را در حالی که در حباله زید است و دختر را در حالی که در حباله عمرو است، شیر بدهد، این رضاع بین دو کودک نشر حرمت نمی کند.

اما برعکس، اگر حتی مرضعه مشترک نباشد، مثلاً ـ یکی از دو زن که در حباله یک مرد هستند به طور کامل به پسری شیر دهد، و زن دیگر او هم به طور کامل به دختری شیر دهد، علاوه بر آنکه بین زن اول و پسر، و نیز بین زن دوم و دختر، و بین هر یک از دو کودک و پدرشان نشر حرمت می شود، بین خود دو کودک نیز چون اخوت و اختیت أبی دارند، محرمیت حاصل می گردد.

۵) نگاهی به موثقه زیاد بن سوقه:

این روایت را که به واسطه وجود عمار ساباطی در سند آن موثقه دانسته اند قبلاً خوانده ایم، لیکن چون استفاده از آن به عنوان مدرک نظریه مشهور امامیه قدری مشکل است، توضیحات بالا برای فهم آن لازم به نظر می رسید.

ص:۴۸۱۹

متن روایت: «عن زیاد بن سوقه قال: قلت لأبی جعفر (علیه السلام): هل للرضاع حدّ یؤخذ به؟ فقال: لا یحرم الرضاع اقلّ من یوم لیله او خمس عشره رضعه متوالیات من امرأه واحده من لبن فحل واحد لم یفصل بینها رضعه امرأه غیرها، فلو انّ امرأه ارضعت غلاماً و(۱) جاریه عشر رضعات من لبن فحل واحد و ارضعتهما(۲) امرأه اخری من فحل آخر عشر رضعات لم یحرم نکاحهما(۳)».

تفریع «فلو أنّ...» برای «من فحل واحد» است. یعنی هیچ یک از دو کودک ۱۵ رضعه کامل که از یک فحل باشد، نخورده اند. علاوه بر آنکه مرضعه نیز واحد نبوده است.

۶) بررسی روایات عمار ساباطی:

(۴)

عن عمّار الساباطی قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن غلام رضع من امرأه، أ یحلّ له أن یتزوّج اختها لابیها من الرضاع؟ فقال: لا، فقد رضعا جمیعاً من لبن فحل واحد من امرأه واحده، قال:

فیتزوّج اختها لامّها من الرضاعه؟ قال: فقال: لا بأس بذلک، انّ اختها التی لم ترضعه کان فحلها غیر فحل الّتی ارضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس(۵).

با اینکه آن دو خواهر، خواهرهای رضاعی أبی هستند - نه ابوینی - یعنی مادر آنها متعدد بوده، چرا حضرت (علیه السلام) پاسخ می دهند: فقد رضعا جمیعاً من لبن فحل واحد من امرأه واحده؟

با توجه به اینکه برای انتشار حرمت در حواشی، تحقق دو شرط لازم است: یکی شرط عام که عبارت از اتحاد مرضعه و اتحاد فحل است و هم در حواشی و هم در

۱- (۱) - «او» غلط است، باید واو باشد، در بعضی از نسخ استبصار نیز با واو آمده است.

۲- (۲) - در جامع الاحادیث ارضعتها آمده که غلط است.

۳- (۳) - وسائل الشیعه - ج ۲۰ - ص ۳۷۴ - باب ۲ از ابواب ما یحرم بالرضاع - ح ۱.

۴- (۴) - روایات عمار ساباطی نوعاً دارای تکلّف است به طوری که اگر در موردی عاری از تکلف باشد، باید دقت کرد که مبادا در نقل آن اشتباهی رخ داده باشد! مشابه کلمات او عبارات مرحوم میرداماد است که معمولاً غیر متعارف است، مثلاً به جای اینکه بفرماید کتاب مشتمل بر مقدمه و... خاتمه است، می فرماید: مشتمله علی تقدمه و... و تختمه!

۵- (۵) - وسائل الشیعه - ج ۲۰ - ص ۳۸۸ - باب ۶ از ابواب ما یحرم بالرضاع - ح ۲.

اصول و فروع بایـد موجود باشـد؛ و دیگر شـرط خـاص که شـرط اختصاصـی انتشار حرمت بین حواشـی است و آن عبارت از اشتراک در فحل واحد است، عبارت فوق را به دو صورت می توان معنا کرد:

۱ - مراد حضـرت این باشد که در اینجا اولاً: شـرط عام حاصل است، زیرا شیری که داده، طبق فرض سؤال سائل، شرایط اصل نشـر حرمت را داشـته است. یعنی گرچه این دو خواهر أبی هسـتند، امـا هر یک از آنها شـیر را از مرضـعه واحـده و فحل واحد آشامیـده است و هیـچ یک از آنها از شـیر دو مرضـعه یا دو فحل اسـتفاده نکرده اند. ثانیاً: شـرط خاص موجود است، زیرا طبق فرض مسئله، پدر آنها مشترک بوده و اتحاد فحلی که در حواشی لازم است، در اینجا موجود می باشد.

۲ - ممکن است مراد حضـرت از فحـل واحـد این باشـد که شـرط خـاص (یعنی اشتراک در فحـل واحـد) موجود است و مراد ایشـان از امرأه واحـده نیز این باشـد که هر یـک از دو خواهر، مقـدار شـیری که آشامیـده انـد از دو زن نبوده است. منظور این نیست که مـادر آنهـا مشترک است تـا خلاف فرض مسـئله باشـد، بلکه مراد این است که هر یک از آنها ۱۵ رضـعه را از امرأه واحده استفاده کرده اند.

بعد می پرسد: فیتزوج اختها لامّها من الرضاعه؟

آیا پسر می تواند با زنی که با مادر او خواهر رضاعی امی است ازدواج کند؟

می فرمایند: اشـکال ندارد، زیرا خواهر آن زن به این پسـر شـیر نداده، و - اگر چه مادرِ دو خواهر واحده بوده ولی - شیری که دو خواهر آشامیده اند، از دو فحل مختلف بوده است و شرط اتحاد فحل را نداشته اند.

بنـا بر آنچه گـذشت، به وسـیله این دو روایت که هم مـورد فتـواست و هم شـهرت بسـیار قـوی بر آن داریم بلکه معلوم نیسـت مخالفی در بین باشد، شـرطیت اتحاد مرضعه برای نشر حرمت در اصول و فروع ثابت شده و این مورد از ادلّهٔ «یحرم من الرضاع مـا یحرم من النسب» خـارج می شود. و مناقشـات مرحوم شـهید ثـانی نیز موردی نداشـته و مـدعای ایشان در مورد اجماع ثابت نیست. «* و السلام *»

ص:۴۸۲۱

۱۳۸۲/۱/۲۶ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۲۵) کتاب النکاح/ سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه به بررسی قیود ثلاثه مذکوره در رضعات که عبارت از: ۱ - رضعه کامله، ۲ - رضعه متوالیه، ۳ - رضعه من الثدی، پرداخته، نظرات مختلف در این باب را طرح و نظر نهایی استاد مد ظله بیان خواهد گردید.

***

قال المحقق قدس سرّه فی الشرائع:

و یعتبر فی الرضعات المذکوره قیودٌ ثلاثه: ان تکون الرضعه کامله و أن تکون الرضعات متوالیهً و أن یرتضع من الثدی و یُرجَع من تقدیر الرضعه الی العرف و قیل أن یروی الصبیُّ و یصدُرَ من قِبَل نفسه فلو التَقَمَ الثّدیَ ثُمَّ لَفَظَهُ و عاود فإن کان أعرضَ أوّلاً فهی رَضعهٌ و ان کان لابتیّه الإعراض کالتنفّس او الالتفاتِ الی ملاعب [به ضم میم یعنی سرگرم کننده و بازی کننده یا به فتح میم یعنی اسباب بازی]

او الانتقال من ثدیٍ الی آخر کان الکلّ رضعهً واحدهً و لو مُنع قبل استکماله الرضعه لم یعتبر فی العدد.

و لا بد من توالی الرضعات بمعنی أنّ المرأه الواحده تنفرد بإکمالها فلو رضع من واحدهٍ بعض العدد ثم رضع من أخری بطل حکم الاول [اگر بعض عدد را از یک زن شیر خورد و بقیهٔ عدد را از دایهٔ دیگر خورد آن رضعاتی که از زن اول خورده تأثیری در نشر حرمت نخواهد داشت و در تکمیل عدد نقشی ایفاء نمی کند زیرا فصل به زن دیگر آن رضعات را باطل می کند]

ص:۴۸۲۲

و لو تناوب علیه عده نساء لم ینشر الحرمه ما لم یکمل من واحدهٍ خمسه عشره رضعهً ولاءً و لا یصیر صاحب اللبن مع اختلاف المرضعات أباً و لا أبوه جدّاً و لا المرضعه أمّاً.

عمدهٔ این مباحث مورد بحث قرار گرفت تنها دو قسمت آن باقی ماند، یکی مسئله ارتضاع مستقیم از ثدی و دیگری برخی از فروع توالی رضعات و یکی این که ملاک توالی چیست؟ و دیگری این که آیا تنها در تقدیر عددی توالی معتبر است یا در رضاع یوم و لیله نیز توالی رضعات معتبر است.

بحث اول: اشتراط ارتضاع از ثدی

اشاره

ارتضاع باید مستقیماً از ثدی باشد. از نظر اقوال هر چند صاحب جواهر می فرمایند «فی قول مشهور» لیکن شهرت بسیار قوی و قریب به اتفاق است و در امامیه تنها ابن جنید مخالف است البته در بین عامه مخالفین وجود دارد و دلیل اشتراط علاوه بر شهرت قریب به اتفاق ظهور لفظ «رضع من امرأه» و «ارتضع من امرأه» و «أرضعت صبیاً» است، متبادر از این عناوین شیر خوردن مستقیم از پستان است وگرنه.

و لا بد من ارتضاعه من الثدی فی قولٍ مشهور تحقیقاً لمسمّی الارتضاع فلو وُجِرَ فی حلقه أو أُوصِل الی جوفه بحُقنهٍ و ما شاکلها لم یَنشُر و کذا لو جُبِّنَ [از باب تفعیل - یعنی به صورت پنیر و جامد در آمد] فأکله جُبُناً

ارتضاع باید از ثدی باشد دلیل مسئله غیر از اینکه مسئله قریب به اتفاق است و در امامیه مخالف این رأی بسیار نادر است البته در اهل سنت مخالف وجود دارد این أمر را شرط نمی دانند، به نظرم می آید که مخالف در مسئله ابن جنید است که این شرط را قائل نیست، لذا محقق «فی قول مشهور» تعبیر می کند ولی طبق تحقیق و مطابق شهرت بسیار قوی، شرط است که از ثدی باشد چون اولاً مفهوم شیر خوردن و ارتضاع چنانچه قبلاً گذشت این است که از پستان بنوشد وگرنه اگر شیر را بدوشند

و به کودک بنوشانند ارضاع و ارتضاع گفته نمی شود.

دلیل سوم: به برخی از روایات نیز صاحب جواهر(۱) استدلال کرده است. روایت چنین است. صحیحهٔ علاء بن رزین عن أبی عبد الله علیه السلام: «قال سألته عن الرضاع؟ فقال:

لا یحرم من الرضاع الاّ ما ارتضع من ثدی واحد سنهً (۲)

احتمالات در معنای «ثدی واحد»

ثدی واحد را می توان به اضافه به صورت ثدیِ واحدٍ و یا به صورت ثدیٍ واحدٍ به نحو توصیف خواند و در توجیه معنای آن چند احتمال می توان داد.

۱ - احتمال اول اینکه ثدیٍ واحدٍ به نحو توصیف باشد توضیح اینکه چون مسلّم است که در نشر حرمت لازم نیست از یک پستان مرضعه شیر بخورد و می تواند از هر دو پستان یک مرضعه شیر بخورد پس ثدی واحد کنایه است از مرأهٔ واحده همان معنایی که در بعضی از روایات دیگر با تعبیر «من امرأه واحده»(۳) اشاره شده است.

طبق این معنا تسمیه از باب تسمیه الکل باسم الجزء می باشد مثل طلاق رقبه بر انسان که رقبه جزء انسان است و کلمهٔ ثدی یذکّر و یؤنّث از این رو واحدٍ که مذکر است صفت ثدی شده است.

۲ - احتمال دوم اینکه ثدیِ واحدٍ به اضافه خوانده شده یعنی شیر یک شخص و تعبیر واحد به اعتبار انسانیت دایه است که مصداق انسان است از این رو به واحد که مذکر است اضافه شده است یعنی واحد من الانسان. لکن مبعّد این احتمال مطلبی

۱- (۱) - جواهر الکلام ۲۹۴/۲۹ نگارنده گوید: البته صاحب جواهر به خبر زراره که به نظر صاحب جواهر ضعیف است (جواهر ۲۸۷/۲۹) استدلال کرده است و این تعبیر در روایت دیگر هم آمده است لذا استاد دام ظله صحیحهٔ علاء بن رزین را که معتبر عند الکل است نقل می کنند. به درس ۵۲۰ رجوع شود.

۲- (۲) - وسائل الشیعه ۳۷۸/۲۰ باب ۲ من ابواب ما یحرم بالرضاع حدیث ۱۳

۳- (۳) - توضیح نگارنده: مراد موثقهٔ زیاد بن سوقه است. وسائل ۳۷۴/۲۰ باب ۲ من ابواب ما یحرم بالرضاع حدیث ۱

است که در مباحث قبل به آن اشاره شده است(۱) و آن اینکه گاهی در مورد زن صیغهٔ مذکر اطلاق می شود و آن در جایی است که خصوصیت زن بودن دخالت ندارد بلکه بما أنه انسانٌ، اطلاق می شود یعنی به لحاظ نوع انسان نه به لحاظ صفت زن إطلاق می شود.(۲) در قرآن کریم می فرماید: و کانت من القانتین (تحریم/ ۱۲) انک کنت من الخاطئین (یوسف/ ۲۹)

اما اگر خصوصیت انوثیت دخالت داشته باشد خصوص صیغهٔ مؤنث می آورند ملک الشعرای بهار در مورد پروین اعتصامی راجع به فوتش می گوید: «میان پردگیان بی قیاس پروین بود» یعنی در میان زنها شاعر [برجسته] بود نمی خواهد شاعر علی وجه الاطلاق تعبیر کند.

خلاصه اگر عنایت به انوثیت نباشد و ملاک اعم باشد و لو خطاب، به زن است لکن زن را جزء عنوان عام قرار می دهد و عنوان مذکر را به عنوان نوعی که شامل دو صنف مذکر و مؤنث می شود به کار می برد ولی در ما نحن فیه این اطلاق صحیح نیست. بله اگر مبنای سنّی ها را کسی قائل باشد که گفته اند اگر بچه شیر مرد را هم بخورد [اگر نادراً در سینهٔ مرد شیر پیدا شود] موجب نشر حرمت می شود در این صورت اشکالی نداشت که «من ثدی واحدٍ» به اضافه خوانده شود ولی بعد از آنکه در بین امامیه مسلّم است که ارتضاع باید از زن باشد و ارتضاع از مطلق انسان کفایت نمی کند در این صورت مشکل است که تعبیر واحدٍ به صورت مذکر آورده شود.

نتیجه آن که: احتمال دوم بعید به نظر می رسد.

۳ - احتمال سوم اینکه همانطور که گاهی حصر، حصر اضافی است، در مقام نیز مراد از ثدیٍ واحدٍ دو ثدی یک زن در برابر ثدی های زنهای دیگر است نه اینکه ثدی واحد احتراز از ثدی دیگر این زن باشد پس گویا دو ثدی زن یک نحو وحدتی دارد

۱- (۱) - به جزوهٔ ۳۵۸ مراجعه شود.

۲- (۲) - در مورد عدم اختصاص اینگونه عناوین به افراد مذکّر به مبانی العروه ۳۰/۲ نیز رجوع شود.

که ثدی های زنان دیگر با او تمایز دارد پس مراد از وحدت، وحدت اضافی است.

به نظر می رسد اقرب احتمالات، معنای اول است و روایت در مقام بیان شرطیت وحدت مرضعه است. از این رو ثدی «من ثدی واحدٍ» در روایت دلالت بر اعتبار اینکه ارتضاع باید از ثدی باشد نمی کند و استدلال جواهر(۱) و غیر ایشان به این قسمت از روایت به اشتراط اینکه ارتضاع باید از ثدی باشد تمام نیست هر چند متبادر از «ارتضع منها» ارتضاع مستقیم است. (ظاهراً قبل از جواهر نیز بر مطلوب به این روایت استدلال کرده اند).

به علاوهٔ اینکه مُبعّد دیگری برای استدلال به این روایت وجود دارد و آن اینکه آیا روایت در مقام بیان دو شرط است یکی اینکه ارتضاع از ثدی باشد و دیگر اینکه شیر از یک زن بخورد نه از چند زن، یا آنکه روایت، از ثدی بودن را مفروض گرفته و در مقام بیان وحدت ثدی و احتراز از تعدد ثدی است، ظاهر روایت، احتمال دوم است، یعنی در مقام بیان اشتراط وحدت ثدی است و اینکه تعدّد ثدی کفایت نمی کند، اما اینکه ثدی هم معتبر است یا معتبر نیست این را مفروض گرفته است لذا، دلالت بر اشتراط نمی کند. مثلاً اگر بخواهند چیزی را بخرند، متعارفاً از بازار می خرند. در چنین شرایطی اگر بگویند «از فلان بازار خرید کن» قید «فلان بازار» برای احتراز از این است که «از بازارهای دیگر خرید نکن» و از این تعبیر نمی توانیم استفاده کنیم که خریدن از بازار هم معتبر است بلکه عبارت مخاطب را متعارف فرض کرده و می خواهد بگوید حالا که مانند متعارف از بازار خرید می کنی از فلان بازار بخر نه از بازارهای دیگر» در روایت نیز عبارت «من ثدی» دلالت بر ارتضاع مستقیم از ثدی نمی کند چون متعارف شیر خوردن بچه از مادر به ارتضاع مستقیم از ثدی است، و روایت این فرض متعارف را مفروض گرفته است، و در این فرض متعارف شرطی را اضافه می کند که این ثدی باید «واحد» باشد.

۱- (۱) - جواهر الکلام ۲۹۴/۲۹

خلاصه چون اصل ارتضاع از ثدی در روایت مسلّم فرض شده و در مقام بیان اعتبار وحدت مرضعه است لذا از عبارت «ارتضع من ثدی» شرطیت رضاع از ثدی استفاده نمی شود.(۱)

بحث دوم: اشتراط توالی رضعات

اشتراط توالی در موثقهٔ زیاد بن سوقه آمده است و در خود روایت توالی را تفسیر کرده به اینکه «لم یفصل بینها رضعه امرأه غیرها» یعنی رضاع زن دیگر فاصله نشود.

عده ای از فقهاء گفته اند روایت توالی را تفسیر کرده به اینکه رضاع زن دیگر فاصله نشود یعنی اگر غذا خوردن بچه بین رضعات فاصله شود روایت آن را قاطع و مضرّ به توالی به حساب نیاورده است، پس اگر مرتضع چند روز غذا بخورد و سپس مکمّل رضعات بیاید کفایت می کند. و به استناد این روایت فقهاء فتوا به عدم فصل به غذا خوردن داده اند.

هر چند به حسب فتاوی تا زمان علامه من کسی را ندیدم که تصریح کرده باشد که غذا خوردن قاطع رضعات نیست لیکن به نظر می رسد از آنجا که عده ای از فقهاء به همین تعبیر روایت فتوا داده اند و ظاهر تفسیری که در روایت برای توالی شده(۲) این است که «غذا خوردن» توالی رضعات را قطع نمی کند، لذا باید گفت که غذا خوردن مانع توالی رضعات نیست و این فتوا مخالف فتاوی فقهاء نیز نمی باشد.

۱- (۱) - (توضیح بیشتر نگارنده): ان قلت: این احتمال در آیات شریفه و روایات رضاع نیز داده می شود و لذا باید بگوییم از عبارت «أَرْضَعْنَكُمْ» در آیهٔ شریفه یا «ارتضع من امرأه» در روایات نیز اعتبار رضاع من الثدی استفاده می شود. قلت: موضوع تمام ادله ای که نشر حرمت را بیان کرده همین تعبیر است «رضاع و ارضاع و ارتضاع» است و این ادله هر چند اصل رضاع از ثدی را مسلم گرفته مفهوم نداشته و شیر خوردن از شیشه را نفی هم نمی کند ولی چون این عناوین ظهور در شیر خوردن از ثدی دارد لذا ادله تنها بیانگر نشر حرمت در رضاع از ثدی است در نتیجه اطلاقی نداریم که به آن وسیله بتوانیم نشر حرمت به طور مطلق را اثبات کنیم.

۲- (۲) - چون روایت در مقام بیان شرایط رضع فرموده «لم یفصل بینها رضعه امرأه اخری» و خصوص رضعه امرأه را قاطع دانسته است.

بحث سوم: اشتراط توالی در رضاع یوم و لیله

معمول فقهاء در باب تحدید به اثر کلامشان ظهور یا تصریح دارد به اینکه در انبات لحم و اشتداد عظم لازم نیست که رضاع امرأه اخری فاصله نشود پس اگر دایه زیاد شیر بدهد به طوری که انبات و اشتداد حاصل شود و لو در وسط، زن دیگری شیر داده باشد رضاع موجب نشر حرمت است البته بعضی از عبائر فقهاء موهم این است که شرط توالی اینجا هم معتبر است. به هر حال به حسب ادله، روشن است که چنانچه رضاع موجب انبات و اشتداد شود نشر حرمت می کند هر چند کودک در اثناء از زن دیگری هم شیر خورده یا غذا خورده باشد. اما در مورد رضاع یوم و لیله در خیلی از کتب سابقین توالی را شرط کرده و گفته اند «ان لا یرتضع برضاع امرأه أخری». شیخ طوسی در خلاف و مبسوط و متأخرین تا بعد از علامه اشتراط توالی را در عدد و زمان هر دو ذکر کرده اند بلکه عدهٔ زیادی از متأخرین در باب شبانه روز شرط دیگری اضافه کرده اند و آن اینکه در شبانه روز، عدم فصل به غذا نیز معتبر است ولی این شرط در کلمات سابقین نیست بلکه تا زمان علامه و فخر المحققین و فاضل مقداد و شهید اول هم نیست. استدلال متأخرین به این است که اگر گفتند: اگر کودک یک شبانه روز شیر بخورد فرزند رضاعی می شود معنایش این است که غذایش همین شیر باشد وگرنه اگر مقداری غذا بخورد و مقداری نیز شیر بخورد یا رضاع زن دیگر فاصله شود صدق نمی کند که این کودک یک شبانه روز شیر خورده است. پس باید غذایش منحصر به شیر خوردن از این زن باشد. این استظهار صحیح است البته اگر بین شیر دادن در شبانه روز متعارف باشد که به کودک چیزهایی مانند قندآب می دهند ضمیمه کردن این مختصرات مضرّ نیست البته من نمی دانم که این امر متعارف است یا نه؟ اما اگر متعارف نباشد ظاهر اینکه یک شبانه روز شیر بخورد این است که غذایش منحصر به شیر این زن باشد و غذای دیگری در بین نباشد. و

ص:۴۸۲۸

متفاهم عرفی از این تعبیر همین است.

بحث چهارم: آیا رضعهٔ کامله مضرّ است یا مطلق رضاع؟

بعد از آنکه شرط شد که رضاع زن دیگر فاصله نشود اکنون سؤال این است که آیا رضاع کامل مضرّ است یا مطلق رضاع مضرّ است. این مسئله در کلمات فقهاء نوعاً مطرح نیست علامه در قواعد و پس از ایشان دیگران آن را عنوان کرده اند علامه در قواعد فرموده: مطلق رضاع اعم از رضعه کامله و ناقصه توالی را به هم می زند لکن صاحب جواهر و برخی دیگر فقط رضعهٔ کامل را مضر دانسته اند.

به نظر می رسد مطلق رضاع مضرّ است زیرا رضاع و رضعه اصطلاح شرعی ندارد و بر همان معنای لغوی حمل می شود هر چند در مورد عددی که نشر حرمت می کند ۱۵ رضعه در صورتی نشر حرمت می کند که کامل باشد ولی اگر کامل بودن رضعه در عدد رضعات شرط شد این دلیل نمی شود که در رضعهٔ امرأةٌ اخری که مانع از نشر حرمت است نیز این شرط لحاظ شود. زیرا تناسبات حکم و موضوع اقتضاء می کند که در باب نشر حرمت کامل بودن رضعه لحاظ شود چون معیار اصلی نشر حرمت انبات و چاق شدن کودک است و تعیین عدد (۱۰ یا ۱۵ رضعه) تعیین تعدادی است که موجب انبات و اشتداد می شود و این امر اختصاص به رضعه کامله دارد و الّا یک بار شیر دادن را می توان به ۱۵ قطعه تقسیم کرد در حالی که قطعاً موجب رشد کودک نمی شود.

اما این خصوصیت در رضعهٔ مانعه وجود ندارد چون در رضعهٔ مانعه، عدد و چاق شدن مطرح نیست. لذا به اطلاق «رضعه امرأه اخری» تمسک کرده می گوییم هر گونه رضعه ای - کامل یا ناقص - قاطع است همانطور که اگر بگویند غذا خوردن مضرّ به صوم است یعنی مطلق غذا خوردن مضرّ به صوم است.

بنابراین هر چند از کلام صاحب جواهر و غیر او برمی آید که اگر زن دیگری حتی

سی مرتبه یا پنجاه مرتبه شیر ناقص به کودک بدهد مضرّ به توالی نیست لکن این سخن تمام نیست بله اگر مقدار بسیار کمی شیر دهد که صحت سلب عرفی داشته باشد و رضعه و رضاع صدق نکند مضرّ به توالی نیست.

ادامهٔ عبارت شرایع:

اشاره

و لا بد من ارتضاعه من الثدی فی قول مشهور تحقیقاً لمسمّی الارتضاع فلو وُجر فی حلقه

(اگر شیر را در حلق کودک بپاشند) أو اوصل الی جوفه بحقنهٍ و ما شاکلها لم ینشرُ.

نشر حرمت با خوردن شیر بریده:

و کذا لو جُبِّنَ فأکله جُبُناً (اگر شیر به صورت پنیر و جامد درآوردند و کودک آن را بخورد موجب نشر حرمت نمی شود زیرا باید شیر را از ثدی بنوشد.)

مخلوط شدن شیر با غیر آن:

و کذا یجب ان یکون اللّبن بحاله فلو مُزجَ بأن القی فی فم الصبیّ مائع و رضع فامتزج حتی خرج عن کونه لبناً لم ینشُر (باید شیر به حالت شیری باقی مانده باشد اما اگر در دهان او چیزی هست یا ماده ای قرار داده اند که وقتی کودک شیر را از ثدی می مکد با آن ماده مخلوط شده و حالت شیر بودنِ خود را از دست می دهد و آن را می بلعد موجب نشر حرمت نمی شود. و دلیل این مسئله روشن است)

شیر خوردن از میت:

و لو ارتضع من ثدی المیته او رضع بعض الرضعات و هی حیّه ثم أکملها میتهً لم ینشر لأنها خرجت بالموت عن الحاق الأحکام فهی کالبهیمه المرضعه و فیه تردّد (اگر کودک شیر را از دایه ای که مرده است بخورد یا مکمّل رضعات را از مرده بخورد مشهور گویند کفایت نمی کند و موجب نشر حرمت نمی شود ولی صاحب شرایع تردّد در مسئله می کند.)

منشأ فتوای مشهور ظهور أرضعنکم در اختیاری بودن است، منشأ تردید صاحب

شرایع این است که عرف ممکن است بگوید شیر دادن مادر مقدمه است و معیار شیر خوردن کودک است و لو مادر بیهوش باشد یا او را مجبور کرده اند که شیر بدهد به طوری که اختیاری از خود ندارد.

وجه مقدمه بودن شیر دادن مادر این است که معیار انبات لحم و اشتداد عظم است که موجب رشد و چاقی کودک است اما اختیار و عدم اختیار مادر، هوش و حواس مادر، حیات و ممات او در رشد کودک نقشی ندارد. اگر معیار رشد کودک باشد شیر را از دایهٔ مرده هم بخورد باید موجب نشر حرمت شود. و در نتیجه اگر این دایه مادر رضاعی به حساب بیاید نتیجه اش در جواز نظر به این مرضعه ای که مرده و همچنین در تناکح و نظر نسبت به سایر اصول و فروع و حواشی از بستگان این مرضعه ظاهر می شود.

به نظر می رسد که هر چند از ارضعنکم اختیاری بودن ارضاع استفاده نمی شود و عرف از آن مقدمه بودن ارضاع برای انبات و اشتداد را می فهمد، لکن حدوث امّهاتکم انصراف به حیّ دارد اما اگر از میت که جماد است شیر بخورد عرف نمی گوید آن جماد مادر شد، ولی هر چند اگر مادر رضاعی از دنیا برود، او را همچنان مادر رضاعی محسوب می شود لیکن به نظر می رسد در این موارد اعتبار مادر شدن بعد از فوت خلاف تفاهم عرف است. پس فتوای مشهور - که شهرت بسیار قوی هم دارد - که شیر خوردن از میت نشر حرمت نمی کند، فتوای تمامی است. و الله العالم.

«* و السلام *»

ص:۴۸۳۱

۱۳۸۲/۱/۲۷ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۲۶) کتاب النکاح/ سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه مسئلهٔ اعتبار حولین را مطرح می کنیم. ابتدا ظهور سال را در قمری یا شمسی بودن را بررسی می کنیم، سپس به مسئلهٔ تلفیق زمانی در سال و ماه و روز «ضمن پذیرفتن آن در مورد برخی از فروع»، خواهیم پرداخت و در پایان تفسیری از شیخ صدوق دربارهٔ لا رضاع بعد فطام را نقل خواهیم کرد.

***

الف) شرط سوم نشر حرمت: مرتضع بیش از دو سال نداشته باشد.

متن شرایع:

«الشرط الثالث ان یکون فی الحولین و یراعی ذلک فی المرتضع لقوله علیه السلام «لا رضاع بعد فطام» و هل یراعی فی ولد المرضعه؟ الأصحّ انه لا یعتبر فلو مضی لولدها اکثر من حولین ثم ارضعت من له دون الحولین نشر الحرمه. و لو رضع العدد الاّ رضعه واحده فتمّ الحولان ثم اکمله بعدهما لم ینشر الحرمه و کذا لو کمل الحولان و لم یرو من الاخیره. و ینشر اذا تمت الرضعه مع تمام الحولین.

یکی از شرایط معتبر در باب رضاع نزد امامیه این است که سنّ مرتضع در هنگام رضاع بیشتر از دو سال نباشد این مطلب در مورد مرتضع اجماعی است و لی آیا در مورد ولد المرضعه یعنی بچه ای که شیر او را به مرتضع می دهند نیز شرط این است که وی هم بیشتر از دو سال نداشته باشد؟ مطلبی است که محل خلاف می باشد.

دربارهٔ این شرط مطالبی در متن مسئله ذکر شده که توضیح و مدارک روایی آنها را در جلسات آینده بیان خواهیم کرد، آنچه در این جلسه به آن می پردازیم بحث نسبتاً

ص:۴۸۳۲

کلّی است پیرامون اعتبار زمان (اعم از روز، ماه و سال) در موضوع بعضی از احکام و اینکه آیا مراد از ماه و یا سالی که در موضوع بعضی از احکام معتبر است، بر اساس ماه و سال قمری است و یا اینکه اعم از قمری و شمسی است و بحث دیگر راجع به تلفیق زمانی است.

ب) مطالبی پیرامون اعتبار زمان (ماه و سال) در موضوع برخی احکام شرعی

۱) ظهور سال در سال قمری

اینکه مقصود از «سال» در لسان آیات و روایات، سال قمری است ظاهراً جای تردید نیست چون در آن دوره و در محیط صدور روایات، فقط سال قمری مطرح بوده و از اطلاق سال، همه سال قمری می فهمیدند لذا در محل کلام نیز مراد از «حولین» دو سال قمری است. البته در مواردی با وجود قرینه می توان گفت که منظور از سال، سال شمسی است ولی همانطوری که گفته شد این موارد استثنائی و با قرینه است(۱)

۲) تلفیق زمانی در سال و ماه و روز

تلفیق زمانی در سال بسیار روشن است و جای اشکال ندارد یعنی اگر گفته شد هر کس یک سال در فلان منطقه بماند حکمش چنان است. اگر مبدأ اقامت او از ماه

۱- (۱) - مثلاً شنیدم که استفتائی از مرحوم نائینی بود که شخصی زمینش را سی سال اجاره داده است مقصود از این سی سال آیا سال قمری است یا شمسی؟ مرحوم نائینی نوشته بودند که باید طبق سال قمری محاسبه شود بعد همین مطلب را از مرحوم سید أبو الحسن اصفهانی سؤال می کنند ایشان می نویسند باید بر طبق سال شمسی حساب شود و وجه آن را در عبارتی کوتاه چنین ذکر می کنند که در اینگونه مواردی اجاره زمین برای برداشت محصول است و برداشت محصول بر اساس سال شمسی است نه قمری [چون سالهای قمری مرتب در تغییر است و بهار و تابستان و... متفاوت می شوند] مرحوم نائینی وقتی وجه مطلب را توجه می کنند ایشان نیز می فرمایند باید طبق سال شمسی حساب شود.

صفر باشـد، وی بایـد تا ماه صـفر سال آینـده در آن منطقه باشد یعنی آن یک ماهی که از سال اول کم دارد را بایستی از سال دوم جبران نمایـد و این طور نیست که ما بگوییم این شخصـی که در ماه صـفر وارد شـده است تا آخر سال، بایـد بماند و سال آینده را هم از ابتدای محرم تا آخر سال بعد باشد (عدم تلفیق) که قهراً قریب به دو سال اقامت لازم باشد. در این جهت مسـئله روشن است و فرقی نیز بین سال شمسی و قمری نیست.

همچنین این تلفیق در مـاه نیز ظـاهراً بلاـ اشـکال است اگر در جایی یک ماه معتبر شـد ضم دو نیمه ماه به یکـدیگر کفایت می کند.

در مورد تلفیق در روز در مثـل «اقـامه عشـره ایام» که موضوع وجوب تمام است یک بحث این است که آیا مراد از روز، همان ۲۴ اسـت یـا نه؟ اگر مراد ۲۴ سـاعت باشـد که تلفیق بـدون اشـکال است ولی اگر مراد این نباشـد که ظاهر کلمات علما و نوع اقوال فقهـا این است که مراد ۲۴ ساعت نیست لـذا در جایی که ۱۰ روز کامـل که میان آنها ۹ شب وجود دارد اقامه کنـد نیز حکم به تمام نموده اند. بنابراین مبنا، مثل مرحوم آقای بروجردی در تلفیق تأمل داشتند. ایشان در مورد کسی که ظهر روز اول ماه وارد شـهری می شود می فرمایند احتیاط این است که وی تا آخر روز یازدهم بماند نه اینکه انتهای آن را ظهر روز یازدهم قرار بدهیم. ولی همانطوری که گفتیم غالباً قائل به تلفیق می باشند.

پس تـا به حـال نتیجه این شـد که اصـل تلفیق زمـانی چه نسـبت به سـال و چه نسـبت به ماه و روز مسـلّم است اگر چه در سال واضـح تر و بعد از آن ماه و روز قرار دارد. و لیکن بعضـی از فروع بحث تلفیق قابل تأمل است. به عنوان مثال فرض کنید تعبیر وارد در روایات این باشـد که «هر کسـی یک ماه مترددا در جایی بمانـد بعـد از آن می بایست نماز را تمام بخواند» (اگر تعبیر ثلاثین یوماً، باشد مشکلی نیست) واضح است که اگر کسی اول ماه صفر وارد شود پس از پایان ماه صفر باید نماز را تمام

بخواند چه ماه صفر تمام بوده و سی روز باشد و چه ناقص بوده و ۲۹ روز باشد. اما اگر کسی روز نیمه ماه صفر وارد شد (و ما نیز قائل به تلفیق شدیم یعنی می بایست از ماه بعدی آن را تکمیل کند) سؤال این است که اگر فرض کنیم که ماه صفر ناقص و ۲۹ روز، ولی ماه بعد از آن یعنی ربیع الاول تمام و ۳۰ روز است در این صورت اگر قرار باشد مقدار یک ماه هلالی محسوب گردد آیا این شخص باید مقدار ماه صفر که ۲۹ روز است را حساب کند که در نتیجه وی می بایست تا روز ۱۴ ماه ربیع مرددا اقامت نموده باشد یا اینکه باید معیار را ماه ربیع الاول قرار دهد و تا روز ۱۵ ربیع مرددا مانده باشد و بالجمله آیا معیار ماه اول است یا ماه دوم و یا طبیعت یکی از دو ماه که قهرا اقل کفایت می کند؟

نظیر همین مطلب در مورد این تعبیر که بگویند «فلان شخص باید تا پنج روز مانده از ماه صفر (خمس بقین من صفر) در فلان شهر بماند» مطرح است که آیا در این موارد باید ماه ۲۹ روز حساب شود یا ۳۰ روز، که قهرا در مدت زمان ماندن تفاوت حاصل می شود.

به نظر می رسد در مورد اخیر که تعبیر به «بقین» شده است چون مشخص نیست که ماه کامل است یا ناقص از ابتداء ماه به طور سی روز و کامل فرض می شود و لذا مراد از «خمس بقین من صفر» ۲۵ ماه صفر است چه ماه کامل باشد و چه بیست و نه روز و ناقص باشد.

اما در سایر موارد مثل همان مثالی که ماه اول ناقص و ماه دوم کامل است در اینجاها نیز احتمال اینکه معیار ماه دوم باشد بسیار ضعیف است بلکه آنچه محتمل است یکی از دو امر است یا اینکه ماه را سی روز حساب کنیم و در نتیجه نسبت به کسی که پانزدهم صفر وارد شده باشد بگوییم تا شانزدهم ربیع الاول بماند چنانچه ظاهر در اجاره نامه ها این چنین است یعنی وقتی منزلی را به کسی یک ماه اجاره می دهند مقصود از ماه به خاطر وجود قرینه سی روز است نه اینکه مراد یک ماه

هلالی باشد چه ناقص بشود و چه کامل باشد، زیرا در اجاره ها مقدار اجاره به حساب روزها تقسیم می شود و این طور نیست که زیاده یا نقیصه یک روز بی تأثیر باشد.

احتمال دیگر که وجود دارد و به نظر می رسد عرف متعارف با قطع نظر از قرائن این احتمال را می دهد این است که وقتی کسی به عنوان مثال پانزدهم صفر در جایی وارد شد، عرف یک ماه آن را این طور حساب می کند که پانزدهم ماه ربیع الاول یک ماه تمام می شود و فرقی قائل نیست که آیا ماه ها تمام بوده یا ناقص بوده است و همین طور در مورد سال نیز ۱۵ صفر سال بعد، عرف یک سال را تمام می بیند.

به نظر ما همین احتمال اخیر در مواردی که قرینه ای مبنی بر اعتبار سی روز وجود نداشته باشد راجح است.

اینک نوبت به بررسی روایات مسئله می رسد که ما به تفصیل آنها را در جلسات آینده مورد بحث قرار خواهیم داد، آنچه که فعلاً متعرض می شویم کلامی است از شیخ صدوق در مورد معنی روایت «لا رضاع بعد فطام»

ج) تفسیر شیخ صدوق در مورد روایت «لا رضاع بعد فطام»

معنایی را صاحب جواهر از شیخ صدوق در فقیه نسبت به روایت «لا رضاع بعد فطام» نقل می کند که از لحن مطرح کردن آن توسط صاحب جواهر چنین برمی آید که خود ایشان نیز آن را قبول کرده است اگر چه بعد از آن مطالبی فرموده است که بر خلاف این تفسیر می باشد. خلاصه اینکه ظاهر ابتدایی از کلام جواهر این است که ایشان نیز همان معنای صدوق را اختیار می کند.

اما معنایی که صدوق نسبت به این روایت دارد بر خلاف تفسیر متعارفی است که فقهاء از آن داشته اند و تا این مقداری که بنده در کلمات فقهاء فحص کردم شخص دیگری که او نیز مثل صدوق، روایت را معنا کرده باشد پیدا نکردم. معروف این

است که برای نشر حرمت که سن مرتضع باید بیشتر از دو سال نباشد ولی مرحوم صدوق می فرماید مقصود از «لا رضاع بعد فطام» این است که اگر بچه ای دو سال تمام از زنی شیر خورد بعد بخواهد از شیر زن دیگری ارتضاع نماید این شیر دوم موجب نشر حرمت نمی شود، که نتیجهٔ این مطلب این خواهد شد که اگر بچه ای مدت یک سال از زنی شیر بخورد آنگاه مدتی از غذاهای دیگر یا مثلاً شیر خشک استفاده نماید و سپس از زن دیگری شیر خوردن خود را تکمیل نماید و لو اینکه سنّ بچه از دو سال بیشتر شده باشد ولی چون مدت زمان شیر خوردن از زن اول کمتر از دو سال است رضاع دوم موجب نشر حرمت می شود.

در جلسه آینده ما در ضمن بررسی روایات مسئله، دربارهٔ این سخن مرحوم صدوق نیز بحث خواهیم کرد. ان شاء الله.

«* و السلام *»

ص:۴۸۳۷

۱۳۸۲/۱/۳۰ شنبه درس شمارهٔ (۵۲۷) کتاب النکاح/ سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

استاد مد ظله به شرط فی الحولین بودن در نشر حرمت به وسیله رضاع پرداخته و با طرح دو قول در مسئله که آیا این شرط مختص مرتضع است یا اینکه علاوه بر او ولد مرضعه هم باید کمتر از دو سال داشته باشد، ادله قول دوم را نقل می کنند و دلیل اول آنها (اجماع) را بررسی نموده و ردّ می نمایند.

***

۱ – شرط سوّم در انتشار حرمت به وسیله رضاع، کون الرضاع فی الحولین

در این شرط در دو مقام بحث می شود.

مقام اول بحثی است که فقط تا ۲ سالگی اگر طفل شیر خورد، حرمت نشر پیدا می کند. در این مقام ابن جنید قایل است که حتی بعد از دو سالگی مرتضع چنانچه قبل از فطام او باشد. بازهم رضاع سبب نشر حرمت می شود(۱). این بحث را در جلسه بعد مطرح می کنیم.

مقام دوّم بحثی است که آیا شرط فی الحولین بودن، مختص به مرتضع است که مشهور به آن قایل هستند یا هم مرتضع و هم ولد مرضعه (بچه ای که شیر به خاطر او تولید شده است) باید دو سالشان تمام نشده باشد و الّا نشر حرمت نمی شود.

۲ – قائلین به نظریه دوم قائلین به قول دوم از میان قدما

اشاره

أبو الصلاح حلبی(۲)، ابن حمزه طوسی(۳)، ابن زهره(۴) و قبل از اینها عبد الله ابن

۱- (۱) المختلف (چاپ جامعهٔ مدرسین)، ج ۷، ص ۳۵، مسئلهٔ ۲.

۲- (۲) الکافی فی الفقه، ۲۸۵ و سلسله الینابیع الفقهیه، ج ۱۸، ص ۹۱، قال فیه: أن یکون الراضع و المرتضع من لبنه ینقص سنهما عن الحولین.

۳- (۳) الوسیله، ص ۳۰۱، و سلسله الینابیع الفقهیه، ج ۱۸، ص ۲۹۹، قال فیه: الثانی أن یکون للصبی المرتضع دون سنتین و الثالث أن تکون المرضعه فی مده السنتین من وقت الولاده.

۴- (۴) - غنیه النزوع، ص ۳۳۵ و سلسله الینابیع الفقهیه، ج ۱۸، ص ۲۶۵، قال فیه: ان یکون سنّ الراضع و المرتضع من لبنه له دون الحولین بدلیل اجماع الطائفه و ایضاً قوله تعالی «وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ....»

بکیر که از اصحاب امام صادق و امام کاظم (علیهما السلام) می باشند.

متن روایت:

عن علی بن اسباط قال: سأل ابن فضال، ابن بکیر فی المسجد فقال: ما تقولون فی امراه ارضعت غلاما سنتین ثم ارضعت صبیه لها اقل من سنتین حتی تمّت السنتان، أ یفسد ذلک بینهما؟ قال: لا یفسد ذلک بینهما لانه رضاع بعد فطام و انما قال رسول الله (صلی الله علیه و آله)، لا رضاع بعد فطام ای انه إذا تمّ للغلام سنتان أو الجاریه فقد خرج من حدّ اللبن و لا یفسد بینه و بین من شرب من لبنه، قال و اصحابنا یقولون لانه لا یفسد الا ان یکون الصبی و الصبیه یشربان شربه شربه(۱).

۳. چرا قول ابن بکیر فطحی در عداد فتاوای اصحاب آمده است؟

در درایه بحث شده است که هرگاه اصحابنا گفته شود منظور اشخاصی هستند که در فقه به شیعه اثنی عشری نزدیک باشند، لذا واقفیه و فطحیه از اصحابنا شمرده می شوند، ولی زیدیه که خود بر دو گروهند، زیدیه بتریه که از عامه هستند و زیدیه جارودیه که شیعه محسوب می شوند، هر دو گروهشان به خاطر اینکه فقه آنها شبیه عامه است از اصحابنا شمرده نمی شوند.

بلی در نقل فتوی، فقط قسمتی خاص از غیر امامیه اثنی عشری نقل می شود، مثلاً ـ فتاوای واقفیه نقل نمی شود ولی فتاوای فطحیه نقل می شود و علتش این است که فتاوای آنها با فقه ما هیچ تفاوتی ندارد، زیرا فطحیه بعد از امام صادق (علیه السلام) به امامت عبد الله افطح قایل شدند ولی او تنها ۷۰ روز بعد از امام صادق (علیه السلام) زنده بود و در این مدت هم هیچ مسئله ای از او اخذ نشد و بعد از او هم به امامت امام کاظم (علیه السلام) قایل شدند (فطحیه حد اکثر ۱۳ امامی هستند(۲)). غیر از چند نفری که

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۵، ح ۶ (وسایل، چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۳۸۵).

۲- (۲) نوبختی در فرق الشیعه، ص ۸۹-۸۸، فطحیه را ذکر می کند و فقط یک فرقه از آنها را ذکر می کند، قال فیه: و مال الی هذه الفرقه جلّ مشایخ الشیعه و فقهائها و لم یشکوا فی ان الامامه فی عبد الله بن جعفر و فی ولده من بعده. فمات عبد الله و لم یخلف ذکراً فرجع عامه الفطحیه عن القول بامامته سوی قلیل منهم الی القول بامامه

ذکر شد صاحب جواهر هم از متأخرین تقریباً به این قول فتوی می دهد(۱). البته برخی دیگر یا به این قول متمایل هستند و یا در مسئله تردید دارند، مثلاً علامه حلی در تذکره می گوید: لا شک ان الحولین شرط فی المرتضع و هل هما شرط فی ولد المرضعه؟ یحتمل ذلک لقوله تعالی: لمن اراد ان یتم الرضاعه(۲). از اینکه دلیل قول دیگر را ذکر نمی کند ظاهر می شود که به قول دوم (شرطیت در ۲ طفل) متمایل است، همچنین در تبصره می فرماید: و إن یکون فی الحولین بالنسبه الی المرتضعه، و فی ولد المرضعه قولان.

و در مختلف می گوید: قول أبی الصلاح لا یخلو من قوه فنحنُ فی هذه المسأله من المتوقفین(۳).

ابن فهد هم در مهذب می گوید فیه قولان: مجلسی اول نیز در روضه المتقین و مجلسی ثانی در مرأه العقول(۴) فقط اختلاف قولین را ذکر می کنند، صاحب جواهر و بعضی دیگر خواسته اند نسبت به قول قدماء شبهه کنند و آنها را موافق قول دوم قرار دهند. صاحب جواهر می گوید مقتضای معرفه آوردنِ حولین به وسیله الف و لام در کلمات بزرگان این است که اشاره به آیه(۵) دارند و ظاهر آیه هم اعتبار حولین در هر دو طفل است، پس منظور تمام آنها موافقت با کلام أبی الصلاح می باشد.(۶)

۱- (۱) جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۹۷ تا ۳۰۰.

۲- (۲) تذکره، چاپ رحلی، ج ۲، ص ۶۱۹.

۳- (۳) - المختلف، چاپ رحلی، ج ۲، ص ۷۱، مسئله چهارم از کتاب النکاح.

۴- (۴) - مرآه العقول، ج ۲۰، ص ۲۱۶.

۵- (۵) الوالدات یرضعن اولادهم حولین کاملین، بقره، آیه ۲۳۳.

۶- (۶) - جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۹۹.

۴ – ادله قول دوم

دلیل اول: اجماع

همچنان که گذشت ابن زهره در غنیه ادعای اجماع بر این قول نموده است. به حسب ظاهر و در بدو امر، با توجه به اینکه فتوای بسیاری از سابقین بالتصریح یا بالظاهر مخالف قول دوم است، این ادعای اجماع کاملاً بی وجه می نماید. ولی می توان در توجیه این دعوی دو جهت را ذکر نمود.

الف: احتمال دارد ذیل کلام ابن بکیر سبب ادعای اجماع شده باشد. ابن بکیر در آخر مطلب گفته بود: و اصحابنا(۱) یقولون انه لا یفسد الا ان یکون الصبی و الصبیه یشربان شربه شربه.

البته این کلام ابن بکیر توجیهاتی دیگر هم دارد که بعداً به ذکر آن خواهیم پرداخت.

ب: این اجماع ادعا شده اجماعی طبق استنباط شخصی خود از روایت و مبنیاً علی القاعده باشد به این نحو که صاحب غنیه احادیث لا رضاع بعد فطام را در فطام هر دو طفل (ولد المرضعه و مرتضع) معنا کرده است و از طرفی دیده است همه فقهاء این احادیث را نقل می کنند و از آن نتیجه گرفته است که معلوم می شود عام فقهاء به قول دوم (اعتبار فی الحولین بودن نسبت به هر دو طفل) قایل هستند.

۵ – مناقشه در دلیل اول (اجماع)

با دقت در کلمات بزرگان روشن می شود که کسانی هم که تصریح به اشتراط تنها در مرتضع نموده اند این مطلب را از (الحولین) استفاده نموده و این کلمه را با الف و لام آورده اند. بنابراین نمی توان نسبتی که صاحب جواهر به قدما داده را صحیح دانست و آنان را موافق با قول دوم پنداشت بلکه ما وقتی کلمات قدما را بررسی می کنیم در می یابیم که فتوای آنان ظاهر یا صریح در اشتراط حولین تنها در مرتضع است.

۱- (۱) منظور ابن بکیر از اصحابنا، فطحیه نیست، بلکه منظور او، خاصه در مقابل عامه است برای مثال از عایشه نقل می کنند او رضاع به فرد کبیر را هم سبب نشر حرمت می دانسته است، احکام الرضاع للخویی، ص ۹۶، به نقل از الام للشافعی، ج ۵، ص ۲۶ و فقه السنه، ج ۵، ص ۷۹.

مرحوم کلینی در کافی، صحیحه منصور بن حازم را نقل می کند(۱). عن أبی عبد الله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله لا رضاع بعد فطام و...

و در آخر حدیث در کافی دارد که فمعنی قوله لا رضاع بعد فطام ان الولد اذا شرب لبن المرأه بعد ما تفطمه (خ ل بعد ما یفطمه) لا یحرم ذلک التناکح(۲)، مجلسی اول تردید دارد که این ذیل تفسیری است از امام صادق (علیه السلام) برای کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله) یا اینکه کلام کلینی است(۳).

مجلسی دوم می گوید: الظاهر انه کلام الکلینی(۴). بعضی دیگر هم گفته اند: این کلام مطمئناً از امام (علیه السلام) نیست، زیرا در نقل حدیث به طرق دیگر این تفسیر در ذیل حدیث نقل شده است(۵) ولی آیا از کلینی است یا از کتاب قبل از او که کلینی از آن نقل نموده است؟ معلوم نیست.

می گوییم علی ای حالٍ معلوم می شود که قایلی برای این قول بوده است هر چند به احتمال قوی تفسیر از خود مرحوم کلینی است و اگر از قبلی ها هم باشد به خاطر اینکه مرحوم کلینی آن را در کتاب کافی نقل کرده است، معلوم می شود که آن را قبول داشته است، زیرا ایشان آنچه مطابق با فتوایش باشد در کافی نقل می نماید و الّا بعد از ذکر آن را ردّ می کند.

یکی دیگر از قایلین به اشتراط در مرتضع تنها، مرحوم صدوق است ایشان بعد از ذکر نبوی شریف لا رضاع بعد فطام می گوید: و معناه اذا ارضع الصبی حولین کاملین ثم شرب بعد ذلک من لبن امرأه اخری ما شرب لم یحرم ذلک الرضاع لانه رضاع بعد فطام(۶)

شیخ مفید در مقنعه در ذیل اشتراط فی الحولین بودن می گوید: و إن ارضعته و

۱- (۱) این صحیحه در چاپ اول جامع الأحادیث نیامده است.

۲- (۲) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۵، ح ۱ (وسایل، چاپ آل البیت، ج ۲، ص ۳۸۴).

۳- (۳) - روضه المتقین، ج ۸، ص ۵۶۲.

۴- (۴) مرآه العقول، ج ۲۰، ص ۲۱۶.

۵- (۵) برای مثال، الفقیه، ج ۳، ص ۲۲۷، ح ۱۰۷۰.

۶- (۶) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۵، ح ۹ (وسایل، چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۳۸۷).

هو فی الحولین... حرّم ذلک النکاح(۱). از افراد ضمیر فهمیده می شود، ایشان قایل به نشر حرمت است خواه ولد المرضعه کمتر از دو سالش باشد یا بیشتر.

در مراسم سلّار هم که معمولاً تابع مقنعه است می گوید: و (ان) یکون الرضاع فی الحولین و لهذا نقول انه متی رضع اقل من العشر لم یحرّم او رضع بعد الحولین(۲). شیخ طوسی هم در خلاف می گوید مولود (مرتضع) باید صغیر باشد تا نشر حرمت بکند و بعد می گوید فاما ان کان کبیراً فلو ارتضع مده طویلاً لم ینشر الحرمه و در مسئله بعدی شرط فی الحولین بودن را می کند که نسبت به مرتضع تنهاست(۳)، همچنین در ۱۷ جای مبسوط نشر حرمت را به وسیله شیر دادن به بچه ای می داند که دون الحولین باشد که در تمامی آنها شرط، تنها راجع به مرتضع است. غیر از این افراد بسیاری دیگر که قریب به ۲۰ نفر می شوند در کتب خود عنوان مسئله را تنها در مرتضع قرار داده و تصریح نموده اند که این شرط در ولد مرضعه معتبر نیست. پس نتیجه می گیریم که این ادعای اجماع ادعای گزافی است.

۶ – دلیل دوم

به آیه «اَلْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ ۴» استدلال شده است به این نحو که شیر دادن زن بعد از ۲ سالگی هیچ اثر شرعی ندارد، لذا نه استحقاق اجرت بر آن مترتب است و نه اگر دیگری از او شیر خورد سبب نشر حرمت می شود.

۷ – دلیل سوم

استدلال به روایت لا رضاع بعد فطام شده است که در این روایت نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می کند، لذا شامل هر دو طفل (ولد المرضعه و مرتضع) می شود. ادامه بحث در جلسه آتی ان شاء الله. «* و السلام *»

ص:۴۸۴۳

۱- (۱) سلسله الینابیع الفقهیه، ج ۱۸، ص ۳۵.

۲- (۲) همان، ص ۱۳۳.

۳- (۳) الخلاف، ج ۲، ص ۳۲۰، مسئله ۴ و ۵ کتاب النکاح.

۱۳۸۲/۱/۳۱ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۲۸) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، مروری بر روایات مسئله داریم تا ببینیم در مورد اینکه آیا حولین فقط در مرتضع معتبر است یا در ولد مرضعه هم معتبر است، از روایات چه استفاده می شود.

***

بحث در این بود که آیا حولین در مرتضع معتبر است یا هم در او و هم در ولد مرضعه معتبر است.

اشاره

از نظر اقوال گفتیم شهرت محققه در کار است که حولین در مرتضع معتبر است نه در ولد مرضعه، بر خلاف صاحب جواهر که می گوید شهرت محققه ای در کار نیست. در این جلسه به بررسی روایات مسئله می پردازیم تا مقدار دلالت آنها مشخص شود.

۱) روایت علی بن اسباط:

«قال: سأل ابن فضّال ابن بکیر فی المسجد فقال: ما تقولون فی امرأةٍ ارضعت غلاماً سنتین ثمّ ارضعت صبیّه لها اقل من سنتین حتی تمّت السنتان أ یفسد ذلک بینهما؟ قال: لا یفسد ذلک بینهما لانّه رضاع بعد فطام و انّما قال رسول الله صلی الله علیه و آله لا رضاع بعد فطام ای انّه اذا تمّ للغلام سنتان او الجاریه فقد خرج من حدّ اللبن فلا یفسد بینه و بین من یشرب منه و اصحابنا یقولون انّه لا یفسد الاّ ان یکون الصبیّ و الصبیّه یشربان شربه شربه»

مفاد صدر این روایت آن است که اگر رضاع یکی از دو کودک (مرتضع یا ولد مرتضع) داخل حولین باشد برای نشر حرمت کافی است چون روایت می گوید اگر

ص:۴۸۴۴

حولین هم نسبت به مرتضع و هم نسبت به ولد مرضعه تمام شده، هر چند شیر دادن هنوز ادامه دارد (چون ممکن است شیر دادن را دیرتر شروع کرده باشد) در این فرض، نشر حرمت نمی شود که مفهومش این می شود که أحد الأمرین برای نشر حرمت کافی است و این بر خلاف مدّعای أبو الصلاح حلبی است. اما مفاد ذیل روایت که تفسیر کرده این است که اگر حولین نسبت به یکی از دو کودک تمام شود، نشر حرمت نمی شود که مفهومش این است که مجموع الامرین برای نشر حرمت معتبر است یعنی رضاع هر دو باید داخل حولین باشد و این مطابق با فتوای أبو الصلاح حلبی است و به دلیل همین اضطرار در صدر و ذیل روایت نمی توان با اطمینان گفت که فتوای ابن بکیر مطابق با نظر أبو الصلاح حلبی است.

اما تعبیری که در آخر روایت آمده یعنی جملهٔ «و اصحابنا یقولون الخ» احتمالاتی در آن هست. در وافی دو احتمال ذکر کرده که یکی بسیار خلاف ظاهر است، اما احتمال دیگرش که قابل طرح است این است که بگوییم «شربه شربه» به این معنی است که یک رضعه به این شیر بدهد و یک رضعه با آن شیر بدهد و اصحاب ما چنین چیزی را شرط نشر حرمت می دانند. البته مرحوم فیض این را توضیح نداده و توضیحش این است که وقتی که به آنها شیر می دهد وقت شیر دادن هر دو باشد یعنی هر دو استحقاق شیر داشته باشند و این عبارت اخری از این است که هر دو داخل حولین باشند و از شیر گرفته نشده باشند و اینکه اصحاب چنین شرطی را برای نشر حرمت قائل باشند به این معنی است که با نظر أبو الصلاح حلبی موافقند.

اما احتمال دیگری در این عبارت هست که بر طبق آن هیچ ارتباطی با ادّعای أبو الصلاح پیدا نمی کند و آن اینکه «یشربان شربه شربه» اشاره باشد به کامل بودن رضعه که از شرایط نشر حرمت است و قبلاً بحث شد نه اینکه به مسئله حولین اشاره داشته باشد. بنابراین احتمال، تعبیر ذیل روایت هم اجمال خواهد داشت و این که می گفتیم از این ذیل استفاده می شود که غیر از عبد الله بن بکیر عدّه ای از اصحاب

هم قائل به اشتراط حولین در رضاع مرتضع و ولد مرضعه بوده اند، این استفاده هم ناتمام خواهد بود.

۲) روایت صحیحهٔ منصور بن حازم: «لا رضاع بعد فطام»

اشاره

(۱)گفته شده است که نکرهٔ در سیاق نفی افادهٔ عموم می کند. بنابراین، هم فطام مرتضع و هم فطام ولد مرضعه داخل در عموم روایت خواهد بود. لذا مدلول روایت این می شود که هر کدام از آن دو، اگر از شیر گرفته شود دیگر نشر حرمت نخواهد شد. ولی همانطور که محقق کرکی و دیگران گفته اند این عمومی که در روایت ادّعا شده است بسیار خلاف ظاهر است. مثلاً ـ در موارد مشابه وقتی گفته می شود «لا یُتَم بعد احتلام» اختصاص به مواردی دارد که یتم و احتلام بر یک شخص منطبق شود مثلاً ـ بعد از احتلام زید یتم زید منتفی خواهد بود اما بعد از احتلام عمرو نمی توان یتم زید را نفی کرد و این روایت چنین عمومی ندارد. همچنین در مثل «لا ـ بیعَ الاّ فی ملکٍ» که می گوید بیع هر شخصی فقط در ملک همان شخص صحیح است و از آن استفاده نمی شود که بیع زید صحیح نیست مگر در ملک عمرو. در ما نحن فیه هم رضاع و فطام باید به یک شخص بخورد. اما این آقایانی که ادّعای عموم کرده اند روایت را این طور معنی می کنند که رضاع هر کسی بعد از فطام خودش یا فطام کسی دیگر که از شیر او خورده موجب نشر حرمت نمی شود و این خیلی خلاف ظاهر است. لذا همانطور که مرحوم کلینی و بعضی دیگر قبل از ایشان تفسیر کرده اند، این تعبیر فقط ناظر به مرتضع است.

احتمالات موجود در جملهٔ «لا رضاع بعد فطام»:

البته در مورد تعبیر «لا رضاع بعد فطام» که در روایات متعدد وارد شده و بعضی از آنها صحاح است، بدواً دو احتمال به نظر می رسد. احتمال اول این است که مراد حرمت تکلیفی رضاع بعد از فطام باشد مثل «فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ» یا

۱- (۱) - جامع الاحادیث، ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع، ح ۱

«لا رهبانیه فی الاسلام» و موارد دیگری که لاء نفی جنس برای اثبات حکم تکلیفی استعمال شده است.(۱) بنابراین احتمالاً روایت می خواهد بگوید بعد از دو سال یا بعد از اینکه از شیر گرفته شد، دیگر مجاز نیست شیر بخورد و لذا مربوط به بحث ما نخواهد بود.

اما احتمال دوم این است که ناظر به حکم وضعی باشد یعنی می خواهد بگوید رضاع موجود و محقّق فاقد اثر است. (بر خلاف احتمال اول که حرمت تکلیفی روی ماهیت رضاع می رود نه روی رضاع موجود)

در روایات وارده این عبارت بر هر دو احتمال تطبیق شده است و به نظر می رسد اشکال عقلی هم نداشته باشد که بر جامع بین دو معنی حمل کنیم ولی انصاف این است که عرف چنین معنای جامعی را نمی فهمد و چون در روایات معتبر رضاع موجود کالعدم فرض شده استن لذا ما هم روایت را بر همان حکم وضعی حمل می کنیم.

۳) روایت حماد بن عثمان:

«قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: لا رضاع بعد فطام قال: قلت: جعلت فداک و ما الفطام؟ قال: الحولان اللذان قال اللّه عزّ و جلّ»(۲)

در سند این روایت سهل بن زیاد واقع شده است که به نظر ما اشکالی ندارد و اگر کسی در سهل بن زیاد اشکال داشته باشد ولی در خصوص این روایت نباید اشکال کند چون مشهور علما حتی آنهایی که سهل را ضعیف می دانند بر طبق این روایت فتوا داده اند و اگر فرضاً مبنای اصاله العداله در بین قدماء وجود داشته، عدهٔ کمی به این اصل قائل بوده اند، اما اینکه همه به این روایت استناد کرده اند معلوم می شود

۱- (۱) - مرحوم آقای شریعت اصفهانی در بحث قاعدهٔ لا ضرر موارد زیادی از این نوع استعمال را جمع کرده و عقیده اش این است که حدیث «لا ضرر و لا ضرار» هم به همین معنی استعمال شده است.

۲- (۲) - جامع الاحادیث، ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع، ح ۳.

مطلب و لو به واسطهٔ قرائن خارجی برای آنها مسلّم بوده است.

از نظر دلالت هم روایت می گوید حولین معیار در رضاع است اما اینکه بچه را زود یا دیر از شیر گرفته باشند اینها معیار نیست که البته در این مورد بعداً بحث می کنیم.

۴) روایت دعائم الاسلام: «عن رسول الله صلی الله علیه و آله انّه نهی عن الرضاع بعد الفطام»

(۱)این روایت شاهد نمی شود که حضرت رسول صلی الله علیه و آله از جملهٔ «لا ـ رضاع بعد فطام» حرمت تکلیفی را اراده کرده باشند چون ممکن است حضرت به طور جداگانه شیر دادن پس از دو سال را تحریم کرده باشند و معلوم هم نیست که آن نهی با چه لفظی صورت گرفته است.

۵) روایت دعائم الاسلام:

«عن علیّ علیه السلام انّ رجلاً سأله فقال: انّ امرأتی ارضعت جاریةً لی کبیرةً لتحرّمها علیّ فقال:

أوجع امرأتک و علیک بجاریتک و لا رضاع بعد فطام»(۲) و روایت اثبات الوصیه هم مضمونش همین است.(۳) زنی به کنیز مرد که کبیره بوده شیر خود را که شیر همان مرد بوده داده است تا آن کنیز بر مرد حرام شود به واسطه اینکه فرزند رضاعی او می شود. حضرت فرمود: لا رضاع بعد فطام، یعنی این شیر دادن اثری ندارد و آن زن هم مستحق تعزیر است. (روایت علی بن اسباط هم قبلاً خوانده شد)

۶) روایت دعائم الاسلام:

«عن علی صلوات الله علیه انّه قال: ما کان فی الحولین فهو رضاع و لا رضاع بعد الفطام. قال اللّه عزّ و جلّ: و الوالدات یُرضعن اولادهنّ حولین کاملین لمن اراد ان یُتمّ الرضاعه»(۴) این را بعداً بحث می کنیم.

۱- (۱) - همان، ح ۶.

۲- (۲) - همان، ح ۷.

۳- (۳) - همان، ح ۸.

۴- (۴) - همان، ح ۱۰.

۷) روایت داود بن الحصین:

«عن ابی عبد الله علیه السلام قال: الرضاع بعد الحولین قبل ان یفطم یحرّم»(۱)

این روایت از حیث سند معتبر است. البته صاحب جواهر در مورد آن تعبیر می کند: «الضعیف او الموثّق» ولی ما وجه احتمال ضعف را نفهمیدیم چیست و ایشان باید «الصحیح او الموثق» تعبیر می کرد چون این روایت از کتاب محمد بن احمد بن یحیی نقل شده که جزء کتبِ مشهور و معتمد نظیر کافی بوده و طرق متعدّد به آن وجود داشته است. محمد بن حسین در سند روایت هم محمد بن حسین بن ابی الخطّاب است که در وثاقتش بحثی نیست. عباس بن عامر هم ثقه است. اما در مورد داود بن حصین بحثی که وجود دارد این است که شیخ و قبل از او ابن عقده تعبیر «واقفی» در موردش دارند، البته مطلبی بر خلاف وثاقت او ذکر نکرده اند. در مقابل، نجاشی او را توثیق کرده و هیچ اشاره ای به وقفش نکرده است با اینکه بعد از شیخ کتابش را نوشته و به احتمال قوی کلام شیخ را دیده است و این مطلب نظایر زیادی دارد که شیخ افرادی را واقفی دانسته و نجاشی اشاره ای به وقف آنها نکرده است. بدین لحاظ، توجیهی که بعضی خواسته اند بکنند و گفته اند داود بن حصین واقفی ثقه است جمعاً بین کلام شیخ و کلام نجاشی، این توجیه چندان قوّت ندارد.

یک احتمال قوی تر این است که بگوییم بسیاری از این افراد که شیخ به عنوان واقفه ذکر کرده اینها سابقهٔ وقف داشته اند نه اینکه تا آخر واقفه بوده اند چون بعد از وفات حضرت موسی بن جعفر علیه السلام خیلی ها واقفه شدند اما بعد از ولادت حضرت جواد علیه السلام واقفه شکست خوردند و بسیاری از آنها برگشتند و لذا محتمل است که افرادی مثل داود بن الحصین جزء این دسته باشند. بنابراین بر حسب این دو احتمال که داود بن الحصین واقفی باشد یا واقفی نباشد (یعنی از وقف برگشته باشد) روایت موثقه یا صحیحه خواهد بود.

۱- (۱) - همان، ح ۱۱.

از نظر دلالت، مفاد این روایت این است که حولین معیار نیست، بلکه فطام میزان است که نظر ابن جنید هم همین بود که اگر بعد از دو سال مدتی شیر خورد و بعد از شیر گرفته شد آن شیر نشر حرمت می کند. آقایان معمولاً به روایت حمّاد بن عثمان استناد کرده اند که فطام را به دو سال تفسیر کرده و لذا تأویلهای مختلفی برای این روایت ذکر کرده اند. به نظر ما ممکن است روایتها را طوری معنا کنیم که تنافی با هم نداشته باشند به این بیان که بگوییم «الحولان» در روایت حمّاد به معنای دو سال نیست بلکه به معنای دو سال شیر دادن است یعنی اشاره باشد به آیهٔ «وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ» . در نتیجه، نباید دو سال را از لحظهٔ ولادت حساب کنیم چون آیه نفرموده «فی حولین» بلکه معیار این است که بچه مدت دو سال شیر بخورد و لو سنّ بچه از دو سال بگذرد، مثلاً به اینکه شیر دادن را به دلیل بیماری یا مشکل دیگری دیرتر شروع کرده یا در بین مدت ممکن است از شیر دیگری کمک بگیرد و بعداً دو مرتبه خودش شیر بدهد. با این بیان می توانیم بین دو روایت جمع عرفی کنیم چون مفاد روایت داود نیز همین مطلب بود.

ولی آقایان توجیهات دیگری برای این روایت داود ذکر کرده اند. شیخ و بعضی دیگر گفته اند: روایت شاذّ است و آن را طرح کرده اند. گاهی این روایت را حمل بر تقیه کرده اند. البته باید مراجعه شود که آیا بین عامّه کسی چنین فتوایی دارد یا نه؟ ولی اجمالاً نظر خیلی از عامّه این است که شیر خوردن کبیر را هم موجب نشر حرمت دانسته اند همانطور که عایشه می گفته اگر شیر را بدوشند و به مرد کبیر بدهند با آن زن محرم می شود اما اینکه کسی فطام را معتبر کرده باشد این معلوم نیست.

یک توجیه دیگر این است که گفته اند مقصود از حولین در این روایت، حولین ولد مرضعه است اما فطام مربوط به مرتضع است یعنی اگر ولد مرضعه دو سالش کامل شده، اما مرتضع هنوز دو سالش تمام نشده و دارد شیر می خورد، این شیر نشر حرمت می کند.

صاحب انوار الفقاهه توجیه دیگری مطرح کرده است. ایشان به جای آنکه «یحرّم» با تشدید بخواند «یَحرُم» خوانده و مرتکب دو خلاف ظاهر شده است:

اولاً ـ حرمت را به معنی کراهت گرفته است و ثانیاً حرمت را به صورت حرمت معلّق در نظر گرفته نه حرمت منجّز یعنی مقصود ایشان این نیست که بعد از تمام شدن دو سال اگر شیر خوردن ادامه یابد حرام است چون مشهور فقها شیر خوردن بعد از دو سال را نه حرام و نه مکروه می دانند، بلکه می خواهد بفرماید: اگر شیر خوردن بعد از دو سال ادامه پیدا کرد، کشف می کند از نهیی که سابقاً تعلق گرفته به این معنی که اشخاص مجاز نیستند کاری کنند که شیر خوردن بیشتر از دو سال طول بکشد بلکه باید کاری کنند که شیر در همان دو سال تمام شود. خلاصه این توجیهات قابل قبول نیست و اگر اجماع یا شهرتی نباشد که باعث طرح روایت شود، باید به همان بیانی که گذشت، بین دو روایت جمع کنیم.

«* و السلام *»

ص:۴۸۵۱

۱۳۸۲/۲/۱ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۲۹) کتاب النکاح/ سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه ابتدا توجیه مرحوم فیض برای عبارت شربهً شربهً در روایت ابن بکیر را مورد نقد قرار می دهیم، آنگاه به نقل سایر روایات دال بر اعتبار حولین پرداخته و مختار خود را در جمع میان روایات، ذکر می کنیم، سپس دربارهٔ فرض تقارن رضاع با پایان حولین صحبت خواهیم کرد و سرانجام صورت شک در وقوع رضاع فی الحولین را از جهت شبههٔ حکمیه و موضوعیه مورد بررسی قرار خواهیم داد.

***

الف) نقد دو توجیه مرحوم فیض برای عبارت شربه شربه در روایت ابن بکیر (بحث تکمیلی)

مرحوم فیض از این عبارت دو مطلب استفاده نموده اند. یکی اینکه شرط نشر حرمت این است که هنگام رضاع، هر یک از مرتضع و ولد مرضعه یک شربت بنوشند و از آن نتیجه گرفته اند که اشتراط فی الحولین برای هر دو است

دوم اینکه، این شربه باید مباشرتاً از ثدی صورت گیرد و خوردن از غیر طریق ثدی نشر حرمت نمی کند(۱).

مطلب دوم ایشان به خاطر اینکه بسیار خلاف ظاهر است و در مفهوم شربه به هیچ وجه مباشرت از ثدی وجود ندارد، پذیرفتنی نیست. اما مطلب اول ایشان را،

۱- (۱) - تفسیر این عبارت ضمن بررسی جدیدی از تمام روایت علی بن اسباط در جلسه آینده خواهد آمد.

ما با نقل مطلبی از کتاب عروه مورد نقد قرار می دهیم. (البته این مطلب از مسلمات فقهی است):

صاحب عروه می فرماید؛ حرمت ازدواج با دو خواهر منحصر به این نیست که هر دو نسباً و یا هر دو از طریق رضاع خواهر یکدیگر باشند، بلکه صورت سومی نیز وجود دارد که یکی به صورت نسبی محض، و دیگری از طریق رضاع، فرزند کسی باشد و با هم خواهر شوند، یعنی فرزند خود زن از او اصلاً شیر نخورد و مثلاً با شیر خشک یا به وسیله دایه ای تغذیه کند اما خود این زن فرزند دیگری را شیر دهد. این صورت نیز از قبیل دو خواهر رضاعی است و به وسیله چنین رضاعی نیز بین این دو کودک حرمت جمع بین اختین صدق می کند از شمول حکم نشر حرمت نسبت به این مورد معلوم می شود که در نشر حرمت، ارتضاع ولد مرضعه از مادرش شرطیت ندارد و این مطلب مسلّمی است.

بنابراین، توجیهی که مرحوم فیض برای عبارت شربهً شربهً نموده که مراد این است که مرضعه یک بار به فرزندش و بار دیگر به مرتضع شیر بدهد و لازمه اش اشتراط وقوع ارضاع فی الحولین برای هر دو (مرتضع و ولد مرضعه) می باشد، توجیه صحیحی نیست. زیرا در نشر حرمت اصلاً ارتضاع ولد مرضعه از مادرش شرطیت ندارد و عبارت مذکور نمی تواند ناظر به معنایی که ایشان بیان کرده باشد.

همچنین ما پیشتر گفتیم مراد از رضاع و فطام در عبارت «لا رضاع بعد فطام» مطمئناً نمی تواند رضاع ولد مرضعه یا مرتضع، و فطام دیگری باشد چون این بسیار غیر عرفی است که فاعل رضاع و فطام را مختلف بدانیم. حال می گوییم با توجه به مطلبی که از عروه نقل کردیم و مورد اتفاق دیگران هم هست مراد از این عبارت، معنای عام نیز نمی تواند باشد که هم رضاع و فطام ولد مرضعه و هم رضاع و فطام مرتضع را شامل شود و در نتیجه فتوای أبو الصلاح (شرطیت حولین برای مرتضع و ولد مرضعه هر دو) از آن استفاده گردد، چون ارتضاع ولد مرضعه در نشر حرمت

اصلاً دخیل نیست پس باید فقط رضاع و فطام مرتضع مراد باشد. لذا از این عبارت نمی توان شرطیت حولین را برای ولد مرضعه هم استفاده نمود و فتوای أبو الصلاح را تصحیح کرد.

ب) تکمیل نقل و بررسی روایات شرطیت حولین

۱ – نقل سایر روایات:

روایت دعائم: عن علی صلوات الله علیه انه قال ما کان فی الحولین فهو رضاع و لا رضاع بعد الفطام قال الله عزّ و جلّ و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعه(۱)

روایت داود بن الحصین: عن أبی عبد الله علیه السلام قال الرضاع بعد الحولین قبل ان یفطم یحرم(۲)

پیشتر درباره مفاد روایت اول که شبیه روایت حماد بن عثمان است صحبت شد و گفته شد که به قرینه استشهاد به آیه شریفه در روایت حماد، مراد از حولین دو سال مدت شیر خوردن کودک است نه سن دو سالگی او، و عبارت «الرضاع بعد الحولین قبل ان یفطم» که در روایت دوم آمده است، ساده ترین جمع آن این است که مراد رضاعی باشد که بعد از گذشت دو سال از زمان ولادت تحقق یابد ولی مدت خود ارتضاع در خلال دو سال باشد. یعنی هنوز کودک به سنّ فطام (گذشتن دو سال از ابتدای شیر خوردن) نرسیده است.

روایت فضل بن عبد الملک: عن أبی عبد الله علیه السلام قال الرضاع قبل الحولین قبل ان یفطم(۳)

مفاد این روایت نیز جمعاً بین الروایات مانند روایت حماد بن عثمان است. و سند آن به دو صورت نقل شده است. در تهذیبین، محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن عبد الله بن محمد عن علی بن الحکم عن ابان عن عثمان عن الفضل بن

۱- (۱) – جامع الاحادیث شیعه ج ۲۵، ص ۵۲۹ باب ۸ از ابواب ما یحرم بالنسب حدیث ۱۰

۲- (۲) – وسائل ابواب ما یحرم بالرضاع باب ۵ ح ۷

۳- (۳) – وسائل ابواب ما یحرم بالرضاع باب ۵ ح ۴

عبد الملک آمده است، و در کافی به جای عبد الله بن محمد، احمد بن محمد ذکر شده است. نقل صحیح همان نقل تهذیبین است که در نسخه های معتبر و مقابله شده و همچنین در وسائل و وافی که این روایت را از کافی نقل می کنند به صورت نقل تهذیبین آمده است و آنچه در کتاب چاپی کافی نقل شده، اشتباه ناسخ است که دیده است معمولاً محمد بن یحیی از احمد بن محمد نقل حدیث می کند در این روایت نیز به جای عبد الله، احمد گذاشته است.

بنابراین، نمی توان آن طور که صاحب مدارک گفته سند این روایت را به نقل کافی صحیح دانست بلکه چنانچه صاحب حدائق و مرحوم آقای خویی می گویند وجود عبد الله بن محمد در سند این روایت که توثیق ندارد موجب ضعف آن می شود. ولی به نظر ما گرچه در کتب رجالی توثیقی در مورد او وارد نشده است اما اینگونه می توان وثاقت و اعتبار او را ثابت کرد که اجلاء زیادی مانند سعد بن عبد الله، عبد الله بن جعفر حمیری، احمد بن ادریس، محمد بن حسن صفار، محمد بن علی بن محبوب، علی بن ابراهیم بن هاشم و بیش از همه محمد بن یحیی العطار به طور فراوان از عبد الله بن محمد نقل حدیث نموده اند. کلینی هم با یک واسطه از او روایت می کند و با توجه به اینکه عبد الله بن محمد از اشعری ها بوده و اجلاء اشعری ها مانند سعد بن عبد الله و محمد بن علی بن محبوب با او حشر و نشر داشته کاملاً او را می شناختند، کثرت نقل های آنها را از عبد الله بن محمد نمی توان به حساب اصاله العداله ای بودن آنها گذاشت، به خاطر اینکه بر فرض که اصحاب، آن گونه که مرحوم آقای خویی ادعای آن را دارند، اصاله العداله ای باشند، در صورتی می توان چنین چیزی را به آنها نسبت داد که شخص را نشناسند و نسبت به او شک داشته باشند اما کثرت نقل آنها را از کسی مانند عبد الله بن محمد که از قبیلهٔ خودشان بوده و کاملاً با او حشر و نشر و معاشرت داشتند، به هیچ وجه نمی توان به حساب اصاله العداله ای بودن آنها گذاشت. علاوه بر آن، محمد بن احمد بن یحیی

از او به طور فراوان روایت کرده و مشایخ او را از مستثنیات اسناد کتاب نوادر الحکمه به شمار نیاورده اند. پس سند روایت از نظر ما بی اشکال است.

۲) جمع استاد دام ظله بین روایات شرطیت حولین

در روایات، مدت زمانی که وقوع رضاع فقط در آن مدت موجب نشر حرمت می شود دو سال معین شده است. اما آیا شروع این دو سال از زمان ولادت مرتضع است یا مبدأ آن از آغاز شیر خوردن اوست؟

از ملاحظهٔ مجموع روایات اینگونه به دست می آید که میزان برای نشر حرمت، وقوع دورهٔ رضاع قبل از پایان سن دو سالگی مرتضع نیست بلکه میزان وقوع آن قبل از گذشت دو سال از مبدأ و آغاز زمان شیر خوردن اوست. یعنی اگر بنا بر علل یا موانعی، طفل چند روز بعد از ولادتش شروع به شیر خوردن نماید، اگر ارتضاع از زنی دیگر غیر از مادرش بعد از سن دو سالگی او و قبل از تمام شدن دو سال از زمان شیر خوردنش تحقق یابد، چنین رضاعی نیز موجب نشر حرمت می گردد.

این مطلب را می توان از برخی روایات، مانند روایت حماد بن عثمان و روایت داود بن حصین و ظاهر کلمات برخی از قدمای فقهاء مانند ابن جنید و ابن ابی عقیل و کلینی و صدوق استفاده نمود.

در روایت حماد بن عثمان آمده است که مراد از فطام همان حولین است که در آیه شریفه ذکر شده است. معلوم است که مراد از حولین در آیه شریفه، مدت رضاع است نه مدت عمر بچه، همین مطلب در ظاهر کلمات بزرگان نیز آمده که مدت رضاع دو سال می باشد نه اینکه مدت رضاع زمانی است که در دو سال اول عمر کودک واقع شده باشد.

بنابراین، دربارهٔ روایت داود بن حصین که گفته شده بعد از حولین، قبل از فطام نیز نشر حرمت می شود با توجه به مفاد روایت قبل، می توان جمعاً اینگونه گفت که

مراد از حولین، سن دو سالگی کودک است و مراد از فطام، قبل از اتمام دو سال از مبدأ و شروع شیر خوردن او است. که با ظاهر کلمات فقهاء نامبرده نیز سازگار است.

این وجه جمعی که ذکر شد، گرچه مخالف با نظر مشهور متأخرین است که مبدأ حولین را شروع شیر خوردن نمی دانند بلکه زمان ولادت گرفته اند، اما با توجه به ظاهر کلمات برخی از قدمای فقهاء و روایت حماد بن عثمان که از فقهاء طبقه دوم اصحاب اجماع است و بعید نیست که فتوایش نیز با مفاد روایتش مطابق باشد، دیگر مخالف با اجماع نیست زیرا با بیانی که ارائه شد معلوم گردید، اجماعی بر اینکه مبدأ حولین، زمان ولادت باشد وجود ندارد، بنابراین التزام به این نظریه مانعی ندارد.

ج) فرض تقارن رضاع با پایان حولین

در شرایع و به طور نادر در برخی کتابهای فقهی دیگر، فرعی عنوان شده است که مربوط به موردی است که رضاع مرتضع قبل و بعد از پایان حولین نباشد بلکه همراه با پایان یافتن دو سال تحقق یابد.

محقق می فرماید: «و ینشر اذا تمت الرضعه مع تمام الحولین»

به نظر ما طرح این مسئله با چنین عنوانی بی مورد است، زیرا طرح مصادیق یک مسئله به خاطر یکی از این دو جهت است یا باید به جهت وجود عنوانی خاص (مانند تقارن) در روایات باشد تا زمینهٔ بحث دربارهٔ اینکه آیا تقارن عرفی و مسامحی میزان است یا تقارن دقیق آن، فراهم شود و می دانیم در ادله، ذکری از عنوان تقارن رضعه با پایان یافتن حولین وجود ندارد تا بحث کنیم آیا تقارن عرفی کفایت می کند یا نه؟ بلکه آنچه وارد شده، عنوان قبل از حولین و بعد از آن است که بنابراین که باید الفاظ را بر معانی دقیق آنها حمل نمود و هر رضعه ای یا داخل حولین است یا بعد از

آن، لذا فرض مقارنت اصلاً مصداق نخواهد داشت.(۱)

و یا به جهت تشکیکی بودن عنوان مسئله، بعضی از مصادیق آن معلوم نباشد که آیا تحت آن عنوان قرار می گیرد یا نه؟ مثلاً فرسخ و میل هر چند در زمان ما اندازه اش به طور دقیق مشخص است و هر نقطه ای یا داخل فرسخ است و یا خارج آن، لکن در زمانهای قدیم حد و اندازهٔ آن دقیق نبوده و در بعضی از مصادیق واقعاً معین نبوده که آیا داخل فرسخ و میل است یا خارج آن، چون عنوان میل و فرسخ و ذراع و... در زمان قدیم از مقولات مشکّکه محسوب می شده، یعنی از عناوینی بوده که مراتب مختلفی داشته است که بر تمامی آنها حقیقتاً فرسخ یا میل صدق می کرده است، در چنین مفاهیمی اگر بگویند کمتر از ۴۸ میل، حج افراد بجا آورند و بیشتر از ۴۸ میل تمتع، کمتر از ۴۸ میل یعنی کمتر از تمام مصادیق و افراد این طبیعت و قهراً کمتر از کوتاه ترین مصداق میل خواهد بود و بیشتر از ۴۸ میل یعنی بیشتر از تمامی افراد این طبیعت و قهراً بیشتر از طولانی ترین مصادیق میل خواهد بود، لذا باید حکم افرادی که در جایی ساکن هستند که ۴۸ میل صدق می کند مورد بحث قرار گیرد. لذا فقها در مسئلهٔ وجوب حج تمتع بر کسی که نائی است و حج افراد بر کسی که حاضر مسجد الحرام است (که ملاک آن را در روایات فاصلهٔ چهل و هشت میل شمرده اند) این مسئله را عنوان کرده اند که اگر کسی ساکن در مرز چهل و هشت میل بود وظیفه اش چیست.(۲)

۱- (۱) - الفاظی که در عناوین روایات به خصوص هنگام بیان حدود و مقادیر گفته شده حتماً باید بر معانی دقیق آنها حمل شود مثل سن بلوغ، نصاب، و یا تقسیم و افراز سهام افراد، به طوری که اگر مقدار بسیار اندکی هم کم و زیاد شود رعایت حقوق افراد نشده و احکام شرعی بر آنها مترتب نمی شود. بلی در بعضی موارد قرینه قائم است که باید معنای مسامحی و عرفی را ملحوظ داشت مثلاً در بیع یک خروار گندم، هر چند مقدار «خروار» باید به طور دقیق مراعات شود لکن اگر «گندم» فروخته شده همراه با مقداری اندک از خاشاک باشد موجب ضمان نمی گردد چون هیچ کس نمی تواند گندم را به خصوص در زمانهای قدیم کاملاً از هر گونه خاشاکی پاک کند و یا مقدار آن را تعیین کند لذا این قرینه دلیل بر مسامحی بودن «گندم» در بیع و شراء است.

۲- (۲) - مرحوم آقای شاهرودی در تعلیقهٔ خود بر عروه به طرح این مسئله اشکال کرده و می فرمایند این مصداق قابل تصویر نیست زیرا احکام بر موضوعات با عناوین دقّی آنها مترتب می شود، و چنین کسی به طور دقیق با داخل چهل و هشت میل است یا خارج آن. ولی با توضیحی که در مورد میل و فرسخ دادیم و گفتیم در زمانهای قدیم حد منضبط و دقیقی نداشته، معلوم گشت که بحث و کلام دربارهٔ خصوص این مصداق بی مورد نیست.

و چون در مورد مسئله ای که در شرایع مطرح شده (ارتضاع مرتضع همراه با پایان یافتن حولین) نه عنوانی در روایات آمده تا بحث شود که آیا عنوان دقیقش معیار است یا عنوان مسامحی آن، و نه «حولین» از الفاظ مشکّکه است که ندانیم فلان روز آیا جزء حولین است یا خارج آن، زیرا هر ارتضاعی یا داخل حولین است و یا بعد از آن، لذا اصلاً طرح این مسئله به نظر ما بی مورد است.

د) صورت شک در وقوع رضاع فی الحولین

این مسئله از دو جهت باید مورد بررسی قرار گیرد، یکی از جهت شبهه حکمیه و اینکه نمی دانیم آیا رضاع محرّم رضاعی است که از شروع رضاع دو سال نگذشته باشد یا آن که اعتبار حولین از زمان ولادت است. و دوم از جهت شبهه موضوعیه و اینکه آیا رضاع در حولین واقع شده یا خارج آن؟

۱ - در جهت اول هم مقتضای اطلاقات و هم مقتضای اصل باید مورد بحث واقع شود که البته در مقتضای اطلاقات پیشتر مقداری سخن به میان آمد و تکمیل آن در آینده مطرح خواهد شد فعلاً در اینجا مقتضای اصل را مورد بحث قرار می دهیم.

بسیاری از فقهاء بنا به مقتضای استصحاب و همچنین اصاله الحل به بقاء حلیت زن که در زمان قبل از شیر دادن ثابت بوده، حکم کرده اند.

مختار ما این است که اصلاً در شبهات حکمیه استصحاب جاری نمی شود اما بنا بر قول به جریان مقتضای اصل، حلیت نمی باشد بلکه اصل اقتضاء می کند که این زن حرام ابد باشد. به خاطر اینکه ما نحن فیه از قبیل استصحاب هایی است که معمولاً آنها را استصحاب تعلیقی معارض با استصحاب تنجیزی می دانند. و مختار ما این است که می توان تمام این استصحاب ها را به گونه ای بیان کرد که به صورت دو استصحاب تنجیزی سببی مسببی درآید. اگر شیئی خارجی را که ذو حالتین است مثل عنب که حالت عنبی و زبیبی دارد موضوع قرار دهیم استصحاب تنجس علی

تقدیر غلیان از قبیل استصحاب تعلیقی می گردد، اما اگر شیئی را علی تقدیر الوجود دارای اثری بدانیم مانند اینکه خود غلیان را علی تقدیر الوجود مؤثر در تنجیس بدانیم در این صورت استصحاب سببیت غلیان برای تنجس به صورت تنجیزی خواهد بود زیرا مجرد اینکه سببیت غلیان برای تنجس معلق بر وجود آن است موجب نمی شود که آن را تعلیقی محسوب کنیم چون حکم در همهٔ موضوعات علی فرض وجودشان بر آنها مترتب می شود لذا با این تقریب مورد ما از باب تعارض بین دو استصحاب تنجیزی خواهد بود و چون استصحاب بقاء سببیت بر استصحاب عدم تحقق مسبب حاکم است بر آن مقدم می شود.

در مسئله رضاع نیز همین مطلب را می توان گفت که رضاع قبلاً از اسباب تحریم بود بعد شک می کنیم که آیا این سببیّت از رضاع گرفته شده است یا نه؟ و مقتضای استصحاب بقاء سببیت است و این استصحاب مقدم است بر استصحاب حلیت که ناشی از شک در این است که آیا موضوعی را که قبلاً شارع آن را موضوع حلیت قرار داده بود از موضوعیت افتاده یا نیفتاده است. به هر حال چه استصحاب را به صورت تعلیقی و چه تنجیزی درآوریم، در اینجا اصلی که مقتضای تحریم است بر اصلی که مقتضای حلیت است، حاکم است.

۲ - مقتضای اصل در شبهه موضوعیه چیست؟ یعنی موردی که نمی دانیم قبل از اتمام حولین رضاع محرم محقق شده است یا خیر؟ یعنی اتمام حولین جلوتر محقق شده است یا اتمام رضعهٔ پانزدهم. این مسئله ۳ صورت دارد:

صورت اول: زمان پایان حولین معلوم باشد، سبب تحریم، رضاعی است که در حولین باشد، در اینجا استصحاب عدم تحقق رضاع محرّم تا پایان حولین جاری می کنیم، پس سبب حرمت نکاح محقق نشده است و همچنان به یکدیگر نامحرمند.

صورت دوم: زمان پایان رضعه پانزدهم معلوم باشد. شرط محرمیّت رضاع این

است که در حولین باشد. در اینجا استصحاب عدم تحقق حولین بچه تا پایان رضعه پانزدهم جاری می کنیم پس تا پایان رضعهٔ پانزدهم شرط فی الحولین کودک باقی مانده، این رضاع محرّم می باشد.

صورت سوم: اگر زمان پایان حولین و پایان رضعه پانزدهم هر دو مجهول باشد استصحاب موضوعی در طرفین تعارض می کند نوبت به استصحاب عدم محرمیّت و بقاء حلیت نکاح می رسد و با وجود چنین استصحابی نوبت به اصاله الفساد و استصحاب عدم تحقق علقهٔ زوجیت بعد از عقد خواندن نمی رسد چون شک در تحقق علقهٔ زوجیت بعد العقد مسبب از این شک است که آیا این دو نفر محرم شده اند یا همچنان در نامحرمی خود باقی هستند و با جریان استصحاب بقاء عدم المحرمیه نوبت به اصل مسببی نمی رسد. و الله العالم.

«* و السلام *»

ص:۴۸۶۱

۱۳۸۲/۲/۱۵ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۳۰) کتاب النکاح/ سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

در ادامهٔ شرط سوم: آیا داخل بودن در حولین فقط در مرتضع معتبر است یا در ولد مرضعه نیز معتبر است؟ قول مشهور عدم اشتراط در ولد المرضعه است و نادری از فقهاء قائل به اشتراط هستند بلکه ادعای اجماع بر آن کرده اند.

در این جلسه، توجیهی بر ادعای اجماع بر اشتراط و سپس ضمن تفسیر روایت به نقد آن می پردازیم و احتمالاتی که راجع به کلمهٔ شربه آمده مطرح می کنیم و در پایان به طرح صورت مسئلهٔ شرط چهارم می پردازیم.

***

الف) بحث در ادامهٔ شرط سوم راجع به ولد المرضعه (فرزند مادر)

اشاره

آیا حولین در ولد المرضعه نیز مانند مرتضع [که گفته شد رضاعش باید داخل ۲ سال باشد (۲ سال از ابتدای ولادت یا ۲ سال از شروع شیر خوردن)] معتبر است پس اگر ولد المرضعه از حولین بگذرد دیگر نشر حرمت نمی آید، یا این شرط فقط راجع به مرتضع است؟ در بین قدماء مشهور قایل به عدم اشتراط هستند.

۱) و امّا قائلین به اشتراط راجع به ولد المرضعه:

محمد بن حمزه طوسی در الوسیله(۱) حمزه بن زهره در غنیه (و ایشان ادعای اجماع هم کرده)(۲) و أبو الصلاح حلبی در کافی(۳) گفته اند که ولد مرضعه و مرتضع،

۱- (۱) - ینابیع الفقهیه ج ۱۸ ص ۲۹۹ شرط سوم

۲- (۲) غنیه النزوع ص ۳۳۴

۳- (۳) - ینابیع الفقهیه ج ۱۸ ص ۹۱

هر دو باید داخل ۲ سال باشند و اگر یکی از آنها بعد از ۲ سال باشد، دیگر نشر حرمت نمی آید(۱).

۲) توجیهی برای ادعای اجماع که از ابن زهره نقل شد:

استظهار از روایت علی بن اسباط(۲):

محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی عن احمد بن أبی عبد الله عن علی بن اسباط قال سأل ابن فضال ابن بکیر فقال ما تقولون فی امرأه: ارضعت غلاماً سنتین ثم ارضعت صبیه لها اقل من سنتین حتی تمت السنتان، أ یفسد ذلک بینهما؟ قال لا یفسد ذلک بینهما لانه رضاع بعد فطام و انما قال رسول الله صلی الله علیه و آله «لا رضاع بعد فطام» ای انه اذا تم للغلام سنتان او الجاریه فقد خرج من حدّ اللبن... و در آخر روایت است که اصحابنا یقولون: انه لا یفسد الا ان یکون الصبی و الصبیه یشربان شربه شربه.

این مقدار از روایت را اگر کسی ملاحظه کند گمان می کند که مراد از «غلام»، خصوص ولد المرضعه است و یا اعم است و مرتضع و ولد المرضعه هر دو را شامل می شود و مراد از «جاریه»، مرتضع است پس اگر ۲ سال از ولد المرضعه گذشته و سپس مرتضع از مادرش شیر خورده و لو داخل ۲ سال است مع ذلک بین این دو نشر حرمت نیست. بلکه برای نشر حرمت لازم است که مرتضع و ولد المرضعه هر دو داخل ۲ سال باشند. این نتیجه در صورتی که منظور از «غلام» ولد المرضعه باشد که روشن است. و اگر کسی بگوید مراد از غلام اعم است یعنی شامل بچهٔ خود مرضعه و یا مرتضع دیگر می شود، پس اگر ۲ سال از هنگام تولد ولد المرضعه گذشته باشد و لو به فرزندش شیر نداده نشر حرمت نمی آید (البته فرد ظاهر از غلام، همان بچهٔ

۱- (۱) - محمد باقر سبزواری از متأخرین در کفایه الاحکام ص ۱۵۹ می گوید اقرب راجع به ولد المرضعه عدم شرط بودن می باشد استاد به صورت احتمال بیان داشتند که ایشان نیز قایل به اشتراط است

۲- (۲) - وسائل آل البیت، ج ۲۰، ص ۳۸۵، باب ۵، ح ۶

خود مرضعه است نه اینکه ۲ سال، ولد غیر را شیر داده و سپس صبیه و فرزند دیگری را دوباره شیر دهد که مراد از غلام و جاریه، هر دو بچهٔ غیر باشد).

خلاصه از صدر حدیث استفاده می شود که فتوای ابن بکیر این است که «حولین» در ولد المرضعه هم معتبر است. سپس ابن بکیر همین مطلب را در تفسیر «لا رضاع بعد فطام» بیان می کند که اگر ولد المرضعه (غلام) یا مرتضع (الجاریه) به سنّ فطام (حولین) رسیده باشند دیگر رضاع بین آن دو نشر حرمت نمی کند. با این بیان معلوم می شود که به نظر ابن بکیر «فطام» در فرمایش نبوی اعم از فطام ولد المرضعه و مرتضع است و سنّ فطام هر کدام که برسد، لا رضاع بعده، و در پایان ابن بکیر همین مطلب را از «اصحابنا» نقل می کند یعنی من در این نظریه منفرد نیستم بلکه این فتوای امامیه است. ایشان که از فقها و اصحاب امام صادق و امام موسی بن جعفر علیهما السلام است می گوید: «اصحابنا یقولون انه لا یفسد الا ان یکون الصبی و الصبیه یشربان شربه شربه»

هر چند ابن بکیر فطحی مذهب است و لکن چون فقه امامیه و فطحیه یکی است در این مسئله فقهی که می گوید «اصحابنا یقولون» این قولش شامل قول امامیه نیز می شود. البته نه اینکه فتوای ابن بکیر فطحی مذهب، حجت باشد بلکه چون ثقه است، شهادتش را راجع به دیگران (اصحابنا) می پذیریم که شامل امامیه نیز می شود و فتوای معاصرین امام علیه السلام کاشف از تقریر معصوم است و این بیان توجیهی بود برای کلام ابن زهره بر ادعای اجماع بر اینکه ولد المرضعه و مرتضع باید داخل حولین باشند.

ب) پاسخ استاد مد ظله و معنای روایت:

قول صحیح همان قول مشهور بر عدم اشتراط حولین بالنسبه به ولد المرضعه می باشد.

فقیه متضلّع شیخ حسن کاشف الغطاء در أنوار الفقاهه که کتابی فشرده ولی خیلی قوی است می گوید: «ما روی عن ابن بکیر لا یخلو من اجمال بل فیها ما یمکن الاستدلال به

ص:۴۸۶۴

علی القول الاول» یعنی به روایت می توان استدلال کرد که حولین در ولد المرضعه شرط نیست. البته ایشان توضیحی نمی دهد

اولاً: با تأمل از قسمت دوم روایت همان عدم اشتراط در ولد مرضعه فهمیده می شود چون می گوید: انما قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا رضاع بعد فطام ای انه اذا تمّ للغلام سنتان او الجاریه فقد خرج من حدّ اللبن و لا یفسد بینه و بین من شرب من لبنه(۱) که معنای این جمله (لا یفسد بینه و بین من شرب من لبنه) یعنی بین جاریه یا غلام و ولد مرضعه نشر حرمت نیست.

توضیح آن که: در نظر بدوی به نظر می آید که مراد از «غلام»، همان غلامی باشد که در صدر روایت آمده است (یعنی خصوص ولد مرضعه یا اعم از او و مرتضع دیگری) و مراد از «جاریه» مرتضعی باشد که می خواهد به غلام محرم شود ولی با دقت در عبارت معلوم می شود که مراد از «غلام أو جاریه» بچهٔ شیرخواری است که از مرضعه شیر می خورد، یعنی اگر مرتضع دو سالش گذشته باشد و شیر بخورد نشر حرمت نمی کند و او به مرضعه و فحل و فرزندان آنها حرام نمی گردد چون روایت می فرماید: اگر غلام یا جاریه دو سالش تمام شده باشد از حدّ شیر خوردن خارج شده است و دیگر بین او و بین کسی که - این غلام یا جاریه - از شیر او می خورد محرمیت حاصل نمی شود(۲) پس معنای فطام در حدیث نبوی فطام مرتضع بوده به

۱- (۱) - در نسخه ای یشرب منه آمده ولی آنکه در متن آمده بهتر است

۲- (۲) - (توضیح بیشتر کلام استاد مد ظله): عبارت «لا یفسد بینه و بین من شرب من لبنه» ابتداءً به دو گونه قابل تفسیر است چون مرجع ضمیر مستتر در «شرب» (هو) احتمال دارد غلام و جاریه باشد و مرجع ضمیر «لبنه» «من» موصوله باشد یعنی «من شرب الغلام من لبنه» و احتمال دوم عکس این است، یعنی «من شرب من لبن الغلام» بنا بر احتمال اول (شرب الغلام) غلامی که دو سالش گذشته مرتضع است و روایت اشتراط حولین در مرتضع را می رساند و بنا بر احتمال دوم (لبن الغلام)، غلامی که دو سالش گذشته ولد المرضعه و صاحب اللبن است و روایت اشتراط حولین در ولد المرضعه را می رساند ولی تفسیر دوم مستلزم مطلبی است که خلاف اجماع است چون ابن بکیر در مقام تفسیر کلام نبوی «لا رضاع بعد فطام» است و اگر معنای حدیث این باشد که فطامی که بعد از آن رضاع به درد نمی خورد، فطام ولد المرضعه است یعنی چنین شرطی در «مرتضع» معتبر نیست و هذا خلاف الاجماع پس معنای اول متعین است.

قرینهٔ این، ذیل روایت در مقام بیان اعتبار حولین در مرتضع است. و به همین قرینه جملهٔ ارضعت غلاماً سنتین ثم ارضعت صبیه لها اقل من سنتین حتی تمّت السنتان یعنی مرتضع اولی که پسر است داخل ۲ سال شیر خورده ولی دومی که دختر است چون در اواخر ۲ سال شیر خورده و متمم رضاعش در بعد از ۲ سال واقع شده نشر حرمتی بین این دو نیست.

ثانیاً: اگر این قرینه و ذیل هم نبود از سؤال ابن فضال همین مطلب فهمیده می شود:

چون اگر سؤال ابن فضال این باشد که باید ولد المرضعه و مرتضع معاً، داخل ۲ سال باشند یا معیار فقط مرتضع است دیگر احتیاجی به قید «تمت السنتان» نبود چون ولد المرضعه شیر خوردنش تمام شده و مرتضع هم داخل دو سال است پس دیگر تمت السنتان لازم نبود چون قطعاً دخالتی ندارد که بچه شیر بخورد تا آخر سال. پس سؤال ابن فضال این بوده که آیا دورهٔ رضاع مرتضع باید به طور کامل داخل ۲ سال باشد یا شروعش در ۲ سال باشد و متمم رضاع بعد از ۲ سال کافی در نشر حرمت است و معنای تمت السنتان این است که تمت السنتان و لم یتم الرضاع در این فرض ابن بکیر در جواب گفته تبعیض فایده ندارد.

بنابراین صدر حدیث نیز با تأمل متعرض نظریهٔ مشهور (اشتراط حولین در مرتضع) می باشد.

ج) بررسی دلالت ذیل روایت بر اجماع اشتراط حولین در ولد مرضعه:

اشاره

«و اصحابنا یقولون: انه لا یفسد الا ان یکون الصبی و الصبیه یشربان شربه شربه»

تفسیرهای روایت:

تفسیر اول:

در ترجمهٔ این جمله فیض در وافی ۲ معنا کرده:(۱)، آن معنایی که

۱- (۱) - ج ۳ طبع رحلی باب ۳۸ لا رضاع بعد فطام ص ۴۳

مربوط به بحث است می گوید «ان یشربا من الثدی معاً شربه هذا و شربه هذه» یعنی یک بار شیر به ولد خودش بدهد و یک بار به ولد غیر

پاسخ استاد مد ظله:

این قول خلاف ظاهر است و فرضش صحیح نیست چون از نظر فقهی مسلم است که لازم نیست به بچه خودش شیر بدهد بلکه اگر به بچهٔ خودش اصلاً شیر نداده باشد بلکه فقط به فرزند غیر شیر داده باشد، نشر حرمت می آید پس لازم نیست یک بار به ولد خودش و یک بار به ولد غیر شیر بدهد. بر این اساس معنای کلام فیض که می فرمایند: «ان یشرب - ولد المرضعه و المرتضع - شربه هذا و شربه هذا» یکی از دو معنای ذیل است:

الف) «یشرب ولد المرضعه شربه» یعنی در سنی باشد که بتواند شیر بخورد و «یشرب المرتضع شربه» یعنی بالفعل شیر بخورد.

ب) بگوییم روایت می گوید: «لا یفسد بینهما الا ان یکون ولد مرضعه و مرتضع هر کدام یشربان شربه» لکن شیر خوردن ولد مرضعه موضوعیت ندارد و ذکر آن به خاطر این است که مرضعه ای که به بچه دیگری شیر می دهد متعارفاً به بچه خودش هم شیر می دهد پس جریاً علی الغالب دربارهٔ ولد المرضعه گفته شده «یشرب شربه» و الا اگر او هیچ شیر هم نخورد نشر حرمت می کند و یفسد بینهما در حالی که شیر خوردن مرتضع موضوعیت دارد. روشن است این عبارت قابلیت چنین تفسیری را ندارد.

تفسیر دوم:

مجلسی اول در روضه المتقین «شربه شربه» را تفسیر کرده به اینکه متوالیاً شیر بدهد و در عرف نیز این مثالها هست مثلاً می گویند: بزن بزن شد» که یعنی زدن پشت سر هم بوده است. «میوه های مغازه بیا بیا می کرد» یعنی متوالیاً ما را به سوی خود دعوت می کرد. و این احتمال بعید نیست.

تفسیر سوم:

احتمال دیگر این است که شیر دادن کامل مراد باشد چون یکی از

شرایط نشر حرمت همان کمال رضعه است و تکرار آن به معنای توالی باشد، شربه شربه یعنی رضعات کاملات متوالیات. پس هر کدام از این دو احتمال باشد دیگر مربوط به ولد المرضعه نیست. پس اضافه بر پاسخ سؤال که باید مرتضع داخل ۲ سال باشد ابن بکیر مطلب دیگری نیز تفضلاً بیان کرده که باید شربه، شربه باشد که به معنای توالی و یا کمال رضعه مراد است.

سؤال: آیا نمی تواند عبارت «الا ان یکون الصبی و الصبیه یشربان شربه شربه» به این معنی باشد که رضاع در صورتی نشر حرمت می کند که صبی و صبیه شیرخواره باشند و اندک اندک شیر بخورند.

پاسخ: این معنی خلاف ظاهر است چون از شیرخوارگی به شربه شربه تعبیر نمی کنند و روشن است که عنایتی روی تکرار «شربه» هست.

د) شرط چهارم: اتحاد فحل

اشاره

شرایع: «الشرط الرابع: ان یکون اللبن لفحل واحد فلو ارضعت بلبن فحل واحدٍ مائةً، حَرُم بعضهم علی بعض. و کذا لو نکح الفحلُ عشراً، و أرضعتْ کل واحدهٍ واحداً او اکثرَ، حَرُم التناکح بینهم جمیعا و لو ارضعتْ اثنین، بلبنِ فحلینِ لم یحرمْ احدُهما علی الآخر، و فیه روایةٌ اخری مهجورةٌ» (جواهر ۲۹/۳۰۱)

در توضیح کلام محقق نکاتی قابل طرح است:

اول) اعتبار اتحاد مرضعه:

شرط دیگری هم لازم بود در شرایع در شرایط نشر حرمت می آمد و سپس مسئله اتحاد فحل مطرح می شد و آن شرطیت اتحاد مرضعه است پس اگر زمان یا عدد شیر دادن به وسیلهٔ ۲ زن تلفیقاً حاصل شده باشد مثلاً هیچ کدام به تنهایی ۱۵ رضعه را کامل نکرده باشند بلکه تلفیقاً حاصل شده باشد نشر حرمت نمی آید و لو شوهر آن دو زن واحد باشد.

دوم) چهارمین شرط نشر حرمت اتحاد فحل است و اتحاد مرضعه کافی نیست

ص:۴۸۶۸

یعنی اگر زنی زمانی در حبالهٔ نکاح شوهر اول به ولد غیر شیر ناقصاً داده بعد طلاق گرفته یا شوهر مرده سپس زن از شوهر دوم و لبن فحل دوم، متمم شیر را به ولد غیر می دهد و جمعاً آن مدت یا عدد معتبر در رضاع حاصل می شود در این صورت نشر حرمت نمی آید پس برای اصل نشر حرمت دو شرط لازم است ۱ - فحل واحد ۲ - امرأه واحده که از روایت عجلی (سیأتی) و روایت زیاد بن سوقه (التی تقدم) استفاده می شود.(۱)

سوم) این که گفته اند: «در نشر حرمت اتحاد فحل معتبر است» معنای اتحاد فحل در دو مسئله با یکدیگر متفاوت است:

مسئله اول: اصل نشر حرمت بین مرتضع و مادر و پدر رضاعی او و سایر اقوام آنها است. مسئله دوم: خصوص نشر حرمت بین الرضیعین یعنی دو کودک شیرخواری که به وسیله شیر خوردن می خواهند برادر و خواهر رضاعی شوند. برای اصل نشر حرمت رضاع شرط است که ۱۵ رضعه از یک فحل باشد پس اگر مرضعه ای در حبالهٔ شوهری ده رضعه به کودکی شیر داد و بعد از مدتی از شیر شوهر دوم پنج رضعه دیگر به او داد اصلاً نشر حرمت نمی کند و اگر تمام ۱۵ رضعه را از شیر یک شوهر داد نشر حرمت می کند و مرضعه مادر رضاعی و صاحب اللبن پدر رضاعی می شوند. ولی برای حصول اخوّت رضاعی بین الرضیعین این مقدار کافی نیست یعنی برای این که دو کودک شیرخوار با شیر خوردن برادر و خواهر رضاعی شوند شرط است که صاحب مجموعهٔ شیرهای این ها (یعنی سی رضعه) یک فحل باشد و این دو جهت در شرایع از یکدیگر تفکیک نشده است پس اگر مرضعه ای در حبالهٔ شوهر اول به پسر غیر ۱۵ رضعه شیر دهد و دوباره شوهر کند و از لبن فحل دوم به دختری ۱۵ رضعه شیر دهد بین این پسر و دختر نشر حرمت نیست چون در مجموع رضعات سی گانه اتحاد فحل نیست هر چند مرضعهٔ کل سی رضعه یک نفر است، البته این پسر به مرضعه و

۱- (۱) - استاد مد ظله در مباحث آینده در دلالت روایت برید مناقشه می کنند.

شوهر اول محرم می شود و ولـد رضاعی محسوب می شود و دختر برای مرضـعه و شوهر دوم فرزند رضاعی محسوب می شود چون آن کمیّت و عدد رضاع (۱۵ رضـعه) در هرکدام حاصل شده است. هذا هو المشهور و لکن صاحب مجمع البیان و فیض در وافی و مفاتیـح می گوینـد اتحـاد امّ کـافی است و اخوت امی و اخوت ابی حکم واحـد دارنـد به دلیـل یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و آیـهٔ شـریفه و یک روایتی که مهجور است که می گویـد فحل واحـد شـرط نیست بلکه مادر رضاعی واحد کافی است.

چهارم) اتحاد مرضعه (در کل سی رضعه) در نشر حرمت بین الرضیعین معتبر نیست

یعنی اگر مردی دو همسـر داشت، یکی از همسـرانش ۱۵ رضـعه به پسری شیر داد و دیگری ۱۵ رضـعه به دختری شیر داد. هر کدام از این مرتضع ها فرزند رضاعی مرضـعه و صاحب اللبن شده و بعلاوه این دو کودک با یکدیگر برادر و خواهر می شوند هر چند مادر رضاعی آنها در مجموع سی رضعه مختلف است.

پنجم) هرگاه رضاع با شرایط خود محقق شود بلا اشکال مرتضع بر اولاد نسبی مرضعه حرام می شوند

هر چنـد اولاد صاحب اللبن نباشـند و همچنین اولاد نسبی صاحب اللبن بر مرتضع حرام می شوند هر چند اولاد مرضـعه نباشـند پس اتحـاد در پـدر یـا مادر برای نشـر حرمت بین برادر و خواهری که رابطه یکی از آنها نسبی و رابطـهٔ دیگری رضاعی اسـت کافی است.

«* و السلام *»

ص:۴۸۷۰

۱۳۸۲/۲/۱۶ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۳۱) کتاب النکاح/ سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه فروع مربوط به مسئله اشتراط اتحاد فحل و اتحاد مرضعه را مطرح نموده و سپس روایاتی را که در این باب وارد شده است، بررسی خواهیم نمود.

***

اشتراط اتحاد فحل و اتحاد مرضعه

اشاره

یکی از شرائط برای نشر حرمت در باب رضاع این است که شیر از یک زن و همچنین از یک فحل باشد و مراد از فحل شوهر یا مالک یا محلَّل له است که در حکم مالک است.

در اینجا فروعی متصوّر است

فرع اول: اگر فحل واحد بود ولی مرضعه متعدد و مقدار معتبر در نشر حرمت به وسیلهٔ دو زنِ یک شوهر حاصل شد

کفایت در نشر حرمت نمی کند و حتی بین فحل و مرتضع نیز نشر حرمت واقع نمی شود.

فرع دوم: اگر مرضعه واحد و فحل متعدّد شد و کمیّت مذکور به وسیلهٔ مرضعه ای در حبالهٔ نکاح دو شوهر حاصل شد

این هم موجب نشر حرمت نمی شود.

اکنون سخن در تصوّر این مسئله است که چگونه ممکن است کمیّت معتبر از مرضعهٔ واحده ولی در نکاح دو فحل حاصل شود؟ در تصویر مسئله گفته اند: که مقداری از این شیر را این مرضعه به مرتضع می دهد در حالی که در حبالهٔ نکاح زید است سپس بعد از مردن زید یا طلاق یا فسخ نکاح او، شوهر دیگری اختیار می کند

ص:۴۸۷۱

و مقدار معتبر به وسیلهٔ شیر شوهر دوم تکمیل می شود. و در این فاصله - یعنی قطع رضاع اول و جدایی زن از فحل اول تا نکاح بعدی و مباشرت فحل دوم تا زن از مباشرت با او بچه دار شده و صاحب لبن گردد - در این فاصله مرتضع با غذا تغذیه می شود یا با شیری که از ثدی نیست و یا دوشیدن به مرتضع خورانده می شود زیرا تغذیه و شیری که از ثدی نباشد مضرّ به توالی نیست آنکه مضرّ است رضاع امرأه أخری است که مضرّ به توالی است.(۱)

خلاصه اگر کمیّت معتبر به وسیله یک زن، ولی در حبالهٔ دو شوهر حاصل شود موجب نشر حرمت نیست. و این بچه شرعاً، فرزند رضاعی این مادر محسوب نمی شود و این مسئله از مسلّمات بین قوم است. که البته روایات مسئله بعداً مطرح خواهد شد.

فرع سوم: اگر یک مرضعه، شیر یک فحل را به کودکی به مقدار معتبر داد

و در نتیجه این کودک فرزند رضاعی این زن و مرد شد، سپس این زن در حبالهٔ مرد دیگری، کودک دیگری را به مقدار معتبر شیر داد و در نتیجه آن کودک نیز فرزند رضاعی این زن و مرد دوم شد آیا بین این دو کودک اخوت رضاعی برقرار می گردد؟

به عبارت دیگر: همچنان که در اخوت نسبی اشتراط در پدر یا مادر کافی است آیا در اخوت رضاعی - که رابطه از هر دو طرف رضاعی باشد - هم اشتراط در پدر یا مادر کافی است یا خیر؟ یا باید در ابوین مشترک باشند، از نظر فقهی مسلم است که اشتراط در پدر کافی است یعنی دو فرزند رضاعی چنانچه در پدر مشترک باشند برادر و خواهر رضاعی می شوند. (مردی دو همسر دارد یکی به زید شیر می دهد و

۱- (۱) - (توضیح بیشتر کلام استاد مد ظله): این توجیه استاد در مورد عدد معتبر در رضاع است ولی در مورد اثرگذاری رضاع (انبات لحم و اشتداد عظم) چنین شرطی معتبر نیست یعنی اگر در اثناء رضاع کودک به هر وسیله دیگری تغذیه شود (به وسیله غذا خوردن یا خوردن شیری که زنی آن را دوشیده است یا رضاع از مرضعهٔ دیگری) مانع نشر حرمت نیست و چنانچه مجموعهٔ رضاع های پراکنده موجب رشد کودک گردد محرمیت حاصل می شود در این مورد تصور وحدت مرضعه و تعدد فحل بسیار روشن است.

دیگری به فاطمه، این دو برادر و خواهر رضاعی می شونـد) اما آیا اشتراک در مادر رضاعی هم کافی است؟ یعنی اگر زنی در حبالـهٔ شوهر اول به زیـد شـیر داد و در حبالهٔ شوهر دوم به فاطمه شـیر داد، این دو نفر برادر و خواهر رضاعی می شوند - چون مادر رضاعی شان مشترک است - یا خیر؟ بحث اصلی ما در این فرع است.

فرع چهارم: اگر مرضـعه ای به مقدار معتبر به کودکی شـیر داد در نتیجه مرضـعه مادر رضاعی کودک و صاحب اللبن پدر رضاعی او شدند،

این مرضـعه فرزنـد رضـاعی آنهـا بوده بـا اولاـد نسـبی آنهـا برادر و خواهر خواهـد بود و در این اخوت، فرقی بین اولاـد نسـبی صـاحب اللبن و اولاـد نسـبی مرضـعه نیست و این اخوت ترکیـبی از رضـاعی و نسبی است. این فرع از نظر فقهی مسـلّم است و جـای بحث نیست. آنچه محـل بحث است اخوتی است که از طرفین رضـاعی باشـد، در اینجا محل بحث است که آیا اشتراک در پدر رضاعی لازم است یا اشتراک در مرضعه کافی است.

بررسی روایات مسئله:

روایت اول: موثقهٔ عمار

کلینی عن محمـد بن یحیی عن احمد بن محمد، و علی بن ابراهیم عن أبیه، جمیعاً عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن عمار السابـاطی قـال سـألت أبـا عبـد الله علیه السـلام عن غلام رضع من امرأه، أ یحل له ان یتزوج اختها لابیها من الرضاعه؟ قال: فقال علیه السـلام: لاـ فقـد رضـعا جمیعاً من لبن فحل واحـد من امرأهٍ واحـده قال (: قلت) یتزوج اختها لامها من الرضاعه؟ قال: فقال علیه السلام: لا بأس بذلک، ان اختها التی لم ترضعه کان فحلها غیر فحل التی ارضعت الغلام، فاختلف الفحلان فلا بأس.(۱)

سند روایت:

در سـند روایت غیر از عمـار سابـاطی سـخنی نیست فقـط عمـار چـون فطحی است از روایت تعـبیر به مـوثّقه می شود. البته قبلاً گذشت که روایات عمّار

۱- (۱) - کافی ۴۴۲/۵، تهذیب ۳۲۰/۷، استبصار ۲۰۰/۳، وسائل ۳۸۸/۲۰ ابواب ما یحرم بالرضاع باب ۶ حدیث دوم.

معمولاً ـ در تعبیرات آن تکلّف است، حال در نقل به معنا مسلّط نبوده یا مسلّط به عربی نبوده است، به هر حال خوب، نقل به معنا نمی کرده است. معمولاً ـ روایات او تکلّف دارد اگر روایتی از عمّار بدون تکلّف معنا شد، باید به نسخه های مختلف رجوع شود تا معلوم شود آیا در عبارت تصرّفی شده است یا نه؟

دلالت روایت:

در این روایت دو سؤال مطرح شده است:

سؤال اول: (ازدواج با خاله رضاعی ابی) پسری از زنی شیر خورده است (ظاهر روایت این است که شیر به مقدار معتبر که موجب نشر حرمت می شود خورده است. لذا سؤال از نشر حرمت از این جهت نیست که آیا کودک و مرضعه به یکدیگر محرم شده اند یا خیر؟ بلکه مورد سؤال این است که این مادر یک خواهر رضاعی دارد) آیا این پسر که با این مادر محرمیّت رضاعی دارد آیا با خواهر رضاعی این مادر هم نمی تواند ازدواج کند؟ (رابطه ای که با دو رضاع حادث شده است یک رضاع کودک با مادر و یک رضاع بین مادر و خواهر مادر). البته در صدر حدیث سؤال از اخت رضاعی أبی مادر است نه اخت أمّی یعنی دختری که با مرضعه، هر دو شیر یک پدر را خورده اند و در پدر رضاعی با یکدیگر مشترکند «فقال: لا، فقد رضعا جمیعاً من لبن فحل واحد من امرأه واحده» می فرماید: نه، نمی تواند ازدواج کند، چون ضابطهٔ نشر حرمت موجود است زیرا هر یک از این دو زن از یک لبن فحل واحد از امرئهٔ واحده به مقدار معتبر شیر نوشیده اند و فرض هم شده است که اخوت ابی بین آنها برقرار است یعنی صاحب اللبن در کل رضعات یک نفر است.

سؤال: اکنون سؤالی اینجا مطرح می شود و آن اینکه راوی فرض کرد که این دو زن، خواهر أبی رضاعی هستند پس اتحاد در مادر ندارند چرا امام علیه السلام - طبق نقل در جواب می فرماید: «من امرأه واحده» یعنی این دو زن از شیر یک مادر نوشیده اند؟

جواب: چون عمار از ازدواج غلام مرتضع با خواهر رضاعی ابی مرضعه سؤال کرده است یعنی دختری را فرض کرده که با مرضعه فرزندان رضاعی یک پدر هستند

ص:۴۸۷۴

و این «فرزنـدی» مسـتلزم آن است که هر کـدام از اینهـا کمیت معتبر در رضـاع را از یک پـدر و یک مرضـعه خورده باشـند تا فرزندان این پدر شوند و از طرف دیگر این دو نفر را خواهران رضاعی ابی دانسـته است یعنی علاوه بر این که تمام شـیری که هر کـدام از این دو نفر مسـتقلاً خورده اند (۱۵ رضـعهٔ هر کـدام) از یک پدر و یک مرضـعه بوده است، پدران رضاعی این دو مرتضع نیز مشترکنـد یعنی صاحب مجموع شـیرها یک فحل بوده است. لـذا رابطـهٔ اخوت بین این دو برقرار شـده، یکی از اینها مـادر رضاعی مرتضع و دیگری خالـهٔ رضاعی او می باشـند و چون ازدواج کودک با خالـهٔ نسبی حرام است فیحرم من الرضاع أیضاً(۱)، به عبارت دیگر حضـرت که می فرمایند «فقد رضعا جمیعاً من لبن فحل واحد من امرأه واحده» به شرایط عمومی نشر حرمت نظر دارنـد یعنی چـون از طرفی شـرایط عمومی اصـل نشـر حرمت در هر دو زن وجود دارد و به هر کـدام از اینهـا یک مرضـعه از شیر یک فحل به مقدار معتبر (مثلاً ۱۵ رضـعه) شـیر داده است و از طرف دیگر در سؤال اینها خواهران ابی رضاعی فرض شـده انـد پس پـدران رضـاعی هر دو یـک نفر بوده، صاحب شـیر در کل ۳۰ رضـعه یـک مرد بوده است (خلاصه چون شرایط عمومی اصل نشـر حرمت بالرضاع موجود بوده و شـرط اختصاصـی تحقق رابطـهٔ اخوت رضاعی (اتحاد فحل در کل ۳۰ رضعه) هم محقق بوده) لذا خواهر رضاعی ابی مرضعه بر مرتضع حرام می باشد.

سؤال: در روایت تعبیر «رضعا» آمده است. ضمیر رضعا اگر به دو خواهر

۱- (۱) - (توضـیح بیشتر فرمایش اسـتاد مد ظله): هر چند ظاهر بدوی سؤال عمار مطلق است یعنی «اختها لابیها من الرضاعه» ۳ فرض را شامل می شود الف) فرزنـد رضاعی پـدر رضاعی ب) فرزند نسبی پدر رضاعی ج) فرزند رضاعی پدر نسبی. لیکن از پاسخ امام علیه السـلام اسـتفاده می شود که نکاتی بوده که حضـرت سؤال عمار را منصرف و منحصر در فرض اول می دانسته انـد یعنی فقـط فرض دو زنی که هر دو فرزنـدان رضـاعی یـک پـدر هسـتند و توسـط دو رضاع با یکـدیگر مرتبط شـده انـد و همچنین از این که عمار مجدداً فرض دوم و سوم را سؤال نکرده است معلوم می شود سؤال او منحصر در همان فرض اول بوده که امام علیه السلام پاسخ آن را داده اند بعلاوه سؤال دومی که عمار از «اختها لامّها من الرضاعه» می پرسد این سؤال نیز از دو دختری است که فرزندان رضاعی یک مرضعه هستند و با شیر خوردن نزد یک مرضعه خواهران رضاعی امی شده اند.

برمی گردد چرا مذکر آمده است؟ آیا این قرینه نمی شود بر اینکه ضمیر به دو خواهر برنمی گردد؟ و روایت می فرماید چون هر کدام از مرتضع (غلام) و خواهر رضاعی مرضعه با شرایط کامل رضاع (وحدت فحل، وحدت مرضعه، کمیت و...) شیر خورده اند بر یکدیگر حرامند؟

جواب: مذکر بودن ضمیر قرینه نیست و آوردن ضمیر مذکّر به اعتبار انسانیت آنهاست یعنی این دو انسان، این دو شخص هر چند ضمیر به دو خواهری بر می گردد که شیر یک فحل را خورده و خواهر رضاعی ابی شده اند. همچنان که دو مرتضعی که در ذیل حدیث شریف مطرح شده و دربارهٔ اختلاف فحل آنها صحبت به میان آمده همین دو خواهر هستند نه غلام و خالهٔ رضاعی او.

سؤال دوم: (ازدواج با خالهٔ رضاعی امّی) «قال: یتزوّج أختها لأمها من الرضاعه؟»

سپس راوی سؤال می کند: اگر این دو خواهر اشتراک در مادر رضاعی داشتند و پدر آنها مختلف بود یعنی مرضعه ای در حبالهٔ یک شوهر به خواهر اول شیر داده سپس همان مرضعه در حبالهٔ شوهر دیگر به خواهر دوم شیر داده است آیا آن غلام به این خواهر محرم می شود یا نه؟ یعنی آیا ازدواج خالهٔ رضاعی امّی بر مرتضع حرام است یا خیر؟ «قال: فقال: لا بأس بذلک ان أختها التی لم ترضعه کان فحلها غیر فحل التی أرضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس.»

حضرت می فرماید: ازدواج مانعی ندارد زیرا این دو خواهر أمّی هستند و أبی نیستند (و پدر رضاعی این دو خواهر یکی نیست) پس نشر حرمت بین این دو خواهر نیست در نتیجه نشر حرمت بین این غلام (خواهرزاده) و آن خواهر (خالهٔ غلام) نیز به طریق اولی نیست.

روایت دوم: صحیحهٔ حلبی

کلینی: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد، و علی بن ابراهیم عن أبیه، جمیعاً عن الحسن بن محبوب عن ابی ایوب الخرّاز عن ابن مسکان عن الحلبی قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن

الرجل یرضع من امرأه و هو غلام أ یحلّ له ان یتزوج اختها لامّها من الرضاعه؟ فقال علیه السلام: ان کانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحل واحد فلا یحلّ و ان کانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحلین فلا بأس بذلک.(۱)

این روایت از نظر سند بدون تردید صحیح است و بحثی در صحّت سند آن نیست.

دلالت روایت:

حلبی سؤال می کند، مردی است که در زمان طفولیت شیر خورده است (نه اینکه در موقع رجولیت شیر خورده باشد تا گفته شود: لا رضاع بعد فطام) أ یحلّ له ان یتزوج أختها لأمّها من الرضاعه؟ آیا می تواند با خواهر أمّی مادر رضاعیش (خاله ای که با مادر رضاعی، در مادر رضاعی اشتراک دارند) ازدواج کند؟ فقال: ان کانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحل واحد فلا یحلّ فان کانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحلین فلا بأس بذلک

اینجا حضرت تشقیق شقوق می فرماید، و از کلام سائل که گفت: «اختها لأمّها» اطلاق استفاده کرده می فرماید: این اخت مادری اگر ابوینی باشد تزویج با او حلال نیست اما اگر فقط أمّی باشد و أبی نباشد تزویج با او حلال است زیرا فحلها متعدد است.

پس از این روایت نیز استفاده می شود که اتحاد فحل معتبر است و اتحاد مرضعه بدون اتحاد فحل در نشر حرمت کفایت نمی کند.

تذکر:

نظیر این روایت در اینکه گاهی مراد از أمّی، اعم از أمّی تنها و أبوینی است صحیحهٔ صفوان است که قبلاً گذشت. صفوان می گوید: قلت له (أبی الحسن علیه السلام) أرضعت أمّی جاریه بلبنی قال هی أختک من الرضاعه قال: قلت: فتحلّ لأخٍ لی من أمّی لم ترضعها أمّی بلبنه - یعنی لیس بهذا البطن و لکن ببطن آخر - قال و الفحل واحد؟ قلت: نعم هو أخی لأبی و أمّی قال: اللبن للفحل، صار أبوک أباها و أمّک أمّها(۲)

۱- (۱) - کافی ۴۴۳/۵، تهذیب ۳۲۱/۷، استبصار ۲۰۱/۳، جامع الاحادیث ۵۳۱/۲۵، وسائل الشیعه ۳۸۹/۲۰ ابواب ما یحرم بالرضاع باب ۶ حدیث سوم.

۲- (۲) - وسائل الشیعه ۳۹۵/۲۰ باب ۸ از ابواب ما یحرم بالرضاع حدیث ۳

در این روایت نیز بـا آنکه راوی در صـدر روایت برادر أمّی تعـبیر کرده بود ولی منظور او اعم از امی تنهـا و ابوینی است چون در ذیـل روایت آن را در مورد برادر أبوینی به کار می برد سـپس أمّی گاهی بر اعم از أمّی و از أبی و أمّی [ابوینی] اطلاق می شود به همین جهت در صـحیحهٔ حلبی نیز امام علیه السلام سؤال سائل را بر اعم حمل نموده و سپس هر دو فرض را پاسخ داده اند.

ادامهٔ بحث را به جلسهٔ آینده موکول می کنیم. ان شاء الله تعالی.

«* و السلام *»

ص:۴۸۷۸

۱۳۸۲/۲/۲۱ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۳۲) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس:

در این جلسه، به فروع مسئله اتحاد فحل و اتحاد مرضعه پرداخته و روایات مربوطه را ذکر و اقوال فقهاء را در این زمینه یادآور و نظر نهایی استاد مد ظله را بیان خواهیم نمود.

***

بحث راجع به اتحاد مرضعه و اتحاد فحل در دو جا مطرح است: یکی اشتراط این دو در اصل تحریم بین پدر و بچه، و بین مادر و بچه. در این رابطه گفته اند رضاع علاوه بر این که باید کمیت معتبری داشته باشد، باید توسط یک زن و از لبن یک مرد باشد، و اگر مرضعه یا صاحب لبن متعدد باشد به هیچ وجه نشر حرمت نمی کند.

بحث دیگر اشتراط اتحاد فحل در رضیعین است،

اشاره

یعنی اگر بخواهیم دختر و پسری را با شیر دادن برادر و خواهر رضاعی یکدیگر قرار دهیم آیا در این مسئله علاوه بر آن اتحاد فحل که برای نشر حرمت بین پدر و کودک و بین مادر و کودک شرط است (یعنی تمام ۱۵ رضعه ای که پسر می خورد باید از شیر یک مرد باشد و همچنین ۱۵ رضعه ای که دختر می خورد باید از شیر یک مرد باشد) صاحب شیر در تمام سی رضعه ای که دختر و پسر خورده اند، باید یک فحل باشد یا لازم نیست؟ با عنایت به این که از نظر فقهی مسلم است که در اینجا وحدت مرضعه شرط نیست یعنی چنانچه مردی دو همسر داشته باشد یکی از آنها ۱۵ رضعه به پسری شیر بدهد و دیگری ۱۵ رضعه به دختری شیر بدهد این دو برادر و خواهر رضاعی می شوند چون صاحب تمام ۳۰ رضعه یک مرد است هرچند مرضعه ها متفاوت باشد.

ص:۴۸۷۹

در بحث اول گفته اند: لبن باید من امرأه واحده و من فحل واحد باشد تا نشر حرمت محقق شود؛ یعنی اگر مرضعه واحد نباشد و ۱۵ رضعه را دو تا زن - اگر چه از یک شوهر - به کودکی شیر دادند، نشر حرمت نمی کند، و این مرد هم اگر چه هر دو شیر از او بوده، پدر آن کودک نمی شود.

همچنین فحل هم باید واحد باشد، تا نشر حرمت کند.

تصور این که فحل واحد باشد، لیکن مرضعه متعدد، روشن است که دو همسر یک مرد به کودکی شیر بدهند، اما این که یک مرضعه از شیر دو شوهر با رعایت سایر شرایط رضاع شیر بدهد چگونه تصور می شود؟

معمولاً این مسئله در کتابهایی که ذکر شده با این فرض مطرح شده است که زنی در حبالهٔ یک شوهر، کودکی را به کمتر از کمیت معتبر شیر می دهد، و پس از آن از این شوهر جدا شده و شوهر دیگری اختیار می کند و از شوهر دوم حامله شده، وضع حمل نموده و صاحب شیر شده است و مقدار باقی ماندهٔ شیر این کودک را از لبن این شوهر شیر می دهد. در این حال، اگر چه بین این دو مرحله شیر دادن، کودک از شیر مرضعهٔ دیگری نخورده بلکه به این کودک غذا داده شده، در این فرض اگر چه مرضعه واحد است، اما چون فحل واحد نیست. این زن هم مادر رضاعی این کودک نخواهد بود.

این مسئله فرض دیگری هم دارد که روشن تر از فرض قبلی است، و آن این که، این زن از شوهر اول شیر پیدا کرد و هفت رضعه به کودکی شیر داده و پس از جدا شدن از او این شیر قطع نشده و بعد با مرد دیگر ازدواج کرده، و در اثر مباشرت با او، این شیر ازدیاد پیدا کرده و به طوری که عرفاً این شیر را شیر مشترک دو شوهر می دانند در این صورت، اگر هشت رضعهٔ دیگر هم به آن کودک شیر بدهد، مادر رضاعی کودک نخواهد شد چون صاحب شیر دو نفر می باشد.

فرض سوم که روشن تر از دو فرض قبلی است، این فرض است که نشر حرمت به

خاطر حصول اثر باشد، زیرا این که در بین رضعات باید رضاع امرأة دیگری نباشد، شرط نشر حرمت به عدد (۱۵ رضعه) است، اما نشر حرمت به اثر (انبات لحم و اشتداد عظم) این شرط را ندارد. مثلاً در نشر حرمت با عدد، اگر زنی هفت رضعه را شیر داد و بعد زن های دیگری به این شیر دادند، این شیرها مانع انضمام رضعات بعدی می شود، پس اگر آن زن اولی که هفت رضعه را شیر داده بخواهد متمّم را بدهد تا مجموعاً ۱۵ رضعه بشود، مفید نیست؛ زیرا شیر دادن زنان دیگر در وسط واقع شده است. اما در نشر حرمت با اثر گفتیم: مواردی که عرفاً مصداق بارز و روشن انبات لحم و اشتداد عظم باشد موجب نشر حرمت می گردد، مثل این که بچه نیم کیلو سنگین تر شود، حالا ـ اگر مرضعه ای شیر ناقصی به کودک داد (یعنی مقداری نیست که به تنهایی موجب رشد بارز کودک گردد) و بعد از گذشتن مدتی از همان شیر، مقدار دیگری به آن کودک شیر داد به طوری که مجموعهٔ این شیرها عرفاً باعث رشد کودک شد این رضاع، نشر حرمت می کند هر چند در اثناء از غذاهای مختلف بلکه شیر دیگری تغذیه کرده باشد. ولی چنانچه صاحب این دو شیر یک فحل نباشد یعنی ابتداء از شیر یک شوهر به مقدار ناقص به کودک شیر بدهد و بعد از جدایی از او و ازدواج با شوهر دوم، مقدار دیگری به آن کودک شیر بدهد به طوری که مجموعهٔ این شیرها عرفاً باعث رشد کودک شود، آیا چنین رضاعی موجب نشر حرمت می گردد یا خیر و اتحاد فحل شرط است یعنی باید کلّ مقدار معتبر از شیر یک فحل باشد؟

ادله مطلب:

اشاره

ادله ای برای این حکم ذکر شده که به بعضی از آن ها می شود استناد کرد، و بعضی هم قابل مناقشه است.

۱ – آیه شریفه «وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِی أَرْضَعْنَكُمْ»

مرحوم شیخ رحمه الله در کتاب النکاح ص ۳۱۸ می فرمایند: اگر در موردی عناوین خاصه محرمات (نسبی و سببی و رضاعی) محقق نشود آیه شریفه می فرماید: «أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ» اگر تنها این آیه شریفه را داشتیم می گفتیم مرضعه ای که به کودکی شیر دهد به مقداری که «أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِی أَرْضَعْنَكُمْ» صدق کند بر کودک حرام است، خواه مقدار رضاع کم باشد یا زیاد، لکن روایات این اطلاق را تقیید کرده است و در مقام بیان حدّ رضاع محرم فرموده است. «لا یحرم الرضاع اقل من خمسه عشر رضعه» کمتر از این مقدار نشر حرمت نمی کند، یعنی اگر مرضعه ای بخواهد مادر رضاعی بشود باید حد اقل ۱۵ رضعه شیر بدهد، پس از این آیه شریفه بعد از تقیید آن به ادله اشتراط پانزده رضعه شرطیت اتحاد مرضعه استفاده می گردد، یعنی باید تمام ۱۵ رضعه را یک مرضعه شیر بدهد تا نشر حرمت کند.

مرحوم شیخ رحمه الله در کتاب النکاح ص ۳۱۸ می فرمایند: اگر در موردی عناوین خاصه محرمات (نسبی و سببی و رضاعی) محقق نشود آیه شریفه می فرماید: «أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ» اگر تنها این آیه شریفه را داشتیم می گفتیم مرضعه ای که به کودکی شیر دهد به مقداری که «أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِي أَرْضَعْنَكُمْ» صدق کند بر کودک حرام است، خواه مقدار رضاع کم باشد یا زیاد، لکن روایات این اطلاق را تقیید کرده است و در مقام بیان حدّ رضاع محرم فرموده است. «لا یحرم الرضاع اقل من خمسه عشر رضعه» کمتر از این مقدار نشر حرمت نمی کند، یعنی اگر مرضعه ای بخواهد مادر رضاعی بشود باید حد اقل ۱۵ رضعه شیر بدهد، پس از این آیه شریفه بعد از تقیید آن به ادله اشتراط پانزده رضعه شرطیت اتحاد مرضعه استفاده می گردد، یعنی باید تمام ۱۵ رضعه را یک مرضعه شیر بدهد تا نشر حرمت کند.

نقد استاد مد ظله:

با صرف نظر از اینکه آیه شریفه اطلاق نداشته، چون در مقام بیان اصل حرمت رضاع است نه شرایط و خصوصیات آن(۱)، این بیان اخص از مدعی است چون بر فرض ما بگوییم اگر این زن بخواهد مادر رضاعی بشود باید این کمیت را خود او شیر بدهد اما به چه دلیل برای پدر رضاعی شدن هم اتحاد مرضعه شرط باشد، یعنی اگر مردی دو زن دارد، هر کدام از آنها به کودکی هشت بار شیر دادند، چرا این مرد که تمام شیرها از اوست و این دو زن، زن او هستند پدر رضاعی نشود. خلاصه حد اکثر این بیان شرطیت اتحاد مرضعه را در تحقق عنوان «أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِي أَرْضَعْنَكُمْ» اثبات کند ولی مدعای ما این است که اگر مرضعه واحد نبود به هیچ وجه نشر حرمت نمی کند و این مطلب با این بیان قایل اثبات نیست. در نتیجه به اطلاق روایاتی که در مقام بیان رضاعی که نشر حرمت می کند می فرمایند «اللبن للفحل» می توانیم استناد کنیم و از این روایات استفاده می شود که اگر مردی صاحب شیر

ص:

۱- (۱) صرف نظر از نقدی که بر روایت برید عجلی خواهیم داشت که در استدلال به این آیه شریفه هم مطرح می گردد.

بوده توسط دو همسر خود مقدار ۱۵ رضعه شیر به کودکی داد، پدر رضاعی او می گردد و بیان فوق مقید این اطلاق نیست.

۲) صحیحهٔ برید عجلی

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد، و عن علی بن ابراهیم عن أبیه، جمیعاً عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن برید العجلی قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن قول الله عزّ و جلّ «وَ هُوَ الَّذِی خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً» فقال:... فالنسب یا أخا بنی عجل ما کان سبب الرجال و الصهر ما کان بسبب النساء قال: فقلت له: أ رأیت قول رسول الله صلی الله علیه و آله «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» فسّر لی ذلک، فقال کل امرأه ارضعت من لبن فحلها ولد امرأه اخری من جاریه أو غلام فذلک الذی قال رسول الله صلی الله علیه و آله و کل امرأه ارضعت من لبن فحلین کانا لها واحداً بعد واحد من جاریه أو غلام فان ذلک رضاع لیس بالرضاع الذی قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» و انما هو من نسب (سبب خ ل) ناحیه الصهر رضاع و لا یحرم شیئاً و لیس هو سبب رضاع من ناحیه لبن الفحوله فیحرّم.(۱)

این روایت از نظر سندی صحیحه بوده اشکالی در صحت آن نیست.

اما دلالت روایت: حضرت در تفسیر «یحرم من الرضاع...» می فرمایند: رضاعی که موجب نشر حرمت می شود رضاع زنی است که ارضعت من لبن فحلها ولد امرأه اخری، یعنی اگر این ویژگی ها رعایت نشد رضاع نشر حرمت نمی کند، پس اگر - مثلاً - زنی از زنا حامله شده، شیر زنا نشر حرمت نمی کند، البته مقتضای اطلاق این صحیحه این است که اگر زنی از شیر شوهر خود یک بار هم به کودکی شیر داد رضاع محرّم محقق می گردد. لیکن ادله ای مانند روایت زیاد بن سوقه که در پاسخ «هل للرضاع حدّ

۱- (۱) - کافی ۴۴۲/۵ فقیه ۳۰۵/۳ وسائل ۳۸۸/۲۰ ابواب ما یحرم بالرضاع باب ۶، ح ۱. به این روایت مرحوم شیخ در کتاب النکاح ص ۳۱۸ و نیز مرحوم آقای خویی رحمه الله در احکام الرضاع ص ۸۸ استدلال کرده اند.

یؤخذ به؟» ۱۵ رضعه را معتبر دانسته و فرموده «لا یحرم الرضاع اقل من خمسه عشر رضعه...» اطلاق صحیحه برید را تقیید می کند، نتیجه این می شود که «کل امرأه ارضعت من لبن فحلها ولد امرأه اخری خمسه عشر رضعه فذلک الرضاع الذی یحرم منه ما یحرم من النسب» از این بیان شرطیت اتحاد مرضعه و اتحاد فحل به طور مطلق استفاده می شود که اگر تمام مقدار معتبر از شیر یک شوهر یا توسط یک مرضعه ای داده نشده بود، اصلاً نشر حرمت نمی کند.

ان قلت: این روایت نمی تواند مطلقات رضاع را تقیید کند، چون ممکن است کلمه «امرأه» در عبارت کل «امرأه» ارضعت، به معنای جنس زن باشد نه اشخاص خاصی، پس اگر دو همسر یک مرد به مقدار معتبری به کودکی شیر بدهند، این کودک فرزند رضاعی آن مرد می شود.

قلت: مرحوم آقای خویی رحمه الله در مقام ردّ این اشکال می فرماید(۱): ظاهر «امراتک» اشخاص زنان هستند نه جنس مرضعه، بنابراین، معنای این روایت بعد از تقیید آن به روایات اعتبار عدد، این است که رضاع در صورتی محرم است که زن یک فحل به شخصه از شیر همان شوهر ۱۵ رضعه شیر بدهد. نتیجه آن که: روایت برید دلیل اعتبار اتحاد مرضعه و همچنین اتحاد فحل می شود.

نقد استاد مد ظله:

با ملاحظه مثال های مختلف استظهار مرحوم آقای خویی رحمه الله مورد مناقشه است، چون مواردی که صدور فعلی از افراد یک عنوان موضوع حکمی برای دیگران قرار می گیرد بر دو قسم است:

قسم اول: صدور فعل از اشخاص آن عنوان به طور منفرد باعث ثبوت حکم می گردد.

۱- (۱) احکام الرضاع، ص ۸۸.

قسم دوم: صدور فعل از مصادیق آن عنوان - منفرداً یا به صورت دسته جمعی - حکمی را برای دیگری ثابت می کند و همیشه از قسم اول نیست و تفکیک بین این دو قسم با تناسبات حکم و موضوع انجام می پذیرد. وقتی می گویند «هر «پدری» که با سرمایه «فرزندش» می تواند به حج مشرف شود باید حج به جا آورد» اطلاق این عبارت شامل پدری که دو فرزند دارد و هر کدام می توانند نصف مخارج او را عهده دار شوند می گردد(۱).

ص:۴۸۸۵

۱- (۱) - مواردی که صدور فعل یا داشتن حالتی از افراد یک عنوان، باعث ثبوت حکم برای شخص دیگری می گردد، همیشه منظور داشتن حالت یا صدور فعل از مصادیق آن عنوان به طور منفرد نیست، بلکه بسیاری از اوقات افراد آن عنوان اعم از منفرد و غیر منفرد مورد نظر است و موارد آن با تناسبات حکم و موضوع مشخص می شود. مثلاً وقتی گفته می شود: «اگر همسر شما محیط آرامی را برای شما فراهم کرده است، انسان خوشبختی هستید» منظور جنس همسر است و اطلاق این عبارت شامل صورتی که این آرامش توسط دو همسر شخص تأمین می شود نیز می گردد، وقتی می گویند: «اگر همسر شما در اداره منزل و تربیت فرزندان موفق باشد با خیال راحت می توانید مسافرت کنید» آیا به معنای جنس همسر نیست، و شامل صورتی که این کار توسط دو همسر انجام می شود نمی گردد؟! وقتی بگویند: «اگر همسر شما آشپز خوبی باشد می توانید میهمان دعوت کنید» یا بگویند: «اگر فرزند شما نیرومند و غیور بود، شما در مقابل حمله اشرار در امان خواهید بود» یا بگویند: «اگر فرزند شما کارهای شما را انجام بدهد می توانید با خیال راحت مسافرت کنید» اختصاص به صورتی ندارد که این کار توسط یک شخص تأمین می شود. اما در مسئله رضاع وقتی در تفسیر «لبن الفحل» می گویند: «کل امرأه ارضعت من لبن فحلها ولد امرأه اخری فذلک الرضاع یحرّم» این عبارت متکفل بیان دو حکم است. ۱ - پس از شیر دادن مرضعه، مادر رضاعی کودک و کودک فرزند رضاعی او می گردد. ۲ - صاحب اللبن پدر رضاعی شیرخوار و او فرزند رضاعی مادر می شود، این دلیل از نظر مقدار رضاع مطلق است. وقتی با روایات دیگر این اطلاق را تقیید کرده و گفتیم برای نشر حرمت باید رضاع از ۱۵ رضعه کمتر نباشد متفاهم عرفی از این تقیید به تناسب حکم و موضوع این است که اگر شیر دادن بخواهد مرضعه را «مادر رضاعی» قرار دهد باید «خودش به تنهایی» به مقدار معتبر شیر بدهد، اما دلالت بر این که پانزده رضعه باید شیر «یک فحل» باشد و شیر دو فحل کفایت نمی کند، ندارد، چون در اینجا «لبن الفحل» سبب ثبوت امومت برای مرضعه شده است و گذشت که این عبارات ظهور در صدور این موضوع از یک شخص منفرداً ندارد. همچنین متفاهم عرفی چنین است که اگر بخواهد صاحب اللبن پدر رضاعی گردد، کافی نیست که کودک کمتر از پانزده رضعه از شیر او بخورد، اما دلالت بر این که این مقدار معتبر باشد توسط یک همسر داده شود نمی کند. چون عبارت «کل امرأه» دلالت بر یک همسر خاص به طور منفرد نمی کند، بلکه ظهور در خلاف آن دارد. با این بیان روشن می شود که استدلال به آیه شریفه و أحل لکم ما وراء ذلکم، علاوه بر دو اشکالی که قبلاً مطرح شد با این اشکال هم مواجه است.

۳) صحیحهٔ عبد الله بن سنان:

در کافی و تهذیب این روایت به دو طریق نقل شده است

یکی طریقی است صحیحه و یک طریق دیگری هم می باشد که علی المختار صحیح است و علی المشهور حسنه است، چون ابراهیم بن هاشم در طریق آن است. در جامع الاحادیث طریق حسنه را نقل نکرده با این که مانند وسائل باید نقل می کرد.

شیخ طوسی: «محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن لبن الفحل، فقال: هو ما أرضعت امرأتک من لبنک و لبن ولدک ولد امرأه أخری، فهو حرام».(۱)

مرحوم شیخ به این روایت استدلال کرده ولی بیانی برای استدلال ذکر نکرده است. مرحوم آقای خویی استدلال کرده و فرموده: ظاهر «ما أرضعت امرأتک» شخص امرأه است نه جنس امرأه، پس یک زن اگر از لبن ولد و لبن شوهرش شیر داد نشر حرمت می کند، اما اگر نصفش را این زن داد و نصفش را زن دیگری، به درد نمی خورد.

نقد استاد مد ظله:

به نظر ما این مطلب واضح نیست و ما نمی توانیم بیان آقای خویی را استظهار کنیم. آیا اگر کسی بگوید: «شخص با مال مملوکش مستطیع می شود»، آیا اگر این شخص دو مملوک دارد که هر کدام یک میلیون دارند، آیا از این عبارت نمی فهمیم که این شخص مستطیع می شود؟! و باید بگوییم: مملوک واحد باید همین دو میلیون تومان را داشته باشد تا این شخص مستطیع شود؟! همچنین اگر دلیلی گفت:

«شخص با مال ولد استطاعت پیدا می کند» و هر یک از دو پسرش می توانند نصف

۱- (۱) - سند کافی چنین است: «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن ابی نجران عن عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله علیه السلام که به نظر ما صحیحه است. کافی ۴۴۰/۵. تهذیب ۳۱۹/۷، استبصار ۱۹۹/۳ جامع الاحادیث ۵۳۲/۲۵. وسائل الشیعه ۳۸۹/۲۰ ابواب ما یحرم بالرضاع باب ۶ ح ۴

هزینهٔ حج را بپردازند، آیا از این فهمیده نمی شود که این شخص مستطیع است؟! در حالی که مرحوم آقای خویی رحمه الله می فرمایند روایت مجمل هم نیست بلکه ظهور در عدم کفایت دارد.

در باب ارث می گویند اگر بین باقی بر و فریضه بر حج شد مثلاً اگر بین والدین و پسر اجتماع حاصل شد، هر کدام از والدین سدس و الباقی به پسر می رسد، یعنی بقیه به جنس پسر می رسد، پس اگر متعدد بودند بین آنها تقسیم می شود.

۴) موثقه زیاد بن سوقه

محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد بن محمد بن عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن عمار بن موسی الساباطی عن جمیل بن صالح عن زیاد بن سوقه قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام هل للرضاع حدّ یؤخذ به؟ فقال: لا یحرّم الرضاع أقلّ من رضاع یوم و لیله أو خمس عشره رضعه متوالیات من امرأه واحده من لبن فحل واحد لم یفصل بینها رضعه امرأه غیرها، و لو أنّ امرأه أرضعت غلاماً أو جاریه عشر رضعات من لبن فحل واحد و أرضعتهما امرأه أخری من لبن فحل آخر عشر رضعات، لم یحرم نکاحهما».(۱)

اشکال مرحوم آقای خویی رحمه الله:

مرحوم آقای خویی می فرمایند: این روایت برای تمام مطلوب دلالت ندارد، بلکه فی الجمله دلالت دارد؛ برای این که در این روایت هر دو تقدیر رضاع ذکر شده است (رضاع یوم و لیله و خمس عشر رضعه) و بعد هم قید «من امرأه واحده من لبن فحل واحد» آمده است، آیا این قید برای هر دوی اینها است؟ اگر این مسلّم بود شما می توانستید استدلال کنید، ولی این طور که در استثناء و قیود متعقّب جمل گفته اند قدر متیقّن آن، آخری است، و معلوم نیست این قید به هر دوی اینها خورده باشد.

۱- (۱) - تهذیب ۳۱۵/۷، استبصار ۱۹۲/۳، وسائل ۳۷۴/۲۰ ابواب ما یحرم بالرضاع باب دوم حدیث اول

پس این که با این روایت بخواهیم بگوییم: در شبانه روز هم اگر نصف را یک زن شیر بدهد و نصف دیگر را زن دیگر شیر بدهد، کفایت نمی کند، محل مناقشه است.(۱)

نقد استاد مد ظله:

به نظر ما این اشکال آقای خویی به این شکل وارد نیست، اگر چه به شکل دیگر می شود اشکال کرد، و آن این که، ذیل این روایت که می فرماید: «و لو أنّ امرأه أرضعت غلاماً و جاریه عشر رضعات من لبن فحل واحد و أرضعتها امرأه أخری من لبن فحل آخر عشر رضعات» از این عبارت می فهمیم اگر روز را یکی از این زن ها ده رضعه شیر داد و شب را زن دیگر ده رضعه شیر داد - که مجموعاً یک شبانه روز تلفیق شد از دو زن - این نشر حرمت نمی کند و اطلاق شبانه روز شامل این صورت هم می شود یعنی اتحاد فحل و مرضعه در رضاع یوم و لیله هم معتبر است و اجمال صدر روایت به ذیل سرایت نمی کند.

ولی اشکال استدلال به روایت این است که شرطیت اتحاد فحل و مرضعه در مورد اثر را نمی توانیم به وسیله این اثبات کنیم؛ چون ده رضعه برای اثبات لحم و اشتداد عظم کفایت نمی کند، یعنی روایت از جهت دیگر اخص از مدعی است و آن اینکه برای اثبات اعتبار اتحاد فحل و مرضعه برای رضاعی که باعث رشد کودک می گردد به روایت صدراً و ذیلاً نمی توانیم استناد کنیم. مثلاً اگر دو همسر یک فحل به کودکی شیر بدهند به قدری که مجموعاً باعث رشد کودک گردد، این روایت نشر حرمت در این مورد را نفی نمی کند.

ادامهٔ ادلهٔ اتحاد مرضعه و فحل را در جلسه بعد پی می گیریم. ان شاء الله تعالی.

«* و السلام *»

ص:۴۸۸۸

۱- (۱) - احکام الرضاع ص ۸۵

۱۳۸۲/۲/۲۲ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۳۳) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه بحث در این مورد را که آیا کمیت معتبر در رضاع باید توسط یک زن داده شود یا زن های متعدد هم کافی است، ادامه می دهیم و بقیه روایات مسئله را بررسی می کنیم. ان شاء الله تعالی.

***

ادامه بررسی روایات مسئله

اشاره

بحث در این بود که آیا کمیّتی که در باب رضاع برای نشر حرمت معتبر است، آیا توسط یک زن باید داده شود یا اگر زن های متعدد شیر بدهند کافی است. برای اثبات اینکه یک زن باید باشد، به روایاتی استدلال شده بود که بعضاً خوانده شد.

اینک به بررسی روایات مسئله که بر لزوم وحدت زن به آنها استدلال شده می پردازیم.

روایت عبد الله بن سنان

«قال: سألت ابا عبد الله علیه السلام عن لبن الفحل فقال: هو ما ارضعت امرأتک من لبنک و لبن ولدک ولد امرأه اخری فهو حرام(۱)».

این صحیحه به دو طریق نقل شده که در یکی از آنها ابراهیم بن هاشم واقع شده

۱- (۱) - جامع الاحادیث، ۵۳۲/۲۵ باب ۱۰ از ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع، ح ۳؛ کافی ۴۴۰/۵؛ تهذیب ۳۱۹/۷؛ وسایل ۳۸۹/۲۰، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۶، ح ۴.

و لذا بعضی تعبیر به حسنه کردند، اما این طریق در جامع الاحادیث ذکر نشده است و یک تفاوت مختصری با نقل دیگر دارد و آن این است که در نقل ابراهیم بن هاشم «من لبنک» ندارد.

آقای خویی به این روایت استدلال کرده بودند که ظاهر کلمه «امرأتک» این است که رضاع باید توسط یک زن صورت گرفته باشد و رضاع توسط دو زن بی اثر است. ما به این استدلال دو اشکال کردیم.

اشکال اول: این بود که کلمه «امرأتک» چنین ظهوری ندارد زیرا ممکن است بگوییم جنس همسر اراده شده است و اگر روایت ظهور در دومی نداشته باشد ظهور در احتمال اول هم ندارد و ما برای این معنای دوم مثالهایی هم زدیم مثلاً کسی که می گوید: «اگر بچه تو چنین ساختمانی بسازد تو هم در ثواب آن شریک هستی» معنایش این نیست که فقط یکی از بچه های او باید این کار را انجام دهد بلکه اگر دو تا از بچه های او مشترکاً آن را ساختند از این جمله استفاده می شود که پدر در ثواب شریک است. به طور کلی این مطلب را تذکر داده ایم که در بحث حجیت ظهورات الفاظ این طور نیست که عقلاء چنین بنایی داشته باشند که اگر با دو احتمال روبرو شدند به صرف اینکه یکی از دو احتمال اندکی قوی تر است (مثلاً ۵۵٪ در مقابل ۴۵٪) آن احتمال را مقدم بدارند و آن را در جایی که علم معتبر است نازل منزله علم بدانند. بنابراین نمی توان چنین مواردی را که سابقین تعبیر اشعار یا تأیید در مورد آنها می کردند از تحت ادله حرمت عمل به ظن خارج دانست. به نظر ما آنچه در باب ظهور الفاظ معتبر است و از ادله حرمت عمل به ظن استثناء شده این است که یا ظهور به حدّ اطمینان آور برسد و یا اینکه عرف عادی از معانی دیگر غفلت داشته باشد و در ما نحن فیه کلمه «امرأتک» چنین ظهوری ندارد.

اشکال دوم: هم این بود که حتی اگر امرأتک دلالت بر وحدت امرأه داشته باشد ولی این روایت نگفته که این امرأتک باید پانزده رضعه شیر بدهد فقط گفته که باید

شیر بدهـد و ما از ادله دیگر فهمیده ایم که رضاع باید پانزده رضـعه یا یک شـبانه روز یا به مقدار انبات لحم باشد، لذا اگر زن مردی مقـداری شـیر داد و متمّـم آن را زن دیگری از او داد از ایـن روایت اسـتفاده نمی شـود برای نشـر حرمت بین کـودک و صاحب اللبن که این رضاع معتبر نیست.

اشـکال سـومی: که می توان به این اسـتدلال وارد کرد این است که این روایت اصـلاً نـاظر به مطلب دیگری است و کـاری به وحدت یا تعدّد امرأه ندارد. این روایت در مقام تفسـیر لبن الفحل است و می خواهد بگوید این طور نیست که هر مردی که به وسـیله مباشـرت او شـیری ایجاد شـده باشـد این فحل حساب شود و لبن او لبن الفحل باشد بلکه لبن باید لبن حلال باشد و قبلاً گفتیم امرأتک از باب مثال است و اشاره به جنبه حلال بودن لبن دارد، لـذا مملوکه و محلّله و موطوئه به شـبهه هم همین حکم را دارنـد. پس روایت ناظر به این است که شـیر حاصل از زنا را از تحت لبن الفحل خارج کند و ناظر به این نیست که وحدت را در زن معتبر کند.

صحیحه برید عجلی

قال سألت أبا جعفر علیه السـلام... «کل امرأه ارضعت من لبن فحلها ولد امرأه اخری من جاریه او غلام فذلک الرضاع الذی قال رسول الله صـلی الله علیه و آله و کل امرأه ارضـعت من لبن فحلین کانا لها واحداً بعد واحدٍ من جاریه او غلام، فانّ ذلک رضاع لیس بالرضاع الذی قال رسول الله صلی الله علیه و آله یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب(۱)».

این روایت هم به نظر مـا ناظر به اعتبار وحـدت زن نیست، بلکه می خواهـد اتحاد فحل را معتبر کنـد آن هم نه به معنایی که به محـل بحث مـا مربوط می شود که گفتیم فرض غیر متعـارفی است و افراد معمولاً آن را نمی فهمنـد یعنی این فرض که کمیّت معتبر رضاع از دو شوهر حاصل شده باشد و زن به یک بچه شیر داده باشد منتهی

۱- (۱) - جـامع الاحـادیث، باب ۴ از ابـواب مـا یحرم بالرضـاع و النسب، ح ۱؛ کافی، ۴۴۲/۵؛ فقیه، ۳۰۵/۳؛ وسایل ۳۸۸/۲۰، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۶، ح ۱.

بعضی از آن را در حباله شوهر اول و بقیه را در حباله شوهر دوم داده باشد. بلکه از این روایت، اتحاد فحل به معنای دیگری فهمیده می شود که فرض متعارفی است و آن اینکه روایت در باب رضیعین می خواهد اتحاد فحل را معتبر کند یعنی اگر زنی در حباله شوهری به جاریه ای مثلاً به مقدار معتبر شیر داد و بعد در حباله شوهر دیگری به غلامی به مقدار معتبر شیر داد، این روایت می گوید بین جاریه و غلام نشر حرمت نمی شود، چون فحل متعدد شده است. پس این روایت می خواهد بگوید حرمت رضاع از طرف پدر می آید نه از طرف مادر، لذا باید فحل واحد باشد اما اتحاد مادر کفایت نمی کند و این مسئله ای است که بعداً به آن می پردازیم.

موثقه عمار

اشاره

«قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن غلام رضع من امرأه أ یحلّ له ان یتزوّج اختها لابیها من الرضاعه قال: فقال: لا فقد رضعا جمیعاً من لبن فحل واحد من امرأه واحده(۱)»

این کلمه «رضعا» در نسخه های کافی، تهذیب و استبصار و نیز وسایل و وافی و چند کتاب فقهی مثل حدائق که مراجعه کردیم در همه اینها به همین صورت ضبط شده است. اما در جواهر که در رساله رضاع مرحوم آقای خویی هم احتمالاً از آن تبعیت کرده ظاهراً تصحیح اجتهادی کرده و «رضعتا» به صیغه مؤنث ضبط کرده است و وجه آن هم روشن است چون ضمیر فاعل رجوع می کند به مادر و خواهرش و قاعدتاً باید تاء تأنیث داشته باشد. اما اینکه بدون تاء ضبط شده اگر به لحاظ ادبی بتوان توجیهی کرد مثلاً ـ به لحاظ دو شخص این طور تعبیر شده باشد، در این صورت نیازی به تصحیح هم ندارد و الا باید بگوییم در اصل نسخه کافی تصحیف شده است و شیخ هم که روایت را از کافی نقل کرده و همین طور این تصحیف به کتاب های بعدی منتقل شده است، ولی علی ایّ حال مراد مشخص است.

۱- (۱) - جامع الاحادیث، باب ۱۰، ح ۱؛ کافی ۴۴۲/۵؛ تهذیب ۳۲۰/۷، استبصار ۲۰۰/۳، وسائل الشیعه ۳۸۸/۲۰، ابواب ما یحرم بالرضاع، ب ۶، ج ۲.

در مورد دلالت روایت، مرحوم آقای خویی می فرماید: این روایت برای بحث ما قابل استناد نیست چون مربوط به رضیعین است یعنی مفروض این است که بین مادر و خواهرش رضاع محقق شده است و لذا روایت می گوید بچه رضاعی مادر نمی تواند خاله رضاعی خودش را بگیرد چون نسبت خواهری بین مادر و خواهرش نیز از طریق رضاع حاصل شده است یعنی هر دو شیر کامل خورده اند، اما بحث ما مربوط به رضیعین نیست، بحث راجع به این است که کمیّت معتبر در رضاع بین دو زن تقسیم شده باشد.

ولی استدلال به روایت را می توان طوری تقریب کرد که این اشکال وارد نشود.

توضیح مطلب اینکه در سؤال سائل اخت رضاعی ابی فرض شده بود نه ابوینی، ولی امام علیه السلام در جواب فرموده اند: «رضعا... من امراه واحده» که ظاهراً خلاف فرض سائل است چون معنای اخت ابی بودن این است که مادرهای رضاعی متعدد بوده اند. لذا باید این طور توجیه کرد که مقصود از «امرأه واحده» این نیست که هر دو خواهر از یک زن شیر کامل خورده اند که آقای خویی به این صورت معنا کرده است، بلکه مقصود این است که هر یک از دو خواهر شیر کاملی که برای نشر حرمت معتبر است خورده اند و لو مرضعه شیر مردی را از یک زن او و خواهرش شیر همان مرد را از زن دیگری از او خورده باشد چون فحل واحد است نشر حرمت می کند و این مفهومش عبارت از این است که اگر کمیت معتبر در هر یک از دو زن، از یک مادر رضاعی نبود موجب نشر حرمت نمی شود هر چند فحل واحد باشد پس اتحاد مرضعه در اصل نشر حرمت معتبر است. و اگر مرضعه واحد نبود حتی صاحب اللبن هم پدر رضاعی نمی شود. لذا این اشکال به این صورت وارد نیست و روایت به بحث ما مربوط می شود.

نقد استاد مد ظله:

ولی می توانیم این طور اشکال کنیم که این روایت در مورد رضیعین این شرط را

معتبر کرده که هم فحل باید واحد باشد و هم یک مادر شیر کامل بدهد (اتحاد مادر به معنایی که ما گفتیم نه معنایی که آقای خویی فرمود) اما در مورد اینکه بین خود پدر و فرزند حرمت رضاعی حاصل شود، از این روایت استفاده نمی شود که اتحاد مادر معتبر است، لذا اگر لبن الفحل بین دو زن تقسیم شود مثلا مردی دو زن داشته باشد و هر دو مجموعاً کمیت معتبر را به بچه ای بدهند، ممکن است بگوییم آن بچه فرزند رضاعی آن مرد می شود و این روایت این مطلب را نفی نمی کند.

صحیحه یا معتبره زراره:

عبید بن زراره عن زراره عن ابی عبد الله علیه السلام «قال: سألته عن الرضاع فقال: لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضع من ثدیٍ واحد حولین کاملین(۱)»

این روایت را صدوق در فقیه(۲) و در مقنع(۳) به همین صورت نقل کرده است. گفته اند تعبیر من ثدیٍ واحد کنایه از امرأهٍ واحده است و گفتیم مقصود از حولین کاملین این است که آخر دو سال کامل یعنی بیست و چهار ماه حدّ است نه موقع فطام که معمولاً ـ آخر بیست و یک ماه است. بنابراین از روایت استفاده می شود که اگر در خلال این مدت آن کمیت معتبر را از یک امرأه بخورد، نشر حرمت حاصل می شود یعنی اگر از دو زن بخورد اثری ندارد. ولی برای ما محرز نیست که متن اصلی روایت همین طور باشد که صدوق نقل کرده چون شیخ در تهذیب و استبصار «ارتضعا» به صیغه تثنیه نقل کرده و در شرحی هم که برای روایت ذکر می کند چند بار صیغه تثنیه را تکرار می کند. لذا تعارضی بین نقل صدوق و نقل شیخ پیش می آید و مظنون قوی این است که مرحوم صدوق مثل خیلی از جاهای دیگر که برای روشن شدن معنا و بیان فتوای خودش تصرفاتی در عبارات می کند، در اینجا هم خواسته بگوید اگر نشر حرمت به عنوان یک حکم عام که اعم از مورد رضیعین و غیر

۱- (۱) - جامع الاحادیث، باب ۸، ح ۱۴؛ تهذیب ۳۱۷/۷؛ استبصار ۱۹۷/۳؛ وسائل الشیعه ۳۸۶/۲۰؛ ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۵، ح ۸.

۲- (۲) - فقیه ۳۰۷/۳.

۳- (۳) - مقنع ۱۱۰.

رضیعین باشد، بخواهد بیان شود نباید به صیغه تثنیه باشد. علی ای حال، نقل صدوق به سبب تعارض در غیر مورد رضیعین از حجیت ساقط می شود بلکه باید به قدر متیقن اخذ کنیم که در خصوص رضیعین است یعنی اگر قبول کنیم روایت اصلاً ناظر به این مطلب است که کمیت معتبر نباید بین دو زن تقسیم شود، در خصوص رضیعین می توانیم این حکم را استفاده کنیم.

پس این روایت را ما کنار نمی گذاریم. روایت صحیح السند است و به بحث ما هم مربوط است منتهی در خصوص رضیعین می گوید باید شرط عام نشر حرمت موجود باشد و آن شرط این است که هم برادر و هم خواهر - که متعارف ازدواجها بین خواهر و برادر رضاعی است - باید کمیت معتبر را از یک زن خورده باشند (به همان معنایی که از اتحاد زن گفتیم) بنابراین اگر به هر کدام از رضیعین کمیت معتبر توسط دو زن داده شده باشد، موجب نشر حرمت نمی شود نه بین خود رضیعین و نه بین آنها و پدر و مادر.

«* و السلام *»

ص:۴۸۹۵

۱۳۸۲/۲/۲۳ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۳۴) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

بحث در اشتراط اتحاد مرضعه به معنای مورد بحث [یعنی اینکه کمیّت معتبر را از یک زن بنوشد نه اینکه از دو زن این مقدار را بنوشد] بود که دو تا از روایات مسئله را در جلسه گذشته خواندیم و اکنون دوباره تکرار می کنیم تا وجه دلالت آنها روشن شود.

***

اعتبار وحدت مرضعه در تحریم

روایت اول: موثقه عمار ساباطی:

که در آن آمده است: فقد رضعا جمیعاً من لبن فحل واحد من امرأه واحده(۱)، یعنی هر دو شخص [هر دو خواهر] از لبن فحل واحد از یک زن شیر خورده اند و گذشت که مراد این است که هر یک تمام مقدار معتبر را از یک زن نوشیده اند هر چند مادر اینها مختلف است نه اینکه مادر این دو یکی است. زیرا در روایت فرض شده که این دو خواهر، خواهر أبی هستند و تنها در پدر مشترکند اما در مادر مختلفند پس مراد از امرأه واحده این است که هر یک مقدار معتبر را از یک مادر نوشیده اند.

ص:۴۸۹۶

۱- (۱) - وسائل ۳۸۸/۲۰، باب ۶، مما یحرم بالرضاع، حدیث ۲.

روایت دوم: خبر عبید بن زراره

عن زراره عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الرضاع فقال: لا یحرم من الرضاع الاّ ما ارتضعا من ثدی واحد حولین کاملین(۱).

ثدی واحد کنایه از مرأه واحده است و مراد این است که مقدار معتبر از رضاع را هر یک از یک زن بنوشند و لو مادرها مختلف هستند همان طور که در موثقه عمار توضیح دادیم. بنابراین اگر این روایت را به این معنا حمل کردیم روایت مطروح نیست و مفادش با روایات دیگر هماهنگ است.

لکن مرحوم صدوق در فقیه «ما ارتضع» را به جای «ما ارتضعا» نقل کرده است(۲).

لکن به نظر می رسد که صدوق در عبارت حدیث برای آنکه موجب اشتباه نشود تصرف کرده است زیرا دیده لازم نیست که رضیعین اتحاد در أمّ مرضعه داشته باشند و تنها اتحاد در فحل کافی است و اگر در عبارت تصرف نشود ممکن است افراد به اشتباه بیفتند و از عبارت «فقیه» چنین برداشت کنند که اتحاد در مرضعه نیز مثل اتحاد در فحل شرط است از این رو چون کتاب فقیه یک کتاب فتوایی بوده است در عبارت تصرف کرده تا منشأ اشتباه نشود لذا «ما ارتضعا» را به «ما ارتضع» تبدیل کرده است. صدوق در مقنع نیز که یک کتاب فتوایی است همین تعبیر فقیه را به کار برده است.

به هر حال از این روایت استفاده می شود که در رضیعین اگر بخواهند به هم محرم شوند باید هر کدام مقدار معتبر را از یک مادر شیر بخورند و لو مادر آنها مختلف باشند پس این روایت فی الجمله بر مطلوب دلالت می کند یعنی اعتبار این شرط را در رضیعین دلالت می کند اما در غیر رضیعین هم آیا این شرط معتبر است یا نه؟ دلالتی ندارد. زیرا ممکن است اتحاد مرضعه برای نشر حرمت به ملاک أخوّت بین رضیعین معتبر باشد اما برای نشر حرمت بین رضیعه و فحل به ملاک أبوّت و بنوّت

۱- (۱) - وسائل ۲۸۶/۲۰، باب ۵، مما یحرم بالرضاع، ح ۸.

۲- (۲) - فقیه ۳۰۷/۳، رقم ۱۴۷۶، باب الرضاع، حدیث ۱۴.

معتبر نباشد، چون ممکن است ابوّت واحد، رابطه بین پدر و فرزند را ایجاد کند و وحدت مرضعه دخالتی در رابطه پدر و فرزند نداشته باشد؛ به خلاف رابطه بین رضیعین، بنابراین این روایت فی الجمله بر مطلوب دلالت دارد نه بالجمله.

روایت سوم: صحیحه علاء بن رزین

عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الرضاع؟ فقال:

لا یحرم من الرضاع الاّ ما ارتضع من ثدی واحد سنه(۱).

ثدی واحد کنایه از مرأه واحده است و معنای روایت از ما قبل معلوم می شود.

در این روایت قید رضیعین هم نیست پس بر مطلوب به نحو بالجمله دلالت دارد لکن قید «سنهً» در این روایت را مخالف با روایات دیگر شمرده اند، از این جهت این فقره روایت معمول بها نیست لکن این امر طبق مبنای آقایان مضرّ به استدلال به سایر فقرات روایت نمی باشد. بله اگر یک روایت کاملاً مطروح باشد به آن روایت نمی توان استدلال کرد و همچنین می گویند: اگر مدلول مطابقی از حجیت بیفتد مدلول التزامی نیز از حجیت می افتد لکن این روایت این گونه نیست، پس شاید سنه تصحیف سنتین باشد و به هر حال طرح یک فقره، مضرّ به استدلال به سایر فقرات نیست. به علاوه که برای فقره «سنه» توجیهاتی ذکر شده است. توجیه اول اینکه مراد سُنَّهً به تشدید نون باشد یعنی ثبت من السُّنَّه زیرا این شرط از طریق قرآن کریم ثابت نشده است، بلکه از طریق سنّت ثابت شده است.

توجیه دوم اینکه «سنهً» تصحیف سِنَتَه باشد و ضمیر سِنَتَهُ به رضاع برگردد. و مراد از سِنّ رضاع همان حولین باشد که معتبر است رضاع در مدت دو سال باشد این احتمال را در کشف اللثام ذکر کرده است.

به هر حال در این روایت نیز رضیعین ذکر نشده است از این رو اختصاص به رضیعین ندارد و بر مطلوب به نحو بالجمله دلالت می کند.

۱- (۱) - وسائل ۲۷۸/۲۰، باب ۲ من ابواب ما یحرم بالرضاع، حدیث ۱۳.

اشتراط اتحاد فحل در نشر حرمت و تصویر تعدد فحل با اتحاد مرضعه

در تصویر تعدد فحل در فرض اتحاد مرضعه گفته اند: مراد این است که مرضعه مقداری از رضعات معتبره را به طفل بدهد سپس از آن شوهر جدا شود و با مرد دیگری ازدواج کند و از او حامله شود و سپس تتمه مقدار معتبر از رضاع را با لبن این فحل دوم تکمیل کند و در مدت متخلل بین ارضاعین طفل با غذا و شیر خشک و مانند آن تغذیه کند، زیرا فصل به غذا مضرّ به اتصال نیست بلکه رضاع زن دیگر مضرّ است پس کمیت معتبر را زن در حباله دو فحل ارضاع کرده است. این گونه مسئله را تصویر کرده اند. لکن به نظر می رسد روایات مسئله(۱) که اتحاد فحل را شرط کرده است ناظر به این فروض نادره نیست - زیرا تصویر این فروض به دقت های علمی [نه به فهم عرفی ساده] محتاج است -.

بلکه این روایات ناظر به حکم رضیعین و تناکح بینهما است و اینکه حرمت تناکح بین رضیعین به ملاک أخوّت مشروط به این است که مقدار معتبر را هر یک از یک زن به صورت کامل بنوشد و مقدار معتبر بین دو زن تقسیم نشود و این، ارضاع به لبن فحل واحد باشد تا موجب حرمت تناکح بین رضیعین شود. مثلاً مرضعه ای مقدار معتبر شیر را در حباله یک شوهر به غلامی ارضاع نموده است و همین مقدار معتبر را در حباله همین شوهر به جاریه ای ارضاع نموده است. در این صورت حرمت تناکح هست اما اگر شیر دومی را در حباله شوهر دیگر داده باشد موجب حرمت تناکح بین رضیعین نیست. همچنین اگر دو مرضعه هر دو در حباله یک فحل باشند و یکی به غلام مقدار معتبر را شیر دهد و دیگری به جاریه، موجب حرمت تناکح بین رضیعین می شود. پس این روایات ناظر به تقسیم مقدار معتبری که به یک

۱- (۱) - مراد صحیحه برید عجلی و موثقه عمار و صحیحه حلبی است [وسائل ۳۸۸/۲۰، ۳۸۹، باب ۴ من ابواب ما یحرم بالرضاع، حدیث ۱ و ۲ و ۳].

طفل باید ارضاع شود در حباله دو فحل نیست. تا بگوییم اگر تقسیم شد بین این مادر و این غلام نشر حرمت نیست و یا بین این جاریه و هر یک از دو فحل نشر حرمت نیست. بنابراین، روایات اتحاد فحل بالمطابقه بر فرض تقسیم شیر دلالت ندارد.

لکن به اولویت عرفیّه می توان از این روایات استفاده کرد که وقتی در فرض اتحاد فحل و تعدد مرضعه حرمت تناکح بالرضاع هست اما در فرض اتحاد مرضعه و تعدد فحل حرمت تناکح بالرضاع نیست یعنی شارع انتساب از ناحیه فحل را مهم تر دانسته است. پس به طریق اولی در جایی که مقدار معتبر را یک مرضعه اما در حباله دو فحل شیر داده باشد موجب نشر حرمت نمی شود و مرضعه مادر رضاعی نمی شود همان طوری که هیچ یک از دو فحل، پدر رضاعی نمی شوند.

نتیجه اینکه کمیّت معتبره باید به وسیله یک مادر و به وسیله یک فحل حاصل شود.

اشتراط اتحاد فحل در نشر حرمت بین رضیعین نزد مشهور خلافاً للطبرسی قدس سرّه

اشاره

این بحث از لابلای مطالب گذشته معلوم شد لکن برای توضیح بیشتر بحث را مستقلاً بررسی می کنیم.

در باب نسب، أخوّت در سه جا موجب حرمت تناکح است یکی در اخوّت أبوینی، دوم در أخوّت أبی [اتحاد در پدر و اختلاف در مادر] سوم، در أخوّت أمّی [اتحاد در أمّ و اختلاف در پدر] اما در باب رضاع اخوّت ابوینی و أخوّت أبی موجب حرمت تناکح هست اما اخوّت أمّی موجب حرمت تناکح نیست وفاقاً للمشهور و خلافاً للطبرسی صاحب مجمع البیان و برخی دیگر که با طبرسی موافقت کرده اند.

مرحوم طبرسی أخوّت أمّی در باب رضاع را نیز موجب حرمت تناکح می داند و به بیان دیگر اتحاد در فحل را شرط در نشر حرمت تناکح بین رضیعین نمی داند.

ص:۴۹۰۰

توضیح اینکه، اگر مردی دو همسر دارد و یکی از آنها شیر کامل به پسر و دیگری شیر کامل به دختر با شرایط داده است اینجا اخوّت رضاعی محقق است و موجب حرمت تناکح بین رضیعین می شود. مثل باب نسب که اخوّت أبی موجب حرمت تناکح بین الاخ و الاخت است، در باب رضاع هم اخوت ابی موجب حرمت تناکح بینهما است و این فرض مسلّم است.

اما اگر در باب رضاع، رضیعین تنها خواهر و برادر أمّی بودند یعنی فحل متعدد بود و مرضعه به پسری در حباله یک شوهر شیر کامل داده سپس همان مرضعه در حباله شوهر دیگر به دختری شیر کامل دهد مشهور گفته اند که موجب نشر حرمت نمی شود لکن مرحوم طبرسی و برخی دیگر گفته اند که موجب نشر حرمت می شود.

قابل ذکر است که یک فرض دیگری نیز در مقام هست که آن فرض نیز مورد اتفاق است و آن اینکه اگر زنی از یک شوهر فرزند نسبی داشته باشد سپس از آن شوهر مفارقت کند و در حباله شوهر دوم به کودکی شیر دهد بین فرزند نسبی این زن از فحل اول و فرزند رضاعی این زن از فحل دوم حرمت تناکح ثابت است و خلافی در این فرض نیست(۱).

خلاصه نزاع در فرزند رضاعی و فرزند نسبی که از یک مادر و دو پدر است نیست بلکه نزاع در دو فرزند رضاعی است که از یک مادر و از دو پدر است.

اکنون روایات مسئله را می خوانیم.

روایت اول: موثقه عمار ساباطی:

قال: سألت ابا عبد الله علیه السلام عن غلام رضع من امرأه أ یحلّ له ان یتزوّج أختها لابیها من الرضاع؟ قال فقال: لا فقد رضعا جمیعاً من لبن فحل واحد من امرأه واحده قال فیتزوج أختها لامّها من الرضاعه؟ قال: فقال: لا بأس بذلک ان أختها التی لم تُرضعه کان فحلها غیر فحل التی أرضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس(۲).

۱- (۱) - توضیح: مستند مسئله موثقه جمیل است، وسائل ۴۰۳/۲۰، باب ۱۵، مما یحرم بالرضاع، ح ۳، و بحث آن در جلسات بعدی مشروحاً می آید.

۲- (۲) - وسائل ۳۸۸/۲۰، باب ۶، من ابواب ما یحرم من الرضاع، ح ۲.

در این موثقه، فرق گذاشته بین اینکه مادر متعدد باشد و فحل واحد باشد و بین اینکه فحل متعدد باشد و مادر واحد باشد. در فرض اول سؤال می کند غلامی از مادری شیر خورده و آن مادر خواهری دارد که خواهر نسبی آن مادر نیست بلکه خواهر رضاعی أبی اوست. یعنی پدرشان دو زن داشته و در حباله نکاح آن پدر، یکی از این دو زن به یکی از خواهرها شیر داده و زن دیگر به خواهر دیگر شیر داده است. پس پدر رضاعی اینها یکی است ولی مادر آنها متعدد است. حالا آیا فرزند رضاعی یکی از این دو خواهر می تواند با خواهر دیگر که خاله رضاعی أبی او است ازدواج کند. حضرت می فرماید: خیر چون این دو خواهر از فحل واحد ارتضاع کرده اند.

سپس راوی از صورتی که مادرها متحدند اما فحل ها متعدد است سؤال می کند و حضرت می فرماید: اشکالی ندارد زیرا فحل ها متعدد است و نشر حرمت در صورتی بود که پدر رضاعی مادر و پدر رضاعی خاله یکی باشد.

روایت دوم: صحیحه حلبی

قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن الرجل یرضع من امرأه و هو غلام أ یحلّ له ان یتزوج أختها لامّها من الرضاعه؟

قید و هو غلام دفع دخل است یعنی در سنین کودکی و قبل از دو سالگی شیر خورده است نه اینکه در سنین بزرگسالی شیر خورده باشد تا گفته شود که شرط حولین را ندارد. خلافاً لاهل السنه که رضاع در بزرگسالی را هم موجب نشر حرمت می دانند.

فقال: ان کانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحل واحد فلا یحلّ

فان کانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحلین فلا بأس بذلک(۱).

ص:۴۹۰۲

۱- (۱) - المصدر، ۳۸۸، ص ۳.

در این روایت حضرت قید أمّی در کلام سائل را حمل بر أمّی به معنای اعمّ کرده اند و در جواب بین أمّی و أمی و بین أمّی محض فرق گذاشته اند. توضیح اینکه اشتراک در أمّ در دو جا هست یکی در أبوینی و دیگری در أمّی محض پس گاهی أمّی به معنای اعم اطلاق می شود و شامل أبوینی هم می شود و گاهی أمّی بر خصوص أمّی محض که فقط اشتراک در امّ دارد اطلاق می شود. امام علیه السلام گویا احتیاطاً تصویر أمّی لابشرط و اعم فرموده و سپس تفصیل می دهند که اگر پدرشان هم یکی است حرمت نکاح هست اما اگر فحل ها متعدد است حرمت نیست.

امّا قید من امرأه واحده در جواب امام قید احترازی نیست زیرا در سؤال راوی اتحاد در أم با کلمه «لامّها» فرض شده است، بنابراین چیزی که در سؤال سائل فرض شده است اگر در جواب ذکر شود قید احترازی نیست بلکه توضیحی است.

نکته: این دو روایت حکم خواهرزاده را بیان می کند و لازمه آن این است که در فرض نشر حرمت باید أخوّت رضاعی بین آن دو خواهر برقرار شده باشد و در فرض عدم نشر حرمت، اخوّت رضاعی حاصل نشده باشد، لکن در روایت بعدی مستقیماً راجع به خواهر است.

روایت سوم: صحیحه برید عجلی

عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث کل امرأه أرضعت من لبن فحلها ولد امرأه اخری من جاریه او غلام فذلک الرضاع الذی قال رسول الله صلی الله علیه و آله و کل امرأه ارضعت من لبن فحلین کانالها، واحداً بعد واحد من جاریه او غلام فان ذلک رضاع لیس بالرضاع الذی قال رسول الله صلی الله علیه و آله: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب الحدیث(۱).

این روایت چنانچه گذشت مستقیماً راجع به أخوّت رضاعی است(۲).

به هر حال این روایات و روایات دیگر مثل روایت دعائم دلالت بر اعتبار شرط وحدت فحل می کند.

۱- (۱) - المصدر، ۳۸۸، ح ۱.

۲- (۲) - نگارنده گوید: اگر این روایت ناظر به خواهر و برادر رضاعیین باشد علی القاعده امام باید بفرماید: من جاریه و غلام نه اینکه بفرماید من جاریه او غلام پس شاید این روایت ناظر به همان فرض مسلم یعنی ولد نسبی مرضعه و ولد رضاعی مرضعه باشد.

معارض روایات دالّه بر اشتراط وحدت فحل

اشاره

در مقابل روایات دالّه بر اعتبار وحدت فحل به وجوهی تمسک شده بر اینکه اتحاد فحل معتبر نیست که آن وجوه معارض این روایات قرار داده شده و آن وجوه دلالت می کند که وحدت فحل شرط نیست.

وجه اول: آیه شریفه وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ ، نساء / ۲۳ است زیرا همان طور که خواهر نسبی سه قسم است و شامل ابوینی و ابی و أمّی می شود همین طور خواهر رضاعی نیز سه قسم است و شامل ابوینی و أمّی و ابی می شود زیرا مفهوم خواهر اشتراک در أبوین یا اشتراک در أب تنها و یا اشتراک در أمّ تنهاست یعنی اشتراک در أب یا أم علی سبیل منع الخلو کافی است. پس آیه شریفه خواهر أمّی رضاعی را هم موجب نشر حرمت می داند.

وجه دوم: حدیث یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب است.

و تقریب استدلال چنانچه در آیه شریفه گذشت این است که همان طور که سه قسم خواهر در نسبی تصویر می شود در رضاعی نیز که نازل منزله او است این سه قسم تصویر می شود و هر سه موجب نشر حرمت است. پس همان طور که مادر رضاعی در فرض تعدد فحل بر رضیعین حرام می شود خواهر رضاعی نیز بر دیگر حرام می شود.

وجه سوم: تمسک به روایات محمد بن عبیده است که روایت آن را بعداً می خوانیم.

جواب مرحوم سبزواری از استدلال به آیه و روایت نبوی

مرحوم سبزواری در کفایه از استدلال به آیه و روایت نبوی جواب می دهد که آیه شریفه می فرماید: أخوّت رضاعی موجب حرمت است اما اینکه چه رضاعی منشأ اخوت رضاعی می شود و شرایط رضاع چیست را بیان نمی کند. اعتبار شرایط مثل

پانزده رضعه و حلال بودن شیر و کامل بودن رضعات و حولین اینها را از سنت باید استفاده کرد و آیه شریفه این شرایط را اسقاط نمی کند. حالا اگر شارع مقدس در جای دیگر شرایطی ذکر کرد آیه شریفه آن شرایط را نفی نمی کند. ما نحن فیه نیز شبهه مصداقیه خود عام است و حکم آن را از سنت باید جستجو کرد.

و اما روایت نبویّه نیز تنها عناوین محرّمه را متکفّل است اما شرایط را متکفّل نیست. پس این روایت نفی اعتبار اتحاد فحل را نمی کند. پس استدلال به آیه و روایت تمام نیست.

مناقشه در کلام صاحب کفایه

به نظر می رسد که ایراد صاحب کفایه وارد نیست. زیرا هر چند آیه شریفه و روایت نبوی از نظر کمیّت رضاع و سایر شرایط در مقام بیان نیست لکن مفهوم أخوّت یک مفهوم عرفی است و آن اشتراک در أب یا أمّ علی سبیل منع الخلوّ است.

سپس به وسیله تنزیل أخوّت رضاعی نازل منزله اخوت نسبی شده است، بنابراین در فرض اتحاد در مادر و عدم اتحاد در فحل، این مادر، مادر دو رضیع است پس اشتراک در أمّ تنزیلی ثابت است و ما برای اثبات اخوت محتاج به تنزیل دیگر نیستیم. بنابراین مقتضای اشتراک در امّ تنزیلی، أخوّت تنزیلی و رضاعی است.

از این رو حرمت در اینجا نیز باید مترتب گردد. پس ایراد کفایه وارد نیست. و اما روایت محمد بن عبیده را در جلسه آینده بررسی می کنیم. ان شاء الله.

«* و السلام *»

ص:۴۹۰۵

۱۳۸۲/۲/۲۴ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۳۵) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، ادامه بحث اتحاد فحل در نشر حرمت و کفایت اتحاد امّ در نشر حرمت دنبال خواهد گردید. سپس روایت محمد بن عبیده از حیث دلالت و سند تفصیلاً مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

***

گفتیم یکی از شروط نشر حرمت در باب رضاع از نظر مشهور اتحاد فحل می باشد هر چند مرضعه ها متعدد باشند مثلاً مردی که زن های متعددی دارد اگر یکی از آن زن ها به پسری شیر دهد و زن دیگری به دختری، از نظر مشهور چون شیر از آنِ فحل واحد است این دختر و پسر برادر و خواهر رضاعی هم شده و ازدواجشان حرام می گردد هر چند مرضعه آنها متعدد بوده است ولی صاحب مجمع البیان أبو علی طبرسی با مشهور مخالفت نموده و قائل شده است که با اتحاد مرضعه نیز نشر حرمت می آید هر چند فحل ها متعدد باشند. بنابراین، اگر یک زن از شیر دو فحل به یک دختر و یک پسر شیر دهد آن دو، خواهر و برادر رضاعی می شوند چون مادرشان یکی است هر چند پدر رضاعی آنها مختلف است. مرحوم فیض نیز با صاحب مجمع البیان موافقت نموده است حال باید مدرک این قول را مطرح و آن را بررسی کنیم.

ص:۴۹۰۶

«دلیل کفایت اتحاد ام در نشر حرمت» روایت محمد بن عبید «یا عبیده» همدانی

اشاره

یکی از ادله که برای قول طبرسی به آن استدلال شده است، روایت محمد بن عبید «یا عبیده» همدانی است، ابتداء روایت را می خوانیم بعد ببینیم چه فکری برای معارضش که سه روایت دیگر است و قبلاً آنها را خواندیم می توانیم بیندیشیم.

عن محمد بن عبیده الهمدانی قال: قال الرضا علیه السلام:

ما یقول اصحابک فی الرضاع؟ قال: قلت: کانوا یقولون: اللبن للفحل حتی جاءتهم الروایه عنک انّه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب فرجعوا الی قولک، قال: فقال: و ذلک ان امیر المؤمنین سألنی عنها البارحه فقال لی: اشرح لی اللبن للفحل و أنا اکره الکلام، فقال لی: کما انت حتی اسألک عنها ما قلت فی رجل کانت له امّهات اولاد شتّی فأرضعت واحده منهنّ بلبنها غلاماً غریباً، أ لیس کل شیء من ولد ذلک الرجل من امهات الاولاد الشتّی محرّماً علی ذلک الغلام؟ قال: قلت: بلی، فقال أبو الحسن علیه السلام: فما بال الرضاع یحرّم من قِبَل الفحل و لا یحرّم من قِبَل الامهات و انما حرّم الله الرضاع من قبل الامهات و ان کان لبن الفحل أیضا یحرّم(۱).

بحث سندی

اشکالی در رجال واقع در سند این روایت نیست، جز در مورد خود محمد بن عبید یا عبیده که ما در بخش بررسی اشکالات وارد بر این روایت اولین اشکالی که به بررسی آن خواهیم پرداخت همین عدم توثیق محمد بن عبیده است بنابراین بحثش را به آنجا موکول می کنیم.

بحث دلالی

آن گونه که از این روایت به دست می آید امامیه قبلاً ـ نظرشان این بود که حرمت فقط از اتحاد فحل ناشی می شود بنابراین اگر دو نفر در مادر رضاعی مشترک بوده ولی پدرشان جدا باشد نشر حرمت در بین نیست و آن دو برادر یا خواهر رضاعی هم نمی شوند بعد که روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» به دست امامیه

۱- (۱) - وسائل، ج ۲۰، باب ۶ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ح ۹.

رسید دانستند که هیچ فرقی بین پدر و مادر نمی کند چه در مادر رضاعی مشترک باشند و چه در پدر رضاعی، نشر حرمت می آید فرجعوا الی قولک قال یعنی محمد بن عبیده می گوید فقال الرضا علیه السلام و ذلک لان امیر المؤمنین الخ مفهوم این عبارت خیلی روشن نیست، چون عبارت سلیس نیست و دانستن مفهوم آن نیاز به دقت و زحمت دارد. حضرت بعد از آنکه از محمد بن عبیده سؤال می کند که اصحاب درباره رضاع چه می گویند؟ و او جواب می دهد. حضرت می فرماید: جهت اینکه من این سؤال را از تو می کنم این است که امیر المؤمنین یعنی مأمون همین سؤال را از من کرد حالا- من خواستم از تو سؤال کنم تا توضیحی در این باره داده شود.

«و ذلک لان امیر المؤمنین سألنی عنها البارحه فقال لی: اشرح لی اللبن للفحل و أنا اکره الکلام» دو احتمال در این عبارت می رود یک احتمال که اظهر نیز می باشد اینکه عبارت «فقال لی: اشرح لی اللبن للفحل و أنا اکره الکلام» دنباله همان جریانی است که از مأمون نقل می فرماید یعنی مأمون به من گفت: این مطلب را توضیح دهید در حالی که من محذوری داشتم و نمی خواستم جواب دهم.

احتمال دیگر این است که مأمون این مسئله را از من پرسید و حالا من می خواهم از تو یعنی محمد بن عبیده بپرسم و لذا می گویم: اشرح لی اللبن للفحل و محمد بن عبیده می گوید: برایم سخت بود که جواب دهم زیرا محذوری داشتم، البته این احتمال قدری بعید به نظر می آید و جهت آن این است که چرا برای محمد بن عبیده سخت بود که جواب دهد، وجهی ندارد اما در احتمال اول چون مأمون سؤال کرده بود حضرت به خاطر تقیه برایش سخت بود که جواب دهد. البته ما به هر دو صورت معنا می کنیم:

ابتدا همان احتمال اول که سابقین هم همان طور فهمیده اند یعنی مأمون می پرسد و حضرت می فرماید: «و انا اکره الکلام» فقال لی: کما انت حتی اسألک عنها، درباره این عبارت هم دو احتمال وجود دارد. یکی اینکه دنباله همان قضیه ما بین

مأمون و حضرت رضا علیه السلام باشد و دیگر اینکه این جمله را حضرت رضا علیه السلام به محمد بن عبیده می فرماید: بر اساس احتمال دوم حضرت نمی خواهد بیان کند که جریان مأمون به کجا انجامید. آیا حضرت جواب واقعی آن را دادند یا به نحوی از آن گذشتند ولی اینکه به محمد بن عبیده می فرماید نرو همین جا باش تا من سؤالی از تو کنم، کما انت حتی اسألک عنها ما قلت یعنی همان را که در صدر مسئله فرمود: ما یقول اصحابک فی الرضاع؟ همین جا باش و جایی نرو تا من آن سؤال را تکمیل کنم یعنی به طور کامل از تو سؤال کنم درباره کسی که «کانت له امهات اولاد شتّی» زن های متعددی دارد، چه همه حره یا همه امه و یا ملفق از حره و امه فرقی ندارد ولی همه زن ها صاحب اولاد هستند بعد یکی از این زن ها یک پسر غریبه ای را شیر می دهد.

اینجا حضرت از محمد بن عبیده سؤال می کند که آیا بین این پسر غریبه که فرزند رضاعی آن فحل شد از یکی از زنهایش و بین سایر بچه های آن فحل از زن های دیگرش نشر حرمت وجود دارد؟ آیا اینها خواهر و برادر رضاعی یکدیگر می شوند؟ محمد بن عبیده می گوید عرض کردم: بله نشر حرمت وجود دارد زیرا فحل آنها یکی است، یعنی در پدر اشتراک دارند هر چند مرضعه هایشان متعدد است.

بعد حضرت رضا علیه السلام فرمودند: فما بال الرضاع یحرم من قبل الفحل و لا یحرم من قبل الامهات و انما حرم الله الرضاع من قبل الامهات و ان کان لبن الفحل ایضا یحرم؟

یعنی چه فرقی می کند همان طور که در وحدت فحل حرمت می آید باید در وحدت مرضعه هم حرمت بیاید.

ولی بر اساس احتمال اول که تمام جملات بعدی هم مربوط به قضیه ما بین حضرت رضا علیه السلام و مأمون باشد باید عبارت را چنین معنی نمود:

مأمون پرسید اشرح لی اللبن للفحل ولی از آنجا که حضرت محذوری از جواب دادن داشتند تعبیر می کنند «و انا اکره الکلام» ولی مأمون نگذاشت حضرت برود بلکه عرض کرد: کما انت حتی اسألک عنها ما قلتُ یعنی همین جا باشید و جایی تشریف

نبرید تا من سؤالی را که گفتم از شما بپرسم که آیا بین آن پسر غریبه و سایر بچه های آن مرد اخوت حاصل می شود؟ حضرت می فرماید من تصدیق کردم یعنی گفتم درست است ولی حالا به تو محمد بن عبیده می گویم: چه فرقی می کند که فحل واحد باشد یا مرضعه واحد باشد در هر دو صورت باید نشر حرمت کند.

کلام صاحب وافی راجع به روایت محمد بن عبیده

ایشان فرموده است که این روایت معارض است با روایاتی که اتحاد فحل را شرط کرده است که ما آن روایات را قبلاً ذکر کردیم حال که بین این روایت و آن روایات تعارض افتاد باید به قرآن رجوع کنیم به حکم اینکه «خذ ما وافق الکتاب» وقتی به قرآن مراجعه می کنیم می بینیم قرآن می فرماید: «وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ» یعنی مطلق فرموده است چه از طرف پدر و چه از طرف مادر و اشکال صاحب کفایه یعنی سبزواری که دیروز عرض کردیم وارد نیست. ایشان گفته بود که آیه بیان نمی کند که رضاع به چه حاصل می شود؟ ولی جواب ایشان این است که آیه اطلاق دارد پس عند التعارض ترجیح با روایت محمد بن عبیده می باشد زیرا موافق اطلاق کتابی است.

بررسی اشکالات وارده بر روایت محمد بن عبیده

اشاره

اشکالات متعددی از سوی اشخاص متعددی به این روایت شده است از شیخ الطائفه گرفته تا مرحوم آقای خویی، منتهی آقای خویی قدری اشکالات را بیشتر کرده است، اینک به بررسی آنها می پردازیم.

اشکال اول بر روایت محمد بن عبیده

اولاً: گفته اند محمد بن عبیده توثیق نشده است لذا نمی توانیم روایت او را با سایر روایات معارض قرار دهیم زیرا روایت او اساساً حجت نیست تا توان معارضه با روایات حجت را داشته باشد، لذا نوبت به آن می رسد که برای ترجیح احدهما به سراغ قرآن برویم. البته شاید فیض و امثال او این اشکال را نکرده باشند زیرا بعضی

از اخباریین تمام روایات کتب اربعه را حجت می دانند و حتی بعضی از اصولیین مثل مرحوم نائینی که یک عبارت حماسی نیز در این باره فرموده است که این علامت تهیدستی و بی بضاعتی علمی است که کسی تمام روایات کتب اربعه را حجت نداند. خوب روی این مشرب این اشکال اساساً وارد نیست اما اگر کسی چنین مشربی نداشته باشد بلکه معتقد باشد که تمام روایات کتب اربعه و حتی کافی هم حجت نمی باشد روشن است که باید تک تک روایات را بررسی سندی نماید.

تقریبی برای اثبات وثاقت محمد بن عبیده

ممکن است کسی وثاقت محمد بن عبیده را چنین تقریب کند: اگر یک روایت فقهی الزامی در کافی یافت شود از آنجا که کلینی خود رجالی بوده و روات را خوب می شناخته و در عین حال آن روایت را در کتاب خود آورده که ظاهرش این است که فتوای خودش نیز همان است. می توان نتیجه گرفت که آن روایت را معتبر می دانسته است. روایت محمد بن عبیده را که حاوی حکم فقهی الزامی است در کافی آورده است و چون اشکالی در سایر رجال واقع در سند این روایت نیست فقط اگر حرفی باشد درباره خود محمد بن عبیده است معلوم می شود که وی از نظر کلینی ثقه بوده است و نیز شیخ طوسی که این روایت را هم در تهذیب و هم در استبصار وارد کرده است، چون سیره و روش او چنین است که در مواردی که سند یا دلالت را ضعیف می داند یا می خواهد تعارض روایات را حل کند تذکر می دهد ولی در این مورد هیچ اشکال سندی نکرده است روشن می شود که از نظر شیخ هم ثقه بوده است. و از طرفی در کتب دیگر نیز راجع به او تضعیفی وارد نشده است. پس از همه این وجوه روی هم رفته می توان وثاقت او را نتیجه گرفت.

نقد استاد مد ظله نسبت به این استدلال

البته مشکل است که مطلب را به این صورت تمام کنیم اما راجع به کلینی ما قبلاً عرض کردیم که اگر در یک مسئله فقهی الزامی تنها یک روایت نقل شده باشد و هیچ

مدرک دیگری در بین نباشد نقل آن در کافی که کتاب فتوایی کلینی می باشد علامت اعتبارش در نزد کلینی خواهد بود ولی در جایی که علاوه بر آن روایت، شواهد دیگری نیز برای اثبات آن وجود دارد نقل آن در کافی علامت اعتبارش از نظر کلینی نخواهد بود. در ما نحن فیه هم قضیه از این قرار است زیرا مضمون روایت محمد بن عبیده مؤید به اطلاق آیه شریفه «وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ» و اطلاق روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» می باشد.

اما راجع به شیخ طوسی باید گفت همه جا سیره و روش وی این است که وارد بحث جرح و تعدیل شود که اگر در موردی ترک کرد علامت اعتبار آن راوی در نزد شیخ باشد، بلکه ایشان معمولاً در جایی که اختلافی در ضعف راوی نباشد، متعرض می شود ولی در مثل محمد بن عبیده که در کتب جرح و تعدیل نشده است و ممکن است بعضی او را معتبر بدانند و بعضی معتبر ندانند، سکوت ایشان علامت توثیق است، لذا ایشان اصلاً متعرض اشکال سندی نشده، ولی اشکال محکمی که راجع به این روایت وجود دارد و آن اشکال دلالی است شیخ آن را ذکر کرده است.

پس نمی توان اثبات کرد که محمد بن عبیده از نظر کلینی و شیخ جزء ثقات بوده است و از طرفی کثرت روایت هم ندارد تا بگوییم مشایخ از او اخذ حدیث می کرده اند و این علامت اعتبار است بلکه روایتش خیلی نادر است.

البته اگر وثاقت محمد بن عبیده اثبات می شد و در نتیجه، نوبت به تعارض و اعمال مرجحات می رسید، هم موافقت کتاب و هم شهرت بین الاصحاب با قول طبرسی و فیض بود، زیرا به حسب نقل محمد بن عبیده، اول عقیده اصحاب این بود که وحدت فحل تنها منشأ حرمت می شود ثم رجعوا الی قولک یعنی بعد که روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» به اصحاب رسید همگان قائل شدند که اختصاص به وحدت اب ندارد بلکه اگر وحدت ام هم حاصل شد نشر حرمت

می کند و این مطلب بین اصحاب شهرت پیدا نمود که نظر طبرسی و فیض نیز همین است ولی مبتنی است بر اینکه محمد بن عبیده را تصحیح نماییم که ما نکردیم.

اشکال دوم بر روایت محمد بن عبیده

اشکال دیگری که به این استدلال وارد کرده اند اینکه اصلاً تعارضی بین روایت محمد بن عبیده و بین سایر روایات به چشم نمی خورد چون آنچه مورد بحث و اختلاف است این است که دو کودک غریبه از یک زنی شیر بخورند نه اینکه یکی از آن دو بچه حقیقی او باشد و دیگری غریبه، اینکه اصلاً اختلافی نیست، همه امامیه و حتی عامه معتقدند که اگر یکی غریبه و دیگری فرزند حقیقی او باشد بین آن دو نشر حرمت می کند.

توضیح ذلک: آن دسته از روایات که اتحاد فحل را شرط نشر حرمت می دانست که سه روایت هستند یکی روایت برید و دیگری روایت عمار ساباطی و سومی روایت حلبی، همگی در موردی است که هر دو بچه، بچه رضاعی این زن هستند یعنی غریبه می باشند «رضعا من امرأه واحده» منتهی به لبن دو فحل، در حالی که در روایت محمد بن عبیده مفروض این است که سایر بچه ها، اولاد حقیقی فحل هستند و فقط این پسر غریبه است، اینکه همگان قبول دارند که نشر حرمت بین آنها وجود دارد و ازدواجشان با یکدیگر حرام است پس بین اولاد حقیقی فحل و اولاد رضاعی فحل با اینکه مرضعه ها مختلف می باشد نشر حرمت وجود دارد و همه قبول دارند و لذا در روایت محمد بن عبیده می گوید: چرا شما همین مطلب را در باب ام نمی گویید؟ بنابراین استفاده می شود که در «اُم» نیز یک طرف ولد حقیقی و یک طرف ولد تنزیلی و رضاعی فرض شده است منتهی شوهرها مختلف می باشد و نشر حرمت در این فرض مورد اتفاق است پس اساساً تعارض بین این روایت و سایر روایات وجود ندارد. به عبارت دیگر، آنچه اختلافی است در موردی می باشد که هر دو، ولد تنزیلی مادر باشند ولی آنچه این روایت بیان می کند یکی تنزیلی و

دیگری حقیقی است که البته نشر حرمت می کند بدون هیچ اختلافی.

این اشکال را عده ای مطرح کرده اند من جمله کفایه سبزواری و قبل از او هم نهایه الاحکام صاحب مدارک و حتی قبل از او هم مطرح بوده است مرحوم آقای خویی نیز این اشکال را فرموده اند.

جواب استاد مد ظله از اشکال دوم

ولی ممکن است از این اشکال جواب داد به اینکه و لو در صدر روایت چنین فرض شده است که یک طرف ولد حقیقی و یک طرف ولد رضاعی می باشد ولی در ذیل آن می فرماید: «و انما حرم الله الرضاع من قبل الامهات» یعنی به طور مطلق می فرماید چه هر دو ولد تنزیلی و چه یکی تنزیلی و دیگری حقیقی و مورد نمی تواند مخصص یا مقید باشد پس به ذیل این روایت می توان تمسک نمود به اطلاق یا عموم.

و مضافاً بر اینکه، اگر لسان روایت را ملاحظه کنید که چطور حضرت احتجاج می نماید می فرماید شما که در باب فحل قبول دارید که اگر فحل واحد شد هر چند مادرها مختلف باشند حرمت می آورد همان ملاکی که در فحل هست در ام نیز وجود دارد یعنی شما از باب «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» در باب فحل حکم می کنید چه فرقی از این حیث در باب ام وجود دارد؟

ببینید حضرت به یک امر ارتکازی استدلال می فرماید که فرقی ما بین اتحاد فحل و اتحاد ام وجود ندارد و «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» هر دو را می گیرد بالارتکاز در حالی که اگر تعبد محض در کار بود حضرت هرگز چنین استدلالی نمی فرمود.

اشکال سوم بر روایت محمد بن عبیده

آقایان فرموده اند روایت محمد بن عبیده را باید حمل بر تقیه نماییم چون علی الاطلاق یعنی چه در اتحاد فحل و چه در اتحاد ام نشر حرمت را جاری دانسته است

و این با مذاق عامه سازگار است پس باید محمول بر تقیه گردد.

در بیان حمل بر تقیه دو تقریب ارایه شده است:

تقریب اول: که در کلمات سابقین آمده است اینکه چون بین این روایت و سایر روایات تعارض وجود دارد و از طرفی هر دو خبر ذاتاً حجت هستند راه حل این است که یکی از آن دو را حمل بر تقیه نماییم. از باب رجوع به مرجحات اخبار علاجیه.

تقریب دوم که از مرحوم آقای خویی می باشد این است که اساساً تعارض در جایی است که هر دو خبر حجیت ذاتیه داشته و قابل استناد باشند ولی در روایت محمد بن عبیده دو قرینه و شاهد وجود دارد که دلالت می کند مضمون آن از باب تقیه صادر شده است و لذا فی نفسها حجیت ندارد شاهد اول اینکه حضرت می فرماید: «و انا اکره الکلام» که دلالت می کند بر اینکه حضرت از بیان حکم واقعی محذوری داشته اند و شاهد دوم اینکه حضرت از مأمون تعبیر به امیر المؤمنین می فرماید در حالی که در شرایط عادی و غیر تقیه هرگز این لقب را که مختص به مولی علی علیه السلام است به شخصی چون مأمون اطلاق نمی فرماید.

نقد استاد مد ظله بر ظاهر کلام مرحوم آقای خویی

البته به حسب ظاهر فرمایش آقای خویی می توان مناقشه ای بر آن وارد کرد و آن اینکه اگر حضرت با مأمون در تقیه به سر می برده و لذا از باب تقیه فرقی ما بین اب و ام نگذاشته است به قرینه «و انا اکره الکلام» یعنی با مأمون تقیه می کردم ولی وقتی به محمد بن عبیده این جریان را نقل نموده و می فرماید من با مأمون تقیه می کردم «و انا اکره الکلام» آیا خود این جمله هم از باب تقیه است؟ روشن است که این مطلب را که نمی تواند از باب تقیه به محمد بن عبیده گفته باشد زیرا تقیه با مأمون داشته است نه از محمد بن عبیده.

ص:۴۹۱۵

تقریب بهتری از کلام مرحوم آقای خویی از سوی استاد مد ظله

ولی می توان کلام ایشان را به طرز دیگری تقریب کرد که سالم از این مناقشه باشد و آن اینکه حضرت که می فرماید: من کراهت داشتم که جواب مسئله را به مأمون بگویم اگر جواب واقعی همین باشد که به محمد بن عبیده فرموده، عامه نیز همان را قائلند و دیگر نیازی به تقیه نبوده پس معلوم می شود جواب واقعی مسئله چیز دیگری می باشد که چون بر خلاف نظر عامه بوده لذا اظهار آن برای حضرت موجب مشکلاتی می شده است به عبارت دیگر همان کراهتی که با مأمون داشته الآن هم همان کراهت را دارد و به محمد بن عبیده نیز جواب واقعی را نمی تواند اظهار کند و از او نیز تقیه کرده است و لذا مطلبی که مطابق مذاق عامه است را به او گفته است و شاهد بر اینکه از محمد بن عبیده نیز حضرت تقیه می کرده این است که در نزد او از مأمون تعبیر به «امیر المؤمنین» فرموده است، در حالی که اگر او از خواص بود حضرت چنین تعبیری هرگز نمی فرمود.

«* و السلام *»

ص:۴۹۱۶

۱۳۸۲/۲/۲۷ شنبه درس شمارهٔ (۵۳۶) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

استاد مد ظله ابتدا به استناد فیض رحمه الله در عدم اشتراط اتحاد فحل در رضیعین به روایت ابن عبیده پرداخته و اشکالات سه گانه وارده بر آن را بررسی نموده و استناد به آن را صحیح نمی دانند. سپس غیر اتفاقی بودن نظریه عدم اشتراط اتحاد فحل در غیر رضیعین را به خاطر قول مفید رحمه الله بیان کرده و مستند احتمالی قول او را صحیحه صفوان دانسته، به ایرادهای وارد بر این استناد از جمله تعارض با موثقه جمیل می پردازند و بعد از آن قواعد ترجیح در این معارضه را بررسی می نمایند.

***

۱ – نظر مرحوم طبرسی در عدم شرطیت اتحاد فحل در رضیعین

مرحوم طبرسی در مجمع البیان قایل شده است که برای نشر حرمت در رضیعین، اتحاد فحل شرط نیست بلکه با اتحاد مرضعه هم، حرمت نشر پیدا می کند(۱).

ص:۴۹۱۷

۱- (۱) – هر چند قایل بودن به این قول را کسان مختلفی به طبرسی رحمه الله نسبت داده اند مثل شهیدین (شرح لمعه، چاپ رحلی، ج ۲، ص ۷۱-۷۰)، ولی با مراجعه به مجمع البیان مشخص می شود که کلام طبرسی رحمه الله درباره نشر حرمت بین دو طفلی است که یکی نسبی باشد و دیگری رضاعی و الّا ایشان در رضیعین هم قایل به اشتراط اتحاد فحل است. قال فیه: و اخواتکم من الرضاعه یعنی بنات المرضعه و هن ثلاث؛ الصغیره الاجنبیه التی ارضعتها امک بلبان ابیک سواء ارضعتها معک او مع ولدها قبلک او بعدک و الثانیه اختک لامک دون ابیک و هی التی ارضعتها امک بلبان غیر ابیک و الثالثه اختک لابیک دون انک و هی التی ارضعتها زوجه ابیک بلبن ابیک. مجمع البیان، رحلی، کتاب فروشی اسلامیه، ج ۳، ص ۲۸.

۲ – استناد فیض رحمه الله برای قول طبرسی رحمه الله به روایت ابن عبیده

مرحوم فیض هم از روایت محمد بن عبیده همدانی، نظریه صاحب مجمع البیان را استفاده نموده است(۱).

۳ – اشکالات استدلال فیض رحمه الله به روایت ابن عبیده

الف: اشکال اول

اشاره

بنا بر مبنای فیض رحمه الله در این روایت، روایت ابن عبیده مثبت قول مشهور می شود نه قول طبرسی رحمه الله زیرا فیض رحمه الله بر خلاف دیگران روایت را از لحاظ سندی بدون اشکال می داند لذا به آن استناد می کند و جمله «انا اکره الکلام» را از حضرت رضا علیه السلام می داند(۲). پس فهمیده می شود که در قول عامه (که حضرت نمی خواسته اند به خاطر تقیه بر خلاف آن سخنی در حضور مأمون بزنند) اتحاد فحل شرط نمی باشد و حکم الله واقعی هم بر خلاف آن می باشد.

بررسی اشکال اول

این اشکال بر فیض رحمه الله اشکالی جدلی است ولی اگر بخواهد اشکال برهانی شود این روایت نمی تواند مستند قول مشهور قرار بگیرد زیرا اولاً: این روایت به خاطر مهمل بودن محمد بن عبیده(۳) دارای ضعف است و ثانیاً: با صرف نظر از اشکال اول، جمله «انا اکره الکلام» معلوم نیست از حضرت رضا علیه السلام باشد بلکه بعید نیست به تناسب گفتگوی منقول در ذیل روایت این جمله از راوی باشد(۴)، لذا اثبات نمی کند که حضرت در مقام تقیه بوده باشد و سخن ایشان مطابق عامه و بر خلاف حکم الله

۱- (۱) – وافی، ج ۲۱، ص ۲۵۱، ذیل حدیث ۱۴ و مفاتیح الشرائع، چاپ مجمع الذخائر، ج ۲، ص ۶-۲۳۵.

۲- (۲) – وافی، ج ۲۱، ص ۲۵۱، قال فیه: قوله و انا اکره الکلام من کلام الامام علیه السلام و انما کره الکلام فی ذلک لان الفقهاء المخالفین یفسرون بخلاف ما هو الحق عندهم علیهما السلام

۳- (۳) – محمد بن عبیده کثرت روایت هم ندارد تا او را از طریق کثرت روایت اجلاء از او توثیق نمود.

۴- (۴) – راوی به خاطر اینکه شاید نتواند در جواب حضرت، از عهده پاسخگویی صحیح برآید و مطلب را به نحو صحیح ادا نماید از گفتگو در این رابطه کراهت داشته است.

واقعی باشد، تا بتوان استدلال بر شرطیت اتحاد فحل نمود. عبارت روایت چنین است:

عن محمد بن عبیده الهمدانی، قال: قال الرضا علیه السلام: ما یقول اصحابک فی الرضاع؟ قال:

قلت: کانوا یقولون: اللبن للفحل حتی جاءتهم الروایه عنک انک تحرم من الرضاع ما یحرم من النسب فرجعوا الی قولک قال: فقال: و ذاک انّ امیر المؤمنین سألنی عنها البارحه. تا اینجا حضرت از محمد بن عبیده سؤال کرده اند و او جواب داده و حضرت علت سؤال خود را سؤال مأمون می دانند. سپس راوی ادامه می دهد که: فقال لی: اشرح لی اللبن للفحل و انا اکره الکلام، حضرت در رابطه با نظریه اللبن للفحل که ما اول قایل بودیم سؤال کردند و من به لحاظ مطالبی کراهت از کلام داشتم (چه بسا از این جهت که مسئله را درست و صحیح نمی دانسته و احتمال می داده در پاسخ حضرت دچار اشتباه شود) فقال لی: کما انت حتی اسألک عنها، ما قلت فی رجل کانت له امهات اولاد شتی فارضعت واحده منهنّ بلبنها غلاما غریبا، أ لیس کل شیء من ولد ذلک الرجل من امهات الأولاد الشتی محرما علی ذلک الغلام؟ قال: قلت: بلی، قال: فقال أبو الحسن علیه السلام: فما بال الرضاع یحرم من قبل الفحل و لا یحرم من قبل الامّهات و انما الرضاع من قبل الامهات و ان کان لبن الفحل ایضا یحرم(۱).

و از آنجا که این دو احتمال در این جمله، روایت را محتمل الوجهین می کند، نمی توان به روایت ابن عبیده برای هیچ کدام از دو قول استدلال نمود.

ب: اشکال دوم

صدور روایت از روی تقیه است زیرا تعبیر حضرت از مأمون به عنوان امیر المؤمنین می رساند که تقیه در بین بوده و الّا در مذاکره دو نفری با یک شیعه خالص چنین تعبیری اقتضا ندارد.

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۶، ح ۹ (وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۳۹۱).

آیا با اصاله عدم التقیه می توان استناد به روایت را از این جهت تصحیح نمود؟

مطلبی مرحوم حاج آقا رضا همدانی دارد که ما هم مکرراً گفته ایم که اصل عدم تقیه در موردی به کار می رود که ما شک داریم آیا شرایط مکانی و زمانی صدور روایت به گونه ای بوده که حضرت نتوانند حکم واقعی را بیان کنند یا نه که در نزد عقلا هم اگر شک کنند که جوّ ارعاب بوده یا نه، اصل، عدم وجود چنین جوّی است، ولی اگر ثابت شد که جوّ ارعاب و عدم توان بیان قول حق بوده نمی توان به اصل عدم تقیه استناد کرد. چون مسلماً محل تقیه بوده است ولی احتمال می دهیم که نظر او هم مطابق نظر ارعاب کنندگان بوده باشد و احتمال می دهیم که نظر او مخالف آنها بوده باشد ولی از روی خوف و برای حفظ جان نظر خلاف واقع را تأیید کرده باشد. در چنین وضعی اصل عدم تقیه جاری نیست که با اجراء آن ثابت کنیم که احتمال اول صحیح است و نظر او مطابق نظر جمع بوده است. اینجا عقلاء هم این اصل را جاری نمی دانند.

بلی در چنین مواردی از آنجا که نمی دانیم خود قایل، واقعاً طرفدار کدام نظریه است به قول او برای هیچ کدام از نظریه ها نمی توان استدلال نمود.

در مورد این روایت هم به خاطر به کار بردن لفظ امیر المؤمنین فهمیده می شود که تقیه ای در کار بوده است پس اصل عدم تقیه جاری نمی شود ولی نمی توان از آن، عدم تطابق با واقع را فهمید، چون ممکن است واقع هم مطابق نظر عامه باشد، پس از این روایت بر هیچ کدام از دو نظریه نمی توان استدلال نمود.

ج: اشکال سوم

عده ای، از جمله مرحوم خویی(۱) گفته اند: مورد بحث با مورد روایت فرق دارد زیرا بحث ما درباره اشتراط اتحاد فحل در رضیعین بود ولی مورد روایت در دو طفلی است که یکی نسبی باشد و دیگری رضاعی. ما قلت فی رجل له امهات اولاد شتی

۱- (۱) - احکام الرضاع، ص ۹۲-۹۱.

فارضعت واحده منهنّ بلبنها غلاماً غريبا، أ ليس كل شيء من ولد ذلك الرجل من امهات الأولاد الشتى محرماً على ذلك الغلام.

ولی با توجه به اینکه در ذیل روایت حکمی عام(۱) را بیان نموده است و خصوصیتی هم در مورد نیست، به مورد روایت نمی توان اکتفا نمود و حکم کلی و عام ذیل روایت را فقط مختص مورد مذکور در صدر که مربوط به دو طفل نسبی و رضاعی است، دانست.

۴ – آیا در غیر رضیعین، عدم اشتراط اتحاد فحل اجماعی است؟

قبلًا گفتیم که در موردی که یکی از دو طفل نسبی باشد و دیگری رضاعی، اتفاقی است که اتحاد فحل شرط نیست و اگر زن مرضعه به آن دو، یکی باشد بازهم حرمت بین آن دو طفل نشر پیدا می کند ولی بعد از مراجعه مشخص شد که شیخ مفید رحمه الله در چنین موردی هم قایل به اشتراط اتحاد فحل است، ایشان می فرماید:

و النسب بالرضاع من قبل الاب خاصه (به وسیله اطلاق دلالت می کند که رضاعی که تنها از جانب مادر باشد، اثری ندارد) و ذلک انه لو ارضعت امرأه صبياً من غيرها بلبن بعل لها و كان للمرأه بنت من غير ذلك البعل لحلّ التناكح بين الابن و البنت و لم يحرم ذلك الرضاع(۲).

۵ – دلیل لزوم اتحاد فحل در غیر رضیعین

برای این ادعای مفید رحمه الله می توان به صحیحه صفوان بن یحیی استناد نمود.

محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن العبد الصالح عليه السلام قال:

قلت له ارضعت امّی جاريه بلبنی، قال: هی اختك من الرضاع قال: قلت: فتحل لاخی من امی لم ترضعها بلبنه؟ يعنی ليس بهذا البطن و لكن ببطن آخر قال: و الفحل واحد؟ قلت: نعم، هو اخی

۱- (۱) – فما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل و لا يحرم من قبل الامهات و انما حرم الله الرضاع من قبل الامهات و ان كان لبن الفحل ايضا يحرم.

۲- (۲) – مقنعه، ص ۷۷ و سلسله الينابيع الفقهيه، ج ۱۸، ص ۳۴.

لأبی و امی قال: اللبن للفحل، صار ابوک ابوها و امک امّها(۱).

۶ – اشکالات مرحوم خویی بر استدلال به روایت صفوان

اشاره

ایشان دو اشکال بر این روایت دارد،

اشکال اول: روایت صفوان دارای اضطراب و تصحیف است

اشاره

زیرا مسائل درباره نشر حرمت بین اخ و جاریه سؤال نموده است.

پس حضرت باید می فرمودند «صار ابوه ابوها و امه امها» نه آنکه سؤال در رابطه با نشر حرمت بین سائل و جاریه باشد تا آنچه در متن روایت آمده است به عنوان پاسخ، صحیح باشد.

بررسی این اشکال

الف: مرحوم خویی مثل مشهور در موردی که قطعه ای از روایت دچار تصحیف و اضطراب شده باشد قایل است که این مطلب مضر به تمسک به اصل روایت نمی باشد و در اینجا نیز چنین است، پس به اصل روایت می توان استناد نمود.

ب: می توان ادعا نمود که تصحیفی در روایت رخ نداده است زیرا حضرت در این قسمت روایت در صدد آن بوده اند که بگویند پدر تو که پدر نسبی برادر تو هم هست پدر رضاعی این جاریه هم هست و همچنین مادر تو که مادر نسبی برادر تو هم هست، مادر رضاعی این جاریه نیز هست. لذا این اشکال، اشکال معتنابهی به استدلال به روایت نیست.

اشکال دوم: صحیحه صفوان با موثقه جمیل معارض است.

اشاره

محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن الحسن الصغار عن احمد بن الحسن بن علی بن

۱- (۱) – وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم من الرضاع، باب ۸، ح ۳ (وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۳۹۵).

فضال(۱) عن ابن ابی عمیر عن جمیل بن دراج عن ابی عبد الله علیه السلام قال: اذا رفع الرجل من لبن امرأه حرم علیه کل شیء من ولدها و ان کان من غیر الرجل الذی کانت ارضعته بلبنه و اذا رفع من لبن رجل حرم علیه کل شیء من ولده و ان کان من غیر المرأه التی ارضعته(۲).

قواعد ترجیح بین صحیحه صفوان و موثقه جمیل

اگر مبنای مشهور در اینکه اعراض مشهور موجب سقوط روایت از حجیت می شود را قبول نماییم می توان موثقه را مقدم داشت زیرا مفاد صحیحه صفوان، معرض عنه اصحاب می باشد ولی اگر این مبنا را قبول ننمودیم باید به مرجحات رجوع نماییم.

البته در مرجحات، تقدیم صحیحه بر موثقه (به خاطر صفات راوی) را نداریم(۳) ولی آیا می توان شهرت را نیز از مرجحات دانست و گفت موثقه جمیل به خاطر شهرت مقدم بر صحیحه صفوان است؟

در مرفوعه زراره(۴) و مقبوله عمر بن حنظله(۵) شهرت جزء مرجحات آمده است ولی مرفوعه زراره دچار اشکال سندی است و لذا حجت نمی باشد و اما در مقبوله مجمع علیه بین الاصحاب مقدم شمرده شده است و از طرفی می دانیم که نمی تواند یکی از دو روایت معارض مجمع علیه بین الاصحاب باشد در حالی که روایت دیگر هم مورد قبول بعضی واقع شده باشد. پس برای رفع این اشکال، ناچار از تصرف در معنای روایت می شویم و می گوییم مراد از مجمع علیه، روایتی است که همه اصحاب، صدور آن از امام علیه السلام را قبول دارند که چنین حدیث مقطوع الصدوری بر حدیثی که بعضی از اصحاب آن را صادر از امام علیه السلام می دانند مقدم است (به تعبیر دیگر با تصرف در مقبوله، معنای آن می شود اینکه روایت مسلم الصدور مقدم بر

۱- (۱) - این سخن فطحی است لذا از روایت به موثقه تعبیر شد.

۲- (۲) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۱۵، ج ۲، (وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۴۰۳).

۳- (۳) - تعابیری مثل اعدلهما در ترجیح أحد الحکمین علی الآخر است نه در ترجیح احد الروایتین علی الاخری.

۴- (۴) - عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۳۳، ح ۲۲۹، یا زراره خذ بما اشتهر بین اصحابک و دَع الشاذ النادر.

۵- (۵) - وسائل الشیعه چاپ آل البیت، ج ۲۷، ص ۷۰۶، ح ۱: ینظر الی ما کان من روایاتهما عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه عند اصحابک فیوخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع علیه لا ریب فیه.

غیر مسلم الصدور است به تعبیر دیگر مجمع علیه یعنی مسلم الصدور) و روشن است که در ما نحن فیه، چنین شهرتی که موثقه جمیل را قطعی الصدور بداند و صحیحه صفوان را محتمل الصدور، وجود ندارد.

ترجیح موثقه بر صحیحه بنا بر نظر مرحوم خویی

مرحوم خویی مرجحات را دو چیز (به ترتیب) می داند. ۱ - موافقت با کتاب و سنت. ۲ - مخالفت با عامه و چون موثقه را موافق اطلاقات کتاب و سنت می داند و صحیحه را مخالف آنها، موثقه را مقدم می دارد(۱)(۲).

بررسی بیشتر آن را به جلسه بعد موکول می نماییم.

«* و السلام *»

ص:۴۹۲۴

۱- (۱) - احکام الرضاع، ص ۵۳.

۲- (۲) - آنچه مطلب را در تعارض بین موثقه جمیل و صحیحه صفوان سهل می کند صدور صحیحه صفوان، عن تقیه است که قرائن داخلی حدیث آن را به اثبات می رساند. در صدر روایت آمده است که: عن صفوان بن یحیی قال: سألت أبا الحسن علیه السلام، عن الرضاع ما یحرم منه؟ فقال: سأل رجل ابی عنه فقال: واحده لیس بها بأس و ثنتان حتی بلغ خمس رضعات قلت: متوالیات او مصّه بعد مصّه؟ فقال: هکذا قال له و سأله آخر عنه فانتهی به الی تسع و قال: ما اکثر ما اسأل عن الرضاع، فقلت: جعلت فداک اخبرنی عن قولک انت فی هذا عندک فیه حدّ اکثر من هذا، فقال: قد اخبرتک بالذی اجاب فیه ابی، قلت: قد علمت الذی اجاب ابوک فیه و لکنی قلت لعله یکون فیه حدّ لم یخبر به فتخبرنی به انت فقال: هکذا قال ابی، قلت: فارضعت امی جاریه بلبنی؟ فقال... (کافی، ج ۵، ص ۴۳۹، ح ۷) و وقتی صحیحه صفوان از ناحیه جهت الصدور از حجیت ساقط شد دیگر معارضه ای با موثقه جمیل ندارد تا نوبت به بحث در مرجحات برسد.

۱۳۸۲/۲/۲۸ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۳۷) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس:

در این جلسه بحث مربوط به تعارض صحیحه صفوان و موثقه جمیل را ادامه می دهیم و نهایتاً حکم به تقدیم موثقه جمیل به دلیل موافقت با کتاب و شهرت می نماییم. سپس در مورد معنای لبن الفحل بحثی با مرحوم علامه و محقق ثانی خواهیم داشت و نظر این دو بزرگوار را ناتمام خواهیم دانست.

***

ادامه بحث در مورد تعارض صحیحه صفوان و موثقه جمیل:

اشاره

ابتدا یک توضیحی راجع به صحیحه صفوان لازم است. صفوان می گوید: «قلت له: أرضعت امّی جاریه بلبنی قال: هی اختک من الرضاع» این تعبیر تقریباً صریح است در اینکه مراد از امّ، ام نسبی است نه امّ رضاعی. بدین لحاظ، این سؤال پیش می آید که آیا صفوان با آن مقام علمی که داشته حرمت خواهر رضاعی را نمی دانسته با اینکه مصداق روشن (أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ) در آیه قرآن همین مورد (یعنی دختری که از ام نسبی شیر نوشیده است) است و جزء ضروریات فقه نیز می باشد. توجیهی که به نظر ما می رسد این است که خود این سؤال برای صفوان موضوعیت نداشته است، بلکه این را به عنوان توطئه برای سؤال بعدی مطرح کرده و لذا اگر امام علیه السلام جمله «هی اختک من الرضاع» را نفرموده بود، صفوان ادامه می داد و سؤال بعد را مطرح می کرد.

در واقع حضرت می فرمایند که در مورد تو مطلب واضح است و او خواهر توست

ص:۴۹۲۵

ولی در ادامه استفصال می کنند که آیا فحل واحد است یا نه و در فرض عدم وحدت فحل نفی نشر حرمت می کند.

علی ای حال این روایت نسبت به ما نحن فیه که یکی از دو نفر ولد نسبی است و دیگری ولد رضاعی است و اتحاد فحل در کار نیست، حکم به عدم نشر حرمت کرده است. در مقابل، روایت جمیل صراحت دارد در نشر حرمت در ما نحن فیه.

بیان مرحوم آقای خویی:

ایشان بیانی دارد که نیازمند توضیح است. بیان ایشان این است که بعد از تعارض این دو روایت به حکم اخبار علاجیه، عمومات کتاب و سنّت را مرجّح قرار می دهیم و در نتیجه به نشر حرمت حکم می کنیم چون آنچه مسلّماً به وسیله روایات خاصه از تحت این عمومات خارج شده و در آن نشر حرمت نمی شود - البته اگر آن را مسلم بدانیم - این است که هر دو طفل رضیعین باشند، اما در جایی که یکی نسبی و دیگری رضاعی است، اگر شک کنیم که از تحت عمومات خارج شده یا نه باید به عمومات اخذ کنیم.

اشکالی که ممکن است به ذهن بیاید این است که آقای خویی در جای دیگر تصریح کردند که آیه شریفه در مقام بیان نیست و در مورد سنت هم روایتی که ایشان در مقام بیان می دانستند صحیحه برید عجلی بود که آن هم فرضش رضیعین است و می گوید اگر فحل آنها واحد باشد نشر حرمت می کند و لو مرضعه واحد نباشد اما در همان مورد رضیعین اگر فحل مختلف بود نشر حرمت نمی کند و لو مرضعه واحد باشد. پس این روایت هم در مورد بحث ما که یکی نسبی است و دیگری رضاعی ساکت است و دلالت بر نشر حرمت نمی کند. علی هذا وجه تمسک ایشان به عمومات کتاب و سنت چیست؟ جواب این اشکال این است که ایشان به عموم «وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ» در کتاب و عموم «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» در سنت

تمسک می کنند (همان گونه که مرحوم فیض به این تمسک کرده منتهی او در رضیعین تمسک کرده و آقای خویی در جایی که یکی نسبی و دیگری رضاعی است). منتهی آنچه آقای خویی قبلاً نفی کردند این بود که اگر مثلاً شک کنیم که چه مقدار شیر برای نشر حرمت معتبر است یا شک کنیم آیا حلال بودن شیر معتبر است یا نه و یا اینکه شک کنیم آیا معتبر است که شیر خوردن در دو سال باشد یا معتبر نیست، نمی توانیم به این عمومات تمسک کنیم چون در مقام بیان این قیود و شروط نیستند و باید سراغ ادله دیگری برویم. اما در ما نحن فیه فرض این است که با ملاحظه سنت فهمیده ایم بین مادر و این پسر حرمت رضاعی پیدا شده و نیز بین مادر و دختر حرمت رضاعی پیدا شده (مثلاً پسر این دختر، نوه رضاعی آن مادر می شود) و لذا هر دو بچه در مادر شریکند، پس به حکم رضاع، این هم فرزند آن امّ است و لذا با فرزندان دیگر خواهر یا برادر می شود و نیازی به تنزیل جدید ندارد و همان ادله تنزیل این مطلب را اثبات کرده است. زیرا، اخت بودن (یا اخ بودن) معنایی ندارد جز اینکه یک دختری (یا پسری) با پسری (یا دختری) اشتراک در اب یا اشتراک در امّ داشته باشند و گفتیم با ملاحظه سنت و احکام رضاع، فرزند بودن رضیع نسبت به مادر یا پدر که ثابت شود، آنگاه این دو وجداناً خواهر و برادر خواهند بود. پس اشتراک در امّ وجداناً اثبات شده است گرچه فرزندی نسبت به مادر یا پدر برای یکی از این دو تنزیلاً و با احکام رضاع ثابت شده باشد و با ملاحظه سنت این را فهمیده ایم. بدین لحاظ، تمسک به اطلاق «وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ» و همچنین اطلاق «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» پس از در نظر گرفتن شرایط مقرره در سنت اشکالی ندارد و مقصود آقای خویی این است. آیه قرآن می فرماید دو نفری که پدرشان یا مادرشان واحد باشد از طریق رضاع، حرام است و این مورد هم چنین است و همین طور روایت می گوید همان طوری که اشتراک در اب یا ام نسبی حرمت می آورد همین طور در رضاعی هم این حرمت وجود دارد.

ص:۴۹۲۷

اشکال دیگری که در جلسه قبل هم اشاره شد این است که ما نمی توانیم برای ترجیح به مقبوله عمر بن حنظله تمسک کنیم و این به دو جهت است. جهت اول این بود که ترجیح از باب شهرت در ما نحن فیه صحیح نیست چون شهرت در مقبوله به معنای شهرت فتوایی مصطلح نیست چون حضرت روایت مشهور با مصداق «المجمع علیه بین اصحابک» دانسته و در سؤال بعدی هر دو روایت متعارض، مشهور فرض شده اند در حالی که معنا ندارد که دو روایت مخالف هم هر دو مورد اجماع (به معنای شهرت فتوایی) اصحاب باشد. پس مراد از اجماع اصحاب این است که همه اصحاب اتفاق نظر دارند که این روایت از معصوم صادر شده است، اما نسبت به روایت دیگر چنین اتفاقی وجود ندارد. در چنین فرضی حضرت می فرماید: به روایتی اخذ کنید که قطعاً می دانید معصوم آن را فرموده و دیگری را که صدورش قطعی نیست، رها کنید. با توجه به این معنا واضح است که در ما نحن فیه ترجیح به شهرت مصداق ندارد، چون روایت جمیل قطعی الصدور نیست، همان طوری که روایت صفوان هم قطعی الصدور نیست.

جهت دوم این است که روایت مقبوله عمر بن حنظله در مورد تنازع وارد شده است و معلوم است که در مورد تنازع نمی توان حکم به تخییر کرد چون تنازع رفع نمی شود. و هر طرفی آن روایتی را که به نفع خودش است اخذ می کند، بدین لحاظ شارع مقدس مرجحاتی را ذکر کرده است تا رفع نزاع شود. اما در ما نحن فیه نزاعی وجود ندارد و لذا ممکن است شارع حکم به تخییر کند. پس این مقبوله قابل استناد نیست. ولی اصل رجوع به موافقت کتاب که آقای خویی فرموده و لو به دلالت روایات دیگر جای اشکال نیست و البته ایشان موافقت با سنت قطعیه را هم مطرح کرده که محل اشکال است چون روایت معتبری نداریم که این مطلب را اثبات کند مگر اینکه کسی مفهوم کتاب را توسعه بدهد که شامل سنت قطعی هم بشود.

صرف نظر از مقبوله عمر بن حنظله اشکال دیگری که اینجا پیش می آید این

ص:۴۹۲۸

است که طبق فرمایش شیخ طوسی در عُده، اگر خبر امامی ثقه با خبر غیر امامی که او هم از ثقات است معارض شد،(۱) باید به خبر امامی اخذ کرد و به اصطلاح درایه صحیحه بر موثقه مقدم است و ایشان این مطلب به عنوان ارسال مسلمات نقل کرده است و آن را نزد اصحاب مسلم دانسته و لذا هیچ بحثی در مورد آن نکرده است. لذا در ما نحن فیه صحیحه صفوان باید بر موثقه جمیل مقدم شود.

ولی این اشکال هم جوابش این است که اگر علمای دیگر هم چنین قاعده ای را مطرح کرده بودند که صحیحه بر موثقه مقدم است ما به آن اخذ می کردیم ولی با توجه به اینکه کسی غیر از شیخ نگفته، این ادعا حکم اجماع منقول را خواهد داشت و همان طور که ما در مسائل فقهی اجماع منقول را حجت نمی دانیم مثلا اگر خود شیخ در خلاف، ادعای اجماع بر مسئله ای بنماید معتبر نمی دانیم، در اینجا هم که بر یک مسئله اصولی ادعای اجماع کرده حجت نمی دانیم، بلکه در مسائل اصولی، عدم حجیت اجماع منقول روشن تر است و اگر کسانی تفصیلاتی هم در اجماع منقول داده اند ولی مسلماً اگر کسی اجماع منقول را در مسئله فقهی معتبر نداند در مسئله اصولی هم معتبر نخواهد دانست.

با توجه به آنچه گفتیم به نظر می رسد به لحاظ عموم کتاب و شهرت بسیار قوی که به جز شیخ مفید هیچ کس چنین فتوایی نداده است، باید حکم به ترجیح موثقه جمیل بر صحیحه صفوان کنیم.

بلکه یک احتمالی به نظر ما می رسد هر چند صرفاً یک احتمال است و آن اینکه بگوییم شیخ مفید هم در این مسئله مخالف نیست چون که اولاً ـ علامه در مختلف ایشان را به عنوان مخالف در مسئله ذکر نکرده و در کتاب های دیگر هم به عنوان مخالف ذکر نشده در حالی که شیخ مفید فقیهی معروف و شناخته شده است و اگر

۱- (۱) - روایتی که از طریق غیر امامی ولی ثقات نقل شده باشد موثقه است و شرط عمل بدان این است که با دیگر روایات یا فتاوای امامیه در تعارض نباشد و در اینجا که صحیحه با موثقه در تعارض است طبعا صحیحه مقدم خواهد بود.

فتوایی مخالف دیگران داشت قاعدتاً می بایست در مختلف یا کتب دیگر بدان اشاره می شد.

لذا احتمال می دهیم سقطی در عبارت مقنعه واقع شده باشد یعنی اینکه ایشان گفته اگر کسی ابنی داشته باشد یک قید «من الرضاع» در عبارت ایشان بوده و در استنساخ ساقط شده باشد و مؤید این مطلب آن است که ابن ادریس در سرائر عین عبارت مقنعه را آورده و قید من الرضاع هم در آن هست. البته ایشان به مقنعه نسبت نمی دهد ولی عین همان عبارت است و مشخص است که از همان جا اخذ شده است. لذا نتیجه می گیریم که بحث شیخ مفید هم که قایل به عدم نشر حرمت شده احتمالاً در مورد رضیعین است اما در ما نحن فیه که یکی رضاعی و یکی نسبی است هیچ مخالفی بین امامیه نیست، مخصوصاً با توجه به اینکه خود ابن ادریس هم که آن عبارت مفید را ذکر کرده در مسئله ما نحن فیه نشر حرمت را بلا خلاف تعبیر می کند. بر این اساس ممکن است حتی مسئله را اجماعی بدانیم و لذا صحیحه صفوان را باید کنار گذاشت.

بحثی با علامه و محقق ثانی

علامه رحمه الله و محقق ثانی رحمه الله فتوایی داده اند که در بین قدماء موافقی با آنها پیدا نکردیم و ظاهراً در بین متأخرین هم کسی موافقت نکرده باشد چون در کتاب هایی مثل جواهر هم موافقی با آنها ذکر نشده است. این دو بزرگوار می گویند اینکه در نشر حرمت از طریق ام، اتحاد فحل معتبر است این اختصاص به خواهر و برادر رضاعی ندارد و مطلقاً این طور است، لذا اگر پسری مادر رضاعی دارد و آن مادر رضاعی هم یک مادر رضاعی دارد، واضح است که مادر رضاعی بر آن پسر حرام است، اما جده رضاعی بر او حرام نیست چون حرمتی که از ناحیه مادر می آید باید از یک لبن و از یک فحل واحد نشأت گرفته باشد اما اینجا دو رضاع و دو لبن مختلف در بین است.

ص:۴۹۳۰

همچنین اگر مادر رضاعی شخص یک خواهر رضاعی داشته باشد، خاله رضاعی بر بچه حرام نمی شود، چون لبن و فحل متعدد است.

ولی همان طوری که دیگران جواب داده اند اولاً: حکم مقتضای قواعد مثل «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» این است که در همه موارد قایل به نشر حرمت شویم و اصلا اتحاد فحل را معتبر ندانیم و اما روایات خاصه ای که اتحاد فحل را معتبر دانسته اند اختصاص به خواهر و برادر دارند و در غیر این مورد دلیلی بر این اشتراط نداریم، لذا باید به اطلاقات تحریم اخذ شود. ثانیاً: حکم ادله ای خاصه ای داریم که اگر مادر رضاعی شخص، یک خواهر رضاعی داشته باشد این خاله رضاعی بر بچه حرام می شود که عرف از اینها الغاء خصوصیت می کند و تحریم جده رضاعی یا عمه رضاعی و مانند اینها را نیز می فهمد و بر فرض اینکه الغاء خصوصیت را هم نپذیریم، همین که خاله رضاعی در روایت حرام دانسته شده برای رد نظر علامه و محقق ثانی کافی است. چون ایشان در همین مورد تصریح کرده اند که نشر حرمت نمی شود. حالا این روایات خاصه را مجدداً می خوانیم:

روایت عمار ساباطی «غلام رضع من امرأه أ یحل له ان یتزوج اختها لابیها من الرضاعه؟ قال: فقال: لا(۱)»، توجه شود که علامه نمی گوید هر دو رضاع باید از طرف ام باشد بلکه اگر رضاع بچه از طرف ام باشد و رضاع بعدی که بنا است تلفیق شود حرمتش از طرف أب باشد اینجا هم تصریح می کنند که نشر حرمت نمی کند. اما این روایت دلالت بر نشر حرمت می کند با اینکه اتحاد فحل به معنایی که این دو بزرگوار می گویند وجود ندارد.

روایت صحیحه حلبی «عن الرجل یرضع من امراه و هو غلام أ یحل له ان یتزوج اختها لامها من الرضاعه فقال: ان کانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحل واحد فلا یحل(۲)»

۱- (۱) - جامع الاحادیث، باب ۱۰، از ابواب ما یحرم من النسب و الرضاع، ح ۱.

۲- (۲) - همان جا، ح ۲.

در اینجا هم هر دو رضاع از طرف ام است و وحدت فحل به معنایی که علامه و محقق ثانی می گویند در کار نیست ولی در عین حال، روایت حکم به نشر حرمت کرده است.

«* و السلام *»

ص:۴۹۳۲

۱۳۸۲/۲/۳۰ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۳۸) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، ابتدا پاسخ مرحوم حاج شیخ از صحیحه صفوان که دلالت بر عدم نشر حرمت در صورت تعدد فحل می کند را نقل می کنیم. سپس روایت محمد بن عبیده دال بر نشر حرمت در رضیعین رضاعیین حتی در صورت تعدد فحل را بررسی و با رفع اشکالات وارد بر آن، اشکال سندی و اشکال جهه صدور آن را وارد می دانیم و بالاخره، مسئله حرمه اخت المرتضع علی الفحل و حرمه المرضعه علی اخ المرتضع را مطرح و تقریبی برای عمومیت تنزیل در روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ذکر خواهیم کرد.

***

الف: حرمت اولاد نسبی مرضعه بر مرتضع و تعارض روایات مسئله

۱ – پیگیری رفع تعارض میان موثقه جمیل و صحیحه صفوان

بحث در این بود که اگر دو نفر ولد یک زن باشند لکن یکی از اینها ولد رضاعی زن باشد و دیگری ولد نسبی او باشد ولی پدرهای آنها متحد نباشند بلکه تنها اشتراک در أمّ باشد آیا بین این أخت و أخ که در مادر شریک هستند حرمت تناکح هست یا نه؟ عرض کردیم که مقتضای موثقه جمیل(۱) نشر حرمت و مستفاد از صحیحه

۱- (۱) – وسائل ۴۰۳/۲۰، باب ۱۵ مما یحرم بالرضاع، حدیث ۳.

صفوان(۱) عدم نشر حرمت است، که در درس های گذشته با تقدیم موثقه جمیل از صحیحه صفوان پاسخ دادیم.

۲ – جواب محقق حائری از صحیحه صفوان

معمولاً آقایان دلالت صحیحه صفوان بر عدم نشر حرمت را پذیرفته اند لکن مرحوم حاج شیخ صراحت این روایت را نسبت به موضوع مورد کلام انکار کرده می فرماید: ممکن است مراد از أمّ، در صحیحه صفوان أمّ رضاعی باشد نه أمّ نسبی، و مراد از برادر أمّی نیز برادر أمّی رضاعی است نه نسبی. و اما اضافه لبن را هم می توان این گونه توجیه کرد – هر چند در کلام حاج شیخ نیست – به اینکه لبن را به دو اعتبار می شود به شخص اضافه کرد یکی به اعتبار نسب مثلا لبن ولد گفته می شود و مراد لبنی است که خداوند متعال در سینه مادر نسبی قرار داده است هر چند ممکن است این لبن را این ولد نخورد لکن این لبن مضاف به این ولد است به اعتبار اینکه به واسطه این ولد این شیر خلق شده است.

دیگر لبنی که دایه به کودک می دهد به اعتبار اینکه این طفل آن را می نوشد لبن او به حساب می آید هر چند شیر از مادر رضاعی و دایه است.

آنگاه ایشان می فرماید: هر چند ظاهر امّ، أمّ نسبی است لکن ممکن است مراد أمّ رضاعی باشد و اضافه لبن هم طبق آنچه گذشت لازم نیست اضافه به نحو ولادت باشد.

بنابراین، صحیحه صفوان ناظر به رضیعینی است که هر دو رضاعی هستند و البته اتحاد فحل در نشر حرمت بین ولدین رضاعیین معتبر است لکن موثقه جمیل ناظر به ولد نسبی مرضعه و ولد رضاعی مرضعه است که اتحاد فحل در آن شرط

۱- (۱) – وسائل ۳۹۵/۲۰، باب ۸ مما یحرم بالرضاع، حدیث ۳.

نیست، اما فقره «یعنی لیس لهذا البطن و لکن لبطن آخر» شاهد بر اینکه برادر أمّی نسبی است نمی باشد، زیرا این تفسیر از راوی یا دیگران است و از خود امام علیه السلام نیست، چون امام علیه السلام تعبیر «یعنی» به کار نمی برند و فهم دیگران هم برای ما حجت نیست.

پس موثقه جمیل صراحت در رضیعین که یکی نسبی و دیگری رضاعی است دارد، اما صحیحه صفوان محتمل است راجع به رضیعین رضاعیین باشد که خارج از محل کلام است، پس بین این دو روایت تعارض نیست(۱).

نتیجه اینکه به مفاد موثقه جمیل که صریح است أخذ می کنیم و به هر حال مسئله همچنان که گذشت از این ناحیه تمام است.

۳ – استدلال به روایت محمد بن عبیده بر عدم اعتبار اتحاد فحل در نشر حرمت بین رضیعین و مناقشات این استدلال

اصل مسئلهٔ قبل را به مناسبت روایت محمد بن عبیده مطرح کردیم که به این روایت تمسک شده بود بر اینکه در رضیعین رضاعیین نشر حرمت هست و لو فحل های آنها مختلف باشد، در استدلال به روایت پنج اشکال شده که سه مورد آن قابل دفع است اما دو اشکال دیگر قابل دفع نیست. یکی از آن دو اشکال غیر قابل دفع این است که سند روایت تمام نیست زیرا محمد بن عبیده مجهول است.

اشکال دوم: این که به فرض سند را تمام بدانیم این روایت تقیهً صادر شده پس قابل عمل نیست زیرا در این روایت از مأمون عباسی به امیر المؤمنین تعبیر شده است با آنکه مأمون آنجا حضور نداشته است و جایی که تقیه مسلم باشد و ندانیم حکم بیان شده با حکم الله واقعی موافق است یا نه، اصل عقلایی نداریم که حکم کند این حکم تقیه ای نیست و با حکم واقعی موافق است. پس این روایت حجیت ذاتیه ندارد چون در محیط تقیه صادر شده است.

بلکه اگر ما فقره «أنا اکره الکلام» را از حضرت رضا علیه السلام بدانیم چنانچه مرحوم فیض(۲) و مرحوم آقای خویی(۳) قائلند – هر چند ما گفتیم که واضح نیست که از امام

۱- (۱) – نکاح آشتیانی.

۲- (۲) – وافی ۲۵۱/۲۱، باب ۳۷، باب صفه لبن الفحل.

۳- (۳) – احکام الرضاع، ۹۰.

باشد - در این صورت این روایت نه تنها معارض نیست بلکه از ادله قول مشهور است نه اینکه ساکت باشد و مشهور می توانند به این روایت استدلال کنند که اگر اتحاد فحل نباشد رضاع موجب نشر حرمت نیست، زیرا امام علیه السلام محظور داشته اند از اینکه حکم واقعی را بیان کنند و حضرت حکم رایج بین عامه را که مطابق با حکم واقعی نیست بیان کرده اند و قول رایج بین عامه این است که اتحاد فحل حتماً در رضیعین رضاعیین معتبر نیست.

پس این روایت یا ذاتاً دلیل نیست بر عدم اعتبار اتحاد فحل یا آنکه دلیل العدم است [یعنی دلیل برای مشهور است] اما سه اشکال دیگری که به این استدلال شده است، یکی این است که موضوع این روایت رضیعین که هر دو رضاعی باشند نیست بلکه یکی از اینها نسبی و دیگری رضاعی است. راوی می گوید اگر فحل واحد باشد موجب نشر حرمت است و حضرت می فرماید: چه فرقی بین فحل اتحاد در فحل و اختلاف در أمّ و فرض اتحاد در أمّ و اختلاف در فحل است اگر در فرض اول نشر حرمت هست در فرض دوم نیز هست، پس این روایت با روایات دیگر تعارض ندارد زیرا روایات دیگر ناظر به رضیعین است که هر دو رضاعی هستند ولی در این روایت یکی نسبی و دیگری رضاعی است. و در این فرض اتحاد در فحل یا در أمّ برای نشر حرمت کافی است(۱). پس بین روایات تعارضی نیست.

و اشکال دیگر این است که بر فرض که موضوع روایت محمد بن عبیده اعم باشد، روایاتی که در مورد رضیعین حکم به عدم نشر حرمت کرده أخص است و این روایت را تخصیص می زند پس بین روایات، جمع عرفی وجود دارد و تعارض نیست(۲).

جواب از این دو اشکال: ذیل روایت که حکم نشر حرمت را در فرض اتحاد در امّ

۱- (۱) - تذکر: مرحوم آقای خویی به فقره «کل شیء من ولد ذلک الرجل» تمسک می کنند که ظهور در ولد نسبی دارد و این نکته در تقریب کلام مرحوم آقای خویی و همچنین در مقام جواب از آن نیامده است.
۲- (۲) - أحکام الرضاع / ۹۱ و ۹۲، تقریر أبحاث المحقق الخویی قدس سرّه.

هم جاری دانسته دلیل بر این است که موضوع این روایت اعم است. روایت های دیگر هم نمی تواند عمومیت یا اطلاق این روایت را تخصیص یا تقیید بزند، چون لازمه اش اخراج مورد ذکر شده در خود روایت (اتحاد در ام) می شود. پس این جواب صحیح نیست و تعارض این روایت با روایت های دیگر همچنان به قوه خود باقی خواهد بود.

ان قلت: ذیل روایت عمومیت داشته، هم شامل دو رضیع متحد در امّ که یکی نسبی و دیگری رضاعی است و هم شامل دو رضیع متحد در امّ که هر دو رضاعی هستند می شود و می توان با ادله دیگر این عمومیت را تخصیص زده روایت را مخصوص به دو رضیعی که یکی نسبی و دیگری رضاعی باشد نمود.

قلت: لسان روایت آبی از چنین تخصیصی است زیرا حضرت حکم مسئله را به عنوان امر تعبدی محض بیان نمی کنند بلکه با سؤالی که مطرح می کنند که چرا بین اتحاد در فحل و اتحاد در امّ فرق می گذارید، در واقع حکم مسئله را مبنی بر یک امر ارتکازی می دانند. بدیهی است این امر ارتکازی در مورد رضیعین رضاعیینی که در مرضعه متحدند نیز موجود است لذا این مورد را نمی توان با ادله دیگر از تحت موضوع روایت خارج کرد.

اشکال سومی که به این روایت شده و قابل دفع است این است که اصحاب از این روایت اعراض کرده اند و اعراض اصحاب موجب سقوط روایت از حجیّت می شود، لکن این اشکال هم وارد نیست زیرا مجرد اعراض اصحاب همه جا موجب سقوط روایت از حجیت نمی شود. اگر مقتضای بعض ادله این باشد که مجتهد رأیی را که با مفاد روایتی مخالف است انتخاب کند این دلالت نمی کند که اصحاب از آن روایت به دلیل اینکه فتوا از سلف به آنها یداً به ید رسیده است اعراض کرده اند بله اگر احراز کنیم که فتوا یداً به ید از سلف به ما رسیده و آنها از امام معصوم تلقی کرده اند روایت معارض آن از حجیت ساقط می شود در اینجا نیز

صغرای این قاعده محرز نیست و به نظر می رسد اصحاب از روی اجتهاد و بر اساس قواعد به این روایت عمل نکرده اند.

نتیجه اینکه، با تمامیت اشکال اول و دوم، روایت محمد بن عبیده سنداً و جهةً مخدوش است و نمی تواند معارض روایات دیگر باشد.

ب: احکام رضاع

عبارت شرایع:

و أما أحکامه [احکام رضاع] فمسائل الاولی: اذا حصل الرضاع المحرم انتشرت الحرمه من المرضعه و فحلها الی المرتضع و منه الیهما.

اگر شرایط رضاع محرم فراهم شد حرمت از ناحیه مرضعه و فحل او [اعم از زوج و مالک و محلل له] به مرتضع نشر پیدا می کند. و از مرتضع نیز به مرضعه و فحل حرمت نشر پیدا می کند و لازم نیست فحل، شوهر فعلی زن باشد که ممکن است صاحب لبن شوهر سابق این زن باشد، البته نحوه انتشار حرمت و اینکه آیا سرایت به غیر نیز پیدا می کند یا نه در ضمن عبارت بعدی شرایع بیان شده است.

فصارت المرضعه له أمّاً و الفحل أباً، مرضعه مادر او و صاحب لبن، پدرش می شود و آباؤهما أجداد و جدّات و پدران مرضعه و فحل أجداد و مادران این دو جدّات او می شوند و اولادهما اخوه و فرزندان مرضعه و فحل اخوه یعنی برادر و خواهر مرتضع و نوه های مرضعه و فحل برادرزاده و خواهرزاده مرتضع می شوند.

و اخوتهما أخوالاً و اعماماً و برادر و خواهر مرضعه، دایی و خاله، و برادر و خواهر فحل، عمو و عمّه مرتضع خواهند شد.

در جواهر می فرماید: در این مقداری که ذکر شد هیچ خلافی نیست بلکه بین مسلمین خلافی نیست(۱).

منتهی بحث در این است که هر چند حرمت از مرضعه و فحل به پدر و مادر و برادر و خواهر و برادرزاده و خواهرزاده آنها سرایت می کند لکن آیا حرمت از

۱- (۱) - جواهر الکلام ۳۰۹/۲۹.

مرتضع به آباء و امهات مرتضع و خواهر و برادر و خواهرزاده و برادرزاده مرتضع نیز سرایت می کند یا نه؟ و اینها خلافی است بله حرمت به فرزندان مرتضع سرایت می کند و در این فرع نیز خلافی نیست، پس مسئله در مورد اصول مرتضع و حواشی اصول و حواشی خود مرتضع که اخوه و اخوات باشند مورد اختلاف است. پس مسئله فروعی دارد که یکی از آن فروع را فعلاً مطرح می کنیم و ما بقی را به جلسات بعد موکول می نماییم.

ج: هنا فرعان:

اشاره

عدم حرمه اخت المرتضع علی الفحل و عدم حرمه المرضعه علی أخ المرتضع

۱ – طرح مسئله:

اگر شخصی فرزند نسبی داشته باشد خواهر ولد بر او حرام است، زیرا خواهر ولد یا عنوان بنت بر او منطبق است و یا عنوان ربیبه زوجه (مدخوله) منطبق است.

اکنون بحث در این است که این مرتضع که فرزند برای مرضعه و فحل شده آیا خواهر او بر فحل حرام می شود یا نه؟ و آیا برادر این مرتضع بر مرضعه حرام می شود یا نه؟ خلاصه حرمت به حواشی مرتضع سرایت می کند یا نه؟ در باب نسب اگر ولد انسان خواهری داشت یا این خواهر، خواهر أبی است در این صورت این خواهر، ولد خود انسان می شود و بر او حرام است و یا خواهر أمّی است و أمّ چون مدخوله است، فرض شده که شخص از او ولد دارد پس آن خواهر ربیبه است و داخل در «وَ رَبائِبُکُمُ اللاّتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللاّتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» نساء، ۲۳، می شود، حال اگر به وسیله رضاع عنوان فرزند [ابن یا بنت] حاصل شد آیا خواهر این مرتضع، که اخت فرزند رضاعی است مثل اخت ولد نسبی حرام می شود یا نه؟ معمولاً گفته اند که حدیث یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب خصوص عناوین مذکور در آیه شریفه و روایات را می گیرد و آنچه موضوع تحریم است بنت است و ربیبه که بنت الزوجه المدخوله است اما جامع انتزاعی بین این دو عنوان که عنوان اخت الولد باشد

موضوع تحریم واقع نشده است و مفاد حدیث شریف این است که عناوینی که در باب نسب حرمت می آورد همان عناوین اگر در باب رضاع محقق شد حرمت می آورد. اما به مجرد اینکه صبی از مرضعه اش شیر خورد عرف نمی گوید: خواهر مرتضع به واسطه رضاع، فرزند رضاعی فحل شده یا برادر مرتضع، ولد رضاعی برای مرضعه شده است زیرا مفهوم عرفی فرزند رضاعی این است که شیر این زن را خورده باشد یا شیری که مال این فحل است را خورده باشد، اما این برادر یا خواهری که نه شیر فحل را خورده اند و نه شیر این مادر را، عرف اینها را فرزند رضاعی این زن و این فحل حساب نمی کند. پس عمومات رضاع موجب تنزیل و نشر حرمت در اینجا نمی شود، زیرا عناوین محرّمه نسبی اینجا صدق نمی کند. این تقریبی است که منکرین عموم منزلت برای عدم نشر حرمت در مقام گفته اند.

۲ – تقریب نشر حرمت در دو فرع مذکور

ممکن است برای قائلین به عموم منزلت و نشر حرمت در مقام، تقریبی ذکر کنیم و آن اینکه اگر یک حکمی روی یک موضوعی رفته باشد، آن حکم نسبت به عناوین متحد با آن موضوع نیز صحت انتساب دارد مثلا اگر عالم عادل واجب الاکرام باشد و عالم عادل متحد با زید باشد می توان گفت: زید واجب الاکرام است و این نسبت مجازی نیست در مقام نیز چون عنوان انتزاعی عامّ اخت الولد منطبق با دو عنوان خاصّ از عناوین محرّمه است که نشر حرمت می کند (بنت الرجل، ربیبه) می توانیم بگوییم عنوان اخت الولد هم از عناوین محرّمه است چون حکم احد المتلازمین را می توان به دیگری نسبت داد.

فخر المحققین أصلاً مختارش این است که عناوینی که در لسان أدله، موضوع برای احکام شرعی شده است آن عناوین، معرّفات موضوعاتند و معلوم نیست موضوع نفس الامری همین عناوین باشد. این عناوین ملازم و متحد با عناوین دیگری هستند که ثبوتاً آنها موضوع برای احکامند ولی چون تطبیق آن موضوعات

نفس الامری بر خارج مشکل است شارع معرّفات آن عناوین نفس الامری را که تطبیقش برای عرف آسان تر است در ادله ذکر می کند. بنابراین قائلین به عموم تنزیل خواسته اند بگویند حال که صحیح است به جای حرمت بنت الرجل بگوییم اخت الولد النسبی حرام و از طرفی یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب می گوید: همان عنوان اگر در باب رضاع یافت شد آن عنوان نیز محرم است پس أخت فرزند رضاعی نیز حرام است. کما هو حرام فی النسب. این تقریبی است برای عموم تنزیل و اینکه چرا ما اقتصار کنیم بر عناوینی که بلا واسطه حرمت روی آنها رفته اند بلکه عناوینی که ملازم و متحد با آن عناوین محرّمه است نیز موجب نشر حرمت می شود لصحه نسبه حکم احد المتلازمین الی الآخر.

این بحث طویل الذیل است، ادامه آن را در جلسات بعد مطرح می کنیم ان شاء الله تعالی.

«* و السلام *»

ص:۴۹۴۱

۱۳۸۲/۲/۳۱ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۳۹) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس:

در این جلسه ابتدا استدلال به «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» برای عموم تنزیل را بررسی می کنیم و ناتمام بودن این استدلال را نشان می دهیم. سپس به بررسی روایات خاصه می پردازیم و استدلال به عموم تعلیل در برخی از این روایات را رد می کنیم.

***

الف) استدلال به عموم تنزیل:

بحث در این بود که اگر به وسیله رضاع، عنوانی ملازم با یکی از عناوین هفت گانه محرّم در باب نسب، حاصل شد آیا حرمت منتشر می شود یا نه. مثلا اگر بچه ای از زنی شیر خورده و فرزند رضاعی شده، آیا پدر رضاعی می تواند با خواهر آن بچه که عنوان اخت الولد بر او صادق است، ازدواج کند.

تقریبی که برای اثبات حرمت شده بود عبارت بود از تمسک به عموم «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» یعنی با توجه به اینکه در باب نسب عناوین ملازمه با عناوین محرّم حرام می شوند مثلاً اخت ابی یا ابوینی ولد در باب نسب عبارت از بنت شخص است و حرام می گردد، عموم تنزیل اقتضا می کند که همه مصادیق حرمت - چه عناوین منصوصه و چه عناوینی که با ملازمه ثابت شده اند - در باب رضاع حرام شوند. مثلا اگر برای زید بما انه زید احکامی ثابت شده و برای زید بما

انه مجتهد هم احکامی بار شده - از باب اینکه حکم احد المتلازمین یعنی عنوان مجتهد به دیگری یعنی عنوان زید اسناد داده شده است - در این حالت اگر گفته شود عمرو احکام زید را دارد یعنی هر دو دسته از احکامی که برای زید ثابت شده برای عمرو هم ثابت است.

اشکال این تقریب این است که در باب نسب، عنوان اخت الولد فی نفسه موجب تحریم نیست بلکه چون به عنوان بنت رجوع می کند متعلق حرمت می شود. بنابراین در باب رضاع هم اگر در جایی این فرض تصویر شود که عنوان اخت الولد با عنوان بنت ملازمه داشته باشد، اشکالی در حرمت نیست مثل اینکه ولد رضاعی یک خواهری داشته باشد که از همان ولد رضاعی شیر خورده باشد در این حالت، اخت الولد بنت رضاعی فحل نیز خواهد بود و لذا بر وی حرام می شود.

اما بحث در جایی است که عنوان بنت بر اخت الولد صدق نکند و ملازمه در کار نباشد، آیا «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» چنین دلالتی دارد که بگوید عنوانی که در نسب از باب ملازمه حرام می شود در رضاع فی نفسه حرام می شود بدون آنکه ملازمه ای در کار باشد که در نتیجه مصادیق بنات رضاعی از بنات نسبی بیشتر باشند؟ ظاهراً چنین دلالتی ندارد بلکه می خواهد نفس همان حکمی را که در باب نسب ثابت است در باب رضاع هم ثابت کند.

اما اینکه کسی احتمال دهد که شارع وقتی بچه رضاعی را نازل منزله ولد می کند خواهر او را هم نازل منزله ولد می کند این احتمال زمانی درست است که عرف مساعد باشد در حالی که مفهوم عرفی ولد رضاعی این است که بچه ای از یک زنی شیر خورده باشد و در نتیجه، عرف او را ولد رضاعی آن زن و ولد رضاعی صاحب لبن می داند اما خواهر آن بچه که اصلا شیری از این زن نخورده، هیچ ارتباطی به اینها ندارد و عرف بر او ولد رضاعی اطلاق نمی کند.

ص:۴۹۴۳

ب) استدلال به روایات خاصه:

در مورد اینکه پدر مرتضع نمی تواند با اولاد صاحب اللبن و اولاد مرضعه ازدواج کند سه روایت هست که بعضی به این روایات برای ما نحن فیه استدلال کرده اند و گفته اند از اینها استفاده می شود که حرمت علاوه بر مرتضع به پدرش و اولادش و همچنین اخوه و اخوات او و امثال اینها سرایت می کند. اکنون این روایات را می خوانیم.

صحیحه علی بن مهزیار «قال: سأل عیسی بن جعفر بن عیسی ابا جعفر الثانی علیه السلام انّ امرأه ارضعت له صبیاً فهل یحلّ لی ان اتزوج ابنه زوجها فقال لی: ما اجود ما سألت من هاهنا یؤتی أن یقول الناس حرمت علیه امرأته من قبل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل لا غیره(۱). فقلت له: ان الجاریه لیست ابنه المرأه التی ارضعت لی هی ابنه غیرها فقال: لو کنّ عشراً متفرقات ما حلّ لک منهنّ شیء و کنّ فی موضع بناتک(۲)»

در این روایت اولاد صاحب لبن به منزله بنات أبو المرتضع دانسته شده اند چه اولاد مرضعه هم باشند و چه نباشند.

روایت محمد بن احمد بن یحیی عن عبد الله بن جعفر عن ایوب بن نوح قال: کتب علی بن شعیب الی ابی الحسن علیه السلام: امرأه ارضعت بعض ولدی هل یجوز لی ان أتزوّج بعض ولدها؟ فکتب علیه السلام علیه السلام لا یجوز لک ذلک لانّ ولدها قد صار بمنزله ولدک(۳)» این روایت هم

۱- (۱) - این مسئله خیلی محل ابتلاء واقع می شود و گاهی مورد غفلت قرار می گیرد. یکی از مراجع بزرگ تقلید که دامادش هم مرجع تقلید بود همین مسئله برایشان پیش آمده بود. خانم آن مرجع بزرگ به نوه دختری شان شیر داده بود ولی قبل از آنکه شیر به حدّ نصاب برسد متوجه مسئله شده بودند و از کامل شدن شیر جلوگیری کرده بودند. چون اگر این شیر به حد معتبر می رسید ازدواج داماد با دختر آن مرجع باطل می شد به دلیل همین قاعده ما نحن فیه که «لا ینکح ابو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن» به لحاظ اینکه بعد از شیر دادن به نوه، دختر آن مرجع که همسر داماد است اولاد صاحب اللبن می شود و داماد که أبو المرتضع است نباید با اولاد جد که صاحب اللبن است ازدواج کند، لذا این ازدواج بقاءً محکوم به بطلان می شود. این روایت هم که می گوید «حرمت علیه امرأته من قبل لبن الفحل» ناظر به همین مطلب است. استاد مد ظله

۲- (۲) - جامع الاحادیث، باب ۱۰ از ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع، ح ۱۳، البته مناسب بود این روایت در همان باب «لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن» آورده شود، نه در این باب که مربوط به لزوم اتحاد فحل است.

۳- (۳) - همان، باب ۱۴ از ابواب ما یحرم من النسب و الرضاع، ح ۱.

به لحاظ تعلیل ذیل آن اهمیت دارد، اما روایت بعدی فاقد تعلیل است.

محمد بن یحیی عن عبد الله بن جعفر قال: کتبت الی ابی محمد علیه السلام امرأه ارضعت ولد الرجل هل یحلّ لذلک الرجل ان یتزوج ابنه هذه المرضعه ام لا؟ فوقع علیه السلام: لا یحل له(۱)».

مرحوم آقای خویی می فرماید: با توجه به عموم تعلیل در روایت دوم و همچنین تنزیل در روایت اول، عرف تلازم می فهمد بین اینکه آن بچه به منزله ولد شده و اینکه أبو المرتضع به منزله پدر او شده و به علاوه تعدی می کند به اولاد أبو المرتضع که خواهر و برادر این بچه می شوند و برادر أبو المرتضع که عموی او می شود و زن أبو المرتضع که منکوحه الاب می شود و پدر أبو المرتضع به منزله جد می شود و لذا تحریم به همه اینها سرایت می کند. ایشان این نکته را اضافه می کنند که اگر تعلیل به این صورت نبود و صرفاً تنزیلی شده بود و در عرض آن حکمی ثابت شده بود در این صورت نمی توانستیم تعدی کنیم مثلا اگر در مورد فقاع گفته شود «هو خمر لا تشربه» یا «هو خمر حرام شربه» نمی توانیم از حرمت شرب به احکام دیگر خمر تعدی کنیم چون وقتی حرمت شرب را بعد از تنزیل آورده کانه اختصاص تنزیل به همین یک حکم فهمیده می شود و تعلیل استفاده نمی شود اما اگر بگوید «هو خمر فلا تشربه» تعلیل استفاده می شود و می توان به عموم تعلیل تمسک کرد و سایر احکام منزل علیه را اثبات نمود.

ولی سخن آقای خویی ناتمام است، اولا اینکه از حرمت بتوان به سایر احکام تعدی کرد و همچنین اینکه از ولد به سایر افراد بتوان تعدی کرد هر دو محل اشکال است که با تأمل در نظایر آن مطلب روشن می شود. مثلا اگر گفته شود «به استاد احترام بگذارید چون او به منزله پدر است» از این استفاده نمی شود که استاد در

۱- (۱) - همان جا، ح ۲.

احکام ارث و نفقه و مانند اینها نیز به منزله پدر است بلکه فقط لزوم احترام استفاده می شود و به علاوه اگر نسبت به این احکام هم تعدی کنیم، نمی توانیم نسبت به افراد دیگر تعدی کنیم یعنی مثلا نمی توانیم بگوییم برادر استاد هم به منزله عمو است.

به علاوه این فرقی که ایشان بین «خمر لا تشربه» و «خمر فلا تشربه» گذاشته اند هیچ وجهی ندارد و ما از هر دو تعلیل می فهمیم یعنی چون فقّاع به منزله خمر است، حرمت شرب دارد.

برای عموم تنزیل برخی روایات دیگر نیز هست که البته ندیدیم آقایان به اینها تمسک کرده باشند. یکی روایت داود بن سرحان است: «لا یجوز للرجل این یتزوج اخت اخیه من الرضاعه و قال النبی صلی الله علیه و آله: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب(۱)».

ابتدا نکته ای را باید در مورد این روایت توضیح دهیم. ممکن است این سؤال پیش بیاید که چطور این روایت اخت الاخ را در باب رضاع تحریم کرده با اینکه در باب نسب هم اخت الاخ اشکال ندارد. توجیهی که می توان کرد این است که به حسب استعمالات متعارف وقتی اخ یا اخت تعبیر کنند بدون قید، از این تعبیر اخ یا اخت ابوینی یا ابی فهمیده می شود اما اگر اخ یا اخت امّی را بخواهند بگویند نیاز به قید زائد دارد، لذا این روایت که قیدی ندارد ناظر به فرضی نیست که برادر ابی شخص، یک خواهر امی دارد تا اشکال شود که این مورد در نسب هم حرام نیست پس چطور در اینجا حرام شده بلکه ناظر به اخوت ابی یا ابوینی است که در باب نسب هم حرام است چون اخت ابی برادر، اخت ابی خود شخص هم می باشد.

اما وجه استدلال به این روایت برای ما نحن فیه این است که گفته شود بنا بر انکار عموم منزلت، اگر بچه ای از مادری شیر خورده باشد، نسبت به اولاد صاحب لبن و مرضعه برادر رضاعی می شود، در این حالت، چنانچه اولاد صاحب لبن بخواهند

۱- (۱) - جامع الاحادیث، باب ۴ از ابواب ما یحرم من النسب و الرضاع، ح ۸. (البته این روایت به این شکل در مقنع نقل شده است و روایت داود بن سرحان فقط متعرض ذیل است).

خواهر این مرتضع را بگیرند اشکالی ندارد چون آن خواهر شیر نخورده است. اما این روایت مطابق عموم منزلت حکم کرده که حرام است و به فرمایش پیامبر اکرم «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» هم استفاده کرده است. پس این روایت تقریبا صریح است که نه پسرهای صاحب لبن می توانند با خواهر نسبی مرتضع ازدواج کنند و نه برادرهای مرتضع می توانند با دخترهای صاحب لبن ازدواج کنند.

از نظر سند هم مشکلی در این روایت نیست و سهل بن زیاد هم که در سند وجود دارد به نظر ما اشکالی ندارد.

«* و السلام *»

ص:۴۹۴۷

۱۳۸۲/۳/۳ شنبه درس شمارهٔ (۵۴۰) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

استاد مد ظله با استدراک اشتباهی در درس قبل، با ذکر احتمالاتی در کلام صدوق رحمه الله او را از قائلین به عموم المنزله نمی دانند و همچنین با بیان ۲ احتمال در اصل کلام، آن را از ادله قول به عموم المنزله خارج نموده و نتیجه گیری می کنند که روایتی که سازگار با عموم المنزله باشد وارد نشده است، سپس به ادله نقضی و حلی ردّ عموم المنزله پرداخته و به مسئله لا ینکح اب المرتضع فی اولاد صاحب اللبن رضاعاً و نسباً و لا فی اولاد المرضعه رضاعاً وارد شده و احادیث دال بر مسئله را ذکر می نمایند.

***

تذکری دربارهٔ درس قبل

اشتباهی داشتیم که کلام صدوق رحمه الله در مقنع(۱) را که گفته: لا یجوز للرجل ان یتزوّج اخت اخیه من الرضاعه، ادامه حدیث کافی می پنداشتیم. البته این اشتباه به خاطر این بود که نحوه نقل این کلام در جامع الاحادیث که هر دو را تحت یک رقم ذکر نموده بود غلطانداز بود(۲).

ولی به احتمال قوی، این عبارت، از خود مرحوم صدوق است هر چند به احتمال ضعیف و بعید این کلام، دنباله مرسله امام صادق علیه السلام می باشد که صدوق قبل از ذکر این کلام آن را ذکر نموده بود.

ص:۴۹۴۸

۱- (۱) - سلسله ینابیع الفقهیه، ج ۱۸، ص ۲۱.

۲- (۲) - جامع احادیث الشیعه، باب ۴ از ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع، ح ۸.

آیا مرحوم صدوق قایل به عموم المنزله است؟

از آنجایی که صدوق رحمه الله بعد از ذکر این عبارت (لا یجوز للرجل ان یتزوج اخت اخیه من الرضاعه) نبوی شریف یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب را آورده است، احتمال داده می شود که کلام لا یجوز... را از حدیث نبوی برداشت نموده باشد که در این صورت می توان گفت: ایشان قایل به عموم المنزله بوده است. اما احتمال هم دارد که ایشان فتاوای خود را در باب رضاع بیان نموده باشد و بعد از تمام شدن مسائل آن، در آخر، حدیث نبوی را ذکر نموده باشد. پس دیگر نمی توان گفت ایشان به عموم المنزله قایل بوده است. مؤید احتمال دوم هم این است که مثل این فتوا و کلام صدوق رحمه الله، در صحیحه اسحاق بن عمار وارد شده است عن ابی عبد الله علیه السلام فی رجل تزوّج اخت اخیه من الرضاعه قال: ما احبّ ان اتزوج اخت اخی من الرضاعه(۱) البته چون صدوق رحمه الله در صدد صدور فتوا بوده است، عبارت ما احبّ را که رساننده کراهت است به عبارت لا یجوز تغییر داده است و جواز هم در نزد قدماء در معنای اخص خود استفاده می شده است که به شیئی تعلق می گیرد که هیچ نهی و منعی نه تحریماً و نه تنزیهاً نداشته باشد لذا شامل کراهت هم نمی شود و فقط اباحه، استحباب و وجوب را شامل می گردد(۲).

و این تعبیر به کراهت امری بعید نیست زیرا در نسب هم، تزویج اخت الاخ کراهت دارد پس رضاع را هم به آن ملحق کرده اند. از اسحاق بن عمار، روایتی دیگر هم نقل شده که عبارت من الرضاعه را ندارد و کراهت چنین تزویجی در نسب را می رساند چون بلا اشکال در نسب حرمتی در کار نیست.

۱- (۱) - وسائل الشیعه کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالنسب، باب ۶، ح ۲، وسایل چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۳۶۸.

۲- (۲) - باید توجه نمود که مصطلحات قدماء با مصطلحات متأخرین فرق دارد و در بعضی موارد تفاوت فاحشی بین آنهاست، مثلا همین کلمه جواز را متأخرین در معنای اسم خود استفاده می کنند که به معنای مقابل حرمت است و شامل کراهت، اباحه، استحباب و وجوب می شود.

قال: سألته عن الرجل یتزوّج اخت اخیه، قال: ما احبّ له ذلک(۱).

همچنین روایت ابی حریر القمی صریحاً می گوید: چنین ازدواجی در نسب حرام نیست، لکن این روایت هم منافاتی با کراهت ندارد.

قال: سألت أبا الحسن علیه السلام ازوّج اخی من ابی اختی من ابی؟ فقال أبو الحسن علیه السلام: زوّج ایاها ایاه او زوّج ایاه ایاها. با این توضیحات نتیجه می گیریم که استشهاد سابق ما تمام نیست و روایتی که دال بر عموم المنزله باشد نداریم.

ادله ردّ قول به عموم المنزله

الف – موارد نقض ایجاب کلّی عموم المنزله

ادله قاطعی داریم که عموم المنزله به نحو ایجاب کلی صحیح نیست (هر چند با این ادله به نفی این قول به طور کلی نیز نمی توان حکم نمود چون ممکن است قایل به عموم المنزله در این موارد خاصه ملتزم به تخصیص شود) بعضی از این ادله را با توجه به آیات و روایات ذکر می نماییم:

۱ – در رضیعین که هر دو فرزند رضاعی هستند نه اینکه یکی نسبی و دیگری رضاعی باشد، در اینجا گفته شده است که اگر هر کدام بخواهند با برادر یا خواهر دیگری ازدواج نماید اشکالی ندارد، در حالی که اگر به عموم المنزله قایل شویم، برادر و خواهر هر کدام به منزله برادر و خواهر ابوینی رضاعی دیگری می شوند و ازدواج با آنها صحیح نیست، مستند این مطلب احادیث و آیه ای از قرآن می باشد.

در روایات معتبر(۲) نقل گردیده است که حمزه عموی پیامبر، برادر رضاعی

۱– (۱) – وسائل الشیعه کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالنسب، باب ۶، ح ۴، وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۳۶۹.

۲– (۲) – از جمله وسائل الشیعه کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۸، ح ۶، وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۳۹۶ و فروع کافی کتاب النکاح، باب الرضاع، ح ۴ و ۵.

ابوینی ایشان بوده است لـذا پیامبر نمی توانسـته انـد دختر ایشان را تزویـج نماینـد. حال اگر به عموم المنزله قایل شویم، نه تنها دختر حمزه بلکه تمـامی دخترانِ برادران حمزه (دختر عموهـای دیگر پیـامبر) نیز بایـد ازدواجشان با پیامبر اشـکال داشـته باشـد چون عموهای پیامبر تنزیلاً به حکم برادر ایشان خواهند بود در حالی که در آیه شـریفه(۱) تصریح دارد: یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِنّا أَحْلَلْنا لَکَ ... وَ بَناتِ عَمِّکَ وَ ...(۲)

۲ - در عیون(۳) و امالی(۴) و غیر اینها(۵) نقل شده است که در مکالمات امام موسـی بن جعفر علیهما السـلام با هارون آمده است:

انه قال للرشـید: یا امیر المؤمنین، لو انّ النبی (صـلی الله علیه و آله) نشر، فخطب الیک کریمتک، هل کنت تجیبه؟ فقال: و لم لا اجیبه؟ فقال أبو الحسن علیه السلام: و لکنه لا یخطب الی و لا اجیبه قال: و لم؟ قال:

لانه ولدنی و لم یلدک.

در حـالی که اگر قـول به عموم المنزله صـحیح بود، پیـامبر صـلی الله علیه و آله همچنـان که دخـتر امـام هفتم را نمی توانسـتند تزویـج نماینـد، دخـتر هـارون هـم کـه نـواده برادر رضـاعی خودشـان (عبـاس برادر حمزه اسـت) را هـم نمی توانسـتند تزویج نمایند(۶). البته گفـتیم این قبیـل روایـات دلیـل بر ردّ مطلق عموم المنزله نمی شود و ممکن است قایـل به عموم المنزله اینهـا را حمـل بر اسـتثنا نمایـد همان طور که در اخوین رضاعی در فرض اختلاف فحل، عمومات اقتضای حرمت داشت ولی تخصیصـاً حکم به عدم حرمت کردیم.

۳ - در موثقه یونس بن یعقوب آمـده است که قـال: سـألت ابا عبـد الله علیه السـلام عن امرأه ارضـعتنی و ارضـعت صبیاً معی و لذلک الصّبی اخ من أبیه و امه فیحلّ لی ان اتزوج ابنته؟ قال: لا

۱- (۱) - احزاب، ۵۰.

۲- (۲) - این حکم را هیچ کس به عنوان اختصاصات النبی ذکر نکرده است.

۳- (۳) - عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۸۳.

۴- (۴) -

۵- (۵) - از جمله وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالنسب، باب ۲، ح ۳.

۶- (۶) - صاحب جواهر رحمه الله در اینجا (جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۳۱۸) اشتباهی نموده است که ظاهراً سهو القلم ایشان به خاطر سـرعت در نوشـتن است. ایشان این مکالمه را بین امام صادق علیه السـلام یا امام باقر علیه السلام با هارون می داند، ولی قطعاً این کلام اشتباه است زیرا هارون در سال ۱۴۸ یا ۱۴۹ یا ۱۵۰ ق، متولد گردیده است در حالی که رحلت امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۸ بوده است، فضلاً از همزمانی با امام باقر علیه السلام.

بأس(۱).

که در صورت صحت قول به عموم المنزله باید این تزویج صحیح نباشد ولی این موثقه حکم رضیعین را با تصریح روشن می نماید. و حمل روایت بر مورد تعدد فحل که به یک صبی شیر داده باشد و بعد با شوهر دیگر ازدواج کرده باشد و از شیر او به این شخص داده باشد اصلاً صحیح نیست. «ارضعت صبیاً معی» یعنی از شیر مهیّا شده برای من به آن صبی داد.

ب – دلیل حلّی

همان طور که آقایان فرموده اند اصل مبنای عموم المنزله پایه درستی ندارد اگر به وسیله رضاع عناوین ملازم با عناوین محرمه در نسب حاصل شود این ۲ عنوان هر چند با هم متحد هم باشند ولی نفس همان عنوان محرمه در نسب به آنها صادق نیست لذا اگر خواسته باشیم با قول به عموم المنزله، برای آن عناوین ملازم هم نشر حرمت را قایل شویم به ارتکاب خلاف ظاهر دچار شده ایم، زیرا ظهور تنزیل، در نشر حرمت در نفس همان عناوین محرمه در نسب است و اگر بگوییم شارع برای ملازمات آن عناوین نیز نشر حرمت را قایل شده است، تصرف شارع در مفاهیم عرفی لازم می آید که خلاف ظاهر دیگری است مثلاً مفهوم عرفی اخ، اشتراک در اب یا ام یا هر دو است و اگر بدون این اشتراک و فقط به صرف اتحاد در مصداق، بازهم عنوان اخ صادق باشد و مثلاً اخ الاخ را نیز اخ محسوب نماید خلاف ظاهر مرتکب است و از آنجا که این عناوین (مثل اخواتکم من الرضاعه و...) ملقاه الی العرف است شامل این مفهوم تصرف شده نمی شود.

نشر حرمت در بعضی از ملازمات عناوین

اشاره

آیا مواردی هست که بر بعضی از ملازمات عناوین حکم حرمت حمل شده

۱- (۱) – وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالنسب، باب ۶، ح ۳، وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۳۶۹.

باشد؟

مسئله ای هست که بین متأخرین مشهور است و بعضی از قدماء نیز به آن قایل بوده اند، آن مسئله این است که «لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن رضاعاً و نسباً و لا فی اولاد المرضعه نسباً»

ابتدا به روایات این مسئله می پردازیم

۱ – صحیحه علی بن مهزیار

قال: سأل عیسی بن جعفر بن عیسی ابا جعفر الثانی علیه السلام: ان امرأه ارضعت صبیاً، فهل یحل لی ان أتزوّج ابنه زوجها؟ فقال لی: ما اجود ما سألت، من هاهنا یؤتی(۱) ان یقول الناس: حرمت علیه امرأته من قبل لبن الفحل، هذا هو لبن الفحل لا غیره، فقلت له: الجاریه لیست ابنه المرأه التی ارضعت لی، هی ابنه غیرها فقال: لو کنّ عشراً متفرقات ما حلّ لک شیء منهنّ و کنّ فی موضع بناتک(۲).

این حدیث مربوط به اولاد صاحب اللبن است ولی ۲ روایت دیگر مربوط به اولاد مرضعه است.

۲ – صحیحه ایوب بن نوح

قال: کتب علیّ بن شعیب الی ابی الحسن علیه السلام، امرأه ارضعت بعض ولدی، هل یجوز لی ان أتزوّج بعض ولدها؟ فکتب علیه السلام: لا یجوز ذلک لان ولدها صارت بمنزله ولدک(۳).

۳ – صحیحه عبد الله بن جعفر

قال: کتبت الی ابی محمد علیه السلام: امرأه ارضعت ولد الرجل، هل یحلّ لذلک الرجل ان یتزوّج ابنه هذه المرضعه ام لا؟ فوقع: لا تحلّ له(۴).

۱- (۱) – کأن حضرت می فرمایند این مطلبی که مردم می گویند مطلب صحیحی است که از همین مسئله ناشی می شود.

۲- (۲) – وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالرضاع، ح ۱۰، وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۳۹۱.

۳- (۳) – وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۱۶، ح ۱، وسائل چاپ آل البیت، ج ۲۰، ص ۴۰۴.

۴- (۴) – همان، ح ۲.

فرق اولاد مرضعه و اولاد صاحب اللبن در مسئله

از آنجایی که نشر بین حرمت بین اب المرتضع و اولاد مرضعه یا صاحب اللبن فرع نشر حرمت بین خود مرتضع و آن اولاد است و بین مرتضع و اولاد رضاع مرضعه تنها، به خاطر عدم اتحاد فحل نشر حرمت حاصل نمی شود در مورد أبو المرتضع هم به طریق اولی نشر حرمت نمی شود. پس در اولاد مرضعه قید نسبی را نموده اند ولی در اولاد صاحب اللبن چنین قیدی نشده چون اتحاد فحل، مفروض است لذا مسئله تمام اولاد او خواه رضاعی و خواه نسبی را شامل می شود.

«* و السلام *»

ص:۴۹۵۴

۱۳۸۲/۳/۴ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۴۱) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

بحث درباره حرمت یا جواز ازدواج پدر مرتضع با فرزندان نسبی و رضاعی صاحب لبن یا فرزندان نسبی مرضعه بود.

در این جلسه پس از شرح دلیل قائلین به جواز و اشاره به ادله قول مشهور، ادّعای ظهور دلیل مخالفین مشهور در جواز - و عدم صراحت ادله قول مشهور در حرمت، و توهّم تعارض و تساقط دلیل طرفین - را مردود شمرده و صحّت قول مشهور را مورد تأیید قرار می دهیم. آنگاه سرایت حکم حرمت از پدر مرتضع به افراد دیگر را مورد بررسی قرار داده، با قائل شدن به تفصیل بین موارد، بحث را به پایان خواهیم برد.

***

الف) بررسی حکم ازدواج پدر مرتضع با اولاد صاحب لبن و مرضعه:

اشاره

بحث در این است که آیا پدر مرتضع می تواند با فرزندان نسبی و رضاعی صاحب لبن یا فرزندان نسبی مرضعه ازدواج کند یا نه؟

مشهور قائل به حرمت این ازدواجند، اما شیخ طوسی در مبسوط و قطب الدین کیدری در اصباح الشیعه با قول مشهور مخالفت کرده، قائل به جواز شده اند. البته احتمالاً افراد دیگری نیز قول به جواز را برگزیده اند، لیکن فعلاً جز این دو بزرگوار کسی را به عنوان مخالف نمی شناسیم.

ص:۴۹۵۵

۱) بیان دلیل قائلین به جواز با توضیح استاد مد ظله:

قائلین به جواز بحث را روی قواعد تنظیم کرده و می فرمایند: درست است که خواهر نسبی اولاد شخص بر او حرام است، اما این حرمت، نه به ملاک حرمت ازدواج با خواهر اولاد، بلکه مبتنی بر حرمت بنت الزوجه المدخوله (ربیبه) است.

زیرا خواهر اولاد، موضوع حکم شرعی نیست و حرمتش به این جهت است که ازدواج انسان با دختر زن مدخوله اش حرام می باشد.

بنابراین ازدواج پدر مرتضع با دختر صاحب لبن یا مرضعه در صورتی حرام خواهد بود که مرضعه، زن مدخوله او به حساب آید. و با توجه به اینکه ادله تنزیل رضاع، ناظر به زوجیت و عناوین مصاهرتی نبوده و این عناوین را اثبات نمی کند، پس زن بودن مرضعه برای پدر مرتضع و مدخوله بودن وی (تنزیلاً) ثابت نگشته و اولادش برای وی حرام نمی باشد.

توضیح بیشتر: به طور کلی به جز عنوان زوج و زوجه، سایر عناوین مصاهرتی از تلفیق دو علقه تشکیل می گردد که یک قسمت آن نسبی و بخش دیگرش سببی است. مثلاً عنوان «مادرزن» از دو بخش امومت و زوجیت تشکیل شده که بخش اول آن نسبی است و از طریق رضاع نیز ممکن است حاصل گردد(۱). اما بخش دوم آن که سببی است تنها با ازدواج محقق می گردد و به وسیله رضاع و ادله تنزیل به اثبات نمی رسد. حتی اگر مانند مرحوم آقای خویی و برخی دیگر از بزرگان، قایل به عموم منزلت شده و ملازمات موضوع را مشمول ادله تنزیل دانسته و تحقق آن به وسیله رضاع را برای تحقق موضوع حکم شرعی کافی بدانیم، در آن صورت نیز ملازمات عناوین سببی - مانند زوجیت - از شمول این عموم خارج است و به وسیله ادله تنزیل رضاع اثبات نمی گردد. (و همچنین است مدخوله بودن زوجه که حتی با

۱- (۱) - به جز صاحب مستند، شیعه و سنی قائلند که مادر رضاعیِ همسر همچون مادر نسبی او بر انسان حرام است.

عموم منزلت نیز قابل تنزیل و اثبات نیست).

بنابراین گرچه عنوان بنت الزوجه شخص با عنوان خواهر اولاد او ملازم است و تحقق عنوان خواهر نسبی اولاد برای تحقق عنوان بنت الزوجه کافی است، لیکن نظر به اینکه بخشی از عنوان بنت الزوجه دارای عنوان سببی است، تحقق عنوان خواهر رضاعی اولاد، این عنوان را به اثبات نمی رساند و در نتیجه ازدواج پدر مرتضع با او بی مانع خواهد بود.

۲) اشاره ای به ادله قول مشهور:

همچنان که در جلسات پیش مطرح کردیم، مشهور با استناد به سه روایت - که یکی از آنها درباره اولاد فحل و دو مورد دیگر درباره فرزندان مرضعه وارد شده است - قایل به حرمت ازدواج پدر مرتضع با اولاد فحل و مرضعه شده اند.

۳) تقریبی برای نظر شیخ و کیدری با طرح یک توهّم:

دلالت روایاتی که برای اثبات تحریم مورد استناد قرار گرفته، بیش از دلالت ظاهر نفی (لا ینکح) و تعلیل کنّ فی موضع بناتک و... بر حرمت نیست و لذا هیچ یک از آنها صراحتی در تحریم ندارد. زیرا: در بسیاری از مواردی که تنزیل به موضوعی تحریمی یا وجوبی شده باشد، لازم نیست که تنزیل به اعتبار همه مراتب و با همه قیود و شروط منزّل به باشد و ممکن است که تنزیل به اعتبار بعض مراتب حکم باشد یعنی تنزیل به موضوع حرام شده باشد ولی کراهت مراد باشد و برای نشان دادن اهمیت دوری از آن مکروه و تنزیل به حرام شده باشد و همچنین تنزیل به واجب و اراده استحباب مثل اینکه قابله را به منزله مادر تنزیل کرده و نهی از ازدواج با او نموده است. یا مثلاً می گویند فلانی مثل پدر تو می ماند. یعنی همانند پدر باید او را احترام و اکرام نمود ولی مراد حکم استحبابی است نه وجوبی. این تنزیلات به

اعتبار بعضی از مراتب حکم - نه جمیع آنها - صورت می گیرد و ناظر به همه شروط و قیود و مرتبه منزل به نیست. بنابراین نمی توان مثلا نهی از ازدواج با قابله را در حدّ نهی از ازدواج با مادر دانست(۱). در عین حال، گرچه این روایات صراحت در تحریم ندارد چون تنزیل نموده مرتضع را به منزله دختران أبو المرتضع ولی معلوم نیست که این تنزیل به اعتبار جمیع مراتب حکم باشد و ممکن است که کراهتی هم باشد، لیکن ظهور آنها در تحریم قابل انکار نیست ظهور نفی و ظهور تنزیل و تعلیل گرچه صراحت ندارد.

از سوی دیگر، دلیل «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» نیز صراحتی در جواز ازدواج پدر مرتضع با فرزندان صاحب لبن و مرضعه ندارد و دلالت آن صرفاً به حسب ظاهر است. زیرا بیشترین معنایی که از مفاد این دلیل به دست می آید، این است که کسانی که به واسطه نسب، حرمت نسبی پیدا می کنند، به وسیله رضاع نیز حرمت می یابند؛ یعنی ظاهر این دلیل این است که تمام چیزی که به وسیله رضاع حاصل می شود همان است که نسبی آن موجب تحریم می شود و اگر رضاع چیزی بیش از نسب را بخواهد اثبات کند خلاف ظاهر این دلیل است. حال در اینجا حرمت ازدواج پدر با خواهر فرزندش در نسب ثابت نمی شود مگر به واسطه حرمت ازدواج با ملازم آن (فرزند زن مدخوله یا ربیبه)، و چون این ملازم در باب رضاع موجود نیست و با رضاع حاصل نمی گردد، پس بنا بر ظاهر این دلیل ازدواج پدر مرتضع با فرزندان صاحب لبن و مرضعه جایز خواهد بود، پس اگر در این مورد تحریم ثابت باشد خلاف ظاهر این دلیل است. اما همان گونه که گفته شد دلیل تنزیل صراحتی در جواز نداشته و دلالت آن بر این جواز دلالت ظاهر است. تعارض فوق که در ظاهر ادله تحریم و ظاهر دلیل یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب، وجود دارد هم در بنات مرضعه و هم بنات فحل هر دو جاری است و از این جهت

۱- (۱) - نهی از ازدواج با قابله را حمل بر کراهت کرده اند.

فرقی میان این دو نیست و هر دو دلیل متعارض همان طوری که شامل بنات فحلی می شود شامل بنات مرضعه هم می باشد، اما در مورد بنات مرضعه جهت اختصاصی دیگری هم هست که از آن جهت هم خلاف ظاهر دیگری را باید در ادله تحریم قایل شد، چون می دانیم که ازدواج برادر و خواهر امّی رضاعی - یعنی دختر و پسری که از شیر دو فحل اما از یک مرضعه شیر خورده اند - با یکدیگر مانعی ندارد، که این جواز بر خلاف مقتضای عموم دلیلِ لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد المرضعه و مستلزم تخصیص آن خواهد بود، چون عموم این دلیل اقتضاء می کند که أبو المرتضع نتواند با اولاد مرضعه ازدواج کند حتی اولاد رضاعی مرضعه و لو به وسیله تنزیل یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. پس اگر قایل به تحریم شویم باید دلیل لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد المرضعه را تخصیص بزنیم و ولد رضاعی مرضعه را خارج کنیم، چون ولد رضاعی مرضعه که فحل آن با دختر رضاعی دیگرش جدا است می توانند با هم ازدواج کنند. و به تبع این جواز، ازدواج پدر مرتضع نیز با خواهر امّی رضاعی مرتضع بی مانع است؛ که این نیز بر خلاف مقتضای عموم روایات ناهیه، و مستلزم تخصیص ادله تحریم می باشد. و در هر صورت باید فرزندان رضاعی مرضعه را از شمول دلیل مقدم خارج نماییم.

پس ظهور دلیل تنزیل یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و با ظهور ادله تحریم متعارض است و باید در یکی از این دو ظهور تصرف نموده و خلاف ظاهری مرتکب شویم. یا باید از ظاهر روایات ناهیه در تحریم رفع ید کرده، آنها را بر کراهت حمل نماییم، و یا با حفظ ظاهر روایات ناهیه در تحریم، از ظاهر دلیل تنزیل که دلالت بر جواز می نمود و عموم مفهوم آن که فقط بنات در نسب را با رضاع تحریم می نمود دست برداشته، بر خلاف آن، قایل به حرمت ازدواج پدر مرتضع با فرزندان صاحب لبن و مرضعه شویم.

با توجه به اینکه تقدیم هر یک از دو دلیل بر دیگری ترجیح بلا مرجح است، از

هر دو رفع یـد کرده، به مقتضـای عـام فوق «و احـلّ لکم مـا وراء ذلکم» قایل به جواز خواهیم شـد. این تقریبی است که ممکن است برای کلام شیخ و کیدری نمود.

۴) ردّ توهّم توسط استاد مد ظله:

اولاً: انصـاف این است که دلیـل «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» از چنان ظهور قوی و قابل توجهی برخوردار نیست که مفهوم علی الاطلاـق داشـته، علاـوه بر اثبـات حرمت به وسـیله رضاع به تناسب آنچه در نسب حرام است، در مقام نفی هر نوع تحریم اختصاصـی برای رضـاع نیز باشـد. زیرا متفـاهم عرفی از دلیل مـذکور و نظایر آن این است که تنها در مقام اثبات است. همچنـان کـه ارتکـاز عرفی در «الطـواف فی الـبیت صـلاه» ایـن اسـت که احکـام صـلاه برای طـواف ثـابت است، ولی احکـام اختصاصی طواف را نفی نمی کند.

وقتی گفته می شود: زیـد نیز فقیه است پس بایـد مانند عمرو اکرام شود، تنها وجوب اکرام برای زید اثبات می شود، اما احکام اختصاصی زید نفی نمی گردد.

یحرم من الرضـاع مـا یحرم من النسب یعنی کـل حکم ثبت للنسب ثبت للرضـاع، امـا نمی تـوان اسـتفاده کرد که رضـاع، حکم اختصاصی ندارد، چون ممکن است حکمی برای رضاع ثابت باشد که برای نسب ثابت نیست.

ثانیـاً: تخصـیص ادله تحریم به وسـیله خواهر امی رضـاعی مرتضع (اولاد رضاعی مرضـعه)، تخصـیص متعارفی است که فوراً به ذهن عرف خطور می کنـد، بلکه از نخست، دائره عموم تحریم یـک نوع تضـیق عرفی دارد یعنی عرفاً و تخصـصاً خارج است. زیرا اگر حرمتی برای پـدر مرتضع در کـار باشـد، این حرمت از نـاحیه مرتضع و خواهرش به وی سـرایت خواهـد کرد، و وقتی چنین حرمتی بین خود فرزندان نبوده و ازدواج آنان با یکدیگر بی اشـکال باشد، طبیعتاً ازدواج پدر نیز خالی از اشـکال خواهد بود. بر فرض هم که این تخصیص، تصرف در ظاهر عموم به

حساب آید، تصرف بسیار ضعیفی است که در برابر حمل تحریم بر کراهت چیزی به حساب نمی آید. بنابراین، توهّم تعارض دلیل تنزیل با روایات تحریم، توهّم نادرستی است، و قول مشهور مبنی بر حرمت ازدواج پدر مرتضع با اولاد صاحب لبن و مرضعه تمام می باشد.

ب) بررسی سرایت حکم حرمت به سایر افراد:

اشاره

اگر ازدواج پدر مرتضع با اولاد صاحب لبن و مرضعه حرام باشد، به طریق اولی، ازدواج خود مرتضع با آنان حرام خواهد بود. اما آیا این حرمت از این دو، به سایر افراد مانند جدّ(۱)، برادر، خواهر، عمو و عمه مرتضع نیز سرایت می کند یا نه؟

۱) کلام مرحوم آقای خویی:

فخر المحققین و عده ای دیگر قایل به سرایت حکم پدر مرتضع به سایر افراد شده اند. مرحوم آقای خویی نیز همین نظر را برگزیده و می فرمایند:

در امور متضایف، به واسطه تلازمی که بین دو طرف وجود دارد، تحقق یک طرف، ملازم با تحقق طرف دیگر است. همچنان که اگر حکمی بر یکی از آنها بار شود طرف دیگر نیز محکوم به آن حکم خواهد بود.

وقتی گفته می شود او به منزله فرزند تو است، معنای عرفی آن این است که تو نیز به منزله پدر او خواهی بود. پدرت برای او به منزله جدّ، و او به منزله نوه پدر تو، برادرت برای او به منزله عمّ، و او برای برادرت ابن الاخ خواهد شد. و قهراً هر حکمی بر او بار شود، سایر افراد نیز به تناسب نسبت و ارتباطی که با او دارند مشمول حکم و لوازم آن خواهند بود. و این هر دو، مقتضای اطلاق دامنه تنزیل

۱- (۱) - ظاهر أب المرتضع، أب بلا واسطه اوست. خصوصاً که در سایر ابواب فقه در بسیاری موارد، حکم جدّ با أب متفاوت است، مثل جواز ربا بین أب و ولد، یا قضای ما فات أب توسط ولد اکبر که شامل جدّ نمی شود. در باب ارث نیز جدّ و اب در دو دسته جدا از هم قرار گرفته اند. بنابراین أب بر پدرِ أب صدق نمی کند و جد نیز مانند سایر افراد باید مورد بررسی قرار گیرد.

است.

۲) اشکال استاد مد ظله:

درست است که متضایفین، چه از نظر وجود و عدم، و چه از جهت بار شدن حکم بر آنها، غیر قابل تفکیک بوده، و امتداد لوازم آنها در مقام واقع به حدی خاص محدود نمی گردد، لیکن تفکیک آنها از برخی لوازم در مقام تنزیل بی مانع است.

تلازم یا تفکیکِ لوازمِ متضایفین و احکام جاری در امور تنزیلی صرفاً از طریق نصّ یا ظاهر کلام منکشف می گردد و هرگز نباید آنها را به لحاظ امور واقعی از اصلشان لا ینفکّ دانست.

مثلا برادر پدر خارجاً عمّ انسان است، اما اگر کسی را که پدر نیست به منزله پدر تنزیل کردند، الزامی وجود ندارد که برادر او را نیز به منزله عمّ تنزیل نمایند. بسا او را به خاطر شایستگی چنان نمایند و این را به واسطه برخوردار نبودن از آن چنین نکنند. أنا و علیّ ابوا هذه الامه؛ آیا مقتضای عموم یا اطلاق تضایف، این است که جناب عقیل نیز عمّ این امّت به حساب آید؟

آیا اگر کسی را به منزله پدر تنزیل کردند، همه احکام پدر از محرمیّت، ارث، وجوب نفقه و غیره بر او بار خواهد شد؟ وجداناً چنین چیزی از تنزیل استفاده نمی شود و عرف نیز چنین عمومیتی از تنزیل نمی فهمد.

نمونه آشکار دیگری که مرحوم آقای خویی نیز خود قبول فرموده اند، فقدان اخوّت و اختیّت بین دو کودک شیرخوار است که از دو پدر ولی از یک مرضعه شیر نوشیده اند، با اینکه مرضعه مادر رضاعی آنان و به هر دو حرام است.

بنابراین، لوازم متضایفین و احکام جاری بر آنها در مقام تنزیل، قابل قیاس با امور واقعی نبوده و از آنها تفکیک پذیر است. و با استفاده از دلیل تنزیل نمی توان بر خلاف قواعد اولیه و ادله عامه، حکم حرمت را از مرتضع و پدرش به سایر افراد

تسرّی داد.

۳) نظر استاد مد ظله درباره حکم مسئله:

اگر در مقام بیان علّت حرمت ازدواج پدر مرتضع، وی را از جمیع جهات و عموم احکام به منزله پدر قرار داده بودند، حرمت ازدواج به عنوان یکی از مصادیق احکام بر او بار شده و مشکلی به وجود نمی آمد. اما می بینیم که تعلیل را با تعبیر «هو بمنزله ولدک» بیان فرموده اند که با توجه به متضایف و متلازم بودن فرزند و پدر، این تعبیر ملازم است با: «انت بمنزله أبیه». حال اگر این عبارت را به معنای «انت بمنزله أبیه فی التحریم» بدانیم، علت و معلل چنین خواهد شد: ازدواج تو با او حرام است، چون در حرمت مثل پدر او هستی. یا: ازدواج پدر مرتضع حرام است، چون در حرمت مثل پدر است. که علت، عین معلل و این همان مصادره است. بنابراین باید معنایی جز این مراد باشد.

ممکن است «هو بمنزله ولدک» به این معنا باشد که او نیز همان قربی را داراست که فرزند تو از آن برخوردار است. یعنی رضاع سبب نوعی قرابت بین تو و او شده که آن قرابت منشأ تحریم شرعی گشته است. در این صورت می توان گفت که قرب فرزندان فحل یا مرضعه با اب المرتضع، عین قرب فرزندان اب المرتضع با فحل و مرضعه بوده و نتیجتاً فرزندان اب المرتضع نیز بر فحل و مرضعه حرام خواهند بود.

لیکن همان گونه که گذشت حرمت به سایر افراد سرایت نمی کند.

گرچه شهید ثانی در حاشیه ارشاد خواسته اند با استفاده از فحوی، حرمت را به اخوه مرتضع نیز سرایت دهند. لیکن روشن است که قرب اب المرتضع به مرتضع از برادران مرتضع به وی نزدیک تر است. زیرا به طور کلی قرب پدر به اولاد از قرب برادران به هم بیشتر می باشد. بنابراین حرمت را از کسی که قرب بیشتری دارد به کسی که از قرب کمتری برخوردار است نمی توان تسرّی داد. «* و السلام *»

ص:۴۹۶۳

۱۳۸۲/۳/۵ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۴۲) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس:

در این جلسه به بررسی این مسئله می پردازیم که چه مقدار می توان از روایات «لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن» تعدی کرد. آیا به اولاد و ان نزلوا می توان تعدی کرد؟ آیا به آباء و ان علوا می توان تعدی کرد؟ و آیا به اخوه و اخوات می توان تعدی کرد؟

در پایان به این نکته می پردازیم که گفته اند: ادله رضاع، عناوین نسبی را اثبات می کند، اما عناوین سببی مثل زوجیت را اثبات نمی کند و ثمراتی بر این نکته مترتب کرده اند که اشکالی در این مورد مطرح خواهیم کرد.

***

بحث راجع به این بود که حکم کرده بودند أبو المرتضع نمی تواند با اولاد صاحب لبن ازدواج کند

و در مورد اینکه بتوان از مدلول مطابقی روایات تعدی کرد یا نه، صحبت شد. آنچه به نظر ما می آمد به طور خلاصه این بود که می توان از مورد روایت تعدی کرد، یعنی از روایت می فهمیم همان سنخ قرابتی که بین أبو المرتضع و اولاد صاحب لبن یا اولاد مرضعه (اولاد نسبی) ایجاد می شود و باعث حرمت ازدواج می گردد، بین فحل یا مرضعه و اولاد أبو المرتضع هم به وجود می آید بلکه این نسبت با امّ المرتضع هم پیدا می شود. اما اینکه مقصود از اولاد صاحب لبن، اولاد بی واسطه است یا اولاد مع الواسطه را هم شامل می شود باید مورد بحث قرار

ص:۴۹۶۴

گیرد. همچنین در مورد اینکه أبو المرتضع یا ام المرتضع پـدر و مادر مع الواسـطه یعنی جـدّ و جدّه مرتضع را شامل می شود یا نه؟ باید بحث شود. اکنون روایت را ملاحظه می کنیم.

روایت علی بن مهزیار از عیسـی بن جعفر بن عیسـی این طور داشت که: «انّ امرأه ارضعت لی صبیاً فهل یحلّ لی أن أتزوّج ابنه زوجهـا؟» و این کلمه ابنه در ذیـل روایت هم آمـده است و حضـرت می فرمایـد: نمی توانی بـا دختر شوهر آن مرضـعه ازدواج کنی و آن دختـر به منزله دختـران خـودت است. نکته ای که می خـواهیم تـذکر دهیم این است که در مـوارد دیگر وقـتی مثلا گفته می شود: «دختر یا دختران زیـد» ظاهر یا قدر متیقن چنین تعبیری دختر بلا واسـطه است و ظهور در نوه زید ندارد و همین طور است کلمه ابن و اب. مع ذلک در خصوص ما نحن فیه یعنی محرمات نکاح به نظر می رسـد بایـد حکم را شامل اولاد مع الواسـطه هم بگیریم چون با مراجعه به فتاوی فقهاء مشخص می شود که همه احکام این باب را در موارد مع الواسطه نیز جاری کرده اند.

لذا می توان گفت: با توجه به اشباه و نظایر، یک ظهور عرفی برای الفاظی مثل بنت در تعمیم پیدا می شود.

امـا آنچه تأمل بیشتری را می طلبـد این است که آیا از أبو المرتضع می توان به آباء مع الواسـطه تعـدی کرد یا حکم به أب بلا واسـطه اختصـاص دارد. ممکن است گفته شود وقـتی در مورد اولاـد تعمیم دادیم و گفتیم اولاـد مع الواسـطه را هم شامـل می شود، در مورد أب هم باید تعمیم دهیم چون سـنخ نسـبت جد به نوه با نسبت نوه به جد یکسان است، ولی به نظر می رسد این قیاس ناتمام می باشد. مثلا در باب ارث ملاحظه می کنیم که شارع نوه متوفّی را در طبقه اول ورثه قرار داده اما جدّ را در طبقه دوم قرار داده و لذا با اینکه سنخ قرابت آنها با متوفّی یکسان است ولی شرعاً در عرض هم نیستند. همین طور ابن الاخ در طبقه دوم و عمو در طبقه سوم است با اینکه سنخ نسبت آنها یکسان است. این مطلب در ابواب دیگر فقه هم نظایری دارد.

ص:۴۹۶۵

مثلا آب جاری که از بالا به پایین می ریزد چنانچه قسمت پایین نجس شود نجاست به بالا سرایت نمی کند اما اگر بالا نجس شود به پایین سرایت می کند. خلاصه چون حکم بر خلاف قاعده است و ادعای ملازمه هم تمام نیست، نمی توانیم حکم أبو المرتضع را برای جدّ المرتضع هم ثابت بدانیم مگر اینکه کسی مطمئن شود که فقهاء در موارد دیگر که حکمی روی أب می رود معمولاً با تعبیر «و ان عَلا» تعدی می کنند. البته احتیاط در هر صورت خوب است.

علی ایّ تقدیر چه نسبت به این موارد تعدی کنیم یا نه، مسلّماً از این روایات نمی توانیم تعدی به اخوت را استفاده کنیم.

یک نکته ای که قبلا اشاره شد و باید توضیح مختصری بدهیم این است که آقایان گفته اند: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» دلالت می کند بر اینکه عناوین نسبی مثل أب و ام و ابن تنزیلاً به وسیله رضاع ثابت می شوند (بنا بر عموم تنزیل با توسعه و اگر قایل به عموم تنزیل نشدیم بدون توسعه) اما عناوین سببی مثل زوجیت به وسیله رضاع ثابت نمی شوند. بنابراین، حرمت امّ الزوجه در باب رضاع هنگامی تصویر می شود که زوجیت حقیقی باشد و فقط امومت به واسطه رضاع ثابت شود و از نظر فتوی این مطلب تقریبا مسلم است (به استثنای مرحوم نراقی) در مورد بنت الزوجه هم باید زوجیت حقیقی ثابت باشد و بنت بودن با رضاع اثبات گردد. اما خود زوجیت با رضاع ثابت نمی شود حتی بنا بر عموم منزلت.

بر این مطلب ثمراتی بار کرده اند. یکی این است که اگر روایت خاصه لا ینکح أبو المرتضع را نداشتیم یا نتوانستیم حکم اخت الولد امّی را استفاده کنیم، گفته اند:

اخت الولد اگر امّی باشد (یعنی دختر نسبی مرضعه که فرزند صاحب لبن نیست) نمی توان از باب حرمت رضاع، حرمت او را اثبات کرد چون در باب نسب، اخت امی ولد، فرزند شخص نیست، فرزند زن شخص است و لذا چون به وسیله رضاع، زوجیت اثبات نمی شود نمی توان گفت اخت امّی ولد تنزیلا بنت الزوجه المدخوله

می شود چون شیری که مرضعه به ولد داده باعث نمی شود مرضعه تنزیلاـ زوجه مدخوله أبو المرتضع محسوب شود تا در نتیجه دخترش هم بنت الزوجه المدخوله باشد.

یک ثمره دیگر در مورد این فرع ظاهر می شود که آیا صاحب لبن می تواند با جده مرتضع ازدواج کند یا نه؟ ضمناً حکم این فرع از روایات خاصه قابل استفاده نیست و فقط باید سراغ «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» برویم.

مرحوم آقای خویی و دیگران فرموده اند: این ازدواج مانعی ندارد حتی اگر قایل به عموم تنزیل باشیم، چون حرمت جده امی ولد از باب این است که امّ الزوجه شخص است و چون رضاع باعث نمی شود که مادر مرتضع تنزیلاً زوجه صاحب لبن شود طبعاً مادرِ مادر هم امّ الزوجه نخواهد بود و لذا صاحب لبن می تواند با او ازدواج کند. البته مثال های دیگری نیز هست که خواسته اند از آن نکته استفاده کنند و حرمت را نفی کنند.

ولی یک اشکالی در این موارد به نظر ما می آید که به آن توجهی نشده است. در مورد همین مثال می گوییم: تقریب حرمت جدّه منحصر به این نیست که اول برای مادر مرتضع زوجیت اثبات کنیم تا جده از باب ام الزوجه بودن حرام شود بلکه می توان این طور تقریب کرد که مرضعه زوجه حقیقی صاحب لبن است و در اینجا هم تنزیلی در کار نیست. از طرف دیگر ما بنا بر عموم تنزیل حکم می کنیم که جده مرتضع تنزیلاً مادر مرضعه است چون در باب نسب، جده امی فرزند زن عبارت از مادر خود آن زن است لذا در باب رضاع هم این امومت را اثبات کنیم و با این تقریب، جدّه می شود امّ الزوجه صاحب لبن یعنی مادر تنزیلی زوجه حقیقی صاحب لبن.

«* و السلام *»

ص:۴۹۶۷

۱۳۸۲/۳/۶ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۴۳) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، تکمله ای از بحث جلسه گذشته را مطرح نموده، سپس درباره معنی و دلالت حدیث «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» احتمالات ثلاثه را ذکر کرده و مختار استاد مد ظله بیان خواهد گردید. در خاتمه، مسائلی درباره مقدار ما یثبت بأدلّه التنزیل، مطرح خواهد شد.

***

مناقشه صاحب مستند در موارد جزء العله بودن نسب

برخی از مباحث گذشته تکمله ای دارد که به مباحث فعلی نیز مرتبط است لذا آن مباحث را با تکمله ذکر می کنیم.

فرع: اگر شخصی زوجه ای داشت و زوجه او مادر رضاعی یا دختر رضاعی یا خواهر رضاعی و مانند آن داشت آیا ادله تحریم رضاع این موارد را هم شامل می شود یا نه؟ مرحوم نراقی صاحب مستند مناقشه کرده و فرموده: ما دلیلی بر تحریم نداریم زیرا در این موارد، نسب و سبب مجموعاً حرمت آورده است و نسب مستقلاً علت تامه برای حرمت نیست بلکه نسب جزء العلّه و علت ناقصه برای حرمت است و ظاهر یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب این است که اگر نسب علت تامه برای تحریم بود، و این عنوان در باب رضاع محقق شد حرمت می آورد مثلاً ـ عنوان مادر، خواهر، دختر، دختر برادر، دختر خواهر، عمه و خاله علت تامه

ص:۴۹۶۸

برای تحریم است از این رو در باب رضاع نیز موجب نشر حرمت می شود اما امّ الزوجه مثلا تلفیق شده از انتسابی که بین زن و مادر اوست و از سببی که عبارت از عقد زوجیت است. پس نسب تمام علت نیست در حالی که ظاهر ما یحرم من النسب که «من» و علت ذکر می شود این است که مجرور «من»(۱) علت تامه برای حرمت است نه جزء العله، در موارد دیگر هم اگر بگویند شیئی علت برای شیء دیگر است ظاهرش این است که علت تامه است یا قدر متیقن از آن این است که علت تامه است پس به علت ناقصه نمی توانیم تعدی کنیم(۲).

تصویر انتساب به جزء العله در کلام محقق حائری در بعض موارد

در تقریرات مرحوم آقای حاج شیخ عبد لکریم حائری یک مطلب زائدی دارند و آن اینکه انتساب به جزء العلّه در صورتی که جزء العله، جزء أخیر علت تامه باشد عرفاً صحیح است اما انتساب به غیر جزء أخیر از اجزاء دیگر، صحت انتساب ندارد و خلاف ظاهر است، مثلا اگر مقدمات قتل فراهم است و شخص چاقو را به طرف سر شخص ببرد و او را بکشد، قتل به این جزء أخیر نسبت داده می شود اما به کسی که مثلا چاقو را ساخته قتل را اسناد نمی دهند. در باب محرّمات نکاح اگر زنی فاطمه نام، مادری داشته باشد و زید بخواهد این مادر را بگیرد هیچ محظوری ندارد و می تواند این مادر را بگیرد حال اگر با فاطمه که دختر این مادر است ازدواج کرد مادر به عنوان امّ الزوجه حرام می شود و جزء أخیر علت تامه که ازدواج است سبب حرمت می شود، قبل از ازدواج حرمت نبود اما حالا حرمت هست، علت حرمت ازدواج است که نسب نیست بلکه سبب و مصاهره است که جزء أخیر علت تامه است. عرف ازدواج را علت حرمت می داند با آنکه عنوان امّ الزوجه، أمومت و مادر

۱- (۱) - توضیحی از نگارنده: «من» جارّه گاهی مفید تعلیل است، مثل آیه شریفه ممّا خطیئاتهم أغرقوا، نوح، ۲۵.

۲- (۲) - مستند الشیعه، ۲۸۱/۱۶-۲۷۴.

بودن آن از سابق محقق شده بود و امومت جزء سابق برای علت تامه که امّ الزوجه بودن است می باشد لکن عرف علت حرمت را امومت نمی داند بلکه ازدواج را که جزء أخیر است علت حساب می کند و به او نسبت می دهد(۱).

نقد فرمایش صاحب مستند

فرمایش صاحب مستند تمام نیست هم به لحاظ قواعد و مفاد ادله رضاع که بحث آن در مبحث بعد مطرح می شود و هم به لحاظ جهت خاصه ای که در مقام هست. و آن جهت خاصّه این است که مسئله حرمت مادر رضاعی زوجه و دختر رضاعی زوجه مدخوله و مانند آن، مورد اتفاق بین مسلمین است و اختصاص به شیعه ندارد و حرمت این امور متوقف بر بحث از مفاد یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب نیست، زیرا این مسائل از قبل مورد ابتلاء بوده و حرمت این موارد اتفاقی است.

اما به لحاظ مفاد ادله رضاع نیز فرمایش ایشان مخدوش است که در ذیل به آن می پردازیم.

معنای یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب

برای اینکه ببینیم فرمایش مستند تمام است یا نه؟ باید مفاد دلیل تنزیل رضاع منزلت نسب را بررسی کنیم در معنای این حدیث شریف چند احتمال وجود دارد.

احتمال اول: اینکه مراد این باشد که عناوین نسبی مرد که برای او حرمت می آورد همان عناوین اگر در باب رضاع یافت شد حرمت به عنوان رضاع می آورد.

در این صورت این روایت ناظر به عناوین سبع محرّمه نسبی و به تبع آن رضاعی است پس روایت ناظر به حرمت مادر و دختر و خواهر و خواهرزاده و برادرزاده و

۱- (۱) - کتاب النکاح للآشتیانی.

عمه و خاله رضاعی خواهد بود. و شامل مادر رضاعی زن و خواهر رضاعی زن و دختر رضاعی زن نخواهد بود. زیرا مادر زن شخص با او هیچ رابطه نسبی حتی به نحو جزء العله ندارد زیرا در این احتمال قوم و خویش نسبی مرد معیار برای تنزیل در باب رضاع است. طبق این احتمال بحث از اینکه نسب تمام العله باشد یا جزء العله باشد نیست بلکه عناوین نسبی مرد که بر مرد حرام می باشد معیار است.

احتمال دوم: اینکه نسب اعم باشد از اینکه تمام العله باشد یا جزء العله. و مراد از عناوین نسبی، خصوص عناوینی نسبی خود شخص نیست بلکه عناوین نسبی متعلقات او را هم می گیرد پس مادر همسر، دختر همسر و خواهر همسر را نیز می گیرد یعنی دو أمر علت شده که مرد نمی تواند مثلا مادر همسر خود را بگیرد یکی زوجیت و ازدواج با این زن که عنوان مصاهره است و دیگری مادر بودن و هر یک از این دو امر جزء العله برای حرمت در باب نسب است پس این دو عنوان دست به دست هم داده و در باب نسب منشأ تحریم شده است حال اگر در باب رضاع این عناوین پیدا شد موجب نشر حرمت خواهد بود.

این احتمال مبتنی بر این است که آیا این روایت، نسبی که جزء العله است را هم می گیرد یا نه؟ علی فرض تعمیم این اشکال پیش می آید که نسب اگر جزء أخیر علت تامه باشد اسناد صحیح است اما اگر جزء أخیر نباشد اسناد صحیح نیست. و در این امثله زوجیت جزء أخیر علت تامه است نه نسب. پس نمی توان با این بیان تعمیم را استفاده کرد زیرا یا روایت ظهور در علت تامه دارد و یا اگر شامل جزء العله هم بشود ناظر به این است که نسب جزء أخیر علت باشد و در مقام چنین نیست.

احتمال سوم: اینکه نسب اعم باشد از نسب خود شخص و متعلقات او. لکن در احتمال دوم ذات زن را بدون ملاحظه عنوان زوجیت در نظر می گرفتیم اما در این احتمال با حفظ زوجیت این زن می گوییم اگر زوجه شخص خویشاوند نسبی داشت که موجب حرمت در باب نسب بود (مثل مادر همسر، دختر همسر، خواهر همسر)

ص:۴۹۷۱

همان عناوین اگر در رضاع هم پیدا شد موجب حرمت می شود. طبق این بیان در مورد مادر زن نیز، نسب علت تامه برای حرمت است زیرا با حفظ زوجیت همسر، خویشاوندان نسبی او را ملاحظه کردیم. بنابراین، اشکال جزء العله بودن و اشکال جزء أخیر نبودن نسب در اینجا وارد نیست. زیرا اگر فرض زوجیت شده باشد نسب، تمام العله خواهد بود.

از میان سه احتمال ثبوتی بالا به لحاظ مقام اثبات ظاهراً احتمال سوم مراد است زیرا در بعض روایات، خواهر رضاعی همسر از محرمات رضاعی شمرده شده است و به عموم یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب استشهاد شده است(۱).

یعنی همان حرمت جمع بین أختین که در باب نسب ثابت است در باب رضاع نیز موجب نشر حرمت است پس برای صدق عنوان نسب باید زوجیت همسر را مفروض بگیریم و با حفظ عنوان سببی، بگوییم اگر عنوان نسبی وجود داشت موجب نشر حرمت در باب رضاع نیز خواهد شد پس این روایت احتمال سوم را ترجیح می دهد.

مقدار ما یثبت بأدلّه التنزیل

از بیان بالا معلوم شد که دلیل تنزیل دو مورد را تنزیل می کند یکی اینکه تنها

۱- (۱) - عن أبی عبیده قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: لا تنکح المرأه علی عمتها و لا علی خالتها و لا علی أختها من الرضاعه دو مسائل ۲۰ / باب ۱۳ من ابواب ما یحرم بالرضاع، حدیث ۱). نگارنده گوید: در این روایت استشهاد به حدیث یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب نشده است اما استظهار اینکه ظاهر أمر این است که حرمت خواهر رضاعی به خاطر صدق عنوان مأخوذ در حدیث بالاست را می توان جواب داد به اینکه با توجه به اینکه لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن و اولاد المرضعه از باب دلیل خاص است نه به خاطر صدق عنوان مأخوذ در حدیث بالا، از این رو شاید خواهر رضاعی نیز از این باب باشد و جایی که مراد معلوم باشد اما کیفیت اراده معلوم نباشد نمی توان گفت: مقتضای اصاله العموم این است که این مورد هم از باب عموم و دخول در عام است اما حصر مستفاد از روایت نیز دلیل نیست زیرا حصر از این طرف است که کل ما یحرم بالنسب فهو یحرم بالرضاع، اما دلیلی نداریم که کل ما یحرم فی باب الرضاع فهو یحرم فی باب النسب أیضاً.

نسب دخیل باشد را ثابت می کند (محرمات سبع نسبی) و دوم جایی که هر چند سبب و نسب هر دو دخیل است لکن سبب یعنی زوجیت وجداناً محقق باشد تا دلیل تنزیل جزء نسبی را تنزیل کند مثلا در زوج مفروض، اگر خویشاوند نسبی وجود داشت حرام می شد آن عناوین اگر در باب رضاع محقق شود نیز حرام می شود مثلا امّ الزوجه و بنت الزوجه و اخت الزوجه در باب نسب عیناً یا جمعاً حرام است، در باب رضاع نیز این عناوین به همان نحو حرام می شود و رضاع جانشین نسب می شود اما در عکس مسئله، دلیل تنزیل جاری نیست یعنی اگر أمومت یا بنتیّت یا اختیّت وجدانی بود اما سبب (زوجیت) وجدانی نبود دلیل تنزیل، زوجیت را اثبات نمی کند بنابراین، مرضعه، زوجه أبو المرتضع نمی شود از این رو مادر و خواهر و دختر مرضعه به منزله امّ الزوجه و اخت الزوجه و ربیبه أبو المرتضع نمی شوند.

همچنین به دلیل تنزیل نمی توان هر دو جزء نسب و سبب را اثبات کرد زیرا دلیل تنزیل متکفل تنزیل جزء سببی نیست و این مطلب را آقایان فرموده اند و قبلا هم بحثش گذشت لکن در تطبیق بر محل بحث دخالت دارد که بعداً متعرض آن می شویم.

عدم جریان قاعده اسناد حکم أحد المتلازمین الی الآخر در تنزیل رضاع منزله نسب (استدراک از ما سبق)

قبلا(۱) تقریبی برای عموم تنزیل ذکر کردیم به این بیان که اگر عنوانی با عنوان دیگر اتحاد وجودی در خارج داشت و هر دو عنوان بر یک موجود خارجی منطبق می شد و یکی از این دو عنوان بالذات موضوع حکمی قرار بگیرد اسناد حکم او به عنوان متحد و ملازم، عرفاً صحیح است و لازم نیست هر محمول و حکمی که به

۱- (۱) - به جزوهٔ ۵۳۸ رجوع شود.

موضوعی نسبت داده می شود آن موضوع بنفسه این محمول و حکم را داشته باشد و به این تقریب گفتیم قائلین به عموم تنزیل ممکن است بگویند در یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب لازم نیست عناوین نسبی از عناوینی باشد که بذاته موضوع حکم است بلکه اگر بالملازمه با عنوان دیگر نیز موضوع حرمت نسبی بود دلیل تنزیل آن را می گیرد مثلا عنوان اخت الولد مستقیماً از عناوین حرمت آفرین در باب نسب نیست لکن ملازم با عنوان بنت خود شخص یا بنت زوجه مدخوله شخص است که این دو عنوان بنفسه حرمت نسبی دارند (به خاطر عنوان بناتکم و عنوان ربائبکم اللاتی فی حجورکم) و چون عنوان اخت الولد یک عنوان جامع و ملازم با دو عنوان محرّم دیگر است می توان حرمت را به او لمکان الاتحاد و التلازم عرفاً نسبت داد.

با این تقریب ما وجهی برای عموم تنزیل ذکر کردیم و جوابی نیز از آن ذکر کردیم که گذشت.

ولی به نظر می رسد این تقریب ربطی به مقام ندارد و جواز انتساب حکم أحد المتحدین الی الآخر بر مقام منطبق نیست زیرا مفاد یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب این است که هر عنوانی که در باب نسب علت حرمت است آن عنوان اگر در باب رضاع حاصل شد نیز علت نشر حرمت است در باب متلازمین حکم أحد المتلازمین را به دیگری می توان نسبت داد اما اگر یکی از متلازمین علت برای شیئی شد نمی توانیم دیگری را نیز علت بدانیم مگر اینکه «الف» علت ب باشد و «ب» علت «ج» باشد در این صورت «الف» که علة العلل است را می توانیم علت «ج» قلمداد کنیم. اما صرف تلازم یک عنوان با عنوان دیگر و اتحاد وجودی آنها بدون اینکه علیتی بین دو عنوان ملزوم و لازم باشد باعث نمی شود که ما علیتی که برای ملزوم است را به عنوان لازم بدهیم، علیت از یک عنوان به عنوان دیگر سرایت نمی کند مگر آنکه علة العلل باشد چنانچه گذشت.

بنـابراین، در مقام اگر بنت و ربیبه (بنت الزوجه المـدخوله) در باب نسب علت حرمت بود نمی توان حرمت را به جامع انتزاعی اخت الولد که عنوان ملازم با این دو عنوان است نسبت داد، چرا که علیت را از یکی از متلازمین به دیگری نمی توان سرایت داد، اگر علت العلـل نباشـد هر چنـد قائل شویم حکم یکی از متلازمین را به دیگری می توان نسبت داد. این کلام اسـتدراکی برای مطلبی است که سابقا گذشت.

دو تقریب برای عموم منزلت و تصویر حرمت جده امّی مرتضع بر فحل بنا بر هر یک از دو تقریب

قـائلین به عموم تنزیـل که یکی از آنهـا ابن ادریس است و احتمالاًـ صـدوق نیز قایـل به عموم تنزیل است زیرا گویـد: لا یجوز نکـاح اخت الاـخ من الرضـاعه و محتمـل است که از بـاب عموم منزلت قائل به حرمت باشـد هر چنـد صـریح نیست ولی ظاهر کلامش چنین است از تعلیلی که ابن ادریس ذکر می کند معلوم می شود که قائل به عموم منزلت است، قائلین به عموم منزلت دو تقریب برای عموم ذکر کرده اند که سابقاً هر دو تقریب گذشت.

تقریب اول این است که هر عنوانی که در بـاب نسب، موضوع حرمت قرار می گیرد در بـاب رضـاع هم موجب حرمت است و لو به لحـاظ ملاـزمه یعنی اینکه حکم(۱) أحـد المتلاـزمین را به دیگری نسبت دهیم و مثـالش همان اخت الولـد است چنانچه گـذشت مثـال دیگرش این است که عنـوان جـدّه الولـد [جـدّه امّی ولـد] در بـاب نسب ملاـزم بـا عنوان أمّ الزوجه است که از محرّمات سـببی است، در باب رضاع نیز عنوان جدّه الولد حرام خواهد بود. در این تقریب لازم نیست زوجیت نیز تنزیل شود تا اشـکال شود که دلیـل تنزیـل متکفّـل تنزیل به لحاظ مصاهرت نیست بلکه همین که جـدّه الولـد ملازم با امّ الزوجه است همین اندازه برای صحت اسناد حرمت

۱- (۱) - به این تقریب در جواهر اشاره شده است. جواهر الکلام ۳۱۲/۲۹، س ۱۷ و ۳۱۳، س ۱۲.

در باب نسب به جدّه الولد کافی است، بنابراین تقریب، فحل [صاحب اللبن] نمی تواند جده أمی فرزند رضاعی خودش را بگیرد.

این تقریبی است که از کلام ابن ادریس استفاده می شود و جواب آن قبلاً گذشت و گفتیم ظاهر روایت این است که مناط حرمت در نسب و رضاع یکی باشد نه اینکه در باب نسب به مناط اتحاد با عنوان محرم و در باب رضاع لنفسه حرمت ثابت شود.

تقریب دوم که در جواهر آمده است این است که وقتی رضاع نازل منزله نسب قرار گرفت لوازم آن نیز مع الواسطه اثبات می شود، بر این اساس، اخت الولد که ملازمه دارد با امّ الزوجه بودن جدّه در باب نسب، به وسیله یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب، حرمت را در لازم هم اثبات کنیم. این تقریب از این جهت محل اشکال واقع شده که عرف مساعد نیست که مادر حقیقی مرتضع، زن صاحب اللبن حساب شود تنزیلاً تا مادر آن زن نیز تنزیلاً امّ الزوجه رضاعی تلقی شود، بلکه عرف فقط این مقدار می فهمد (بنا بر عموم منزلت) که زن به وسیله شیر دادن مادر می شود و صاحب اللبن پدر می شود و همه لوازم پدری و مادری اینها نیز بار می شود، اما اینکه بیش از این مقدار شارع تصرف دیگری کرده باشد فهم عرف مساعد نیست.

لذا همان طور که آقای خویی و دیگران اشکال کرده اند حتی بر عموم منزلت نیز نمی توان حکم به حرمت جده مادری مرتضع بر فحل نمود زیرا دلیل تنزیل زوجیت را اثبات نمی کند، لکن این اشکال هر چند به آن بیان قبل وارد است ولی بنا بر همان تقریب صاحب جواهر می توان بیانی ارائه کرد که خالی از اشکال باشد. بر طبق این بیان، مادر حقیقی مرتضع، زوجه فحل حساب نمی شود تا کسی اشکال کند که دلیل تنزیل، متکفّل تنزیل در ناحیه مصاهرت و زوجیت نیست و لازم بیاید که مادر حقیقی مرتضع دو شوهر در یک زمان پیدا کند یکی أبو المرتضع و دیگری فحل بلکه لازمه اینکه مرتضع، فرزند فحل و مرضعه شود این است که جده مادری مرتضع بر

فحل [پدر رضاعی] حرام شود زیرا وقتی مرتضع، فرزند رضاعی مرضعه شد جدّه مادری مرتضع، تنزیلاً مادر مرضعه خواهد بود پس جده مادری مرتضع به خاطر امّ الزوجه بودن بر فحل حرام می شود و فرض این است که زوجیت مرضعه برای فحل وجداناً محقق است و نیازی به تنزیل ندارد. پس ما این مطلب را که مرحوم آقای خویی(۱) و دیگران گفته اند که دلیل تنزیل، احداث زوجیت نمی کند و زوجیت باید مفروغ عنه و محقق باشد قبول داریم لکن می گوییم دلیل تنزیل، مادر حقیقی مرتضع را زوجه فحل حساب نمی کند تا اشکال بالا ـ لازم آید بلکه دلیل تنزیل جده مادری مرتضع را مادر مرضعه قرار می دهد بنابراین جده مادری مرتضع به عنوان امّ الزوجه حرام است و عنوان زوجیت بالوجدان محقق است.

نتیجه اینکه بنا بر تقریب اول و تقریب دوم اگر قائل به عموم منزلت شدیم جده مادری مرتضع بر فحل حرام می شود و اینکه در کلام مرحوم آقای خویی آمده(۲) که حتی بنا بر عموم تنزیل هم جده مادری مرتضع بر فحل حرام نمی شود، قابل مناقشه است.

عدم حرمت فرزندان مرضعه از فحل دیگر بر أبی المرتضع

اگر مرضعه فرزندی از شوهر دیگر غیر از فحل داشته باشد بین آن فرزند و مرتضع نشر حرمت نخواهد بود چون فحل متحد نیست و چون بین آن فرزند و مرتضع حرمت نیست به طریق اولی آن فرزند بر پدر مرتضع نیز حرام نمی شود. اما بین فرزند فحل و مرتضع به خاطر اتحاد فحل نشر حرمت هست و اما حرمت نکاح أبو المرتضع با فرزندان فحل به دلیل خاص ثابت شده است.

«* و السلام *»

ص:۴۹۷۷

۱- (۱) - احکام الرضاع / ۲۹، ۵۵، ۵۷، تقریر ابحاث المحقق الخوئی؛ جواهر الکلام ۳۱۲/۲۹، س ۹ و ۱۳.

۲- (۲) - احکام الرضاع / ۵۷، تقریر ابحاث المحقق الخوئی ره.

۱۳۸۲/۳/۷ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۴۴) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه چون، ممکن است شبهه ای در سند روایاتی که روز گذشته خواندیم مطرح شود. لذا مجدداً سند آنها را بررسی نموده، بعد به مسئله چهارم احکام رضاع می پردازیم.

***

الف) بیان اشکال در صحت سند روایت علی بن مهزیار و ایوب بن نوح:

۱ – روایت علی بن مهزیار:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن مهزیار قال:

سأل عیسی بن جعفر بن عیسی ابا جعفر الثانی علیه السلام،... فقال لی:...

فاعل در «قال لی» عیسی بن جعفر است که گوید امام به من فرمودند و علی بن مهزیار خودش حاضر در جلسه نبوده و روایت را مستقیم از معصوم نقل نمی کند و قهراً عیسی بن جعفر یکی از روات سند است و چون توثیقی درباره او وارد نشده، سند اشکال پیدا می کند و راوی بلاواسطه اش مجهول می باشد.

و اینکه بعضی روایت را صحیحه تعبیر کرده اند یا غفلت شده و با مقصود، الصحیح عن علی بن مهزیار می باشد، یعنی طریق سند (روات تا علی بن مهزیار) صحیح می باشد.

۲ – روایت ایوب بن نوح:

کتب علی بن شعیب الی ابی الحسن علیه السلام کاتب علی بن

ص:۴۹۷۸

شعیب بوده نه ایوب بن نوح، و ایوب عبارتی ندارد که قرینه بر تأیید و صحت مکاتبه باشد، مثل اینکه بگوید: من آن نامه را به خطّ حضرت دیدم (که در بعضی مکاتبه ها نقل شده است) و لذا علی بن شعیب هم از روات این حدیث است که باید وثاقت او محرز شود و توثیقی درباره او وارد نشده است.

البته این شبهه در روایت (سوم مسئله) عبد الله بن جعفر وارد نیست چون می گوید «کتبتُ» و مکاتبه از خود او بوده است.

ب) جواب شبهه از هر دو روایت:

با توجه به اینکه ایوب بن نوح به صورت قطعی شهادت می دهد که چنین مکاتبه ای صورت گرفته، و اگر کسی شهادت قطعی درباره موضوعی داد و ما نمی دانیم «عن حسٍّ» بوده (یا «ما یحکم الحس» که از حدسیّات قریب به حس است و در حکم حسّ است، چون به ندرت اختلاف نظر در آنها پیدا می شود)، یا عن غیر حسّ (که از امور اجتهادی و محل اختلاف نظر است) یا نمی دانیم شهادت از روی ما یحکم الحس بوده یا غیر حسّ، بنای عقلاء و فقهاء بر این است که در این گونه موارد احکام حس بار می کنند و شهادت او را می پذیرند.

در اینجا هم ایوب تعبیر نمی کند «قال علی بن شعیب: کتبتُ الی...» تا خودش شهادت نداده بلکه از دیگری نقل کرده باشد. یا نمی نویسد: «علی ما روی» تا قرینه بر عدم شهادت باشد، بلکه می گوید: «کتب علی بن شعیب» که لسان این عبارت شهادت به کتابت است و اگر شک داشت که شاید هم ننوشته باشد چنین تعبیری به نحو مسلم صحیح نبود پس وقتی با مسئله به نحو تسلم برخورد کرده و نسبت کتابت را به نحو بتّی می دهد، بنای عقلاء این است که چنین نسبت ها و شهادات را اگر چه با واسطه هم باشد می پذیرند، چون اگر کسی مطمئن به مطلبی نباشد و با شک نسبت دهد که امام چنین فرمودند کذب است و روزه را هم باطل می کند.

ص:۴۹۷۹

حتی در مرسلات نیز اگر راوی نسبت دهد به منزله شهادت اوست، بلی هر روایت مرسلی این طور نیست و گاهی قرائن در کلام است که نسبت نمی باشد، مثلاً می گوید: روی عن الصادق علیه السلام، نمی گوید: قال الصادق علیه السلام.

روایت علی بن مهزیار نیز چنین است. وقتی می گوید: «سأل عیسی» این عبارت ظهور قوی دارد که به نقل عیسی - سؤال و جواب هر دو - اعتماد داشته، بلکه کشف از اعتماد او به آن شخص راوی هم می کند. و معنایش این است که شاید هم نپرسیده باشد چون اگر تردید داشت با عبارت دیگری مثل «قال: سألت...» بیان می کرد.

خلاصه این روایت نیز قابل اعتماد است و دیگران هم استدلال کرده اند و اشکالی ندارد.

ج) مسئله چهارم از احکام رضاع محرم

اشاره

ابتدا مبحث حرمت و انفساخ عقد در اثر رضاع محرم را دنبال کرده و بعد به مسئله مهر و قبول شهادت به رضاع و... می پردازیم.

۱ - عبارت شرایع:

الرابعه، الرضاع المحرم یمنع من النکاح سابقاً و یبطله لاحقاً فلو تزوج رضیعه فارضعتها من یفسد نکاح الصغیره برضاعها کاُمّه وجدته و اخته و زوجه الاب و زوجه الاخ اذا کان لبن المرضعه منهما فسد النکاح...

۲ - بیان مسئله:

مواردی که رضاع موجب تحریم عده ای می شود که عقد با آنها ابتدائاً باطل است، اگر قبلا هم عقد صحیحی هم صورت گرفته باشد با آن رضاع های محرم باطل می شود. و هر چه ابتداءً موجب بطلان عقد باشد بقاءً هم چنین است.

بنابراین اگر، زوجه رضیعه ای را کسی شیر داد که اگر ابتداءً شیر می داد نمی توانست آن رضیعه را عقد کند بقاءً هم ازدواج با او باطل می شود.

ص:۴۹۸۰

مثلا اگر صغیره ای را مادر کسی شیر بدهد خواهر رضاعی او شده و نمی تواند ابتداءً عقد کند، در استدامه نیز اگر بعد از عقد، او را مادر شوهر داد موجب بطلان عقد می شود.

یا اگر جدّه پدری یا مادری زوج، زوجه رضیعه را شیر بدهد، عمه یا خاله زوج شده و ازدواج باطل می شود و یا خواهر زوج شیر دهد که خواهرزاده می شود.

و همین طور اگر زوجه رضیعه کسی را زن پدر یا زن برادر او شیر بدهند که خواهر رضاعی ابی یا دختر برادر او می شوند و عقد منفسخ می گردد، به شرط آنکه شیر از برادر یا پدر باشد اما اگر آن شیر از برادر یا پدر نبود بلکه اولاد زن برادر و زن پدر از شوهران قبلی باشد مانعی ندارد، خود پدر اولاد زنش (از شوهران قبلی) را پس از دخول نمی تواند بگیرد چون ربیبه می شود ولی نکاح آنها برای فرزند حرام نیست.

۳ – کسی دو زن دارد یکی بزرگ و یکی شیر خوار، اگر زوجه کبیره، رضیعه را شیر دهد در هر صورت زوجه کبیره حرام می شود

مرحوم محقق بعد از بیان مسائل مهر و بعضی فروعات دیگر(۱) می فرماید:

و لو کان له زوجتان کبیره و رضیعه فأرضعتها الکبیره حرمتا ابداً ان کان دخل بالکبیره و الّا حرمت الکبیره حسب.

کسی دو زن دارد یکی بزرگ و یکی شیر خوار، اگر زوجه کبیره، رضیعه را شیر دهد در هر صورت زوجه کبیره حرام می شود زیرا ام الزوجه است و به محض عقد حرام ابد می شود و دخول شرط آن نیست.

اما صغیره، اگر زوجه کبیره مدخوله باشد آن هم حرام ابد می شود چون بنت الزوجه المدخوله (ربیبه) است و حرمت ابد پیدا می کند.

ولی اگر مدخوله نباشد که طبیعتاً این شیر از خود شوهر نخواهد بود (و از شوهر قبلی است)(۲) رضیعه حرمت ابد پیدا نمی کند چون عنوان بنت زوجه مدخوله

۱- (۱) – مسائل مهر و بعضی فروع دیگر چون در چند جای مختلف مورد بحث قرار گرفته اند، ما بحث کامل آن را پس از این مباحث به طور کامل مطرح خواهیم نمود.

۲- (۲) – مرحوم صاحب جواهر می نویسد: ممکن است قبل از عقد به زوجه کبیره شبهه دخول شده باشد و بعد عقد

نـدارد. البته عقد صـغیره به جهت اجتماع آن با مادرش حرمت جمعی پیدا کرده و منفسخ می شود ولی می تواند با عقد جدید صغیره را عقد کند.

۴ – کسی یک زن کبیره و دو زن رضیعه داشت و کبیره هر دو را شیر داد و رضاع محقق شد در هر صورت کبیره حرمت ابد پیدا می کند

مرحوم محقق بعد فرع دیگری را مطرح کرده می نویسد:

و لو ارضعت الکبیره له زوجتین صغیرتین حرمت الکبیره و المرتضعتان، ان کان دخل بالکبیره و الا حرمت الکبیره.

اگر کسـی یک زن کبیره و دو زن رضـیعه داشت و کبیره هر دو را شیر داد و رضاع محقق شد در هر صورت کبیره حرمت ابد پیدا می کند چون ام الزوجه است، و اگر کبیره مدخوله باشد دو صغیره هم حرام می شوند چون بنت الزوجه المدخوله اند.

پس اگر دخول نشده باشد که طبیعتاً شیر هم از شوهر فعلی او نخواهد بود(۱)، فقط همان کبیره حرام ابد می شود.

نکته قابل ملاحظه اینکه: به مجرد رضاع صـغیره اول، عقـد کبیره منفسخ می شود و در نتیجه صـغیره دوم به سـبب رضاع، «بنت من کانت زوجه» می شود که او هم حرمت ابد پیدا می کند.

البته فقط یکی از فقها این مسـئله را خلافی تلقی کرده و مبتنی بر مسـئله مشـتق (که آیا در ما انقضی عنه المبدأ حقیقت است یا نه) دانسته است و لکن این طور نیست و مسئله بین فقهاء تسلم دارد و منصوص هم است.

روایت صـحیحه ای که به طرق متعدد وارد شده در این زمینه داریم که دختر زنی را که قبلا مملوکه شـخص بوده و بعداً دختر برای او پیدا شده است ربیبه دانسته

۱- (۱) – مگر همانند فرض پاورقی قبلی که از مرحوم صاحب جواهر بیان گردید.

است.

متن روایت: عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال سألت أحدهما علیهما السلام عن رجل کانت له جاریه فأُعتقت فتزوجت فولدت، أ یصلح لمولاها الاول ان یتزوج ابنتها؟ قال: لا هی حرام و هی ابنته، و الحره و المملوکه فی هذا سواء.

و عن صفوان عن العلاء بن رزین مثله و زاد: ثم قرء هذه الآیه: و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهن(۱).

محل استشهاد عبارت «و الحره و المملوکه فی هذا سواء» است به عنوان ربیبه استشهاد شده است. البته اگر این روایت نبود استشهاد به آیه شریفه به تنهایی کافی نبود چون آنچه ما به طور مسلم از ربیبه می فهمیم این است که: زوجه شخصی دختری از شوهر قبلی خود داشته باشد. اما کسی که زن او الآن دختر ندارد بعد از طلاق، از شوهر دیگری دختر پیدا کند ربیبه بودن آن دختر از آیه شریفه استفاده نمی شد بلکه با استفاده از روایت این موارد هم حکم ربیبه دارد و موجب تحریم است.

۵ – اگر مردی دو زوجه کبیره و یک زن صغیره داشت و هر دو زوجه کبیره به ترتیب صغیره را شیر دهند

و در نهایت صاحب شرایع می نویسد: و لو کان له زوجتان و زوجه رضیعه فأرضعتها احدی الزوجتین اولا ثم ارضعتها الاخری حرمت المرضعه الاولی و الصغیره دون الثانیه، لانّها ارضعتها و هی بنته. و قیل بل تحرم ایضاً لانها صارت امّاً لمن کانت زوجته و هو اولی.

و فی کل هذه الصور ینفسخ النکاح لتحقق الجمع المحرم، و اما التحریم فعلی ما صوّرناه، و لو طلق زوجته فأرضعت زوجته الرضیعه حرمتا علیه.

اگر مردی دو زوجه کبیره و یک زن صغیره داشت و هر دو زوجه کبیره به ترتیب صغیره را شیر دهند مرضعه اولی چون ام الزوجه است حرام و صغیره نیز (در صورت دخول به مرضعه اولی) بنت الزوجه المدخوله است و آن هم حرام می شود.

۱- (۱) – وسائل، ج ۲۰، ص ۴۵۸، باب ۱۸، ح ۲.

مورد بحث کبیره دوم است که اگر به صغیره شیر بدهد، آیا عنوان ام الزوجه بر او صادق است یا نه؟ چون الآن صغیره زوجه او نیست، چون با رضاع مرضعه اول زوجیت زائل شده، پس کبیره دوم ام الزوجه نیست بلکه ام من کانت زوجه بر او صادق است.

درباره بنت من کانت زوجه نصی داشتیم که حکم بنت الزوجه را دارد ولی آیا امّ من کانت زوجه نیز مثل آن است یا نه؟ آیا در اینجا نص بر جواز داریم؟

بعضی چون مرحوم شیخ در مبسوط ادعا کرده اند روایت علی بن مهزیار - که در جلسه گذشته خواندیم - دلالت بر جواز می کند.

بحث دیگر با صرف نظر از روایت این است که مقتضای قواعد چیست، حرمت است یا خیر؟ کثیری از فقها مقتضای قواعد را تحریم ام من کانت زوجه می دانند و حرمت ابد را ثابت می کنند. ان شاء الله بررسی این مسئله و وجود معارض در روایت علی بن مهزیار را به جلسه آینده موکول می کنیم. به هر حال، مرحوم محقق ابتدا قول حرمت را به قیل نسبت داده ولی بعد آن را اولی و صحیح تر می داند. و در آخر می نویسد: در تمام این صور که گفتیم «در بنت الزوجه اگر زوجه مدخوله نباشد حرام نمی شود» مقصود حرمت ابد است ولی عدم جواز به عنوان جمع بین أمّ و بنت باقی است و عقد منفسخ می شود. گرچه به عقد جدید می تواند نکاح نماید. و در آخر مرحوم محقق فرع دیگری مطرح نموده که اگر کسی زوجه خود را طلاق داد و بعد همان مطلقه زوجه صغیره او را شیر داد، کبیره مطلقه حرمت ابد پیدا می کند چون ام الزوجه است و اگر زوجه مطلقه مدخوله باشد صغیره هم حرام ابد می شود، چون مطابق نص، بنت من کانت زوجه نیز حرام ابد می شود.

«* و السلام *»

ص:۴۹۸۴

۱۳۸۲/۳/۱۰ شنبه درس شمارهٔ (۵۴۵) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس:

استاد مد ظله در این جلسه به بررسی فروعی از مسئله ابطال نکاح سابق به وسیله رضاع لاحق پرداخته و به نقد و بررسی کلمات صاحب شرایع در ذیل چند مسائل مختلف می پردازند.

***

در جلسه قبل در مسئله «السادسه» معنایی دیگر نمودیم، لذا آن را دوباره مرور می کنیم:

الف) دو نفر هر کدام زوجه ای داشتند. یکی صغیره و دیگری کبیره، بعداً هر کدام زوجه خود را طلاق می دهد و دیگری زوجه مطلقه طرف مقابل را به زوجیت خود در می آورد.

مسأله السادسه:

لو کان لاثنین زوجتان: صغیره و کبیره و طلّق کل واحد منهما زوجته و تزوّج بالاخری، دو نفر هر کدام زوجه ای داشتند. یکی صغیره و دیگری کبیره، بعداً هر کدام زوجه خود را طلاق می دهد و دیگری زوجه مطلقه طرف مقابل را به زوجیت خود در می آورد.

ثم ارضعت الکبیره الصغیره حرمت الکبیره علیهما، در این فرض، کبیره بر هر دو حرام می شود زیرا کسی که الآن صغیره زوجه اوست کبیره به وسیله رضاع، ام الزوجه فعلی او شده است و شخص دیگر هم که الآن کبیره زوجه اوست، کبیره أم من کانت زوجتاً برای او شده، لذا بر او حرام می شود و صغیره هم بر کسی که دخول به کبیره نموده باشد حرام است زیرا بنت زوجه مدخوله می شود.

ص:۴۹۸۵

ب) حکم صورتی که زنی بالغه را به ازدواج بچه ای در آورند

اشاره

مسئله التاسعه

اذا تزوجت کبیره بصغیر(۱)، ثم فسخت اما لعیب فیه (چون صغیر معیوب به عیوب مجوزه للفسخ بوده، زوجه، عقد را فسخ نموده است) و اما لانها کانت مملوکه فاعتقت

(قبلاً این کبیره مملوکه بوده و مالکش او را به صغیر تزویج نموده بود بعد که آزاد شد اختیار فسخ نسبت به این عقد پیدا نمود و آن را فسخ کرد) او لغیر ذلک (مثلاً اولیاء صغیر، تدلیس نموده باشند که مثلاً صغیر حرّ است. بعد از عقد معلوم شد که عبد است، پس کبیره خیار پیدا کرد و فسخ را انتخاب نمود) ثم تزوجت بکبیر و ارضعته بلبنه، این زن به وسیله لبن شوهر دوم، شوهر اولش را شیر داد. حرمت علی الزوج،

کبیره بر کبیر حرام می شود لانها کانت حلیله ابنه (این کبیره قبلاً زن صغیر بوده و صغیر هم به وسیله این رضاع، فرزند کبیر شده، پس کبیره من کانت حلیله ابنه می شود و حرام مؤبّد). و علی الصغیر لانها منکوحه أبیه، کبیره بر صغیر هم حرام می شود، زیرا زوجه پدر اوست.

نقد استاد بر عبارت شرایع

این عبارت قصوری دارد زیرا علت حرمت کبیره بر صغیر را، منکوحه اب بودن ذکر می کند در حالی که دلیل و علت بهتر برای این حرمت، مادر رضاعی شدن کبیره برای صغیر است.

برای حل این اشکال، ابتدا به ذهن می رسد که از عبارت، مطلبی سقط شده است و عبارت چنین بوده است و ارضعته زوجه بلبنه که منظور این باشد که یکی دیگر از زوجات کبیر (نه این زوجه کبیره) به این صغیر شیر داده باشد که در این صورت، دیگر کبیره مادر رضاعی صغیر نمی شود بلکه منکوحه الاب تنها می شود.

۱- (۱) - برای تصحیح ازدواج لزومی ندارد که زوجین قابل تمتعات باشند لذا همان طوری که می شود زوجه، صغیره باشد، زوج هم می تواند صغیر باشد و ازدواج صحیح باشد.

ولی با تأمل در عبارت می گوییم، سقط در ما بعد کلام است و عبارت چنین باید بشود و علی الصغیر لانها منکوحه أبیه و امه الرضاعی(۱).

ج) اگر ولیی فرزند کوچکش را به تزویج برادرزاده صغیرش در آورد سپس جده ابی یا امی این دو طفل که یک شخص است به یکی از این دو طفل شیر دهد نکاح منفسخ می شود

مسئله العاشره

لو زوّج ابنه الصغیر بابنه اخیه الصغیره، ثم ارضعت جدتُهما احدهما (جده ابی یا امی این دو طفل که یک شخص است به یکی از این دو طفل شیر می دهد) انفسخ نکاحهما

(مرتضع هر کدام از این دو طفل که باشد، بازهم نکاح فسخ می شود) لان المرتضع ان کان هو الذکر فهو امّا عم لزوجته (در صورتی که مرضعه، جده ابی باشد) و امّا خال، (در صورتی که مرضعه، جده امی باشد) و ان کان انثی فقد صارت امّا عمه (در صورتی که مرضعه، جده ابی باشد) و امّا خاله (در صورتی که مرضعه، جده امی باشد).

د) بررسی فرعی در مسئله الرابعه

اشاره

لو کان له زوجتان: کبیره و صغیره. فارضعتها الکبیرهُ، حرمتا ابداً ان کان دخل بالکبیره

سه حالت در فرع وجود دارد:

۱ - زوج به کبیره دخول نموده ولی رضاع با شیر مرد دیگری تحقق یافته است.

۲ - زوج به کبیره دخول ننموده ولی رضاع با شیر همین زوج تحقق یافته است.

۳ - زوج به کبیره دخول نموده و رضاع هم با شیر همین زوج تحقق یافته است.

در جواهر دو تصور برای حالت دوم بیان شده است

اشاره

و ما هم برای این حالت تصوری بیان می کنیم، صاحب جواهر، دو تصور را چنین بیان می کند:

۱) بان کان قد اولدها شبهه ثم عقد علیها و لم یدخل

۲) او کان قد دخل لها و طلقها و هی ذات لبن منه ثم بعد العده قد عقد علیها و لم یدخل بها(۲)

۱- (۱) - هر چند در تذکره هم مثل عبارت شرایع فقط منکوحه الاب بودن را به عنوان دلیل حرمت ذکر می کند ولی این فروع به طور معمول از مبسوط اخذ شده است و در مبسوط (ج ۵، ص ۳۱۶-۳۱۵) دو دلیل برای حرمت کبیره بر صغیر ذکر می کند. قال فیه: و حرمت علی الصغیر علی التأبید لانه صار ولدها من رضاع و لأنها حلیله أبیه.

۲- (۲) - جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۳۲۸.

تصور دوم ایشان، مطمئناً صحیح نیست و صحت تصور اولشان نیز زیاد واضح نمی باشد.

و اما تصور دوم ایشان باطل است زیرا در حالت دوم (که فرض غیر مدخوله بودن زوجه شده بود) قید نشده بود که در عقد جدید مدخوله نباشد تا با تصور اینکه در عقد قبل مدخوله بوده ولی در این عقد جدید مدخوله نیست این حالت تصور پیدا نماید(۱).

و اما تصور اول: دخول شبهتاً را در تصور حالت دوم فرمود: که می گوییم صحت این تصور زیاد واضح نیست و لذا معلوم نیست چنین زنی غیر مدخوله محسوب شود، چنانچه مثلاً در باب عده، فقهاء تزویج در عده و دخول را موجب تحریم ابد می دانند (در تزویج جاهلانه معتدّه) و بحث نموده اند که آیا چنین دخولی باید در زمان عده باشد یا اینکه دخول هر چند بعد از زمان عده بود ولی چون تزویج در زمان عده بوده است حرمت ابد می آید که در آن بحث، مرحوم سید به طور عام قایل بود و ظاهراً ما هم به طور عام قایل بودیم(۲). همچنین در خیلی از این فروع، به محض تحقق رضاع، زوجیت زوال پیدا می کند و قبل از زوال زوجیت هم رضاع تحقق نیافته است ولی بازهم احکام عدم زوال را جاری می کنند مثلاً قبل از تحقق رضاع، زوجه برای صغیری بوده ولی صغیر بچه زوج نبوده است، حالا که رضاع تحقق یافت دیگر زوجه صغیر نیست ولی بازهم حلیله الابن محسوب می شود و

۱- (۱) - مسئله ای در وسیله النجاه بیان شده که بعضی به خاطر جهل، اشتباهاتی انجام می دهند مثل اینکه چند نفر برای اینکه بتوانند بدون رعایت فاصله زمانی عده، یک زن را به عقد متعه خود در آوردند، ابتدا یک نفر از آنها، آن زن را به عقد خود در می آورد به او دخول هم می نماید. بعد در عده همین عقد، همین شخص عقد دومی انجام می دهد و دیگر دخول نمی نماید (در عده عقد خودش، صحیح است) بعد چون در این عقد جدید دخول نشده می پندارند دیگر این زن معتدّه نیست و به عقد مرد دیگری بدون لحاظ عده در می آید. مرحوم اصفهانی تذکر می دهد که این مطلب، توهمی است که از جهل ناشی شده است.

۲- (۲) - البته حضرت استاد مد ظله چنانچه در درس ۲۰۰ بیان فرموده اند و اطلاق را نپذیرفته اند.

عقـدش باطـل می گردد. نتیجه می گیریم که اینکه ایشان مـدخوله شـبهتاً قبل العقـد را غیر مـدخوله حساب نموده زیاد واضـح نیست.

تصور استاد «مد ظله» از حالت دوم

تصوری که مـا بیان می کنیم این است که شـیر از حملی حاصل شـده که به وسـیله ملاعبه رخ داده است. لـذا هم غیر مـدخوله است و هم لبن از همین زوج باشد.

بررسی حرمت زوج بر صغیره و کبیره

اشاره

در حرمت صـغیر علی الزوج، بحـثی نیست زیرا اگر رضـاع به وسـیله شـیر همین زوج باشـد بنت خـودش می شود، اگر شـیر از دیگری باشـد بنت زوجه اش می باشـد. و امـا حرمت کـبیره، اگر مختـار این بـود که امّ من کـانت زوجتـاً هم حرام است حکم مسئله روشن بود، ولی اگر قایل به حرمت امّ من کانت زوجتاً نشدیم حرمت کبیره محل اشکال است.

بیان اشکال بنا بر عدم قول به حرمت أم من کانت زوجتاً

اگر کسـی زوجه ای دارد و او هم مـادری دارد مـادر او أم الزوجه فعلی این شـخص است و بر او حرام مؤبـد می شود ولی اگر شخصـی زوجه صغیره ای داشت و بعد از زوال زوجیت (به فسخ یا طلاق) صغیره را زنی شیر داد و مادر رضاعی صغیره شد بنا بر عـدم قول به حرمت أم من کـانت زوجتـاً، این مرضـعه بر این شـخص حرام نیست، حـال در بحث مـا، می توان گفت قبل از تحقق رضـاع، زوجیت بوده است ولی امّ بودن تحقق نیافته است و بعـد از تحقق رضاع در آن لحظه ای که أم بودن تحقق پیـدا می کند زوجیت هم زایل می شود، پس در این بحث هم کبیره، امّ من کانت زوجتا می شود و

بنا بر قول به عدم حرمت امّ من کانت زوجتا بر این شخص حرام نمی گردد(۱).

حل این اشکال در تمام مسائل مشابه این است که مثل این موارد که به نحوی علت و معلول هستند و رتبه مقدم و رتبه مؤخر دارند انطباق عناوین را در یک آن محسوب می کند و نمی گوید علت در رتبه قبل بوده پس در آنِ قبل مثلاً زوجیت بوده و در آنِ بعد معلول، که در رتبه متأخر است تحقق می یابد. البته این معنایی عرفی و طبیعی است که در خیلی از تعبیرات هم می آید. مثلاـ اینکه گفته می شود رضاع محرم حلال است یا محلل حرام است منظور این نیست که رضاع محرم حلال است حتی بعد الرضاع یا بالعکس بلکه مراد این است که لو لاـ الرضاع این شیء حلال بود حال وقتی رضاع محقق شده در همان آنِ تحقق رضاع، آن شیء حرام می شود و بالعکس. پس عرف در اینجا هم می گوید زوجیت و امیّت در همان آنِ تحقق رضاع محقق شده و این زن أم الزوجه شده است نه أم من کانت زوجتاً(۲) و اگر بحث رتبه را مطرح نکنیم، اشکال به صورتی دیگر حل می شود که چون هیچ فاصله ای بین تحقق رضاع و زوال زوجیت وجود ندارد عرف او را به عنوان أم الزوجه می بیند نه به عنوان امّ من کانت زوجتاً

۱- (۱) - نظیر این مسئله را مرحوم اصفهانی در وسیله النجاه دارند که ۲ برادر متأهل که مثلاًـ در یک خانه هستند و می خواهند زنهایشان بر برادر دیگر محرم شود و جواز نظر پیدا کند این راه را انجام دهند که هر کدام، صغیره ای را به عقد خود درآوردند (البته ایشان احتیاط می کنند و می گوید زمان عقد متعه در صغیره باید طوری باشد که قابل تمتعات بشود مثلاً عقد را ۸-۷ ساله قرار دهند) بعد هر کدام از زن برادرها، صغیره ای را که زن برادر دیگر است شیر دهند بعد از تحقق رضاع، هر کدام از زن برادرها برای برادر دیگر أم الزوجه می شود و جواز نظر می یابند و از طرف عقد صغیره ها هم منفسخ می شود به خاطر بنت الاخ شدن، که در آنجا هم این اشکال می آید که هر کدام از زن ها، مادر کسی می شوند که در آن قبل از تحقق رضاع، زوجه بوده و بعد از تحقق رضاع و بنت الاخ شدن، زوجیت او قطعاً زایل شده است.

۲- (۲) - شاهد این مطلب هم این است که هیچ کدام از علمای سلف چنین اشکالی ننموده اند و حتی در مثل روایت علی بن مهزیار نیز چنین شبهه ای به ذهن آنها نیامده است.

اشکال استاد «مد ظله» بر بطلان عقدین به خاطر حرمت جمع

در مسئله رابعه، ۳ حالت متصور بود، در حالتی، لبن از زوج بود مناط حرمت به یک عنوان بود و در حالتی، هم دخول بود و هم لبن از زوج بود که حرمت به عنوان مناط پیدا می کرد ولی در حالت سوم نه دخول بود و نه لبن از زوج بود که در این صورت گفته اند حرام مؤبد نیست ولی حرام جمعی است(۱).

اشکال ما این است که چرا حرام جمعی باشد؟ مثلا اگر برای دو خواهر به صورت متقارن برای زوج واحد عقد نکاح واقع شد ولی عقد یکی از خواهرها به خاطر مسئله ای دیگر (مثل در احرام بودن یا در عده بودن) باطل بود، آیا بازهم می گفتند هر دو عقد باطل است یا اینکه عقد خواهری که مثلاً در عده است باطل و عقد خواهر دیگر صحیح است؟ اینکه عقد متقارن هر دو خواهر باطل باشد به خاطر لزوم ترجیح بلا مرجح در بطلان یکی دون دیگری است و وقتی یکی از این دو عقد، علی ای تقدیر، بنفسه باطل است دیگر ترجیح بلا مرجح لازم نمی آید(۲).

حال در بحث ما هم عقد کبیره به مناط أم الزوجه شدن باطل است خواه عقد صغیره صحیح باشد و خواه باطل، پس می توان به بطلان عقد کبیره به تنهایی حکم نمود، چنانچه در مشابهات این مسئله، فقهاء چنین نموده اند، ادامه بحث در جلسه آینده، انشاء الله.

«* و السلام *»

ص:۴۹۹۱

۱- (۱) - مثلاً چنانچه در متن شرایع آمده یا آنچه در تذکره (ج ۲، ص ۶۲۵) آمده است قال فیه: انفسخ نکاحهما لامتناع الجمع فی النکاح بین الام و البنت و قد صارت الصغیره بنتاً و الکبیره اما دفعه واحده فانسفخ نکاحهما.

۲- (۲) - رجوع کنید به جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۳۳۰-۳۲۸.

۱۳۸۲/۳/۱۱ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۴۶) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این درس به بحث و بررسی گسترده این فرع می پردازیم که اگر کسی دو زن داشته باشد. یکی از آنها کبیره و دیگری صغیره و زن کبیره او، زن صغیره را شیر دهد چه احکامی بر این رضاع مترتب می شود. در این درس به تقسیم صور این مسئله می پردازیم و احکام آن را بررسی می کنیم.

***

حکم کسی که دو زن صغیره و کبیره دارد و کبیره به صغیره شیر می دهد

عبارت مرحوم محقق در شرایع:

و لو کان له زوجتان کبیره و صغیره فارضعتها الکبیره حرمتا ابدا ان کان دخل بالکبیره و الا حرمت الکبیره فحسب...]

درباره این فرع یک مقداری بحث کرده بودیم ولی خواستم به نحو اوفی بحث شود.

صور مسئله:

اشاره

این فرع چهار صورت دارد:

۱ - زن کبیره از شیر همین شوهرش صغیره را شیر می دهد و مدخوله نیست مثل اینکه حمل برداشته از شوهر و شیر هم تولید شده است ولی مدخوله نیست.

۲ - زن مدخوله است ولی شیرش برای این شوهر نیست یک زن شیر داری را عقد کرده است و شیرش برای همسر قبلی است.

۳ - کبیره هم مدخوله است و هم شیر، شیر شوهر است.

ص:۴۹۹۲

۴ – شیر برای شوهر قبلی است و به زن هم دخول نشده است.

فرض اول که شیر برای شوهر است و به زن دخول نشده است:

این طفلی که به آن شیر داده است دختر رضاعی این شوهر می شود و قهراً حرمت ابد دارد و در آن حرفی نیست. بحث این است که آیا زن کبیره که مادر دختر است حرمت ابد دارد یا نه؟

اگر آن بحثی که ما قبلاً کردیم تمام شد که در ام الزوجه لازم نیست فعلیت زوجیت و ام من کانت زوجه را هم حرام دانستیم خوب مسئله شفاف است، چون بالاخره أم من کانت زوجه هم باشد باز حرام است. یا اگر بگوییم أم من کانت زوجه که فاصله شده باشد حرام نیست ولی در موردی که فاصله ای نیست، مانند این مورد که تا وقت رضاع، هم کبیره و هم صغیره زوجیت داشته اند رضاع آمده و صغیره را جدا کرده. در اینجا چون اتصال وجود دارد بگوییم این هم حرام است حالا یا به دلیل عرف یا از روایت استفاده کنیم (درباره روایت بعدا بحث می کنیم) این را هم اگر گفتیم ما در هم به عنوان امّ الزوجه حرام ابد خواهد شد.

اما اگر این مطالب را نگفتیم، بنت حرام است ولی برای مادر عنوان محرمی بر آن منطبق نیست و لذا عقد او صحیح است. در این فرض نمی شود گفت مقتضای جمع بین أم و بنت اقتضا می کند که هر دو باطل باشد چون در اینجا عقد بنت باطل است می خواهد عقد أم صحیح باشد یا باطل عقد بنت به ملاک دیگر باطل است اینکه به ملاک دیگر باطل شد مسئله ترجیح بلا مرجح و جمع بین أم و بنت و اینها در اینجا نمی آید و لذا عقد أم صحیح خواهد بود، مثلاً برای شخصی دو تا وکیل، دو خواهر را عقد کرده اند در یک زمان منتهی یکی از اینها شرایط صحت ذاتا در آن نبوده مثلا در عده بوده یا در حال احرام بوده یا فرض کنید الفاظی که معتبر است در تزویج فرض کنید عربیت اگر معتبر باشد آن را نداشته است که قطع نظر از مسئله جمع بین الاختین علت دیگری بر بطلانش بوده، خواه عقد دیگر صحیح باشد یا باطل این

عقد باطل است. در این جور موارد عقدی که بطلانش از ناحیه جمع نیست علی کل تقدیر باطل است و آن دیگری که بطلانش فقط به مناط جمع است اشکالی ندارد و حکم به صحت می شود. در اینجا هم چون صغیره بنت شوهر است عقدش باطل است می خواهد عقد أم صحیح باشد یا نه؟ در این فرض اگر ما گفتیم در وقت حصول بنتیت به وسیله رضاع زوجیتی برای صغیره نیست تا آن کبیره امّ الزوجه باشد و کبیره أم زوجه قبل است و این را بگوییم فایده ندارد و تحریم نمی آورد، اگر ما این طوری بگوییم عقد أم صحیح است و اشکالی ندارد.

مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در حاشیه کفایه همین مطلب را اختیار می کند(۱). البته خود ما مختارمان این است که عرف این را مثل ام من کانت زوجه نمی داند همان گونه که جواهر دارد و دیگران هم دارند به نظر ما این ها یک معانی دقی است ولی عرفی نیست.

صورت دوم که لبن برای غیر است ولی با زن دخول شده است:

در اینجا عنوان بنتیت برای خود زوج نیست. بنتیت برای زن زوج منطبق است.

در اینجا بر این دختر عنوان بنت من کانت زوجه منطبق می شود برای خاطر اینکه کبیره قبل از رضاع زوجه مدخوله بوده است و بنت من کانت زوجه مدخوله حرام است خوب قهرا این دختر هم حرام می شود. بلکه در غیر باب رضاع هم این حکم وجود دارد، اگر زنی داشته است و آن را طلاق دهد و زن برود شوهر کند و از مرد دیگری اولاد پیدا کند، این اولاد به شوهر قبلی محرم هستند، بنت من کانت زوجه می باشند این مطلب را ما از روایات استفاده می کنیم. خلاصه بنت من کانت زوجه حرام است، اگر چه فاصله افتاده باشد. ولی در سه کتاب دیدم که در این بحث متعرض روایات مسئله نشده اند و بحث را روی قاعده آورده اند که آیا مشتق حقیقت در ما انقضی دارد یا نه؟

۱- (۱) - نهایه الدرایه، ج ۱، ص ۱۱۶، انتشارات سید الشهداء (علیه السلام)

فاضل مقداد در تنقیح و شهید ثانی در مسالک و سبزواری در کفایه هر سه این مسئله را از فروع مسئله مشتق دانسته اند منتها صاحب مسالک چون مختارش این بوده که مشتق در ما انقضی حقیقت است و اعم از متلبس و ما انقضی است لذا حکم به تحریم من کانت زوجه کرده است ولی فاضل مقداد و سبزواری اینها در مسئله تأمل داشتند و حکم نکردند فاضل سبزواری تعبیر «فیه اشکال» دارد و فاضل مقداد فیه اشکال نگفته ولی وجه طرفین را ذکر کرده و ترجیح هم نداده است، و مسئله را با تردید بیان کرده است.

ولی ما تردید نداریم چون به وسیله روایت حل شده است ما در سابق بعضی از روایات را خواندیم. حالا اگر از روایت قطع نظر کنیم و بخواهیم طبق قاعده بحث کنیم که چند نفر از بزرگان این مسئله را مبتنی کرده اند به بحث مشتق و بگوییم مشتق هم حقیقت در ما انقضی نیست و بنت من کانت زوجه حرام نیست مثل ام من کانت زوجه که آن را هم حرام ندانیم. مراد از کانت هم یعنی در آن قبل از رضاع زوجه مدخوله بوده است. اگر ما این را بگوییم تردیدی نیست که الآن صغیره بنت شده برای کسی که قبل از رضاع زوجه مدخوله بوده و کبیره هم ام شده بعد از رضاع برای کسی که قبل از رضاع زوجه بوده و این دو عنوان در اینجا هست. فرض می کنیم که تحقق این عناوین ذاتاً اشکالی ندارد (یعنی ام من کانت زوجه ذاتا حرام نیست و بنت من کانت زوجه هم فی نفسه حرام نمی باشد) ولی اگر بنا باشد هر دوی اینها به زوجیت خودشان باقی بمانند این جمع بین ام و بنت است که امکان ندارد. به عبارت دیگر با بودن زوجیت برای صغیره و بنت و بقاء زوجیت برای کبیره و ام شبهه ای نیست که الآن جمع بین ام و بنت شده است - در ام الزوجه المدخوله هیچ کس شبهه ای در حرمت بنت ندارد - و این نمی شود بنابراین آقایان می گویند که چون هر دو عقد که نمی تواند باقی بماند چون همین اشکال جمع بین الام و البنت لازم می آید. ترجیح یکی از اینها هم که بدون مرجح است بنابراین حکم به بطلان هر دو

عقد می شود.

نظر استاد مد ظله: به نظر ما این ترجیح بلا مرجحی که آقایان ذکر کرده اند تمام نیست.

مسئله ترجیح بلا مرجح یک مرتبه ترجیح بلا مرجح ثبوتی است، مثلاً دو اناء هست و ما علم به نجاست أحد الإناءین داریم. اینجا ما احتمال اینکه شارع کل شیء لک طاهر را در اناء دست راستی گفته باشد جاری است ولی اناء دست چپی کل شیء لک طاهر ندارد یا بالعکس که در مقام واقع این اناء یک ترجیحی بر دیگری داشته باشد عرف یک چنین احتمالی در اینجا نمی دهد. هیچ کدام از اینها مرجح ثبوتی ندارد به تفاهم عرفی. هیچ عرفی احتمال نمی دهد یک نکته ای در یکی از اینها باشد که همان یمین بودن آن است و کشف عنها الشارع اینها یک احتمالات عقلی است. حالا فرض دیگری می کنیم، اگر کسی آمده عقدی کرده بین ام و بنت هر دو را در عقد واحد عقد کرده است یا دو وکیل داشته و آن دو در آن واحد یکی ام و یکی بنت را عقد کرده است. در این فرض اشکال ثبوتی برای صحیح بودن یکی و بطلان دیگری وجود ندارد که عقل یا عرف امتناع از آن داشته باشد مثلا قبلا خواندیم(۱) که پدر ولایت دارد بر صغیره و جد هم ولایت دارد، بر او هر کدام از اینها که قبلاـ اعمال ولایت کرد، ولایت دیگری ساقط است ولی اگر با هم اعمال ولایت کردند شارع ولایت جد را امضاء کرده و گفته که عقد او صحیح است و عقد پدر باطل می باشد. حالا در مسئله ما سؤال می کنیم آیا عرف یقین دارد که اگر از شارع مقدس بپرسند عقدی بر مادر و بر دختر واقع شده شارع حتما نخواهد گفت که مثلا عقد مادر صحیح است یا عقد دختر مثلا صحیح است؟ یعنی آیا عرف اصلا اباء دارد که در مقام ثبوت یکی از اینها باشد؟ عرف هیچ ابائی ندارد، اشکال فقط اثباتی است. ما که نمی دانیم ممکن است از شارع مقدس بپرسیم و شارع بفرماید عقد

۱- (۱) - العروه الوثقی، جلد دوم، کتاب النکاح، فصل فی اولیاء العقد، مسئله ۹.

صحیح است یا بفرماید عقد بنت صحیح است ممکن است بفرماید که واحد لا بعینه صحیح است شما با تخییر هر کدام را که خواستید انتخاب کنید. مثل اینکه اگر کسی هشت تا زن داشت و بعد مسلمان شد در روایت هست نسبت به چهار عقد، نکاح صحیح است منتها باید انتخاب کند و چهار تا را کنار بگذارد. و ممکن است در مقام اثبات با قرعه تعیین شود مثل سبزواری که قرعه را انتخاب کرده است و ممکن هم هست که اگر از شارع بپرسیم بفرماید عقد هر دو باطل است همه این احتمالات در کار هست پس ما اثباتا دلیل قطعی بر بطلان نداریم منتهی باید بحث کرد که حالا که دلیل قطعی بر بطلان نداریم. مقتضای اصول لفظیه یا عملیه چه چیزی است.

یک بحثی(۱) در اصول هست که در کفایه هم مورد بحث واقع شده است که اگر دو خبر با هم تعارض کردند و مرجحاتی هم در بین نبود و فرض کنید ادله تخییر هم نیامد حالا به هر دلیل این دو خبر تساقط کرد بلکه اختصاصی به دو خبر هم ندارد اگر دو اماره تعارض کردند و در نتیجه هر دو ساقط شدند آیا ما می توانیم نفی ثالث را از آنها استفاده کنیم یا نه؟

فرض کنید یک روایت می گوید وظیفه شخص خواندن نماز قصر است. دلیل دیگر می گوید وظیفه شخص تعیینا تمام خواندن نماز است. این دو دلیل با هم تعارض کردند آیا می توانیم نفی شق ثالث بکنیم و بگوییم تخییری در کار نیست یا نه آقایان معمولاً می گویند می شود نفی کرد(۲) منتهی برای نفی ثالث دو تا تقریب در مسئله هست:

یک تقریب این است که دلیلی که می گوید قصر واجب است می گوید تمام وجوب تعیینی ندارد و وجوب تخییری را هم نفی می کند. دلیل دیگر هم که

۱- (۱) - استاد مد ظله: این بحث را ما مکرر طرح کرده ایم ولی چون لازم است که این بحث ها تکرار شود تا از باب رد فرع به اصول ملکه شود و در موارد مشابه تطبیق شود آن را مجددا طرح می کنیم).

۲- (۲) - ر. ک: کفایه الاصول، فوائد الاصول، ج ۴، ص ۷۵۵، منتهی الاصول، ج ۲، ص ۷۵۵.

می گوید تمام واجب است آن هم می گوید قصر، نه وجوب تعیینی دارد نه وجوب تخییری در مورد وجوب تعیینی که مدلول مطابقی اینهاست هر دوی اینها با هم تعارض می کنند و چون مرجحی هم فرضا وجود ندارد لذا هر دو ساقط می شوند ولی نسبت به نفی ثالث که نفی تخییر باشد هر دوی اینها بالالتزام نفی ثالث می کنند و تخییر را نفی می کنند و در این جهت هر دو با هم مشترکند و تعارضی با هم ندارند.

گفته اند مدلول التزامی در مقام ثبوت فرع مدلول مطابقی است ولی در مقام حجیت فرعیت ندارد. مدلول مطابقی در اثر تعارض ساقط شده است چون ترجیح یکی بر دیگری بلا مرجح است ولی در مدلول التزامی هیچ گونه تعارضی نیست، چون تعارض ندارند اگر مدلول مطابقی از حجیت افتاد دلیل ندارد که مدلول التزامی هم از حجیت ساقط شود پس ما اخذ می کنیم به مدلول التزامی و نفی ثالث را ثابت می کنیم(۱).

نظر استاد مد ظله: این تقریب اشکالی دارد که ما مکرر عرض کردیم و آن این است که در نفی ثالث و مدلول التزامی گاهی طرفین که نفی می کنند بالاستقلال نفی می کنند خواه مختار خودشان صحیح باشد یا ناصحیح، می گویند کاری به خودمان نداریم این دلیل که می گوید قصر و آن دلیل که می گوید تمام می گویند حرف ما درست باشد یا نادرست تخییری وجود ندارد. یعنی اگر به کسی که می گوید قصر واجب است بگویند آقا اگر شما اشتباه کردید و فهمیدید قصر نیست چه می گویید می گوید من تمام را انتخاب می کنم چون تخییر را احتمال نمی دهم که در کار باشد یا آنکه تمام را قائل است اگر بگویند در صورتی که عقیده ات باطل باشد چه می گویی می گوید قصر را انتخاب می کنم چون اصلا احتمال تخییر را نمی دهم اگر این طور باشد که هر کدام نفی ثالث را مستقلا می کنند در این موقع مثل دو خبری می مانند که یکی می گوید هذا قصر و تخییری نیست و دیگری هم می گوید هذا تمام و تخییری

۱- (۱) - رجوع کنید به فوائد الاصول، ج ۴، ص ۷۵۵ و منتهی الاصول، ج ۲، ص ۷۵۵.

نیست. کانه هر کدام دو تا خبر می دهد اگر دو تا از خبرها با هم تعارض کند جهتی برای تعارض و سقوط دو خبر دیگر وجود ندارد. اگر این طور باشد بله نفی ثالث ممکن است. ولی اگر نفی ثالث و مدلول التزامی به تبع مدلول مطابقی است می گوید من که می گویم تخییر نیست چون قائل به تعین قصر هستم و لازمه تعین قصر این است که نه تمام تعیینا باشد و نه تخییرا. هر دو را به مناط واحد نفی می کند.

اگر فهمیدم که اشتباه است و قصر نیست ممکن است تخییر باشد و ممکن است تمام باشد. دلیل دیگر هم همین طور نفی ثالث کند در این صورت دیگر دلیل کاشفیتی نسبت به مدلول التزامی ندارد. همان طور که نسبت به مدلول مطابقی دیگر کاشفیت ندارد و نفی ثانی را نمی کند، نسبت به نفی ثالث هم کاشفیت خود را از دست می دهد. خلاصه این تقریب اخص از مدعاست.

تقریب دیگر که این را مرحوم آخوند انتخاب کرده و ما هم همین را صحیح می دانیم این است که اگر ما فهمیدیم شارع مقدس یا عرف حالا هر کدام، خبر عادل را حجت قرار داده اند روی کاشفیت آن دیده اند که در هزار تا خبر عادل دو تا خلاف در می آید ولی در نهصد و نود و هشت مورد مطابق واقع است. روی این جهت شارع مقدس تأسیسا یا امضاءً هر کدام که هست یا عقلاء مثلا حکم می کند که قول عادل حجت است. خوب حالا همان عادلی که در هزار مورد دو تا خلاف دارد آمدیم یکی از اخبارش را به دست آوردیم و یقین کردیم خلاف واقع است خوب نهصد و نود و نه تا دیگر مانده به هر کدام از اینها که برخورد کنیم یک احتمال در نهصد و نود و نه احتمال است و عقلا به چنین احتمالاتی اخذ نمی کنند و اعتنایی ندارند پس می توانیم هر کدام را اخذ کنیم این در جایی که تفصیلا بطلان یکی از خبرها معین شود.

حالا اگر تفصیلا معین نیست دو تا خبر آورده اند ما می دانیم این دو خبر از میان هزار خبر یکی از این دو خلاف واقع است. ولی دیگری را نمی دانیم خوب همین

جوری که گفتید اگر یک احتمال از هزار احتمال تفصیلا خلاف واقع شد در دومی یک احتمال در نهصد و نود و نه احتمال است که خلاف باشد و عقلا به چنین احتمالی اعتنا نمی کنند و اخذ می کنند. در این دو خبر هم ما می دانیم که یکی از این دو خبر خلاف واقع است، اما احتمال اینکه دیگری هم خلاف واقع باشد یک احتمال در نهصد و نود و نه احتمال است. یعنی فرض کردیم که از هزار تا خبر دو تا خلاف واقع است. یکی از آن دو تا یقیناً یکی از این دو خبر است به صورت غیر معین، احتمال اینکه آن یک خبر خلاف واقع خبر دیگر این دو تا باشد یک احتمال در نهصد و نود و نه احتمال است و عقلا به این احتمال اصلا توجه نمی کنند.

بنابراین در اینجا ما علم اجمالی به وجود حجت در بین این دو خبر داریم و لو تفصیلا نمی دانیم کدام حجت است می گوییم یکی از این دو تا که من نمی توانم روی آن دست بگذارم حجت است قطع به خلاف که نداریم اطمینان عرفی هم هست نهصد و نود و نه احتمال بر اینکه یکی از این ها درست وجود دارد و عقلا و شارع مقدس هم چنین اطمینانی را معتبر می دانند.

بنابراین ما باید نفی ثالث کنیم و بگوییم یکی از این دو خبر قصر واجب است، تمام واجب است یقیناً خلاف واقع است ولی هر دو خلاف واقع باشد یک احتمال در نهصد و نود و نه احتمال است، پس هر دو خلاف واقع نیست و ما باید یکی از این دو را صحیح بدانیم، خوب همان طور که اگر علم تفصیلی داشتیم که یکی از این ها صحیح است. می گفتیم ما مخیر نیستیم بین قصر و تمام حالا هم با وجود علم اجمالی نفی تخییر می کنیم مثل اینکه اگر معصوم فرموده بود حرف یکی از اینها درست است اگر معصوم فرموده بود خوب ما تخییر را نفی می کنیم حالا هم به وسیله علم اجمالی نفی ثالث را می کنیم، این هم تقریب دیگر بحث است.

ما می خواهیم این را عرض کنیم که ممکن است همین تقریب را در اینجا بیاوریم و بگوییم اصالت تطابق اراده جدی و اراده استعمالی اقتضا می کند که هر جا شک در

عام کردیم بگوییم به حکم اصاله التطابق مطابق عام است. حالا در موردی که جمع بین أمّ و بنت شده یقیناً شارع حکم نکرده که هم عقد امّ صحیح است و هم عقد بنت ولی یکی از اینها را حکم کرده باشد به حکم اصاله التطابق، نسبت به یکی از اینها اصاله التطابق یقیناً ساقط شده ولی نسبت به دیگری احتمال سقوط ضعیف است و اصاله التطابق نسبت به یکی از آنها جاری است. همین جوری که ما اصاله التطابق را تفصیلاً جاری کردیم در اینجا هم اصاله التطابق را اجمالاً جاری کنیم و بگوییم اصاله التطابق حجت است و ما به حکم آن حکم می کنیم که یکی از اینها زن اوست منتهی انسان نمی تواند او را معین کند خوب احکام معلوم بالاجمال بار می شود مثلا چهار تا زن دیگر نمی تواند بگیرد و بگوید هر دو تا که باطل است برود چهار تا زن دیگر بگیرد. این نمی شود یا اگر دو خواهر را با هم عقد کرد بگوید هر دو باطل است و برود خواهر سوم آنها را بگیرد این جایز نیست چون اشکال ثبوتی که در کار نبود اشکال اثباتی بود که ما نمی توانیم دست روی یکی از اینها بگذاریم ما می گوییم لازم نیست تفصیلا دست روی یکی از اینها بگذارید تا ترجیح بلا مرجح شود بلکه بگویید یکی از اینها صحیح است و احکام صحت بالاجمال مانند نفی خامسه را مترتب کنید. این حالا یک تقریبی است تا بعد دنباله بحث را پی گیری نماییم.

«* و السلام *»

ص:۵۰۰۱

۱۳۸۲/۳/۱۲ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۴۷) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس جلسه گذشته و این جلسه:

بحث جلسه گذشته در این بود که اگر کسی در عقد واحد بین ام و بنت جمع نماید چه خود مباشر هر دو عقد باشد و چه دو وکیل او و چه یکی را خودش و دیگری را وکیلش در همان زمان برای او عقد کند. عقد کدام یک صحیح واقع می شود؟ مشتهر در کلمات بزرگان، بطلان عقد هر دو است حتی مرحوم آقای خویی که در موارد زیادی بر خلاف مشهور نظریات مستقلی دارند در این مسئله با مشهور موافقت نموده اند. و در این جلسه، بحث مذکور را دنبال کرده و موضوع تعدّی از مرجحات منصوصه را تفصیلاً توضیح داده و نظر نهایی استاد - مد ظله - بیان خواهد گردید.

***

دلیل بطلان هر دو عقد

اشاره

ایشان فرموده اند از باب ترجیح بلا مرجح عقد هر دو باطل است زیرا هر دو که نمی تواند صحیح باشد چه در این صورت جمع بین ام و بنت می شود و یکی از آن دو را نیز نمی توان صحیح دانست چون ترجیح بلا مرجح می شود پس باید گفت هر دو باطل است.

نقد استاد مد ظله بر کلام آقای خویی

استدلال به ترجیح بلا مرجح در این مورد صحیح نیست بله اگر تقارن عقد در مورد «اُختین» صورت می گرفت استدلال به ترجیح بلا مرجح جا داشت زیرا عرف

ص:۵۰۰۲

نسبت به هیچ یک از «اختین» امتیاز خاصی را نمی فهمد هر چند عقلاً ممکن است یکی از «اختین» مرجح ثبوتی بر دیگری داشته باشد و عقد او صحیح باشد ولی عرف چنین احتمالی نمی دهد و هر دو را یکسان می بیند لذا باید گفت عقد هر دو باطل است اما مسئله «ام و بنت» از قبیل «اُختین» نمی باشد بلکه نظیر تقارن عقد جد و اب در تزویج صغیره است که شارع عقد جد را مقدم داشته است، عرف نیز استیحاشی از این مطلب ندارد که شارع مقدس در تقارن عقد ام و بنت، عقد یکی را مقدم بدارد منتهی برای تعیین صحیح از باطل دلیل معتبر شرعی لازم است و بدون آن ترجیح بلا مرجح می شود ولی شخص نمی تواند به دلخواه خود عقد یکی را تصحیح نموده و او را زن خود محسوب کند و عقد دیگری را ابطال نماید. زیرا تعیین صحیح از باطل کار شخص نیست بلکه کار شارع می باشد حالا ببینیم آیا می توانیم حکم به صحت احدهمای غیر معین نماییم یعنی قائل شویم که یکی از آن دو که نمی دانیم کدام یک می باشد صحیح واقع شده است؟ ثمره حکم به صحت احدهمای غیر معین این است که ازدواج با چهار زن دیگر بر او حرام می شود زیرا با آن «احدهما» پنج زن خواهد شد. تحقیق این مسئله مبتنی است بر اینکه در باب تعارض امارات آیا قائل به نفی ثالث باشیم یا خیر؟

تعارض امارات و نفی ثالث

اشاره

بحثی در کفایه است مبنی بر اینکه اگر دو بیّنه در مدلول مطابق تعارض و تساقط کردند آیا در مدلول التزامی هم تساقط می کنند؟ یا اینکه در مدلول التزامی تساقط نمی کنند و لذا نفی ثالث می کنند؟ برای قول به نفی ثالث دو تقریب بیان شده است:

تقریب اول برای نفی ثالث

اشاره

بعضی گفته اند نفی ثالث می شود زیرا مدلول التزامی هر چند تابع مدلول مطابقی است و تا مدلول مطابقی نباشد مدلول التزامی هم نخواهد بود ولی این تبعیت در

اصل دلالت است نه حجیت آن زیرا مدلول مطابقی بیّنه با مدلول مطابقی بیّنه دیگر تعارض دارد اما مدلول التزامی آن دو که تعارض ندارند تا تساقط کنند یعنی دو بینه نسبت به نفی ثالث با هم دعوا ندارند بلکه هر دو ثالث را نفی می کنند. برای مثال، اگر بینه ای قائم شد که زید اعلم است و بینه دیگر قائم شد که عمرو اعلم است این دو بینه در مدلول مطابقی تعارض و تساقط می کنند ولی هر دو نفی ثالث می کنند پس شخص حجت بر اعلمیت احدهما لا علی التعین دارد. بنابراین، اگر بنا شد مکلف احتیاط کند یا تخییر داشته باشد این احتیاط و تخییر در حوزه همین دو نفر می باشد زیرا این دو بینه نفی اعلمیت ثالث را می کنند یعنی در اینکه بکر اعلم نیست هر دو بینه اتفاق دارند از این رو به مدلول التزامی دو بینه باید اخذ شود.

نقد این تقریب توسط استاد مد ظله

به نظر ما این تقریب تمام نیست، زیرا شهادت، دو قسم است گاهی یک شهادت به دو شهادت مستقل بر می گردد لذا به وسیله شهادت، نفی ثالث می شود مثلا بینه ای که به اعلمیت زید شهادت می دهد اگر از او بپرسند که در صورتی که مستند تو در شهادت به اعلمیت زید اشتباه باشد و تو به اشتباه آن پی ببری آیا بازهم نفی اعلمیت بکر و خالد را می کنی؟ اگر بگوید: بله، در این صورت شهادت او به دو شهادت مستقل بر می گردد. یکی به اعلمیت زید و دیگر به نفی اعلمیت بکر و خالد و شهادت دوم مستقل از شهادت اول است. گاهی یک شهادت به دو شهادت مستقل بر نمی گردد یعنی اگر از او بپرسند اگر شما در اعلمیت زید اشتباه کرده باشید، نسبت به اعلمیت بکر و خالد چه می گویید؟ بگوید: من نفی اعلمیت آنها را

نفی کنم من نظرم به اعلمیت زید بود حالا که معلوم شد اشتباه کرده ام نسبت به اعلمیت آنها ساکت هستم در این فرض همان طور که مدلول التزامی در اصل دلالت تابع مدلول مطابقی است در حجیت نیز تابع آن خواهد بود. پس بنابراین تقریب، در

همه موارد تعارض بینتین حکم به نفی ثالث نمی توان کرد مگر آنکه شهادت بینه به مدلول التزامی شهادت مستقل باشد یعنی یک شهادت به دو شهادت برگشت کند.

تقریب دوم برای نفی ثالث «حجیت اجمالی یکی از دو بینه لا علی التعیین»

اشاره

تقریب دیگری برای نفی ثالث وجود دارد که ما آن را تمام می دانیم و در این تقریب تفصیل بین موارد نیست و آن اینکه علت حجیت بینه همانا جهت کاشفیت آن است.

نادر است دو عادل بر خلاف واقع شهادت بدهند و تعمد بر کذب داشته باشند یا هر دو اشتباه کرده باشند. حال اگر دو بینه متعارض قائم شده اجمالاً می فهمیم که یکی از دو بینه مرتکب خلاف شده است یا تعمداً یا اشتباهاً. چنانچه گفتیم اینکه هر دو مرتکب تعمد کذب یا اشتباه شده باشند نادر است بلکه اجمالاً می توانیم بگوییم یکی از دو بینه لا علی التعیین اشتباه است و بینه دیگر لا علی التعیین صحیح است پس حجت اجمالی پیدا می شود که یکی از دو بینه مطابق واقع است و آن بینه ای که حجت فی البین است نفی ثالث می کند. این مطلب مبنای مرحوم آخوند است(۱) و ما این مبنای حجیت اجمالی را قائل هستیم، بنابراین، در مسئله مورد بحث یعنی عقد أم و بنت، یکی از آن دو اجمالاً ـ زوجه این مرد است و آثار حجت اجمالی یعنی زوجیت یکی از آنها لا علی التعیین بار می شود. بنابراین، ازدواج با چهار زن دیگر بر آن مرد حرام می شود زیرا با یکی از این مادر و دختر، پنج زن خواهند شد.

مباحث اصولی

یک سلسله مباحث اصولی مرتبط به هم که همگی به مناط واحد می باشند وجود دارد که ما به صورت پراکنده در مباحث گذشته به آنها پرداخته ایم ولی مناسب است در یک جا جمع گردند. بنابراین، اینک به طرح آن مباحث می پردازیم:

۱- (۱) - کفایه الاصول / ۴۳۹، طبع آل البیت علیهم السلام.

الف) تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه

آیا در باب تعارض خبرین می توان از مرجحات منصوصه تعدی نمود؟ یعنی هر امری که موجب مظنه برای ترجیح احد الطرفین بر دیگری بوده ولی در روایات به آن تصریح نشده باشد منشأ ترجیح قرار دهیم؟ به عنوان مثال، یک طرف نقل به لفظ و طرف دیگر نقل به معنا است و در سایر جهات با هم مساویند. از آنجا که احتمال خلاف در نقل به لفظ کمتر از نقل به معنا است آیا این امر موجب ترجیح احد الخبرین واجد این مزیت بر خبر دیگر می شود؟ با وجود اینکه در مرجحات منصوصه ذکری از آن به میان نیامده است.

شیخ انصاری اعلی الله مقامه برای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه وجوهی را ذکر فرموده است که ما در صدد بیان آن وجوه نیستیم و ممکن است به آن وجوه اشکال کنیم کما اینکه دیگران نیز اشکال کرده اند ولی یک وجهی به نظر ما می رسد که در وجوه شیخ انصاری نیست اینک به طرح آن می پردازیم.

تقریب استاد مد ظله برای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه

مفاد عمومات ادله حجیت خبر واحد این است که باید طبق مضمون آن عمل نمود ولی در خبرین متعارضین که نمی توانیم طبق مضمون هر دو عمل کنیم تکلیف چیست؟

آیا می توانیم حکم به ترجیح احد الطرفین نماییم به واسطه امری که در نصوص به مرجحیت آن اشاره ای نشده است همچون نقل به لفظ، در اینجا احتمالاتی مطرح است:

احتمال اول: هر دو خبر حجیت تعیینیه داشته باشند.

احتمال دوم: خبری که فاقد آن مزیت است حجیت تعیینیه داشته و خبری که واجد آن است کنار گذاشته شود.

ص:۵۰۰۶

احتمال سوم: خبری که واجد آن مزیت است حجیت تعیینیه داشته و خبر فاقد مزیت کنار گذاشته شود.

احتمال چهارم: تخییر ما بین آن دو باشد یعنی مکلف هر یک از آن دو خبر را اخذ نمود جایز باشد.

احتمال پنجم: تساقط که هر دو خبر از درجه اعتبار ساقط شوند.

با تأمل در احتمالات مذکور به خوبی روشن می شود که احتمال اول و دوم باطل است.

احتمال چهارم یعنی تخییر، تخصیص عام است زیرا ظاهر ادله حجیت خبر واحد همانا حجیت تعیینیه می باشد و تخییر بر خلاف ظهور این عمومات است و بدون دلیل نمی توان رفع ید از عموم عام نبود.

احتمال پنجم یعنی تساقط کلیهما تخصیص زائد می باشد زیرا قدر مسلم از تخصیص آن است که فاقد مزیت حجیت تعیینیه نداشته و از تحت عام تخصیصاً خارج شده است ولی واجد مزیت را چون تعیین به تخصیص عام نسبت به آن نداریم لذا حفظاً لاصاله العموم می گوییم واجد مزیت حجیت تعیینیه دارد پس احتمال سوم صحیح می باشد. بنابراین، در دو خبر متعارضی که در همه جهات مساویند آن را که نقل به لفظ می باشد بر خبری که نقل به معنا شده است ترجیح می دهیم هر چند در مرجحات منصوصه ذکری از این مرجح به میان نیامده است.

ب) لزوم موافقت قطعیه در اطراف علم اجمالی

فرض کنید یکی از این دو اناء نجس می باشد و خطاب «اجتنب عن النجس» متوجه یکی از آن دو شده است آیا لازم است از هر دو اجتناب نماییم تا موافقت قطعیه با علم اجمالی خود کرده باشیم؟ یا اینکه مخالفت قطعیه عملیه جایز نیست یعنی نمی توانیم از هر دو استفاده کنیم ولی استفاده از یکی محظوری ندارد؟

شیخ انصاری اعلی الله مقامه می فرمایند: موافقت قطعیه لازم است، زیرا «کل

شیء لک حلال» اگر در هر دو جاری شود ترخیص در مخالفت قطعیه عملیه است که عقلاً جایز نیست و اگر در «احدهما معیناً» جاری شود ترجیح بلا مرجح است و اگر در «احدهما لا علی التعیین» جاری شود مصداق عام نیست پس باید کلّ شیء لک حلال در هر دو تساقط کند، نتیجه اینکه موافقت قطعیه لازم می باشد.

توضیح ذلک:

دو انائی که علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو داریم اگر بخواهیم کل شیء لک حلال را در هر دو اناء جاری کنیم لازمه آن ترخیص از مخالفت قطعیه علم اجمالی است چون در این صورت می توانیم از هر دو استفاده کنیم در حالی می دانیم یکی از آن دو قطعاً نجس می باشد. و اگر بخواهیم در یک طرف معین جاری کنیم و آن را حلال بدانیم و طرف دیگر را حرام، فرض کنیم لازمه آن ترجیح بلا مرجح است چون هیچ گونه ترجیحی طرفین نسبت به یکدیگر ندارند و اگر بخواهیم در یک طرف غیر معین جاری کنیم می دانیم که «واحد لا بعین» از افراد عام «کل شیء لک حلال» نیست تا با اصاله العموم حکم به حلیت آن نماییم. بعضی خیال کرده اند اینکه نمی توان «کل شیء لک حلال» را در «واحد لا بعین» جاری کرد به جهت این است که «واحد لا بعین» موضوع هیچ حکمی نمی تواند واقع شود.

ولی به نظر ما این مطلب درستی نیست زیرا ما می بینیم بسیاری از احکام علاوه بر اینکه روی فرد رفته، روی کلی و جامع نیز رفته است. مثلاً در عقد بیع همان گونه که یک شیء معین را می توانید بفروشید «احدهما» را نیز می توانید بیع و شراء نمایید و دلیل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» شامل هر دو می شود پس احکام هم روی واحد بالعین و هم روی واحد لا بعین می رود و هیچ محظوری ندارد.

اما سر اینکه در ما نحن فیه نمی توان «کل شیء لک حلال» را در «واحد لا بعین» جاری کرد این است که «واحد لا بعین» در مسئله مورد بحث، اصلاً مصداق برای آن قاعده نیست چون ما هیچ شکی نداریم در حرمت واحد لا بعین، به عبارت دیگر

یقین داریم که واحد لا بعین حرام است به خاطر نجس بودن احد الإناءین پس چگونه می توانیم «کل شیء لک حلال» را در واحد لا بعین جاری کنیم؟

بله اگر شک داشتیم که «واحد لا ـ بعین» حرام است یا حلال؟ مثلا یقین داریم یکی از آن دو اناء حرام است ولی احتمال می دهیم هر دو حرام باشد یعنی غیر از آن یکی، دیگری هم به آن ضمیمه شده باشد در اینجا ممکن است به «کل شیء لک حلال» تمسک نموده و بگوییم حرام بیش از یکی نیست، بنابراین، اگر تزاحم شد بین اینکه یا باید این موردی که فقط یک نجس در آن وجود دارد مرتکب شویم یا مورد دیگر که دو حرام در آن وجود دارد. در اینجا با تمسک به کل شیء لک حلال باید گفت: آن موردی که فقط یک حرام دارد را باید انتخاب کنیم به عبارت دیگر در مورد شک در نجس زائد می توانیم «کل شیء لک حلال» را جاری نماییم ولی در ما نحن فیه در اصل حرمت «احدهما لا بعین» شکی نیست پس این مورد مصداق «کل شیء لک حلال» نمی باشد.

شق چهارم

گفتیم شیخ اعلی الله مقامه برای اثبات لزوم موافقت قطعیه در اطراف علم اجمالی، سه شق برای آن تصور کرده و هر سه را ابطال فرمودند و در نهایت نتیجه گرفتند که کل شیء لک حلال در هر دو تساقط نموده و لذا موافقت قطعیه لازم می گردد ولی بعد از شیخ مطلبی در این رابطه مطرح شده است که در دُرر حاج شیخ عبد لکریم حائری مؤسس حوزه علمیه قم رضوان الله تعالی علیه آمده است و از آنجا که ایشان از شاگردان مرحوم آقای سید محمد فشارکی و مرحوم فشارکی نیز از شاگردان میرزای شیرازی می باشند، من احتمال می دهم این مطلب از میرزای شیرازی باشد زیرا بسیاری از مطالب متقن و قابل ملاحظه بعد از شیخ از میرزا است و آن اینکه شق چهارمی در مسئله وجود دارد غیر از آن سه شقی که شیخ تصور

نموده و ابطال کرده است که در این شق هیچ یک از آن محظورها پیش نمی آید، زیرا شیخ فرمود: اگر کل شیء لک حلال در هر دو اناء جاری شود لازمه آن ترخیص در مخالفت قطعیه عملیه است که عقلاً جایز نمی باشد و اگر در یک اناء معین جاری شود ترجیح بلا مرجح است و اگر در یک اناء غیر معین جاری شود اساساً اناء غیر معین مصداق عام «کل شیء لک حلال» نیست. این آقایان فرموده اند ما «کل شیء لک حلال» را در معینات جاری می کنیم، به این صورت که از اطلاق دلیل رفع ید می نماییم و آن را به ترک معین دیگر مشروط می کنیم یعنی می گوییم شرب این اناء برایتان جایز است اگر آن اناء را ترک کردید و شرب آن اناء هم برایتان جایز است اگر این اناء را ترک کردید می بینید که هیچ یک از آن محظورهای سه گانه پیش نمی آید نه ترخیص در مخالفت قطعیه عملیه، نه ترجیح بلا مرجح و نه اینکه واحد لا بعین مصداق عام نیست نتیجه این گونه تصور این است که شخص مخیر است هر یک از دو طرف را انتخاب کند مشروط بر اینکه طرف دیگر را ترک نماید. زیرا اگر یک امری اصلش محظوری نداشت فقط اطلاقش محظور داشت ما رفع ید از اطلاقش می کنیم نه اینکه رفع ید از اصلش کنیم نظیر متزاحمین فرض کنید دو نفر در آنِ واحد در حال غرق شدن می باشند و شخص نمی تواند هر دو را نجات دهد. یکی از تصوراتی که در آنجا ارائه شده است به همین شکل است که امر تعیینی به نجات هر دو نمی تواند باشد ولی به چه دلیل هر دو امر ساقط شود؟ می تواند هر دو امر به صورت مشروط باشد یعنی بفرماید: اگر این غریق را نجات ندادی آن یکی را نجات بده و اگر آن غریق را نجات ندادی این غریق را نجات بده به نحو واجب مشروط، در ما نحن فیه هم به همین سبک منتهی نتیجه آن مباح مشروط می شود.

مرحوم آقای نائینی این اشکال را نسبت به فرمایش شیخ بسیار خوب و مبسوط طرح کرده ولی جوابی که از آن داده است محصلی ندارد ما هر بار به فوائد الاصول مراجعه کرده ایم تا بلکه یک تقریبی برای آن تصور کنیم هیچ سر در نیاورده ایم بعدها

ص:۵۰۱۰

که تقریرات آقا ضیاء چاپ شد دیدیم ایشان هم فرموده است که کلام نائینی محصلی ندارد بله در دُرر سه وجه قابل ملاحظه ای ذکر کرده است که ما به بیان آن وجوه نمی پردازیم ولی یک مطلبی به ذهن خود ما رسیده است که آن را عرض می کنم.

جواب حضرت استاد مد ظله

حلیت مشروط از مصادیق عام «کل شیء لک حلال» نیست زیرا حلیتی که این عام اثبات می کند حلیت غیر مشروط می باشد از این رو، حلیت مشروط خارج از تحت عام می باشد یقیناً.

توضیح ذلک: فرض کنید مولی فرموده است: همه علماء را بی قید و شرط اکرام کنید غیر از زید. در مورد زید دو احتمال می دهیم یا اصلاً وجوب اکرام ندارد و یا مشروط بر اینکه اگر فلان خدمت را کرد وجوب اکرام دارد آیا می توانیم تمسکاً به اصاله العموم «اکرم العلماء» بگوییم بله زید وجوب اکرام دارد منتهی مشروطاً؟ واضح است که ما نمی توانیم به اصاله العموم برای این منظور تمسک کنیم زیرا زید چه اصلاً وجوب اکرام نداشته باشد و چه وجوب اکرام مشروط داشته باشد بالاخره عام نسبت به او یقیناً تخصیص خورده است زیرا عام وجوب اکرام بی قید و شرط را برای علماء اثبات می کند و زید یقیناً وجوب اکرام بی قید و شرط ندارد پس درست نیست که حفظاً لاصاله العموم بگوییم از اطلاق وجوب اکرام زید رفع ید می کنیم و می گوییم داخل در عام است منتهی مشروطاً، به عبارت دیگر برای آنکه اصالت العموم در اکرم العلماء محفوظ بماند و تخصیص نخورد یعنی شامل زید هم بشود بگوییم اصل وجوب اکرام زید محظوری ندارد بلکه اطلاقش محظور دارد، پس رفع ید از اطلاقش می کنیم لذا در مورد زید، وجوب اکرام مشروط ثابت می شود، این استدلال درست نیست چرا؟ چون اصاله العموم قطعاً زمین خورده است زیرا عام

ص:۵۰۱۱

اثبات وجوب اکرام بی قید و شرط می کند و ما می دانیم که زید وجوب اکرام بی قید و شرط ندارد پس زید به هر حال داخل در عام نیست و تخصیصاً خارج شده است.

بنابراین نمی توانیم درباره زید به اصاله العموم تمسک کنیم زیرا از موضوع خارج است.

تازه اگر قائل شویم که زید داخل در عام است البته ما که قائل نیستیم بر فرض قائل هم باشیم حفظ اصالت العموم هیچ ترجیحی بر حفظ اصاله الاطلاق ندارد تا اینکه برای محفوظ ماندن اصاله العموم از اطلاق «وجوب اکرام» رفع ید نماییم و آن را مشروط به شرط می کنیم(۱)، البته طبق نظر ما، اینجا اصاله العموم محفوظ نمانده و تخصیص خورده است.

در مثال دو اناء که یکی قطعاً نجس می باشد نیز جریان از این قرار است یعنی کل شیء لک حلال در غیر موارد معلوم بالاجمال بی قید و شرط جاری است قطعاً حال اگر بخواهید در موارد معلوم بالاجمال هم در هر دو طرف علم اجمالی جاری کنید و بگویید برای حفظ اصاله العموم «کل شیء لک حلال» از اطلاق طرفین رفع ید می کنیم و در نتیجه حلیت مشروط به دست می آید ذوق عرفی فطری اولی قبول نمی کند هر چند از نظر فنی بیاناتی در تقریب آن ذکر کنند ولی بالفطره از ادله عامه چنین فهمیده نمی شود حتی شیخ انصاری با همه عظمتش به این مطلب توجه پیدا نکرده است و بعدی ها عنوان کرده اند خلاصه حلیت مشروط از مصادیق «کل شیء لک حلال» بالفطره نیست بلکه حلیتی که این عام اثبات می کند حلیت غیر مشروط می باشد.

ص:۵۰۱۲

۱- (۱) - در وجه اول می گوییم عام در این مورد تخصیص خورده است پس دیگر به اصاله العموم نمی توانیم تمسک کنیم در این وجه می گوییم فرضاً تخصیص نخورده است پس تعارض بین اصاله العموم و اصاله الاطلاق به وجود می آید و هیچ یک بر دیگری ترجیحی ندارد پس اینکه اصاله العموم را محفوظ نگه داریم و در اصاله الاطلاق تصرف کنیم بلا وجه است.

ج) احکام ناظر به صورت تعارض نیستند

سومین بحث اصولی که اینجا مطرح می کنیم و با آن درس را به اتمام می رسانیم این است که احکامی که در روایات بیان شده است منزّل به غیر صورت تعارض است چون صورت تعارض ظهور ندارد تا احکام را منزل به آن کنیم زیرا گاهی اتفاق می افتد که در این صورت نیازمند به سؤال جدیدی است مشی عرف نیز چنین است. فرض کنید یک فرد عامی از شما می پرسد احکام را چگونه باید به دست آورد؟ شما در پاسخ می گویید: باید از مجتهد عادل تقلید کنی، حال اگر دید دو مجتهد عادل وجود دارد که فتاوی آنها با هم مختلف است دوباره به شما مراجعه کرده و سؤال می کند یعنی صورت تعارضی را محتاج به سؤال جدیدی می بیند نظیر همین مطلب را در کفایه نسبت به تزاحم فرموده است که احکام صورت تزاحم را ناظر نیست و اگر ناظر به صورت تزاحم باشد قهراً تزاحم به تعارض برگشت می کند زیرا دلیل هر یک از متزاحمین، اثبات فعلیت برای خود می کند و می دانیم که هر دو حکم نمی تواند فعلی باشد پس داخل در باب متعارضین می شود، البته امام خمینی رحمه الله بر خلاف مشهور و مرحوم آخوند در مورد عاجز هم حکم را فعلی می دانند که ما با ایشان موافق نیستیم بلکه در این مسئله حق با مشهور و مرحوم آخوند است.

به نظر ما تزاحم دو قسم است: گاهی غالبی می باشد و گاهی اتفاقی

در قسم اول ما هم قائلیم که اگر ادله بخواهد حکم فعلی را بیان کند یعنی ناظر به صورت تزاحم باشد قهرا تزاحم برگشت به تعارض می کند مثلا دستور دهند که طلبه ها باید امسال خوب درس بخوانند و هیچ کار دیگری نکنند و از طرفی هم دستور دهند که طلبه ها باید به جبهه بروند. این قبیل تزاحم برگشت به تعارض می کند. باید دید کدام یک دلیلش اقوی است و به عبارت دیگر به مرجحات باید رجوع شود.

ص:۵۰۱۳

در قسم دوم که تزاحم اتفاقی است مثل تزاحم بین صلاه، صوم، زکات، یا مثل غریقین و امثال اینها باید گفت ادله آنها ناظر به صورت تزاحم نیست یعنی صَلِّ نمی گوید عند التزاحم، من از زکات، صوم، حج مهم تر هستم و باید من باقی بمانم و دیگری برود زیرا اگر ناظر به حکم فعلی باشد اطلاق امر فعلی می گوید عند التزاحم من باید بمانم پس صلات می گوید من مهم ترم، حج می گوید من مهم ترم، صوم می گوید من مهم ترم! آیا این جوری است؟ اینها همه خلاف ظاهر است وقتی به عرف مراجعه کنیم می گوید این اوامر ناظر به صورت تزاحم نیست زیرا تزاحم بین این احکام غالبی و دائمی نمی باشد بله گاهی پیش می آید که در آن صورت تکلیف را باید از جای دیگر روشن کرد.

«* و السلام *»

ص:۵۰۱۴

۱۳۸۲/۳/۱۳ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۴۸) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، به ادامه بحث سابق - زوجه کبیره ای که زوجه صغیره را شیر بدهد - می پردازیم و برخی از مباحث علم اصول را که به بحثمان مربوط است مورد بررسی قرار می دهیم.

***

بحث ما درباره نفی ثالث در باب تعارض امارات بود.

تقریب مرحوم آخوند را عرض کردیم. به نظر ما باید در مسئله تفصیل داد. بیان مطلب این است که اگر حجیت چیزی به مناط اطمینان باشد، به نحوی که احتمال خطا آن را عُقلاء اصلا اعتنا نکنند، در اینجا ممکن است که نسبت به نفی ثالث همان اطمینان موجود باشد و در نتیجه نفی ثالث شود مثلاً اگر ما در هزار تا خبر عادل گفتیم در مورد خلاف واقع است، قهراً نسبت به هر فردی از افراد این هزار تا یک هزارم احتمال خلاف هست و عقلاء به یک هزارم اعتنا نمی کنند، گفتیم که اگر کشف شد که یکی از این دو خبر یقینا یکی از آن دو مورد خلاف واقع است قطعا و نسبت به خبر دیگر شک داریم که آیا این هم خلاف واقع است یا نه؟ گفتیم که احتمال خلاف واقع بودن آن یک در نهصد و نود و نه است و عقلا به چنین احتمالی هم اعتنا نمی کنند و لذا ادلّه حجیت، یکی از این دو خبر را هر چند معین نیست می گیرد و ما در این مورد می توانیم نفی

ص:۵۰۱۵

ثالث کنیم(۱).

ولی در موارد دیگری که می خواهیم به اصاله العموم تمسک کنیم این مطلب در آنجاها نمی آید، ادله حجیت چه در امارات و چه در اصول از صورت تعارض انصراف دارند و آن را شامل نمی شوند حتی خبر واحدی را که احتمال خلاف واقع بودنش یک در هزار باشد در هنگام تعارض شامل نمی شود و از آن انصراف دارد منتها ملاک جعل حجیت که اطمینان است، چون در باب اخبار آن ملاک نسبت به نفی ثالث حتی در حال تعارض هم موجود است روی این ملاک ما نفی ثالث می کنیم نه اینکه خود ادله ناظر به صورت تعارض باشند، صورت تعارض یک چیزی است که محتاج سؤال جدید است و باید سؤال شود که ما در صورت تعارض چه کار کنیم.

بنابراین، وقتی خود ادله حجیت موردی را نگرفت و اطمینان هم که از حجج عقلائیه است در آنجا نبود ما نمی توانیم حفظا لاصاله العموم نفی ثالث کنیم می گوییم از اول شامل این مورد نشده است. روی این جهت ما نمی توانیم حکم کنیم که یکی از مادر و دختر به زوجیت آن مرد باقی هستند و در نتیجه نمی تواند چهار تا زن دیگر بگیرد حفظا لاصاله العموم زیرا که اصلا اصاله العموم چنین موردی را نمی گیرد. پس این تقریب تمام نیست.

تقریب دیگر این است که فرض می کنیم اصاله العموم اینجا را بگیرد ولی بازهم نمی توان آن را حجت دانست و با آن نفی ثالث کرد. توضیح مطلب این است که ما شاید مکرر عرض کردیم اگر یک دلیل عامی وارد شد اکرم العلماء بعد دلیل منفصلی

۱- (۱) - به درس ۵۴۶ مراجعه شود.

وارد شد و آن را تخصیص زد، در موارد مشکوک اصاله العموم حجت است و دائر مدار اطمینان نیست. اگر ما دیدیم یک موردی از عموم خارج شده و شک کردیم که آیا مورد دیگری هم خارج شده یا نه محتاج به بیان هستیم، اگر بیان برای ما واصل نشد ما در فقدان نص به اصاله العموم تمسک می کنیم. اما اگر اجمال نص شد اکرم العلماء وارد شده بود بعد دلیل منفصل فساق را خارج کرد و فساق مردد بین اقل و اکثر است. این را ما مکرر عرض کرده ایم که در این موارد اجمال به عام سرایت می کند و عام در مورد مشکوک (اکثر) قابل تمسک نیست و فرقی بین متصل بودن و منفصل بودن مخصص وجود ندارد. فرق نمی کند این لا تکرم الفساق به اکرم العلماء متصل شده باشد یا به صورت منفصل ذکر شود و مسئله چه از نظر کاشفیت و چه از نظر حجیت هیچ فرقی پیدا نمی کند.

حالا ـ در ما نحن فیه دلیلی قائم شده به اینکه هم مادر و هم دختر، نمی شود که هر دو معقوده شخص باشند و این دلیل ابهام دارد که آیا هر دو با هم نمی توانند زن او باشند یعنی هیچ کدام نمی توانند (اکثر) یا یکی از آنها نمی تواند (اقل) خلاصه قضیه مهمله است و مردد بین اقل و اکثر است. البته بین مجمل و مبهم فرق است. ولی در این جهت در اینجا فرقی نمی کند خوب این دلیل مخصص منفصل ادله تحلیل است(۱) و مردد بین اقل و اکثر است. در اینجا ما نمی توانیم به عموم تمسک کنیم بناء عقلاء در موارد اجمال مخصص تمسک به عام نیست، بنابراین بازهم ما نمی توانیم از اصاله العموم استفاده کنیم.

منتهی فرق تقریب اول با این تقریب این است که در تقریب اول می گفتیم اصلا اصاله العموم موارد تعارض را شامل نمی شود. در اینجا می گوییم اصاله العموم شامل می شود ولی به خاطر سرایت کردن اجمال و ابهام به آن از حجیت ساقط می گردد و نمی شود به آن تمسک کرد.

لذا ما نمی توانیم بگوییم یکی از این دو زن اوست و حق گرفتن چهارتای دیگر را ندارد.

البته بین مطلب ما و بین فرمایش آقایان فرق است. آقایان دیگر به صورت قطعی

۱- (۱) - مانند احل لکم ما وراء ذلک اگر دلالت آن را تمام دانستیم و...

گفته اند عقد هر دو باطل است. ما می گوییم دلیلی بر صحت واحد و نفی ثالث نداریم. آقایان می گویند ما دلیل بر بطلان هر دو داریم، چون ترجیح بلا مرجح است و ترجیح بلا مرجح دلیلی عقلی است که هر دو قطعاً باطل است. ما می گوییم ترجیح بلا مرجح ثبوتی در کار نیست و ترجیح بلا مرجح اثباتی هم برای ما یقین به بطلان هر دو درست نمی کند.

تکمیل یک بحث

بحثی که سابقا فی الجمله ذکر کردیم ولی تفصیل درستی نداریم و مرحوم آقای خویی بحث کرده(۱) و در تقریرات حاج شیخ آقا میرزا محمود آشتیانی خیلی خوب بحث کرده و ما یک قدری مختصر عرض کردیم و رد شدیم، آن این است که در این مواردی که عقد صغیره در اثر رضاع کبیره منفسخ شده، حالا اگر با لبن زوج است بنت الزوج شده، اگر با لبن غیر است بنت الزوجه شده، به هر حال در حرمت صغیره بحثی نیست. اما آیا مادر را می توانیم به عنوان ام الزوجه حرام کنیم یا نه؟ در اینجا اشکالی شده، گفته اند که اگر ما مشتق را حقیقت در ما انقضی ندانیم در اینجا قبل از رضاع و امومت برای صغیره زوجیتی بوده و امومت نبوده و کبیره موقعی ام صغیره شده که صغیره زوجیت ندارد، ام الزوجه که معنایش اقتران امومت کبیره با زوجیت صغیره است در اینجا صادق نیست. این اشکالی است که در مشهور خیلی قوی بلکه تقریبا مورد تسالم وارد شده است.

اینجا برای ام الزوجه بودن یک تقریبی شده، بعضی ها تقریب کردند که امومت و بنتیت علت می شود برای رفع ارتفاع زوجیت و در رتبه متقدم زوجیت مرتفع نیست مرتفع که نشد عنوان ام الزوجه به این کبیره صدق می کند.

مرحوم آقای آشتیانی در تقریرات بیانی دارند که به نظر ما قابل مناقشه است.

آنجا می فرمایند - البته این طوری که من عرض می کنم تعبیرشان نیست - در کفایه در

۱- (۱) - احکام الرضاع، ص ۱۴۶.

مبحث ضد این بحث هست که أحد الزوجین علت برای نفی ضد دیگر نیست، بین ثبوت أحد الضدین و سلب دیگر علیتی در کار نیست، تقارن هست این در آنجا مطرح است. در اینجا زوجیت صغیره و امومت کبیره ضد آن هستند و أحد الضدین علت برای نفی دیگری نیست تا ما بگوییم آن معلول رتبه اش مؤخر از علت است و در رتبه علت هنوز ارتفاعی واقع نشده و زوجیت مرتفع نبوده و لذا عنوان ام الزوجه صادق است. می فرماید، نه امومت و بنتیت و ارتفاع زوجیت تمام اینها در عرض واحد معلول رضاع هستند و رضاع، همه اینها را در عرض هم ایجاد می کند.

ولی به نظر ما این اشکال وارد نیست. درست است که بین مطلق ضدین علیت و معلولیت نیست ولی این طور نیست که فی الجمله هم بعضی از ضدها علت برای نفی دیگری نباشند و آنکه در کفایه خواسته نفی کند این است که طبیعت ضد بودن اقتضاء علیت برای نفی دیگری را ندارد و این موجب اشکالاتی می شود، اما فی الجمله بعضی از ضدین ها علت باشد برای نفی دیگری قابل انکار نیست. تردیدی نیست که وقتی رضاع محقق می شود معلول آن دو عنوان است که به وسیله رضاع حاصل می شود یکی می شود ام و دیگری بنت می شود. به وسیله این دو عنوان که معلول رضاع هستند زوجیت صغیره مرتفع می شود و می شود بنت الزوج یا بنت الزوجه المدخوله، چه چیزی علت ارتفاع شد رضاع مستقیماً رفع زوجیت نمی کند بلکه چون یک عنوانی به وسیله رضاع محقق شده است آن عنوان منشأ رفع زوجیت از این صغیره می شود. پس در اینجا ما نمی توانیم بگوییم ارتفاع زوجیت و امومت و بنتیت همه در عرض هم هستند. یک مطلبی هم در بحث اجتماع نقیضین هست که می گویند در تناقض هشت وحدت شرط دان، یکی از وحدت هایی که بعداً اضافه کردند وحدت مرتبه است گفته اند ممکن است در زمان واحد یک چیزی را بگوییم هم هست و هم نیست. مثلاـ علت که معلول را ایجاد می کند این معلول در زمان علت موجود است. ولی در رتبه علت موجود نیست. در یک زمان واحد هم

می شود نفی کرد و هم می شود اثبات کرد علت و معلول چون با هم اختلاف رتبه دارند لذا می شود این حرف را در موردشان گفت. بنابراین ممکن است با این تقریب ما بگوییم مسئله ام الزوجه را درست می کنیم ولی این مطلب در عین حال که درست است ولی یک مطلب دیگری هم هست آن این است که در رتبه واحده همین جوری که اجتماع نقیضین اشکال ندارد ارتفاع نقیضین هم اشکال ندارد، یعنی شما مثلا می توانید بگویید ممکن در حد ذات خود نه موجود است و نه معدوم و هر دو را از ذات نفی کنید. معلول نه در رتبه علت موجود است و نه معدوم، هم موجودیت آن از حد ذات علت نفی شود و هم معدومیت آن. در رتبه علت، معلول نه موجود است و نه معدوم هیچ کدام نیست. در اینجا ما می گوییم بنتیت علت می شود برای زوال زوجیت یا امومت علت می شود، برای زوال زوجیت خوب در اینجا ارتفاع زوجیت در مرتبه علت آن وجود ندارد ولی معنایش این نیست که پس زوجیت زن در مرتبه علت هست بلکه در مرتبه علت نه زن است و نه عدم زن پس موجود عبارت است از همان ارتفاع زوجیت چون معلول در زمان نفی تحقق علت موجود است منتهی در رتبه علت نیست. در رتبه علت نه خود زوجیت موجود است و نه ارتفاع آن، هیچ کدام موجود نیست. وقتی که زوجیت در رتبه امومت و بنتیت نبود ام الزوجه به هیچ عنوان قابل انطباق نیست. پس و لو از ارتفاع زوجیت در رتبه علت هست ولی لازمه ارتفاع زوجیت این نیست که در رتبه اولی ام الزوجه بودن محقق باشد.

خوب حالا که عنوان ام الزوجه منطبق نمی شود آیا راه دیگری هست که ما حرمت را بر کبیره اثبات کنیم یا نه؟

یک مطلبی که می شود گفت عبارت از این است که قبلا هم اشاره کردم فرض کنید اگر بگویید «اعدام فلان موجود» شما اعدام را اضافه به موجود می کنید این اعدام موجود یعنی در ظرف اعدام آن موجود موجود است یعنی چیزی است که

لو لا الاعدام موجود است و با اعدام معدوم می شود این یک نحوه استعمال عرفی است و بدون تجوز عرفی هم می باشد و در تعبیرات هست. اگر یک عنوانی علت برای زوال عنوان دیگر شده باشد این علت را اضافه می توانیم بکنیم به آن مضاف الیه و بگوییم این آن شیء را از بین برد با اینکه آن شیء در موقع وجود این، آن عنوان بر آن منطبق نبود برای آن ولی عرف متعارف این طور استعمال می کند در اینجا چون امومت زوجیت را دارد از بین می برد یعنی لو لا الامومت، زوجیت موجود بود ولی حالا امومت موجب نابودی زوجیت است، عرف این را تعبیر به ام الزوجه می کند مثل اعدام شخص اگر گفتید آن شخص بعد از اعدام شخص نیست ولی با این حال می شود گفت اعدام شخص و اعدام را اضافه به شخص کرد، یعنی لو لا الاعدام شخص بود و این اعدام او را از بین برده است. در اینجا چون ام بودن علت زوال زوجیت شده است لذا در استعمالات عرفی زوجیت را ثابت می دانند و عرف ام الزوجه را اطلاق می کند و این بحث مبتنی بر مسئله مشتق نمی شود.

بنابراین یک اشکال دیگری که مرحوم آقای میرزا محمود در تقریرات دارند با این بیان دفع می شود، ایشان می فرماید به فرض که ما به مسامحه حکم به تقارن امومت و زوجیت کردیم ولی این تقارن یک تقارن غیر مستقر و متزلزل است که فقط در یک آن وجود دارد و ادله حرمت ابد ام الزوجه از این مورد منصرف است. البته کلمه انصراف تعبیر نمی کنند ولی محصل بیان ایشان این است که ادله منصرف می شود.

این مطلب از عرایض ما در خلال بحث جواب داده شد، اگر مسئله این جوری بود که ابتدا ما عقد می کنیم بین ام و بنت و در موردی که در آن واحد عنوان ام الزوجه منطبق می شود بخواهیم حرمت ابد را اثبات کنیم بله این را عرف ممکن است بگوییم که منصرف می داند و مساعد نباشد ولی در ما نحن فیه زوجیت زن مستقره بوده امومت کبیره هم که بعد حاصل می شود یک عنوان مستقر است نه اینکه عرف با حکم حرمت مساعد است همان جوری که گفتم در اعدام شخص،

مضاف الیه یک امر مستقری است که لو لا المضاف مستقر خواهد بود. مضاف هم یک امر مستقری است منتهی این منشأ شده برای نابودی آن که در ظرف وجود مضاف اصلا مضاف الیه موجود نیست عرف در استعمالاتش با چنین استعمالاتی مساعدت دارد. همه علماء سلف روی ارتکازاتشان عنوان ام الزوجه را منطبق دانسته اند روی این مورد و حکم تحریم کرده اند و بعضی از روایات هم با همین امر سازگاری دارد.

«* و السلام *»

ص:۵۰۲۲

۱۳۸۲/۳/۱۷ شنبه درس شمارهٔ (۵۴۹) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

در جلسه گذشته، مسئله زوجه کبیره و زوجه صغیره و ارتضاع صغیره از کبیره، مقداری مورد بحث قرار گرفت، در این جلسه، این مسئله به طور تفصیلی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

***

ادامهٔ مسئلهٔ فردی که یک زن کبیره ای دارد و یک زن صغیره، و زن کبیره اش، زن صغیره او را شیر داده.

مسئله ای بود که قبلاً مقداری راجع به آن بحث کردیم، و حالا می خواهیم قدری مفصل تر آن را بحث کنیم. مسئله این بود که فردی یک زن کبیره ای دارد و یک زن صغیره، و زن کبیره اش، زن صغیره او را شیر داده. فرمودند: آن کبیره به عنوان امّ الزوجه عقدش باطل می شود. راجع به صغیره هم بحث هایی هست، ولی فعلاً راجع به کبیره صحبت می کنیم.

در کتاب هایی که من دیده ام تا جواهر، در تحریم کبیره به عنوان امّ الزوجه، سابقین اشکالی نکرده اند، و این تحریم را پذیرفته اند. اما صاحب جواهر اشکالی را طرح می کند که نمی دانم این اشکال خودش مثل «ان قلت قلت» است، یا قبلی ها گفته اند: «یظنّ» و صاحب جواهر می خواهد این را دفع کند؟ این اشکال بنابراین است که عقد صغیره منفسخ می شود. همه بزرگان حکم به انفساخ عقد صغیره کرده اند، اگر زوجه کبیره با شیر زوج به زوجه صغیره شیر داده باشد، و یا مدخوله زوج باشد اگر چه با شیر غیر، به صغیره شیر داده باشد. در این دو صورت همه،

حتی صاحب ریاض موافقند که صغیره عقدش منفسخ می شود. صاحب ریاض در این فرض که نه شیر، شیر شوهر است و نه دخولی شده باشد، راجع به انفساخ صغیره حرف دارد که بعداً آن را بحث می کنیم. ولی غیر از صاحب ریاض در همه فروض، حکم به انفساخ عقد صغیره کرده اند. البته مسئله حرمت ابدی یک مسئله است، و مسئله انفساخ عقد مسئله ای دیگر می باشد.

روی این مبنا که قائل به انفساخ عقد شویم اشکالی مطرح می شود، و آن این که زوجه کبیره را چطور به عنوان امّ الزوجه حرام بدانیم؟ اگر بنتیّت فرد (صغیره) و امومت مادر او (کبیره) در یک زمان واقع شده است، او (کبیره) حرمت ابد دارد.

کسی زنی دارد، و آن زن هم مادر دارد، این حرام ابد است و در این حرفی نیست. و لازم نیست آن زن مادامی که زن (زوجه) باشد، مادرش حرام باشد، بلکه بعد از مردن زوجه، بعد از طلاق و بعد از فسخ هم آن مادر حرام است. اما فرض دیگر این است که زنی زوجه فردی باشد و بعداً از زوجیت او خارج شود، و بعد در اثر رضاع، مادری پیدا کند، در این فرض بسیاری از فقهاء گفته اند: ما دلیلی نداریم بر حرمت «امّ من کانت زوجه» صغیره قبلاً زوجه بوده است، بعد عقدش فسخ شده است و حالا یک مادر (رضاعی) پیدا کرده، و ما دلیلی بر حرمت آن نداریم.

روی این مبنا در همین مسئله که زوجه کبیره، زوجه صغیره را شیر داده، اشکال شده است که: امومت و زوجیت در این فرض، در زمان واحد واقع نشده است، قبل از رضاع زوجیتی برای صغیره بوده است ولی کبیره امّ او نبوده است و بعد از تحقق رضاع، کبیره امّ او شده ولی صغیره زوجیت ندارد. پس این دو با هم جمع نشده اند تا حرمت ابد را روی کبیره بیاوریم و بگوییم به عنوان امّ الزوجه حرام ابدی می شود.

بله امّ من کانت زوجه می باشد، و ما دلیلی بر حرمت آن نداریم.

جواب هایی از این اشکال داده شده است. یک جواب عبارت از این است که گفته اند: این امومت و بنتیّت حاصل می شود و بعد زوجیت مرتفع می شود. و در

رتبه امومت و بنتیّت - که مقدم است بر رتبه ارتفاع زوجیت - زوجیت مرتفع نیست، زیرا علت (امومت و بنتیّت) متقدم است بر معلول (ارتفاع زوجیت)، و بنابراین در رتبه علت، هم امومت و بنتیت واقع شده است، و هم زوجیت، یعنی اقتران زوجیت و امّیت فی رتبه واحده واقع شده است.

جواب اول:

از این تقریب جوابی صاحب جواهر دارد که مجمل و بدون توضیح است، و در تقریرات درس مرحوم حاج شیخ که توسط مرحوم آشتیانی نوشته شده، توضیح هم داده شده است. در جواهر می فرماید: امومت و بنتیت و زوال زوجیت، همه معلول علت واحده است. در تقریرات درس مرحوم حاج شیخ توضیحی داده که در کفایه در بحث ضدّ آن آمده است، و آن این که: در ضدّین - بر خلاف نظر برخی - وجود یکی، علت برای عدم دیگری نیست، بلکه وجود یکی از ضدّین با عدم ضدّ دیگر در رتبه واحده معلول علت ثالثه می باشند. و بنابراین «امومت و بنتیت» و «ارتفاع زوجیت» با هم تضاد دارند و همه معلول رضاع است، و رضاع علت ثالثه است، نه این که یکی (امومت و بنتیت) علت باشد برای دیگری (ارتفاع زوجیت) پس امومت و بنتیت با ارتفاع زوجیت در رتبه واحده ای می باشند، نه این که ارتفاع زوجیت در رتبه متأخره از امومت و بنتیت باشد.

ما عرض کردیم که این مطلب تمام نیست. آن چه که در مبحث ضدّ مطرح و درست هم هست این است که احد الضدین به نحو موجبه کلیه علت عدم ضدّ دیگر نیست. ولی در باب مانع و ممنوع نمی توان گفت: عدم ممنوع با وجود مانع در رتبه واحده است، بلکه مانع علت برای رفع ممنوع است و در رتبه متقدم بر آن می باشد.

حالا ـ در ما نحن فیه رضاع که محقق می شود عنوان «امومت و بنتیت» تحقق پیدا می کند؛ زوجه کبیره می شود امّ و زوجه صغیره می شود بنت. این انطباق منشأ

می شود برای زوال زوجیت، و الّا اگر این عناوین منطبق نشده بود زوال زوجیت وجهی نداشت؛ چون بنت الزوجه المدخوله شد زوجیت زائل شد، و یا چون جمع بین الامّ و البنت شد زوجیت زائل شد. پس امومت و بنتیت منشأ می شود برای زوال زوجیت از صغیره، و رضاع به طور مستقیم رفع علت برای رفع زوال زوجیت نیست، بلکه علت برای امومت و بنتیت است، و امومت و بنتیت علت می شود برای زوال زوجیت از صغیره، پس تضاد در اینجا بین مانع و ممنوع است، نه بین امور دیگر. بنابراین از این ناحیه جواب تمام نیست تا بگوییم: ارتفاع زوجیت و امومت و بنتیت در رتبه واحده می باشد و رتبه زوجیت جلوتر می باشد.

جواب دوم:

جوابی مرحوم آقای خویی دارند که در کلام مرحوم آشتیانی هم هست، و آن این است که این دقّت ها، دقائق فلسفی است، و احکام شرعیه بر روی این دقائق مبتنی نیست.

این تعبیر بر مبنای خود ایشان خالی از مسامحه نیست؛ چون خود ایشان عقیده اش این است که در تعیین مصادیق موضوعات، میزان دقت است، چه فلسفی باشد و چه غیر فلسفی. پس این که تنها بگوییم: دقایق فلسفی را نباید در احکام شرع به کار برد، تعبیر کاملی نیست. البته مراد ایشان - که در عبارت های بعدی ایشان هم استظهار می شود و در کلام مرحوم آشتیانی هم هست - این است که در تعیین مفاهیم، فلسفه کاری ندارد که بگوید: معنای فلان عبارت چه چیز است، مقصود این عبارت چیست. اگر معنا را از مصدر خودش که عرف است اخذ کردیم، در تطبیق آن معنا بر مصادیقش دقت میزان است، چه دقت فلسفی باشد و چه غیر فلسفی.

اما بحث در اینجا راجع به تعیین مصادیق مفهوم نیست، بلکه برای فهم و تعیین مفهوم است، و در تعیین مفهوم فلسفه و غیر فلسفه هیچ کاره است و مرجع وحید

ص:۵۰۲۶

فقط عرف است. در اینجا «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... أُمَّهاتُ نِسائِكُمْ » و «امّ الزوجه» می گوید:

اقتران امومت با زوجیت موضوع برای تحریم است. اما سؤال این است که چه اقترانی موضوع است؟ آیا مطلق الاقتران موضوع است اگر چه اقتران در رتبه باشد ولی در زمان تعدد باشد؟ یعنی اگر در دو زمان باشد ولی در رتبه واحد باشد، این هم مصداق برای اقتران است یا نه؟ عرف در مورد اقتران می گوید: اگر تعدد زمان داشته باشد و وحدت رتبه، علیت و معلولیت نیست. کار عرف این است که تشخیص مفهوم کند، و اگر عرف عقلش نرسید که یکی از مصادیق اقتران، اقتران در رتبه است ما می گوییم: کار تو این است که تعیین مفهوم کنی. در اینجا اگر فلسفه تعیین کرده باشد که اقتران شامل اقتران در رتبه واحده - و لو تعدد زمانی داشته باشد - می شود، روی این مبنا که دقت عقلی در تعیین مصادیق متّبع باشد، آن را از فلسفه اخذ می کنیم.

البته خود عرف خیلی از مواقع مانع و ممنوع و ترتّب رتبی آنها را بالفطره درک می کند که این ممنوع متأخر است یا نه؟ اگر دو شیء با هم تضاد دارند و یکی در یک زمان و دیگری در زمان بعد باشد، مثلا در ارتباط با امّ الزوجه که امومت در یک زمان باشد و بنتیت در زمان دیگری باشد، عرف می گوید: من این را امّ الزوجه نمی دانم، یعنی از نظر مفهومی می گوید: امّ الزوجه کسی است که در زمان واحد امومت و زوجیت در آن صادق باشد، اما صرف وجود وحدت در رتبه را کافی نمی داند. در این حال عقل هم هیچ کاره است و نمی تواند مداخله کند، چون موضوع تشخیص مفهوم است. این مطلبی است که از کلام مرحوم آشتیانی استفاده می شود.

ولی ممکن است به این مطلب اشکال شود با تقریبی که اشکال مسئله زمان هم نیاید. این ظهور هست که بگوییم: تعدد رتبه فایده ای ندارد و مشکلی را حل نمی کند. در علت و معلولی که در زمان واحد موجودند معلول، در رتبه علت نیست، و در آن رتبه (رتبه علت) قهراً مقترن با نقیض خواهد شد، و در ما نحن فیه

ارتفاع زوجیت - که معلول برای امومت و بنتیت است - در رتبه امومت و بنتیت نیست. در تناقض هشت وحدت شرط است که یکی از آن وحدات وحدت رتبه است. متأخرین ذکر کرده اند که ما می توانیم بگوییم: با بودن علت، معلول موجود است، و می توانیم موجودیت معلول را هم نفی کنیم اما در رتبه متأخره، پس اجتماع نفی و اثبات شده در رتبتین و تناقض هم نیست. روی این حساب خواسته اند بگویند: ما اگر چه زمان واحدی را فرض می کنیم، اما در زمان واحد در رتبه امومت و زوجیت ارتفاع زوجیت نیست، نقیضش هست که عبارت است از زوجیت. پس امومت و زوجیت اقتران پیدا کرد، و قهراً باید حرمت ابد هم دنبالش بیاید.

جواب این را عرض کردیم که در رتبه علت نه خود معلول هست و نه نقیض معلول، مثل ممکنات؛ چیزی که ممکن است نه وجود و نه عدم آن هیچ کدام از این ها در رتبه ذات نیست. هم اجتماع نقیضین در دو رتبه امکان دارد و هم ارتفاع نقیضین. می گویند: ممکن در رتبه ذات لا- موجوده و لا- معدومه، و این ارتفاع اشکالی ندارد. در اینجا امومت و زوجیت - که علت برای ارتفاع است - در رتبه امومت و بنتیت، نه زوجیت هست و نه عدم زوجیت. و حرمت ابد وقتی درست است که بگوییم: در رتبه امومت و بنتیت - یعنی در رتبه ذات و علت - زوجیت هست. اگر در رتبه ذات علت باشد ذات همیشه هست، پس همیشه باید با امومت و بنتیت، زوجیت هم به دنبال آن بیاید، چون ذات همیشه هست. پس در مرحله ذات که امومت و بنتیت هست، نه زوجیت هست و نه عدم زوجیت، پس امومت و بنتیت مقترن با زوجیت نشده است تا روی حساب اقتران، حرمت ابد را روی آن بیاوریم.

پس این وجه تمام نیست.

وجه دیگری که ذکر شده این است که: اگر چه زوجیت به وسیله امومت و بنتیت مرتفع می شود، ولی آنِ مرتفع به امومت و بنتیت آنِ وجود زوجیت است. امّ الزوجه اگر فصلی پیدا کرده باشد با فاصله، زوجیت زائل شده باشد، این أمّ من کانت زوجه

است و حرمت ابـد نمی آورد. ولی اینجـا فصـلی نیست، و زوال زوجیت و بقـاء زوجیت متصل به هم است، و «أَمَّهاتُ نِسائِکُمْ» این موضوع را که متصل به هم می باشد نفی نمی کند، بلکه منفصل را نفی می کند.

تعبیر مرحوم آقای خویی و مرحوم آشتیانی این است که اطلاق امّ الزوجه اگر متصل باشـد، مسامحی است. ظاهر کلام صاحب جواهر این است که مسامحه ای نیست، معنای حقیقی است و اتصال هم کافی است، و ما اگر مشـتق و من بحکم المشتق را اعمّ ندانیم متصل ها و این جور چیزها را شامل است. ولی تعبیر آقای خویی و آشتیانی این است که این مسامحه است، و عرف این تسامح را می کند و اطلاق امّ الزوجه به چنین فردی که متصل به او بود می کند.

آقـای خویی یک کلمه ای را که مشـتهر است در کلمات قوم در اینجا می آورنـد و می فرماینـد: مسامحات عرف متّبع است و قابـل قبول، ولی برای تعیین مفـاهیم. امـا در تعیین مصـادیق اگر یـک اطلاقی بود و عرف در تعیین مصادیق آن حرفی زد، این متّبع نیست، بلکه در اینجا بایـد برویم سـراغ حقایق و واقعیات، باید مفهوم را از عرف بگیریم و تطبیق را خودمان (یعنی با دقت عقلی) بکنیم. و اینجا بعد از این که ما تطبیق کردیم دیدیم که اقترانی بین امومت و زوجیت نیست. عرف هم که می گوید:

مراد از امّ الزوجه عبـارت است از «الامومه المقـترنه بـالزوجیه» و اشـتباهاً و یـا مسامحتـاً آن را تطبیق کرد و گفت: اینجـا اقتران هست، مـا می گوییم: حرف تو در اینجـا قبول نیست، مـا فقـط مفهوم را از تو می گیریم و بقیه اش (تطبیق) بـا خود ما است، و اینجا باید مطابق دقت (عقلی) حکم کنیم و این حکم را از این موضوع نفی کنیم و بگوییم:

حرمت ابد نیست.

مرحوم آقای داماد یک فرمایشی داشت، و آن این که مسامحات عرفی دو جور است: یکی این است که خود عرف هم متوجه است که این، وجود حقیقی شیء نیست که الآن بر آن اطلاق می کند و ادّعاءً به آن حکم می کند. و یکی این است که

عرف توجه به تسامح ندارد و اشتباه می کند و تطبیق می کند. البته اصل این مطلب از مرحوم آقای حاج شیخ است. مرحوم آقای داماد می فرمایند: آن مسامحه ای قابل اعتنا نیست که خود عرف متوجه است؛ چون روی عدم اهتمام به موضوع مسامحه می کند، مثلاً اگر از یک خروار یک مثقال کمتر باشد می گوید: این خروار است. ولی اگر موضوع مهتمٌّ به باشد مثل طلا و جواهر، تسامح کم می شود، و به تناسب اهمیت موضوع محدوده مسامحات تضییق می شود. و در احکام شرع که باید مهم بداند و آن را بی اهمیت تلقی نکند، تسامح متّبع نیست و چون حکم شرعی است مبنیّ به دقت است.

اما این که چرا قول عرف در مواردی که اشتباه می کند متّبع است می فرمایند: بعد از این که ما می دانیم این احکام عامّ البلوی که صادر شده است به منظور عمل است، و خطاب که به مکلفین کرده «الدم نجس» خواسته است مردم از خون اجتناب کنند، نخواسته یک فرضیه ای باشد، می خواهد قابل اجرا باشد، و اگر مراد از «دم» مصادیقه الواقعیه باشد که حتی شامل رنگ خون بشود، به طوری که عرف با چشم غیر مسلح آن را رنگ خون بدانند و نه خون، و با چشم مسلّح و میکروسکوپ اگر آن را دید بگوید: این رنگ، همان ذرات واقعی خون است، در این صورت شارع نقض غرض کرده است، و باید به جای «الدم نجس» بگوید: خون و رنگ خون نجس است تا در نتیجه از آن موضوع نفس الامریی که در نظر خودش بوده اجتناب شود. و اگر این نکته را تعیین نکرد در این صورت ما می گوییم: اگر چه رنگ خون از ذرات ریز و واقعی خون است، اما موضوع در وجوب اجتناب به حکم عقل «خون عرفی» است نه «خون واقعی» و قهراً رنگ خون «خون واقعی» است اما حکم خون (وجوب اجتناب) را ندارد. پس به حکم عقل مفهوم می شود همان موضوعی که عرف در تطبیق می گوید، اگر چه در صورتی که به عرف می گفتند با میکروسکپ نگاه کن، او حکم می کرد که باید از این هم اجتناب کنیم. در این فرض عرف دو اشتباه کرده

است، اشتباه اول این که این رنگ را خون ندیده، و اشتباه دیگر این است که حالا که با میکروسکپ دیده می گوید: باید از این هم اجتناب کرد. ما می گوییم: آن اولی حکمی بود که در نتیجه کرده بود، و آن حکم عین صواب است اگر چه در مقدماتش (ادراک موضوع با چشم غیر مسلح) اشتباه کرده باشد، بنابراین عرف در اشتباهاتش متّبع است، و این نکته ای است که عقل با قرینه حکمت به آن حکم می کند.

«* و السلام *»

ص:۵۰۳۱

۱۳۸۲/۳/۱۸ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۵۰) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

بحث درباره دلیل بطلان نکاح زوجه کبیره ای بود که زوجه صغیره شوهر خود را شیر داده است. در این جلسه، نخست به بررسی دایره حجیّت قول عرف در تعیین مفاهیم و مصادیق پرداخته، ضمن نادرست شمردن نظر مشهور و نظر مرحوم داماد، قول عرف را تنها در تعیین مصادیق، حجت خواهیم دانست. آنگاه مقبولیت یا مردود بودن مسامحات عرفیه را مورد ارزیابی قرار داده و قائل خواهیم شد که مسامحات عرفیه در تعیین مصادیق احکام شرعی مقبول می باشد، و با عنایت به همین مقبولیت، نظر مرحوم آقای خویی مبنی بر عدم پذیرش امّ الزوجه شدن کبیره به دلیل وجود تسامح عرفی در آن را مردود خواهیم شمرد. سپس با مطرح ساختن نظرات مختلف درباره حکم نکاح صغیره، ادامه بحث را به جلسه آینده موکول می نماییم.

***

درباره سبب بطلان نکاح زوجه کبیره ای که زوجه صغیره شوهر خود را شیر داده است،

اشاره

گفته شده که شیر دادن به صغیره باعث می شود که کبیره، امّ الزوجه شوهر خود گردد و همین امر سبب انفساخ نکاح وی با شوهرش خواهد شد. برخی اشکال کرده اند که کبیره، امّ الزوجه نمی گردد مگر به مسامحه عرفی، زیرا با نظر دقّی، هنگامی که کبیره به وسیله رضاع، امّ می گردد، نکاح و زوجیت مرتضعه او با

شوهرش منفسخ گردیده، پس کبیره به نظر دقی، امّ الزوجه نیست، لذا باید بحث نمود که اولاً: آیا برای تعیین مفهوم باید به سراغ عرف رفت یا برای تعیین مصداق؟ و ثانیاً: آیا مسامحات عرفی مورد پذیرش در احکام شرعی هست یا نه؟

الف) بررسی دائره حجیت عرف در تعیین مصادیق و مفاهیم:

۱ – نظر مشهور (حجیت عرف در تعیین مفاهیم خاصهً):

در جلسه قبل گفتیم: مشتهر در کلمات بزرگان این است که عرف در تعیین مفاهیم حجت است، نه در تعیین مصادیق، لذا مکلف بعد از اخذ مفهوم از نظر عرف، مصداق آن مفهوم را باید از روی عقل یا موازین دیگر تعیین نماید.

۲ – نظر مرحوم محقق داماد و مرحوم حاج شیخ (حجیت عرف در تعیین مفاهیم و مصادیق کلیهما):

همچنین بیان کردیم که مرحوم محقق داماد و استادشان مرحوم حاج شیخ، نظر مشهور را قبول نداشتند و می فرمودند: عرف در تعیین مصادیق نیز حجت است، پس علاوه بر اخذ مفهوم از منظر عرف، در تعیین مصداق نیز باید به سراغ عرف رفت.

متفرّع بر این مطلب هم می فرمودند: هر چند مسامحات عرفی از منظر شرع در تعیین مصادیق، غیر قابل قبول است ولی اشتباهات عرفی در تعیین مصادیق مورد قبول است(۱).

به بیان دیگر، اگر عرف بر اثر استنتاجات اشتباه، چیزی را مصداق عنوانی تلقی نمود و شارع مقدس، بلکه هر حکیمی (۲)– نه نفیاً و نه اثباتاً – تذکر به اشتباه عرف نداد، به دلیل حکمت باید حتی برای همان مصداق اشتباهی نیز ثابت دانسته باشد.

زیرا اگر تذکر ندهد و خطاب هم ملقاه الی العرف باشد و حکم برای آن مصداق

۱– (۱) – فارق بین اشتباهات عرف و تسامحات عرفی این است که: در تسامحات عرفی حتی خود عرف می گوید: غیر واقعی را نازل منزله واقع کرده ایم ولی در اشتباهات عرفی می گوید: همین شیء، مصداق واقعی است.

۲– (۲) – لذا در تمام قوانین نیز چنین است.

ثابت نباشد، نقض غرض می گردد.

برای مثال: اگر عرف اجتنب عن الـدم را شامل رنگ خون ندانست - هر چند به دقت عقلی رنگ خون، خون است - شارع به مقتضـای حکیم بودنش نمی توانـد حکم خود را بر روی مصـادیق واقعی خون - که رنـگ خون نیز جزو آنهـاست - ببرد و به این مطلب هم تـذکر ندهـد. پس اگر شارع مقدس قصدش این باشد که از مصادیق واقعی خون باید اجتناب نمود باید به یکی از این دو نحوه حکم را بیـان کنـد: یـا بگویـد رنـگ خون هم خون است و یا بگویـد اجتناب از خون و رنگ خون - هر دو - لازم است. لـذا در مواردی که چنین تعـابیری در حکم شارع وارد نشـده می فهمیم که شارع، حکم را روی مصادیق عرفی دم برده و اشتباهات عرفی را در تعیین مصادیق پذیرفته است. ولی در تسامحات عرفی، مطلب بر عکس اشتباهات عرفی است، زیرا تسامـح عرف در اشـیاء مختلف (مثلا تسامـح در گنـدم نسـبت به تسامـح در طلا) با هم فرق می کنـد یعنی هر چیز را که بیشتر مورد اهتمام اوست، تسامح کمتری در آن روا می داند و چون اهمیت دین و احکام دینی از تمام موضوعات دیگر بیشتر است، لذا تسامحات عرفی در تعیین مصادیق احکام مورد قبول نمی باشد.

۳ - نظر استاد - مد ظله -:

اولاً: اینکـه ایـن دو بزرگـوار بر خلاـف نظر مشـهور، نظر عرف را در تعییـن مصـادیق نیز حجت دانسـته انـد، فی الجمله مطلب درستی است، لیکن مـا نکته ای را به کلاـم ایشان اضافه می کنیم که شایـد اگر از خود آنان نیز سؤال می شـد، همین را مطرح می فرمودند:

به نظر مـا در واقع نظر عرف تنهـا در تعیین مصـادیق حجت است، نه مفاهیم. لـذا در مواردی که پا از دایره تعیین مصادیق فراتر گـذارده و در صـدد تعیین مفهوم برآید، از او پذیرفته نیست. به عنوان مثال، اگر عرف بگوید: موضوع حکمِ «اجتنب عن الدّم» خون واقعی است - و حتی مثلاً با میکروسکوپ به او نشان داده شود که رنگ

باقیمانـده از خون نیز حقیقتاً خون است و او هم بر خلاف تشـخیص قبلی خود، اذعان به لزوم پرهیز از رنگ خون نماید - به او خواهیم گفت: تو اشتباه کرده ای! زیرا تعیین مفهوم، وظیفه تو نیست و موضوع حکمِ اجتنب عن الدّم، همان خونی است که تو به اقتضـای وظیفه ات، تنهـا مصـادیق آن را تعیین می نمـایی. و به عبـارت دیگر، موضوع نفس الامری حکم، عبـارت است از: «خون بمصادیقه الواقعیه المتعیّنه بنظر العرف».

ثانیـاً: بر خلاـف نظر آن دو بزرگـوار، مسامحـات عرفیـه نیز ماننـد اشـتباهات عرف پـذیرفته اسـت. زیرا عرف گرچـه در تعیین «محـدود» تسامـح را روا می دانـد، لیکن در زمینه تعیین «حدود» تسامح نمی کند. لذا چنانچه در موضوع حکمی، مقدار یا حدّ (خروار، فرسخ، سنّ و امثال آن) اخذ شود، به هیچ وجه تسامح را جایز نمی شمرد.

مثلاً در جایی که شخصـی یک خروار گندم استحقاق دارد، ممکن است با توجه به رضایت او، به کم بودن چند مثقال اهمیت داده نشود، هر چند از لحاظ استحقاق می گویند: او یک خروار - نه یک مثقال کمتر و نه یک مثقال بیشتر - را استحقاق دارد و از این لحاظ تسامح نمی کنند، به همین جهت می گوییم: عرف تنها در محدود تسامح می کند نه در حدّ.

لـذا در خریـدوفروش مثل گندم، اگر در مبیع مقدار کمی خاک و خاشاک و کاه وجود داشـته باشد - به نحوی که اگر آن را خـالص و تمیز کننـد، اصـل گنـدم از مقـدار مورد معـامله کمتر می شود - تسامـح می کنـد و احکام را بر همین که متعارف و معمول است حمل می نماید(۱). برای مثال اگر ضـمائم آن مبیع، ارزشـی داشته باشد مجموع آنها مبیع است و آن لوازم هم به ملکیت مشتری در می آید ولی اگر آن ضـمائم ارزشـی نداشـته باشد - مثلاً خاک باشد - مبیع فقط همان شـیء اصلی (گندم) است. لذا اگر در

۱- (۱) - پرداخت زکـات فطره یـا سـنجش حـدّ نصاب متعلق زکات و امثال آن نیز با همین میزان صورت می گیرد. البته نه از بـاب مجـاز در کلمه که منظور از گنـدم معنـای اعم از گنـدم و خـار و خاشـاک باشـد بلکه اگر مجازی در بین باشـد مجاز در حذف است (گندم با لوازماتش).

همین مثال، فروشنده گندم را تمیز نمود و خواست فقط گندم خالص را که قطعاً کمتر از میزان مقرّر در معامله شده است تحویل بدهد، کفایت می کند زیرا آن ضمائم، ملک خریدار نشده است(۱).

از موارد اختلاف ما با مرحوم محقق داماد تفاوت عجز عقلی با عجر عرفی و قدرت عقلی با قدرت عرفی است. قدرت عقلی اوسع از قدرت عرفی است یعنی ممکن است چیزی از نظر عرف مقدور انسان نباشد در حالی که از لحاظ عقلی، قدرت بر آن باشد. این مطلب در مورد عجز بر عکس است، یعنی عجز عرفی نسبت به عجز عقلی توسعه بیشتری دارد. لذا ممکن است چیزی عقلاً ـ مورد عجز انسان نباشد اما عرفاً انسان را در آن مورد عاجز به حساب آورند. از مرحوم داماد سؤال کردیم که آیا عجز عرفی، حقیقتاً عجز است یا ادعائاً عجز است؟ ایشان فرمودند:

حقیقتاً عجز است. ولی ما می گفتیم: ادعائاً عجز است، زیرا عقل و عرف دارای دو لغت و دو زبان نیستند، لکن عرف قدرتی را که آن قدر ضعیف است که نزدیک به عجز است، بالمجاز عجز حساب می کند. هر چند خود عرف توجه دارد که اینجا واقعاً عجز نیست ولی قدرت این چنینی را کالعدم محسوب می نماید. همچنین در باب الحاق اطمینان به علم هم، همین مطلب هست، مطلبی که صد درصد باشد را علم می گویند. حال عرف مطلبی که نزدیک به صد در صد باشد و لو به صدر در صد نرسیده باشد را کالعدم حساب می کند و احکام علم را بر آن مترتب می نماید.

در هر حال همان طور که عرض کردیم: نظر عرف فقط در تعیین مصداق حجت بوده، و تسامحات عرفی نیز مورد قبول است لذا در احکام شرعی اگر تذکر بر

۱- (۱) - مرحوم حاج آقا رضا همدانی در این مثال می گویند: اگر گندم را با خاک و خاشاک به عنوان مبیع تحویل داد کفایت می کند ولی اگر گندم تمیز شده را مقداری خاک و خاشاک در آن ریخت، پس به مقدار مقرر در معامله به عنوان مبیع تحویل داد کفایت نمی کند، زیرا در اولی عرف تسامح می کند بر خلاف مورد ثانی که مورد تسامح عرفی نیست. ولی به نظر ما فرقی بین این صورت ها نیست. عرف می گوید در معامله یک خروار، نود و نه مَن آن گندم است، پس اگر نود و نه من گندم تمیز کرده تحویل داد یا نود و نه من گندم به اضافه یک من خار و خاشاک در میان گندم ها فرقی در صحت و انطباق نمی کند.

خلاف داده نشده باشد، احکام بر همین فهم مسامحی عرفی حمل می گردد(۱).

ب) بررسی ام الزوجه شدن کبیره:

۱ – نظر مرحوم خویی:

ایشان می فرمایند، ام الزوجه شدن کبیره به مسامحه عرفیه است به خاطر اینکه زمان زوال زوجیت از صغیره متصل به زمان امومت کبیره است. عرف به لحاظ این اتصال، صدق ام الزوجه را بر کبیره صحیح می داند و الّا در نظر دقّی، امّ الزوجه کسی است که در زمان واحد، هم امّ باشد و هم بنت او زوجه باشد و چون مسامحات عرفی مورد قبول نمی باشد، در اینجا هم امّ الزوجه شدن کبیره با این لحاظ مورد قبول در ترتب احکام نیست(۲).

۲ – نظر استاد مد ظله:

از آنچه گذشت به خوبی روشن می شود که نظر ایشان تمام نیست، زیرا امّ الزوجه شدن کبیره و لو اینکه به مسامحه عرفیه است ولی چنانچه گفتیم تسامحات عرفی در تعیین مصادیق مورد قبول شرع می باشد. لذا احکام امّ الزوجه بر این کبیره حمل می شود.

البته مرحوم صاحب جواهر در چنین جایی که زمان زوال زوجیت بدون فاصله متصل به زمان صدق عنوان امومت است می فرماید: اطلاق امّ الزوجه بر این شخص علی نحو الحقیقه است(۳).

ولی به نظر ما فرمایش ایشان نیز صحیح نیست، زیرا مسلماً اگر زوال زوجیت به چیزی غیر از امومت باشد امّ الزوجه صدق نمی کند، بلکه تنها در صورتی که زوال

۱- (۱) – هر مقنن دیگری نیز چنانچه عرف و فهم عرفی و مسامحات عرفیه را تخطئه نکرده باشد، فهم عرف و تسامحات عرفی را میزان قرار داده است. زیرا آنان نیز مانند شرع به زبان مردم حرف می زنند.

۲- (۲) – احکام الرضاع، ص ۱۴۹.

۳- (۳) – جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۳۳۰. قال فیه: فلیس هی من مصداق امّ من کانت زوجتک بل لعل ذلک کافٍ فی الاندراج تحت امهات النساء بخلاف من کانت زوجتک.

به وسیله خود امومت باشد امّ الزوجه صدق می کند، پس مشخص می شود که صرف اتصال زمانی سبب نمی شود که اطلاق علی نحو الحقیقه تصحیح شود بلکه این اتصال سبب می گردد که اطلاق امّ الزوجه بر کبیره صرفاً علی نحو المجاز و الادّعاء تصحیح گردد.

ج) بررسی انفساخ نکاح صغیره:

اشاره

در این مسئله اگر لبن از همین زوج باشد، صغیره، بنت او می گردد لذا نکاحش منفسخ و حرمت ابد پیدا می نماید. همچنین اگر لبن از این زوج نباشد ولی کبیره، زوجه مدخوله این مرد باشد، صغیره بنت زوجه مدخوله (ربیبه) می گردد و نکاحش منفسخ و حرمت ابد پیدا می نماید. ولی اگر لبن از این زوج فعلی نبود بلکه مثلاً از شوهر قبلی کبیره بود و کبیره هم مدخوله این زوج نبود، در این صورت انفساخ نکاح صغیره مورد بحث است.

۱ – نظر مشهور

تمام علماء تا زمان صاحب ریاض رحمه الله قایل بوده اند که عقد صغیره هم منفسخ می گردد و در مقام توضیح آن فرموده اند چون به وسیله این رضاع، جمع بین نکاح امّ و نکاح بنت می گردد و هیچ کدام نسبت به عنوان جمع، اولویتی ندارند، عقد صغیره هم منفسخ می گردد ولی چون صغیره محرم ابد نگردیده است، زوج می تواند او را با عقد جدید به نکاح خود در آورد(۱).

۲ – نظر صاحب ریاض رحمه الله:

ولی صاحب ریاض می گوید: نکاح کبیره به خاطر امّ الزوجه شدن، باطل شده و حرام مؤبّد نیز گردید ولی دلیلی نداریم که بگوییم نکاح صغیره هم منفسخ می شود.

بلی اگر اولویتی در بین نبود – مثلاً هر دو حرام مؤبد شده بودند – هر دو نکاح منفسخ

۱– (۱) – برای مثال به ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۵۱، مراجعه شود. صاحب ایضاح رحمه الله بر بطلان عقد کلیهما ادعای اجماع نیز می نماید.

می گردید ولی وقتی نکاح کبیره به خاطر امّ الزوجه شدن باطل گردید (خواه نکاح صغیره باطل باشد و خواه باطل نباشد) سبب می گردد که فقط نکاح کبیره به عنوان امّ الزوجه باطل شده و نکاح صغیره - و لو بنت کبیره است - صحیح و باقی باشد(۱).

۳ - نظر صاحب جواهر رحمه الله:

صاحب جواهر در انفساخ عقد صغیره با مشهور موافقت نموده است، ایشان می گوید: چون زوال زوجیت کبیره به خاطر امّ الزوجه شدن است و تحقق امومت و بنتیت در زمان واحد است پس در همان موقع که نکاح کبیره به خاطر امّ الزوجه شدن باطل می شود، نکاح صغیره که بنت شده است نیز باطل می گردد و الّا اگر به صحت یکی و بطلان دیگری قایل شویم ترجیح بلا مرجح لازم می آید(۲).

بررسی این کلام در جلسه بعد ان شاء الله تعالی.

«* و السلام *»

ص:۵۰۳۹

۱- (۱) - ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۱۶۲، قال: و یشکل بانّ اصاله بقاء صحه نکاح الصغیره یقتضی ترجیحها و المانع انما طرأ فی نکاح المرضعه و فساده بطروّ المانع بالنسبه الیها لا یستلزم فساد ما خلا عنه و قیاسهما علی العقدین المقارنین قیاس مع الفارق فتامل جیّدا.

۲- (۲) - جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۳۳۰.

۱۳۸۲/۳/۱۹ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۵۱) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس:

در این جلسه، یکی از فروعات مربوط به شیر دادن زوجه کبیره به زوجه صغیره، طرح و آثار مترتبه به این ارتضاع مورد بحث قرار می گیرد. سپس قاعده ترجیح بلا مرجّح را به مناسبت مقام مطرح و ضمن نقل آراء فقهاء نظر نهایی استاد مطرح خواهد گردید.

***

بحث در این فرع بود که شخصی دو زوجه دارد. یکی از آن دو کبیره غیر مدخوله و دیگری صغیره شیر خوار می باشد.

اشاره

فرض این است که زوجه کبیره از شیر شوهر قبلی خود زوجه صغیره را شیر داده است. آیا عقد هر دو باطل می شود یا عقد یکی؟ البته معلوم است که زوجه کبیره به عنوان ام الزوجه حرام ابد می گردد ولی زوجه صغیره چون بنت زوجه غیر مدخوله است حرمت ابد ندارد ولی آیا به موجب رضاع هر دو عقدشان فسخ می شود حتی صغیره نیز هر چند بعداً می تواند به عقد جدیدی دوباره او را تزویج نماید یا فقط عقد کبیره منفسخ می گردد؟(۱)

غیر صاحب ریاض همه علماء فرموده اند عقد هر دو فسخ می شود ولی می تواند بعداً به عقد جدیدی صغیره را تزویج نماید.

ص:۵۰۴۰

۱- (۱) - صورت مسئله در شرایع و جواهر ۳۲۸:۲۹ چنین است: (و لو کان له زوجتان کبیره و رضیعه فارضعتها الکبیره حرمتا ابداً ان کان دخل بالکبیره و الّا حرمت الکبیره حسب) لکونها ام امرأه دون الصغیره التی هی ربیبه لم یدخل بامّها، نعم ینفسخ عقدها بسبب اجتماعها مع الامّ...

تقریب استدلال انفساخ هر دو عقد

این آقایان استدلال به ترجیح بلا مرجح کرده اند، به این بیان که چون عقد، هم بر صغیره و هم بر کبیره منعقد شده است لذا اگر بگوییم عقد صغیره صحیح ولی عقد کبیره منفسخ می گردد ترجیح بلا مرجح است و به صرف اینکه کبیره حرام ابد می شود نمی توان بطلان را اختصاص به او داد و شاهدش اینکه اگر کسی ابتداءً بین ام و بنت جمع نمود همه آقایان می گویند از باب ترجیح بلا مرجح عقد هر دو باطل می شود چون اگر هر دو عقد صحیح باشد جمع بین أم و بنت می گردد و اگر یکی صحیح و دیگری باطل باشد ترجیح بلا مرجح است، پس هر دو حکم واحد دارند و هر دو باطل می باشند.

بنابراین همان گونه که در باب حدوث چنین است، در باب بقاء نیز باید چنان باشد.

نقد استاد دام ظله درباره استدلال فوق

این استدلالی که آقایان فرموده و صاحب جواهر هم تعقیب کرده است ما اصلاً مقصودشان را نمی فهمیم زیرا ما نحن فیه جای استدلال به ترجیح بلا مرجح نیست به جهت اینکه ترجیح بلا مرجح در جایی است که هر دو مقتضی صحت را دارا باشند، منتهی چون جمع بین آن دو ممکن نیست به طوری که اگر یکی تحت عمومات صحت داخل شود و دیگری قهراً خارج می گردد و از طرفی ما هم نمی دانیم که کدام یک معیناً تحت عام داخل است و کدام یک خارج، در این شرایط حکم می کنیم که هیچ یک در تحت عام داخل نمی باشد عملاً به قاعده ترجیح بلا مرجح.

اما در فرضی که یکی از آن دو علی کل تقدیر در تحت عام داخل نیست و دیگری محتمل است که داخل باشد به عبارت روشن تر یکی اقتضاءً صحیح نیست

ص:۵۰۴۱

ولی دیگری اقتضاءً صحیح است ولی احتمال مانع می دهیم در اینجا نمی توانیم هر دو را کنار بزنیم به دلیل ترجیح بلا مرجح.

به مثال زیر توجه کنید:

فرض کنید یک خبر عادل با یک خبر فاسقی تعارض کرد. مثلاً خبر عادل حکم به قصر نماز و خبر فاسق حکم به اتمام نماز نموده است. آیا می توانیم بگوییم چون این دو خبر با هم تعارض دارند هر دو از حجیت ساقط می شوند به دلیل ترجیح بلا مرجح؟

مسلماً خیر، زیرا خبر فاسق اصلاً صلاحیت تعارض با خبر عادل را ندارد. هر چند علم اجمالی داریم که هر دوی آنها مطابق واقع و نفس الامر نیست و بلکه فقط یکی از آن دو مطابق واقع است در عین حال اخذ به قول عادل می نماییم و ترجیح بلا مرجح نیز لازم نمی آید.

مثال دیگر: فرض کنید کسی زنش را طلاق داده و به شخصی وکالت مطلقه می دهد که برای او زنی بگیرد. اتفاقاً وکیل او همان زن قبلی را که طلاق داده بود برایش می گیرد و در همان زمان، خود شخص هم مادر آن زن را که حرام ابد بود عقد می کند آیا صحیح است بگوییم هر دو عقد باطل است به حکم ترجیح بلا مرجح؟

مسلماً خیر زیرا عقد وکیل صحیح است و عقد خود شخص چون بر ام الزوجه منعقد نموده صلاحیت صحت ندارد.

مثال دیگر: فرض کنید دو عقد در آنِ واحد بر دو خواهر واقع شده است، حال فرقی ندارد که هر دو از طرف وکیل شخصی یا یکی از طرف وکیل و دیگری اصیل واقع شده باشد ولی یک خواهر در حال عده و یا در حال احرام می باشد و دیگری هیچ گونه مانعی ندارد. در اینجا نیز روشن است که عقد آن خواهری که صلاحیت صحت عقد را ندارد از باب اینکه در حال عده است یا در حال احرام باطل می باشد و عقد خواهر دیگر صحیح.

ص:۵۰۴۲

در تمام این مثال ها می بینید که هیچ جای تمسک به قاعده ترجیح بلا مرجح نیست چون این قاعده در جایی جاری است که هر دو صلاحیت صحت داشته باشند. مثل جایی که ابتداءً جمع بین ام و بنت شود چه هر دو از طرف وکیل شخص یا یکی از طرف وکیل و دیگری از طرف اصیل در آنِ واحد عقد هم بر ام و هم بر بنت واقع شود. اینجا باید بگوییم عقد هیچ کدام صحیح نیست و لذا صاحب ریاض فرموده است که نباید مسئله حدوث به مسئله بقاء قیاس شود چون در مسئله حدوث جای تمسک به قاعده ترجیح بلا مرجح می باشد زیرا صحت هر یک مانع از صحت دیگری است یعنی اگر این صحیح است پس آن باطل می باشد و اگر آن صحیح است پس این باطل می باشد ولی هیچ یک بطلان علی کل تقدیر ندارد به خلاف ما نحن فیه که عقد ام الزوجه علی کل تقدیر باطل است، خواه حکم به صحت عقد صغیره کنیم و خواه به بطلان. پس مسئله ترجیح بلا مرجح در کار نیست، بنابراین، حکم به صحت عقد صغیره و عدم انفساخ آن و به بطلان عقد کبیره و انفساخ آن توسط رضاع می نماییم.

جریان قاعده ترجیح بلا مرجح بر اساس مبنای مرحوم آقای خویی رحمه الله

اشاره

ایشان در حرمت «اُم من کانت زوجه» قائلند که باید بین امومت و زوجیت اقتران وجود داشته باشد. بر این اساس، اگر عقد صغیره را منفسخ بدانیم، کبیره و لو «ام من کانت زوجه» می باشد ولی امومیّت آن با زوجیت صغیره مقترن نخواهد بود لذا اینجا مسئله ترجیح بلا مرجح پیش می آید. به این بیان که آیا عقد صغیره را صحیح بدانیم تا کبیره أم الزوجه محسوب شده و عقدش باطل گردد و یا عقد کبیره را صحیح بدانیم تا عقد صغیره از باب جمع بین أم و بنت باطل گردد؟ هیچ یک بر دیگری رجحان ندارد تا آن را ترجیح دهیم، نظیر جمع ابتدایی ما بین أم و بنت فی عقد واحد یا از طرف دو وکیل یا یکی وکیل و دیگری اصیل در آنِ واحد، لذا هر چه

در این مسئله گفتیم عیناً بر مبنای مرحوم آقای خویی در مسئله مورد بحث نیز می آید.

تحقیق استاد مد ظله در مسئله ترجیح بلا مرجح

هر چند ما نمی توانیم هیچ طرف را بر دیگری ترجیح دهیم زیرا ترجیح بلا مرجح لازم می آید ولی به نظر ما نتیجه آن بطلان کلیهما نمی باشد زیرا ما به مصالح واقف نیستیم. شاید شارع مقدس یک طرف را به جهت مصالحی که خود می داند بر طرف دیگر ترجیح داده باشد و عقل و نیز عرف ابائی از این مطلب ندارد یعنی هیچ اشکال عقلی یا عرفی پیش نمی آید و شاهدش اینکه جد و اب هر دو بالسویه ولایت بر عقد صغیره دارند ولی عقد هر کدام جلوتر بود صحیح و دیگری باطل شمرده شده است، و در صورت اقتران، عقد جد صحیح و عقد اب باطل تلقی شده است، چون شارع بر مصالح واقف است، جانب جد را بر اب ترجیح داده است. در ما نحن فیه هم اگر فرضاً از شارع مقدس بپرسیم عقدی بر أم و بنت واقع شده است کدام یک صحیح است؟ اگر بگوید عقد أم و یا بگوید عقد بنت هیچ اشکال عقلی یا عرفی ندارد، پس چگونه می توانیم با ضرس قاطع حکم به بطلان کلیهما نماییم؟ بله این مقدار می دانیم که «ام و بنت» هر دو زوجه این شخص نیستند ولی احتمال می دهیم که شارع مقدس عقد یکی را حکم به صحت و عقد دیگری را حکم به بطلان نموده باشد، حال با وجود این احتمال آیا می توان حکم به صحت احدهما نمود؟ این البته جای بحث دارد ولی به صورت قطعی نمی توانیم حکم به بطلان کلیهما کنیم.

چرا نمی توان حکم به بطلان کلیهما نمود؟

چون ادله حکم به صحت عقد أم و حکم به صحت عقد بنت یک مقدار اطلاقش قطعی است و یک مقدار تقییدش قطعی و یک مقدار تقییدش مشکوک.

اطلاق قطعی از ناحیه لحوق عقد دیگری می باشد یعنی لحوق عقد دیگری مانع

ص:۵۰۴۴

عقد قبلی به نحو شرط متأخر نیست، یعنی این گونه نیست که عقد أم صحیح است اگر بعداً عقد برای بنت واقع نشود و یا عقد بنت صحیح است اگر بعداً عقد برای أم واقع نشود، بلکه از ناحیه لحوق هر دو اطلاق دارند.

و در مقابل یک تقیید قطعی نیز داریم که اطلاق هر دو را مقید ساخته است به اینکه قبلاً برای دیگری عقد واقع نشده باشد یعنی عقد أم صحیح است اگر قبلاً عقدی برای بنت واقع نشده باشد و نیز عقد بنت صحیح است اگر قبلاً عقدی برای ام واقع نشده باشد. چنین تقییدی ثبوتاً قطعی است. چیزی که مورد بحث است عبارت از صورت اقتران می باشد. در این بخش باید گفت مسلم است که هر دو اطلاق ندارد، یعنی این گونه نیست که عقد أم صحیح است و ان اقتَرَنَ عقد البنت بِهِ چون جمع بین بنت و أم می شود پس هر دو، نسبت به اقتران اطلاق ندارد ولی اینجا دو صورت متصور است. یکی اینکه هر دو مشروط به عدم اقتران باشد و در نتیجه هر دو عقد باطل گردد، چون هر دو فاقد شرط هستند.

و دیگری اینکه یکی از آن دو ثبوتاً مشروط به عدم اقتران باشد و دیگری مشروط نباشد و در نتیجه آنکه مشروط نیست محکوم به صحت و آن که مشروط است محکوم به بطلان می شود.

ما نمی دانیم که در اینجا اطلاق هر دو تقیید خورده یا تنها اطلاق یکی از آن دو تقیید خورده است؟ ممکن است بگوییم فقط اطلاق یکی زمین خورده و دیگری اطلاقش محفوظ است از باب شبهه حکمیه پس وظیفه این است که احکام معلوم بالاجمال را بار کنیم، چون نمی دانیم کدام یک اطلاقش محفوظ مانده است.

همان گونه که در شبهه موضوعیه باید احکام معلوم بالاجمال را بار کنیم مثلاً عقدی برای أم و عقدی برای بنت واقع شده است و ما نمی دانیم به شبهه موضوعیه که کدام یک سابق و کدام یک لاحق است. در اینجا باید احکام معلوم بالاجمال را عمل کنیم یعنی شخص ۴ زن دیگر نمی تواند بگیرد زیرا با یکی از این دو که صحیح

است می شود ۵ زن در ما نحن فیه نیز حکم می کنیم که یکی از این دو اطلاقش محفوظ است و لو نمی توانیم تعیین کنیم که کدام یک اطلاقش محفوظ مانده است.

این تقریبی بود که ما قبلاً عرض می کردیم ولی بعد، از این نظرمان برگشتیم.

تقریب نظریه جدید استاد مد ظله

انسان با مراجعه در اشباه و نظایر این مسئله به وجدانیات و فطریاتش می یابد که عرف اطلاقی نسبت به اقتران نمی فهمد یعنی حکم به بطلان کلیهما نمی کند ولی می گوید ادله اصلاً از صورت اقتران منصرف است یعنی نمی خواهد حکم صورت اقتران را بگوید و اساساً صورت اقتران احتیاج به دلیل خاص دارد با توجه به مثال زیر مطلب روشن می شود.

شارع قول عادل را حجت قرار داده است و باید بر طبق آن عمل نمود، حال فرض کنید در مسئله ای قول دو عادل با هم تعارض کردند عرف تکلیف را مجدداً سؤال می کند یعنی نسبت به صورت تعارض اطلاقی نمی فهمد بلکه می گوید ادله منصرف از صورت تعارض است و صورت تعارض احتیاج به دلیل خاص دارد.

نتیجه بحث

اینکه آقایان به طور قطع حکم به بطلان کلیهما نموده اند درست نیست زیرا بر اساس تقریب سابق ما، یکی از آن دو عقد به صحتش باقی است هر چند ما نمی دانیم کدام یک می باشد ولی باید احکام معلوم بالاجمال را اجراء کنیم و به تقریب بعدی ما، ادله از صورت اقتران انصراف دارد و اساساً صورت اقتران محتاج دلیل خاص می باشد.

ص:۵۰۴۶

فرع دیگر شخص دو زن کبیره و یک زن صغیره دارد یکی از آن زن های کبیره، آن زن صغیره را شیر می دهد

فرع دیگری که از قدیم مورد بحث بوده و قابل ملاحظه است این است که شخص دو زن کبیره و یک زن صغیره دارد یکی از آن زن های کبیره، آن زن صغیره را شیر می دهد عقد کبیره اولی را به عنوان أم الزوجه حکم به بطلان کرده اند و عقد صغیره را نیز حکم به بطلان نموده اند به عنوان بنت زوجه که اینجا دو صورت متصور است اگر از شیر همین شوهر شیر داده باشد دختر او نیز محسوب می شود، یعنی هم بنت زوجه و هم بنت زوج می باشد یعنی دختر خود شخص می شود و اگر از شیر این شوهر شیر نداده باشد باز دو صورت دارد اگر مدخوله این شوهر است پس صغیره به موجب رضاع، بنت الزوجه المدخوله می گردد و اگر مدخوله این شوهر نباشد، صغیره می شود بنت الزوجه غیر المدخوله باید احکام این صور را بررسی کنیم حال تصور کنید صورتی را که عقد کبیره اولی به عنوان أم الزوجه زائل شده و عقد صغیره نیز به عنوان بنت الزوجه یا بنت الزوجه المدخوله زائل شده است. حالا بحث این است که کبیره ثانیه به این صغیره می خواهد شیر دهد روشن است که صغیره نسبت به کبیره ثانیه دیگر زن شوهر او نیست، زیرا زوجیت زائل شده است بلکه یا دختر شوهرش می باشد و یا دختر زن شوهرش «یعنی دختر هَوُوی خود» آیا به موجب رضاع کبیره ثانیه به چنین صغیره ای، کبیره ثانیه نیز حرمت ابد پیدا می کند؟ آیا «أم من کانت زوجه» مانند «ام الزوجه» می باشد؟ این مسئله معرکه آراء است.

در انوار الفقاهه حرمت ابد کبیره ثانیه را به مشهور نسبت داده است. در مسالک و نیز نهایه المرام صاحب مدارک و نیز مرآه العقول مجلسی ثانی و برخی از کتب متأخر دیگر نسبت به اکثر متأخرین داده اند.

ولی ما مراجعه کردیم دیدیم، کلام صاحب انوار الفقاهه یعنی کاشف الغطاء که نسبت به مشهور داده بود صحیح نیست بلکه قولان مشهوران اشهرهما عدم

ص:۵۰۴۷

التحریم است باید ببینیم ادله طرفین چیست؟

یکی از دلائل که استدلال شده است بر حرمت کبیره ثانیه این است که کبیره ثانیه «ام من کانت زوجه» می باشد و آیه شریفه «وَ رَبائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» را مقترن به «أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ» آورده است، لذا سیاق آیه اقتضاء می کند که هر دو مثل هم باشند یعنی «ام من کانت زوجه» هم مثل «بنت من کانت زوجه مدخوله» باشد یعنی هر دو حرام ابد باشند.

جواب این استدلال را در جلسه بعد بررسی می کنیم.

«* و السلام *»

ص:۵۰۴۸

۱۳۸۲/۳/۲۰ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۵۲) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

بحث ما درباره این مطلب بود که هرگاه رابطه زوجیت میان یک مرد و زوجه او زایل شده و انفساخ یابد و زوجه مزبور مادری رضاعی پیدا کند، آیا این أم رضاعی بر آن مرد حرام می شود یا نه، به تعبیر دیگر آیا «ام من کانت زوجته» مانند «بنت من کانت زوجته» برای چنین فردی حرمت دارد یا خیر؟ در این جلسه، اشاره ای به انظار فقهاء در این باره می شود. سپس به توضیح عبارت مرحوم محقق (در شرایع) و استظهار نظر از آن می پردازیم و در نهایت، ادلّه مسئله مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهد گرفت.

***

الف) اقوال فقهاء درباره حرمت ازدواج مرد با «ام من کانت زوجه له»:

در مورد این مسئله دو قول مشهور وجود دارد و بر خلاف نظر صاحب انوار الفقاهه، که تنها حکم به حرمت را نظر مشهور دانسته، هر دو سوی مسئله (حرمت و عدم حرمت) قائلان متعددی دارد و هر دو قول مشهور است. تا آنجا که ما تتبع کرده ایم، ده تن از بزرگان فقهاء در هجده کتاب قائل به حرمت شده اند: ابن ادریس در سرائر، ابن براج در جواهر، قطب الدین کیدری، محقق حلی در دو کتاب، علامه در شش کتاب، فخر المحققین، ابن فهد حلی در دو کتاب، محقق کرکی، شهید ثانی در دو کتاب و صاحب انوار الفقاهه.

ص:۵۰۴۹

در برابر، سیزده تن از فقهای بزرگ در پانزده اثر خود قایل به عدم تحریم شده اند:

کلینی، ابن جنید، شیخ طوسی رحمه الله در سه کتاب (تهذیب و نهایه و مبسوط)، ابن براج در مهذب، یحیی بن سعید حلی، صاحب مدارک، مجلسی اول، مجلسی دوم، کاشف اللثام، صاحب حدائق، صاحب ریاض، صاحب جواهر و شیخ انصاری.

خلاصه، نمی توان تنها یک قول را مشهور دانست و هر دو قول تقریبا در یک حد از شهرت هستند، حتی می توان گفت که اکثریت (از نظر تعداد فقهای بزرگ) با آنهایی است که قائل به عدم حرمت اند. ابن براج در یک کتاب خود قائل به حرمت و در کتاب دیگرش قائل به عدم حرمت است. دو فقیه دیگر در مسئله تردید داشته اند: فاضل مقداد در تنقیح هر دو نظر را نقل کرده و خودش هیچ طرف را اختیار نکرده است. صاحب ذخیره هم دلیل تحریم را ذکر نموده و بعد فرموده: «فیه اشکال» این تعبیر تمایل به قول عدم حرمت را می رساند، ولی در عین حال در کلام او تصریحی وجود ندارد.

ب) بررسی متن شرایع و نظر محقق حلی در مسئله:

۱) متن مسئله در شرایع:

«... و لو کان له زوجتان و زوجه رضیعهً، فارضعتها احدی الزّوجتین اولاً ثم ارضعتها الاخری، حرمت المرضعه الاولی و الصغیره دون الثانیه، لانّها ارضعتها و هی بنته. و قیل: بل تحرم ایضاً، لانّها صارت امّا لمن کانت زوجته و هو اوْلی...».

۲) توضیحی درباره متن مذکور:

در این مسئله که شخصی دو زوجه کبیره و یک زن رضیعه دارد و دو زوجه کبیره به زوجه صغیره شیر می دهند، مرحوم محقق ابتدا چنین نظر می دهد که زوجه کبیره ای که اول به رضیعه شیر داده، حرام می شود و زوجه صغیره هم حرام می گردد، ولی زوجه کبیره دوم که بعد از رضاع شیر داده، بر زوج حرام نمی شود. بعد مرحوم محقق برای این حکم اخیر یعنی عدم حرمت زوجه کبیره ثانی چنین تعلیل

کرده که این زوجه در حالی به زوجه صغیره شیر داده که وی دختر مرد بوده است، پس بر وی حرام نمی شود.

این عبارت شرایع در مسئله، بر گرفته از حدیث علی بن مهزیار است به نقل تهذیب. در این روایت وجه عدم حرمت نیز همین نکته ذکر شده که رضیعه دختر زوج است. در توضیح مطلب باید گفت که هنگامی زوجه صغیره بر اثر رضاع دختر زوج می شود که شیر متعلق به زوج باشد و چون غالباً چنین است، صغیره دختر زوج شده و بر او حرام می گردد.

بخش دوم عبارت مرحوم محقق، نظر دیگر یعنی قول حرمت زوجه کبیره دوم را ذکر کرده و آن را چنین تعلیل می کند که: «لانها صارت اما لمن کانت زوجته» و بعد تعبیر می کند: «و هو اولی».

ج) دیدگاه های مختلف درباره نظر مرحوم محقق در مسئله مورد بحث:

صاحب تنقیح (فاضل مقداد) و ابن فهد حلی در مهذب البارع و محقق کرکی از کلام مرحوم محقق چنین استنباط کرده اند که وی قائل به حرمت «ام من کانت زوجته» یعنی مادر رضاعی زوجه سابق مرد است. بنابراین به نظر او مرضعه دوم نیز بر زوج حرام می شود. صاحب ریاض رحمه الله نیز از این کلام محقق و نیز سخن او در نافع همین نظر را استظهار کرده است.

در برابر، شهید ثانی رحمه الله و عده ای از فقهای متأخرتر مانند صاحب حدائق، صاحب مدارک، صاحب ذخیره و کاشف اللثام بر این نظر هستند که نظر محقق حلی قول عدم حرمت است.

شهید ثانی فرموده که از موارد کاربرد تعبیر «هو اولی» در این کتاب (شرایع) چنین استفاده می شود که مراد او قول به تحریم نیست و ضمیر به ما قیل بازگشت نمی کند.

د) نظر استاد – مد ظله –:

به نظر می رسد که نظر شهید ثانی قدس سرّه و موافقان وی قابل انتقاد و مناقشه است.

ص:۵۰۵۱

زیرا اصولاً ـ روش مرحوم محقق (و حتی فقهایی دیگر مانند ابن ادریس) در کتاب های خود این است که ابتدا نظری را ذکر می کند که خودش به آن قائل نیست ولی فتوای مشهور فقها یا فتوای شیخ طوسی رحمه الله در نهایه (که در آن بسیار مورد توجه و اهتمام فقهاء بوده) است و سپس نظر خود را مبنی بر موافقت یا مخالفت با آن ذکر می نماید. در اینجا هم مرحوم محقق ابتدا نظری را آورده که مرحوم شیخ در نهایه، تهذیب و مبسوط به آن قائل است و بعد نظر دیگر یعنی قول به حرمت را ذکر کرده و با تعبیر «و هو اولی» فتوای مورد قبول خود را که همان حرمت است، بیان داشته است.

بر خلاف فرموده شهید ثانی، ضمیر در عبارت محقق (و هو اوْلی) به فتوا یعنی قول به حرمت بازمی گردد، همچنان که در «نافع» نیز قول به حرمت را پذیرفته است.

اصولاً تعابیری مانند هو الاولی، هو الأرجح، هو الاظهر و هو الاقوی، در کلام فقهاء به نظریه یا فتوایی که در کلام آنها آمده، بازگشت می کند و در این امر ظهور دارد.

بنابراین در اینجا نیز مراد مرحوم محقق از این تعبیر آن است که قول به حرمت «اَوْلی القولین بالصواب» است.

به علاوه، ایشان در مسئله ششم باب، نظری داده که از آن صراحتاً مبنای او در ما نحن فیه قابل استفاده است. این مسئله(۱) در این باره است که دو مرد که زوجه یکی صغیره و زوجه دیگری کبیره می باشد، آن دو را طلاق می دهند و هر یک از دو مرد با زوجه سابق مرد دیگر ازدواج می کند، سپس زن کبیره صغیره را شیر می دهد. در این مسئله مرحوم محقق چنین نظر داده که زن کبیره بر هر دو مرد حرام می شود و صغیر هم بر شوهر خود (به شرط دخول بر کبیره) حرام می گردد. در اینجا وجه حرمت کبیره بر شوهر فعلی خود چیزی جز این نیست که وی مادر زوجه پیشین او (ام من

۱- (۱) - متن مسئله ششم در شرایع چنین است: «السادسه: لو کان لاثنین زوجتان، صغیره و کبیره، و طلق کل واحد منهما زوجته و تزوج بالاخری، ثم ارضعت الکبیره الصغیره، حرمت الکبیره علیهما و حرمت الصغیره علی من دخل بالکبیره».

کـانت زوجته) شـده است. بنـابراین معلوم می شود که مبنـای مرحوم محقق آن است که «ام من کانت زوجه» بر زوج حرام می باشد.

ه) بررسی ادله و مستندات قول به حرمت مادر رضاعی زوجه سابق:

۱ – نظر مرحوم آقای خویی رحمه الله درباره دلیل «وحدت سیاق»:

از جمله ادله ای که برای قول به حرمت ذکر شده، دلیل وحدت سیاق آیه شریفه ۲۳ سوره نساء است. مرحوم آقای خویی این دلیل را چنین بیان کرده اند که روایات بسیاری بر این دلالت دارد که «بنت من کانت زوجه مدخوله» بر زوج حرام ابدی است، یعنی اگر شخصـی زن خود را طلاـق دهـد و این زن از شوهری دیگر صاحب دختر می شود، زوج اول نمی توانـد با این دختر ازدواج کنـد، مشـروط بر آن کـه زن مزبـور مـدخوله باشـد. از سـوی دیگر در آیـه شـریفه حرمت ربـائب بـا حرمت أم الزوجه (أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ) در یک سیاق آمده است. این اتحاد سیاق اقتضاء دارد که به همان ترتیب که «بنت من کانت زوجه مدخوله» بر زوج حرام است «ام من کانت زوجه» هم بر زوج حرام باشد، چه مدخوله باشد و چه نباشد.

مرحوم آقای خویی دو پاسخ به این استدلال داده اند:

اولاًـ به استناد یـک دلیـل خـارجی در یـک مورد معنـای غیر ظاهر یا غیر حقیقی اراده شود، وجهی نـدارد که این امر به مورد دیگر سرایت کند. اگر ما به سبب دلیل خارجی بفهمیم که مراد از «ربائب» در آیه شریفه مفهومی عام است که شامل «بنت من کانت زوجه» هم می شود، دلیلی ندارد که در مورد «أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ» چنین معنایی مراد باشد.

ثانیاً: می توان گفت که در آیه شـریفه نیز معنـای عـام مراد نیست و به عنوان مثال همان ربائب یا امهات نساء فعلی مراد است، ولی به دلیـل سـنت مـا می فهمیم که (مثلاًـ) در مورد «بنت من کانت زوجه» یا «ام من کانت زوجه» نیز همین حکم مـذکور در آیه صادق است، همچنان که در بسیاری از احکام، تفاصیل و جزئیات و موارد

خاص که در قرآن نیامده، از سنت استنباط می شود.

۲ – نقد استاد مد ظله:

در سخن ایشان مسامحه ای به چشم می خورد که شاید ناشی از غفلت مقرر باشد و آن این است که دلیل حرمت «بنت من کانت زوجه» روایات کثیره ذکر شده است، در حالی که این مسئله یک روایت بیشتر نیست و آن روایت علاء از محمد بن مسلم عن احمدهما علیهم السلام است. البته این روایت به اسناد متعدد نقل شده و مثلاً صفوان و حسن بن محبوب و فضاله بن ایوب و علی بن حکم آن را از علاء نقل کرده اند و مرسلاً هم روایت شده است. پس در واقع یک روایت است به اسناد کثیره نه روایات کثیره.

اما پاسخی که به فرمایش ایشان می توان داد، این است که اگر دو لفظ مقارن هم نباشند، عدول از معنای حقیقی یک لفظ به سبب وجود قرینه، دلالتی بر اراده معنای مجازی از لفظ دیگر ندارد. مثلاً ممکن است ما در یک کلام از لفظ «اسد» به خاطر قرینه معنای مجازی آن (رجل شجاع) را اراده کنیم، ولی این امر هیچ ملازمه ای با آن ندارد که مثلاً لفظ ثعلب (روباه) در کلام دیگر حتماً در معنای مجازی (فرد ترسو و مکار) به کار رفته باشد. ولی اگر این دو لفظ در یک سیاق و مقارن با هم استعمال شوند (مثلاً در یک جمله و یک سیاق دو کلمه «اسد» و «ثعلب» به کار رود) و در یک لفظ بالقرینه معنای مجازی مراد باشد، در لفظ دوم نمی توان معنای حقیقی را اراده کرد. متفاهم عرفی از چنین کلامی آن است که چون در یک سیاق قرار دارند، در هر دو معنای غیر ظاهر یا غیر حقیقی اراده شود، حتی چه بسا عرف در دو کلام غیر مقارن هم چنین تفاهمی داشته باشد.

پاسخ دوم ایشان هم ناتمام است. زیرا در احادیث مربوطه برای حکم حرمت (یعنی حرمت بنت من کانت زوجه) به همین آیه شریفه استناد شده و این امر نشان می دهد که معنی مراد در آیه شریفه مفهومی عام است، نه آنکه مراد از آن مضیق

باشد و احادیث حکم آن را توسعه داده باشند.

۳ – نظر مرحوم صاحب جواهر قدس سرّه درباره دلیل وحدت سیاق:

مرحوم صاحب جواهر دو اشکال به تقریب استدلال به وحدت سیاق در آیه شریفه کرده که به نظر ما صحیح است. ایشان می فرماید:

اولاً: ظاهراً مراد از «أُمَّهاتُ نِسائِكُمْ» امهات حقیقی یعنی مادران نسبی است نه اعم از نسبی و رضاعی. بنابراین شامل «ام من کانت زوجه» نمی شود، زیرا چنین مادری نمی تواند نَسَبی باشد. پس امهات نساء تنها یک مصداق دارد ولی در مورد ربائب چنین نیست، زیرا دختر نسبی هم می تواند دختر زوجه بالفعل باشد و هم «بنت من کانت زوجه» یعنی دو مصداق دارد. بنابراین با توجه به اینکه یک واژه تنها یک مصداق دارد (امهات نساء) و یک کلمه دیگر (ربائب) دو مصداق دارد، کاربرد این دو واژه در یک سیاق اشکالی ندارد و خلاف ظاهر نیست. مرحوم صاحب جواهر شاهد این مدعا را که مراد از امهات نساء و... امهات نسبی است نه رضاعی، این امر دانسته که در آیه شریفه برخی از محرمات رضاعی مستقلاً ذکر شده است.

ثانیاً: بر فرض که بگوییم مراد از «امهات نساء» اعم از نسبی و رضاعی است، معلوم نیست که ادله تحریم به رضاع چنان قدرتی داشته باشد که بتواند چنین مصداقی را مشمول حکم حرمت گرداند، به طوری که همانند أم الزوجه نسبی شود.

۴ – کلامی دیگر از صاحب جواهر قدس سرّه با توضیح استاد – مد ظله العالی –:

مرحوم صاحب جواهر در ادامه استدلال خود برای عدم حرمت «ام من کانت زوجه» فرموده است: «و لا یلزم منه عدم حرمه الربیبه التی هی بنت من کانت زوجته المدخوله بها، ضروره الفرق بین مصداق قوله تعالی «وَ رَبائِبُكُمُ اللاّتِی فِی حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللاّتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» و بین قوله تعالی «أُمَّهاتُ نِسائِكُمْ» فان الاولی صادقه قطعاً علی بنت من کانت زوجه به خلاف الثانیه الظاهره فی اعتبار اجتماع الامیه و الزوجیه خصوصاً مع اشتراط بقاء المبدأ فی صدق المشتق و ما شابهه».

ص:۵۰۵۵

در اینجا ممکن است پرسیده شود مراد ایشان از تفاوت میان دو بخش آیه که آن را بالضروره می دانند، چیست؟ آیا مراد این است که «ربائب» و «ربیبه» در لغت معنایی عام دارد و شامل مواردی که زوجه با طلاق یا فسخ از شوهر جدا شده و بعداً صاحب دختری شده نیز می شود؟ اگر آیه صرفاً تعبیر کرده بود «الربائب» و آن را در شمار محرمات نکاح قرار داده بود، می توانستیم بگوییم که اطلاق این لفظ همه موارد از جمله «بنت من کانت زوجه» را در بر می گیرد. ولی می دانیم که چنین نیست و «ربائب» در آیه شریفه قیودی خورده است، از جمله مدخوله بودن نساء و نیز فعلی بودن زوجیت نساء (یعنی مادر ربیبه). پس مرحوم صاحب جواهر چگونه این مفهوم عام را برای ربیبه از آیه استفاده کرده است، به طوری که شامل «بنت من کانت زوجه» نیز می شود؟

به نظر می رسد که مراد ایشان از عبارت مذکور این نباشد. بلکه ظاهراً مراد این است که در زمان زوجیت و تا زمانی که زوجیت انحلال نیافته، به موجب آیه شریفه حکم حرمت برای ربائب ثابت است و در این تردیدی نیست. حتی پس از آن نیز حکم مزبور باقی است یعنی حرمت «بنت من کانت زوجه» از خود آیه شریفه قابل استنباط و استفاده است. گاهی حکم که بر یک عنوان بار می شود، مادام که این عنوان باقی است، ثابت است مثل زمانی که این حکم مقید به دوام وصف عنوانی شود. مثلاً ـ در قضیه «کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا» تا زمانی که وصف کتابت باقی است، تحرک اصابع وجود دارد. ولی در مواردی که حکم مقید به چنین قیدی نباشد، این بحث وجود دارد که آیا حکم مزبور پس از زوال وصف برای ذات موضوع همچنان باقی است یا آنکه حکم مادام الوصف ثابت است، همچنان که در بحث مشتق این بحث هست که آیا اطلاق مشتق بر ذات موضوع به لحاظ تلبس آن در گذشته یا آینده به مبدأ اطلاقی حقیقی است یا خیر، که برخی قائل به وجود مفهوم اعم برای آن شده اند و برخی دیگر نه. در کفایه نیز این نکته مطرح شده که

احکامی که بر روی عناوین می رود، گاه حدوثاً و بقاءً دائر مدار عنوان است و گاه صرفاً حدوثاً دائر مدار آن است و گاهی عنوان مزبور فقط عنوان مشیر است. در اینجا مرحوم صاحب جواهر می خواهد بگوید که ثبوت حکم حرمت برای ربائب به گونه اعم است و هر چند خطاب آیه شریفه به مرد در زمانی بوده که وی بالفعل زوج بوده، ولی با توجه به اینکه حکم مزبور برای ربائب به گونه اعم ثابت است (یعنی چه ربیبه در زمان زوجیت وجود داشته باشد یا پس از آن حادث شود)، پس از زوال رابطه زوجیت نیز این حکم همچنان باقی و برقرار است. بنابراین حرمت «بنت من کانت زوجه» با استفاده از خود آیه شریفه هم قابل اثبات است.

«و السلام»

ص:۵۰۵۷

۱۳۸۲/۳/۲۱ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۵۳) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، بحث ارضاع زوجه کبیره به زوجه صغیره، طبق مبنای مشتق دنبال شده و کلمات فقهاء در این زمینه یادآور و نظر نهایی استاد مد ظله بیان خواهد گردید.

***

ارضاع الکبیرتین الزوجه الصغیره و بررسی تاریخی ابتناء مسئله بر مسئله مشتق

اشاره

کلام در این فرع بود «لو کان له زوجتان کبیرتان و زوجه رضیعه فأرضعتها احدی الکبیرتین الرضاع المحرم اولا ثم ارضعتها الاخری کذلک» که انفساخ عقد کبیره و صغیره به خاطر حرمت جمع بین آنها مفروض است لکن کلام در این است که آیا کبیره [اعم از کبیره اولی و ثانیه] حرمت ابد پیدا می کند یا نه؟ یکی از وجوهی که برای حرمت أبد بیان شده است مسئله مشتق است و اینکه اگر قایل به اعم بودن مشتق از ما تلبس بالمبدإ و ما انقضی عنه المبدأ باشیم هر دو کبیره به لحاظ صدق عنوان امّ الزوجه حرمت ابد پیدا می کنند. از نظر سیر تاریخی مسئله، اول کسی که در فتوا به حرمت ابدی کبیرتین به مسئله مشتق تمسک کرده است فخر المحققین در کتاب ایضاح الفوائد(۱) است. قبل از ایشان عده ای به حرمت ابد برای کبیرتین فتوا داده اند

۱- (۱) - ایضاح الفوائد ۵۲/۳، احکام الرضاع.

مثل ابن براج در جواهر، ابن ادریس در سرائر، کیدری در اصباح، محقق در شرایع و نافع، علامه در شش کتاب قواعد، تحریر، تذکره، تلخیص، ارشاد و یک کتاب دیگر(۱) که الآن از یادم رفت ولی هیچ یک از این فقهاء به مسئله اعم بودن مشتق تمسک نکرده اند.

فرمایش مرحوم آقای حجت در مقام

اشاره

از مرحوم آقای حجت در درس ایشان مطلبی شنیدم. می خواستم تقریرات درس ایشان را که برخی نوشته اند ببینم چون در بعضی از حدود مطلب شک داشتم.

ایشان می فرمودند: اصحاب نمی خواهند بگویند بعد از فسخ زوجیت صغیره به واسطه شیر خوردن از کبیره با اینکه زوجیت فسخ شده بازهم عنوان زوجه بر صغیره صدق می کند از باب اعم بودن مشتق بلکه می خواهند بگویند همان طور که در باب مشتق ما یک ذات داریم یک مبدأ داریم و یک اضافه ذات به مبدأ داریم و در اضافه شرط نیست طرفین اضافه بالفعل موجود باشد تا اضافه صحیح باشد در اینجا هم که کلمه امّ به زوجه اضافه شده همان ملاک باب مشتق وجود دارد، پس اصحاب نمی خواهند بگویند بعد از انفساخ عقد، باز به صغیره، زوجه اطلاق می شود و به مرضعه او امّ الزوجه و عنوان امّهات نسائکم اطلاق می شود، بلکه می گویند: در اطلاق امّ الزوجه لازم نیست زوجیت بالفعل موجود باشد پس بر کبیره عنوان امّ الزوجه صادق است هر چند بر صغیره عنوان زوجه صادق نیست زیرا در اضافه لازم نیست طرفین اضافه فعلیت داشته باشند. این فرمایش ایشان بود.

نقد و بررسی این اسناد

ما به کلمات عده ای از بزرگان مراجعه کردیم. از برخی کلمات، خلاف این توجیه

۱- (۱) - ظاهراً مراد استاد دام ظله «مختلف» علامه است. (نگارنده)

استفاده می شد و برخی کلمات دیگر هر چند ذاتاً صلاحیت برای این توجیه را داشته باشد لکن این توجیه خلاف ظاهر کلام آنها می باشد. بله این توجیه با برخی کلمات سازگار است. اکنون کلمات اصحاب را می خوانیم تا ببینیم این کلمات با آن توجیه سازگار است یا نه؟

محقق کرکی در جامع المقاصد می فرماید: من کانت زوجته فاسم الزوجه صادق علیها لانه لا یشترط فی صدق مشتق بقاء معنی المشتق منه علی ما تقرر فی الاصول فیندرج فی عموم قوله تعالی: و امهات نسائکم(۱).

پس ایشان تصریح می کند که اسم الزوجه صادق علیها.

مرحوم سبزواری در کفایه می فرماید: مذهب ابن ادریس و المحقق فی النافع و اکثر المتأخرین التحریم لصدق زوجته علیها لان صدق المشتق لا یقتضی بقاء مبدأ الاشتقاق.

منتهی بعد ایشان می فرماید: و فیه اشکال، پس علی ایّ حال مسئله را بر اساس مبنای مشتق تطبیق کرده و می گوید: به صغیره ای که نکاحش منفسخ شده، زوجه اطلاق می شود و سپس اشکال می کند.

صاحب کشف اللثام به این استدلال آقایان که به مسئله مشتق استدلال می کنند اشکال صغروی می کند و می فرماید: هر چند زوجه مشتق است لکن در آیه شریفه تعبیر زوجه نیامده بلکه کلمه نساء آمده است. می فرماید: آنها گفته اند: تصدق علیها أم الزوجه لعدم اشتراط بقاء المبدأ فی صدق المشتق و فیه ان لفظ الآیه أمّهات نسائکم و النساء جامد(۲).

از این کلام بر می آید که چون به صغیره زوجه اطلاق می شود به مرضعه هم امّ الزوجه اطلاق می شود و سپس اشکال صغروی در کلام اصحاب می کند که کلمه زوجه در آیه وجود ندارد.

۱- (۱) - جامع المقاصد.

۲- (۲) - کشف اللثام.

صاحب ریاض می فرماید: الموجود فیها [یعنی فی الادلّه] لفظ النساء و نحوه مما هو جامد(۱) یعنی در ادله، عنوان زوجه نیامده تا به مسئله مشتق مرتبط باشد بلکه نساء آمده است.

صاحب جواهر می فرماید: و فیه ما عرفت من منع الصدق و اعتبار بقاء المبدأ فی الصدق لو کان هذا منه لإمکان المنع اذا الموجود لفظ «النساء» لا «الزوجه» و هو جامد لا مشتق(۲)

پس این کلمات صریح یا کالصریح است در اینکه مبنای باب مشتق را در مقام پیاده کرده اند و زوج یا زوجه را مشتق به حساب آورده اند و اشتقاق زوج و زوجه را از زواج دانسته اند مثل صعب(۳) که صفت مشبه است و یکی از اوزان صفت مشبهه وزن فعْل است. خلافا لمثل صاحب کفایه [سبزواری] که عنوان زوجه را مشتق نمی داند. بلکه از جوامد می داند. بله کلام صاحب ایضاح و بعضی دیگر صریح نیست لکن ظاهر در این است که مسئله به باب مشتق مرتبط است و مشتق حقیقت در اعم است. بنابراین ام الزوجه صدق می کند.

پس صریح یا ظاهر این کلمات این است که در مقام بیان مصداق برای بحث مشتق هستند و مسئله مبتنی بر باب مشتق است. نه اینکه ملاک باب مشتق یعنی اضافه مبدأ به ذات و اینکه لازم نیست هر دو طرف اضافه بالفعل موجود باشد در اضافه ام به زوجه هم وجود دارد چون اگر ملاک، اضافه بود باید این مطلب را به طور ساده ذکر می کردند که لا یشترط فی الاضافه فعلیه طرف الاضافه پس این بزرگان از ایضاح به بعد زوجه را مشتق می دانند و توجیه مرحوم آقای حجت در کلمات آنها راه ندارد.

۱- (۱) ریاض المسائل ۱۶۴/۱۰ طبع جماعه المدرسین.

۲- (۲) جواهر الکلام ۳۳۳/۲۹.

۳- (۳) و مثل شیخ و شیخه که زوج و زوجه هم وزن آن است (نگارنده)

بله این توجیه در کلام مثل ابن ادریس(۱) که اسمی از مشتق نبرده و فقط متعرض حکم شده است و حکم به حرمت ام من کانت زوجه کرده راه دارد چون شاید ظاهرش هم این باشد که کانت زوجه و الآن لیست زوجه و مع ذلک حرام است لذا در کلام مثل ابن ادریس می توان گفت وجهش این است که اضافه اقتضاء نمی کند که مضاف الیه فعلیت داشته باشد.

الحاق ام من کانت زوجه به بنت من کانت زوجه مدخوله در تحریم [کلام علامه در مختلف] از کلام علامه در مختلف ما استظهار می کنیم مطلبی را که دیروز بیان کردیم و آن اینکه، برخی ام من کانت زوجه را به بنت من کانت زوجه مدخوله در تحریم ملحق کرده اند و گفته اند همانطور که بنت الزوجه المدخوله بعد از زوال زوجیت حرام ابد است و لو بنتیّت بعدا حاصل شده باشد چون مسئله منصوصه است امّ من کانت زوجه نیز همان حکم را دارد و به آن قیاس می شود. کلام علامه کالصریح است در اینکه زوجیّت صدق نمی کند لکن امهات لنسائکم به اعتبار ام من کانت زوجه صدق می کند نه به اعتبار اعم بودن مشتق یا کفایت ادنی ملابست در باب اضافه.

علامه در مختلف ابتداءً کلام ابن ادریس را نقل می کند و می فرماید: قال ابن ادریس: [ابن ادریس پس از اینکه از شیخ نقل می کند که شیخ به استناد حدیث ابن مهزیار حکم به عدم حرمت کبیره ثانیه کرده است بعد ابن ادریس فتوای خود را چنین بیان می کند] الذی یقضیه اصولنا التحریم [یعنی قواعد عامه اقتضای تحریم می کند و اگر ما دلیلی بر خلاف نداشته باشیم باید حکم به تحریم کنیم با توجه به این که ایشان خبر واحد را قبول ندارد از این رو خبر ابن مهزیار را کنار می گذاریم] لانها من امّهات النساء و قد حرّم الله تعالی امّهات النساء و هذه کانت زوجته بلا خلاف [این

۱- (۱) سرائه ۵۴۰/۲ عبارت ابن ادریس در ادامه مبحث می آید.

عبارت ظاهرش این است که هر چند این زن فعلاـ زوجه نیست لکن همین مقدار که قبلاًـ زوجه بود کفایت می کند که ام الزوجه و امهات النساء صدق کند و شاید ظاهر این عبارت با آنچه مرحوم آقای حجت به فخر المحققین و دیگران نسبت می داد سازگار است زیرا گوید: هذه کانت زوجته بلا خلاف نمی گوید: الآن هم زوجه است بلکه می گوید: همه قبول دارند که کانت زوجته پس امهات النساء صدق می کند و زوجیت سابق برای اضافه و انتساب کافی است.] علامه با ابن ادریس در فتوای به تحریم موافقت کرده لکن در نحوه استدلال مخالفت کرده می فرماید: و قوله جیّد فان الرضاع کالنسب و کما ان النسب یحرّم سابقاً و لاـ حقاً فکذا ما ساواه [یعنی فتوای به تحریم تمام است لکن به این که رضاع مثل نسب است و همانطور که در نسب در بنت الزوجه المدخوله شما می گویید: بنت چه سابق باشد و چه لاحق باشد(۱) حرام است در رضاع هم همین طور است.] در مقام نیز مسئله بر همین منوال است و لو در مقام، در باب نسب امّ الزوجه لا حقاً متصور نیست اما در باب رضاع ام الزوجه لاحقا متصور است. پس ایشان از مسئله بنت من کانت زوجه حکم مسئله ام من کانت زوجه را خواسته استفاده کند نه از باب اعم بودن مشتق و نه از باب کفایت اضافه در انتساب، ایشان در ذیل کلامش عبارتی دارد که روشن تر است و آن اینکه می فرماید:

قد بیّنا فی ما تقدم تحریم الجمیع [یعنی هم کبیرتان و هم صغیره همه حرام ابدی است] لان الکبیره الاولی امّ زوجته و الثانیه ام من کانت زوجته(۲) پس ایشان ام الزوجه بودن را منکر است لکن گوید: امّ من کانت زوجه برای تحریم کافی است. زیرا ایشان ام من کانت زوجه را مقابل امّ زوجته قرار داده است و این مقابله نشان می دهد که مراد ایشان الحاق مقام به مسئله بنت من کانت زوجته است.

پس ایشان با ابن ادریس در طریق استدلال مخالفت کرده است. ابن ادریس گوید: عنوان امّ الزوجه منطبق است ولی ایشان گوید: امّ الزوجه منطبق نیست اما امّ

۱- (۱) چنانچه در صحیحهٔ محمد بن مسلم آمده است (وسائل باب ۱۸ من ابواب ما یحرم المصاهره ح ۴) نگارنده.

۲- (۲) المختلف / ۲۲/۷.

من کانت زوجه منطبق است. لکن امّ من کانت زوجه با امّ الزوجه حکم واحد دارد و دلیلش هم این است که در باب نسب بنت من کانت زوجه سابقا و لا حقّا حرام است. در اینجا نیز به همین منوال است.

پس علامه به سیاق آیه و اینکه امهات نسائکم با ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهنّ با هم مقترنند و در یک سیاق آمده اند تمسک کرده است.

و اگر نسائکم در جملهٔ ربائبکم الخ اعم است در امهات نسائکم نیز اعم است و شامل من کانت زوجه می شود زیرا سیاق اقتضاء می کند که نساءکم در هر دو فقره به یک معنا باشد.

کلام صاحب کفایه و مناقشهٔ آن

از اینجا مناقشه در کلام صاحب کفایه و همچنین در استظهار او از عبارت ایضاح فخر معلوم می شود در کفایه می فرماید: لا یبعد که نزاع باب مشتق در تمام عناوین غیر ذاتی یعنی عناوینی که زائل می شود ولی ذات باقی می ماند، بیاید هر چند جامع باشد، مثل زوج و زوجه و شاهدش عبارت ایضاح [و مسالک] است(۱) وجه مناقشه این است که عبارت ایضاح شهادت ندارد زیرا عدهٔ زیادی زوج و زوجه را جامع نمی دانند بلکه مشتق می دانند لکن صاحب کفایه فرمود: زوج و زوجه هر چند جامد است(۲) مع ذلک در ایضاح حکم به تحریم را بار کرده است. بنابراین، فرمایش صاحب کفایه این است که اگر ما عنوانی از عناوین زائله غیر ذاتی را بر ذاتی حمل کردیم بنا بر اعم بودن مشتق آن ذات همواره آن عنوان را دارد. لازمهٔ(۳) این

۱- (۱) کفایه ۲۱ اصول / ۳۹ طبع مؤسسه آل البیت (علیه السلام)

۲- (۲) این اشکال به قائلین به اعم وارد است اما به مرحوم آخوند وارد نیست چون آخوند مشتق را اعم نمی داند. و

۳- (۳) نگارنده گوید: کالزوج و الزوجه در عبارت کفایه ممکن است مثال برای اصل بحث مشتق باشد نه برای و لو کان جامداً زیرا آخوند برای کل بحث مشتق، مثال ذکر می کند و قبل از این عبارت، برای اهل بحث مشتق مثالی ذکر نکرده است. اما اینکه زوج و زوجه جامد است یا مشتق، بحث در جامد و مشتق نحوی نیست بلکه بحث در مشتق اصولی است پس زوج و زوجه چه جامد نحوی باشد و چه مشتق نحوی به هر حال از نظر اصولی مشتق است یا ملحق به مشتق است و نزاع باب مشتق در آن جاری است چنانچه در کفایه به آن تصریح کرده است. اما

فرمایش آخونـد این است که اگر عنوان گوساله به حیوان اطلاق شـد و سـپس گوساله گاو شد تا آخر باز عنوان گوساله بودن به او صـدق می کنـد یـا عنوان کودک اگر بر کسـی صـدق کرد تـا موقع پیر شـدن نیز این عنوان صادق است!! مرحوم آخوند اینگونه به قائلین به اعم نسبت می دهد و از کلام آنها استظهار می کند در حالی که این نسبت تمام نیست ولی علی ای حال این فرمایش آخوند می تواند تقریبی برای مسئله ما نحن فیه باشد.

ممکن است برای این تقریب اول شاهـدی هم ذکر شود. مثلاً این تعبیر یک امر شایعی است که گویند: زید زنش را طلاق داد یا نکاحش را فسخ کرد یا مرد و زنش را فلان شـخص گرفت. پس با آنکه علقه زوجیّت زائل شده مع ذلک عنوان اضافی(۱) زن زیـد اطلاق می شود چنانچه در قرآن کریم می فرمایـد: وَ لَکُمْ نِصْفُ ما تَرَکَ أَزْواجُکُمْ إِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ [نساء / ۱۲] و چنین ادعـا می شود و این اطلاق یک اطلاق مجاز و همراه با عنایت نیست. همچنین لازم نیست این علقه و ارتباط تا آخر باقی باشد تا این معنای اشتقاقی صدق کند.(۲) بلکه این علقه و ارتباط از بین رفته است لـذا این زن می تواند با مردی دیگر ازدواج کند. جواب این تقریب اول آن است که بر اساس آن لازم می آید که بعد از طلاق گرفتن زن از زید و ازدواج او با عمرو، هم زن زیـد باشـد و هم زن عمرو و حال آنکه واضـح است که یک زن نمی توانـد همسـر دو مرد باشد. اگر مشـتق و الفاظ جامد ملحق به مشتق حقیقت در اعم باشد لازم می آید که این زن هم

۱- (۱) نگارنـده گویـد: در قرآن کریم حتی بـدون اضافه نیز اطلاق ازواج در مورد موت آمـده است: وَ الَّذِینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً..... / ۲۳۴.

۲- (۲) شاید نظر استاد دام ظله به این است که این اطلاق تا وقتی صحیح است که زن زید ازدواج با عمرو نکرده است اما بعد از آنکه با عمرو ازدواج کرد دیگر به او زن زیـد نمی گویند لذا اگر عمرو او را طلاق داد از حالا به بعد به او زن عمرو اطلاق می کنند و زن زید اطلاق نمی کنند. بله اگر زن زید تا آخر عمر ازدواج نکند تا آخر به او زن زید اطلاق می شود.

زوجهٔ زیـد باشد. که او را طلاق داده و هم زوجه عمرو باشد که تازه با او ازدواج کرده است. و حال آنکه این اطلاق صـحیح نیست و این مطالب شاهد است که مسئله ربطی به باب مشتق و ملحقات آن ندارد.

بنابراین به نظر ما اطلاق زن زیـد بر زن طلاق گرفته از زیـد یک اطلاق مجازی است و مثلاً از باب مجاز در حذف و به معنای زن سابق زیـد که لفظ سابق در تقدیر باشد یا از باب کانت زوجه لزید و امثال ذلک می باشد. طبق این تقریب این اشـکال که در امهات نسائکم، نساء جامد است نه مشتق نیز مندفع است زیرا تقریب بالا مسئله مبتنی بر مسئله مشتق نیست.

تقریب دوم: که مبتنی بر باب مشـتق نیست و در نتیجه اشـکال کشف اللثام و من تبعه نیز متوجه نمی شود که گفته انـد نسائکم در آیـهٔ امهـات نسـائکم مشـتق نیست. این است که به طور کلی در اضـافه لاـزم نیست مضاف الیه فعلیت داشـته باشـد تا عنوان مضاف هم به واسطهٔ فعلیت مضاف الیه، فعلیت پیدا کند مثلاً شما تعبیر می کنید به اینکه فلانی نوهٔ شاه عباس است با آنکه شاه عبـاس مـدتهاست که مرده و از دنیا رفته است. یا آنکه تعبیر می کنیـد که اثر پی کردن و قتل ناقـهٔ صالـح عـذاب الهی بود که نـازل شـد اثر را به عقـد و پی کرده و قتـل که عنـوان جامـد است و مشـتق نیست و از بین نیز رفته است منتسب می کنیـد یعنی مضاف الیه معـدوم است در این موارد مضاف الیه را موجود لحاظ می کنیم با آنکه در واقع معـدوم است و در این اطلاق هیچ مجازیت و عنایتی در کار نیست. در مقام نیز گوییم عنوان امهات نسائکم و عنوان ام الزوجه صحیح است و لازم نیست مضاف الیه حین اضافه بالفعل موجود باشد تا عنوان مضاف بر ذات مضاف صدق کند.

اما این تقریب دوم هم محل اشکال است. در توضیح اشکال، مناسب است اشاره کنیم به بیانی که شیخ انصاری در مکاسب(۱) ذیل صحیحهٔ ابی ولّاد مطرح می کند: ایشان دو احتمال در روایت ذکر می کند: قیمه بغلٍ یوم خالفته [که یوم ظرف

۱- (۱) مکاسب شیخ انصاری

باشـد نه مضـاف الیه] یا قیمه بغل یوم خالفته (۱)[که یوم مضـاف الیه باشـد] و یکی از تصویرهـایی که ایشان طبق احتمال دوم مطرح می کند این است که قیمت اضافه شده باشد به بغل و قیمت مضاف به بغل روی هم رفته اضافه شده باشد به یوم.

مرحوم آقای خویی مثالی زده که مثال ظریفی است و قدری هم مضـحک است و آن اینکه اگر کسـی تخم مرغی داشته و این تخم مرغ را کسـی برده یـا گم کرده یـا تلف کرده و امثال اینها، اگر شـخص بگویـد: تخم مرغ من، اینجا از باب تتابع اضافات نیست که شخصـی مرغی داشته و سپس آن مرغ تخم کرده است و این مرغ به شخص اضافه شود و تخم هم به مرغ اضافه شود و نتیجه این باشـد که تخم مرغِ من، همچنین این طور نیست که دو اضافه در کار باشد و در هر دو اضافه، مضاف الیه من باشـد و نتیجه این باشـد که یـک مرتبه تخم به من اضـافه شود و یـک مرتبه مرغ به من اضافه شود و نتیجه تخم و مرغ من باشـد بلکه تخم اضافه شـده به مرغ و یک تخصصـی در میان تخم ها پیـدا کرده است و مثلاً تخم کبوتر نسـبت به تخم پرندگان دیگر هم نیست. سـپس همین شـیء متخصـص یک تخصّص دیگر پیدا کرده است و به من اضافه شده است زیرا تخم مرغ من مصادیقی دارد گـاهی مال زیـد است گاهی مال عمرو است گاهی مال بکر است و هکـذا و این تخم مرغ با اضافه به من تخصّـص دیگر پیـدا کرده است. سـپس ایشـان این مثـال را شاهـد آورده بر اینکه قیمه بغـل به یوم اضافه شـده است و قیمت یک مرتبه به بغل اضافه شده که یک قسم از قیمت است و یک تخصـص پیدا کرده است و سـپس به یوم اضافه شده و تخصّص دیگر پیدا کرده است. زیرا قیمت بغل به حسب روزهای مختلف، اختلاف پیـدا می کنـد و معیار قیمت یوم المخالفه است. این فرمایش شـیخ و مثال مرحوم آقای خوئی است.

لکن این سـخن قابـل مناقشه است زیرا هر چنـد در ابتـداء امر تخم در اثر اضافـهٔ به مرغ تخصّـص پیـدا کرده است لکن بعـد از تسمیهٔ این شیء به تخم مرغ، لفظ مقطوع

۱- (۱) وسائل الشیعه ۱۲۰/۱۹ کتاب الاجازه باب ۱۷ ح ۱ رحتم ۲۴۲۷۲.

الاضافه شده و این اسم مرکّب اسم برای این شیء شده است و کسی توجه به اضافهٔ تخم به مرغ ندارد. لذا گفته می شود تخم مرغِ من نه تخمِ مرغِ من و اگر بیضه یا بیض معادل تخم مرغ باشد بیضه یا بیض به من اضافه می شود.

در مقام نیز مسئله همین طور است اگر مرئه ای همسر فعلی شخصی باشد وقتی گویند: مادر زن من این طور نیست که مادر یک بار با اضافهٔ به زن تخصّص پیدا کرده است و یک بار با اضافهٔ این مجموعه به من تخصص پیدا کرده است بلکه مادر زن یک اسم مرکب است [که معادل آن در برخی اصطلاحات محلی «خارسو» است] سپس این اسم مرکب که مقطوع الاضافه شده به من اضافه شده است و نتیجه می شود:

مادر زن من به سکون راء نه مادر زنِ من به کسر راء. حال اگر این زن طلاق داده شده باشد اگر گفته شود مادر زنِ من، اینجا مادر زن قطع از اضافه شده است و الا اگر اضافه ملحوظ باشد و بگوئید: الآن این زنِ من نیست ولی آن شخص مادرِ زنِ من است و مادر را به زن اضافه کنید و به کسر راء بگوئید این اطلاق صحیح نیست. پس اگر قطع از اضافه نکنیم و این شخص زوجهٔ فعلی نباشد آن شخص نیز مادر زوجه نیست و نمی شود این زوجهٔ فعلی نباشد اما او مادر زوجهٔ انسان باشد بله اگر قطع از اضافه شود اطلاق صحیح است، پس به نظر می رسد با این تقریب شیخ و مرحوم آقای خوئی نیز نمی توان برای مقام استدلال کرد. و حق با کسانی است که این کار را انکار کرده اند. زیرا مفروض این است که این زن، همسر فعلی انسان نیست تا مادر زنِ صدق کند و مادر شدن هم که بعد از زوال زوجیّت پیدا شده است پس مادر بودن و زوجه بودن در یک زمان نیست تا عنوان امهات نسائکم صدق کند.

تا حال تقریبات مختلف برای استدلال به آیهٔ شریفه و نقد برخی از آنها بیان شد.

تتمهٔ این بحث و بررسی روایات مسئله را در جلسهٔ آتی دنبال می کنیم ان شاء الله تعالی. «* و السلام *»

ص:۵۰۶۸

۱۳۸۲/۳/۲۴ شنبه درس شمارهٔ (۵۵۴) کتاب النکاح/سال پنجم

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

بحث در این بود که شخص دو زوجه کبیره و یک زوجه رضیعه دارد که آن دو به ترتیب زوجه رضیعه او را شیر داده اند. در جلسات قبل حکم آن را طبق قواعد بررسی کردیم. در این جلسه بر آنیم تا روایات باب را بررسی کنیم.

ابتدا روایت علی بن مهزیار را نقل نموده و پیرامون سند آن و نیز ارسالش بحث مفصلی خواهیم داشت. مدلول این روایت حرمت زوجه کبیره اولی و زوجه رضیعه می باشد. در مقابل این روایت، دو روایت دیگر را بررسی خواهیم کرد که ظاهرشان حرمت زوجه رضیعه می باشد و در پایان به رفع تنافی بین این دو دسته روایت خواهیم پرداخت.

***

روایت علی بن مهزیار

اشاره

علی بن محمد عن صالح بن ابی حمّاد عن علی بن مهزیار رواه عن ابی جعفر علیه السلام قال: قیل له: ان رجلاً تزوج بجاریه صغیره فأرضعتها امرأته ثم ارضعتها امرأه له اخری فقال ابن شبرمه:

حرمت علیه الجاریه و امرأتاه، فقال أبو جعفر علیه السلام: أخطأ ابن شبرمه، حرمت علیه الجاریه و امرأته التی ارضعتها اولاً، فأمّا الاخیره فلم تحرم علیه کأنها ارضعت ابنتها(۱).

البته در نقل شیخ از کلینی، ذیل روایت چنین است: لانها ارضعت ابنته(۲).

ص:۵۰۶۹

۱- (۱) - کافی ۵:۱۳/۴۴۶.

۲- (۲) - تهذیب ۷:۱۲۳۲/۲۹۳.

بحث سندی پیرامون روایت علی بن مهزیار

مراد از «علی بن محمد» که در اول سند آمده و از «صالح بن ابی حمّاد» روایت می کند «علی بن محمد علّان کلینی» می باشد که از مشایخ کلینی و نیز دائی اوست و به طور کلی هرگاه در کتاب کافی از «علی بن محمد» روایت کند مراد همین علان می باشد به استثناء دو مورد که مراد در آن دو «علی بن محمد بن بندار» می باشد که تعبیرهای مختلفی از او می شود: علی بن محمد بن ماجیلویه، علی بن محمد بن ابی القاسم که مراد از همه آنها یکی است.

آن دو مورد عبارتند از:

الف) هرگاه کلینی توسط «علی بن محمد» از «احمد بن ابی عبد الله برقی» روایت کند که در این صورت مراد از «علی بن محمد» همان علی بن محمد بن ماجیلویه می باشد که نوه دختری برقی است.

ب) هرگاه کلینی توسط «علی بن محمد» از «ابراهیم بن اسحاق احمری» روایت کند که باز در این صورت هم مراد از «علی بن محمد» همان «علی بن محمد بن ماجیلویه» می باشد و در بقیه موارد خصوصاً هرگاه توسط «علی بن محمد» از «صالح بن ابی حمّاد» روایت کند مراد همان «علان کلینی» می باشد.

در مورد علان تعبیر «ثقه عین» شده است(۱).

علامه و عده ای نیز تبعاً از وی این روایت را تضعیف نموده اند. اولاً از جهت «صالح بن ابی حمّاد» که گفته اند توثیق ندارد و ثانیا از جهت ارسال.

نجاشی درباره «صالح بن ابی حماد» می گوید: «... و کان أمره ملبّساً (ملتبساً) یعرف و ینکر»(۲) ابن غضائری نیز او را تضعیف کرده است.

۱- (۱) - نجاشی، رقم ۶۸۲.

۲- (۲) - نجاشی، رقم ۵۲۶.

ولی کشی درباره او می گوید: «قال علی بن محمد القتیبی: سمعت الفضل بن شاذان یقول فی ابی الخیر و هو صالح بن مسلمه ابی حمّاد الرازی: «أبو الخیر کما کُنّی و قال علی: کان ابو محمد «الفضل بن شاذان» یرتضیه و یمدحه و لا یرتضی ابا سعید الآدمی(۱) و یقول: هو احمق».

مرحوم آقای خویی می فرمایند: از عبارتی که علی بن محمد قتیبی از فضل بن شاذان نقل می کند که «کنیه صالح بن ابی حماد کنیه با مسمایی است و او همان گونه که کنیه اش أبو الخیر است واقعاً أبو الخیر بوده است» توثیق استفاده می شود مخصوصاً با توجه به عبارت «و کان ابو محمد فضل بن شاذان یرتضیه و یمدحه و لا یرتضی ابا سعید الآدمی» می توان گفت که فضل بن شاذان او را توثیق می کند.

ولی مرحوم آقای خویی از جهت دیگر مناقشه می نمایند و آن اینکه وثاقت «ابن قتیبه» ثابت نیست تا بتوان توسط نقل او از فضل بن شاذان، وثاقت «صالح بن ابی حماد» را اثبات نمود بله اگر وثاقت «ابن قتیبه» ثابت بود مشکلی نبود، زیرا نجاشی «صالح بن ابی حماد» را تضعیف نکرده است تا بین تضعیف نجاشی و توثیق فضل بن شاذان تعارض افتد بلکه چون امرش نزد او محرز نبوده تعبیر به «ملبّس» نموده است یعنی کلام نجاشی به معنای احراز وثاقت است نه احراز عدم وثاقت و نیز عبارت «یعرف و ینکر» دلالت بر عدم وثاقت نمی کند زیرا معنای آن این است که متن روایات او گاهی قابل قبول و گاهی غیر قابل قبول بوده است که با وثاقت راوی تنافی ندارد. تضعیف ابن غضائری نیز تمام نیست زیرا نسبت کتاب ابن غضائری به او ثابت نیست(۲).

مناقشه استاد مد ظله به کلام مرحوم آقای خویی

ما سابقاً درباره «صالح بن ابی حماد» به طور مفصل بحث کرده ایم و ادله ای که بر وثاقت او اقامه شده بررسی نموده ایم(۳).

۱- (۱) - مقصود سهل بن زیاد است.

۲- (۲) - معجم رجال الحدیث، ج ۹، رقم ۵۷۹۳.

۳- (۳) - استاد مد ظله در جلسه ۲۷۵ دو دلیل در این زمینه مطرح فرموده و یکی از آنها را قبول کردند و آنها عبارتند از: ۱ - نقل عبارتی توسط ابن قتیبه از فضل بن شاذان درباره صالح بن ابی حماد که حاکی از وثاقت او بود که با

و اینک ادله دیگری که در بحث های سابق عنوان نکرده ایم را متعرض می شویم:

اولاً: کتاب او را «سعد بن عبد الله اشعری» که از اجلاء روات است نقل کرده است. معلوم می شود که به وثاقت او اعتماد داشته است بله اگر فقط یک روایت از او نقل می کرد دلیل بر اعتماد به وثاقت او نبود زیرا احتمال داشت که آن روایت محفوف به قراین دیگری باشد ولی کل کتاب او را نقل می کند و ناقل شخصیتی همچون «سعد بن عبد الله» است که درباره او هیچ یک از نقاط ضعفی که درباره اشخاصی همچون برقی و پدرش و صاحب نوادر الحکمه و ابو عمرو کشی گفته اند که مثلاً «روی عن الضعفاء کثیراً» گفته نشده است.

ثانیاً: غیر از «سعد بن عبد الله» اجلاء دیگری نیز از او روایت دارند مانند:

«عبد الله بن جعفر حمیری» البته وی کتاب حماد را نقل نکرده بلکه از او روایت می کند.

ثالثاً: دلیلی وحید بهبهانی اقامه کرده است و آن اینکه صدوق در عیون(۱) به سند صحیح روایت می کند از صاحب نوادر الحکمه از «صالح بن ابی حماد» و قمی ها که صدوق نیز از آنهاست روایات نوادر الحکمه(۲) را بررسی نموده و عده ای از روات آن را به جهت ضعفشان استثناء کرده اند و هر راوی که جزء مستثنیات نباشد حکم به اعتبارش نموده اند و «صالح بن ابی حماد» جزء مستثنیات نیست، بنابراین می توانیم او را توثیق کنیم. نتیجه این مباحث اینکه صالح بن ابی حماد امامی ثقه می باشد اما «علی بن محمد بن قتیبه» که مرحوم آقای خویی وثاقتش را مورد مناقشه قرار داده است، ما سابقاً درباره او بحث های مفصلی کرده ایم. صاحب قاموس الرجال نیز در

۱- (۱) - کتاب عیون، باب ۴۴، ج ۲.

۲- (۲) - البته این قاعده اختصاص به روایات نوادر الحکمه ندارد و در مورد سایر روایات محمد بن احمد بن یحیی (صاحب نوادر الحکمه) نیز جاری است. استاد مد ظله.

این باره فرمایشاتی دارند. عبارت نجاشی در ترجمه او چنین است: «علی بن محمد بن قتیبه النیشابوری (النیسابوری) علیه اعتمد ابو عمرو الکشی فی کتاب الرجال، أبو الحسن، صاحب الفضل بن شاذان و روایه کتبه...(۱)». ممکن است گفته شود که از اعتماد کشی در کتاب رجالش بر علی بن محمد بن قتیبه می توان وثاقت او را اثبات نمود. صاحب قاموس الرجال این دلیل را رد می کند.

اشکال صاحب قاموس الرجال

اشاره

ایشان می فرمایند: «اعتماد کشی بر او دلیل وثاقتش نمی شود زیرا کشی بر «نصر غالی» هم اعتماد نموده، پس اعتماد او بر کسی دلیل بر وثاقت آن شخص نمی تواند باشد(۲)».

مناقشه استاد مد ظله در کلام صاحب قاموس الرجال

اگر اعتماد کشی دلیل بر وثاقت شخص نباشد چگونه به توثیقات کشی می توانیم استناد کنیم؟ زیرا آن هم اعتماد کشی می باشد. پس اگر حرفش مورد قبول نیست باید به توثیقات او نیز اعتماد و استناد نکنیم. و مفروض این است که در ما نحن فیه صاحب قاموس الرجال به توثیق کشی استفاده کرده که گفته است: «حکی بعض الثقات بنیسابور» که بحثش بعد از این خواهد آمد.

دفاعیه استاد مد ظله از کلام صاحب قاموس الرجال

البته این جواب را می توان رد کرد و از صاحب قاموس الرجال دفاع نمود: اعتماد ممکن است بر پایه «اصاله العداله» استوار باشد و لذا ممکن است کسی بگوید که کشی جزء افراد کمی است که قایل به آن بودند. معنای «اصاله العداله» شهادت به

۱- (۱) - نجاشی، رقم ۶۷۸.

۲- (۲) - قاموس الرجال، ج ۷، رقم ۵۳۲۱.

عـدالت نیست بلکه معنـایش این است که اگر شخصـی امـامی مـذهب بود و شـک داشتیم که آیـا عـادل هم هست یـا نه؟ می گـوییم اصـل این است که عـادل باشـد یعنی خـبرش حجت بـوده و می تـوانیم به آن ترتیب اثر دهیم. دیگر لازم نیست احراز عـدالت و وثاقت کنیم در حالی که در شـهادت به عـدالت بایـد احراز عـدالت نماییم. و لـذا صاحب قاموس الرجال می گوید: هرگاه کشـی شـهادت به وثاقت کسی دهد به شهادتش اخذ می نماییم ولی هرگاه به روایات کسی عمل نماید ما اخذ به عمل او نمی توانیم نمـاییم چون ممکن است بر مبنـای اصـاله العـداله بر او اعتمـاد کرده و به روایـاتش عمـل نمایـد، همچنـان که به روایـات نصـر غـالی اعتمـاد کرده ولی مـا نمی توانیم اعتمـاد کنیم و این دو بـا هم تناقضـی نـدارد. منتهی ایشـان از راه دیگری (شهادت کشی) وثاقت ابن قتیبه را اثبات می کنند.

استدلال صاحب قاموس الرجال بر وثاقت ابن قتیبه

اشاره

کشـی در رجالش می گویـد: «حکی بعض الثقات بنیسابور أنّه خرج لاسـحاق بن اسـماعیل بن ابی محمد علیه السـلام توقیع...» بعـد نامه را مفصل نقل می کنـد ولی بعض الثقات را معین نمی کنـد. همین نامه را صـدوق در علل از شخصـی به نام «علی بن محمـد» و او از «اسـحاق بن اسـماعیل» نقل می نماید و نامه با آنکه مفصل است ولی در هر دو نقل عیناً یکی است و معلوم می شود راوی در هر دو نقل یکی است که به حسب شـهادت صـدوق در علل، نامش «علی بن محمد» و به حسب شـهادت کشـی «نیشابوری ثقه» می باشد و با مراجعه به طبقات روات معلوم می شود «علی بن محمد» که نیشابوری بوده و بتواند از «اسحاق بن اسـماعیل نیشـابوری» روایت کنـد فقط «علی بن محمـد بن قتیبه» می باشـد با این اسـتدلال ایشان وثاقت «ابن قتیبه» را اثبات می کنند.

ص:۵۰۷۴

مناقشه استاد مد ظله بر کلام صاحب قاموس الرجال

ما نه تنها دلیلی نـداریم که مراد از «بعض الثقات» علی بن محمد بن قتیبه» باشد بلکه دلیل بر خلاف آن داریم، زیرا این روایت در نقل علل از کلینی است و همان گونه که گفتیم «علی بن محمد» که کلینی از او روایت کند از دو حال خارج نیست.

در اکثر موارد مراد دایی او «علّان» می باشـد و در بعضـی موارد که به آنها نیز اشاره کردیم مراد «ابن بنـدار» می باشـد و هرگز مراد «ابن قـتیبه» نمی باشـد. گذشـته از این مطلب، مـا نمی توانیم «علی بن محمـد نیشـابوری» را که در طبقه اصـحاب حضـرت عسـکری علیه السـلام باشـد منحصـر در «علی بن محمد بن قتیبه» نماییم، زیرا ممکن است «علی بن محمد بن شـجاع نیشابوری ثقه» باشـد که در همان طبقه می باشـد. علاوه بر اینکه قید «نیسابور» در کلام کشـی معلوم نیست که متعلق به چه چیزی است؟ ممکن است قید «ثقات» باشد یعنی بعضـی از افراد ثقه که ساکن نیشابور هسـتند و ممکن است ظرف برای «حکی» باشد، یعنی در نیشابور این مطلب را بعضی ثقات حکایت کرده است. پس مسلم نیست که راوی نیشابوری باشد(۱).

آیا روایت «علی بن مهزیار» مرسله است؟

ما قبلاً اسـتظهار کردیم که روایت مرسـله می باشد و مراد از ابی جعفر حضرت باقر علیه السلام است. قبلی ها چنین فهمیده اند که مراد از ابی جعفر حضـرت باقر علیه السلام است، بنابراین روایت مرسله می شود و کلمه «رواه» جلوی ظهور در اسناد را می گیرد.

ولی مرحوم آقای خویی فرموده اند منظور از ابی جعفر، امام جواد علیه السلام است و

۱- (۱) - به نظر اسـتاد مد ظله «ابن قتیبه» ثقه و مورد اعتماد است به دو دلیل: ۱ - راوی کتاب او «احمد بن ادریس» است و در غیبه طوسـی در اسـناد بسـیاری از «ابن قتیبه» روایت می کند. احمد بن ادریس از اجلاء ثقات می باشد و اکثار روایت اجلاء از شخص دلیل وثاقت او می باشد. ۲ - شیخ صدوق در اول فقیه فرموده است که فقط روایاتی را می آورد که آنها را حجت بین خود و خدای خود می داند و حکم به صـحت آنها می کند و از ابن قتیبه روایات چندی در فقیه آورده است. اسـتاد مد ظله در جلسه ۲۷۵ و ۲۷۶ به طور مستوفی درباره وثاقت وی بحث فرموده اند. آنجا مراجعه شود.

روایت مرسله نیست.

کلام مرحوم آقای خویی راجع به عدم ارسال در روایت «علی بن مهزیار»

ایشان می فرمایند چون عبارت روایت چنین است: «قیل له انّ رجلاً تزوّج بجاریه صغیره...» ظاهر «قیل له» این است که شخص در جلسه حضور داشته باشد و اگر بنا باشد «علی بن مهزیار» در جلسه حضور داشته باشد باید بگوییم مراد از ابی جعفر حضرت جواد علیه السلام است. لذا روایت مرسله نمی باشد.

در مقابل صاحب انوار الفقاهه می گوید: خالی از ظهور نیست که «علی بن مهزیار» این روایت را با واسطه اخذ نموده است. (علی المظنون ایشان هم به ظهور کلمه «قیل» استناد می کند).

تحقیق استاد مد ظله درباره ارسال روایت علی بن مهزیار

لغت عرب در عین حال که گسترده تر از لغت فارسی است و برای مذکر، مؤنث، تثنیه صیغه خاص دارد که در فارسی و ترکی چنین وسعتی مشاهده نمی شود ولی در بعضی موارد لغت فارسی هم صیغه هایی دارد که در لغت عرب نیست و از این جهت فارسی اوسع از عربی است. مثلاً کلمه «قیل» دو ترجمه در فارسی دارد:

۱ - گفته شد.

۲ - گفته شده

ظهور اولی در بدون واسطه می باشد یعنی خود شخص حاضر در جلسه بوده است ولی دومی ظهورش در داشتن واسطه می باشد می بینید که با اضافه کردن یک «ها» معنی چقدر تفاوت پیدا می کند مرحوم آقای خویی «قیل» را به صورت اول ترجمه کرده و لذا استظهار نموده اند که «علی بن مهزیار» در مجلس حضور داشته است که قهراً روایت از ارسال در می آید ولی چون روایت از این ناحیه اجمال دارد،

ص:۵۰۷۶

نمی توانیم حکم به حضور «علی بن مهزیار» در جلسه نموده و بدین وسیله جلوی ارسال روایت را بگیریم.

ارتباط این بحث به بحث مشتق

در روایت «لانک کنت علی یقین من وضوئک فشککت...» متعلق یقین ممکن است امر حالی یا استقبالی و یا ماضی باشد مثلاً گفته می شود:

- من به اجتهاد سابق زید یقین دارم

- من به اجتهاد فعلی زید یقین دارم

- من به اجتهاد آینده زید یقین دارم

در هر سه مورد حقیقةً یقین به اجتهاد زید تعلق گرفته و هیچ یک مجاز نمی باشد و نیازی به تأویل ندارد ولی اگر قیدی در کلام نیاوردند اطلاق قضیه اقتضاء می کند که متعلق فعلی باشد. همان طوری که می دانید گاهی اطلاق، مهمله را توسعه می دهد و گاهی متضیّق می سازد که اینجا از این قبیل است یعنی اگر گفتید: من به اجتهاد زید یقین دارم ولی قیدی نسبت به زمان آن نیاوردید مراد اجتهاد فعلی زید می شود زیرا اجتهاد گذشته و آینده او، محتاج به آوردن قید است. البته این بدان معنی نیست که وضعاً برای خصوص زمان حال باشد بلکه اطلاق قضیه چنین اقتضاء می نماید.

لذا وقتی می گویید: دیروز یقین داشتم که با وضوء هستم و امروز شک دارم یعنی دیروز به وضوی دیروز یقین داشتم و امروز به وضوی امروز شک دارم یعنی ظرف شک و مشکوک واحد است، همان طوری که صرف یقین با متقین واحد است قهراً بر استصحاب تطبیق می نماید. و به نظر ما این مطلب در باب زوجیت و امثال آن نیز می آید مثلاً وقتی می گوییم: «زن زید» هم بر زن سابق او و هم بر زن فعلی او و هم بر زن آینده او تطبیق می کند و هیچ کدام مجاز نیست ولی اگر قیدی نیاوردیم اطلاق

«زن زید» اقتضاء می کند که فعلاً زن اوست.

این در صورتی است که فقط «زن زید» گفته شود اما اگر یک کلمه به آن اضافه نمودیم مثلاً «مادر زن زید» باز می بینیم لغت فارسی گسترده تر از لغت عربی است زیرا در فارسی دو صورت دارد در حالی که در عربی یک صورت بیشتر ندارد.

چون ممکن است دختر او زن فعلی زید باشد و ممکن است زن سابق او باشد در هر دو صورت در فارسی به او گفته می شود: «مادرزن».

از روایت «علی بن مهزیار» استفاده می شود کبیره اول که حرام می شود چون مادرزن فعلی شخص است یعنی زوجیت منفسخ نشده است، ولی کبیره دوم حرام نمی شود زیرا مادر زن فعلی شخص نیست تا به عنوان «مادر زن» حرام باشد، بلکه مادر کسی است که قبلاً ـ زن شخص بوده و فعلاً ـ زوجیتی برای او ثابت نیست. به علاوه از این روایت همان مطلبی که طبق قواعد می خواستیم ثابت کنیم یعنی وجه اطلاق امّ الزوجه بر کبیره اولی استفاده می شود.

بر خلاف نظر ابن ادریس که امهات نسائکم را مقطوع الاضافه معنی کرده است.

اعتبار روایت «علی بن مهزیار»

با وجود اینکه ما استظهار کردیم که روایت مرسله است ولی آن را مرسله معتبر می دانیم، زیرا «علی بن مهزیار» به صورت بتی و با ضرس قاطع می گوید «قیل له» یعنی «به او گفته شد» از کلام او استفاده می شود که به وسائط اعتماد داشته است و اگر ما شک داشته باشیم که وسائطی را که ایشان اعتماد کرده آیا قابل اعتماد بوده اند یا نه؟ و آیا شهادت عن حدسٍ بعید عن الحسّ است یا عن حدسٍ قریب من الحس.

بناء عقلاء در شهادت، اخذ به این گونه شهادت ها است، مگر اینکه قرینه بر خلاف باشد، بنابراین ما روایت را تمام می دانیم(۱).

۱- (۱) - استاد مد ظله در جلسه ۲۷۵ روایت علی بن مهزیار را به جهت ارسال غیر قابل استناد دانستند بنابراین

بررسی اختلاف نقل در متن روایت علی بن مهزیار

چنان که گفتیم ذیل روایت علی بن مهزیار به دو صورت نقل شده است:

در نقل کافی که در دسترس می باشد «کانها ارضعت ابنتها» ضبط کرده ولی روضه المتقین از بعضی از نسخ کافی «کانّها ارضعت ابنته» یعنی ابنه الرجل نقل نموده است.

تهذیب هم این روایت را از کلینی «لانها ارضعت ابنته» نقل می کند. البته آقایان معمولاً فرموده اند نسخه «ابنتها» غلط است و باید «ابنته» باشد ولی به نظر ما هر دو نسخه صلاحیت صحت دارد و هر یک از جهتی بر دیگری ترجیح دارد.

نسخه «ابنته» اگر باشد ضمیر به آن رجل بر می گردد و معنی چنین می شود که کبیره دوم دختر آن مرد را شیر داده پس بر او عنوان «امّ الزوجه» تطبیق نمی کند زیرا او مادر دختر آن شخص است و یکی از عناوین محرمه «مادرِ دخترِ شخص» نمی باشد، چون زوجه انسان هم مادر دختر اوست. و اما اینکه چرا عنوان «امّ الزوجه» تطبیق نمی کند به علت این است که به واسطه رضاع زوجیت منفسخ گشته و در آن حال، رضیعه، زن آن شخص نبوده، تا کبیره دوم مادر زن او محسوب شود.

این احتمال از جهتی بر احتمال دیگر ترجیح دارد چون مطابق ظاهر است ولی باید تقییدی در اطلاق آن مرتکب شویم و بگوییم این شیر، شیر خود این مرد بوده و او صاحب اللبن است تا «ارضعت ابنته» صدق نماید.

ولی اگر «ابنتها» بخوانیم اطلاق آن محفوظ مانده و از این جهت بر احتمال قبلی ترجیح دارد ولی اینکه ضمیر «هاء» به کبیره اول برگشت کند خلاف ظاهر است و معنای آن چنین می شود: کبیره دوم دختر هَوُوی خود را شیر داده که البته منشأ حرمت نمی شود حال چه از شیر این مرد و چه از شیر شوهر قبلی خود عملاً به اطلاق روایت.

ص:۵۰۷۹

بررسی روایات دیگر

اشاره

در مقابل روایت «علی بن مهزیار» دو روایت دیگر وجود دارد.

۱ – روایت ابن سنان

قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول:

«لو أن رجلاً تزوج جاریه صغیره فأرضعتها امرأته فسد نکاحه(۱)»

۲ – روایت حلبی:

«لو أن رجلاً تزوّج جاریه رضیعاً فأرضعتها امرأته فسد نکاحه(۲)»

البته روایت دیگری هم هست که حلبی و عبد الله بن سنان هر دو نقل می کنند که احتمال دارد همان روایت باشد همان طوری که احتمال می رود روایت دیگری باشد.

متن روایت چنین است:

«عن الحلبی و عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله علیه السلام فی رجل تزوج جاریه صغیره فأرضعتها امرأته او ام ولده قال: تحرم علیه(۳)»

این روایت مشتمل بر زیاداتی است. یکی اینکه «او ام ولده» دارد و دیگری اینکه می فرماید: تحرم علیه که ظاهر در حرمت ابد می باشد.

بررسی مدلول این دو روایت

ظهور فی الجمله این دو روایت در این است که فقط صغیره حرام می شود زیرا ضمیر تثنیه به کار نبرده است و اما اینکه حکم کبیره چیست؟ روایت از آن سکوت دارد بنابراین ممکن است در بعضی صور حرام باشد و در بعضی صور حلال، همان طوری که مرحوم آقای خویی می فرمایند که کبیره را نمی توان در تمام صور به عنوان «امّ الزوجه» حرام دانست. مثلاً ـ اگر شیر، شیر این مرد نباشد کبیره حرام نمی شود، در

۱- (۱) – تهذیب، ج ۷:۱۲۳۱/۲۹۳.

۲- (۲) – کافی، ج ۵:۴/۴۴۴.

۳- (۳) - کافی، ج ۵:۶/۴۴۵.

حالی که روایت علی بن مهزیار صراحتاً کبیره اولی را حرام می دانست، پس یک نحوه تنافی بین این دو روایت و روایت علی بن مهزیار به چشم می خورد.

رفع تنافی بین این دو روایت و روایت علی بن مهزیار

ولی حق این است که این سکوت بسیار ضعیف می باشد زیرا ممکن است سائل تکلیف کبیره را می دانسته که علی وجه الاطلاق حرام می باشد ولی درباره صغیره شک داشته است. در این صورت، جواب حضرت منافات با حرمت کلیهما ندارد که مضمون روایت علی بن مهزیار می باشد، پس حق مطلب این است که در این فروض امّ الزوجه مطلقاً حرام است و بنت زوجه نیز اگر بنت زوجه مدخوله باشد یا شیر، شیر همین شوهر باشد حرام می گردد.

«* و السلام *»

ص:۵۰۸۱

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹