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

# کتاب نکاح

تقریرات

حضرت آیت الله شبیری زنجانی (مدظله)

«جلد ۱۴»

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 ۱۴ ----- ۲۰

مشخصات کتاب ----- ۲۰

اشاره ----- ۲۰

۱۳۸۱/۱۰/۲۸ شنبه درس شماره (۴۹۴) کتاب النکاح/سال پنجم ----- ۴۶۱۴

اشاره ----- ۴۶۱۴

خلاصه درس این جلسه: ----- ۴۶۱۴

بحث در رضاع و شروط آن ----- ۴۶۱۴

متن شرایع: ----- ۴۶۱۴

اثبات محرّم بودن رضاع فی الجمله ----- ۴۶۱۴

شرط اول تحریم: ناشی بودن شیر از نکاح ----- ۴۶۱۵

معنای کلمه نکاح در عبارت شرایع ----- ۴۶۱۵

نظر استاد مد ظله ----- ۴۶۱۷

حکم مسئله درّ لبن ----- ۴۶۱۹

۱۳۸۱/۱۰/۲۹ یکشنبه درس شمارهٔ (۴۹۵) کتاب النکاح/سال پنجم ----- ۴۶۲۱

اشاره ----- ۴۶۲۱

خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ----- ۴۶۲۱

الف) آیا خوردن شیر حیوان یا شیر زن در فرض عدم مباشرت باعث نشر حرمت می شود؟ ----- ۴۶۲۱

ب) آیا شیر خوردن در حال حمل برای نشر حرمت کافی است یا شیر خوردن بعد از ولادت معتبر است؟ ----- ۴۶۲۲

۱) بررسی اقوال مسئله: ----- ۴۶۲۲

۲) بررسی روایات مسئله: ----- ۴۶۲۴

اشاره ----- ۴۶۲۴

روایت اول: صحیحهٔ برید العجلی ----- ۴۶۲۴

روایت دوم: روایت یونس بن یعقوب ----- ۴۶۲۴

روایت سوم: روایت عبد الله بن سنان ---- ۴۶۲۵
ج) آیا خوردن از شیر ولد زنا باعث نشر حرمت می شود؟ ---- ۴۶۲۵
۱۳۸۱/۱۰/۳۰ دوشنبه درس شماره (۴۹۶) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۶۲۷
اشاره ---- ۴۶۲۷
خلاصه درس این جلسه: ---- ۴۶۲۷
حکم نشر حرمت به وسیلهٔ زنا ---- ۴۶۲۷
اشاره ---- ۴۶۲۷
نظر علامه در کتب دیگرش: ---- ۴۶۲۸
روایت دائم الاسلام: ---- ۴۶۲۹
روایت عبد الله بن سنان: ---- ۴۶۲۹
آیا ولد الزنا، شرعاً ولد حساب نمی شود؟ ---- ۴۶۲۹
توجیه استاد مد ظلّه: ---- ۴۶۳۱
۱۳۸۱/۱۱/۱ سه شنبه درس شمارهٔ (۴۹۷) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۶۳۲
اشاره ---- ۴۶۳۲
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۶۳۲
۱) استدلال به صحیحهٔ عبد الله بن سنان بر عدم نشر حرمت به لبن زنا ---- ۴۶۳۲
۲) ایراد صاحب ریاض بر این استدلال ---- ۴۶۳۲
۳) توضیح کلام صاحب ریاض ---- ۴۶۳۳
۴) معنای لبن الفحل در سؤال سائل چیست؟ ---- ۴۶۳۳
۵) احتمال مختار در توجیه سؤال سائل ---- ۴۶۳۴
۶) تمسک به عمومات و اطلاقات ادلهٔ رضاع در باب زنا و نقد آن ---- ۴۶۳۵
۷) ادّعای انصراف مطلق از فرد نادر و نقد آن ---- ۴۶۳۶
۸) وطی به شبهه آیا موجب نشر حرمت است یا نه؟ ---- ۴۶۳۷
۹) دلیل تردید صاحب مدارک و کلام صاحب ریاض ---- ۴۶۳۷
۱۰) نقد کلام مدارک و ریاض ---- ۴۶۳۸
۱۱) توجیهی برای فتوای صاحب ریاض به حرمت ---- ۴۶۳۹

۱۳۸۱/۱۱/۲ چهارشنبه درس شمارهٔ (۴۹۸) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۶۴۱
اشاره ---- ۴۶۴۱
خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه: ---- ۴۶۴۱
الف) بررسی و نقد کلام صاحب ریاض در مورد شیر ولد شبهه و الحاق آن به رضاع مُحرّم. ---- ۴۶۴۱
ب) دلالت صحیحه عبد الله بن سنان بر عدم نشر حرمت به واسطه شیر زنا و عدم دلالت آن نسبت به شیر شبهه ---- ۴۶۴۴
ج) نظر استاد مد ظله در مورد نشر حرمت به واسطه شیر وطی شبهه ---- ۴۶۴۵
د) بررسی کفایت یا عدم کفایت شیر حمل در نشر حرمت ---- ۴۶۴۶
۱۳۸۱/۱۱/۶ یکشنبه درس شماره (۴۹۹) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۶۴۷
اشاره ---- ۴۶۴۷
خلاصه این درس: ---- ۴۶۴۷
متن الشرائع: ---- ۴۶۴۷
نظر استاد در مورد اجماع و نقل کلمات: ---- ۴۶۴۸
دنبالهٔ عبارت شیخ رحمه الله ---- ۴۶۵۰
دنبالهٔ عبارت: ---- ۴۶۵۰
اشکال استاد مد ظلّه به جریان استصحاب: ---- ۴۶۵۱
۱۳۸۱/۱۱/۶ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۰۰) کتاب النکاح/ سال پنجم ---- ۴۶۵۲
اشاره ---- ۴۶۵۲
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۶۵۲
الف) عدم تمامیت استصحاب برای اثبات انتساب شیر به حمل اول ---- ۴۶۵۲
ب) اگر شیر، اثر هر دو حمل باشد موجب نشر حرمت می شود؟ ---- ۴۶۵۳
ج) اعتبار کمیّت برای نشر حرمت ---- ۴۶۵۴
اشاره ---- ۴۶۵۴
۱) کلام صاحب جواهر رحمه الله ---- ۴۶۵۴
۲) نقد کلام صاحب جواهر ---- ۴۶۵۵
۳) بررسی مسئله کمیت از جهت روایات ---- ۴۶۵۶
۴) روایاتی که ظاهر آنها کفایت مطلق رضاع است ---- ۴۶۵۷

۱ - مکاتبهٔ علی بن مهزیار که صحیحه نیز می باشد: ---- ۴۶۵۷
۲ - روایت دوم: «محمد بن احمد بن یحیی (صاحب نوادر الحکمه) ---- ۴۶۵۸
۳ - روایت سوم: «محمد بن احمد بن یحیی عن احمد بن محمد ---- ۴۶۵۸
۴ - روایت چهارم مرسله ابن ابی عمیر است ---- ۴۶۵۹
۱۳۸۱/۱۱/۷ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۰۱) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۶۶۰
اشاره ---- ۴۶۶۰
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۶۶۰
توجیه صاحب وسائل رحمه الله ---- ۴۶۶۰
اشاره ---- ۴۶۶۰
نقد استاد مد ظله: ---- ۴۶۶۱
مختار استاد مد ظله: ---- ۴۶۶۱
توجیه استاد برای حمل شیخ بر تقیّه ---- ۴۶۶۲
حدّ رضاع محرّم: ---- ۴۶۶۴
اشاره ---- ۴۶۶۴
الف) انبات لحم و اشتداد عظم در اثر خوردن شیر. ---- ۴۶۶۴
ب) یک شبانه روز کامل، ---- ۴۶۶۴
ج) پانزده رضعه و یا ده رضعه - ---- ۴۶۶۴
۱۳۸۱/۱۱/۸ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۰۲) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۶۶۵
اشاره ---- ۴۶۶۵
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۶۶۵
تحدید رضاع محرّم و اشاره به اقوال در مسئله ---- ۴۶۶۵
روایات تحدید رضاع محرّم ---- ۴۶۶۶
اشاره ---- ۴۶۶۶
روایات تحدید به إنبات لحم و دم ---- ۴۶۶۶
الف) صحیحهٔ عبید بن زراره ---- ۴۶۶۶
ب) صحیحهٔ حماد بن عثمان ---- ۴۶۶۶

ج) صحیحهٔ محمد بن مسلم ---------- ۴۶۶۶
د) محمد بن یحیی عن أحمد بن فضّال ---------- ۴۶۶۶
توضیح متنی: ---------- ۴۶۶۸
توضیح سندی: ---------- ۴۶۶۸
ه) عن ابن فضال عن علی بن عتبه عن عبید بن زراره ---------- ۴۶۶۸
توضیح سندی: ---------- ۴۶۶۸
و) صحیحهٔ ابن ابی یعفور ---------- ۴۶۶۸
ز) مرسلهٔ ابن ابی عمیر: ---------- ۴۶۶۸
توضیح متنی: ---------- ۴۶۷۰
روایات تحدید به إنبات لحم و اشتداد عظم ---------- ۴۶۷۰
اشاره ---------- ۴۶۷۰
الف) محمد بن یعقوب عن الحسین بن محمد ---------- ۴۶۷۰
توضیح سندی: ---------- ۴۶۷۰
ب) صحیحهٔ علی بن رئاب ---------- ۴۶۷۰
ج) محمد بن احمد بن یحیی عن هارون بن مسلم ---------- ۴۶۷۰
توضیح سندی: ---------- ۴۶۷۲
د) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن أبیه ---------- ۴۶۷۲
توضیح: ---------- ۴۶۷۲
ه) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن أبیه ---------- ۴۶۷۲
توضیح سندی: ---------- ۴۶۷۲
و) فقه الرضا: ---------- ۴۶۷۴
توضیح: ---------- ۴۶۷۴
ز) نبوی: ---------- ۴۶۷۴
جمع بین روایات و ادّعای تلازم دو عنوان از طرف برخی از فقهاء ---------- ۴۶۷۴
ادّعای عدم تلازم و توجیه عطف با واو بر اساس آن ---------- ۴۶۷۶
۱۳۸۱/۱۱/۹ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۰۳) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۶۷۹

اشاره ---------- ۴۶۷۹
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۶۷۹
الف) ادامه بحث در جمع بین روایات وارد شده در تعیین «اثر» ( انبات لحم و اشتداد عظم) ---------- ۴۶۷۹
۱) ذکر توجیهی برای کلام مرحوم شهید اول و پاسخ به آن ---------- ۴۶۷۹
اشاره ---------- ۴۶۷۹
ملاحظه: ---------- ۴۶۸۱
ب) وجود تلازم بین انبات لحم و اشتداد عظم در حالت طبیعی و عادی ---------- ۴۶۸۲
۱۳۸۱/۱۱/۱۲ شنبه درس شمارهٔ (۵۰۴) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۶۸۳
اشاره ---------- ۴۶۸۳
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۶۸۳
بحث در این است که آیا کدام یک از آثار رضاع موجب انتشار حرمت می گردد؟ ---------- ۴۶۸۳
اشاره ---------- ۴۶۸۳
الف) بررسی کلام صاحب مدارک در نهایه المرام: ---------- ۴۶۸۳
۱) طرح دو سؤال از کلام ایشان: ---------- ۴۶۸۳
۲) توجیه کلام نهایه المرام توسط استاد مد ظله در پاسخ به سؤال اول: ---------- ۴۶۸۴
۳) توجیه استظهار صاحب مدارک توسط استاد مد ظله در پاسخ به سؤال دوم ---------- ۴۶۸۴
۴) اشکال استاد مد ظله به استعمال اوْ در متلازمین: ---------- ۴۶۸۵
۵) اشکال استاد مد ظله به توجیه خودشان نسبت به استظهار نهایه المرام ---------- ۴۶۸۶
ب) جمع روایات بنا بر پذیرش تلازم بین دو عنوان: ---------- ۴۶۸۷
ج) جمع روایات بنا بر آنکه تلازم بین دو عنوان را نپذیریم: ---------- ۴۶۸۸
اشاره ---------- ۴۶۸۸
۱) جمع روایات از نظر صاحب جواهر در صورت شک نسبت به تلازم: ---------- ۴۶۸۸
۲ - اشکال استاد مد ظله به کلام صاحب جواهر: ---------- ۴۶۸۸
۳) جمع روایات بنا بر فرض احراز عدم تلازم بین دو عنوان: ---------- ۴۶۸۹
۴) جمع صاحب جواهر با توضیح استاد مد ظله: ---------- ۴۶۸۹
۵) نظر استاد مد ظله: ---------- ۴۶۹۰

۱۳۸۱/۱۱/۱۴ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۰۵) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۶۹۱
اشاره ---- ۴۶۹۱
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۶۹۱
الف تکمله ای بر جمع میان روایات دال بر اعتبار اثر ---- ۴۶۹۱
۱) یادآوری و ذکر دو تصور در جمع بین روایات ---- ۴۶۹۱
۲) بیان تصور سوم در مقام ---- ۴۶۹۲
۳) مناقشهٔ استاد مد ظله بر تصور مذکور ---- ۴۶۹۲
ب) جمع میان ملاکات سه گانه (اثر، عدد، زمان) ---- ۴۶۹۳
اشاره ---- ۴۶۹۳
۱) بیان تصورات محتمله در مقام ---- ۴۶۹۳
۲) بیان اقوال فقهاء ---- ۴۶۹۴
۱۳۸۱/۱۱/۱۵ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۰۶) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۶۹۷
اشاره ---- ۴۶۹۷
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۶۹۷
کیفیت جمع بین روایات انبات و روایات انبات و اشتداد ---- ۴۶۹۷
احتمال جمع سوم و نقد آن ---- ۴۶۹۸
اشاره ---- ۴۶۹۸
نقد احتمال سوم: ---- ۴۶۹۸
مختار استاد مد ظله در جمع بین روایات ---- ۴۶۹۹
تحدیدات ثلاثه در رضاع مُحرِّم ---- ۴۷۰۰
اشاره ---- ۴۷۰۰
احتمالات متصوره در مقام ثبوت ---- ۴۷۰۱
اشاره ---- ۴۷۰۱
تصویر اول: أحد التحدیدات الثلاثه موجب نشر حرمت است هر کدام زودتر حاصل شد موجب نشر حرمت می شود ---- ۴۷۰۱
تصویر دوم: اینکه أثر اصالت داشته باشد و دو عنوان دیگر طریق و معرّف باشد ---- ۴۷۰۱
تصویر سوم: عکس تصویر دوم است ---- ۴۷۰۲

تصویر چهارم: اینکه مجموع الأمور معتبر باشد ---------- ۴۷۰۲
اقوال در مسئله ---------- ۴۷۰۲
۱۳۸۱/۱۱/۱۶ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۰۷) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۰۵
اشاره ---------- ۴۷۰۵
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۷۰۵
الف) بررسی علت ثبوتی نشر حرمت ---------- ۴۷۰۵
۱) کلام مرحوم صاحب جواهر دربارهٔ علت ثبوتی نشر حرمت ---------- ۴۷۰۵
۲) نقد کلام مرحوم صاحب جواهر توسط استاد مد ظله ---------- ۴۷۰۷
ب روایات مختلف در مسئله ---------- ۴۷۰۹
ج) مختار استاد مد ظله ---------- ۴۷۱۱
۱۳۸۱/۱۱/۱۹ شنبه درس شمارهٔ (۵۰۸) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۱۴
اشاره ---------- ۴۷۱۴
خلاصهٔ درس: ---------- ۴۷۱۴
الف: بررسی عددی که در انتشار حرمت معتبر است. ---------- ۴۷۱۴
ب: رفع ابهام از کلام صاحب جواهر و بیان اشکالات و سهو در آن ---------- ۴۷۱۶
اشاره ---------- ۴۷۱۶
۱ - نقل کلام جواهر: ---------- ۴۷۱۶
۱۳۸۱/۱۱/۲۶ شنبه درس شمارهٔ (۵۰۹) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۲۲
اشاره ---------- ۴۷۲۲
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۷۲۲
کلام علامه در تذکره: ---------- ۴۷۲۲
شهرت متأخرین بر اعتبار پانزده: ---------- ۴۷۲۳
مقتضای ادلّه: ---------- ۴۷۲۵
اشاره ---------- ۴۷۲۵
جمع بین این دو دسته روایات نافی و مثبت: ---------- ۴۷۲۵
۱۳۸۱/۱۱/۲۸ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۱۰) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۲۸

اشاره ---------- ۴۷۲۸
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۷۲۸
گفته شد برای تقریب قول به کفایت ده رضعه چند وجه است: ---------- ۴۷۲۸
الف) یکی اینکه قائل به انقلاب نسبت شویم ---------- ۴۷۲۸
ب) وجه دوم در تقریب کفایت ده رضعه، این است که ابتداءً به روایتی که شاهد جمع بین آن دو دسته روایات متعارضه می باشد. ---------- ۴۷۲۸
ج) راه دیگر برای تقریب قول به کفایت ده رضعه رجوع به مرجحات باب تعارض می باشد ---------- ۴۷۲۹
د) بنابراین فرض که روایت عبید بن زراره را جزء ادلّه عشره ندانیم که ما نمی دانیم ---------- ۴۷۲۹
روایت عبید بن زراره: ---------- ۴۷۳۰
روایت صفوان بن یحیی: ---------- ۴۷۳۱
روایت مسعده بن زیاد عبدی: ---------- ۴۷۳۱
روایت مسعده بن صدقه: ---------- ۴۷۳۱
اشاره ---------- ۴۷۳۱
بحث سندی: ---------- ۴۷۳۲
روایت عمر بن یزید: ---------- ۴۷۳۲
آیا عامّ کتابی یا حدیثی داریم؟ ---------- ۴۷۳۳
۱۳۸۱/۱۱/۲۹ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۱۱) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۳۵
اشاره ---------- ۴۷۳۵
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۷۳۵
مرجّحیت سنّت؟: ---------- ۴۷۳۵
ثمره وجود اطلاق در مقام: ---------- ۴۷۳۶
اشاره ---------- ۴۷۳۶
روایت اول روایت برید عجلی ---------- ۴۷۳۷
روایت دوم روایت عبد الله بن سنان است: ---------- ۴۷۳۸
آیا اطلاق مقامی مرجح عند التعارض می باشد؟ ---------- ۴۷۳۸
نکته ای راجع به روایت مسعده: ---------- ۴۷۳۹
۱۳۸۱/۱۱/۳۰ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۱۲) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۴۱

اشاره ---------- ۴۷۴۱
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۷۴۱
الف) بررسی روایات وارده در تحدید عدد معتبر در رضاع ---------- ۴۷۴۱
۱) روایت فضیل بن یسار ---------- ۴۷۴۱
۲) بحث سندی و وثاقت «محمد بن سنان» ---------- ۴۷۴۲
ب) بحثی مبسوط دربارهٔ کلمه «المجبوره» و اختلاف نسخ در این زمینه ---------- ۴۷۴۳
اشاره ---------- ۴۷۴۳
۱) کلام مرحوم آقای خویی ---------- ۴۷۴۴
۲) نقد استاد مد ظله ---------- ۴۷۴۴
۳) ترجیح نسخهٔ «المجبوره» (با جیم) ---------- ۴۷۴۵
۴) ذکر احتمالات دیگر در نسخهٔ کلمه «المجبوره» ---------- ۴۷۴۷
ج) جمع بندی نهایی در مورد متن روایت فضیل بن یسار ---------- ۴۷۴۸
۱۳۸۱/۱۲/۳ شنبه درس شمارهٔ (۵۱۳) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۴۹
اشاره ---------- ۴۷۴۹
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۷۴۹
مستند قائلین به کفایت ده رضعه: ---------- ۴۷۴۹
اشاره ---------- ۴۷۴۹
کلام مجلسی اول: ---------- ۴۷۵۱
اشاره ---------- ۴۷۵۱
جواب آقای خویی از اشکال متنی: ---------- ۴۷۵۳
کلامی از میرداماد رحمه الله: ---------- ۴۷۵۳
۱۳۸۱/۱۲/۴ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۱۴) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۵۵
اشاره ---------- ۴۷۵۵
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۷۵۵
آیا واقعاً در دوران بین زیاده و نقیصه، اصاله عدم زیاده جاری است ---------- ۴۷۵۵
اشاره ---------- ۴۷۵۵

قول آقای خویی مبنی بر تعدّد واقعه: ---- ۴۷۵۹
اشاره ---- ۴۷۵۹
نقد استاد بر کلام مرحوم آقای خویی: ---- ۴۷۶۰
۱۳۸۱/۱۲/۵ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۱۵) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۷۶۲
اشاره ---- ۴۷۶۲
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۷۶۲
نقد کلام مرحوم آقای خویی توسط استاد مد ظلّه: ---- ۴۷۶۳
بحث کبروی ترجیح روایت اضبط: ---- ۴۷۶۳
دلیل سابق استاد بر تعدّی از مرجحات منصوصه: ---- ۴۷۶۴
ایراد استاد مد ظلّه به بیان خود: ---- ۴۷۶۵
اشاره ---- ۴۷۶۵
ایراد دوّم: ---- ۴۷۶۶
آیا بین روایت فضیل بن یسار و روایت زیاد بن سوقه تعارض است؟ ---- ۴۷۶۷
نقد فرمایش نراقی: ---- ۴۷۶۷
بازگشت به حدیث فضیل: ---- ۴۷۶۸
۱۳۸۱/۱۲/۶ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۱۶) کتاب النکاح/سال پنجم ---- ۴۷۷۰
اشاره ---- ۴۷۷۰
خلاصهٔ درس این جلسه: ---- ۴۷۷۰
فرمایش مرحوم نراقی در مستند ---- ۴۷۷۰
اشاره ---- ۴۷۷۰
نقد و بررسی کلام مرحوم نراقی ---- ۴۷۷۱
کلام شیخ انصاری رحمه الله و اعتراض محقق خویی رحمه الله بر ایشان ---- ۴۷۷۲
اشاره ---- ۴۷۷۲
نقد کلام محقق خویی رحمه الله ---- ۴۷۷۴
نقد قسمت دوم کلام شیخ ---- ۴۷۷۵
مناقشهٔ مرحوم آقای خویی در کلام شیخ انصاری ---- ۴۷۷۷

اشاره ---------- ۴۷۷۷
نقد کلام محقق خویی قدس سرّه ---------- ۴۷۷۷
مرجع در متعارضین تساقط است یا تخییر؟ ---------- ۴۷۷۹
۱۳۸۱/۱۲/۷ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۱۷) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۸۰
اشاره ---------- ۴۷۸۰
خلاصهٔ درس: ---------- ۴۷۸۰
بیان مختار شیخ انصاری: ---------- ۴۷۸۰
اشاره ---------- ۴۷۸۰
نقد مختار مرحوم شیخ (رحمه الله) ---------- ۴۷۸۰
تذکر یک نکته در کلام شهید ثانی ---------- ۴۷۸۱
اشاره ---------- ۴۷۸۱
اشکال بر مرحوم شهید ثانی: ---------- ۴۷۸۲
بررسی روایات و جمع بین آنها: ---------- ۴۷۸۲
تساقط یا ترجیح؟ ---------- ۴۷۸۴
موافقت با احتیاط ---------- ۴۷۸۵
تعارض با ۲ روایت دیگر ---------- ۴۷۸۶
رفع تعارض و توجیه این دو روایت ---------- ۴۷۸۶
۱۳۸۲/۱/۱۶ شنبه درس شمارهٔ (۵۱۸) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۸۸
اشاره ---------- ۴۷۸۸
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۷۸۸
۱ - مناقشه استاد - مد ظله - بر نسبت اتفاق علما به کشف اللثام توسط صاحب جواهر. ---------- ۴۷۸۸
۲ - بررسی اقوال فقهاء ---------- ۴۷۸۹
۳ - مناقشه استاد - مد ظله - در تمامیت اجماع ---------- ۴۷۹۱
۱۳۸۲/۱/۱۷ شنبه درس شمارهٔ (۵۱۹) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۷۹۶
اشاره ---------- ۴۷۹۶
خلاصهٔ درس: ---------- ۴۷۹۶

۱) مروری بر روایات دالّ بر اعتبار یک شبانه روز: ۴۷۹۶
۲) بررسی روایات معارض ۴۷۹۷
۱۳۸۲/۱/۱۹ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۲۰) کتاب النکاح/ سال پنجم ۴۸۰۳
اشاره ۴۸۰۳
خلاصهٔ درس این جلسه: ۴۸۰۳
دلیل نشر حرمت در رضاع یک شبانه روز موثقهٔ زیاد بن سوقه است ۴۸۰۳
اشاره ۴۸۰۳
مرحله اول: اعتبار روایت زیاد بن سوقه ۴۸۰۳
مرحله دوم: بررسی معارضات روایت زیاد بن سوقه ۴۸۰۴
اشاره ۴۸۰۴
روایت اول: صحیحه علاء بن رزین ۴۸۰۴
سند روایت: ۴۸۰۴
نکته حدیثی: ۴۸۰۴
جمع بین صحیحه علاء و موثقه زیاد بن سوقه ۴۸۰۴
روایت دوم: صحیحه زراره ۴۸۰۶
بحث سندی: ۴۸۰۷
روایت سوم: روایت مجلسی ۴۸۰۸
بررسی سند روایت: ۴۸۰۸
از دو راه ممکن است حکم به صحت طریق کرد: ۴۸۰۸
راه اول تصحیح سند: ۴۸۰۸
راه دوم تصحیح سند: ۴۸۰۹
راه سوم تصحیح سند: ۴۸۰۹
اشکال خلاف اجماع بودن روایات معارض ۴۸۱۰
اشاره ۴۸۱۰
بررسی کلام صاحب حدائق (آیا روایات سنه و سنتین خلاف اجماع است؟) ۴۸۱۱
اشکال کبروی در خلاف اجماع بودن روایات معارض ۴۸۱۳

اشاره ---------- ۴۸۱۳
جمع بین روایت زیاد بن سوقه و روایات «حولین کاملین» ---------- ۴۸۱۴
نقد توجیه شیخ طوسی رحمه الله و پاسخ آن ---------- ۴۸۱۴
۱۳۸۲/۱/۲۰ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۲۱) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۸۱۶
اشاره ---------- ۴۸۱۶
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۸۱۶
الف) رفع اشکالات صاحب حدائق (رحمه الله) از کلام صاحب مدارک (رحمه الله) ---------- ۴۸۱۶
ب) اشکال مرحوم نراقی به دلالت موثقه زیاد بن سوقه ---------- ۴۸۱۹
اشاره ---------- ۴۸۱۹
۱) پاسخ استاد مد ظله از اشکال مرحوم نراقی ---------- ۴۸۲۰
ج) نتیجه گیری نهایی در اصل بحث (اعتبار زمان یک شبانه روز در نشر حرمت) ---------- ۴۸۲۱
د) آیا تلفیق زمان کفایت می کند؟ ---------- ۴۸۲۳
۱۳۸۲/۱/۲۳ شنبه درس شمارهٔ (۵۲۲) کتاب النکاح/سال پنجم ---------- ۴۸۲۶
اشاره ---------- ۴۸۲۶
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۸۲۶
کلام مرحوم نراقی و نقد استاد مد ظله: ---------- ۴۸۲۶
قیود سه گانه رضعات ---------- ۴۸۲۸
متن شرایع: ---------- ۴۸۲۸
تفسیر کمال الرضعه ---------- ۴۸۲۹
معیار در کامل یا ناقص بودن رضعه ---------- ۴۸۳۱
۱۳۸۲/۱/۲۴ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۲۳) کتاب النکاح/ سال پنجم ---------- ۴۸۳۲
اشاره ---------- ۴۸۳۲
خلاصهٔ درس این جلسه: ---------- ۴۸۳۲
کامل بودن رضعات از جمله اموری است که در نشر حرمت معتبر است. ---------- ۴۸۳۲
الف) بررسی کلمات فقهاء: ---------- ۴۸۳۲
ب) بررسی دلیل اعتبار کمال در تعداد رضعه محرّم: ---------- ۴۸۳۳

دلیل اول: تبادر عرفی ---------- ۴۸۳۳

ج) معنای رضعه کامل: ---------- ۴۸۳۴

د) آیا شرطِ «کمال الرضعه» اختصاص به تقدیر عددی رضاع دارد یا اعم از عددی و زمانی است؟ ---------- ۴۸۳۴

ه) دلیل دوم: روایات مسئله: ---------- ۴۸۳۵

۱) روایت فقه رضوی: ---------- ۴۸۳۵

۲) روایت فضیل بن یسار: ---------- ۴۸۳۵

۳ و ۴) روایت ابن ابی یعفور و مرسله ابن ابی عمیر: ---------- ۴۸۳۶

بررسی دلالت روایت اول: ---------- ۴۸۳۷

و) اشکال مرحوم نراقی به استدلال به این دو روایت و جواب استاد مد ظلّه ---------- ۴۸۳۸

ز) بیان صاحب مستند در اعتبار رضاع کامل در تقدیر زمانی: ---------- ۴۸۳۸

اشاره ---------- ۴۸۳۸

مناقشه استاد مد ظله: ---------- ۴۸۳۹

درباره مرکز ---------- ۴۸۴۰

# نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۱۴

## 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

## ۱۳۸۱/۱۰/۲۸ شنبه درس شماره (۴۹۴) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصه درس این جلسه:

در این جلسه وارد بحث رضاع می شویم و پس از طرح این مطلب که حرمت رضاع فی الجمله جزء ضروریات فقه است به بررسی شرط اول محرم بودن رضاع یعنی ناشی شدن شیر از نکاح می پردازیم. نتیجه این شرط آن است که لبن رجل یا لبن بهیمه باعث نشر حرمت نمی شود و این جزء مسلّمات فقه شیعه است.

***

### بحث در رضاع و شروط آن

#### متن شرایع:

«السبب الثانی، الرضاع - النظر فی شروطه و احکامه - انتشار الحرمه بالرضاع یتوقف علی شروط: الأول ان یکون اللّبن عن نکاح، فلو درّ لم ینشر حرمه و کذا لو کان عن زنا و فی نکاح الشبهه تردّد اشبهه تنزیله علی النکاح الصحیح و لو طلّق الزوج و هی حاملٌ منه او مرضعٌ فارضعت ولداً نشر الحرمه کما لو کانت فی حباله»

#### اثبات محرّم بودن رضاع فی الجمله

در اینکه رضاع فی الجمله موجب حرمت عده ای از زنها بر عدّه ای از مردها می شود اشکالی نیست و این جزء مسلّمات فقه است. به طور کلّی برای مسلّمات فقه چهار مرتبه وجود دارد:

مرتبه اول: عبارت از اجماعیات است یعنی فقهاء بر یک مطلب اتفاق نظر داشته باشند.

مرتبه دوم: که از نظر تسلّم محکم تر از مرتبه قبل است، ضروریات فقه است.

تفاوت این دو در این است که اجماعیات گاهی به این صورت است که مسئله بر اثر فکر و تأمل برای فقها روشن شده و فتوا داده اند که این همان نوع اول می شود و

گاهی مسئله صاف و روشن است و نیازی به فکر و نظر ندارد که به این نوع از اجماعیات، ضروریات فقه می گویند.

مرتبه سوم: که محکم تر از دومرتبه قبلی است ضروریات مذهب نامیده می شود یعنی هر کس به مذهب امامیه متعلق باشد چه عالم و چه عامی، مسئله را بداند مثل حلال بودن متعه یا عصمت چهارده معصوم که عوام و خواص شیعه همگی نسبت به این امور علم دارند.

مرتبه چهارم: که از مرتبه قبلی هم اخصّ است ضروریات دین است یعنی اموری که عوام و خواص مسلمین از همهٔ فِرق سنّی و شیعه مسئله ای را بدون اعمال نظر بدانند مثل وجوب نماز و وجوب حج.

آنچه در مورد رضاع می توان گفت این است که محرّم بودن فی الجملهٔ آن به مرتبه دوم تعلق دارد که از اجماعیات بالاتر است چون همهٔ فقها بدون اعمال نظر، آن را قبول دارند اما بر خلاف ادعای صاحب جواهر رحمه الله این مسئله جزء ضروریات مذهب یا دین نیست که همه عوام از آن مطّلع باشند. علی ایّ حال اصل مسئله از نظر فقهی مسلّم است و آنچه مورد بحث واقع شده احکام فرعی و شرایط آن است.

### شرط اول تحریم: ناشی بودن شیر از نکاح

#### معنای کلمه نکاح در عبارت شرایع

کلمهٔ «نکاح» در استعمالات آن در قرآن و بیشتر روایات و کلمات فقها به خصوص در کتاب النکاح به معنای عقد نکاح در مقابل طلاق است اما به معنی وطی که یکی از معانی آن است خیلی کم استعمال می شود و شهید ثانی رحمه الله هم تصریح کرده که معنای حقیقی نکاح همان عقد است نه وطی که البته این ممکن است از باب وضع تعیینی یا تعیّنی باشد.

اما صاحب جواهر به تبع عده ای از فقها، کلمه نکاح را در اینجا به وطی تفسیر کرده است. اول کسی که ما این تفسیر را از او دیدیم فخر المحققین در ایضاح (شرح قواعد) است. بعد محقق ثانی که در بسیاری از موارد تابع فخر المحققین است او هم

در جامع المقاصد که آن هم شرح قواعد است این تفسیر را کرده و بعد از ایشان صاحب مدارک در نهایه المرام و کاشف اللثام در شرح قواعد(۱) و صاحب ریاض همین تفسیر را کرده اند.

نکته ای که باعث شده این تفسیر را بکنند این است که ملاحظه کرده اند حرمت رضاع دائر مدار خود عقد نیست و اگر امهٔ موطوئه مالک یا امه محلّله برای شخص و همچنین علی المشهور زنی که وطی به شبهه شده، هر کدام از اینها اگر شیر بدهد، نشر حرمت حاصل می شود. لذا نکاح را به وطی تفسیر کرده اند تا عبارت، همهٔ این موارد را شامل شود. حتی شهید ثانی علی رغم اینکه تصریح می کند که معنای حقیقی نکاح عبارت از عقد است نه وطی، او هم این طور تفسیر می کند.

ثمرهٔ این بحث که آیا عقد نکاح معیار است یا وطی، همانطور که صاحب جواهر مطرح کرده در موردی ظاهر می شود که زنی از شوهرش حمل بردارد یا امه ای از مالکش یا کسی که مالک برای او تحلیل کرده حمل بردارد اما منشأ حمل ملاعبه باشد نه دخول. در چنین موردی اگر نکاح را به وطی تفسیر کنیم دچار مشکل می شویم که نشر حرمت را در این مورد که وطی صورت نگرفته چگونه اثبات کنیم.

اما اگر نکاح را به معنی عقد بدانیم این اشکال مطرح نمی شود هر چند برای الحاق موارد ملک یمین و تحلیل و وطی به شبهه باید توجیهی بکنیم. صاحب جواهر می گوید از شهید ثانی حکایت شده که اگر دخول صورت نگیرد نشر حرمت نمی شود. البته ما در شرح لمعه و مسالک و حاشیه ارشاد چنین مطلبی ندیدیم که متعرض خصوص این فرع شده باشد و گفته باشد با ملاعبهٔ صرف، نشر حرمت نمی شود. ولی علی ای تقدیر، مهم این است که ببینیم آیا می توان دلیلی بر این مطلب که معیار وطی است ذکر کرد یا نه؟

صاحب جواهر توجیه کرده که این تفسیر که نکاح را به معنی وطی بگیریم مبنی بر غالب است و وطی خصوصیتی ندارد.



---

۱- (۱) البته در چاپ جدید این کتاب که ما مراجعه کردیم «نکاح او الوطی» ضبط شده که مسلماً غلط است و از مطلبش هم معلوم می شود که «ای» صحیح است و «او» غلط چاپی است.

## نظر استاد مد ظله

به نظر می رسد کلمه نکاح را باید به همان معنای ظاهرش یعنی عقد حمل کنیم و این تفسیر خلاف ظاهر یعنی حمل آن بر وطی را مرتکب نشویم. یک شاهد این مطلب هم تعبیری است که در ذیل این جمله می آید و در تعابیر فقها هم آمده اما صاحب جواهر به نظرش آمده که این تعبیر درست نیست و لذا در شرحِ عبارت، چیزی ضمیمه کرده تا آن را تصحیح کند. تعبیر شرایع این است که «و فی نکاح الشبهه تردّد اشبهه تنزیله علی النکاح الصحیح» در این عبارت، کلمه نکاح متصف به صفت صحیح شده است، در حالی که بنا بر تفسیر نکاح به وطی این عبارت اشکال پیدا می کند چون عقد نکاح می تواند متصف به صحیح و فاسد شود اما متعارف نیست که کلمهٔ به صرف اینکه کسی مرتکب خلاف شرع نشود یا بشود متصف به صحت و فساد شود، بلکه وطی می تواند به صفت جایز یا حرام متصف گردد. لذا صاحب جواهر عبارت را به نظر خودش این طور اصلاح کرده: «الوطی الحاصل من العقد الصحیح». اما به نظر ما این بیان ایشان خیلی مستبعد است و ما باید کلمه نکاح را به همان معنی ظاهرش یعنی عقد بگیریم. اما آن اشکالی که باعث شده بود آقایان این تفسیر بعید را مرتکب شوند یعنی اینکه عقد نکاح ملاک حکم نیست، آن هم جوابش واضح است. در واقع همان جوابی را که در تعابیر مشابه این تعبیر که در روایات و کلمات علماء وارد شده مطرح می کنیم، در اینجا هم مطرح می کنیم. مثلاً در روایت برای بیان حد رضاع محرّم تعابیری مثل «لبن امرأتک» و «لبن ولدک» وارد شده در حالی که این تعبیرها در مورد مملوکه شخص یا وطی به شبهه صدق نمی کند یا در عبارت شیخ رحمه الله تعبیرات مشابهی هست و توجیه این مطلب همین است که چون ناظر به بحث نکاح بوده اند این تعابیر مطرح شده، اما بقیه موارد را نیز ملحق به زوجیت می دانسته اند که به ابواب دیگر مربوط می شوند.

از این گذشته، گفتیم قبل از فخر المحققین کسی را از فقهاء ندیدیم که در این مسئله، وطی را موضوع قرار داده باشد، فقط کیدری در اصباح الشیعه عبارتی دارد

ص:۴۵۹۸

که آن هم با توجه به ذیلش قابل توجیه است. عبارت ایشان این طور است: «من وطئ امرأه وطئاً یلحق به النسب بنکاح صحیح او فاسد او وطی شبهه أو ملک یمین فحصل بینهما ولدٌ و درّ لبن غذائه کان لبناً للفحل... اذا رضع من لبنٍ درّ لبکرٍ او ثیّب غیر مرضعهٍ العددَ المعتبر لم یحرم»(۱) هر چند صدر عبارت، وطی را موضوع قرار داده است ولی مفهوم عبارت بعدی این است که اگر از لبن مرضعه شیر بخورد حرمت ثابت می شود و چون مرضعه بودن مستلزم داشتن فرزند است از اطلاق مفهوم استفاده می شود که فرزند چه به وسیله ملاعبه و چه به وسیله وطی حاصل شده باشد حکم تحریم ثابت است و لذا صدر عبارت که وطی را موضوع قرار داده حمل بر غالب می شود. توجیه دوم برای عبارت فوق این است که هر چند حمل ممکن است بدون وطی و با ملاعبهٔ تنها حاصل شود اما بسیار مستبعد است که ولادت بچه بدون هیچ مواقعه ای انجام گیرد یعنی این فرض که به وسیله ملاعبه زن حامله شود و بعد هیچ وطیی صورت نگیرد تا زمان ولادت این بسیار بعید است پس اگر ایشان وطی را در این حکم قید کرده اشکالی ندارد چون فرض این است که ولادت محقق شده و ولایت بدون وطی عادتاً حاصل نمی شود.

اما اینکه گفتیم عبارت شرایع که نکاح را موضوع قرار داده اشکالی ندارد و نکاح را به معنی عقد می گیریم و موارد دیگر مثل ملک یمین یا تحلیل یا وطی به شبهه را به عنوان ملحقات این مسئله در نظر می گیریم و نظایری هم در روایات و کلمات علماء دارد، یک نمونه اش این عبارت شیخ طوسی در مبسوط است که می گوید:

«اذا نزل للبکر او الثیب لبنٌ و لا زوج لها فأرضعت بلبنها مولوداً العدد المحرّم یقوی فی نفسی انّه لا حکم له» با این که حکم اختصاص به موارد زوجیت ندارد و شامل موارد ملک یمین و تحلیل و وطی به شبهه هم می شود ولی ایشان قید «و لا زوج لها» را اضافه کرده که معلوم می شود مقصود ایشان این است که آن زن زوج نداشته باشد یا کسی که در حکم زوج و ملحق به زوج است.



---

۱- (۱) الینابیع الفقهیه، ج ۱۸، ص ۳۴۶-۳۴۷.

## حکم مسئله درّ لبن

می فرمایند اگر شیری از سینه زن سیلان پیدا کرد بدون آنکه هیچ مباشرتی بین زن و مرد صورت گرفته باشد و بچه از این شیر بخورد نشر حرمت نمی شود و همچنین اگر به طور تصادفی شیری از سینه مرد سیلان پیدا کند. خوردن از شیر بهیمه نیز نشر حرمت نمی کند و این مسائل بین امامیه محل اتفاق است اما وجه مطرح شدن آنها این است که چون بین عامه محل خلاف بوده و تا زمان شهید اول به آراء فقهی عامه توجه می شده، لذا مسائلی که و لو بین عامه خلافی بوده در کتابهای ما مطرح شده است. و در این مسائل، بعضی از عامه حکم را خیلی وسیع گرفته اند و از جهت عدد یا زمان رضاع قید نزده اند و بعضی خوردن شیر بهیمه را هم باعث نشر حرمت دانسته اند.(۱)

خلاصه این مطلب بین امامیه مسلّم است که لبن درّ نشر حرمت نمی کند و لو به مقدار عدد معتبر شیر بخورد و عده ای دعوای اجماع بر این مسئله کرده اند از جمله در خلاف و غنیه. البته لحن تعبیر شیخ به گونه ای است که استفاده می شود این حکم را جزء مسلّمات و قطعیات امامیه نمی دانسته و ظاهراً موقع نوشتن مبسوط هنوز به قطعیت نرسیده بود. عبارت ایشان را در سطور قبل خواندیم که «یقوی فی نفسی» تعبیر کرده بود که این تعبیر را عادتاً در مورد ضروریات فقه یا اجماعیات به کار نمی برند. البته در ادامه همین عبارت در مورد حکم لبن رجل، تعبیر «بلا خلاف» را به کار می برند: (و اما ان نزل لبن رجل فارضع به مولوداً العدد الذی یحرّم مثله لم ینشر الحرمه بلا خلاف، فهو کلبن بهیمه) و ظاهراً مقصود بلا خلافٍ بین المسلمین باشد که



---

۱- (۱) حاج شیخ عباس قمی رحمه الله احتمالاً در هدیه الاحباب می گوید: زمانی اطباء برای حاجی نوری خوردن شیر الاغ را تجویز کرده بودند. بعدها ایشان مزاح می کرده که روی فتوای ابو حنیفه (ظاهراً) کُره خر خر برادر رضاعی من است. طبق چنین فتوایی باید حکم کنیم که مثلاً در زمان قدیم که گاودارها در نجف می آمدند و عموم طلبه ها و غیر طلبه ها از شیر آن گاوها استفاده می کردند، همه اهل نجف خواهر و برادر همدیگر بوده و عقدشان باطل بوده است. در مورد چنین فتواهایی که به دلیل انقطاع از مبدأ وحی صادر می شده اند امام علیه السلام می فرماید: «بمثل هذه الفتیا تحبس السماء مائها».

البته با توجه به اختلافی که بین عامه هست این تعبیر تمام نیست اما بین امامیه هیچ اختلافی نیست که مطلق سیلان لبن کفایت نمی کند و باید لبن ناشی از ازدواج و ما بحکمه باشد. دو روایت هم در مسئله وجود دارد که آنها را می خوانیم:

روایت اول: حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد عن احمد بن الحسن المیثمی عن یونس بن یعقوب عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن امرأه درّ لبنها من غیر ولاده فارضعت جاریه و غلاماً بذلک اللبن هل یحرم بذلک اللبن ما یحرم من الرضاع؟ قال:

لا»(۱)

این روایت با این سندی که از کافی نقل شده موثقه است چون حمید بن زیاد و حسن بن محمد بن سماعه و احمد بن حسن میثمی که نوهٔ میثم تمّار است اینها همه ثقات واقفیه هستند و یونس هم که امامی ثقه است. اما صدوق رحمه الله در فقیه همین روایت را به طریق صحیح از کتاب ابن ابی عمیر نقل کرده و ابن ابی عمیر هم از یونس نقل می کند(۲) لذا روایت صحیحه خواهد بود.

روایت دوم: محمد بن علی بن محبوب عن عبد الله بن جعفر عن موسی بن عمر البصری عن صفوان بن یحیی عن یعقوب بن شعیب قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: امرأه درّ لبنها من غیر ولادهٍ فارضعت ذکراناً و اناثاً أ یحرم من ذلک ما یحرم من الرضاع؟ و قال لی: لا.(۳)

«* و السلام *»

ص:۴۶۰۱

---

۱- (۱) وسائل الشیعه؛ ج ۱۴، باب ۹ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ح ۱

۲- (۲) در حدائق سند روایت را این طور ضبط کرده: فقیه عن محمد بن ابی عمیر عن یونس عن یعقوب که این غلط چاپی است و همه نسخه های دیگر بن یعقوب ضبط کرده اند.

۳- (۳) وسائل الشیعه باب ۹ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ح ۲

## ۱۳۸۱/۱۰/۲۹ یکشنبه درس شمارهٔ (۴۹۵) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

در این جلسه ابتدا استدراکی نسبت به بحث خوردن شیر حیوان یا شیری که بدون مباشرت تولید شده خواهیم داشت. در ادامه به بررسی اقوال فقهاء و نیز روایات وارده در مورد مسئله خوردن شیر حاصل در زمان حمل و قبل از ولادت (لبن درّ) می پردازیم و در نهایت، مسئله خوردن شیر ولد زنا و اقوال موجود در این مسئله را مطرح می کنیم.

***

### الف) آیا خوردن شیر حیوان یا شیر زن در فرض عدم مباشرت باعث نشر حرمت می شود؟

از نظر روایات و اتفاق علمای امامیه جای شکی نیست که در اینگونه موارد نشر حرمت نمی شود. البته در کتب عامّه و همچنین کتابهای شیخ و علامه رحمه الله از بعض السلف نقل شده که خوردن شیر حیوان را موجب نشر حرمت دانسته است و احتمالاً مقصود از بعض السلف بخاری است که امام اعظم اهل سنّت در حدیث می باشد.(۱)

ص:۴۶۰۲

---

۱- (۱) - مطلبی که از حاج شیخ عباس قمی رحمه الله نقل کردیم این طور تصحیح می کنیم که ایشان در هدیه الاحباب می گوید: «یک سالی که از حاجی نوری استفاده می کردیم با ایشان به کوفه رفته بودیم و در آنجا صبحها شیر گاو می خوردیم. حاجی نوری به من فرمود: طبق فتوای بخاری من و تو برادر رضاعی همدیگر هستیم چون بخاری طبق آنچه از وی مشهور است خوردن شیر بز، شیر گاو، شیر خر و مانند اینها را موجب نشر حرمت می داند» که ما اشتباهاً این مطلب را به ابو حنیفه نسبت دادیم.

## ب) آیا شیر خوردن در حال حمل برای نشر حرمت کافی است یا شیر خوردن بعد از ولادت معتبر است؟

### ۱) بررسی اقوال مسئله:

در مورد این مسئله که اگر در زمان حمل در سینهٔ زن شیر تولید شده آیا خوردن این شیر موجب نشر حرمت می شود یا نه؟ مشهور بین امامیه این است که ولادت معتبر است و ظاهراً تا زمان محقق، کسی فتوی به کفایت حمل نداده است. البته بعد از محقق، بعضی مثل علاّمه یا فتوای صریح دادند یا تمایل پیدا کردند به این نظر.

همچنین علاّمه از بعض الفقهاء آن را نقل می کند که یا مقصود ایشان از بعض الفقهاء محقق است و یا اینکه مقصود شیخ طوسی است، چون در یک جایی از مبسوط شیخ نیز، این مطلب نقل گردیده است.

ولی با مراجعه به خود مبسوط برای شخص اطمینان حاصل می شود که شیخ هم ولادت را معتبر می داند، فقط یک عبارت غلطانداز در مبسوط هست که با ملاحظه عبارات دیگر اشکال بر طرف می شود. آن عبارت چنین است:

«قد ذکرنا انّ من وطئ وطئاً یلحق به النّسب فی نکاح صحیح او فاسد او وطی شبهه او بملک یمین فاحبلها و نزل لها لبنٌ فارضعت به مولوداً العدد الذی یحرّم فانّ المرضع(۱) ولدها معاً من رضاعه»

از این عبارت استفاده شده که مرحوم شیخ احبال و حمل را کافی می داند ولی با ملاحظه عبارتهای قبل و بعد معلوم می شود مقصود ایشان این است. مثلاً قبل از عبارتی که نقل شد، چنین می گوید:

«اللبن الذی ینزل عن الاحبال لا حرمه له و انّما الحرمه ما ینزل عن الولاده»

شاهد دیگر اینکه در مورد شیر خوردن از سینهٔ خنثی که زن یا مرد بودنش معلوم نیست، ایشان ولادت را نشانهٔ قطعی زن بودن به حساب آورده و می گوید:



---

۱- (۱) - ظاهراً «المرتضع» صحیح است. استاد مد ظله

«و عندی انّ هذا محالٌ لانّ اللبن لا یکون له حرمه الاّ ما کان عن ولاده و اذا ولدت کانت امراهً قطعاً»

البته اینکه آیا از نظر صغروی این مطلب تمام است یا نه، بحث دیگری است.

در ابتدای عبارت اول هم که با تعبیر «قد ذکرنا» به بحثهای قبلی ارجاع داده، ناظر به عبارتی در اول کتاب الرضاع است که در آنجا نیز چنین می گوید:

«متی وطئ امرأه وطئاً یلحق به النسب بنکاح صحیح او فاسد او وطئ شبهه او ملک یمین فلحق الولد بینهما و هو ابنهما معاً...» پس معلوم می شود در آن عبارت لاحق هم مقصود ایشان از «فأحبلها» احبال است از آن حیث که مقدمه ولادت می باشد، چون در عبارت سابق تصریح کرده که بچه باید به دنیا آمده باشد. بنا بر این قبل از محقق حلّی هیچ مخالفی در مسئله پیدا نکردیم.

تنها کسانی که حمل را برای نشر حرمت کافی دانسته اند عبارتند از محقّق حلّی، علاّمه حلّی در قواعد که عبارتش صریح در مطلب است و همچنین در ارشاد و تلخیص المرام به لحاظ اینکه ولادت را به عنوان یکی از شرایط ذکر نکرده، عبارت اشعار به کفایت حمل دارد، ابن فهد در مهذّب البارع و شهید ثانی در روضه و مسالک و حاشیه ارشاد به این مطلب قائل شده اند. همچنین سبزواری در کفایه می گوید: حکم به کفایت حمل بعید نیست و فیض در مفاتیح اظهار تردید کرده و دو وجه در مسئله ذکر نموده است. اما غیر از این عدّه، بقیه فقها ولادت را معتبر دانسته اند. خود علامه در تحریر صریحاً فتوای داده و در تذکره تمایل پیدا کرده به اعتبار ولادت. عبارات قدماء تقریباً کالنص است. در مقنعه «لبن ولدک» تعبیر می کند، أبو الصلاح در کافی «لبن الولاده» و شیخ در نهایه «لبن المرضعه» تعبیر می کند و واضح است که مرضعه در مقابل حامل است یعنی زنی که بچه دارد و به او شیر می دهد. قاضی ابن برّاج در جواهر «لبن الولاده» تعبیر کرده و در مهذّب می گوید: معتبر است که لبن درّ نباشد و معلوم است که شیر قبل از ولادت بچه،

مصداق لبن درّ است. ابن زهره در غنیه هم می گوید: «لبن ولادت» معتبر است نه لبن درّ، به اجماع طائفه و همین طور در خلاف و در سرائر هم می گوید: «لبن ولادت» در نزهه هم «لبن الفحل» را معتبر دانسته، در مقابل لبن درّ. در اصباح «لبن المرضعه» و یحیی بن سعید در جامع هم «لبن مرضعه» تعبیر کرده است. در بین متأخرین هم محقق ثانی در جامع المقاصد و صاحب مدارک در نهایه المرام ولادت را معتبر دانسته اند. صاحب وسائل نیز از ظاهر عنوانی که برای باب قرار داده این مطلب استفاده می شود. کاشف اللثام هم متمایل شده به اعتبار ولادت و در حدائق و ریاض و مستند و جواهر نیز همین قول مشهور را اختیار کرده اند. بنا بر این، گذشته از دعوی اجماع بر اعتبار ولادت، این قول از شهرت بسیار قوی برخوردار است.

### ۲) بررسی روایات مسئله:

#### اشاره

صاحب حدائق برای اثبات اعتبار ولادت به چهار روایت نیز استدلال کرده است که بعضی از آنها صحیح السند است.

#### روایت اول: صحیحهٔ برید العجلی

(۱): «کل امرأهٍ أرضعت من لبن فحلها ولد امرأهٍ اخری من جاریه او غلام فذلک الرضاع الذی قال رسول الله صلی الله علیه و آله یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

البته استدلال به این روایت تمام نیست، چون در روایت لبن المولود یا مثل آن تعبیر نشده، بلکه لبن الفحل تعبیر شده و لبن الفحل یعنی شیری که به واسطه مباشرت فحل ایجاد شده است و این ملازمه ندارد با اینکه بچه هم به دنیا آمده باشد.

#### روایت دوم: روایت یونس بن یعقوب

«عن امرأهٍ درّ لبنها لغیر ولادهٍ فأرضعت جاریه و غلاماً بذلک اللّبن هل یحرم بذلک اللبن ما یحرم من الرضاع؟ قال: لا»

اشکالی در دلالت این روایت نیست، چون معیار را ولادت بچه قرار داده است و



---

۱- (۱) - باب چهارم در جامع الاحادیث، ح ۱ (۱۲۸۴)

درّ لبن بـدون ولادت را معتبر ندانسـته است و واضـح است که درّ لبن در زمان حمل، مصداق درّ لبن من غیر ولاده است چون کلمه ولادت و مشتقات آن به حسب اطلاقات اختصاص به مواردی دارد که زایمان صورت گرفته و بچه به دنیا آمده باشد.

### روایت سوم: روایت عبد الله بن سنان

(۱)«قال سألت أبا عبد اللّه علیه السـلام عن لبن الفحل فقال: هو ما ارضعت امرأتک من لبنک و لبن ولدک ولد امرأه اخری فهو حرامٌ» در این روایت هم لبن ولـدک تعبیر شـده که دلالـت بر اعتبـار ولادت دارد، با توجه به اینکه سؤال از ملاک و معیار لبن الفحـل بوده و در بین عـامّه هم این مطلب مطرح بوده که حکم دائر مـدار لبن الفحـل است، حضـرت هم در تفسـیر لبن الفحل ولادت را معتبر کرده است.

صاحب حدائق رحمه الله یک نکته خوبی در توضیح این استدلال دارد. ایشان می گوید:

حکمت اینکه خداونـد لبن را ایجاد کرده این است که بعد از ولادت بچه غذای او باشد چون قبل از ولادت، بچه نیازی به لبن نـدارد و از حیض تغـذیه می شود. لـذا تعبیر لبن الولـد یا لبن الولاده به معنای لبنی است که خداوند پس از تولد برای تغذیهٔ او قرار داده است و در مورد لبنی که در هنگام حمل تولیـد شـده و بچه نیازی به آن نـدارد چنین تعابیری مناسب نیست و خلاف ظاهر است.

### ج) آیا خوردن از شیر ولد زنا باعث نشر حرمت می شود؟

عدّهٔ زیادی در این مسـئله دعوای اجماع کرده اند که شـیر باید منشأ حلال داشـته باشد و اگر بچه ای شیر ولد زنا را بخورد نشر حرمت نمی شود. در مقابـل این دعواهـای اجماع، ما به قائل صـریحی که به طور کلّی بخواهـد مخالفت کنـد برنخوردیم. البته فاضل مقداد در تنقیح به بعضـی نسـبت داده که لبن زنا را هم موجب نشـر حرمت دانسـته اند که این نسبت ناتمام است، ایشان پس از بیان قول مشهور می گوید: «خالف ابن الجنید فی ذلک و الشیخ فی المبسوط ایضاً حیث لم یعتبر النکاح



---

۱- (۱) - روایت ۱۳۶۱ در جامع الاحادیث

الشرعی و حرّما بلبن الزنا و اختاره العلّامه فی المختلف و لیس بشیءٍ»

ما که مراجعه کردیم مشخص شده که ایشان نسبت به شیخ و علّامه به طور کامل و نسبت به ابن جنید فی الجمله اشتباه کرده است. شیخ در هیچ جای مبسوط چنین مطلبی در مورد لبن زنا نگفته است و بلکه تصریح به خلاف آن کرده است. تعبیر شیخ در مبسوط این است: «اذا اتت بولدٍ من زنا فارضعت بلبنه مولوداً لقومٍ لم یکن الزّانی اباً له» از اهل سنّت نقل می کند که در چنین فرضی زانی پدر رضاعی طفل نمی شود اما زانیه که به او شیر داده، مادر رضاعی می شود. بعد می فرماید: «و یقتضی مذهبنا انّها لا تصیر امّه لانّ نسبه عندنا لا یفوت شرعاً من جهتها و لا ترثه بها» و عبارتهای دیگری نیز دارد که البته این عبارت از بقیه صریح تر است که نه پدر، پدر رضاعی می شود و نه مادر، مادر رضاعی می شود.

علامه در مختلف هم پس از نقل سخن ابن جنید و نقل سخن شیخ و نیز سخن ابن ادریس راجع به وطی به شبهه، می گوید: «قول الشیخ هو الاصحّ» و کلام ایشان هیچ اشعاری به مخالفت با نظر مشهور ندارد.

اما ابن جنید، او در مسئله تفصیل داده و می گوید: نشر حرمت نسبت به مرضعه و اقارب او ثابت است کما یقوله العامّه اما نسبت به زانی نشر حرمت نمی شود هر چند احتیاط استحبابی این است که در این طرف نیز اجتناب کنند. عبارتی که علامه در مختلف از وی نقل کرده چنین است: «قال ابن الجنید و لو ارضعت بلبن حمل من زنا حرمت و اهلها علی المرتضع و کان تجنّبه اهل الزانی احوط و اولی» این هم تفصیلی که ابن جنید داده است و علامه هیچ موافقتی با آن نکرده بلکه نظر شیخ رحمه الله را صحیح دانسته و گفتیم شیخ هم قائل به نظر مشهور است. البته علامه در تذکره عبارتی دارد که در جلسه آینده آن را بررسی می کنیم.

«* و السلام *»

ص:۴۶۰۷

## ۱۳۸۱/۱۰/۳۰ دوشنبه درس شماره (۴۹۶) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصه درس این جلسه:

عدم نشر حرمت از لبن زنا، مسلّم عند الامامیه است و فقط ابن جنید نسبت به زانیه مرضعه قائل به حصول محرمیّت با مرتضع گشته، و علامه نیز در تذکره تردید نموده، هر چند که در کتب دیگرش تصریح به عدم نشر حرمت نموده است پس مستند مسئله اجماع است، مضافاً، در این درس متعرض دو روایت می شوند یکی روایت دعائم الاسلام که مرسله است و اصلاً کتاب و مؤلفش، اعتبار عند الامامیّه ندارند و دوم صحیحهٔ عبد الله بن سنان است و در ضمن استاد روشن می کنند این مطلب که شهرت یافته ولد الزنا ولد شرعی نیست، صحیح نمی باشد.

***

### حکم نشر حرمت به وسیلهٔ زنا

#### اشاره

مرحوم فاضل مقداد سیوری رحمه الله در تنقیح، در مسئله نشر حرمت به وسیلهٔ زنا، که مشهور و معروف در کتب امامیه، عدم نشر است سه نظر مخالف نقل کرده:

الف) شیخ در مبسوط ب) علامه در مختلف ج) ابن جنید. و بعد از مراجعه به خود کتابها، معلوم شد که این نسبتها صحیح نمی باشد، زیرا شیخ در مبسوط تصریح دارند به این که زنا، نشر حرمت نمی کند و لذا شیخ رحمه الله را باید از مصادیق روشن قُدَمایی دانست که قائل به عدم نشر حرمت است.

و اما مرحوم علامه در مختلف، ابتداء کلام شیخ را در مبسوط بر عدم نشر به وسیلهٔ زنا، و اینکه نشر حرمت موقوف به وطی صحیح است و لهذا وطی به شبهه هم نشر حرمت می کند، نقل می کنند و سپس از ابن جنید نقل می کنند که نشر حرمت به وسیلهٔ زنا مختصّ به مرضعه (زن زانیه) است و مرتضع به او و بستگان نسبی اش، محرم می شود ولی محرمیّتی بین مرتضع و مرد زانی صاحب اللبن

حاصل نمی شود و به دنبال این، تردید ابن ادریس رحمه الله را نقل کرده که در الحاق وطی به شبهه، به وطی صحیح، تردید نموده ولی در نهایت حق را به جانب شیخ رحمه الله داده که وطی الشبهه را به وطی صحیح ملحق نموده و قائل به نشر حرمت گشته، زیرا مقتضای عموم همین است.

مرحوم علامه رحمه الله بعد از این نقل قولها، قول ابن ادریس را رد کرده و چنین فرموده:

و الحق ما قال الشیخ رحمه الله، و سپس تعلیلی ذکر می کنند که اگر این تعلیل نبود، ما می گفتیم که ایشان قصد دارند حرف ابن جنید را هم باطل کنند ولی بعد از ذکر تعلیل، معلوم می شود که اصلاً متعرض نقد کلام ابن جنید نیستند نه اثباتاً و نه نفیاً.

### نظر علامه در کتب دیگرش:

پس معلوم است که علامه در مختلف قائل به نشر حرمت به لبن حاصل از زنا نیستند. و اما در کتب دیگرش صریحاً حکم به عدم نشر حرمت نموده اند مثل قواعد، ارشاد تلخیص و تحریر. بله ایشان در تذکره بعد از آنکه فتوای عامّه را مبنی بر نشر حرمت توسط لبن حاصل از زنا، نسبت به مرضعه و اقربای او نقل می کند کما اینکه همین عامّه در مورد مرد زانی و نشر حرمت بین او و مرتضعه، اختلاف کرده اند و اتفاقی ندارند، مرحوم علامه، بعد از نقل اتفاق عامّه بر نشر حرمت نسبت به مرضعه و خویشان او، می فرمایند «و فیه نظر» که معلوم می شود ایشان در این حکم تردید دارند و اما در مورد نشر حرمت نسبت به مرد زانی، قائل به نشر نیستند.

و به جز علامه در تذکره، دیگر هیچ فقیهی را نیافتیم که در عدم نشر حرمت به وسیله زنا، تردید کرده باشد، مبسوط، جواهر، سرائر، اصباح، شرائع، مختصر النافع، و خود علامه در چهار کتاب از کتابهایش، قواعد، تحریر، ارشاد، تلخیص، و ابن فهد در مهذّب البارع، و کرکی در جامع المقاصد، شهید در روضه و مسالک، نهایه المرام صاحب مدارک، کفایه، کشف اللثام، ریاض، مستند، حدائق، تمام این کتابها را تفحّص کردیم و همگی فتوا به عدم نشر حرمت از لبن حاصل از زنا می دهند و برخی دعوای اجماع را نیز ضمیمه کرده اند، کما اینکه کفایه می فرماید: لا اعرف

فیه خلافاً بین الاصحاب. و معلوم است که خلاف ابن جنید ضرری به این اتفاق نمی زند زیرا ایشان فتاوی خلافِ مسلّمِ عند الامامیّه، بازهم دارند حتی مثل حجیّت قیاس که بطلانش از مسلّمات مذهب است.

### روایت دائم الاسلام:

در جواهر و ریاض و مستند و امثال اینها، اجماع را به عنوان دلیل حکم قرار داده اند و در جواهر، به روایت دعائم الاسلام هم اخذ شده که قاعدةً نباید به عنوان مستند حکم باشد، بلکه به عنوان مؤیّد است چرا که کتابی مرسل است و مؤلف آن هم از علماء اسماعیلیه می باشد که خود و فرزندانش از حامیان اسماعیلیها بودند و اگر چه شخص ملّایی بوده و خیلی قویّ و مایه دار است و حتی مطالبش را از کتب امامیّه گرفته، ولی به هر حال به این چنین کسی و کتابی، نمی توان تمسّک کرد بلکه فقط به عنوان تأیید، خوب است.

### روایت عبد الله بن سنان:

دیگر از روایات مذکور در باب صحیحهٔ ابن سنان است قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن لبن الفحل فقال هو ما ارضعت امرأتُک من لبنک و لبن ولدک ولدَ امرأةٍ اخری فهو حرام. وجه تمسک به روایت این است که لبن حاصل از زنا، «لبن امرأتک» نیست و نیز لبنی که از مولود زنا حاصل می شود - چون که شرعاً ولد به حساب نمی آید - «لبن ولدک» هم صادق نیست، پس نشر حرمت هم نمی کند.

### آیا ولد الزنا، شرعاً ولد حساب نمی شود؟

بعضی برای نفی ولدیّت شرعی از ولد الزنا، به حدیث مشهور نبوی صلی الله علیه و آله: الولد للفراش و للعاهر الحجر (و در بعضی نقلها و للعاهر التراب) تمسّک می کنند که فریقین روایت نموده اند، و مراد از روایت الحاق ولد به فراش است و جمله دوم هم است از بی نصیب ماندن زانی. زیرا تعبیر نصیب زانی مشتی خاک است، کنایه از محروم ماندن او است از ولد، ولی مراد از روایت این نیست که برخی فهمیده اند بلکه ائمّه علیهم السلام در دو جا به این روایت تمسک کرده اند یکی در جایی که بچه مردّد

باشد در تولد او از زنا یا وطی صحیح که در روایت حضرت علیه السلام ولد را به فراش ملحق نموده. و دیگر روایتی است در مورد دو فراش که جاریه ای وطی شده سپس فروختند و مشتری نیز او را وطی کرده و او نیز فروخته به شخص سوم و در این میان کنیز در هیچ دستی استبراء نشده، حال بچه ای متولد شده که حضرت فرمودند، بچه به فراش اخیر ملحق است. و این دو روایت مربوط به مقام اثبات است و روایت دیگری است در مورد مقام ثبوت که شخصی با کنیز دیگری زنا می کند و فرزندی به دنیا می آید و حضرت می فرمایند الولد للفراش پس بچه را ملحق به مالک کنیز می کنند زیرا نماء خود جاریه است و در اختیار مالک قرار می گیرد و مراد این است که ملک مالک است و آزاد نمی شود و حضانتش هم با مالک است و نه با زانی، پس در روایتی نداریم که ولد الزنا، شرعاً ولد نیست بلکه مراد از الولد للفراش، در روایت اخیر مملوکیّت ولد برای مالک صاحب الفراش است و نظری به نفی ولدیّت برای زانی ندارد یعنی اختصاص به مالک دارد من حیث الملک نه من حیث الولاده زیرا مفروض این است که مالک در اینجا با کنیز مباشرتی نداشته. پس هیچ روایتی، نفی ولدیّت از ولد الزنا ننموده، بله ولد الزنا ارث نمی برد ولی این تخصیصی است مثل تخصیص ولد قاتل که از پدرش ارث نمی برد و یا عدم ارث الکافر عن أبیه و معلوم است که معنای این عدم الارث ها، نفی ولدیّت نیست. و لهذا حرمت ازدواج ابدی با مادر زانی خود و خواهران و... دارد کما اینکه جایز است برای او که به محارمش نظر کند و مسلّم است که این احکام نه از باب استثناء است یعنی این طور نیست که نفی ولدیّت شده باشد ولی این احکام را هم استثناءً برای این ولد الزنا که غیر ولد است ثابت باشد. و این احکام، مشهور عند العلماء است فقط صاحب ایضاح (احتیاط کرده) و قائل به تحریم ازدواج ولد الزنا با محارم خود شده ولی قائل به جواز نظر هم نشده است.

پس در ما نحن فیه، بخواهیم از این جملهٔ صحیحهٔ ابن سنان «لبن ولدک» استفاده کنیم که لبن حاصل از زنا نشر حرمت نمی کند زیرا ولد زنا، «ولدک» نیست، صحیح نمی باشد، بلکه در بعضی روایات آمده «ولد الزنا ولدٌ» و اگر بگویید، اینجا اطلاق

عرفی مراد است خواهیم گفت که در صحیحه هم «ولدک» ولد عرفی است. پس این دلیل ناتمام است. و عمده دلیل فقرهٔ «ما ارضعت امرأتک» است به این لحاظ که زن زانیه، امرأه زانی نمی شود. ولی در جواهر و ریاض اشکال کرده اند که «امرأتک» خصوصیتی ندارد بلکه اگر جاریهٔ کسی هم ارضاع کند، باز نشر حرمت می شود و همین طور کنیز محلّله ای که ملک دیگری است ولی به دیگری تحلیل شده و نیز وطی به شبهه هم علی المشهور، ناشر حرمت است، پس «امرأتک» قیدیّتی ندارد تا بگوییم که لبن زانیه، خارج است و روایت دال بر عدم نشر از زنا است مگر آنکه کسی چنین توجیه کند مراد از امرأه در این روایت جنس زن است و با اضافهٔ به ضمیر مخاطب، جنس زنی مراد است که اضافه ای به شخص پیدا کرده یا اضافهٔ زوجیّتی و یا اضافه ملکی، ملک عین یا ملک انتفاع که همسر و کنیز و محلّله را شامل می شود ولی زن زانیه نسبتی با مرد زانی ندارد، ولی این توجیه خلاف ظاهر است زیرا ظهور «امرأتک» همسر است فقط و لهذا شامل کنیز و محلّله و موطوئهٔ به شبهه نمی شود. زیرا مملوکهٔ شخص ممکن است همسرِ دیگری باشد که دیگر امرأتک صادق نیست.

### توجیه استاد مد ظلّه:

مراد از امرأتک، در روایت چیست؟ زیرا مسلّماً ظاهر آن که همسر است مراد نیست به دلیل اینکه نشر حرمت اختصاصی به شیر همسر ندارد بلکه از کنیز و محلّله و موطوئه به شبهه نیز حاصل می شود، ظاهراً مراد مطلق زن در مقابل مرد است یعنی شیر موجود در پستان زن است که ناشر حرمت می شود و نه شیر در پستان مرد که نادراً اتفاق می افتد کما اینکه عامّه هم فتوا داده اند که شیر مرد هم ناشر حرمت می شود و لهذا امام علیه السلام برای دفع این ذهنیّت احتمالی غلط، این جمله را فرمودند و معلوم است که با توجه به این معنا، زن زانیه نیز داخل در مفاد ما ارضعت امرأتک می شود. «* و السلام *»

ص:۴۶۱۲

## ۱۳۸۱/۱۱/۱ سه شنبه درس شمارهٔ (۴۹۷) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه ابتدا به مسئله عدم نشر حرمت از لبن زنا، پرداخته، روایت عبد الله بن سنان را تفسیر و آراء فقهاء را در این باب یادآور گردیده، سپس به مسئله نشر یا عدم نشر حرمت به واسطه وطی به شبهه خواهیم پرداخت و نهایتاً نظریات صاحب ریاض را طرح و نقد خواهیم نمود.

***

### ۱) استدلال به صحیحهٔ عبد الله بن سنان بر عدم نشر حرمت به لبن زنا

موضوع کلام، عدم نشر حرمت به واسطهٔ شیری که از زنا حاصل می شود بود بر این مطلب به صحیحهٔ عبد الله بن سنان استدلال شده که لبن الفحل را به «ما ارضعت امرأتک من لبنک و لبن ولدک ولد امرأه اخری فهو حرام»(۱) تفسیر کرده است و این تفسیر با زنا سازگار نیست زیرا بر «زانیه» امرأتک صدق نمی کند. به این استدلال در مستند نراقی و جواهر و ریاض(۲) اشاره شده است.

### ۲) ایراد صاحب ریاض بر این استدلال

صاحب ریاض بر این استدلال دو اشکال کرده است

اشکال اول: اینکه این تفسیر مبنی بر غالب است و قیودی که وارد مورد غالب باشد دلالت بر احترازیّت نمی کند.

ص:۴۶۱۳

---

۱- (۱) - الوسائل ۳۸۹:۲۰ باب ۶ من أبواب ما یحرم بالرضا حدیث ۴ تذکر: نظیر صحیحهٔ عبد الله بن سنان صحیحهٔ عجلی است المصدر: حدیث ۱ من الباب

۲- (۲) - مستند الشیعه ۲۳۱/۱۶ جواهر الکلام ۲۶۴/۲۹ ریاض المسائل ۱۳۳/۱۰

اشکال دوم: اینکه امرأتک به معنای زوجتک است که به حکم انصراف و تبادر زوجهٔ دائمی است با آنکه می دانیم شرط نیست که مُرضعه در باب رضاع محرّم زوجهٔ دائمی صاحب لبن باشد بلکه اگر متمتّعٌ بها یا مملوکه یا محلّلهٔ او بلکه موطوئهٔ به شبهه نیز باشد کافی است، با آنکه عنوان «امرأتک» بر این موارد صدق نمی کند.

بنا بر این نمی توانیم جمود بر عنوان «امرأتک» کنیم و سپس بگوییم این عنوان به زانیه منطبق نیست و از این رو در مورد زنا نشر حرمت نیست.

### ۳) توضیح کلام صاحب ریاض

عبارت ریاض احتیاج به توضیح دارد ایشان فرموده که تعبیر «امرأتک» وارد مورد غالب است و موارد دیگر نادر است، در حالی که چنین غلبه ای که طرف دیگرش نادر باشد نیست در زمانهای سابق در بسیاری از موارد کنیزها متکفّل شیر دادن اطفال می شدند. این همه روایت عبد و اماء که وارد شده به خاطر کثرت و شیوع عبد و أمه در زمان ائمّه (علیه السلام) بوده است نمی توانیم مدّعی شویم که در آن زمان غالباً زوجهٔ شخص متکفّل شیر دادن می شده است.

لکن به نظر می رسد که مراد ایشان پس از مقدم و مؤخر کردن جای دو اشکال این است که

اولاً: «امرأتک» حمل بر مثال می شود چون خصوصیتی در زوجه نیست و زن انقطاعی و کنیز و موطوئه به شبهه همین حکم را دارند

ثانیاً: اگر به جای «امرأتک» مثلاً حلیلتک در روایت آمده بود یا آنکه در روایت در تفسیر لبن الفحل لبن حلال هم آمده بود روایت دلالت بر خصوصیت داشتن این عنوان نمی کرد تا بتوانیم شیر حاصل از زنا را خارج کنیم زیرا عنوان وارد مورد غالب دلالت بر قیدیّت و احترازیت نمی کند و از آن مفهوم مخالف استفاده نمی شود.

### ۴) معنای لبن الفحل در سؤال سائل چیست؟

در جلسهٔ گذشته تقریبی که برای اشکال صاحب ریاض به استدلال به روایت احتمال دادیم این بود که سائل مرادش از لبن فحل شیری باشد که در موارد نادر در سینهٔ مرد پیدا می شود و سؤال می کند که آیا این لبن نیز موجب نشر حرمت می شود

یا نه؟ زیرا در میان عامّه فقهایی بوده اند که شیر مرد را موجب نشر حرمت می دانسته اند و چون چنین احتمالی در بین بوده و ظاهر استعمالی لبن الفحل با قطع نظر از قرائن نیز با این معنا سازگار است، هر چند این امر ندرت وقوع دارد از این رو ما احتمال دادیم که شاید سائل از این مسئله سؤال کرده است. و حضرت جواب داده اند که نه مقصود از لبن الفحل این نیست بلکه مقصود شیری است که متعلق به اولاد مرد است و زن به طفل می دهد و «امرأتک» را هم که حمل بر مثال کردیم، پس مراد این است که شیر از ناحیهٔ مباشرت و وطی به وجود آمده باشد، بنا بر این نمی توانیم شیری را که از زنا به وجود می آید و مباشرت مرد در آن دخیل است از تحت روایت خارج کنیم.

نقد این احتمال: لکن این احتمال در روایت بسیار بعید است، زیرا منشأ سؤال روایاتی است که از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) در باب رضاع با عنوان لبن الفحل وارد شده است. و این احادیث در بین عامّه هم بوده است و در میان عامّه فقیهی که لبن الفحل را به شیر خود مرد تفسیر کند وجود ندارد. پس این احتمال مندفع است. بله این سؤال و شبهه که آیا ارضاع با شیری که تصادفاً در سینهٔ مرد تولید می شود موجب نشر حرمت می شود یا نه؟ مطرح شده است، اما اینکه عنوان لبن الفحل در روایت اشاره به همین سؤال باشد صحیح نیست، چون هیچ کس احتمال نمی دهد که لبن الفحل که مُحرِّم در باب رضاع است، خصوص شیر تولید شده در سینهٔ مرد باشد. در حالی که تعبیر روایت مفید حصر است و مفادش این است که رضاع محرّم اختصاص به خوردن لبن الفحل دارد.

### ۵) احتمال مختار در توجیه سؤال سائل

با توجه به بعید بودن احتمال بالا به نظر می رسد سؤال سائل از این است که بعد از آنکه معلوم است که لبن الفحل یعنی شیری که مرد با مباشرت ایجاد کرده است آیا شرطی برای این لبن هست یا آنکه لبنی که از وقاع مرد حاصل می شود مطلقاً حرمت می آورد، که در چنین فرضی اگر امام علیه السلام طبق این حدیث می فرماید: «لبن امرأتک» از این استفاده می شود که نه، صرف مباشرت مرد کافی نیست و زنا موجب

نشر حرمت نمی شود، البته این منافات ندارد با اینکه «امرأتک» را حمل بر مثال کنیم چون امرأتک مثال برای معنای عامی است که متضمن اختصاص زن به مرد است بنابراین از روایت استفاده می شود که زنا که در آن زن هیچ گونه اختصاصی به مرد ندارد موجب نشر حرمت نمی شود. پس این اشکال که عنوان «امرأتک» و مانند آن وارد مورد غالب است و خصوصیتی در حلال بودن زن وجود ندارد، وارد نیست چون سؤال اصلاً از همین است که آیا خصوصیتی دارد یا ندارد؟ و لذا از روایت اشتراط حلال بودن وطی استفاده می شود.

## ۶) تمسک به عمومات و اطلاقات ادلهٔ رضاع در باب زنا و نقد آن

یک تقریب برای اینکه إرضاع به لبن زنا نیز موجب نشر حرمت است این است که به عمومات و اطلاقات رضاع مثل آیهٔ «وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِی أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ» (نساء/ ۲۳) و یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و مانند آن تمسک کنیم و بگوییم مقتضای این عمومات و اطلاقات نشر حرمت در باب زنا است، زیرا مقتضای عموم و اطلاق این است که فرقی بین شیر حاصل از مباشرت حلال و مباشرت حرام نیست لذا بر فرض اینکه کلام صاحب ریاض رحمه الله را در مورد صحیحهٔ عبد الله بن سنان قبول کنیم و بگوییم که عنوان مأخوذ در آن وارد مورد غالب است و جوابی که ما از اشکال ایشان دادیم مطرح نکنیم، در این صورت ایشان ممکن است به اطلاقات و عمومات تمسک کند و همانطور که موطوئهٔ أب بر ابن و موطوئه ابن بر أب حرام است چه وطی حلالاً ـ باشد و چه حراماً، در مقام نیز بگوید رضاع حرمت می آورد چه وطی حلالاً ـ باشد و چه حراماً. پس اگر قطع نظر از اجماع کنیم باید قائل شویم که زنا نیز در باب رضاع موجب نشر حرمت است ممکن است نظر صاحب ریاض به این تقریب باشد.

نقد تقریب متقدم: اگر نظر صاحب ریاض به این تقریب باشد

اولاً: این اشکال نقضی بر ایشان وارد است که ایشان ادلهٔ رضاع محرّم را شامل موارد نادر نمی داند و می گوید اطلاق شامل فرض نادر نمی شود. حال اگر زنا را فرد

نـادر حسـاب کنیم چون مطلقات ناظر به افراد متعارف است نه افراد نادر پس اطلاقات فرض زنا را نمی گیرد و اگر اجماعی بر عـدم نشـر حرمت در باب زنا بنا شـد اطلاقات تحریم هم فرض زنا را به خاطر ندرت نمی گیرد، با آنکه ایشان فرموده که لو لا الاجماع ما باید در باب زنا هم قائل به حرمت شویم.

بنا بر این، سؤال ما این است که لو لا الاجماع علی عدم نشـر الحرمه فی الزنا دلیل بر تحریم در باب زنا چیست؟ اگر تمسک به صحیحـهٔ عبـد الله بن سـنان شود می گوییم اگر روایت دلالت بر عـدم تحریم در فرض زنا نکند، دلالت بر تحریم هم نمی کند زیرا عنوان وارد مورد غالب، اگر دلالت بر خصوصـیت و تقییـد نکنـد دلالت بر عـدم خصوصـیت هم نمی کند، زیرا نسـبت به فرض نـادر [فرض زنـا] ساکت است و حکم آن بایـد از جای دیگر معلوم شود و مفروض این است که اطلاقات و عمومات نیز فرد نادر را نمی گیرد. هذا اولاً

و ثانیاً: این مبنای کلی که مطلق از افراد نادر انصـراف دارد که غالب فقهاء آن را قبول کرده اند و خیلی از مسائل و فروعات را طبق همین انصراف مطلقات از فرد نادر پایه گذاری کرده اند تمام نیست. توضیح ذلک.

## ۷) ادّعای انصراف مطلق از فرد نادر و نقد آن

قاعـدهٔ انصـراف مطلق از فرد نـادر که غـالب فقهـاء آن را پـذیرفته انـد قابل قبول نیست، چون به یک معنی همـهٔ افراد فرد نادر خواهنـد بود، زیرا هر عنوانی که موضوع حکم باشـد مثل اکرام العلماء برای آن عنوان تقسـیماتی به لحاظ خصوصـیات موجود در افراد هست عـالم یـا معمّم است یـا غیر معمّم، یا سـیّد است و یا غیر سـیّد، یا کم سن و سال است یا غیر آن یا اهل این شـهر است یا اهل آن شـهر، یا چاق است یا لاغر، یا قرابت نسبی با فلان شـخص دارد یا نه و ماننـد آن، زید مثلاً مجمع خصوصـیاتی است که آن خصوصـیات در عمرو و سایرین نیست، از این رو زید با این خصوصـیات فرد نادر و منحصر به فرد است، پس عام و مطلق از هر یک از افراد خود باید انصراف داشته باشد، زیرا هر فرد خصوصیاتی دارد که با آن

خصوصیات منحصر به فرد است (و فرقی در این نیست که آیا فرد با یک تقیید ندرت پیدا کند یا آنکه با تقییدات متعدّد ندرت پیدا کند.) بنابراین، عمومات و اطلاقات فرد نادر را هم می گیرد و معقول نیست که فرد نادر را نگیرد، بله انصراف یک معنای معقول دیگری دارد و آن این است که منشأ انصراف، تناسبات حکم و موضوع باشد که در این صورت ممکن است بگوییم نمی توان از افراد شایع به افراد متعارف تعدّی کرد.

## ۸) وطی به شبهه آیا موجب نشر حرمت است یا نه؟

قبل از آنکه حکم مسئلهٔ نشر حرمت در باب زنا را تمام کنیم، مسئلهٔ نشر حرمت در باب وطی به شبهه را مطرح می کنیم زیرا این دو مسئله با هم ارتباط دارند. و صاحب ریاض در آن مسئله استدلالی مطرح کرده اند که در ما نحن فیه قابل استفاده است.

در اینکه، رضاع به لبن حاصل از وطی شبهه حرمت می آورد مسئله تقریباً اتّفاقی است و ما به فتوای فقیهی که حکم به عدم نشر حرمت کند بر خورد نکردیم حتی تردید در مسئله هم به طور نادر می باشد. تنها ابن ادریس تردید کرده(۱) و بعد از او نیز صاحب مدارک تردید کرده و فرموده: للتوقف فی ذلک مجال(۲) مرحوم نراقی در مستند فرموده: و یظهر نوع میل الیه [الی عدم الالحاق بالحلال] من المسالک و الکفایه(۳)

لکن ما به مسالک و کفایه مراجعه کردیم و دیدیم استظهار مرحوم نراقی درست نیست. زیرا در مسالک و کفایه دلیل الحاق شبهه به حلال را ذکر کرده ولی دلیل ابن ادریس که تردید کرده را ذکر نکرده است، بنابراین، ظاهر کلام مسالک و کفایه این است که دلیل الحاق را تمام می دانند.

## ۹) دلیل تردید صاحب مدارک و کلام صاحب ریاض

صاحب مدارک منشأ تردید را ندرت ذکر می کند و می فرماید: اطلاقات منصرف به افراد شایع است و وطی شبهه فرد نادر است. در ریاض نیز به انصراف اطلاقات و



---

۱- (۱) - السرائر ۵۵۲/۲

۲- (۲) - نهایه المرام ۱۰۱/۱

۳- (۳) - مستند الشیعه ۲۳۳/۱۶

عمومات از فرد نادر تمسک می کند و علاوه بر آن می فرماید: در صحیحهٔ عبد الله بن سنان که لبن فحل محرّم را تفسیر کرده به ما أرضعت امرأتک... الحدیث عنوان امرأتک اختصاص زن مرضعه را به فحل بیان می کند و هر چند «امرأتک» که به معنای زوجهٔ دائمه است حمل بر مثال می شود لکن مثال برای هر زنی است که اختصاص به فحل داشته باشد و این اختصاص در شبهه و زنا وجود ندارد، لذا، صحیحه عبد الله بن سنان دالّ بر نشر حرمت در شبهه و زنا نیست. سپس در ریاض کلامی دارد که در شبهه و زنا هر دو می آید می فرماید: انصراف عمومات و مطلقات از فرض نادر اختصاص به ادلهٔ تحریم ندارد، ادلّه تحلیل مثل أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ (نساء/ ۲۴) نیز از فرض نادر منصرف است و وقتی دست ما از ادلّهٔ لفظیّه کوتاه شد نوبت به اصول عملیه می رسد و در مقام دو أصل متعارض وجود دارد، مقتضای اصاله الإباحه جواز است و مقتضای استصحاب حرمت است، زیرا این زن که قبلاً شیرخوار بوده، قبل از آنکه عقدی با او بشود تمتّع از او حرام بود حالا که عقد خوانده شده ما شکّ می کنیم آیا تمتّع از او حلال است یا نه؟ مقتضای استصحاب بقاء حرمت است سپس این دو اصل با هم تعارض می کنند ولی چون شهرت با تحریم است شهرت موجب ترجیح استصحاب حرمت می شود و ما باید حکم به حرمت کنیم و به فرض شهرت را مرجّح ندانیم و این دو أصل تعارض و تساقط کنند چون ما دلیلی بر اباحه نداریم باید حکم به حرمت کنیم. این فرمایش صاحب ریاض است.(۱)

## ۱۰) نقد کلام مدارک و ریاض

یک اشکال مشترک به مدارک و ریاض هست و آن اینکه کبرای انصراف اطلاقات و عمومات از فرض نادر و اختصاص آن به افراد شایع و متعارف تا مادامی که تناسبات حکم و موضوع اقتضای انصراف نکند تمام نیست چنانچه گذشت.

اما اشکالات مختص به ریاض یکی از آن اشکالات که در مستند نراقی آمده اشکال صغروی است و آن اینکه، چگونه وطی به شبهه نادر است؟ نراقی کبرای



---

۱- (۱) - ریاض المسائل ۱۳۳/۱۰

انصـراف اطلاـق و عموم از فرد نادر را پـذیرفته و اشـکال صـغروی می کنـد و آن اینکه، وطی به شـبهه اگر غیر مقرون به عقد باشد نادر است اما اگر عقد خوانده اما عقد باطل بوده و به شـبهۀ حکمیه مثلاً در اثر ندانستن مسئله خیال کرده که عقد صحیح است با آنکه عقد خوانده شده فاسد بوده است یا آنکه عقد باطل بوده به شـبهۀ موضوعیه، مثل اینکه زنی شوهرش مفقود شده و خیال کرده شوهرش مرده و ازدواج جدید کرده و سپس شوهر آمده و معلوم شده که عقد جدید فاسد بوده است و مباشرتی که به واسـطۀ اعتقاد به صحت عقد انجام گرفته وطی به شبهه بوده است این موارد [شبهۀ مقرون به عقد] زیاد است بله وطی به شبهۀ غیر مقرون به عقد مثل اینکه اجنبیّه را با همسـرش اشـتباه کند نادر است. پس ادّعای ندرت وطی به شـبهه صغروياً ممنوع است، این اشکال مستند است(۱) و اشکال واردی است هر چند کبرای انصراف ادله از فرد نادر را مستند قبول دارد.(۲)

اشـکال دومی که به صـاحب ریاض وارد است این است که اگر نـدرت را بپـذیریم و اصول لفظی و ادلـۀ اجتهادی از فرد نادر انصـراف داشته باشد ادلّۀ اصول عملیّه مثل کل شیء لک حلال و لا تنقض الیقین بالشّک نیز از فرد نادر انصراف پیدا می کند و اصلاً اصول عملیه شرعیه جاری نمی شود تا تعارض کند.

## ۱۱) توجیهی برای فتوای صاحب ریاض به حرمت

حالاـ این سؤال پیش می آیـد که چرا صاحب ریاض بعـد از تعارض در اصل و تساقط آنها، سـراغ أصاله الحرمه رفته است؟ با آنکه بعـد از تساقط دو اصل شـرعی نوبت به اصاله الإباحۀ عقلی و قبح عقاب بلا بیان می رسد، یک احتمال این است که مثل أخباریهـا أصاله الحظر را قائل باشـد و قبـح عقاب بلا بیان را قبول نداشـته باشـد لکن این احتمال بعیـد است. احتمال دیگر این است که در باب فروج ایشان قائل به



---

۱- (۱) - مستند الشیعه ۱۶/

۲- (۲) - سؤال: وطی به شـبهه حالاـ شـایع است امّا قـدیماً نـادراً اتفاق می افتاده است؟ جواب: هم در قـدیم و هم در زمان ما اشتباه در مسائل نکاح زیاد اتفاق می افتاده و الآن هم واقع می شود.

احتیاط باشد و اینکه باب فروج از اصاله الحلیهٔ عقلی استثناء شده است و با قیام دلیل در باب فروج موضوع عدم البیان منتفی است. این احتمال در کلام ایشان هست اما گر کسی این مبنا را قبول نداشت و باب فروج را مستثنی ندانست و قبح عقاب بلا بیان را هم قائل بود بازهم ممکن است با فقدان ادلّه و اصول لفظی و فقدان اصول عملی شرعی قائل به حرمت باشد و قبح عقاب بلا بیان را در اینجا جاری نداند به این تقریب که اگر مردی با زنی در کودکی شیر خورده که شیر از وطی شبهه بوده است الآن اگر بخواهد با او بدون عقد مباشرت کند و تمتّع ببرد یقیناً حرام است، اما اگر عقدی جاری کرد و شک کرد آیا تمتّع جایز است یا نه؟ با قبح عقاب بلا بیان نمی تواند حکم به حلیّت تمتّع کند زیرا علم اجمالی دارد که یا مباشرت با این زن حرام است و نفقه و مهریّهٔ او هم واجب نیست و یا مباشرت با این زن حلال است و نفقه و مهریهٔ او هم واجب است. حال اگر بخواهد با قبح عقاب بلا بیان همهٔ احکام الزامی را نفی کند یعنی هم حکم به جواز مباشرت و هم حکم به عدم وجوب نفقه و مهریّه کند با علم اجمالی خود مخالفت قطعیّهٔ عملیّه کرده است و اگر بخواهد یکی از این دو احتمال را ترجیح دهد و مثلاً حکم به جواز مباشرت و وجوب نفقه و مهریه کند ترجیح بلا مرجّح است.

بنا بر این ممکن است نظر صاحب ریاض به یکی از این دو احتمال [استثناء باب فروج یا مانعیّت علم اجمالی] باشد بنا بر این، اگر نوبت به اصول عقلیه و قبح عقاب بلا بیان رسید بازهم باید حکم به تحریم نمود.

ادامهٔ بحث پیرامون فرمایش صاحب ریاض را در جلسهٔ بعد دنبال می کنیم ان شاء الله تعالی.

«* و السلام *»

ص:۴۶۲۱

## ۱۳۸۱/۱۱/۲ چهارشنبه درس شمارهٔ (۴۹۸) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس گذشته و این جلسه:

در جلسهٔ گذشته کلام صاحب ریاض را در مورد شیری که متعلّق به ولد شبهه است نقل کردیم که حاصل گفتار ایشان در مقابل کسانی که به واسطه جریان اصاله الاباحه خواسته بودند حکم به حلیت و جواز عقد با بچه ای که شیر ولد الشبهه را خورده است بنمایند، این بود که اولاً: اصالت الحلّ معارض است با استصحاب تحریم ترتیب آثار زوجیت که قبل از عقد ثابت است و بعد از تعارض چون شهرت بر طبق استصحاب تحریم است او بر اصاله الحلّ ترجیح داده می شود و ثانیاً: بر فرض که شهرت باعث ترجیح نشود و دو اصل بر اثر تعارض ساقط شوند قول به اباحه و جواز تزویج نیازمند به دلیل است که چنین دلیلی وجود ندارد که ما در مقام توجیه کلام ایشان در این قسمت مسئله علم اجمالی را مطرح کردیم.(۱)

در این جلسه مجدداً کلام صاحب ریاض را مورد مناقشه قرار داده، سپس صحیحه عبد الله بن سنان را نقل و نظر صاحب ریاض را در مورد این روایت طرح و نقد خواهیم نمود و در خاتمه نظر استاد مد ظله را در مورد نشر حرمت به واسطه شیر وطی به شبهه را بازگو خواهیم نمود.

***

### الف) بررسی و نقد کلام صاحب ریاض در مورد شیر ولد شبهه و الحاق آن به رضاع مُحرِّم.

کلام ایشان از چند جهت مورد مناقشه است:

۱ - اینکه وی اصاله الاباحه را معارض با استصحاب تحریم قرار داده است. بنا



---

۱- (۱) - ریاض المسائل ۱۲۸/۱۱-۱۲۹ چاپ مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

بر این مبنای مرحوم شیخ انصاری و جمیع متأخرین از ایشان که مسئله را تحقیق نموده اند صحیح نیست، زیرا در جای خود ثابت شده است که همواره استصحاب حاکم بر اصاله الاباحه می باشد. بله استصحاب دیگری در اینجا وجود دارد که صاحب ریاض به آن اشاره نکرده است و آن استصحاب اباحهٔ وضعیه است. به این معنا که قبل از اینکه این بچه از شیر ولد الشبهه ارتضاع نماید عقد خواندن با او جایز بود، استصحاب می گوید جواز عقد بعد از رضاع نیز باقی است. این استصحاب البته حاکم بر استصحاب حرمت تکلیفیه است زیرا شک در جواز ترتب آثار زوجیت (مثل مباشرت و...) مسبب از شک در صحت عقد و عدم آن است. نکتهٔ قابل توجه این است که تمامی این استصحابها بر اساس مبنایی است که جریان استصحاب در شبهات حکمیه را تمام می داند، چنانچه مختار خود صاحب ریاض نیز همین است.

۲ - بر فرض تعارض دو اصل، ترجیح دادن یکی از آنها به واسطه شهرت ناتمام است چه اینکه در بحث تعادل و تراجیح قائل به مرجّحیت شهرت بشویم و چه اینکه مثل مرحوم آقای خویی ترجیح به واسطه شهرت را منکر شویم، زیرا هر چند نمی خواهیم اصل مرجحیت شهرت را منکر شویم اما در امثال این موارد که اطلاق دو دلیل با هم تعارض دارد، مصداق «یأتی عنکم الخبران المتعارضان» نمی باشد.

مقصود از خبرین متعارضین دو روایتی است که عرف بگوید هر دو نمی توانند صادر شده باشند و لذا می گوید: ببینید کدامیک از دو راوی راستگوتر است یا عادل تر است و مانند آن. اما موارد تعارض دو اطلاق که هیچ مانعی ندارد هر دو صادر شده باشند و فقط اطلاق هر دو نمی تواند اراده شده باشد اینجا داخل در موضوع اخبار علاجیه نیست. بنابراین در ما نحن فیه که در شمول دلیل استصحاب و اباحه نسبت به بعضی افراد شک داریم نمی توانیم حکم خبرین متعارضین را جاری کنیم بخصوص اگر هر دو طرف تعارض، اصل استصحاب باشد که در این فرض خیلی روشن است که خبران متعارضان در بین نیست بلکه یک خبر است و آن «لا تنقض

الیقین بالشک» است که نمی توانیم اطلاقش مثلاً استصحاب اباحه وضعی را می گیرد یا استصحاب حرمت تکلیفی را. مثل اینکه دلیل اکرام العلماء وارد شود و ندانیم زید از عموم آن خارج شده یا عمرو، که در چنین حالتی نمی توان فتوای مشهور را مرجّح یکی بر دیگری قرار داد. البته اگر شهرت را مستقلاً حجت بدانیم آن یک بحث دیگری است اما ترجیح به لحاظ اخبار علاجیه صحیح نیست.

۳ - در مرحله آخر مرحوم صاحب ریاض فرمود اگر دو اصل ساقط شدند دلیلی بر اباحه نداریم که ما تقریب می کردیم به خاطر وجود علم اجمالی باید احتیاط کنیم. این سخن نیز کلّیتش ناتمام است زیرا مقتضای تنجّز علم اجمالی این است که در مورد احکام الزامی احتیاط شود و در ما نحن فیه مقتضای یک سری از احکام الزامی این است که عقد را صحیح بدانیم مثل وجوب پرداخت مهر و حق نفقه و... و مقتضای دستهٔ دیگر این است که با عقد معامله بطلان شود مثل مباشرت و وجوب تمکین و... پس این طور نیست که علم اجمالی در همه موارد مقتضی بطلان عقد باشد. و همچنین است مسئله وجوب احتیاط در زوج که آن را نیز ما در تقریب کلام صاحب ریاض ذکر کردیم زیرا همانطوری که روشن شد وجوب احتیاط مقتضی حکم به بطلان عقد به طور مطلق نیست.

پس از این ناحیه نیز نمی توان شیر حاصل از وطی شبهه را ملحق به شیر نکاح صحیح دانست.

۴ - مطلب دیگری که مکرراً مطرح کرده ایم این است که مقتضای بنای عقلاء این است که اگر سیرهٔ عقلاء بر عملی جاری شد چنانچه مقنّنی با عمل آنان موافق نباشد باید مخالفت خود را اعلام کند و الّا اگر عقلاء صرفاً احتمال مخالفت بدهند به این احتمال اعتنا نمی کنند و به طور طبیعی بر طبق سیرهٔ خودشان عمل می کنند (این بناء عقلائی در مسئله اصولیه است) و عقلاء یک بناء دیگر هم دارند که رضاع را موجب حرمت نمی دانند (این هم بناء عقلاء در مسئله فقهیه است). با توجه به

اینکه بناء عقلائی اول که آثار مهمی هم در فقه دارد به طور قطع مورد ردع واقع نشده، چون اگر ردع شده بود به ما می رسید لـذا می توانیم بگوییم بناء عقلائی دوم متبع است مگر در جایی که دلیلی بر ردع آن قائم شود و الاّ هر جا دلیلی نداشتیم - مثل ما نحن فیه - باید به حکم بناء عقلا قائل به صحت عقد و عدم محرمیت رضاع بشویم.(۱) اگر کسی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» را هم دلیل صحت بداند مسئله واضح تر می شود و می توانیم آن را دلیل بر امضای سیرهٔ عقلایی بدانیم. البته ما معتقدیم عدم الردع کافی است و نیـازی به امضا نیست. پس با این راهها نمی توان نشـر حرمت را اثبات کرد. باقی می مانـد که به روایات تمسک کنیم. روایات عام از نظر صاحب ریاض انصـراف دارنـد از افراد نادر و نمی شود به آنها تمسک کرد پس باید سـراغ روایات خاصـه برویم.

### ب) دلالت صحیحه عبد الله بن سنان بر عدم نشر حرمت به واسطه شیر زنا و عدم دلالت آن نسبت به شیر شبهه

در صحیحه عبد الله بن سنان تعبیری آمده است که از آن می توان استفاده کرد که اگر شیر از وطی زنا حاصل شده بود موجب نشـر حرمت نمی شود ولی در مورد اینکه اگر شـیر از وطی به شبهه بوجود آمده باشد این صحیحه دلالتی ندارد اما روایت این است: «سألت أبا عبـد الله علیه السـلام عن لبن الفحل قال: هو ما ارضـعت امرأتک من لبنک و لبن ولـدک ولـد امرأه اخری فهو حرام»

صاحب ریاض فرموده است کلمه «امرأتک» که در روایت آمـده است از باب مثال است و خصوصـیتی نـدارد چون شامل أمه، محلّله، نیز می شود لـذا نمی توان نـتیجه گرفت که اگر شـیر از زنـا بود موجب نشـر حرمت نمی شود و لیکن حق این است که اگر چه کلمه «امرأتک» اختصاصی به زن دائم ندارد و از باب مثال است ولی مثال بودن



---

۱- (۱) - البته استاد مد ظله در ادامهٔ بحث به این مطلب اشکال می کنند.

اقتضاء نمی کند که دایره تمثیل آن قدر وسیع باشد که شامل تمامی موارد دیگر بشود بلکه آنچه که ما می توانیم ادعا کنیم این است که نشر حرمت اختصاصی به مزوّجه ندارد، بلکه شامل می شود زنی را که یک نحوه اختصاصی به این زوج داشته باشد و به تعبیر دیگر، زنی که شارع اجازهٔ مباشرت با او را داده است اما اینکه حتی شامل اجنبیه نیز بشود این طور نیست پس شیر زنا را به واسطه مفهوم این روایت می توانیم بگوییم نشر حرمت نمی کند. اما راجع به شیر شبهه نمی توان قائل شد که او نیز موجب نشر حرمت می شود زیرا همانطوری که گفتیم ظاهر روایت این است که شیر هر زنی که یک نحوه اختصاصی به آن زوج داشته باشد موجب نشر حرمت می شود و در مورد شبهه، واقعاً زن اختصاصی به زوج ندارد بلکه زوج از روی اشتباه گمان می کرده که آن زن همسر او بوده و به او اختصاص دارد و به عبارت دیگر مستفاد از روایت این است که هر زنی که «واقعاً» اختصاصی به زوج داشته باشد شیر او موجب نشر حرمت می شود - چنانچه ظاهر اخذ هر عنوانی این است که ناظر به واقع است - لذا شامل موردی که زن واقعاً اختصاصی ندارد و تنها گمان اختصاص شده است نمی شود.

### ج) نظر استاد مد ظله در مورد نشر حرمت به واسطه شیر وطی شبهه

به نظر ما می توان با تمسک به اطلاق مقامی ادله تحریم رضاع مثل آیه قرآن و روایات عامه، در مورد شیر حاصل از وطی به شبهه نیز قائل به نشر حرمت شد. بیان مطلب این است که اگر چه آیهٔ قرآن «وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ» از نظر لفظی نسبت به سایر شروط معتبر در تحریم رضاع اطلاق ندارند و لیکن در هر موردی که ما دلیلی بر تقیید و اشتراط پیدا نکردیم از باب اینکه ظرف عمل فرا رسیده می توانیم به اطلاق مقامی تمسک نموده و قائل به نشر حرمت شویم. در مسئله ما نحن فیه نیز چون دلیلی بر عدم نشر حرمت شیر شبهه پیدا نکردیم می توانیم به اطلاق مقامی عمومات تمسک کرده و قائل به نشر حرمت شویم.

ص:۴۶۲۶

خصوصاً با توجه به اینکه فتوای بر خلافی را نیز ما مشاهده نکردیم، تنها ابن ادریس و صاحب مدارک کمی تردید کرده اند و لذا این اتفاق نیز برای تقویت ظن بر اساس مبنای ما که قائل به انسداد فی الجمله ای هستیم بسیار مؤثر است. با این بیان باید از مطلبی هم که قبلاً گفتیم عدول کنیم یعنی اینکه گفتیم عقلا اگر سیره ای داشته باشند به آن عمل می کنند مگر اینکه مقنّن مخالفت خود را اعلام کند و هر جا مخالفت ثابت نشد - مثل ما نحن فیه - بر طبق بناء خودشان عمل می کنند. جواب این مطلب آن است که همین اطلاق مقامی که خودش متکی به یک بناء عقلائی است برای اعلام مخالفت با سیره کفایت می کند. بنا بر این در موارد وطی به شبهه، نشر حرمت را می پذیریم و در موارد زنا نشر حرمت را نمی پذیریم.

## د) بررسی کفایت یا عدم کفایت شیر حمل در نشر حرمت

در مورد اینکه آیا شیر حمل موجب نشر حرمت می شود یا نه؟ به نظر ما حق تفصیل در مسئله است اگر شیر به نحوی باشد که انتساب آن به حمل محرز باشد مثل آن شیری که در زمانی قریب به زمان تولد نوزاد به وجود می آید که خود حمل نیز از همان شیر استفاده می کند در این موارد چنین شیری موجب نشر حرمت می شود و عرفا لبن ولدک بر آن صادق است، به خلاف آن شیری که انتساب آن به حمل محرز نیست.

و همچنین است اگر حمل سقط شود و متولد نشود در اینجا نیز اگر حمل پس از دمیده شدن روح در او و در آستانهٔ ولادت سقط شود شیر او موجب نشر حرمت می شود و لازم نیست که حتماً بچه متولد شود ولی اگر حمل در همان مراحل اولیه سقط گردد که شیر منتسب به او نباشد چنان شیری موجب نشر حرمت نمی شود.

ادامه بحث را در جلسه آتی دنبال خواهیم نمود. ان شاء اللّه...

«* و السلام *»

ص:۴۶۲۷

## ۱۳۸۱/۱۱/۶ یکشنبه درس شماره (۴۹۹) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصه این درس:

#### متن الشرائع:

و لو طلّق الزوج و هی حامل منه او مُرضع فارضعت ولداً نشر الحرمه کما لو کانت فی حباله و کذا لو تزوّجت و دخل بها الزوج الثانی و حملت. امّا لو انقطع ثم عاد فی وقت یمکن ان یکون للثانی کان له دون الاوّل...(۱)

اطلاق کلام مصنف شامل می شود نشر حرمت مرتضع را نسبت به صاحب اللبن، حتی رضاع در زمان حمل که البته خلاف مشهور است و سپس مصنف ترقی می کنند و می فرمایند نشر حرمت حاصل است اگر چه عدّه زوج اول تمام شود و با مرد دیگری ازدواج نماید و از او حامله شود که به طریق اولویت شامل صورتی نیز که حامله نگردد، می شود. حال شیرش با حمل دوم زیادتر شده باشد یا خیر؟ در هر صورت شیر ملحق به زوج اول است. بله در صورتی که شیر قطع شود (که البته مراد قطع کامل شده است به مدتی که عرفاً بگویند، شیر دوباره تولید شده است و ادامهٔ شیر اول نیست و الاّ قطع های یسیری که عرفاً استمرار شیرهای سابق محسوب می شود، اصلاً قطع عرفی نمی باشد و از این فرض مصنف، خارج است) و سپس در زمانی دوباره زن، دارای شیر گردد که احتمال انتساب این شیر به شوهر دوّم باشد، در این صورت، دیگر این شیر، نشر حرمت برای صاحب اللبن اوّل حاصل نمی کند و بلکه نشر حرمت برای زوج دوّم می نماید. و این مدت را شافعی چهل روز بعد از حمل، تحدید کرده است که البته این تحدید بلا دلیل است و نمی توان پذیرفت، بلکه در این مسئله باید به اهل فنّ که اطبّاء (بیولوژیستها) هستند مراجعه نمود.

به هر حال به جز فرض اخیر که شیر انقطاع کامل یابد و دوباره بعد از مدتی که عرفاً قطع شیر صادق باشد زن دارای شیر می گردد که احتمال انتساب آن به زوج



---

۱- (۱) شرائع للمحقق الحلّی کتاب النکاح الشرط الاول من شروط الرضاع، ص ۵۰۸، طبع دار الهدی.

دوّم باشد، در تمام فروض دیگر، شیر ملحق به زوج اوّل است و نشر حرمت بین مرتضع و صاحب اللبن می نماید لذا اگر شیر قطع نشود و متّصلاً تا زمان ولادت حمل دوّم، این شیر منتسب به زوج اوّل است سواءٌ اینکه شیر زیادت یافته باشد با حمل دوّم یا خیر. و این دلیلی ندارد به جز اجماع مُدّعا. چرا که علاّمه رحمه الله در تذکره می فرمایند «کل من یحفظ عنه العلم» که اعم از علماء شیعه و سنی است اتفاق دارند در اینکه شیر - در صورت عدم ازدیاد - ملحق به زوج اول است و نسبت به الحاق شیر به زوج دوّم در صورت انقطاع و جریان مجدّدی که امکان الحاق به زوج دوّم باشد، مرحوم شهید رحمه الله ثانی و عدّه دیگری فرموده اند «هذا مقطوع به فی کلام الاصحاب» و محقق کرکی رحمه الله نیز این را به شیخ و جماعتی نسبت می دهد.

## نظر استاد در مورد اجماع و نقل کلمات:

بعد از آنکه خود ما، به کلمات گذشتگان مراجعه نمودیم، معلوم شد که این نقل قولها، چندان معتبر نیست و اصلاً دعوای اجماع (امامیّه) در چنین مسئله ای درست نیست کما اینکه اجماع عامّه نیز موجود نمی باشد زیرا نه این اجماع در مسئله ای اصلی است و نه مسئلهٔ فرعی مبتلا به، بلکه در فرع نادری است و در چنین فرع های نادری، عدم ردع ائمّه علیه السلام دلیل بر امضاء نمی شود، هر چند عامّه اتفاق نظر نیز داشته باشند. (مضاف به اینکه در بین عامّه احمد بن حنبل مخالفت کرده است).

در بین امامیّه نیز هیچ گونه اجماعی در مسئله نداریم، کما اینکه نسبت مرحوم کرکی و شهید ثانی و اتباع آنها، به شیخ طوسی رحمه الله نیز درست نمی باشد. امّا دلیل بر عدم اجماعی بودن مسئله این است که قبل از مرحوم شیخ، مسئله معنون نبوده و شیخ برای اولین بار در مبسوط ذکر فرموده اند و سپس محقق در شرایع و نیز علاّمه رحمه الله و دیگر در کتابها موجود نیست، تا زمان محقق کرکی و شهید ثانی و فاضل سبزواری و کاشف اللثام و نیز کسانی که شرح قواعد علاّمه نوشته اند.(۱) و نیز صاحب حدائق و



---

۱- (۱) در بین کتابهایی که استاد نام برده اند، کشف اللثام و جامع المقاصد، شرح قواعد علامه است و ریاض شرح مختصر النافع محقق اوّل و کفایه و حدائق و مستند کتب مستقلی هستند.

ریاض و مستند و جواهر که شرح شرایع است که البته متعرض شده اند، ولی به هر حال مسئله ای که نه قبل از شیخ مطرح بوده و نه بعد از شیخ، تا زمان محقق حلّی رحمه الله چگونه می توان ادّعای اجماع بر آن نمود؟ مخصوصاً که مسئله نادر الوقوع نیز می باشد، مضاف به اینکه قائلین به نشر حرمت، هر یک به وجوه خاصی تمسک نموده اند (که اجماع را محتمل المدرکیّه می گرداند مقرّر) نه اینکه به احادیث تمسک کرده باشند، لذا باید به قواعد رجوع کرد.

و امّا راجع به نسبت این فتوی (انتساب شیر بعد از انقطاع بیّن، به شوهر دوّم در صورتی که احتمال نُشُوء شیر از فحل دوّم باشد) به شیخ که مرحوم کرکی و همچنین علاّمه نسبت دادند، باید گفت که نسبت درست نیست زیرا شیخ در مبسوط (ج ۵ / ص ۳۱۰ و ۳۱۱) چنین می فرماید:... فاحبلها و ولدت ثمّ طلقها فارضعت به مولوداً قبل ان تنکح زوجاً غیره کان ولدَها و ولدَه معاً سواء ارضعته قبل العدّه او بعد انقضائها، انقطع لبنها ثمّ عاد او ثبت و لم ینقطع و سواء زاد او نقص. تا اینجا با عبارت شرائع یکی است و فقط در این جهت فرق است که شرائع می گوید که اگر حامل یا مرضع باشد که شیر دادن در حال حمل را نیز در نشر حرمت کافی می داند و این مطلب در مبسوط نیست. چون شیخ ولادت را معتبر دانسته است.

(ادامهٔ عبارت مبسوط): و امّا اذا تزوّجت فارضعت به مولوداً قبل ان یدخل الثانی بها او بعد ان یدخل بها قبل ان تحمل او حملت فنزل لها لبن قبل الوقت الذی ینزل للحمل فی العاده فانه قیل اقلّ مدّه ینزل له اللبن اربعون یوماً او کان لبن قائم لم یزد و لم ینقص فی وقت ینزل لهذا الحمل لبن فالحکم فی کل هذا (یعنی در تمام این موارد چهارگانه) انّ اللبن للاوّل و لا فرق بین ان انقطع ثمّ عاد او لم ینقطع، الباب واحد بعد ان لا یزید و هو للاوّل.

و در این عبارت کاملاً روشن است که شیخ رحمه الله حکم به انتساب شیر به فحل اول می کنند مادامی که زیادتی حاصل نشود چه انقطاع حاصل شده باشد یا خیر، به خلاف نسبتی که مرحوم کرکی به شیخ رحمه الله و جماعتی دادند و همچنین مطلبی که در شرایع و بعض کتابهای دیگر هست که مسئله را مقطوعٌ به بین الاصحاب فرض کردند

که اگر شیر منقطع شد مال زوج دوم است با اینکه شیخ تفصیل داده است.

## دنبالهٔ عبارت شیخ رحمه الله

و امّا ان زاد لبنها فی وقت ینزل فهذا الحمل لبن فکان مستداماً او انقطع انقطاعاً یسیراً ثمّ نزل قیل فیه قولان (هر دو قول منسوب به شافعی است) احدهما الاول و الثانی معاً و القول الثانی یکون للاوّل و هو الاقوی عندی لانّ اللبن قد یزید من غیر احبال. ایشان در این قسم هم با وجود زیاد شدن شیر تقویت می کنند که مال اولی باشد، و کانّ مرحوم شیخ خواسته اند به استصحاب بقاء، این شیر برای زوج اوّل تمسک کنند.

## دنبالهٔ عبارت:

و اما ان انقطع انقطاعاً بیّناً ثمّ عاد فی وقت یمکن ان یکون للثانی قیل فیه ثلاثه اقوال (که همهٔ این سه قول از عامّه است) احدها: الثانی دون الاوّل و هو اقواها عندی و اصحّها (و تعبیر به اصحّ و نه مقطوع به، برای این است که مسئله از ضروریّات فقه نبوده) و الثانی: للاوّل دون الثانی و الثالث: لها، هذا اذا ارضعته قبل ان تلد الثانی اما اذا ولدته فقد انقطع عن الاوّل بکلّها و صار للثانی دون الاوّل.

و کلاً معلوم شد که اجماعی در مسئله نیست و مرحوم شیخ طبق قواعد سخن گفته، نه اینکه به نصوص خاصی تمسک کرده باشد. حال ببینیم قاعده چه اقتضا می کند. در مورد مدت زمانی که شیر امکان الحاق به زوج دوم را داشته باشد و یا اینکه اصلاً به زوج اوّل ملحق نباشد، و کلاً مباحث راجع به تعیین مصادیق، اینها مسائلی است که به اطباء مربوط است و نه به شافعی و نه به غیر آن. ولی ما حکم صورت شک را که بر عهدهٔ فقهاء است بیان می کنیم: آقایان در اینجا به استصحاب تمسّک کرده و شیر را که تا به حال انتساب به زوج اوّل داشته، کما کان، ملحق به او می کنند. و در جایی که شیر مردّد باشد که فقط منتسب به زوج دوّم است و یا مشترک بین زوج اول و دوّم، باز احکام اشتراک جاری می شود عملاً بالاستصحاب

(مرحوم کرکی و بعد از ایشان، صریحاً اسم استصحاب را آورده اند ولی سابقین تصریح به استصحاب ندارند ولی ظاهراً مرادشان همین است).

### اشکال استاد مد ظلّه به جریان استصحاب:

اگر موضوع حکم و اثر شرعی، صاحب لبن بودن زوج اوّل یا صاحب لبن نبودن زوج دوّم باشد، در اینجا استصحاب اشکالی ندارد زیرا حالت سابقه موجود است.(۱) ولی این استصحاب ثابت نمی کند که این شیر فعلیّ مال زوج اوّل است زیرا انتساب این شیر به زوج اوّل، حالت سابقه ندارد بلکه جدید الاحداث است و همچنین استصحاب صدور لبن از زوج اول (به مفاد کان تامه) این هم مفید نیست و ثابت نمی کند که این لبن خاص که الآن جریان دارد متعلق به زید باشد. و لهذا این شیر مردّد است که آیا ملحق به زوج اوّل است یا دوّم که یا به قرعه اخذ می شود و یا احتیاط که مختار ما در مسئله، لزوم احتیاط است. نسبت به فعل خود شخصی که مثلاً نمی داند آیا این زن بر او حرام است یا آن زن که در این صورت باید از هر دو اجتناب کند. و قرعه برای امور حقوقی است در صورتی که روایت خاصه نباشد و موجب اضرار به غیر نیز نباشد. و در موارد اضرار، به لا ضرر تمسک می شود.

خلاصه اینکه در این فروعی که ذکر شد، باید بر طبق قواعد عمل شود، مثل اشباه و نظائر آن و این دعاوی اجماع تمام نیست. حتی در فرض اخیر که شیر تا بعد از ولادت حمل از زوج دوم ادامه پیدا کرده که گفته اند اتفاقی است که به زوج دوم ملحق می شود، اینجا هم اجماع تمام نیست، چون مسئله نادری است، لذا حتی اگر اتفاق عامه هم ثابت می شد باز نمی توانستیم تقریر معصوم را اثبات کنیم لذا در همه فروض باید به قواعد رجوع کرد. «* و السلام *»



---

۱- (۱) لهذا اگر کسی نذر کرده باشد، اگر زید (زوج اوّل) صاحب لبن باشد، فلان مبلغ صدقه دهد، در اینجا صدقه واجب می شود زیرا استصحاب بقاء کون زید صاحب اللبن می گوید زید فعلاً نیز صاحب لبن است.

## ۱۳۸۱/۱۱/۶ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۰۰) کتاب النکاح/ سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه ابتدا عدم تمامیت استصحاب (در شیر مشکوک) را طرح و سپس به اعتبار کمیّت در نشر حرمت پرداخته و روایات مربوط به آن را بازگو خواهیم نمود.

***

### الف) عدم تمامیت استصحاب برای اثبات انتساب شیر به حمل اول

در بحث سابق در مورد اینکه آیا می توان با استصحاب، شیری را که نمی دانیم صاحب آن زید است که قهراً شیر برای حمل اول باشد یا اینکه صاحب اللبن عمرو است که در نتیجه شیر برای حمل دوم باشد اثبات کرد. به نظر ما با جریان استصحاب در شیر نمی توان ثابت کرد که شیری که به مرتضع داده شده است، شیر حمل اول و صاحب آن نیز زید است لذا بین زید و مرتضع نشر حرمت می شود نه بین مرتضع و عمرو زیرا غایت استصحاب این است که می گوید یک وقت شیر متعلق به زید موجود بود نمی دانیم هنوز ادامه دارد یا نه؟ استصحاب می گوید آن شیر هنوز ادامه دارد و لیکن این استصحاب ثابت نمی کند که پس این شیری که الآن این زن به مرتضع می دهد، شیر حمل اول و صاحب آن نیز زید است و به عبارت دیگر استصحاب در شیر به نحو مفاد کان تامه جاری است و لیکن موضوع اثر مفاد کان ناقصه (یعنی هذا اللبن لبن زید) است که با استصحاب کان تامه آن موضوع اثبات نمی شود، این استصحاب نظیر استصحاب بقاء ماء در حوض است که طبق نظر مرحوم شیخ و جمیع متأخرین از او، استصحاب به نحو کان تامه یعنی وجود

الماء جاری است ولی اثبات اینکه پس ما هو الموجود فی الحوض هو الماء نمی کند. لذا استصحابی را که علماء در ما نحن فیه به آن تمسک کرده اند به بیانی که عرض شد تمام نمی شود(۱). بله اگر شیر مدتی قطع شود به نحوی که عرفاً آن را متصل به قبل ندانند و پس از آن شیری حادث شود که نمی دانیم آیا شیر حمل اول است یا شیر حمل دوم (و مفروض نیز این است که امکان الحاق به هر دو وجود دارد) در اینجا استصحاب عدم نسبت به هر یک وجود دارد و لذا نمی توان با استصحاب، شیر را ملحق به یک طرف نمود. در این صورت باید از باب علم اجمالی آثار معلوم بالاجمال بار شود.

### ب) اگر شیر، اثر هر دو حمل باشد موجب نشر حرمت می شود؟

مسئله دیگری که در همین رابطه مطرح است این است اگر ثابت شد که شیر موجود اثر هر دو حمل است حال یا بالوجدان اثبات شود مثل اینکه اهل خبره و اطباء بگویند شیر اثر هر دو حمل است یا اینکه بنا بر فرض جریان استصحاب در شیر حد اقل در یک طرف بالتعبد ثابت شود که شیر مشترک است و از این شیر مشترک مرتضع استفاده نماید آیا موجب نشر حرمت می شود یا نه؟

به نظر ما - وفاقاً لصاحب الجواهر - در اینگونه موارد رضاع موجب نشر حرمت نمی شود زیرا این مورد نظیر آنجایی است که مرضعه عدد معتبر در باب رضاع مثلاً ۱۵ رضعه را در حبالهٔ زوجیت دو زوج به مرتضع داده باشد یعنی به عنوان مثال نصف آن را در حبالهٔ زوج اول داده باشد و نصف دیگر را در حبالهٔ زوج دوم، در این مورد بین فقهاء تسلّم است که چنین رضاعی موجب نشر حرمت نمی شود. مسئله محل بحث نیز که شیر مشترک است از همین قبیل است، منتها تنها فرقی که با آن



---

۱- (۱) - بله در ما نحن فیه استصحاب دیگری در مورد صاحب اللبن وجود دارد به این بیان که بگوییم قبلاً زید صاحب اللبن بود استصحاب می گوید هنوز او صاحب اللبن می باشد راجع به این استصحاب استاد مد ظله در جلسهٔ آینده بحث خواهند کرد.

دارد این است، در آنجایی که نصف عـدد را در حبالهٔ یک زوج و نصف دیگر را در حبالهٔ زوج دیگر می دهد این دو نصـف به صورت افراز شـده و مشـخص از یکـدیگر است ولی در مورد مسـئله مـا، به نحو مشاع و بـدون افراز است و لیکن این جهت بـاعث نمی شود که مـا از ظهور دلیلی که صـاحب اللبن را معیـار قرار داده که ظهور آن این است که یعنی صـاحب تمـام شـیر است نه نصف آن، رفع یـد نماییم. بنابراین همان طوری که در موارد مفروز اطلاق صاحب اللبن به هر کدام از زوجین صـحیح نیست، همین طور در اینجا که شـیر مشترک است و افراز نشـده است، صاحب اللبن به هیـچ کـدام گفته نمی شود لـذا رضاع با شیر مشترک موجب نشر حرمت نمی شود.

## ج) اعتبار کمیّت برای نشر حرمت

### اشاره

یکی از شـرایط در بـاب رضـاع کمیّت است که از نظر روایـات و کلمات فقهاء تقریباً مسـلم است که مطلق رضاع کفایت نمی کند بلکه برای نشـر حرمت کمیّت خاصـی معتبر است. بله در میان عامه چنانچه قبلاً هم گفتیم بخاری مطلق رضاع را کافی می داند وی حتی رضاع از حیوان را نیز موجب نشر حرمت می داند.

### ۱) کلام صاحب جواهر رحمه الله

مرحوم صـاحب جواهر در مورد اعتبـار کمیّت در باب رضاع و اینکه آیا مطلق رضاع کفایت می کنـد؟ مطالبی فرموده که ذیلاً به قسمتهایی از آن اشاره می کنیم.

ایشان پس از اینکه می فرمایند: مشـهور بین اصـحاب بلکه مجمع علیه بین آنها اعتبار کمیّت است می فرمایند «فما عن کثیر من العـامه - کـأبی حنیفه و اصـحابه و مالـک و الأـوزاعی و الثوری و البلخی و اللیث بن سـعد من التحریم مطلق الرضـاع و ان قـلّ، راوین ذلک عن علی علیه السلام و ابن عباس و ابن عمر - معلوم البطلان و من الغریب دعوی اللیث منهم اجماع اهل العلم علی نشر الحرمه بمثل ما یفطر به الصائم، مع ان المحکی عن الأکثر منهم موافقتنا. و

ص:۴۶۳۵

اغرب منه ما عن الشیخ فی التبیان و ابن ادریس فی السرائر من حکایه ذلک عن بعض اصحابنا و لم نعرفه (توضیح استاد مد ظله: شاید وجه اینکه ایشان کلام شیخ و ابن ادریس را اغرب از کلام لیث دانسته است این باشد که لیث بن سعد شاید چندان پایبند به صحیح حرف زدن نباشد و لیکن از مثل شیخ و ابن ادریس با آن جلالت قدر بسیار غریب است که چنین نسبتی را به امامیه بدهند، غیر از این توجیه، وجهی برای تعبیر اغرب نیست) نعم عن المصری فی دعائم الاسلام... و عن ابن الجنید... (ثم نقل کلامهما فی نشر الحرمه بمطلق الرضاع)(۱)

همانطوری که ملاحظه می شود صاحب جواهر کلام شیخ و ابن ادریس را بسیار غریب می داند چرا که آنها به بعضی از اصحاب امامیه نسبت داده اند که آن عدّه مطلق رضاع را کافی می دانند.

### ۲) نقد کلام صاحب جواهر

ولی به نظر ما اغرب از هر دو کلام، گفتار خود صاحب جواهر است و همانطوری که از عباراتی که از ایشان نقل کردیم ظاهر است در کلام ایشان تناقض و تهافت وجود دارد زیرا از طرفی ایشان از کلام شیخ و ابن ادریس که قول به کفایت مطلق رضاع را به بعض اصحابنا نسبت می دهند تعجب نموده و آن را اغرب از کلام لیث می داند و از طرف دیگر خود ایشان این قول را از ابن جنید که قطعاً جزء اصحابنا محسوب می شود و از قاضی نعمان صاحب دعائم الاسلام (متوفای ۳۶۳ معاصر ابن قولویه) که مثل مرحوم مجلسی و حاجی نوری تمایل به امامی بودن آن دارند نیز عین همان قول را نقل می کند. البته به نظر ما قول صحیح در مورد قاضی نعمان این است که وی امامی نیست بلکه از رؤسای اصلی اسماعیلیه است که در تشدید مذهب آنها نیز فعالیت فراوانی کرده است و لیکن مع ذلک باز می توان او را جزء



---

۱- (۱) - جواهر الکلام ۲۹/۲۶۹-۲۷۰

اصحابنا به حساب آورد. زیرا همانطوری که در مباحث سابقه نیز گفته ایم مراد از «اصحابنا» که شیخ طوسی در کتبش من جمله «فهرست» تعبیر می کند «اصحابنا الامامیه» نیست بلکه مراد تمامی کسانی است که از جهت فقهی فتوای آنها نزدیک به امامیه است لذا بر این اساس فطحیه، اسماعیلیه (البته نه آن طایفه از اسماعیلیه که آقاخانیه و جزء باطنیه حساب می شوند) داخل در اصحابنا هستند به خلاف شیعیان زیدیه که از نظر فقهی با ما متفاوت می باشند. بنابراین، شاید مقصود شیخ طوسی و ابن ادریس نیز از اینکه بعضی از اصحابنا قائل به کفایت مطلق رضاع شده باشند همین دو نفری باشند که خود صاحب جواهر نیز از آنها نقل می کند.

در مورد کلام لیث نیز همانطوری که خود صاحب جواهر نقل کردند کثیری از عامه قائل به کفایت مطلق رضاع شده اند پس این گفتار صاحب جواهر تمام نیست.

### ۳) بررسی مسئله کمیت از جهت روایات

ما در میان فقهاء غیر از دو نفری که به آنها اشاره شد قائل به خلافی را نیافتیم و از جهت روایات نیز روایات بسیار زیادی در دست داریم که در آنها کمیّت خاصی معتبر دانسته شده است که ما قطع به صدور کثیری از این روایات از معصومین علیهم السلام داریم تنها چهار روایت وجود دارد که به ظاهر ابتدای معنای آن کفایت مطلق رضاع است که باید آنها را مطرح نماییم و معنای واقعی آنها را با توجه به جمع روایات بیابیم.

مرحوم صاحب جواهر این چهار روایت را با بیانی حماسی - چنانچه دأب ایشان در مواردی است که قولی یا روایتی را قبول ندارد - رد کرده است، ایشان اشکالاتی را در این بحث به روایات وارد کرده است که در جاهای دیگر خود ایشان این اشکالات را وارد نمی داند نظیر مکاتبه بودن، مضمره بودن، شذوذ و...

لذا اینک ما می بایست خود روایات را بررسی نماییم.

ص:۴۶۳۷

### ۴) روایاتی که ظاهر آنها کفایت مطلق رضاع است

#### ۱ – مکاتبهٔ علی بن مهزیار که صحیحه نیز می باشد:

«محمد بن احمد بن یحیی (صاحب نوادر الحکمه) عن محمد بن عبد الجبّار عن علی بن مهزیار عن أبی الحسن علیه السلام انه کتب الیه یسأله عمّا یحرم من الرضاع فکتب علیه السلام: قلیله و کثیره حرام»(۱)

شیخ طوسی این روایت را اینگونه معنا کرده است: «قال الشیخ فهذا الخبر محمول علی ان قلیله و کثیره حرام بعد ما یبلغ الحدّ الذی یحرم او یزید علیه. فان الزیاده قلّت او کثرت فانها تحرم. و یجوز ان یکون خرج مخرج التقیه لانه موافق لمذهب بعض العامه» توجیه اول شیخ دربارهٔ معنای روایت این است که امام علیه السلام فرموده اند پس از آنکه حدّ معین و معتبر در رضاع حاصل شد قلیل و کثیر رضاع حرام است. پس این خبر منافات با اعتبار کمیّت نیست. و لیکن واضح است که این توجیه برای روایت تمام نیست زیرا معنای این توجیه این است که امام علیه السلام به سؤال سائل جواب نداده و در حقیقت توریه نموده اند و چیز دیگری را در مقام جواب بیان کرده اند که این خلاف ظاهر است و همچنین توجیه دوم مرحوم شیخ که روایت را حمل بر تقیه می کند، تمام نیست زیرا صِرف اینکه بعضی از عامه مطلق رضاع را کافی می دانند با اینکه عدهٔ زیادی از آنها نیز مانند امامیه کمیّت خاصی را معتبر می دانند دلیل بر حمل بر تقیه نمی شود.

به نظر ما این روایت معنای دیگری دارد امام علیه السلام نفرمودند «قلیله و کثیره محرّم» بلکه تعبیر «حرام» را بکار بردند و کلمه «حرام» وقتی به شیر و رضاع نسبت داده می شود به معنای محرومیت از ازدواج و مانند آن نیست – چنانچه وقتی به انسان نسبت داده می شود معنای آن چنین است – بلکه معنای روایت با توجه به سایر روایات دیگر و مخصوصاً روایاتی که می گوید بعد از اتمام دو سال شیر دادن حرام است «لا رضاع بعد فطام» این است که سائل سؤالش از عما یُحرِّم (از باب تفعیل



---

۱- (۱) – جامع احادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۵ ح ۳۰

نیست) بلکه سؤال او از مقدار شیری است که بعد از فطام حرام است یعنی «یحرم» بدون تشدید و ثلاثی مجرد است و امام علیه السلام نیز در پاسخ فرموده اند بعد از فطام مطلقا شیر دادن حرام است و فرقی بین قلیل و کثیر آن نیست (۱)(شیر دادن بعد از فطام از نظر فتوای عده بسیاری از فقهاء حرام است) بنابراین، روایت از این جهت ربطی به محل بحث ما ندارد بلکه ناظر به رضاع بعد فطام است.

### ۲ – روایت دوم: «محمد بن احمد بن یحیی (صاحب نوادر الحکمه)

عن أبی جعفر (سعد بن عبد الله اشعری که رئیس بیت و قوم اشعریها است) عن ابی الجوزاء (مُنَبِّه بن عبد الله است نجاشی از او تعبیر به صحیح الحدیث می کند) عن الحسین بن علوان (سنّی است و نجاشی توثیقی دارد که محل خلاف است آیا راجع به خود او است یا در مورد برادرش حسن می باشد ولی آنچه مسلّم است این است که أبی الجوزاء که صحیح الحدیث و ثقه است تقریباً تمامی روایاتش را از همین حسین بن علوان اخذ نموده است و این، علامت ثقه بودن حسین است زیرا شخصی که صحیح الحدیث است دروغگو و غیر ثقه را شیخ خود اخذ نمی کند) عن عمرو بن خالد (ابن فضال که خودش از ائمه جرح و تعدیل است عمرو را توثیق نموده است) عن زید بن علی عن آبائه عن علی علیه السلام انه قال: الرضعه الواحده کالمائه رضعه لا تحلّ له ابداً»(۲)

این روایت نیز صلاحیت معارضه با روایت دالّه بر اعتبار کمیت ندارد زیرا ضمیر در کلمه «لا تحلّ» به رضعه برمی گردد یعنی چنین رضاعی حلال نبوده و خلاف شرع است و قهراً منطبق بر رضاع بعد از دو سال می باشد که طبق فتوای کثیری از فقهاء حرام می باشد.

### ۳ – روایت سوم: «محمد بن احمد بن یحیی عن احمد بن محمد

(ابن عیسی و ثقه) عن محمد بن اسماعیل (بن بزیع است و ثقه) – در بعضی از نسخها علی بن اسماعیل است که



---

۱– (۱) – این توجیه برای روایت در ذیل کلام صاحب جواهر نیز آمده است ج ۱۹ ص ۲۷۱ چنانچه استاد مد ظله در جلسهٔ آینده به آن تذکر می دهند.

۲– (۲) – جامع احادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۵ ح ۳۲

غلط می باشد - قال حدثنی أبو الحسن ظریف (ظریف بن ناصح ثقه است) عن ثعلبه (بن میمون، ثقه) عن ابان (ثقه) عن ابن ابی یعفور قال سألته عمّا یحرّم من الرضاع قال اذا رضع حتی یمتلی بطنه فان ذلک ینبت اللّحم و الدّم و ذاک الذی یحرّم»(۱)

### ۴ - روایت چهارم مرسله ابن ابی عمیر است

که به نظر ما معتبر می باشد علی بن الحسن عن محمد بن الحسن عن محمد بن ابی عمیر عن بعض اصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام قال: الرضاع الذی ینبت اللحم و الدّم هو الذی یرضع حتی یتملّی و یتضلع و تنتهی نفسه»(۲)

این دو روایت اخیر نیز اساساً ناظر به کمیت و مقدار محرّم نیستند بلکه در مقام بیان این می باشند که آن رضاع معتبر که در جاهای دیگر شرایطش از نظر عدد و غیره معلوم شده است، رضاعی است که بچه کامل و سیر از آن بخورد پس صلاحیت معارضه با روایت داله بر اعتبار کمیت را ندارد.

«* و السلام *»

ص:۴۶۴۰

---

۱- (۱) - جامع احادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۷ ح ۱

۲- (۲) - جامع احادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۷ ح ۲

## ۱۳۸۱/۱۱/۷ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۰۱) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

استاد مد ظله بعد از نقل توجیه صاحب وسائل رحمه الله برای مکاتبهٔ علی بن مهزیار، آن را نقد کرده و مختار خود را مبنی بر اینکه مراد از روایت، حرمت ارضاع طفل بعد از کمال دو سال است، بیان می نمایند و قرینهٔ بر معنای مختار نیز این است: حمل حرام بر ذوات اشیاء که به معنای محرمیّت و سببیت برای حرمت باشد، در روایات معهود نیست. و سپس حمل شیخ رحمه الله این روایت را بر تقیه تبیین کرده اند و در پایان حد رضاع محرّم، اجمالاً ذکر شده است.

***

### توجیه صاحب وسائل رحمه الله

#### اشاره

ایشان بعد از نقل معنای شیخ برای مکاتبهٔ علی بن مهزیار(۱) ، معنای دیگری را خود ذکر می کنند که از توجیه شیخ رحمه الله بهتر است اگر چه خودِ همین معنا نیز بعید و خلاف ظاهر می باشد. ایشان می فرمایند سؤال سائل از ما یُحرِّم است و ناشی از شبهه ای که برایش حاصل گشته می باشد زیرا ابن مهزیار می داند که ده رضعه یا پانزده رضعهٔ کامل که بچه سیر شود، کافی برای ایجاد محرمیّت است ولی از طرف دیگر نوزادی که زودتر از حدّ متعارف و قبل از خوردن مقدار متعارف شیر، سیر می شود، استخوانش از این رضعات محکم نمی شود، پس شبهه ای برای ابن مهزیار حاصل می گردد که آیا همین رضعاتِ در حدّ سیری کافی است اگر چه مقدارش و کمّیّتش، از حدّ متعارف کمتر است؟ امام علیه السلام جواب می دهند که بعد از حصول



---

۱- (۱) - انه کتب الیه یسأله عمّا یحرم من الرضاع؟ فکتب علیه السلام: قلیله و کثیره حرام. وسائل باب ۲ من ابواب ما یحرم بالرضاع حدیث ۱۰ ج ۲۰ / ص ۳۷۷

تعداد رضعات در حدّ سیری، محرمیّت حاصل است و دیگر زیاد خوردن شیر برای طفل و یا کمتر از متعارف خوردن، اثری ندارد و بلکه حرمت حاصل است.

### نقد استاد مد ظله:

این توجیه مرحوم صاحب الوسائل، اگر چه در بُعد به پایهٔ توجیه شیخ که - در درس گذشته مطرح شد (۱)- نمی رسد ولی باز خود بعید و خلاف ظاهر است زیرا باز باید در روایت تقدیر بگیریم که «بلغ الرضاعُ حدَّه الشرعی» و لکن قلیله و کثیره لا یضرّ بصدق الحرمه. و این خلاف متفاهم ظاهری روایت است.

### مختار استاد مد ظله:

همچنان که در درس قبل گفته شد، ظاهر روایت سؤال از شیر حرام است نه شیر محرِّم، یعنی یَحْرُمُ به صیغه ثلاثی مجرد می خوانیم، نه یُحَرِّم - ثلاثی مزید - و در واقع سؤال از رضاعی است که جایز نیست و آن رضاع بعد الفِطام و بعد از اکمال سنتین طفل است که طبق همین روایت حرام است ارضاع طفل بعد از دو سال(۲) ، چه کم شیر بدهد، چه زیاد.

بعد از اینکه این معنی را ما ذکر نمودیم، متوجه شدیم که برخی از بزرگان نیز، روایت را معنی کرده اند، حال یا استظهاراً کما فی کشف اللثام للفاضل الهندی رحمه الله و یا احتمالاً کما فی نهایه المرام لصاحب المدارک و فی الجواهر و فی نکاح الشیخ



---

۱- (۱) - توجیه شیخ رحمه الله در صورتی صحیح بود که کسی احتمال می داد محرمیت رضاع بشرط لا اعتبار شده یعنی اگر این احتمال بود که فقط عدد معتبر (ده یا پانزده رضعه) محرّم است و نباید رضاع بیشتر از این عدد باشد می توانستیم آن توجیه را قبول کنیم ولی وقتی چنین احتمالی در کار نیست نه سؤال سائل و نه جواب امام را نمی توانیم بر این معنا حمل کنیم.

۲- (۲) - در جواهر ۳۷۷/۳۱ و ۳۷۸ می فرماید: مشهور قائلند که بعد از دو سال تا یک ماه و دو ماه ارضاع اشکال ندارد اگر چه بعداً در جای خود خواهیم گفت که یک ماه بیشتر از دو سال هم، اشکال دارد ولی در اینجا به هر حال می گوییم بیشتر از دو سال یا دو سال و دو ماه، ارضاع جایز نیست. استاد مد ظله

الانصاری رحمه الله و هکذا النراقی فی مستنده، چرا که ایشان بعد از ابداء احتمال، می فرمایند روایت مجمل است زیرا مذکور در روایت «رضاعِ حرام» است حال آنکه ارضاع الطفل حرام نیست بلکه موجب حصول حرمت است پس مراد از سؤال و جواب در روایت معلوم نیست(۱)

و بعباره اخری، اطلاق «حرام» و ارادهٔ محرِّم - آن چنانکه شیخ رحمه الله و مرحوم حرّ عاملی معنی کردند (مقرّر) - تا آنجا که ما ملاحظه کردیم معهود نیست و لهذا خلاف ظاهر تلقّی می شود و مثل این است که بگوییم ازدواج شما حرام است و مقصودمان این باشد که مادرزن را حرام می کند. بله اطلاق «حرام» بر افعال و بر ذوات اشخاص، در لسان روایت و کتاب موجود است و مراد از آن «محروم منه» می باشد (مثلاً شرب خمر حرام است یعنی شخص شرعاً محروم از این فعل است و ممنوع تعهّد) یا حُرّمت علیکم امّهاتکم که به معنای محرومیّت شما از مادرانتان می باشد و البته محرومیّه کل شیءٍ بحسبه. ولی حمل «حرام» بر ذات شیء و ارادهٔ معنای دیگر مثل محرمیت، اصلاً معهود نیست و ما نیافتیم - و بعضی از آقایان اهل بحث مواردی را ذکر کردند و به همه جواب دادیم و معلوم شد که اشتباه کرده اند و نهایتاً اگر موردی هم پیدا شود، تنافی با این خلاف ظهور بودن ندارد و به مئونهٔ قرینه استعمال شده و با تمام این اوصاف، علی فرض تسلّمِ صحّت این اطلاق، تازه روایت مجمل می شود و تاب معارضه با روایات بسیار دیگر را ندارد.

## توجیه استاد برای حمل شیخ بر تقیّه

مرحوم شیخ در جواب از این مکاتبه، بعد از معنایی که ذکر فرمودند، می فرمایند:

و یجوز ان یکون خرج فخرج التقیّه لانه موافق لمذهب بعض العامّه(۲). حال با اینکه فتوای



---

۱- (۱) - مستند الشیعه للنراقی رحمه الله طبع آل البیت ۲۳۷/۱۶

۲- (۲) - به نقل از وسائل ۳۷۷/۲۰

اکثریت عامه، عدم کفایت مطلق رضاع است(۱) چگونه امام علیه السلام ملاحظهٔ بعض العامّه را می کند و از آنها تقیّه می نماید ولی از اکثر عامّه تقیه نمی کند؟! در جواب گوییم که آنچه در حمل بر تقیه اهمیت دارد ملاحظه فتاوای رایج در زمان ائمه است و مالک بن انس، امام مالکیّه و فقیه مدینه و نیز ابو حنیفه امام حنفیّه و فقیه عراق که فتاوی او بیشتر محل ابتلاء شیعیان بوده است هر دو قائل به کفایت مطلق رضاع برای نشر حرمت هستند، مضاف به اینکه مالک، از جانب حکومت نیز تأیید می شد و ابو حنیفه اگر چه مخالف سیاسی حکومت بود ولی بارزترین شاگردان او که مروّجین افکار او نیز هستند، یعنی محمد بن حسن شیبانی و قاضی أبو یوسف، هر دو در دربار خلفای عباسی بودند و مؤیّد از جانب حکومت و همین موجب رواج افکار آنان در عراق گشت، بر این اساس امام علیه السلام ملاحظهٔ فقه رایج آنجا را نموده و از آنان تقیّه کرده و اما نسبت به فتاوی دیگران زمینه تقیه وجود نداشته است و لهذا شیخ رحمه الله مناط تقیّه را رأی بعض العامّه قرار دادند.(۲) و اما دعوای اجماع لیث بن سعد بر کفایت مطلق رضاع، کاملاً بی وجه است. همچنان که معلوم شد. پس اگر نتوانستیم جمع دلالی بکنیم، می توانیم از باب «خذ بما خالف العامه» آن روایات را بر این مکاتبه ترجیح دهیم.



---

۱- (۱) - راجع عن تفاصیل الآراء المغنی لا بن قدامه ۱۹۲/۹ و ۱۹۳ الامّ الشافعی ۲۳/۵ و ۲۷ قال فی الفقه علی المذاهب الاربعه للجزری ۲۵۷/۲: انّ الشافعیّه و الحنابله یقولون: انّ الرضاع لا یحرّم الاّ اذا کان خمس مرّات و المالکیّه و الحنفیّه یقولون: انّ الرضاع یحرّم مطلقا قلیلاً کان او کثیراً و لو قطرهً.

۲- (۲) - نکته مهمّه: برای یافتن فتاوی ابو حنیفه باید به کتب عامه که مستقیماً فتاوی او را نقل می کنند و یا همچون خلاف شیخ و تذکرهٔ علامه رجوع نمود و رجوع به کتبی مثل الفقه علی المذاهب الاربعه عبد الرحمن جزیری کفایت نمی کند زیرا اینها فتاوی فرق مثل مالکیه و حنفیه را نقل می کند، و فقه حنفی غیر از فقه ابو حنیفه است چرا که فقه حنفی، بیانگر آخرین رأی و نظر فقهی است که مذهب آنان بر آن استقرار یافته و این چه بسا با فتوای خود ابی حنیفه مخالف باشد به دلیل محکّم شدن آراء تلامیذ خود ابو حنیفه و متروک شدن آراء شخص أبی حنیفه و معلوم است که مثل أبی یوسف و شیبانی اگر چه در اصول اجتهاد مثل قیاس و استحسان و غیره تابع أبی حنیفه هستند ولی در فروع فقهی و تفریعات، همیشه تابع نیستند. استاد دام ظله

## حدّ رضاع محرّم:

### اشاره

در بیان این حدّ جمهور کتب امامیّه سه عنوان را ذکر کرده اند:

### الف) انبات لحم و اشتداد عظم در اثر خوردن شیر.

و در این عنوان شرط خاصّی نمی باشد که مثلاً در این بین شیر زن دیگری را نخورد یا اینکه غذا و شیر خشک به او داده نشود، خیر، اینها شرط نمی باشند.

### ب) یک شبانه روز کامل،

بچه را شیر دهد که مشروط است به اینکه نه شیر زن دیگری خورده شود و نه به او غذا و شیر خشک بدهند.

### ج) پانزده رضعه و یا ده رضعه –

بنا بر اختلاف فقهاء – که این نیز مشروط است به عدم ارتضاع از لبن زن دیگری، ولی خوردن غذا و شیر خشک مانع نشر حرمت نمی شود. در مقابل مشهور فقهاء که هر یک از این طرق را کافی می دانند، مرحوم صدوق معیار اصلی را انبات لحم و اشتداد عظم قرار می دهد و بعد می گوید: از امام صادق علیه السلام نقل شده که حدّی برای آن تعیین کرده اند که همان عدد و زمان باشد و در هدایه پانزده رضعه نمی گوید بلکه پانزده روز شیر خوردن را قبول می کند، مشروط به عدم ارتضاع از زن دیگر که البته این پانزده روز احتمالاً اشتباه شده است و یحیی بن سعید هم اکتفاء به ده یا پانزده رضعه نموده و دیگر نامی از اشتداد عظم و انبات لحم نبرده است که بحث اینها را خواهیم کرد.

«* و السلام *»

ص:۴۶۴۵

## ۱۳۸۱/۱۱/۸ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۰۲) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه تقادیر ثلاثه رضاع محرّم را ذکر و روایات هر طایفه را جداگانه ذکر خواهیم کرد. سپس دربارهٔ نحوهٔ جمع بین روایات مباحثی را مطرح خواهیم نمود.

***

### تحدید رضاع محرّم و اشاره به اقوال در مسئله

روایاتی که مقدار رضاع محرّم را تحدید می کند مختلف است و از اصحاب امامیّه قائل معتنابهی که قائل به کفایت مطلق مسمّای رضاع باشد نداریم. تنها ابن جنید اسکافی یک رضعهٔ کامله (ملأه بطن الصبیّ) را کافی دانسته است و نعمان مصری صاحب دعائم الاسلام(۱) به مطلق مسمّای رضاع اکتفاء کرده است.

در مورد تحدید رضاع محرّم سه تقدیر ۱ - أثر (انبات لحم و شدّ عظم یا انبات لحم فقط) ۲ - زمان (یوم و لیله) ۳ - عدد (عشر رضعات یا خمس عشر رضعات) در روایات آمده است. و مشهور هر سه تقدیر را ذکر کرده اند، لکن شیخ مفید و شاگردش سلار که معمولاً تابع مفید است اسمی از اثر و زمان نبرده اند و یحیی بن سعید نیز اسمی از أثر نبرده است. در بحثهای آتی اشاره می کنیم که این سه فقیه ممکن است روایات دیگر را مدّ نظر داشته اند و روایات أثر را به گونه ای تفسیر کرده اند که با فتوای ایشان قابل جمع باشد. نه اینکه روایات اثر را کنار گذاشته باشند. اکنون روایات مسئله را ذکر می کنیم.



---

۱- (۱) - تذکر: قاضی بودن صاحب دعائم الاسلام معلوم نیست هر چند به قاضی نعمان شهرت یافته است.

## روایات تحدید رضاع محرّم

### اشاره

۶ یا ۷ روایت ملاک را انبات لحم و دم قرار داده است و ۶ یا ۷ روایت ملاک را انبات لحم و اشتداد عظم قرار داده است و اکثر روایات در طرفین مسئله یا صحیح است و یا معتبر است. ابتداءً روایات را ذکر کرده و سپس طریق جمع بین آنها را باید متعرض شویم.

### روایات تحدید به إنبات لحم و دم

#### الف) صحیحهٔ عبید بن زراره

عن أبی عبد الله علیه السلام «ما الذی یحرّم من الرضاع فقال ما أنبت اللحم و الدم الحدیث»(۱)

#### ب) صحیحهٔ حماد بن عثمان

عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «لا یحرّم من الرضاع الاّ ما أنبت اللحم و الدّم»(۲)

#### ج) صحیحهٔ محمد بن مسلم

عن أبی جعفر او أبی عبد الله علیه السلام قال: «اذا رضع الغلام من نساء شتّی فکان ذلک عدّه او نبت لحمه و دمه علیه حرم علیه بناتهنّ کلّهنّ(۳)

ضمیر علیه یا به رضاع بر می گردد یا به غلام لکن ظاهراً به رضاع برمی گردد

توضیح متن: ظاهر روایت این است که در مقام تحدید و حصر است و مفهوم حَرُم این است که در غیر این صورت حرمت نیست.

#### د) محمد بن یحیی عن أحمد بن فضّال

عن علی بن یعقوب عن محمد بن مسلم عن عبید بن زراره عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الرضاع ما أدنی ما یحرّم منه قال: ما أنبت اللحم او الدم الحدیث(۴)



---

۱- (۱) - جامع الاحادیث ۵۱۳/۲۵ حدیث ۳۷۷۴۲ باب ۴ من ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع ح ۱۱ طبع جدید

۲- (۲) - المصدر ۵۱۷/۲۵ حدیث ۳۷۷۵۱ باب ۵ من ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع ح ۱ طبع جدید

۳- (۳) - المصدر ۵۱۷/۲۵ حديث ۳۷۷۵۳ باب ۵ من ابواب ما يحرم بالنسب و الرضاع ح ۳ طبع جديد المصدر ۵۳۹/۲۵ حديث ۳۷۸۲۷ باب ۱۳ من ابواب ما يحرم بالنسب و الرضاع ح ۲ طبع جديد

۴- (۴) - المصدر ۵۱۷/۲۵ حديث ۳۷۷۵۶ باب ۵ من ابواب ما يحرم بالنسب و الرضاع حديث ۶ طبع جديد

**توضیح متنی:**

«أو» غلط است و صحیح طبق نسخهٔ معتبری که در اختیار است «واو» است و این روایت نقل دیگر نیز دارد که در آن نیز «واو» است و با روایات دیگر که «واو» در آنها آمده هماهنگ است.

**توضیح سندی:**

محمد بن مسلم غلط است و صحیح مروان بن مسلم است.

نسخ مختلف است، نسخهٔ صحیح کافی، مروان بن مسلم است ولی در نسخهٔ چاپی کافی محمد بن مسلم به غلط آمده است.

مراد از محمد بن یحیی، محمد بن یحیی الأشعری است که ثقه است. احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی است و ثقه است. ابن فضال نیز ثقه لکن فطحی است، علی بن یعقوب اجلّاء از او زیاد نقل روایت کرده اند و مراد علی بن یعقوب هاشمی است که او را هم ما ثقه می دانیم، مروان بن مسلم نیز ثقه است، عبید بن زراره نیز ثقه است. بنابراین، روایت به خاطر وجود ابن فضال موثّقه خواهد بود.

**ه) عن ابن فضال عن علی بن عتبه عن عبید بن زراره**

قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرضاع أدنی ما یحرّم منه (و ذکر مثله)(۱) تا آخر همان حدیث مذکور.

**توضیح سندی:**

در سند این روایت اشکالی نیست به خلاف روایت قبلی زیرا علی بن عتبه ثقه است، همچنین عبید بن زراره ثقه است و ابن فضال نیز ثقه، لکن فطحیّ است، پس روایت موثقه به ابن فضال است.

**و) صحیحهٔ ابن ابی یعفور**

قال: «سألته عمّا یحرّم من الرضاع قال اذا رضع حتی یمتلی بطنه فانّ ذلک ینبت اللحم و الدم و ذلک الذی یحرّم(۲)

این روایت را قبلاً خوانده بودیم

**ز) مرسلهٔ ابن ابی عمیر:**

عن ابی عبد الله علیه السلام قال: الرضاع الذی ینبت اللحم و الدم هو الذی یرضع حتی یتملّی و یتضلّع و ینتهی نَفْسُه(۳)

۱- (۱) - المصدر ۵۱۸/۲۵ ذیل حدیث ۳۷۷۵۷ باب ۵ من ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع حدیث ۶ طبع جدید

۲- (۲) - المصدر ۵۲۹/۲۵ حدیث ۳۷۷۸۷ باب ۷ من ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع حدیث ۱ طبع جدید

۳- (۳) - المصدر ۵۲۹/۲۵ حدیث ۳۷۷۸۸ باب ۷ من ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع حدیث ۲ طبع جدید

اشکالی در سند نیست و مرسلات ابن ابی عمیر به نظر ما معتبر است.

### توضیح متنی:

در این روایت تعبیر رضاع مُحرّم نیامد ه است لکن روشن است که روایت در مقام بیان مسئله طبّی نیست بلکه در مقام بیان رضاع محرّم و موضوع تحریم است

## روایات تحدید به إنبات لحم و اشتداد عظم

### اشاره

در مقابل این روایات، روایات دیگری است که إنبات لحم و اشتداد عظم را ملاک قرار داده است.

### الف) محمد بن یعقوب عن الحسین بن محمد

عن معلّی بن محمد عن الحسن بن علی الوشّاء عن عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: لا یحرّم من الرضاع الاّ ما أنبت اللحم و شدّ العظم(۱)

### توضیح سندی:

غیر از معلّی در بقیهٔ رجال سند حرفی نیست. دربارهٔ معلّی «یعرف و ینکر» گفته اند یعنی بعضی روایاتش مُنکر است و بعضی از روایاتش شناخته شده است. اشکالی در مورد خود او نکرده اند، برخی از اشخاص مقیدند روایتی نقل کنند که مورد فتوای فقهاء است ولی برخی أعمّی هستند و مقیّد به این خصوصیت نیستند. معلّی از افرادی است که أعمّی است. لکن حسین بن محمد اشعری که از اجلّاء ثقات است او به وسیلهٔ معلّی کتاب وشّاء را نقل می کند و همین اکثار روایاتش از او علامت اعتبار شخصی معلّی است

### ب) صحیحهٔ علی بن رئاب

عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قلت له: ما یحرّم من الرضاع قال: ما أنبت اللحم و شدّ العظم(۲) الحدیث

### ج) محمد بن احمد بن یحیی عن هارون بن مسلم

عن مسعده بن زیاد العبدی عن أبی

۱- (۱) - المصدر ۵۱۷/۲۵ حدیث ۳۷۷۵۲ باب ۵ من ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع حدیث ۵ طبع جدید

۲- (۲) - المصدر ۵۱۷/۲۵ حدیث ۳۷۷۵۵ باب ۵ من ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع حدیث ۵ طبع جدید

عبد الله علیه السلام قال: لا یحرّم الرضاع الّا ما شدّ العظم و أنبت اللحم(۱) الحدیث

**توضیح سندی:**

طبق تحقیقی که شده، مسعده بن زیاد با مسعده بن صدقه متحد است، مرحوم آقای بروجردی می فرمود - من کلام ایشان را با یک واسطه نقل می کنم - این دو متحدند و یکی از استدلالات ایشان بر اتّحاد این بود که در بسیاری از موارد یک روایت در یک کتاب از مسعده بن زیاد و در روایت دیگر از مسعده بن صدقه نقل شده است، اما نسبت مسعده به زیاد و به صدقه از این باب است که گاهی او را به پدر و گاهی او را تلخیصاً به جدّ نسبت می دهند. زیاد و صدقه هر دو از آباء مسعده می باشند.

البته مرحوم آقای بروجردی برخی از استدلالات بر اتحاد داشته اند که آنها مخدوش است ولی اصل مدّعا تمام است. مسعده بن زیاد با این عنوان توثیق شده است ولی به عنوان مسعده بن صدقه توثیق نشده است ولی بعد از اثبات اتحاد، مسعده بن صدقه ثقه خواهد بود و روایت معتبر خواهد بود.

**د) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن أبیه**

عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه عن أبی عبد الله علیه السلام قال لا یحرّم من الرضاع الاّ ما شدّ العظم و أنبت اللحم(۲) الحدیث

**توضیح:**

این روایت با روایت دهم از بابی که گذشت در متن مشترک است و سند آن نیز از هارون بن مسلم به بعد با سند روایت قبل متحد است لذا روایت معتبر می باشد.

**ه) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن أبیه**

عن ابن أبی عمیر عن زیاد القندی عن عبد الله بن سنان عن أبی الحسن علیه السلام قال: قلت له یحرّم من الرضاع الرضعه و الرضعتان و الثلاث فقال لا الّا ما اشتدّ علیه العظم و نبت علیه اللحم(۳)

**توضیح سندی:**

در سند این روایت زیاد قندی است که جزء واقفه و از رئوس



---

۱- (۱) - المصدر ۵۱۹/۲۵ حدیث ۳۷۷۶۰ باب ۵ من ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع حدیث ۱۰ طبع جدید

۲- (۲) - المصدر ۵۲۰/۲۵ حدیث ۳۷۷۶۶ باب ۵ من ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع حدیث ۱۶ طبع جدید

۳- (۳) - المصدر ۵۱۹/۲۵ حديث ۳۷۷۶۱ باب ۵ من ابواب ما يحرم بالنسب و الرضاع حديث ۱۱ طبع جديد

واقفه است و جزء کسانی است که غرضشان از وقف، تصاحب اموالی بود که بر اساس وکالت نزد آنها بود که از جملهٔ آن علی بن أبی حمزه و زیاد قندی است. لکن راوی از زیاد قندی ابن ابی عمیر است که به عقیدهٔ ما روایت را در أیّام استقامت زیاد قندی از او أخذ کرده است. رئوس واقفه افراد ظاهر الصلاحی بودند که به راستگویی شناخته شده بودند لکن امتحان مال و ثروت موجب انحراف آنها شد و در مسئلهٔ امامت به خاطر تصاحب مال دروغ گفتند وگرنه داعی بر کذب و جعل حدیث در غیر مسائل امامت نداشتند. به هر حال به نظر ما روایت معتبر است.

### و) فقه الرضا:

و الحدّ الذی یحرّم به الرضاع - ممّا علیه عمل العصابه دون کل ما رُوی فانه مختلف - ما أنبت اللحم و قوی العظم (۱)- الکلام

### توضیح:

از این تعبیر که می گوید: «نه همهٔ ما رُوِیَ چون روایات مختلف است» معلوم می شود که جمله «ما انبت اللحم و قوی العظم» که اصحاب مطابق آن عمل کرده اند، این یک روایت بوده است از بین سایر روایات مختلف. لذا می توانیم بگوییم: این روایت مرسلهٔ فقه رضوی است هر چند طبق تحقیق متن این کتاب از امام رضا علیه السلام نیست.

### ز) نبوی:

یک روایت نبوی هم هست که موضوع تحریم را انبات لحم و اشتداد عظم قرار داده و علّامه و دیگران از امامیّه آن را از عامّه نقل کرده اند.

## جمع بین روایات و ادّعای تلازم دو عنوان از طرف برخی از فقهاء

۷ روایت در یک طرف و ۷ روایت در طرف دیگر است. اکنون باید بین این روایات جمع کنیم.

شهید ثانی در روضه به نحو احتمال می فرماید و از ظاهر مسالک نیز این احتمال استفاده می شود، همچنین از ریاض نیز این احتمال استفاده می شود که بین انبات



---

۱- (۱) - المصدر ۵۲۲/۲۵ حدیث ۳۷۷۷۴ باب ۵ من ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع رقم ۲۴ طبع جدید

لحم و دم و اشتداد عظم تلازم خارجی هست لذا در روایات گاهی هر دو عنوان ذکر شده و گاهی به عنوان اول اکتفاء شده است زیرا عنوان اول زودتر به چشم می آید و محسوس تر است.

صاحب مدارک در نهایه المرام و صاحب حدائق قائل به تلازم شده اند و بیانی بر تلازم ذکر نکرده اند، اگر بین این دو عنوان تلازم باشد جمع بین روایات روشن است و می توان اکتفاء به یکی از دو عنوان کرد زیرا با احراز یک عنوان عنوان دیگر نیز احراز می شود چون تلازم ثبوتی دارند.

اما اگر تلازم بین این دو عنوان نباشد چگونه باید جمع کنیم؟

شهید اول در لمعه عبارتی دارد که ظاهر کالصریح است که تلازمی بین این دو عنوان نیست. ایشان این دو عنوان را با «أو» عطف کرده که از آن استفاده می شود که یکی از دو عنوان کافی است و تعبیر «أو» دلالت می کند که این دو عنوان تلازم ندارند زیرا با «اَو» دو چیزی که متباین و لو فی الجمله باشند را عطف می کنند. بله دو چیز که متلازمین اثباتی نباشند و گاهی شخص یک عنوان را می داند و از عنوان دیگر بی خبر است را با «أو» عطف می کنند مثلاً حکمی را بار می کنند و می گویند:

اگر شب چهارده شده یا آنکه ماه کامل شد و به قرص و بدر تمام تبدیل شد این حکم بار می شود، زیرا گاهی انسان شمارش شبها را می داند اما قرص کامل را نمی داند چون هوا ابری است و گاهی شمارش شبها را نمی داند اما از طریق رؤیت می تواند بدر کامل را تشخیص دهد از این رو با «أو» عطف می کنند، خلاصه اگر طریق اثبات متعدد بود و گاهی این طریق زودتر ثابت می شود و گاهی آن طریق زودتر ثابت می شود «أو» ذکر می شود اما در ما نحن فیه همیشه انبات لحم زودتر از اشتداد عظم تشخیص داده می شود و چون اشتداد عظم قبل از انبات لحم تشخیص داده نمی شود تعبیر به «أو» صحیح نیست بله اگر گاهی إنبات زودتر فهمیده می شد و گاهی اشتداد عظم زودتر فهمیده می شد تعبیر «بأو» تمام بود.

ص:۴۶۵۲

به هر حال از تعبیر «أو» در کلام شهید در لمعه استفاده می شود که بین این دو عنوان تلازم ثبوتی نیست. و أحدهما کافی است. حالا باید دید که آیا این دو عنوان از یکدیگر انفکاک خارجی دارند یا نه؟

من احتمال می دهم که شهید اول نیز با سایر فقهاء موافق است و قائل به جمع به نحو «واو» است و امّا عبارت لمعه احتمال دارد در آن تصحیف رخ داده و «واو» به «أو» تصحیف شده باشد حال یا سهو القلم از خود شهید شده یا آنکه این سهو از نسّاخ صادر شده است. و این احتمال بعید نیست زیرا اینگونه تصحیفات در کتب و روایات زیاد واقع می شود، فقهای دیگر نیز اینگونه جمع نکرده اند لذا احتمال تصحیف در عبارت لمعه هست.

## ادّعای عدم تلازم و توجیه عطف با واو بر اساس آن

صاحب جواهر این دو عنوان را متلازم نمی داند و می فرماید: ابتداء انبات لحم می شود و گوشت می روید [حال یا طولاً یا عرضاً این إنبات حاصل می شود] سپس استخوان محکم می شود یعنی استخوان دیرتر این غذا را جذب می کند بنابراین سؤالی پیش می آید که چرا در روایات هر دو عنوان ذکر شده است با آنکه با وجود عنوان اشتداد عظم از عنوان انبات لحم بی نیاز هستیم زیرا اگر اشتداد عظم شده باشد حتماً قبل از آن انبات لحم شده است لا بالعکس.

توضیح اینکه، اگر دو عنوان متلازم باشند ذکر واو از باب عطف تفسیر مانعی ندارد و اگر متلازم نباشند یعنی از هیچ طرف ملازمه ای نباشد در این صورت هم ذکر هر دو صحیح و طبیعی است.

اما اگر از یک طرف استلزام باشد و از طرف دیگر استلزام نباشد عطف با واو چه وجهی دارد؟ زیرا با ذکر عنوان متأخر [عنوان اشتداد] از عنوان دیگر [انبات لحم] که لازمهٔ آن است بی نیاز هستیم.

ص:۴۶۵۳

صاحب جواهر این سؤال را مطرح می کند و دو جواب برای آن ذکر می کند.

جواب اول: اینکه انبات لحم به تدریج شروع می شود و در مراحل پایانی که عنوان إنبات لحم عرفاً می خواهد صدق کند در آن وقت با اشتداد عظم تقارن پیدا می کند پس در ابتداء أمر انبات لحم هست و اشتداد عظم نیست اما در مراحل پایانی انبات لحم که إنبات صدق عرفی پیدا، می کند اشتداد عظم با آن تلازم دارد، از این رو تحریم با هر دو نسبت داده می شود و در روایات هر دو عنوان ذکر شده و با واو عطف شده اند.

جواب دوم: اینکه فرض کنیم انبات لحم کامل شود و محسوس باشد بدون آنکه اشتداد عظم حاصل شود ولی بعد از اینکه گوشت احتیاج به جذب نیرو و تغذّی نداشت عامل دیگری برای تقویت استخوان مشغول فعالیت می شود و استخوان محکم می شود، پس محکم شدن استخوان در طول انباتِ لحم است نه در عرض آن. اما در فرض اول در مرحلهٔ پایانی إنبات لحم هر دو عنوان هم عرض هم حاصل می شوند، اما در این فرض، محکم شدن استخوان در طول انبات لحم است و اگر اشتداد عظم شد انبات هم شده است (چون که صد آمد نود هم پیش ماست) پس چرا دو عنوان به هم ضمیمه شده است؟ علتش این است که روایت می خواهد بفهماند که موضوع تحریم تنها عنوان اشتداد نیست، تحریم به هر دو عنوان منتسب است و اشتداد عظم جزء أخیر علت تامه است. ولی علت، مجموع من حیث المجموع است هر چند یک جزء در طول جزء دیگر است و در عرض آن نیست(۱) نظیر اینکه در نماز «السلام علیکم» جزء اخیر علت تامه است اما اثر نماز مال این جزء اخیر نیست بلکه مال مجموع اجزاء و شرایط نماز است.

سپس ایشان یک تصور دیگری می کند و می فرماید: ممکن است ما بگوییم اشتداد عظم شده باشد و إنبات لحم نشده باشد، با آنکه خارجاً هر جا اشتداد عظم



---

۱- (۱) - عبارت جواهر در این جواب چنین است: «ان نشر الحرمه لهما» جواهر الکلام ۲۷۲/۲۹

هست انبات لحم نیز هست لکن به لحاظ موضوع حکم شرعی این دو عنوان از هم انفکاک پیدا کرده باشند به این بیان که، هر چند اشتداد عظم بدون انبات لحم نمی شود ولی موضوع حکم شرعی این است که همان شیری که اشتداد عظم می کند همان شیر إنبات لحم کرده باشد و الّا ممکن است طفل از دو زن شیر خورده باشد و یک زن به او شیر داده و انبات لحم شده سپس زن دیگر شیر داده و اشتداد عظم شده باشد در این فرض هر چند إنبات لحم مقدّم بر اشتداد عظم است ولی این انبات لحم منشأ اثر نیست و برای ترتب اثر حرمت باید از زن دوم آن قدر شیر بخورد که إنبات لحم نیز از شیر او بشود و موضوع اثر از شیر یک زن کامل شود بنابراین ایشان می فرماید ملازمه از هیچ یک از دو طرف نیست.(۱) این کلام صاحب جواهر است، خلاصه اینکه اگر تلازم بین دو عنوان باشد جمع بین روایات سهل است و فقهاء با تلازم بین دو عنوان روایات را جمع واوی کرده اند. اما اگر قائل به تلازم نباشیم وجه جمع بین روایات چیست؟ در جلسهٔ بعد این مسئله را دنبال می کنیم ان شاء الله.

«* و السلام *»

ص:۴۶۵۵

---

۱- (۱) - جواهر الکلام ۲۷۲/۲۹ و ۲۷۳

## ۱۳۸۱/۱۱/۹ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۰۳) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، ملاـک واقعی در رضـاع محرّم را مورد بررسـی قرار داده و به این نکته اشـاره خواهیم نمود که آیـا انبات لحم با اشتداد عظم تلازمی دارند یا خیر؟ و در نهایت وجه جمع بین عنوانین را بازگو خواهیم نمود.

***

### الف) ادامه بحث در جمع بین روایات وارد شده در تعیین «اثر» ( انبات لحم و اشتداد عظم)

#### ۱) ذکر توجیهی برای کلام مرحوم شهید اول و پاسخ به آن

#### اشاره

در بحث اینکه اثر یکی از معیارها برای حصول رضاع محرم است. روایات مسئله مختلف است در عده ای از روایات ملاک را تنهـا انبات لحم و دم قرار داده است (انبات لحم و دم در واقع دو چیز نیسـتند) و در روایات متعـدد دیگر ملاک اشـتداد عظم و انبات لحم قرار داده شده است. آنچه از ظاهر کلمات بلکه صـریح بعضـی از عبارات فقها اسـتفاده می شود این است که میزان، حصول هر دو امر یعنی هم انبـات لحم و هم اشـتداد عظم می باشـد، یعنی ملاـک مجموع الامرین است. تنها شـهید اول که در لمعه این دو را بـا کلمه «أو» که ظـاهرش تقسـیم است به یکـدیگر عطـف نموده و تعـبیر «انبـات اللحم او اشـتداد العظم» آورده است. در جلسه قبل گفتیم که به نظر ما احتمال تصحیف در کلمه «أو» بعید نیست و در اصل «واو، بود» و شهید نیز با سایر فقها موافق است، حال یا اشـتباه از نساخ باشـد یا سـهو القلم خود شـهید بوده است به هر حال این در نظر ما مطرح است، البته اصولا کسانی که با تصحیح متون و مقابله نسخ آشنایی ندارند و فقط جنبه های مدرسه ای را دنبال

ص:۴۶۵۶

کرده اند ممکن است این حرف ما را نپذیرند و بر اساس اصاله عدم الخطاء بخواهند مطلب را تمام کنند و لیکن حق این است که اصاله عدم الخطاء به این نحوی که مطرح شده و جزء اصول محکم تلقی می شود و فروعات متعددی را بر آن متفرع می کنند، نیست بلکه کسانی که با متون و مقابله آشنا هستند به راحتی تصدیق می کنند که احتمال تصحیف و اشتباه در نسخ و کلمات بسیار فراوان است و این طور نیست که احتمال خطا امری غیر عقلایی و بعید باشد. به هر حال اگر کسی این احتمال را از ما قبول نکرد و اصرار داشت که کلمه «أو» در عبارت لمعه صحیح است. توجیه دیگری را ما ذکر می کنیم و آن این است که در عده ای از کتب همچون نهایه شیخ، مهذب ابن براج، فقه القرآن راوندی، و سرائر ابن ادریس، پس از آنکه در ابتدا به طور صریح انبات لحم و اشتداد عظم را به یکدیگر عطف نموده اند که معنای آن این است که مجموع الامرین معتبر می باشد، در ذیل فرعی را به این صورت مطرح می کنند که اگر دو امر حاصل نشد مثل اینکه شیر کم داده شده باشد، چنین رضاعی بدون فایده است زیرا نه باعث انبات لحم شده است و نه موجب اشتداد عظم گردیده است «از تفریع ذیل استفاده می شود که معیار در تحریم أحد الأمرین است یعنی هر کدام از انبات و اشتداد علت مستقل در تحریم بوده اند که در این فرض هیچ کدام حاصل نشده است، بنابراین، ممکن است ما بگوییم این افراد نیز قائل به کفایت احد الامرین می باشند و در نتیجه این طور نیست که تنها شهید اول به این مطلب قائل شده باشد. قابل توجه این است که در صحیحه علی بن رئاب نیز عین عبارتی که از فقها نقل کردیم آمده است: «علی بن رئاب عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قلت له: ما یحرم من الرضاع؟ قال: ما انبت اللحم و شد العظم. قلت: فتحرم عشر رضعات. قال: لا- لانها لا تنبت اللحم و لا تشتد العظم» در تعابیر عرفی نیز نظیر این مطلب وجود دارد مثلا گفته می شود» زنا و قتل موجب حدی می باشند، پس اگر کسی نه مرتکب زنا شد و نه قتلی انجام داد، حدّ بر او جاری نمی شود» از ذیل این

مثال معلوم می شود که زنا و قتل هر یک سبب مستقل برای اجرای حد می باشند.

بنابراین، حاصل توجیه این شد که شهید اول رحمه الله در این مسئله تنها نیست و اینکه ما تفرد او را قرینه بر اشتباه در عبارت می دانستیم صحیح نیست بلکه هم عده ای از فقها و هم روایت، أحد الأمرین را در تحریم کافی دانسته است.

**ملاحظه:**

و لیکن به نظر می رسد معنای عبارت فقهاء و همچنین روایت علی بن رئاب این نیست که احد الامرین را کافی در نشر حرمت دانسته باشند و به عبارت دیگر تفریع ذیل در عبارت فقها و ذیل روایت علی بن رئاب باعث نمی شود که ما از ظهور صدر کلام میزان در نشر حرمت را مجموع الامرین قرار داده است، رفع ید نماییم. زیرا گاهی در مقام تعلیل برای نفی حکمی، دو جزء موضوع آن حکم به طور مستقل نفی می شود و این منافاتی با اینکه موضوع حکم مجموع الامرین من حیث المجموع باشد ندارد، مثلاً اگر فرض کنیم موضوع برای جواز تقلید، مجتهد و عادل بودن باشد به طوری که هر دو قید اجتهاد و عدالت دخالت در حکم داشته باشد اگر گفته شود «از زید نمی توان تقلید کرد زیرا نه مجتهد است و نه عادل» از این کلام استفاده نمی شود که هر کدامیک از اجتهاد و عدالت: علت و سبب مستقل برای حکم جواز تقلید است بلکه این تعبیر فقط بدین خاطر است که ما در مقام اثبات می خواهیم دو دلیل برای عدم جواز تقلید از زید ذکر نماییم. و یا مثلا موضوع صحت نماز، نمازی است که واجد رکوع و سجود و... باشد، حال اگر گفته شود نماز فلان شخص باطل است، چون نه رکوع داشت نه سجده: این گفته دلالت نمی کند که پس موضوع صحت نماز، نمازی است که تنها واجد یکی از آنها باشد. و امثال این مثالها فراوان است. بنابراین، صرف نفی حکمی به خاطر نبودن دو سبب از اسباب تحقق موضوع آن حکم، دلیل نیست که موضوع برای ترتب آن حکم نیز احد العنوانین است نه مجموع آنها [البته در بعضی از مثالها نظیر همان مثال نفی حدّ به خاطر عدم زنا و عدم قتل، چون از دلیل خارجی می دانیم که موضوع برای وجود حدّ، تحقق یکی از دو امر یعنی زنا یا قتل است لذا نفی وجوب حدّ نیز به واسطه نبودن هر کدام بخصوصه است.]

ص:۴۶۵۸

### ب) وجود تلازم بین انبات لحم و اشتداد عظم در حالت طبیعی و عادی

پس از آنکه معلوم شد روایات مسئله مختلف می باشد. یکی از طرق جمعی که بین روایات مطرح شده است این است که بگوییم چون انبات لحم با اشتداد عظم به حسب وجود خارجی متلازم می باشند، پس در روایاتی که فقط انبات لحم به تنهایی در آنها ذکر شده است با آن روایاتی که هر دو را موضوع قرار داده است منافات ندارد چون بنا بر تلازم بین آنها روایاتی که تنها متعرض انبات لحم شده است از باب اکتفاء به أحد المتلازمین است.

البته عده ای چنانچه مستفاد از ظاهر کلام مرحوم صاحب جواهر نیز همین است، عقیده دارند که تلازم فقط از یک طرف است، به این بیان که، هرگاه اشتداد عظم صورت پذیرد انبات لحم نیز شده است، ولی عکس آن تلازمی ندارد، زیرا از شیر ابتداء گوشت روییده می شود و پس از آن در صورت عدم نیاز گوشت به غذا شیر جذب استخوان می شود. و لیکن بنا بر آنچه که ما از بعضی از اهل اطلاع سؤال کردیم در حالت طبیعی و نبودن هیچ گونه مانعی در بین، انبات لحم و اشتداد عظم با یکدیگر متلازم هستند ولی در غیر حالت طبیعی و بر اثر وجود موانع گاهی می شود که فقط انبات لحم رخ داده و استخوانها محکم نمی شود و بالعکس. بنابراین چون در فرض طبیعی بین این دو عنوان تلازم وجود دارد، جمع بین روایات روشن می شود چه اینکه قائل شویم در مقام ثبوت و به حسب واقع، موضوعِ نشر حرمت مجموع الامرین باشد یا تنها انبات لحم معیار باشد یا اینکه میزان اشتداد عظم باشد یا اینکه ملاک أحد الأمرین باشد و یا اینکه موضوع واقعی هیچ کدام از این دو عنوان نباشد بلکه موضوع امر سومی است که این دو عنوان معرِّف او می باشند.

بر تمامی این احتمالات اگر قائل به تلازم بین دو عنوان شویم، جمع بین روایات ممکن است زیرا بر طبق این فرض (تلازم) می گوییم روایاتی که فقط انبات لحم را موضوع قرار داده است ناظر به صورت متعارف و عادی است که در واقع با اشتداد عظم ملازم می باشد. ادامه بحث را در جلسهٔ آینده دنبال خواهیم نمود. ان شاء اللّه...

«* و السلام *»

ص:۴۶۵۹

## ۱۳۸۱/۱۱/۱۲ شنبه درس شمارهٔ (۵۰۴) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه نخست کلام صاحب مدارک در نهایه المرام را عنوان کرده، پس از پاره ای از توجیهات، آن را مردود می شماریم. آنگاه به جمع بین روایات مختلف در زمینه ملاک نشر حرمت به وسیله رضاع پرداخته، برخی از اشکالات خود را نسبت به کلام صاحب جواهر در این زمینه مطرح خواهیم نمود.

***

### بحث در این است که آیا کدام یک از آثار رضاع موجب انتشار حرمت می گردد؟

#### اشاره

روایات در این زمینه مختلف است. شش روایت، موضوع را انبات لحم و دم قرار داده، و موضوع شش روایت دیگر نیز انبات لحم و اشتداد عظم می باشد.

بنا بر آن که بین این دو موضوع تلازم نباشد، به استثناء شهید اول در لمعه و صاحب ریاض، سایر فقها قائلند: برای نشر حرمت، انبات لحم و اشتداد عظم، هر دو معتبر است. ولی این دو بزرگوار تحقّق احدهما را کافی دانسته اند.

صاحب مدارک نیز در نهایه المرام قول کفایت احدهما را به جماعتی نسبت داده و ضمن استظهار تلازم از کلام آنان، منشأ قول آنها را تلازم بین انبات لحم و اشتداد عظم دانسته است. در این کلام نکاتی هست که باید مورد بررسی قرار گیرد.

#### الف) بررسی کلام صاحب مدارک در نهایه المرام:

#### ۱) طرح دو سؤال از کلام ایشان:

اولاً: ما غیر از شهید اول و صاحب ریاض به فرد دیگری برخورد نکردیم که قائل

به کفایت احدهما باشد. و با توجه به اینکه کتبی که صاحب مدارک در اختیار داشته و از آنها نقل می کند، جز همین کتابهایی که در دست ما می باشد نبوده، این سؤال مطرح می شود که جماعتی که این قول به آنان نسبت داده شده، چه کسانی هستند؟

ثانیاً: ایشان چگونه از کلام آنان استظهار تلازم کرده و منشأ قول به کفایت احدهما را تلازم دانسته است؟

**۲) توجیه کلام نهایه المرام توسط استاد مد ظله در پاسخ به سؤال اول:**

همان طور که عرض کردیم تنها دو نفر از فقها صریحاً قائل به کفایت احدهما شده اند، لیکن چند تن از آنان مانند شیخ طوسی در نهایه، ابن برّاج در مهذّب، راوندی در فقه القرآن و ابن ادریس در سرائر و برخی از متأخرین تعبیری دارند که احتمالاً صاحب مدارک با استفاده از آن، قول به کفایت احدهما را به جماعت نسبت داده است. زیرا آن بزرگواران فرموده اند: رضاعی که انبات لحم به همراه نداشته باشد و اشتداد عظم نیز با آن حاصل نگردد، نشر حرمت نمی کند. یعنی در جایی که هیچ یک از این دو عنوان حاصل نشود، نشر حرمت در کار نیست.

از این تعبیر ممکن است استفاده شود که آنان قائل بوده اند که هر یک از این دو عنوان، علت مستقلی برای نشر حرمت بوده و تحقق یکی از آنها برای آن کافی است. صاحب مدارک نیز ممکن است بر اساس همین برداشت، قول به کفایت احدهما را به آنان نسبت داده باشد.

**۳) توجیه استظهار صاحب مدارک توسط استاد مد ظله در پاسخ به سؤال دوم**

بدیهی است اگر قائل به تلازم باشیم، تحقق هر یک از دو عنوان، دلیل بر ثبوت عنوان دیگر است و بر این مبنا، احراز یکی از متلازمین برای نشر حرمت کفایت می کند، اما اصل تلازم را نمی توان صرفاً از قول به کفایت احدهما استظهار نمود.

استظهار صاحب مدارک نیز ممکن است نه از ظاهر قول به کفایت احدهما بلکه از

جمع بین صدر و ذیل کلام همان جماعتی که ذیل فرمایش آنان را در بالا ذکر کردیم صورت گرفته باشد. زیرا آنان موضوع نشر حرمت را در صدر کلام خود، مجموع الامرین قرار داده و فرموده اند: نشر حرمت با رضاعی حاصل است که موجب انبات لحم و اشتداد عظم باشد. و همان طور که عرض کردیم در ذیل آن نیز فرموده اند:

چنانچه با رضاع، هیچ یک از این دو حاصل نشود، نشر حرمت صورت نمی پذیرد.

ظاهراً ایشان از جمع بین این صدر و ذیل استفاده نموده اند که انبات لحم و اشتداد عظم، اثباتاً و نفیاً با هم تلازم دارند یعنی وجود هر یک ملازم با دیگری و نفی هر کدام نیز ملازم با نفی دیگری است.

### ۴) اشکال استاد مد ظله به استعمال اوْ در متلازمین:

از آنجا که حرف «اَوْ» برای بیان وحدت ما قبل و ما بعد خود نیست بلکه ظاهر در این است که ما قبل و ما بعد را قسیم یکدیگر قرار می دهد، لذا عطف متلازمین به یکدیگر به وسیله حرف «اَوْ» خلاف ظاهر بوده و نیازمند قرینه است.

بنابراین، اگر مثلاً- برای بیان وقت ثبوتی نماز در جایی که درست شش ساعت پس از طلوع آفتاب ظهر می شود، بگویند: «دخول وقت نماز به این است که شش ساعت از طلوع آفتاب بگذرد یا مؤذّن اذان بگوید» خلاف ظاهر خواهد بود؛ زیرا این دو، ثبوتاً متلازم هستند. اما نظر به اینکه گذشت شش ساعت از طلوع آفتاب و اذان مؤذن، اثباتاً تفکیک پذیرند، - و علم افراد نسبت به هر یک از آنها می تواند با علم نسبت به دیگری همراه نباشد، کما اینکه ممکن است تنها صدای اذان را بشنوند و یا فقط دیدن ساعت برای آنها امکان پذیر باشد - مانعی ندارد که به قرینهٔ مقام اثبات و طریق علم افراد بگویند: «اگر از اول آفتاب ۶ ساعت گذشت یا مؤذّن اذان گفت، می توانید نماز بخوانید.» در واقع معنای این عبارت این است که اگر فهمیدید شش ساعت از طلوع آفتاب گذشته، یا متوجه شدید که اذان می گویند، خواندن نماز جایز است.

ص:۴۶۶۲

بنابراین در موارد استعمال اوْ در متلازمین ناگزیر از نوعی تصرّف و خلاف ظاهر به وسیله قرینه بوده و حمل ما قبل و ما بعد اوْ در کلام بزرگانی همچون شهید بر متلازمین نیز خصوصاً در مورد انبات لحم و اشتداد عظم بسیار خلاف ظاهر خواهد بود(۱).

زیرا بر خلاف مسئله ساعت و اذان که آگاهی از هر یک بدون دیگری امری است عرفی و در هر حال امکان پذیر می باشد، تحقق این امر در مورد انبات لحم و اشتداد عظم تنها از یک سو ممکن است. زیرا گرچه علم به انبات لحم و چاقی بدون آگاهی از اشتداد عظم یک امر متعارف، و با رؤیت یا توزین امکان پذیر خواهد بود ولی دانستن اشتداد عظم با عدم اطلاع از انبات لحم سازگار نبوده و امری بسیار غیر متعارف باشد. و از اینجا می توان نتیجه گرفت که تعبیر مرحوم شهید اگر غلط نباشد سهو القلم از ناحیه ایشان یا ناسخین بوده است.

### ۵) اشکال استاد مد ظله به توجیه خودشان نسبت به استظهار نهایه المرام

به نظر ما همچنان که از قول به کفایت احدهما نمی توان استظهار تلازم نمود، از جمع بین صدر و ذیل کلام جماعت - که موضوع نشر حرمت را مجموع الامرین قرار داده و انتفاء انتشار حرمت را ظاهراً به نفی هر دو امر دانسته اند - نیز نمی توان تلازم را نتیجه گرفت.

زیرا اگر همچنان که مجموع دو اثبات، سبب نشر حرمت قرار گرفته، مجموع دو نفی نیز موجب عدم نشر حرمت باشد، می توان نتیجه گرفت که آن دو متلازمند، اما اگر در عین حال که مجموع الامرین علّت نشر حرمت است، نفی یکی از آن دو برای نفی نشر کافی باشد، و آنان که در ذیل کلام خود هر دو نفی را متذکر شده اند منظورشان مجموع دو نفی نباشد بلکه در واقع برای عدم نشر دو علت مستقل بیان کرده باشند - کما اینکه این تعبیر، تعبیر متعارفی است که به کسی بگویند: نماز فلانی



---

۱- (۱) - عبارت لمعه چنین است: یحرم بالرضاع ما یحرم بالنسب بشرط کونه عن نکاح و انْ ینبت اللحم او یشد العظم.

باطل است زیرا نه رکوع داشت و نه سجده؛ یعنی به دو دلیل باطل است. یا گفته شود: اگر ده مرتبه به کودک شیر دهند نشر حرمت نمی کند، زیرا نه موجب انبات لحم است و نه اشتداد عظمی در پی خواهد داشت - در این صورت نتیجه جمع بین صدر و ذیل کلام آنان، تلازم نبوده و با متلازم نبودنِ انبات لحم و اشتداد عظم نیز سازگار خواهد بود.

البته همان طور که در جلسه قبل عرض کردیم: برخی از اهل اطلاع گفته اند که در حالت طبیعی و نبودن مانع، انبات لحم و اشتداد عظم با یکدیگر متلازم هستند، گرچه گاهی به واسطه وجود مانع مثل بیماری و امثال آن ممکن است شیر فقط سبب انبات لحم شود و استخوانها محکم نگردد و یا بر عکس، استخوانها محکم شده و انبات لحم حاصل نگردد.

### ب) جمع روایات بنا بر پذیرش تلازم بین دو عنوان:

اگر طبیعیِ این دو عنوان را متلازم یکدیگر بدانیم، جمع بین دو دسته روایت نیز بسیار طبیعی و روشن خواهد بود. زیرا روایات دسته اول که انبات لحم را ملاک نشر حرمت قرار داده، طبیعی و متعارف قضیه را در نظر گرفته که طبعاً با اشتداد عظم سازگار و همراه است و نسبت به فرد غیر متعارف ساکت می باشد.

اما روایات دسته دوم که مجموع الامرین را موضوع قرار داده، از دو حالت خارج نیست:

یا به لحاظ تلازمِ دو عنوان در حال طبیعی، متعرّض فرد متعارف شده است و یا اعم از متعارف و غیر متعارف را در نظر گرفته است.

و در صورتی که اعم مورد نظر باشد نیز از دو حال خارج نیست:

یا در مقام بیان این است که در حالت غیر طبیعی که تنها یکی از دو عنوان حاصل می شود، تحقق یک عنوان کافی نیست و میزان مانند حالت طبیعی مجموع الامرین است.

و یا نسبت به فرد غیر متعارف ساکت است که در این صورت ناگزیر از مراجعه به

ادلّه دیگر خواهیم بود.

### ج) جمع روایات بنا بر آنکه تلازم بین دو عنوان را نپذیریم:

#### اشاره

عدم پذیرش تلازم به یکی از دو صورت زیر بازمی گردد:

* نسبت به تلازم دو عنوان، شک داشته باشیم.

* عدم تلازم را احراز کرده باشیم.

#### ۱) جمع روایات از نظر صاحب جواهر در صورت شک نسبت به تلازم:

در صورت شکّ صاحب جواهر می فرماید: برای نشر حرمت، تنها انبات لحم کفایت نمی کند و مقتضای اصل نیز عدم کفایت می باشد. بنابراین باید روایاتی که میزان را انبات لحم قرار داده اند به وسیله روایات دیگر تخصیص زد.(۱)

#### ۲ – اشکال استاد مد ظله به کلام صاحب جواهر:

با توجه به اینکه ظاهر روایات اماره شرعی است و لوازم آنها نیز حجّت، و بر اصل مقدم است، هنگامی که دسته ای از روایات میزان نشر حرمت را انبات لحم معرفی می کند، معنایش این است که هر جا انبات لحم محقّق شد، نشر حرمت می نماید و اشتداد عظم نیز که لازمه آن است تحقّق یافته است. و در واقع وجودِ لازمه به وسیله عموم یا اطلاق کشف می گردد. همچنان که مصالح و مفاسد نفس الامری را به وسیله اطلاقات کشف می کنیم و به اقتضای همان اطلاقات، حکم را در مواردی که مصلحت یا مفسده آن بر ما روشن نیست جاری می سازیم.

بلی اگر دلیلی بر خلاف آن در دست باشد از ظاهر اماره و لوازم آن رفع ید خواهیم کرد. ولی در ما نحن فیه که فرض، فقدان دلیل مخالف است، تصرّف در ظاهر اماره بی مورد خواهد بود.

بنابراین در صورت شکّ نسبت به تلازم، برای نشر حرمت به وسیله رضاع،



---

۱- (۱) – جواهر الکلام – ج ۲۹ – ص ۲۷۴:... قد یقال مع فرض عدم العلم بالتخلّف: ان المتّجه ایضاً التخصیص عملاً بظهور اللفظ فیه، و احتمال التلازم لا یکفی فی نفیه و فی قطع الاصل...

انبات لحم کفایت می کند.

### ۳) جمع روایات بنا بر فرض احراز عدم تلازم بین دو عنوان:

اگر تخلّف بین دو عنوان برای ما اثبات گردد یعنی احراز کنیم که آن دو با یکدیگر متلازم نیستند، یکی از راه های جمع این است که اطلاق روایاتی را که انبات لحم را میزان قرار داده - و شامل صورت غالب یعنی اشتداد عظم، و صورت غیر غالب یعنی عدم اشتداد عظم می شود - به وسیله روایات دسته دیگر تخصیص زده، مقیّد به صورت غالب نماییم. بنابراین، ملاک نشر حرمت، تحقق دو عنوان است و در صورت غیر غالب که اشتداد عظم وجود ندارد انبات لحم کفایت نمی کند.

### ۴) جمع صاحب جواهر با توضیح استاد مد ظله:

ایشان ضمن ترجیح تخصیص می فرماید: با حمل واو عاطفه بر تقسیم یا محذوف دانستن «ما» موصوله قبل از «شَدّ» نیز می توان تعارض بین دو دسته روایت را برطرف ساخت.(۱)

بنا بر تقدیر ماء موصوله قبل از شدّ، معنای «ما انبت اللحم و ما شدّ العظم» این است که آنچه که انبات لحم کند و آنچه که اشتداد عظم نماید، نشر حرمت می کند. مثل اینکه گفته شود: بر کسی که زنا کند و بر کسی که سرقت نماید باید حدّ جاری گردد.

بنابراین، برای اجرای حکم، ضمیمه دو عنوان لازم نیست. بلکه ظاهر کالصریح آن این است که هر عنوان به طور مستقل، موضوع حکم است و تحقق احدهما کفایت می نماید.

اگر واو عاطفه را حمل بر تقسیم کنیم نیز مانند این است که بگویند: بر کسی که زنا کند، و سرقت کند باید حدّ جاری شود. یعنی جاری شدن حدّ دو صورت دارد:

یکی به واسطه ارتکاب زنا، و دیگری به جهت سرقت؛ در ما نحن فیه نیز معنایش



---

۱- (۱) - جواهر الکلام - ج ۲۹ - ص ۲۷۳:... و الجمع بینهما یتحقق اما بتخصیص الثانی و اما بحمل العطف فی الاول علی التقسیم او ارتکاب حذف الموصول فیه مع بقاء الصله، و یترجح الاوّل...

این است که آنچه که انبات لحم کند و اشتداد عظم نماید موجب نشر حرمت می شود. گرچه خیلی روشن نیست ولی احیاناً به معنای أحد الأمرین تفسیر می شود و تا اندازه ای ظاهر در این است.

**۵) نظر استاد مد ظله:**

البته به نظر ما نیز تخصیص و تقیید خصوصاً به چیزی که مثل اشتداد عظم متعارفاً حاصل می گردد، امری است بسیار ساده و بر تقدیر ماء موصوله یا تصرف در واو عاطفه مقدّم است. زیرا تقدیر ماء موصوله بسیار خلاف ظاهر است. در مورد واو عاطفه نیز علاوه بر حمل بر تقسیم که خلاف ظاهر است. در مورد واو عاطفه نیز علاوه بر حمل بر تقسیم که خلاف ظاهر است باید خلاف ظاهر دیگری هم مرتکب شویم که صاحب جواهر به آن اشاره نکرده است. زیرا نتیجه حمل واو بر تقسیم این است که تحقق أحد الأمرین را شرط نشر حرمت بدانیم، و این با روایاتی که انبات لحم را شرط قرار داده منافات دارد. از این رو باید در آن روایات نیز تصرّف کرده و بگوییم: انبات لحم، شرط نیست بلکه از باب مثال و یکی از مصادیق ما هو الشرط (أحد الأمرین) است.

بنابراین چه قائل به تلازم باشیم و چه آن را نپذیریم، همچنان که شهرت قریب به اتفاق موجود است بلکه بنا بر احتمال ما مبنی بر سهو القلم بودن تعبیر مرحوم شهید ثانی می توان گفت: ملاک بودنِ تحقّق مجموع الامرین برای نشر حرمت، اتفاقی است، ما نیز به همین ملاک قائل هستیم.

«* و السلام *»

ص:۴۶۶۷

## ۱۳۸۱/۱۱/۱۴ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۰۵) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، ابتدا تصور ثالثی در جمع میان روایاتی که میزان حرمت را در رضاع انبات لحم یا اشتداد عظم دانسته اند طرح و مناقشهٔ آن را ذکر می کنیم. سپس به بررسی جمع میان ادله ای که میزان را اثر یا عدد و زمان دانسته اند پرداخته و اقوال فقها را نقل و بررسی خواهیم کرد.

***

### الف تکمله ای بر جمع میان روایات دال بر اعتبار اثر

#### ۱) یادآوری و ذکر دو تصور در جمع بین روایات

پیش از این گفتیم شش روایت وجود دارد که دلالت می کند ملاک حرمت در رضاع، انبات لحم و دم است و شش روایت دیگر دلالت می کند که ملاک دو چیز یعنی انبات لحم و دم و اشتداد عظم می باشد.

صاحب حدائق می گوید، میان این دو ملاک به طور طبیعی تلازم هست و آن طور که از برخی اهل خبره نیز سؤال کرده ایم، خارجاً هم چنین تلازمی وجود دارد، بنابراین، میزان حرمت یکی از دو ملاک مذکور است، زیرا هر کدام حاصل شد ملاک دیگر هم طبیعتاً حاصل است.

در مباحث گذشته بر مبنای تلازم میان این دو ملاک، دو وجه جمع برای روایات ذکر کردیم:

وجه اول: اینکه روایات باب، صورت متعارف را که اگر یکی از دو ملاک حاصل شد ملاک دیگر هم معمولاً حاصل خواهد بود متعرض است، لذا در برخی روایات فقط انبات لحم و دم را و در برخی دیگر انبات لحم و اشتداد عظم هر دو را ذکر

کرده انـد، بنـابراین، روایـات مـذکور موردی را که غیر متعـارف باشـد و بـا حصول یـک ملاـک، ملاک دیگر به خاطر مانعی حاصل نشود اصلاً متعرض نیست و در خصوص آن مورد باید به ادلّهٔ دیگر و یا قواعد اولیه استناد جست.

وجه دوم: اینکه روایـاتی که ملاک را انبات لحم و دم دانسـته انـد صورت متعارف را متعرض هسـتند و روایاتی که دو ملاک ذکر کرده انـد ناظر به همهٔ موارد یعنی اعم از صورت متعارف و غیر متعارف می باشـند، یعنی اگر در موردی که انبات لحم از اشـتداد عظم به خاطر مانعی انفکاک پیـدا کرد و یکی حاصل شد و دیگری حاصل نگشت (صورت غیر متعارف) چون ملاک حرمت را باید دو چیز دانست (انبات لحم و اشـتداد عظم) حکم به عدم حصول حرمت می کنیم، بنابراین میزان حرمت در واقع مجموع الامرین می باشد.

### ۲) بیان تصور سوم در مقام

برخی از حضـار درس وجه سـومی هم ذکر کردنـد که روایـاتی را که ملاـک را دو چیز شـمرده انـد نـاظر به صورت متعـارف بـدانیم و روایاتی که فقط انبات لحم را میزان قلمـداد کرده اند حمل بر اعم از صورت متعارف و غیر متعارف (جایی که انبات لحم از اشتداد عظم انفکاک پذیرد) کنیم بنابراین میزان اصلی در حرمت فقط انبات لحم می شود.

### ۳) مناقشهٔ استاد مد ظله بر تصور مذکور

این وجه بر خلاـف دو وجه سـابق عرفی نیست، زیرا اگر ثبوتـاً ملاک اصـلی برای حرمت فقط انبات لحم باشـد لازم نیست در روایاتی که ناظر به صورت متعارف است از اشـتداد عظم نامی ببرنـد چون فرض این است که ذکر انبات لحم ملازم با اشـتداد عظم هم هست و لزومی برای نام بردن ملاک دوم به نظر نمی رسد. به عبارت دیگر، ذکر هر ملاکی بر دخیل بودن آن و لو به نحو جزء العله دلالت می کند حال اگر

روایات را به گونه ای جمع کنیم که میزان اصلی فقط انبات لحم باشد وجهی برای ذکر ملاک دیگر (اشتداد عظم) در صورت متعارف که نه ثبوتاً و نه اثباتاً دخالتی ندارد وجود نخواهد داشت به خلاف وجه دوم که اشتداد عظم را نسبت به ملاک حرمت ثبوتاً دخیل دانستیم و یا وجه اول که همهٔ روایات را حمل بر صورت متعارف کرده و اشتداد عظم را ثبوتاً و اثباتاً دخیل شمردیم.

## ب) جمع میان ملاکات سه گانه (اثر، عدد، زمان)

### اشاره

در برخی روایات میزان حرمت را اثر (انبات لحم و اشتداد عظم) و در برخی دیگر میزان را عدد (ده یا پانزده بار) یا زمان (یک شبانه روز) دانسته اند. اکنون باید کیفیت جمع میان این ملاکات سه گانه را بررسی کنیم.

### ۱) بیان تصورات محتمله در مقام

در جمع میان میزان اثر از یک طرف و میزان عدد یا زمان از طرف دیگر چهار وجه محتمل است:

وجه اول: میزان، أحد الأمرین از دو ملاک مذکور (اثر، عدد و زمان) است.

وجه دوم: میزان، مجموع الامرین می باشد

وجه سوم: میزان فقط اثر است و اما عدد یا زمان فقط به عنوان طریق اثبات اثر ملاحظه می گردد.

وجه چهارم: میزان فقط عدد یا زمان است و اثر به عنوان طریق و کاشف از آن ملاحظه می گردد.

پر واضح است که اگر میزان را أحد الأمرین یا فقط اثر یا فقط عدد و زمان بدانیم این به معنای طرح روایاتی که امر دیگر را ملاک شمرده اند نیست بلکه در این صورت آن روایات به اینکه در مقام بیان طریق اثبات ملاک اصلی است حمل می شود.

### ۲) بیان اقوال فقهاء

فقها کلماتشان یکسان نیست، برخی فقط اثر را ذکر کرده و برخی اثر را به عدد و زمان تفسیر کرده اند و واضح نیست که آیا مرادشان این است که عدد و زمان باید فعلاً اثر را هم به دنبال داشته باشد یا اینکه می گویند عدد و زمان به حسب معمول شأنیت حصول اثر را دارد و الّا مجرد عدد و زمان برای نشر حرمت کافی است و لو اثر به خاطر مانعی مانند مرض و امثال ذلک حاصل نگردد. برخی دیگر ملاک را فقط زمان یا فقط عدد می دانند و بعضی هم ملاکات سه گانه را در طول یکدیگر معتبر دانسته اند. اینک کلمات برخی از فقها را ذکر می کنیم:

در فقه رضوی می گوید: و الحد الذی یحرم به الرضاع مما علیه عمل العصابه دون کل ما روی فانه مختلف(۱) ما انبت اللحم و قوی العظم و هو رضاع ثلاثه ایام متوالیات او عشره رضعات متوالیات محرزات مرویات بلبن الفحل و قد روی مصّه و مصّتین و ثلاث.(۲)

عبارت أبو الصلاح حلبی نیز در کافی چنین است: و منها ان یکون مما ینبت اللحم و یقوی العظم بکونه یوماً و لیله او عشر رضعات متوالیات کل منها تملأ البطن لا یفصل بینهن برضاع امرأه اخری(۳)

راوندی هم در فقه القرآن می گوید: و لا یحرم عندنا الرضاع الا ما نبت اللحم و شد العظم و انما یعتبر اقل ذلک بخمس عشره رضعه متوالیه لا یفصل بینهن برضاع امرأه اخری او برضاع یوم و لیله لا یفصل بینهن برضاع امرأه اخری(۴)

این سه نفر پس از ذکر ملاک اثر، آن را به عدد و زمان تفسیر کرده اند.

ابن زهره در غنیه می گوید: و منها ان یکون مما ینبت اللحم و یشد العظم بان یکون یوماً



---

۱- (۱) - جملهٔ «مما علیه عمل العصابه دون کل ما روی فانه مختلف» همچنین جملهٔ «و قد روی مصه و مصتین و ثلاث» از قرائنی است که این کتاب از مؤلفات یکی از علما بوده چون با عبارات ائمه سازگار نیست.

۲- (۲) - مستدرک الوسائل ج ۱۴ ابواب ما یحرم من الرضاع باب ۲ ح ۲

۳- (۳) - سلسله الینابیع الفقهیه ج ۱۸ ص ۹۱

۴- (۴) - سلسله الینابیع الفقهیه ج ۱۸ ص ۲۲۷

و لیله او عشره رضعات متوالیات عند بعض اصحابنا و عند بعضهم خمس عشر رضعه و الاول احوط(۱)

محقق اول نیز در شرایع می گوید: الشرط الثانی الکمیه و هو ما انبت اللحم و شد العظم و لا حکم لما دون العشر الا فی روایه شاذه و هل یحرم بالعشر؟ فیه روایتان اشهرهما انه لا یحرم و ینشر الحرمه ان بلغ خمس عشره رضعه او رضع یوماً و لیله. نظیر این را نیز ایشان در نافع گفته است.

این دو نفر هم در این سه کتاب، میزان را کمیّت قرار داده و آن را به غیر اثر (زمان و عدد) تفسیر کرده اند.

شیخ صدوق در هدایه فقط زمان را به عنوان میزان ذکر کرده است: و قال النبی صلی الله علیه و آله یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و لا یحرم من الرضاع الا رضاع خمسه عشر یوماً و لیالیهن و لیس بینهن رضاع(۲)

ولی در مقنع ابتدا اثر را ذکر می کند، سپس روایت زمان و عدد را می آورد: و لا یحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم و شد العظم و سئل الصادق علیه السلام هل لذلک حد؟ فقال: لا ـ یحرم من الرضاع الا ـ رضاع یوم و لیله او خمس عشره رضعه متوالیات لا یفصل بینهن(۳)

شیخ مفید در مقنعه، میزان را فقط عدد قرار داده است: و الذی یحرم النکاح من الرضاع عشر رضعات متوالیات لا یفصل بینهن برضاع امرأه اخری(۴)

سلّار هم در مراسم، میزان را عدد قرار داده می گوید: و المحرم من الرضاع عشر رضعات متوالیات لا ـ یفصل بینهن برضاع اخری(۵)

شیخ طوسی در نهایه ابتدا اثر را ملاک قرار می دهد و در صورتی که اثر معلوم نشود عدد را و در صورتی که عدد هم ضبط نشود زمان را میزان می شمرد: الذی یحرم من الرضاع ما انبت اللحم و شد العظم فان علم بذلک و الا کان الاعتبار بخمس عشره



---

۱- (۱) - سلسله الینابیع الفقهیه ج ۱۸ ص ۲۷۰

۲- (۲) - سلسله الینابیع الفقهیه ج ۱۸ ص ۲۷

۳- (۳) - سلسله الینابیع الفقهیه ج ۱۸ ص ۲۰

۴- (۴) - سلسله الینابیع الفقهیه ج ۱۸ ص ۳۴

۵- (۵) - سلسله الینابیع الفقهیه ج ۱۸ ص ۱۳۳

رضعه متواليات لم يفصل بينهن برضاع امرأه اخرى فان لم ينضبط العدد اعتبر برضاع يوم و ليله اذا لم ترضع امرأه اخرى(۱)

ابن براج هم در مهذب به همين ترتيب فتوى مى دهد: هو كل رضاع انبت اللحم و شد العظم فإن لم يعلم ذلك اعتبر بعشر رضعات متواليات لا يفصل بينهن برضاع امرأه اخرى فإن لم ينضبط العدد فى ذلك كان الاعتبار فيه برضاع يوم و ليله لا يرضع المولود فيها امرأةٌ اخرى(۲)

ادامهٔ بحث در جلسهٔ آينده. ان شاء الله

«* و السلام *»

ص:۴۶۷۳

---

۱- (۱) - سلسله الينابيع الفقهيه ج ۱۸ ص ۱۰۳

۲- (۲) - سلسله الينابيع الفقهيه ج ۱۸ ص ۱۶۱

## ۱۳۸۱/۱۱/۱۵ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۰۶) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه به کیفیت جمع بین روایات اثبات لحم و اشتداد عظم پرداخته و احتمالات متصوّره را طرح و نقد خواهیم نمود. در ادامه به نظریات فقهاء در زمینه نحوهٔ جمع بین روایات پرداخته و نظر استاد مد ظلّه را بیان خواهیم نمود.

***

### کیفیت جمع بین روایات انبات و روایات انبات و اشتداد

بحث در جمع بین روایاتی است که اقتصار بر انبات لحم و دم نموده، با روایاتی که اشتداد عظم را نیز به انبات ضمیمه کرده است. جمع متعارف بین این دو طائفه به دو نحو است.

نحو اول: این است که قائل شویم هر دو دسته ناظر به صورت متعارف هستند و بر حسب متعارف انبات لحم و اشتداد عظم متلازمند، یعنی به شرط آن که مانعی مثل علّت و مرض در بین نباشد و با این بیان تعارض برطرف می شود، زیرا تعارض در فرضی است که هر دو طائفه صورت متعارف (تلازم دو عنوان) و صورت غیر متعارف (عدم تلازم دو عنوان) را شامل شود، در این صورت نسبت به فرض انفکاک انبات از اشتداد و بالعکس بین دو طائفه تعارض پیش می آید. مثلاً اگر انبات و چاق شدن باشد اما اشتداد و محکم شدن استخوان نباشد، روایات إنبات دلالت بر تحریم و روایات اشتداد دلالت بر عدم تحریم می کند و در این صورت (در صورتی که دو طائفه از روایات هر دو اطلاق داشته باشند و فرض متعارف [لو لا المانع] و فرض غیر متعارف [فرض وجود مانع] را شامل شود یکی از دو وجه تصرفی که قبلاً گذشت را باید ملتزم شویم، یعنی یا ملتزم شویم که به واسطهٔ روایات اشتداد، روایات انبات را تقیید کنیم و مطلق را حمل بر مقید کنیم یا ملتزم شویم که

أحـد الأمرين كافی است اما اگر هر دو دسـته ناظر به فرض متعارف و لو لا المانع باشـد بين دو عنوان تلازم خواهد بود چنانچه گذشت.

نحو دوم: اينكه روايـات إنبـات لحم نـاظر به فرض متعـارف است امـا رواياتی كه اشـتداد را ضـميمه كرده ناظر به اعم از فرض متعارف و غير متعارف اسـت(۱) در اين صـورت نيز تعـارض بر طرف می شود زيرا تعـارض در صورتی است كه هر دو طـائفه اطلاق داشته باشند چنانچه گذشت.

## احتمال جمع سوم و نقد آن

### اشاره

يک جمع سوّمی بعضـی از آقايان بحث مطرح می كرد و آن اينكه هر دو طائفه مطلق نباشـند تا تعارض حاصل شود بلكه بنا بر تلازم لو لا المانع روايات انضـمام اشـتداد ناظر به صورت متعارف است كه انبات و اشتداد هر دو وجود دارد اما روايات إنبات مطلق است و شامل صورت متعارف و صورت غير متعارف می شود.

بنـابراين جمع، اگر در اثر مـانع اشـتداد عظم حاصـل نشـد به دليل روايات انبات حكم به نشـر حرمت بايـد كرد زيرا انبات لحم ملاـک عامّی است كه در تمام صور وجود دارد در حالی كه اگر ما هر دو طائفـهٔ از روايات را ناظر به صورت متعارف بـدانيم در فرض غير متعـارف [انفكاک هر يک از دو عنوان از عنوان آخر] بايـد سـراغ ادلـهٔ ديگر مثل اصول عمليه برويم زيرا اين دو طائفه متعرض همهٔ فروض نيستند. بنابراين، اين جمع وجه ترجيحی بر جمع اول دارد.

### نقد احتمال سوم:

لكن به نظر می رسد كه اين احتمال بسيار مستبعد است زيرا در احتمال اول هر يک از انبات و اشتداد در حكم دخيل هستند و فرض اين است كه دو طائفه ناظر به صورت متعارف يعنی صورت تلازم است، پس ذكر هر يک از دو عنوان لغو نيست.

ص:۴۶۷۵

---

۱- (۱) - توضيح اين احتمال در همين جزوه آمده است

در احتمال دوم که انبات لحم ناظر به صورت متعارف باشد و روایات انضمام اشتداد اعم از صورت متعارف و غیر متعارف باشد ذکر هر یک از دو عنوان لغو نیست زیرا ملاک مطّرد واقعی یا مجموع الامرین است و یا شدّ عظم است اما انبات، معرّف و طریق تشخیص آن است پس ذکر روایات انبات از باب معرّف و طریق تشخیص اشتداد مانعی ندارد. اما اگر ملاک واقعی عبارت از إنبات لحم و چاق شدن باشد و شدّ عظم نه دخالت ثبوتی داشته باشد یعنی جزء الموضوع واقعاً نباشد و نه طریق اثبات برای انبات باشد ذکر عنوان اشتداد لغو است، حتی اگر فرضاً به حسب معمول انبات لحم با اشتداد لحم ملازم باشد اما تمام موضوع انبات باشد ذکر اشتداد لغو است زیرا ملازمی را در دلیل ذکر می کنند که به لحاظ مقام اثبات، طریق کشف باشد در حالی که اشتداد محسوس تر از انبات نیست تا طریق کشف انبات باشد. پس اشکال لغویت أخذ عنوان اشتداد بر احتمال سوم وارد است اما بر احتمال اول و دوم وارد نیست.

## مختار استاد مد ظله در جمع بین روایات

یک احتمال این بود که هر دو طائفه ناظر به صورت متعارفند و از بیان حکم صور غیر متعارف ساکت هستند لکن احتمال اظهر این است که روایاتی که مجموع الأمرین را معتبر دانسته است ملاکِ واقعی را متعرض است و این روایات حکم همهٔ صور را متعرض است و اختصاص به صور متعارف ندارد بلکه بیان می کند که هر جا دو عنوان بود نشر حرمت هست و الاّ فلا. اما این احتمال که بگوییم تمام الدخاله برای اشتداد عظم است و انبات لحم تنها طریق شناخت اشتداد عظم است این حمل یک نحو خلاف ظاهری در آن وجود دارد زیرا ظاهر أخذ عنوان در دلیل این است که دخالت در موضوع حکم دارد و الغاء دخالت عنوان مأخوذ در موضوع دلیل، قرینهٔ روشنی از قبیل تناسبات حکم و موضوع به نحوی که موجب انصراف دلیل به موارد متعارف شود با قرائن خارجیه مثل مقتضای جمع بین ادلّه نیاز دارد و

در مقام هیچ یک از این دو امر موجود نیست یعنی به تناسبات حکم و موضوع و نه قرائن خارجیه دلالت ندارد که انبات لحم دخالت در حکم ندارد. بنابراین نمی توان گفت: در مواردی که اشتداد عظم هست و انبات لحم نیست نشر حرمت هست، به دلیل آنکه روایات انبات ناظر به فرض متعارف است که انبات لحم وجود دارد. لذا عرف انبات را دخیل می بیند و عرف شاهد بر الغاء خصوصیت انبات نیست. بلکه می توان گفت: حتی عنوان أمومت رضاعی که در آیهٔ و امهاتکم اللاتی ارضعنکم(۱) آمده است نیز در فرض عدم انبات لحم صدق نمی کند زیرا مادر حقیقی مادری است که منشأ ولادت فرزند است و مادر رضاعی مادر تنزیلی است که شارع اعتبار امومت کرده است به خاطر اینکه شیر دادن موجب انبات لحم و اشتداد عظم شده و یک نحو تولیدی بین مادر رضاعی و فرزند وجود دارد از این رو شارع تعبیر امهاتکم اللاتی أرضعنکم به کار برده است.

نتیجه اینکه اگر مجموع الامرین در جایی و لو به خاطر مانع محقق نشد نشر حرمت وجود ندارد.

## تحدیدات ثلاثه در رضاع مُحرِّم

### اشاره

سه تحدید را فقهاء در باب رضاع محرِّم مطرح کرده اند.

اول: تحدید به أثر که انبات لحم و اشتداد عظم است و بحث جمع بین روایات آن گذشت.

دوم: تحدید به زمان و اینکه یک شبانه روز شیر بخورد.

سوم: تحدید به عدد که پانزده رضعه یا ده رضعه شیر بخورد.

اکنون بحث در این است که هر یک از این تحدیدات ثلاثه در مقام ثبوت أصل برأسه است، به طوری که اگر یقین به انفکاک برخی از این تحدیدات حاصل شود و تنها دو تحدید یا یک تحدید محقق باشد اما تحدید دیگر محقق نباشد نشر حرمت



---

۱- (۱) - نساء / ۲۳

هست یا اینکه برخی از این تحدیدات اصالت دارد و بعض دیگر طریق است. بنا بر این اگر عنوانی که اصالت دارد احراز نشد و انفکاک حاصل شد نشر حرمت نیست.

### احتمالات متصوره در مقام ثبوت

#### اشاره

در مقام ثبوت چهار تصویر وجود دارد(۱)

#### تصویر اول: أحد التحدیدات الثلاثه موجب نشر حرمت است هر کدام زودتر حاصل شد موجب نشر حرمت می شود

هر چند عنوانهای دیگر انفکاک پیدا کند.

این تصویر را به مشهور نسبت داده اند. صاحب حدائق این تصویر را به مشهور متأخرین نسبت داده است. در مسالک به اکثر اصحاب نسبت داده است.

از مراجعهٔ به اقوال معلوم می شود که یازده فقیه در هفده کتاب به این مطلب قائل هستند، البته برخی صریحاً و برخی ظاهراً این قول را پذیرفته اند. ابتداءً شیخ طوسی در خلاف و تفسیر تبیان و سپس ابو الفتوح رازی در تفسیر روض الجنان و سپس ابن حمزه در وسیله و سپس علامهٔ حلّی در پنج کتاب قواعد، تحریر، تبصره، ارشاد و تلخیص و سپس شهید اول در لمعه و سپس فاضل مقداد در کنز العرفان و سپس شیخ مفلح الدین صِیْمَری یا صِیْمُری در غایه المرام و سپس محقق کرکی در جامع المقاصد و سپس شهید ثانی تمایل به این قول پیدا کرده، محقق اردبیلی در زبده البیان و غایه الأحکام و سپس سبزواری در کفایه. بنا بر این، یازده فقیه در هفده کتاب، صریحاً یا ظاهراً أحد الأمرین الثلاثه را ملاک قرار داده اند.

برای مثال، صیمری تصریح کرده که اگر به حسب واقع أمر - نه به حسب علم ما - انفکاک یکی از عناوین از دیگری شد حرمت ثابت است.

#### تصویر دوم: اینکه أثر اصالت داشته باشد و دو عنوان دیگر طریق و معرّف باشد

بنا بر این، اگر اثر حاصل شد و لی عدد و زمان حاصل نشد مثلاً قبل از شبانه روز و ۱۵ بار شیر خوردن انبات و اشتداد حاصل شد حرمت هست و اگر عدد و یا زمان



---

۱- (۱) - تصویرهای دیگری نیز در مسئله هست که در ضمن بررسی اقوال معلوم می شود.

حاصل شد و لی اثر لمانعٍ حاصل نشد موجب نشر حرمت نمی شود.

### تصویر سوم: عکس تصویر دوم است

و آن اینکه دو عنوان دیگر هر یک اصالت داشته باشد و اما تعبیر به اثر که در طائفه ای از روایات آمده است منظور مطلق أثر و تأثیر فی الجمله نیست زیرا تأثیر فی الجمله با رضَعهٔ ناقصه و لو یک بار نیز حاصل می شود پس مراد تأثیری است که به یک حدّ خاص از تأثیر برسد. با توجه به این مطلب، اگر مراد از این حد خاص از تأثیر فعلیّت آن نباشد بلکه شأنیت آن مراد باشد و آنچه بالفعل برای نشر حرمت لازم است عدد و زمان باشد، روایات اثر از موضوعیت می افتد و بنا بر این، اگر عدد یا زمان حاصل شد هر چند به خاطر موانع، گوشتی روییده نشد، استخوان محکم نشد موجب نشر حرمت می شود.

### تصویر چهارم: اینکه مجموع الأمور معتبر باشد

چون مجرد اشتداد و إنبات فی الجمله با کمتر از عدد و زمان حاصل می شود و آن قطعاً مراد نیست، پس یک مرحله خاص از أثر که به فعلیت رسیده است مراد است و این مرحلهٔ از تأثیر با عدد و زمان خواهد بود پس مجموع الأمور معتبر است و اگر انفکاک حاصل شد و یکی از این سه عنوان زودتر پیدا شد نشر حرمت نمی کند تا عنوان های دیگر نیز حاصل شود.

البته در این تصویر چهارم هر چند در مقام ثبوت مجموع الأمور را معتبر می داند لکن ممکن است در مقام اثبات بگوید: اگر عدد یا زمان حاصل شد حکم شود به این که اثر نیز حاصل است، یعنی شارع زمان و عدد را طریق کاشف برای اثر قرار داده است و لو ثبوتاً ملازمهٔ تکوینی بین عدد و زمان و بین حصول اثر نباشد. پس اگر یقین به انفکاک یکی از این عناوین پیدا کردیم نشر حرمت نیست اما اگر شک کردیم به حکم شرع که ملازمهٔ اثباتی بین این عناوین قرار داده است حکم به نشر حرمت می کنیم.

### اقوال در مسئله

اصول اقوال به چهار قول بر می گردد لکن اقوال با فروعش چه بسا به ده قول برسد. اکنون به بررسی اقوال می پردازیم.

* تصویر اول این بود که أحد الأمور موجب نشر حرمت است این احتمال را چنانچه گذشت یازده فقیه در هفده کتاب اختیار کرده اند. صاحب جواهر نیز همین قول را اختیار کرده است.(۱) در مقابل، عدهٔ کثیری از فقهاء در ۲۷ کتاب خلاف این مطلب را قائل شده اند و اکتفاء به أحد الأمور نکرده اند و قائل شده اند که أحد الأمور موجب نشر حرمت نمی شود هرچند این گروه خود اختلافاتی دارند که در ذیل می آید.

* قول دیگر این است که اثر اصالت داشته باشد که مرحوم صدوق در مقنع آن را قائل شده و عدد و زمان را به روایت نسبت داده است.

* ده فقیه در دوازده کتاب به حسب ظاهر کلامشان اثر را به عدد و زمان تفسیر کرده اند، این ده فقیه عبارتند از: صاحب فقه رضوی در فقه رضوی(۲) ، شیخ در تهذیب و استبصار، أبو الصلاح حلبی در کافی، طبرسی در مجمع البیان، راوندی در فقه القرآن، سید أبو المکارم در غنیه، محقق در شرایع و نافع، مجلسی اول در روضه المتقین، شیخ حرّ در وسائل، مجلسی ثانی در مرآه العقول.

در توضیح این قول این تذکر لازم است که دو احتمال در این قول وجود دارد یک احتمال اینکه اثر از موضوعیت بیفتد، به این بیان که، بر شأنیت تأثیر حمل شود یعنی آنچه معیار است این است که به واسطهٔ عدد یا زمان رضاع محقق شود و تحقق این معیار با شأنیت تأثیر همراه است و لو تأثیر فعلی نباشد. احتمال دیگر این است که اثر از موضوعیت نیفتد و فعلیت تأثیر شرط باشد یعنی به واسطهٔ عدد یا زمان تأثیر فعلی پیدا شود که در نتیجه، مجموع الامرین میزان باشد.

* در کشف اللثام و حدائق اثر را أصل، و عدد و زمان را طریق و علامت دانسته است.

* صدوق در هدایه، زمان را معیار قرار داده است، البته ایشان زمان را یک شبانه روز قرار نداده، بلکه پانزده شبانه روز را معیار قرار داده است. که بحث اختلاف در تقدیر به زمان، بعداً می آید.



---

۱- (۱) - جواهر الکلام ۲۷۵/۲۹

۲- (۲) - تعبیر فقه رضوی عمل العصابه و اختلاف روایات است و این تعبیرات حاکی از این است که این کتاب فرمایشات امام رضا علیه السلام نیست بلکه این کتاب از فقیهی از فقها است.

* مفید در مقنعه و سلّار در مراسم و مهذب الدین نیلی در نزهه النواظر(۱) ، عدد را معیار قرار داده اند.

* شیخ در نهایه و ابن براج در مهذّب و ابن ادریس در موضعی از سرائر أثر را معیار قرار داده است. لکن در سرائر بین اثر و عدد و زمان طولیت قرار داده است و اول معیار را أثر قرار داده و اگر اثر معلوم نبود عدد معیار است و اگر عدد منضبط نبود زمان معیار است.

این مطلب را در کتاب الرضاع از سرائر اختیار کرده است(۲) لکن در موضع دیگری از سرائر اول اثر را معیار قرار داده و سپس عدد و زمان را در عرض هم قرار داده و بین عدد و زمان طولیت قائل نشده است.(۳)

* در مبسوط و إصباح و تذکره، اثر و عدد را موضوع قرار داده و زمان را در طول این دو قرار داده اند و گفته اند: اثر و عدد معلوم نشد، نوبت به زمان می رسد.

عبارت تذکره چنین است: أما رضاع یوم و لیله لمن لم یضبط العدد أو رضاع خمس عشر رضعهً او ما أنبت اللحم و شدّ العظم عند العلماء الإمامیّه(۴) بنا بر این زمان در طول اثر و عدد است زیرا فرموده: رضاع یوم و لیله برای کسی است که عدد را ضبط نکرده است. و سپس مطلب را به علمای امامیّه نسبت داده است

* یحیی بن سعید در جامع عدد را أصلاً ذکر نکرده است و تنها اثر و زمان را معیار قرار داده است.

اینها اقوال در مسئله است. جمع بندی نهایی بین روایات مسئله را ان شاء الله در جلسهٔ بعد دنبال می کنیم.

«* و السلام *»

ص:۴۶۸۱

---

۱- (۱) - نکتهٔ کتاب شناختی: نزهه النواظر تألیف مهذب الدین نیلی از علمای قرن هفتم هجری قمری می باشد وی در طبقهٔ اساتید محقق حلّی است برخی این کتاب را به یحیی بن سعید پسر عموی محقق نسبت داده اند که اشتباه است.

۲- (۲) - السرائر ۵۵۲/۲ مبحث الرضاع

۳- (۳) - السرائر ۵۲۰/۲ اول کتاب النکاح

۴- (۴) - تذکره الفقهاء

## ۱۳۸۱/۱۱/۱۶ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۰۷) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، کلام صاحب جواهر، دربارهٔ میزان نشر حرمت نقل و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و سپس چند طایفه از روایات مربوطه ذکر و در نهایت نظر نهایی استاد مد ظله بیان خواهد گردید.

***

### الف) بررسی علت ثبوتی نشر حرمت

#### ۱) کلام مرحوم صاحب جواهر دربارهٔ علت ثبوتی نشر حرمت

در مورد اینکه علت ثبوتی نشر حرمت آیا تنها اثر است و عدد و زمان موضوعیتی ندارند و یا اینکه علت ثبوتی عدد و زمان هستند و اثر دخالتی ندارد و یا اینکه علت مجموع این امور است و یا اینکه أحد الأمور موجب نشر حرمت می شود کلمات صاحب جواهر رحمه الله مختلف شده است، ظاهر کلام ایشان در ابتداء این است که علت، مجموعه این امور است و لذا در جایی که اثر فعلیت یافته ولی علم به عدم تحقق آن دو علامت دیگر داریم ایشان فرموده اند که مجرد اثر موجب نشر حرمت نمی شود. عبارت ایشان این چنین است: «نعم ظاهر النص و الفتوی فعلیه ذلک (الاثر) فلو ارتضع رضاعاً من شأنه ترتب ذلک علیه لکن منع منه مانع کمرض و نحوه لم یؤثر مع احتماله کما یومئ الیه الاکتفاء باخبار اهل الخبره المبنی علی انه مما ینبت، بل یؤمئ الیه ایضا جعل الزمان و العدد کاشفین عنه ضروره ابتناء کشفهما علی ذلک. لکن قد یقال: إن اقصی ذلک کله

ص:۴۶۸۲

الحکم به علی غیر معلوم الحال لا ـ الأعم منه و ما علم عدمه. و لعل هذا هو الاقوی و مرجعه الی اعتبار الفعلیه التی طریقها ما عرفت»(۱)

و لیکن در اواخر بحث مرحوم صاحب جواهر اختیار می کنند که علت ثبوتی نشر حرمت احد الامور است «و المشهور بین الاصحاب انها (الاثر) علامه مستقله مقابله لهما (العدد و الزمان) غیر متوقفه علیهما... و هو الأصح اذا المستفاد من النصوص حصول التحریم به سواء و افق احدهما او خالف»(۲)

آنگاه ایشان برای اثبات مختار اخیر خود که وجود اثرِ تنها را کافی دانسته است در حالی که در موثقه زیاد بن سوقه امام علیه السلام رضاع یوم و لیله یا پانزده رضعه متوالیه را معیار نشر حرمت قرار داده اند که از آن معلوم می شود کمتر از این مقدار، موجب نشر حرمت نمی شود و لو اینکه انبات لحم و اشتداد عظمی نیز شده باشد، می فرماید مضمون این روایت این است که از نظر زمان نباید کمتر از یک شبانه روز باشد و همچنین از نظر عدد نباید کمتر از پانزده رضعه متوالیه باشد و این منافاتی به اینکه سبب دیگری موجب نشر حرمت شود ندارد.

کما اینکه تعلیل وارد در روایتی که ده رضعه را کافی نمی داند مبنی بر اینکه چون این ده رضعه موجب انبات لحم و اشتداد عظم نمی شود ظهور در این ندارد که میزان در نشر حرمت تنها حصول اثر است و عدد و زمان علت نیستند. زیرا در این روایت مفروض این است که عدد و زمان منتفی است و حاصل نشده است و تنها سؤال سائل ناظر به این است که آیا همانطوری که عامه قائل هستند ده رضعه نیز کفایت می کند؟ که امام علیه السلام در جواب فرموده اند مجرد ده رضعه مادامی که عنوان انبات لحم که سبب دیگری است صدق نکند، موجب نشر حرمت نمی شود پس این روایت نیز نفی کفایت عدد یا زمان را نمی کند.

و اما روایاتی که قطع نظر از جنبهٔ تعلیل، ملاک نشر حرمت را منحصر در اثر ذکر



---

۱- (۱) - جواهر الکلام ۲۷۱/۲۹-۲۷۲

۲- (۲) - جواهر الکلام ۲۷۵/۲۹

نموده است، آنها را نیز ایشان این طور جواب می دهد که انبات لحم و اشتداد عظم حکمت جعل حرمت به واسطه عدد و زمان است یعنی شارع ملاحظه نموده که چون در عدد و زمان معمولاً اثر هم حاصل می شود از این جهت آنها را نیز سبب نشر حرمت قرار داده است و لیکن این اصالت برای اثر بنحو حکمت است نه علیت تامه و حکمت هیچ گاه نمی تواند مخصّص باشد.

بنابراین، با این بیانات ایشان این طور نتیجه می گیرند که هر سه مورد اصالت دارد و لذا با وجود یکی از آنها نیز نشر حرمت می شود.

### ۲) نقد کلام مرحوم صاحب جواهر توسط استاد مد ظله

قطع نظر از تهافتی که در کلام صاحب جواهر بدان اشاره کردیم از جنبه های دیگری نیز کلام ایشان مورد اشکال است:

۱ - در مورد روایت زیاد بن سوقه ظاهر روایت این است که ملاک وحید عدد و زمان است چون تعبیر آن این است «لا یحرّم من الرضاع اقل من رضاع یوم و لیله او خمس عشر رضعه متوالیات» حمل این روایت بر این که نفی ثالث نمی کند و منافات با موضوعیت اثر ندارد خلاف ظاهر است

۲ - ایشان روایتی را که در آن، امام علیه السلام ده رضعه را به خاطر اینکه موجب انبات لحم و اشتداد عظم نمی شود سبب نشر حرمت ندانسته اند اینگونه تفسیر نمودند که در این روایت مفروض این است که عدد و زمان حاصل نشده و سؤال، ناظر به این است که آیا مجرد ده رضعه - همانطوری که قائل هستند - موجب نشر حرمت می شود که امام در پاسخ فرموده اند ده رضعه کافی نیست و باید سبب دیگر که عبارت از اثر است حاصل شود، این تفسیر در مورد روایت بسیار خلاف ظاهر بلکه ممنوع است زیرا هرگاه ما برای امر مفروضی علتی ذکر کردیم که در آن شیء مفروض صرف نظر از آن علت جهات دیگری نیز وجود دارد که در واقع آن علتی که

ذکر شده است جزء العله می باشد و لیکن چون در مقام تعلیل غیر از آن علتی که ذکر شده است چیز دیگری بیان نشده است، معلوم می شود که آن علت نقش تمامیت دارد و چیزهای دیگری که در واقع وجود دارند جنبهٔ علیّت ندارند مثلاً اگر گفته شد لا تشرب الخمر لانه مسکر معلوم می شود که علت تامه برای حرمت مسکریت خمر است با اینکه در خمر امور دیگری مثل اینکه مایع نیز هست وجود دارد ولی چون مایع بودن در مقام تعلیل ذکر نشده است ما می توانیم استفاده کنیم که تمام العله مسکر بودن خمر است لذا می توانیم به سایر مسکرات جامده نیز تعدی کرده و قائل به حرمت آنها نیز بشویم. در محل بحث نیز از ظاهر روایت که تنها عدم تحقق اثر را علت عدم نشر حرمت قرار داده است می توان استفاده کرد که تنها معیار برای نشر حرمت حصول اثر است و امور دیگر دخالتی ندارد و صرف اینکه عدد و زمان نیز موجب نشر حرمت می شوند و چون در روایت ذکر نشده اند پس معلوم می شود که مفروض العدم محسوب شده اند و سؤال تنها راجع به کفایت ده رضعه است، دلیل نمی شود که ظهور این روایت در معیار قرار دادن اثر خدشه دار شود، پس به نظر می رسد اینکه ایشان می خواهند بفرمایند که این روایت با علیت عدد و زمان منافاتی ندارد حرف تمامی نیست بلکه ظاهر روایت میزان قرار دادن اثر به عنوان تنها علت است و حاصل اینکه مطلبی را که ایشان می فرمایند با عموم تعلیلی که در جاهای دیگر می گویند مطابقت ندارد

۳ - در مورد قسمت اخیر فرمایش ایشان که عدد و زمان را نیز اصالت دادند و حصول اثر را حکمت جعل آنها دانستند در اینجا نیز به نظر ما کلام ایشان مورد مناقشه است و تنافی بعضی از روایاتی که عدد و زمان را معیار قرار داده است با ملاک قرار دادن اثر با این بیان مرتفع نمی شود، زیرا و لو ما قبول کنیم که حکمت جعل سببیت برای عدد و زمان، حصول اثر در مورد آنها است و لیکن چون بعضی از روایات عدد و زمان برای هر دو طرف مسئله یعنی تحقق نشر حرمت و عدد تحقق

آن حدّ تعیین نموده است به این بیان که بعد از یک شبانه روز و بعد از پانزده رضعه نشر حرمت می شود ولی قبل از حصول این دو نشر حرمت نمی شود این مطلب با علیت قائل شدن برای اثر منافات دارد مثلاً ـ شارع مقدس به خاطر در نظر گرفتن حکمت مشقت و سختی که در طیّ مسافرت وجود دارد از هشت فرسخ به بعد حکم به وجوب قصر نماز کرده است و قبل از آن نماز تمام را واجب دانسته است، در اینجا چون برای طرفین حدّ تعیین شده است نمی توانیم بگوییم چون مشقت عنوان حکمت دارد لذا اگر قبل از هشت فرسخ نیز احیاناً مشقت حاصل شد نماز قصر می شود یا اگر فرض کنیم که در موردی بعد از هشت فرسخ نیز مشقتی بوجود نیاید نماز تماماً خوانده شود. و این مطلب منافاتی با مبنایی که ما در باب حکمت داریم و آن را نیز معمّم می دانیم نمی باشد زیرا این حرف در جایی است که برای طرفین قضیه اثباتاً و نفیاً خود شارع حکمی تعیین نکرده باشد، وقتی شارع حکم را خودش جعل کرده است ثبوت حکم را به واسطه ثبوت حکمت غالباً می دانیم و نفی حکم را به واسطه نفی غالبی حکمت. بنابراین به نظر می رسد این روایات با قرار گرفتن اثر به عنوان علتی مستقل برای نشر حرمت به گونه ای که قبل از حصول عدد و زمان نیز با وجود اثر نشر حرمت صورت گیرد، تنافی دارد و بیان صاحب جواهر رحمه الله رافع تنافی آنها نیست.

## ب روایات مختلف در مسئله

روایات مسئله چند طایفه است که ذیلاً به آنها اشاره می کنیم:

۱ - روایاتی که حصول اثر را شرط لازم می داند نه شرط کافی مثل: «صحیحه حماد بن عثمان عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا یحرّم من الرضاع الّا ما انبت اللحم و الدم» و «معتبره عبد الله بن سنان قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: لا یحرّم من الرضاع الّا ما أنبت اللحم و شد العظم» روایت مسعده بن زیاد العبدی که به نظر ما با روایت مسعده بن صدقه

یکی است «عن ابی عبد الله علیه السلام قال: لا یحرّم الرضاع الّا ما شدّ العظم و أنبت اللحم فامّا الرضعه و الثلاث...»(۱)

۲ - روایتی که غیر اثر را شرط لازم می داند نه شرط کافی: معتبره فضیل بن یسار که در سندش محمد بن سنان واقع است که ما او را ثقه می دانیم «عن أبی جعفر علیه السلام قال:

لا یحرم من الرضاع الا المجبوره او خادم او ظئر قد رضع عشر رضعات یروی الصبی و نیام»۲

در مورد این روایت بحثهای مفصلی وجود دارد که در مباحث آینده خواهد آمد.

جمع این دو طایفه این است که هر دو یعنی اثر و غیر اثر، شرط باشد. زیرا هر دو دسته ناظر به شرط لازم می باشند مثل لا صلاه الّا بطهور که منافات با اعتبار شرایط دیگر ندارد

۳ - روایاتی که تنها اثر را شرط می دانند. مثل دو روایت عبید بن زراره «... فما الذی یحرم من الرضاع؟ فقال: ما أنبت اللحم و الدم...»(۲) و موثقهٔ «عبید بن زراره عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الرضاع ما آدنی ما یحرّم منه، قال: ما أنبت اللحم و الدم...» در نسخهٔ چاپی به جای «واو» کلمه «او» آمده که اشتباه است.

و همچنین «صحیحه ابن ابی یعفور قال: سألته عما یحرّم من الرضاع، قال: اذا رضع حتی یمتلی بطنه فان ذلک ینبت اللحم و الدّم و ذاک الذی یحرّم»(۳)

۴ - روایاتی که دلالت می کند شرط تنها غیر اثر است، مثل روایات زیاد بن سوقه «قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: هل للرضاع حدّ یؤخذ به؟ فقال: لا یحرّم الرضاع أقلّ من رضاع یوم و لیله او خمس عشره رضعه متوالیات...»(۴)

و مثل این است مرسلهٔ صدوق «سئل الصادق علیه السلام: هل لذلک (ای للرضاع) حدّ؟ فقال:



---

۱- (۱ و ۲ ) - جامع الاحادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۵ ح ۱۱ و ۱۷
۲- (۳) - جامع الاحادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۴ ح ۱۰
۳- (۴) - جامع الاحادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۷ ح ۱
۴- (۵) - جامع الاحادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۵ ح ۷

لا یحرّم الرضاع الّا رضاع یوم و لیله او خمس عشره رضعه...»(۱)

و حدیث فقه رضوی «و الحدّ الذی یحرم به الرضاع - مما علیه عمل العصابه دون کل ما روی فانه مختلف - ما أنبت اللحم و قوی العظم و هو رضاع ثلاثه ایام متوالیات او عشر رضعات متوالیات»(۲) بنابراین که عدد مفسّر ملاک باشد نه اینکه مجموع الامرین مراد باشد.

۵ - کفایت احد الامرین که از جمع بین روایاتی که حکم به کفایت اثر نموده و از انحصار ساکت است و روایاتی که حکم به کفایت غیر اثر نموده و از انحصار ساکت است، استفاده می شود، مثلاً روایتی که دلالت بر کفایت اثر می کند مثل مرسلهٔ «ابن ابی عمیر عن بعض اصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام قال: الرضاع الذی ینبت اللحم و الدم هو الذی یرضع حتی یتملی و یتضلع و تنتهی نفسه»(۳)

و روایتی که فقط ناظر به کفایت غیر اثر است مثل موثقه «عمر بن یزید قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الغلام یرضع الرضعه و الثنتین، قال: فعددت علیه حتی اکملت عشر، فقال: اذا کانت متفرقه فلا»(۴) که از مفهوم آن استفاده می شود اگر متصل باشد نشر حرمت می کند مؤید این جمع نیز صحیحه محمد بن مسلم است «عن أبی جعفر او أبی عبد الله علیهما السلام قال:

اذا رضع الغلام من نساء شتّی فکان ذلک عدّه او نبت لحمه و دمه حرم علیه بناتهنّ کلّهن»(۵) مراد از عدّه اعم از زمان یعنی ۲۴ ساعت یا تعداد رضعه است.

### ج) مختار استاد مد ظله

قبل از بیان نظر مختار توجه به یک مقدمه لازم است و آن این است که در صدق



---

۱- (۱) - جامع الاحادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۵ ح ۲۷-۲۵
۲- (۲) - جامع الاحادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۵ ح ۲۷-۲۵
۳- (۳) - جامع الاحادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۷ ح ۲
۴- (۴) - جامع الاحادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۵ ح ۱۸
۵- (۵) - جامع الاحادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۱۳ ح ۲

ولد رضاعی یا ام رضاعی مجرد شیر خوردن بطوری که فقط مسمی آن صادق باشد کافی نیست و باید مرتبهٔ خاصی ملاحظه شود و از طرفی بعضی از مراتب هست که مصداقیت آنها برای آیه شریفه «وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ» بسیار روشن است و نیازی به تفسیر و بیان آنها توسط سنت نیست مثل اینکه بچه ای یک سال یا دو سال از زنی شیر بخورد در این مورد حتی اگر در بین از شیر زن دیگری نیز استفاده شده باشد، ولی عرفا مادر شدن و ولد رضاعی بودن صادق است و نیازمند به بیان سنت نیست پس در سنت باید حدّی بیان شود که مصداقیت عرفی آن روشن نیست تفسیر به انبات لحم و اشتداد عظم نیز خود تفسیری مبهم است که نیازمند به بیان دارد زیرا انبات لحم و اشتداد عظم نیز یک مرتبه ای عالی دارد که عرف بدون تردید با ملاحظهٔ آن مرتبه حکم به تحقق رضاع می نماید. و اما برای تحقق مراتب دیگری که صدق عرفی آنها خیلی روشن نیست باید حدّی بیان شود.

با این مقدمه، در ما نحن فیه می گوییم: چنانچه در مباحث سابقه گذشت در صورت عادی و متعارف بین انبات لحم و عدد و زمان تلازم وجود دارد و اقتضای اولی نیز این است که روایات ناظر به فرض متعارف می باشند بنابراین فرقی ندارد که قائل به مجموع الامرین شویم یا أحد الأمرین را کافی بدانیم و یا شرط را یکی از آنها قرار دهیم زیرا در هر صورت شرط دیگر نیز حاصل است.

اما از جهت ثبوتی و اینکه معیار ثبوتی چیست که در مواردی که بر خلاف متعارف و عادت وجود دارد، آن می بایست ملاک حرمت قرار گیرد. به نظر می رسد میزان و معیار بودن عدد و زمان برای تشخیص در نظر عرف بسیار آسان تر و در دسترس تر از این است که انبات لحم و اشتداد عظم را ملاک قرار دهیم زیرا همانطوری که در مقدمه گفتیم مراد از انبات لحم و اشتداد عظم نیز آن مرتبه عالی و روشن عرفی آن نمی باشد بلکه مرتبهٔ خاصی از آن است که در سنت به آن اشاره شده است و با توجه به اینکه بین معنای دقّی و عقلی انبات لحم تا مرحله عرفی آن تفاوت زیادی وجود دارد که تعیین مرتبه ای از آن فی حد نفسه و بدون معرّفات

دیگر در نظر عرف مشکل است. زیرا به نظر می رسد ملاک ثبوتی باید عدد و زمان باشد و انبات لحم جنبهٔ حکمت پیدا می کند نظیر همه موارد دیگر که تطبیق مصالح و غیره چون بر موارد‌شان مشکل است اموری که جنبهٔ حکمت دارند به عنوان معرّف ذکر می شوند وگرنه میزان و معیار اصلی چیز دیگر است.

لذا در ما نحن فیه ملاک عدد و زمان است و انبات لحم ملاک مستقل ثبوتاً نمی باشد.

بنابراین، موضوع نشر حرمت در نظر ما عبارت است از مواردی که عرفا ام رضاعی صدق نماید و یا روشن و بدون دغدغه عرف انبات لحم و اشتداد عظم را صادق ببیند و یا اینکه عدد و زمان حاصل شود. اما آن مواردی که نه عرفا صدق ام رضاعی می کند و نه انباتی که عرف آن را تشخیص بدهد حاصل شده و نه عدد و زمان محقق گشته است بلکه بر خلاف متعارف چاقی صورت گرفته در آن موارد نشر حرمت در کار نیست.

«* و السلام *»

ص:۴۶۹۰

## ۱۳۸۱/۱۱/۱۹ شنبه درس شمارهٔ (۵۰۸) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس:

در این جلسه ابتدا به تحقیق اینکه کدام یک از دو عدد ده بار یا پانزده بار که برای نشر حرمت معتبر است مورد شهرت فتوایی قرار دارد می پردازیم، آنگاه پس از بیان نقاط مبهم و سهو و اشتباه در کلام صاحب جواهر، اشکالات آن را مورد توجه قرار می دهیم.

***

پیش از این دانستیم انتشار حرمت به وسیله رضاع متوقف بر کمیّت خاصی همچون تحقق اثر یا زمان و عدد است. در مورد عدد باید تحقیق شود که آیا حرمت با چند مرتبه شیر خوردن حاصل می شود.

### الف: بررسی عددی که در انتشار حرمت معتبر است.

در میان فقهاء امامیه شهرت بسیار قوی قریب به اجماع بر این است که برای نشر حرمت فقط یکی از این دو عدد ده بار و یا پانزده بار معتبر است و کسی جز ابن جنید که مطلق رضعه کامل را کافی می داند فتوایی خارج از این دو قول نداده است، اما اینکه کدام یک از این دو قول مشهور است نیاز به تحقیق در کلمات فقهاء دارد زیرا عبارات آنان در این زمینه مختلف است، برخی از فقهاء همچون شهید ثانی نسبت به اعتبار ده مرتبه معتقدند که «علیه المعظم» و عده ای هم به تبع علامه تعبیر «علیه اکثر الاصحاب» کرده اند.

ولی با مراجعه به فتاوای فقها در کتبی که در دست است و معمولاً برای تحصیل

ص:۴۶۹۱

اجماع و شهرت نیز همین کتب مورد استناد قرار می گیرد در می یابیم که از زمان علامه به بعد به طور مسلم قول به پانزده رضعه مشهور است هر چند قبل از علامه حلی چنین نیست، قبل از ایشان نه نفر از فقهاء (مؤلف فقه الرضا، ابن ابی عقیل بنا بر نقل علامه، مفید در مقنعه، سید مرتضی بنا بر نقل ابن ادریس، سلّار و أبو الصلاح حلبی و ابن زهره در غنیه و ابن حمزه در وسیله) قایل به ده رضعه هستند ولی از زمان علامه به بعد قایلین به اعتبار ده مرتبه فقط علامه در مختلف و فخر المحققین در ایضاح و شهید اول در لمعه و ابن فهد در المهذب البارع و کتاب دیگرش مقتصر (خلاصه مهذب) و میرداماد در رساله رضاعیه و سید مجاهد در مناهل می باشند.

اما قایلین به اعتبار پانزده بار از عصر علامه به بعد بیش از سی نفر در چهل کتاب می باشند که بعضی از آنها عبارتند از: علامه در شش کتاب دیگرش؛ ارشاد و تبصره و تلخیص و ظاهر قواعد و تحریر و همچنین در تذکره که بر خلاف صاحب جواهر که می فرماید: علامه پس از آن از این قول در کتاب مختلف رجوع کرده، ایشان تذکره را به چند سال پس از مختلف تمام کرده است(۱). علاوه بر علامه، فاضل مقداد در تنقیح، محقق ثانی که خود سرآمد فقهای درجه دوم است در جامع المقاصد، شهید ثانی در روضه و مسالک، ظاهر کنز العرفان، محقق اردبیلی در زبده البیان، صاحب مدارک در نهایه المرام، سبزواری در کفایه، فیض در مفاتیح، شیخ حر عاملی در وسایل و مجلسی اول در روضه المتقین، ظاهر مرآه العقول و نیز کشف اللثام و حدایق و ریاض همه قایل به اعتبار پانزده مرتبه شده اند.

از این عده برخی همچون کنز العرفان علاوه بر اختیار این قول آن را با تعبیر «الاکثر منا» و یا همچون مسالک و کفایه با تعبیر «اکثر المتاخرین» و یا همچون ریاض و نافع «اشهر الروایتین من المتاخرین» آورده اند که معلوم است مراد صاحب ریاض همانند



---

۱- (۱) - علامه در سال ۷۰۸ از نوشتن مختلف فارغ شده در حالی که اختتام تذکره مسلّم بعد از مختلف است و آن طور که از سابق در ذهنم مانده در سال ۷۱۸ بوده و کتاب نکاح هم از کتبی است که در اواخر تذکره به نوشتن آن پرداخته است. لاجرم بخش نکاح تذکره به طور قطع باید پس از اتمام مختلف نوشته شده باشد.

مختلف در نافع، شهرت به حسب فتواست نه به حسب روایت، چون روایت ده مرتبه بیشتر از روایت پانزده مرتبه نقل شده است. در حدایق هم با تعبیر «المشهور عند المتاخرین» و در زبده البیان «المشهور و اکثر الاصحاب علیه» و در مفاتیح «المشهور خلافاً لاکثر القدماء» عبارت خود را آورده اند که مراد فیض به قرینه ذیل کلامش، مشهور عند المتاخرین است. در روضه المتقین هم «تعبیر جمهور المتاخرین و طائفه من المتقدمین» تعبیر کرده است. از میان قدما نیز هر چند جماعتی قایل به ده رضعه هستند - چنانچه گذشت - ولی شهرت ده رضعه ثابت نیست و شیخ طوسی در تبیان و راوندی در فقه القرآن در مورد پانزده رضعه تعبیر به «عندنا» می کنند سپس می گویند در میان اصحاب ما برخی نیز ده مرتبه گفته اند ظاهرش این است که فتوای معظم ۱۵ رضعه است. طبرسی هم در مجمع البیان پس از اینکه پانزده مرتبه را به «فقهای ما» نسبت می دهد می گوید بعضی از اصحاب هم ده مرتبه را کافی دانسته اند. ظاهر کلام این سه نفر این است که فتوای معظم اصحاب یا مشهور آنان بر پانزده مرتبه است. البته از میان فقهای ذکر شده سبزواری در کفایه فقط به طور منجز اعتبار ده مرتبه را نفی کرده ولی نسبت به کفایت پانزده مرتبه تأمل دارد. در هر حال شهرت بسیار قوی از زمان علامه به بعد در جانب اعتبار پانزده مرتبه می باشد.

## ب: رفع ابهام از کلام صاحب جواهر و بیان اشکالات و سهو در آن

### اشاره

صاحب جواهر کلامی دارد که علاوه بر اشکالاتی که به آن وارد است در برخی موارد دچار غلط چاپی یا سهو قلم شده و یا عبارت او دارای اجمال است که اینک به آن می پردازیم:

### ۱ - نقل کلام جواهر:

بل اختلفت کلماتهم فی الاشهر من القولین ففی المختلف و المنتصر و غایه المرام و نهایه السید انّ العشر هو قول الاکثر و فی الروضه انه قول المعظم و فی التذکره و زبده البیان و المفاتیح ان المشهور هو الخمس عشره و عزاه فی کنز العرفان الی الاکثر و فی کنز

ص:۴۶۹۳

الفوائد الی عامه المتاخرین و فی المسالک الی اکثرهم، قال: و اکثر القدماء علی القول بالعشره و رفع بذلک التنافی بین کلامی العلامه فی المختلف و التذکره، قلت: الانصاف ان شهره الخمس عشره عند المتاخرین محققه و اما القدماء فانه و ان ذهب کثیر منهم الی العشر کالنعمانی و المفید و القاضی و الدیلمی و الحلبی و الطوسی و ابی المکارم بل حکی عن المرتضی، و ان کنّا لم نتحققه الا ان ذلک لم یبلغ حد الاشتهار خصوصاً بعد ان کان خیره الشیخ و الطبرسی و غیرهما من القدماء الخمس عشره بل حکی عن اتباع الشیخ بل لعلّه خیره ائمه الحدیث و فقهاء اصحاب الائمه کمحمد بن احمد بن یحیی و احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن ابی عمیر و الحسن بن محبوب و حماد بن عثمان و علی بن رئاب و هشام بن سالم و غیرهم ممن اقتصر علی روایه الخمس عشره دون العشر کما عساه یؤمئ الیه ظهور دعوی الشهره من محکی المبسوط و التبیان و مجمع البیان بل ربما ظهر من عبارتی الخلاف و التذکره اجماع الامامیه علی ذلک خصوصاً الاخیره الخ(۱).

۲ - بیان موارد سهو قلم و اشتباه چاپی و رفع اجمال

در جواهر پس از کلمه «ففی المختلف» نام کتاب «المنتصر» را آمده که صحیح آن «المقتصر» است. همچنین ایشان می گوید: و عزاه فی کنز الفوائد الی عامه المتاخرین که صحیح آن جامع المقاصد است. این دو کتاب چون هر دو شرح بر قواعد علامه می باشند به همین جهت اشتباهاً جابه جا شده و به جای جامع المقاصد کنز الفوائد نوشته است.

و نیز مراد جواهر از «طوسی» بعد از دیلمی و حلبی، ابن حمزه طوسی صاحب وسیله است نه شیخ طوسی، که بهتر بود ایشان «ابن حمزه» تعبیر می کرد نه لقبی که با لقب معروف شیخ مشابهت داشته و معمولاً همه شیخ طوسی را از آن تلقی می کنند.



---

۱- (۱) - جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۸۱-۲۸۰.

۳ - بیان اشکالات کلام جواهر

مورد اول: ایشان ضمن اینکه نام چند تن از قدما را به عنوان قایلین به اعتبار ده بار ذکر می کند، می گوید فتوای این عده برای تحقق شهرت قدمایی کافی نیست زیرا در مقابل آنها علاوه بر اینکه عده ای دیگر از قدماء قایل به اعتبار پانزده بار شده اند، از اینکه عده ای از راویان احادیث فقط روایت پانزده مرتبه را نقل کرده اند معلوم می شود آنان نیز قایل به این نظریه بوده اند و با توجه به کثرت قایلین نمی توان شهرت قدمایی را بر اعتبار ده بار محقق دانست. کلام ایشان از جهاتی مورد نقد قرار می گیرد:

اولاً: هر چند مرحوم آقای بروجردی می فرمودند تفکیک میان نقل روایت و فتوای به مضمون آن در میان قدماء کم بوده و اصل اولی در آنها این می باشد که هر کس روایتی را نقل کند مضمون آن روایت مورد فتوای او هم هست. این فرمایش و لو کلام صحیحی است ولی ما تاکنون ندیده ایم صاحب جواهر در جاهای دیگر که در مقام ردّ روایتی به استناد اجماع با شهرت بر خلاف آن بر می آید این مطلب را - که در جای خود صحیح است - گفته و راویان آن روایت را از کسانی شمارد که اجماع یا شهرت بر خلاف را نقض یا تضعیف می کنند، اگر ایشان به این مطلب قایل است باید در همه جا به آن پایبند باشد.

ثانیاً: محمد بن ابی عمیر و حماد بن عثمان و علی بن رئاب از راویانی نیستند که روایت پانزده بار را نقل کرده باشند چون روایت پانزده مرتبه منحصراً روایت زیاد بن سوقه است و در ضمن راویان آن روایت این سه نفر نیستند، معلوم نیست به چه علت صاحب جواهر نام آنان را نیز برده است.

ثالثاً: ایشان محمد بن احمد بن یحیی را به عنوان یکی دیگر از افرادی که فقط روایت پانزده مرتبه را نقل کرده نام می برد در حالی که وی روایت ده رضعه را هم نقل کرده و نمی توان فتوای او را جزماً پانزده بار دانست.

ص:۴۶۹۵

رابعاً: اگر ایشان این مبنا را قبول دارد چرا راویانی که روایات ده رضعه را نقل کرده اند را به عنوان کسانی که از قدماء مختارشان اعتبار ده مرتبه یا غیر ذلک است ذکر نمی کند و فقط راویان روایت پانزده بار را بر تقویت شهرت مورد نظر خود نام برده و آن روایات را حمل یا رمی به شذوذ می کند؟!

مورد دوم: ایشان مدعی شده که شیخ در مبسوط دعوای شهرت بر اعتبار پانزده مرتبه کرده و نیز در خلاف همچنین علامه در تذکره آن را مجمع علیه عند الامامیه دانسته اند.

ولی این مطلب نیز صحیح نیست زیرا کسانی که می گویند شیخ در مبسوط دعوای شهرت کرده و صاحب جواهر هم از آنها حکایت می کند شاید به این عبارت استناد کرده باشند: فاذا ارضعت بهذا اللبن خمس عشره رضعه متوالیه لا یفصل بینهما برضاع امرأه اخری او رضاع یوم و لیله ان لم ینضبط العدد مثل ذلک او یعلم انه نبت علیه اللحم و العظم و فیه خلاف انتشرت الحرمه(۱). آنان گمان کرده اند که شیخ پس از اینکه سه راه برای نشر حرمت ذکر می کند (پانزده بار، و یک شبانه روز، و انبات لحم و شد عظم) در مورد طریق سوم می گوید «و فیه خلاف» و از آن استفاده کرده اند که دو طریق قبلی، خلافی نیست که لااقل شهرت بر آن را می توان از آن استفاده کرد.

ولی به نظر ما این برداشت صحیح نیست زیرا شیخ هرگاه در کتاب مبسوط در مورد حکمی «بلا خلاف» بگوید و آن را مقید به «اصحابنا» نکند مرادش عدم الخلاف عند المسلمین است نه عند الامامیه چنان چه روش ایشان در این کتاب چنین است.

حال اگر به ظاهر کلام ایشان طبق روش خاص خودش اخذ کنیم فرمایش او قطعاً باطل خواهد بود زیرا مفهومش این است که نسبت به پانزده مرتبه و یک شبانه روز اختلافی عند المسلمین نیست پر واضح است که این مطلب صحیح نمی باشد زیرا در میان غیر امامیه هیچ کس از عدد پنج بار بیشتر نمی گوید پس باید مراد شیخ از



---

۱- (۱) - مبسوط، ج ۵، ص ۲۹۲.

کلمه «فیه خلاف» از این عبارت مطلب دیگری باشد.

شاید بتوان گفت ضمیر «فیه» به اصل کمیت و ضابطه در آن بازمی گردد. به این معنا که در بیان ضابطه و کمیت آن - اعم از عدد یا زمان و اثر - بین مسلمین اختلاف است نه خصوص اخیر تا مفهوم آن عدم اختلاف نسبت به دو مورد قبلی باشد.

بنابراین از کلام شیخ در مبسوط نسبت به پانزده مرتبه نه عدم الخلاف برداشت می شود و نه شهرت استفاده می گردد.

در کتاب خلاف نیز ایشان به هیچ وجه دعوای اجماع نکرده است بلکه آنچه وی مدعی شده اجماع بر عدم کفایت پنج بار و کمتر از آن به گونه ای که عامه قایلند می باشد نه اینکه بگوید پانزده مرتبه مجمع علیه است. عبارت خلاف چنین است:

من اصحابنا من قال ان الذی یحرم من الرضاع عشر رضعات متوالیات لم یفصل بینهن برضاع امرأه اخری و منهم من قال خمس عشر رضعه و هو الاقوی او رضاع یوم و لیله او ما انبت اللحم و شد العظم اذا لم یتخلل بینهن رضاع امرأه اخری و واحد الرضعه ما یروی به الصبی دون المصه و قال الشافعی لا یحرم الا فی خمس رضعات متفرقات فان کان دونها لم یحرم و به قال ابن الزبیر و عائشه و فی التابعین سعید بن جبیر و طاوس و فی الفقهاء احمد و اسحاق و قال قوم ان قدرها ثلث رضعات فما فوقها فامّا اقل منها فلا ینشر الحرمه ذهب الیه زید بن ثابت فی الصحابه و الیه ذهب ابو ثور و اهل الظاهر و قال قوم ان الرضعه الواحده حتی لو کان قطره تنشر الحرمه ذهب الیه علی ما رووه علی علیه الصلاه و السلام و ابن عمر و ابن عباس و به قال فی الفقهاء مالک و الاوزاعی و اللیث بن سعد و الثوری و ابو حنیفه و اصحابه دلیلنا ان الاصل عدم التحریم و ما ذکرناه مجمع علی انه یحرّم و ما قالوه لیس علیه دلیل و ایضاً علیه اجماع الفرقه الا من شذ منهم ممن لا یعتد بقوله و روی عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال الرضاعه من المجاعه یعنی ما سد الجوعه و قال صلی الله علیه و آله الرضاع ما انبت اللحم و شد العظم و روی سفیان بن عیینه عن هشام بن عروه عن أبیه عن عبد الله بن الزبیر ان النبی صلی الله علیه و آله قال لا تحرم المصه و لا المصتان و لا الرضعه و لا الرضعتان و روی عن عائشه انها قالت فانّ مما انزل الله فی القرآن ان عشر رضعات معلومات

ص:۴۶۹۷

یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات...(۱).

ایشان پس از ذکر طرق نشر حرمت نزد فقهای ما و ذکر اینکه از نظر عدد برخی ده بار و برخی دیگر پانزده بار را - که این قول اقوی است - معتبر دانسته اند به نقل اقوال عامه که آنان پنج بار یا سه بار و یا حتی یک بار و یک قطره را موجب نشر حرمت می دانند می پردازد آنگاه برای رد اقوال آنان می گوید:

اولاً: مقتضای استصحاب، عدم نشر حرمت با مقداری که آنان می گویند می باشد در حالی که آنچه اصحاب ما به آن قایلند مورد اتفاق همه مسلمین است که موجب نشر حرمت می شود و،

ثانیاً: اجماع شیعه بر عدم کفایت آنچه آنها می گویند منعقد است، و در پایان هم به روایت عایشه استناد می کند که او نیز بر خلاف اقوال عامه، ده بار را روایت می کند. پرواضح است که ایشان بر عدد پانزده ادعای اجماع ننموده چنانچه این مطلب از عبارتی که به تصریح می گوید برخی از اصحاب ما ده بار را معتبر دانسته اند نیز به دست می آید. ادامه بحث و نقل کلام تذکره ان شاء الله در جلسه آینده.

«* و السلام *»

ص:۴۶۹۸

---

۱- (۱) - الخلاف، کتاب الرضاع، مسئله ۳.

## ۱۳۸۱/۱۱/۲۶ شنبه درس شمارهٔ (۵۰۹) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در بین قدماء، دو قول مشهور موجود است یکی کفایت ده رضعه و دیگری کفایت پانزده رضعه است، اگر چه قول دوم اشهر است - بله از زمان علامه حلی به بعد، شهرت متأخرین بر قول پانزده رضعه می باشد و لهذا در مسئله نه اجماعی موجود است و نه حتی شهرت قُدمایی - یعنی شهرت بلا معارض - و در نتیجه باید به مقتضای ادله عمل نمود:

و روایات ده رضعه سه طائفه می باشند ۱ - نافی مطلق ۲ - مثبت مطلق ۳ - روایات مفصِّل بین توالی و عدم توالی که با توجه به انقلاب نسبت و نیز شاهد جمع بودن طائفه سوم، نتیجه تا اینجا، حرمت رضاع متوالی ده رضعه و عدم کفایت غیر متوالی می باشد. همچنین وجوه دیگری برای ترجیح روایات ده رضعه ذکر می شود که باید بررسی شوند.

***

### کلام علامه در تذکره:

در جواهر، از کلام تذکره، استفادهٔ اجماع بر اعتبار پانزده رضعه نموده و عدم کفایت کمتر از آن، کما اینکه همین قول مشهور بین متأخرین است. ولی در مراجعهٔ به کلام تذکره، معلوم می شود که ایشان ادّعای اجماع بر توالی رضعات و عدم فصل به رضاعِ زنِ دیگر و نیز وحدت مرضعه نموده اند که باید تمام این رضعات متوالی از یک مادر باشد، و اما اینکه تعداد رضعات، پانزده عدد باشد، به هیچ وجه اجماعی نیست و بلکه این را به عنوان مثال برای رضعات متوالی از مرضعهٔ واحد ذکر می کنند که البته مختار خود ایشان نیز می باشد و اصلاً چگونه می توان مسئله را

اجماعی دانست با اینکه خود علامه می فرمایند اعتبار پانزده رضعه، بین علماء اختلافی است. و خود ایشان هم در مختلف، عدد ده را پذیرفته و به اکثر، نسبت داده است.

حال عبارت علامه در تذکره: «... یشترط فی الرضعات عند علمائنا ان لا یفصل بینها برضاع امرأه اخری لو رضع من إحداهما اربعَ عشرهَ رضعهً ثمّ رضع مثلها من اخری لم یعتدّ بذلک الرضاع عند علمائنا اجمع (نعم لم یشترط احدٌ من العامّه ذلک) و لو تناوب علیه عدّه نساءٍ لم ینشر الحرمه ما لم یکمل من واحدهٍ خمس عشره رضعهً ولاءً عند علمائنا اجمع.

المشهور انّ المقتضی للتحریم خمس عشره رضعه تامّات و ذهب جماعه من علمائنا انّ المقتضی للتحریم عشره رضعات.»

همچنان که از عبارت معلوم است ادعای اجماع بر توالی رضعات و وحدت رضعه است و الّا با وجود اینکه خود می فرماید جماعه من علمائنا قول ده رضعه، چگونه علامه می تواند ادّعای اجماع کرده باشد.

### شهرت متأخرین بر اعتبار پانزده:

بله مشهور متأخرین بلا اشکال قائل به اعتبار پانزده رضعه هستند. پس عبارت بعضی از فقهاء که تعبیر کرده اند شهرت علی وجه الاطلاق موافق عدد ده می باشد(۱) ، کاملاً اشتباه است زیرا از علامه به بعد، شهرت با پانزده رضعه است و اما قبل از علامه چنین شهرت بلامعارضی موجود نیست زیرا هر دو قولِ ده رضعه و پانزده رضعه، شهرت فتوایی دارد. از قائلین به ده رضعه فقه رضوی، ابن ابی عقیل، مقنعهٔ مفید رحمه الله و سید مرتضی - بنا به نقل ابن ادریس - سلّار ابی الصلاح حلبی،



---

۱- (۱) - مثل شهید در شرح لمعه و علامه در مختلف، و ابن فهد در مقتصر، و صیمری در غایه المرام، و مجلسی در مرآه العقول، و البته شهید ثانی تعبیر به مُعْظَم کرده است و بقیه تعبیر به اکثر الاصحاب نموده اند. و اما حدائق که تعبیر المشهور بین المتقدمین دارد و کفایهٔ سبزواری هم که اکثر المتقدمین گفته اینها اشکالش کمتر از آنها است، هر چند ادعایشان را صحیح ندانیم. استاد

أبو المکـارم ابن زهره - که تعبیر به احوط می کنـد - و وسـیله و مهـذب ابن برّاج هسـتند که مجموعـاً نُه نفر می باشـند و البته کلینی هم محتمل است که از این عدّه شـمرده شود و در مقابل یازده فقیه در هفده کتاب(۱) قائل به پانزده رضعه هستند بدین قرار:

شیخ طوسی رحمه الله در شش کتابش، تهذیب، استبصار، خلاف، مبسوط، نهایه، تبیان.

و ابو الفتوح رازی، طبرسـی صاحب مجمع البیان، ابن ادریس در اوائل کتاب نکاح اگر چه ده رضعه گفته، ولی بعداً تصریح به غلط بودن این قول می کند. کیدری قطب الدین در اصباح، مهذب الدین نیلی در نزهه الناظرین، محقق حلّی در شرایع و نافع، یحیی بن سـعید معاصـر و پسـر عمویش در جامع الشـرائع، فاضل آبی در کشف الرموز و علامه هم در مختلف، همگی قائل به لزوم پانزده رضعه شده اند.

پس در بین قدماء، قولان مشـهوران است هر چند که پانزده رضـعه، اشـهر می باشـد(۲) و در نتیجه در مسـئله، اجمـاعی موجود نمی باشـد - هر چنـد که در مجمع البیـان و تبیـان و فقه القرآن، «عنـدنا» تعبیر کرده است و قول مخالف را بعض اصـحابنا، می گوید ولی با مراجعه معلوم می شود که قبل از شـیخ، شـهرت لا معارض در کار نیست و اگر شیخ هم «عندنا» تعبیر می کند در مقابل عامّه است و نظری به اجماع یا شـهرت در بین امامیه ندارد، بلکه مراد قول امامیّه و لو بعضی از امامیه می باشد که مختار خود او است و طبرسی رحمه الله نیز در فقه، تابع شیخ است و خود قول مستقل ندارد. پس مسلّماً شیخ دعوی شهرت ندارد زیرا استادش مفید و فقه رضوی و سید مرتضی به نقل ابن ادریس خلاف قول او را قائل هستند.

ص:۴۷۰۱

---

۱- (۱) - اینکه کتابها نیز مشـخص است اهمیت دارد زیرا سـید مرتضـی و ابن ابی عقیل از قائلین به ده رضـعه شمرده شده اند، نقل قول است و الاّ معلوم نیست که در کجا این قول را اختیار کرده اند. استاد.

۲- (۲) - و اینکه مرحوم صـاحب جواهر قول ده رضـعه را مشـهور شـمرده انـد با توجه به مجموع روایات رُوات اخبار و فتاوی است و الاّ اگر صرف فتوی را در نظر بگیریم، چنین شهرتی موجود نیست. استاد

## مقتضای ادلّه:

### اشاره

در باب کفایت ده رضعه، روایات متعارضند، طائفه ای قائل به کفایتند مثل صحیحهٔ عبید که معیار را انبات لحم و اشتداد عظم ذکر می کند، و در پاسخ سؤالی که این انبات به چه چیز حاصل می شود، می فرماید: با ده رضعه حاصل می شود.

پس ده رضعه محققِ ملاک نشر حرمت است. و در مقابل این طائفه، روایات کثیری است که ده رضعه را کافی نمی داند.

### جمع بین این دو دسته روایات نافی و مثبت:

در جمع بین این دو دسته روایات که متباینند یک قول این است که رجوع به اخبار علاجیّه بین خبرین متعارضین می شود ولی بنا به نظر مختار در اینجا قائل به انقلاب نسبت می شویم زیرا در مقام، روایات دیگری موجود است که شرط رضاعِ محرّم را توالی می داند، بدین معنا که زنِ دیگری به بچه شیر ندهد - اضافه بر اجماع بر شرطیّت توالی - و این روایت چون خاصّند، روایات مثبت نشر حرمت با ده رضعه را تخصیص می زند به صورت توالی این ده رضعه و بعد از تخصیص، نسبت آنها از تباین به خاصّ مطلق منقلب می شود، در روایات نشر حرمت به ده رضعه را تخصیص می زند و نتیجه جمع بین این سه طائفه روایات، نشر حرمت به ده رضعهٔ متوالیه می شود. همچنان که اگر خبری اکرم العلماء بود و معارض متباین با او لا تکرم العلماء بود و دلیل دیگری داشتیم مثل لا تکرم العالم الفاسق که نسبت به اکرم العلماء خاص مطلق است - و یا مثلاً اکرم العالم العادل داشتیم که نسبت به لا تکرم العلماء اخصّ مطلق است - در اینجا قائل به تعارض دو عامّ اول نمی شویم بلکه اکرم العلماء را به لا تکرم الفساق من العلماء تخصیص می زنیم و سپس نسبت اکرم العلماء به لا تکرم العلماء به خاصّ مطلق منقلب می شود و لهذا لا تکرم العلماء مخصوص علماء فاسق - یا غیر عادل می گردد - در ضمن، روایت زیاد بن سوقه هم

یـا به خـاطر اینکه در سـندش عمّار ساباطی است ذاتاً حجیّت نـدارد و یا اینکه چون عمار فطحی است روایت موثقه می شود و روایات معارض که صحیحه هستند بر آن مقدم می شوند.

و اما تقریب دوم: حتی بنا بر قول به عدم انقلاب نسبت در اینجا باز نتیجه، تخصیص روایات عدم نشر حرمت به ده رضعه، به روایـات اشتراط توالی در رضـعات می باشـد چرا که این روایـات شاهـد جمع بین آن دو دسـته روایـات متعـارض هسـتند زیرا مـدلول این روایات طائفه سوم دارای دو لسان است و می فرمایـد اگر توالی باشـد ناشـر حرمت است و اگر توالی نباشـد، نشـر حرمت نمی کنـد، و این جور روایـات را شاهـد جمع می گوینـد که حتی منکرین انقلاب نسبت نیز در اینجا قائلنـد که هر دو طـائفه معـارض با این شاهـد جمع تخصـیص می خورنـد. مثل اینکه بعـد از تعارض اکرم العلماء و لا تکرم العلماء، دلیل سومی داشته باشیم به این مضمون اکرم العلماء العدول و لا تکرم لفساق منهم که دو دلیل عامّ سابق را تخصیص می زند.

تقریب سوم: بر فرض که انقلاب نسبت را بپـذیریم و نیز روایت سوم را نیز به عنوان شاهـد جمع قبول نکنیم و قائل به تعارض این روایات شویم در اینجا بایـد به مرجحات اخبار علاجیه رجوع شود و اولین اینها، مطابقت کتاب است و لهذا روایت کفایت ده رضـعه را مقـدم می داریم، زیرا بـا عمـوم کتـاب «وَ أُمَّهـاتُكُمُ اللاّـتِي أَرْضَـعْنَكُمْ» و نیز عموم یحرم من الرضـاع مـا یحرم من النسب(۱) ، موافق می باشد.

تقریب چهارم: کلام علامه حلی رحمه الله: ایشان می فرماینـد؛ حال که بین اخبار تعارض شـد روایت کفایت ده رضـعه، مقـدم است زیرا موافق احتیاط است چون که موافق احتیاط در مورد دختری که ده رضعه شیر خورده این است که با پسر این مرضعه،



---

۱- (۱) البته این دومی در صورتی است که موافقت کتاب را توسعه بدهیم و بگوییم موافقت سنّت هم جزء مرجحات است.

ازدواج نکند، همانطور که ابن زهره و ابن ادریس تحریم به ده رضعه را احوط دانسته اند - و البته موافقت با احتیاط در بعضی اخبار علاجیه جزء مرجحات منصوصه ذکر شده است و بعلاوه، علامه حلی به روایت «ما اجتمع حلال و حرام الّا غلب الحرامُ الحلالَ» بین دو خبری که یکی دالّ بر حرمت است و دیگری حلیّت، ما جانب حرمت را اخذ می کنیم. ادامه بحث را در جلسه آینده پی خواهیم گرفت.

«* و السلام *»

ص:۴۷۰۴

## ۱۳۸۱/۱۱/۲۸ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۱۰) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه، خلاصه ای از درس قبل ذکر شده و سپس روایات مورد استناد برای قول کفایت ده رضعه مورد بررسی قرار گرفته که صحیحهٔ عبید بن زراره و موثقهٔ مسعده بن زیاد (یا صدقه) و نیز روایت عمر بن یزید می باشد که به مفهوم شرط دلالت بر کفایت ده رضعهٔ متوالی می کند، ولی چون که معارض دارند قائلین به ده رضعه گفته اند بعد از تعارض، عامّ کتابی، مرجح این روایات می باشد و یا اینکه اگر ترجیح پذیرفته نشود، عام کتابی یا حدیثی، مرجعِ بعد از تساقط می باشد که استاد اصلاً منکر وجود عامّ کتابی یا حدیثی می شوند و از آیهٔ «وَ أُمَّهاتُکُمُ اللّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ» و حدیث «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» جواب می دهند.

***

### گفته شد برای تقریب قول به کفایت ده رضعه چند وجه است:

#### الف) یکی اینکه قائل به انقلاب نسبت شویم

زیرا نسبت تباینی دو دسته روایات نافیه و مثبته نشر حرمت به عشر رضعات، با توجه به روایت سومی که اخصّ از یکی از این دو طائفه است و آن را تخصیص می زند و سپس نسبت آن دلیل تخصیص خورده به دلیل معارض سابقش، به عموم و خصوص مطلق، تبدیل می شود (یعنی نسبتشان از تباین، به عموم و خصوص، منقلب می شود) و نتیجهٔ این جمع کفایت ده رضعهٔ متوالی می شود که مطابق قول قائلین به کفایت ده رضعه می شود زیرا آنان نیز به شرط توالی، قائل به کفایتند.

#### ب) وجه دوم در تقریب کفایت ده رضعه، این است که ابتداءً به روایتی که شاهد جمع بین آن دو دسته روایات متعارضه می باشد.

ص:۴۷۰۵

یعنی لسانش با توجه به منطوق و مفهوم، تفصیل بین رضعات متوالی و غیر متوالی است، اخذ شود. و روایت زیاد بن سوقه را به دلیل اینکه عمّار ساباطی در سندش واقع شده، اصلاً معتبر ندانیم کما اینکه این نظر بعضی از اصولیین است و یا اینکه در مقام معارضه با روایات صحیحه، از حجّیت ساقط شود زیرا مقتضای «خذ بأعدلهما» این است که روایات صحیحه بر روایات موثقه مقدم شوند و بعلاوه ممکن است بگوییم عنوان «اصدقهما» شامل آن روایات صحیحه می شود چرا که عمّار ساباطی کثیر السهو است و احتمال دستکاریهایی(۱) در نقل را به هنگام درج در کتابهایشان می دهیم.

### ج) راه دیگر برای تقریب قول به کفایت ده رضعه رجوع به مرجحات باب تعارض می باشد

که عامّ کتابی است و نیز موافقت با احتیاط(۲) که هر دو مطابق روایت کفایت ده رضعه می باشد. و اگر فرضاً اخبار علاجیه هم نبود می گفتیم بعد از تعارض، تساقط می کنند و رجوع به عام کتابی یا عامّ حدیثی می نمودیم، همچنان که اگر دلیل عامّی داشتیم که «اکرم العلماء» ولی در خصوص زید عالم دو دلیل معارض وارد شود، اکرم زیداً، و لا تکرم زیداً بعد از تساقط این دو دلیل خاصّ، مرجع، عموم اکرم العلماء است. و در اینجا هم - همچنان که علامه در مختلف فرموده - عموم «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، مرجع بعد از تساقط دو دلیل متعارض است.

### د) بنابراین فرض که روایت عبید بن زراره را جزء ادلّه عشره ندانیم که ما نمی دانیم

ولی می توانیم بگوییم روایات مفصّله که بین رضعات متوالی و متفرق تفصیل داده اند با روایات نافیه که عشره را نفی می کنند تعارض می کنند. البته جمع



---

۱- (۱) - عمّار ساباطی از هشام بن سالم روایت را نقل می کند و احتمال دخل و تصرف در رُوات متأخر موجود است. استاد

۲- (۲) - دلیل ترجیح به مطابقت با احتیاط، بعضی از روایات اخبار علاجیه است که احتیاط را مرجّح دانسته و یا به اعتبار اینکه هرگاه در یک شیء، حلال و حرام جمع شود و مشتبه گردد، همیشه حرام بر حلال غلبه دارد و اینجا نیز جنبه حرمت را که قول به ده رضعه است، باید ترجیح داد و این استدلالی بود که علّامه حلّی مطرح کرده بود.

عرفی اینها این است که تفصیل قائل شویم ولی اگر گفتیم تعارض می کنند همان حرف قبل می آید که ترجیح به موافقت کتاب یا ترجیح به احتیاط باید بدهیم.

جواب از این استدلالها: مرحوم شیخ طوسی رحمه الله از بیشتر این استدلالات جواب داده و تعجّب از مرحوم علامه حلّی است در کتاب مختلف که به این استدلالهایی که مرحوم شیخ برای قول کفایت ده رضعه، ذکر کرده و سپس خود از آنها جواب داده، تمسّک نموده ولی جوابهای شیخ را اصلاً متعرض نشده، در حالی که در کتاب تذکره که زمان تألیفش متأخر از مختلف است(۱) ، همان جوابهای شیخ را ذکر و اختیار نموده است.

### روایت عبید بن زراره:

یکی از ادلّهٔ قول به ده رضعه، همین روایت عبید بن زراره است: «ما الذی یحرّم من الرضاع فقال ما انبت اللحم و الدم فقلت و ما الذی یُنبت اللحم و الدم فقال کان یقال عشر رضعات

مرحوم شیخ طوسی و دیگران مثل علامه در تذکره گفته اند که تعبیر به «یقال» در موارد مشابه در جایی بکار می رود که مراد نظرات عموم مردم که عامّه هستند باشد و نه نظر آباء و اجداد امام علیه السلام که استدلال به روایت متوقف بر آن است و در واقع امام علیه السلام نمی خواهد جواب مسئله را ذکر کند (دنبالهٔ حدیث): قلت فهل یحرم بعشر رضعات فقال دع هذا ما یحرم من النسب فهو ما یحرم من الرضاع(۲)» که باز حضرت از ابراز نظر خود، تحاشی می کنند و تقیّه می نمایند زیرا اتفاقی بین عامّه، کفایت ده رضعه و بلکه کمتر از آن است. و این خود اماره است بر عدم قبول حضرت این قول را.



---

۱- (۱) - زمان فراغ از مختلف، سنه ۷۰۸ ه است که در پانزدهم ذی قعده، در حالی که سال فراغ از تألیف تذکره، شانزدهم ذیحجّه ۷۲۰ ه است یعنی متجاوز از ۱۲ سال بعد از فراغ از مختلف، تذکره را به پایان برده و اگر چه سال شروع به تألیف تذکره ۷۰۳ بوده و حدود ۱۷ سال طول کشیده و شاید مرحوم صاحب جواهر که گمان نموده اند مختلف متأخرتر بوده، همین تاریخ شروع تذکره را ملاحظه نموده اند. استاد

۲- (۲) - وسائل ابواب الرضاع باب ۴، ح ۱۰

### روایت صفوان بن یحیی:

(۱)

«قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن الرضاع ما یحرّم منه فقال سأل رجلٌ ابی علیه السلام عنه فقال واحده لیس بها بأس و ثنتان حتی بلغ خمس رضعات قلت متوالیات او مصّه بعد مصّه فقال هکذا قال له فسأله آخر عنه فانتهی به الی تسع و قال ما اکْثَرَ انْ أُسْأَلَ عنِ الرضاع (چقدر از ما راجع به رضاع سؤال می شود، و در واقع حضرت علیه السلام نمی خواهد جواب سائل را بدهد) فقلت جعلت فداک اخبرنی عن قولک انت فی هذا عندک حدٌّ اکثرُ من هذا؟ فقال قد اخبرتُک بالذی اجاب فیه ابی قلت قد علمت الذی اجاب ابوک فیه و لکنّی قلت لعلّه یکون فیه حدّ لم یخبر به فتُخبرنی به انت فقال هکذا قال ابی.» و کاملاً از این روایت معلوم می شود که حضرت علیه السلام در صدد تقیّه هستند پس ده رضعه ای که عامّه می گویند که اشتراط توالی را نیز قائل نیستند، حضرت قبول ندارند حال آیا حضرت علیه السلام ده رضعهٔ متوالی را ناشر حرمت می دانند و یا اینکه اصلاً ده رضعه کافی نیست؟ از این روایت معلوم نمی شود و لذا روایت قابل استدلال نیست نه اینکه بطلان قول عشره استفاده شود.

### روایت مسعده بن زیاد عبدی:

«محمد بن احمد بن یحیی عن هارون بن مسلم عن مسعده بن زیاد العبدی عن ابی عبد الله علیه السلام قال: لا یحرّم الرضاع الّا ما شدّ العظم و انبت اللحم فامّا الرضعه و الثنتان و الثلاث حتّی بلغ العشر اذا کلّ متفرّقات فلا بأس(۲)» و از مفهوم شرط استفاده می شود که ده رضعه اگر متفرق نبود و متوالی بود، نشر حرمت می کند.

### روایت مسعده بن صدقه:

#### اشاره

(۳)

«علی بن ابراهیم عن أبیه عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه عن ابی عبد الله علیه السلام قال:

لا یحرّم من الرضاع الّا ما شدّ العظم و انبت اللحم و امّا الرضعه و الرضعتان و الثلاث حتی یبلغ



---

۱- (۱) - وسائل ابواب الرضاع باب ۴، ح ۱۵

۲- (۲) - وسائل ابواب الرضاع باب ۵، ح ۱۱

۳- (۳) - وسائل ابواب الرضاع باب ۵، ح ۱۷

عشراً اذا کنّ متفرقات فلا بأس»(۱)

### بحث سندی:

«عن أبیه» در سند این روایت زیادی است زیرا اولاً با تتبع معلوم می شود که علی بن ابراهیم، بلا واسطه از هارون بن مسلم نقل می کند و ثانیاً، در نسخ معتبر «عن أبیه» ندارد و من این را در حاشیهٔ نسخهٔ خودم نوشته ام. و نکتهٔ دوم اینکه «عن مسعده بن صدقه» در نسخ تهذیب و استبصار نیست و خود شیخ هم وقتی روایت را می خواهد جواب دهد می فرماید: و اما روایت هارون بن مسلم عن ابی عبد الله علیه السلام. ولی در نسخ کافی «عن مسعده بن صدقه» دارد و این درست است زیرا هارون بن مسلم، مستقیماً از امام صادق علیه السلام روایت نمی کند زیرا امام علیه السلام را درک نکرده است و اینجا شیخ رحمه الله اشتباه نموده در تهذیب و استبصار، و کسانی که وسائل را در نجف چاپ کرده اند از روی نسخهٔ اصلی که کافی است - زیرا شیخ این روایت را از کافی نقل می کند - این را تصحیح کردند بدون اینکه اشاره ای به اختلاف کافی و تهذیب داشته باشند و حق این بود که متذکر شوند.

### روایت عمر بن یزید:

«کلینی رحمه الله عن الحسین بن محمد (الاشعری از اجلاء و از مشایخ کلینی است) عن معلّی بن محمد (البصریّ که صالح الروایه است بنا به نقل نجاشی و ایشان به نظر ما معتبر است اگر چه روایات غیر معمول به، و منکَر هم دارد) عن الحسن بن علی بن بنت الیاس (که همان وشّاء ثقه است امامیٌّ عدلٌ) عن عبد الله بن سنان عن عمر بن یزید قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الغلام یرضع الرضعه و اثنتین قال لا تحرّم فعددت علیه حتّی اکملتُ عشر رضعات فقال اذا کانت متفرّقه فلا»

مضمون این روایت و روایت سابق که مسعده است به اقتضای مفهوم، تفصیل بین صورتی که متوالی است از غیر متوالی می باشد.



---

۱- (۱) - این روایت با روایت مسعده بن زیاد یکی است و اصلاً این دو یک نفرند و انتساب مسعده گاهی به پدر است و گاهی به جدّ. استاد

## آیا عامّ کتابی یا حدیثی داریم؟

تا اینجا روایات قول ده رضعه را بررسی کردیم و اما مرجّحیت یا مرجعیّت عامّ کتابی یا حدیثی را اصلاً نمی توان پذیرفت زیرا چنین عامّی نداریم. اما آیهٔ «وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِي أَرْضَعْنَكُمْ» را عرف، عامّ نمی داند زیرا مفهوم «مادرانی که شما را شیر دادند» تضیّق دارد و شیر دادن یک بار و دو بار و... را شامل نمی شود بلکه باید آن قدر شیر داده باشد که عرف حکم کند که مادر توست. مثل اینکه گفته شود «پدری که خرج تو را داده» که ظاهرش با توجه به مناسبت حکم و موضوع این است که مدت معتنابهی، خرج داده باشد تا این مفهوم صادق آید. بله ما سابقاً در مورد مفاهیمی که اطلاق لفظی ندارند و مهمل هستند گفتیم که اگر زمان عمل به آن فرا رسد، به اطلاق مقامی می توان تمسک کرد و گفت که قید دیگری غیر از اصل ماهیت مذکور، دخالتی در حکم ندارد و الّا شارع بیان می نمودند. ولی این بیان هم فایده ندارد چون اخبار علاجیه می گویند به آنچه کتاب گفته توجه کنید و موافق با آن را اخذ کنید و در اینجا، به هر حال این آیهٔ شریفه که از این جهت اهمال دارد اطلاق مقامی نمی تواند اهمالش را زایل نماید تا مدلول کتاب دالّ بر اطلاق شود و طبق اخبار علاجیّه، مرجح قرار گیرد و یا مرجع بعد التعارض و التساقط شود.

و اما اینکه خود اطلاق مقامی مستند حکم قرار گیرد، مسئلهٔ دیگری است ولی به هر حال، مصحّح این نمی شود که آیهٔ شریفه مرجّح روایات متعارض قرار گیرد. و امّا حدیث «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» نیز صلاحیت عامّ فوقانی بودن را ندارد که مرجع بعد التعارض و التساقط قرار گیرد زیرا مدلول حدیث این است که هر کس که به واسطهٔ نسبت، حرمت ابدی دارند، به وسیلهٔ رضاع هم حرام می شوند و اما اینکه چه مقدار از رضاع، موجب این حرمت می شود، اصلاً از این جهت در مقام بیان نیست و اصلاً مخاطبین به این حدیث، تکلیف خود را از جهت کمّیّت می دانسته اند و فقط برای دفع اشکال دیگری - که افراد محرّم به واسطهٔ رضاع، چه

کسانی هستند؟ - این حدیث بیان شده. و این اهمالِ موجود در حدیث، حتی به ضمیمهٔ اطلاق مقامیّ در زمان عمل، نمی تواند شامل همهٔ موارد رضاع شود زیرا اصلاً در مقام بیان این جهت نیست تا اینکه اگر تا وقت عمل، بیان نکرد، معلوم شود که شمول دارد نسبت به افراد مختلف رضاع، بله منصرف از بیان این جهت است، به خلاف آیهٔ شریفهٔ «أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِي أَرْضَعْنَكُمْ» که اگر چه مهمل است ولی به ضمیمهٔ اطلاق مقامیّ، شامل تمام مواردی که عرف حاکم به صدق «أُمَّهاتُكُمْ» است مثل یک سال شیر دادن، می شود. مثل صدق «فِي حُجُورِكُمْ» در آیهٔ شریفه «وَ رَبائِبُكُمُ اللاّتِي فِي حُجُورِكُمْ» که متوقف بر گذشت مدت معتنابهی است که عرف بگوید که او «در دامان او بزرگ شده و یا در دامان اوست»

و اما اینکه این مفتی به نیست به علت این است که در حجر بودن حکمت حُکم است نه علت و لهذا اصلاً آناً ما هم لازم نیست وصف «در حجر بودن» صادق باشد و الاّ اگر علت حکم بود، صرف یک آن، کافی نبود و حتماً باید آن قدر باشد تا صدق کند.

از همین بیان معلوم می شود که ما تمسک به اطلاق مقامی را نیز در اینجا تمام نمی دانیم، چون ارتکاز عرفی وجود دارد که برای مادر شدن باید مقدار معتنابهی شیر بدهد مثلاً به اندازه ای که استخوان محکم شود یا گوشت بروید که در روایات هم تعبیر شده بود لذا توجه به این ارتکاز عرفی، اطلاق مقامی می تواند این مراتب را اثبات کند، مثلاً اگر یک سال شیر بدهد اما مقدار کم که عرف زیر بار نمی رود آن را با اطلاق مقامی هم نمی توان اثبات کرد، چون انصراف یا شبهه انصراف نسبت به این مراتب وجود دارد. ادامه بحث در جلسه آتی. ان شاء اللّه...

«* و السلام *»

ص:۴۷۱۱

## ۱۳۸۱/۱۱/۲۹ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۱۱) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در اینکه آیا عامّ وارد در سنّت هم همچون عامّ کتاب مرجح احد الخبرین المتعارضین است اختلاف است و آقای خویی قائل است، ولی استاد نفی می کنند.

کما اینکه در ضمن بحث، استاد وجود هر گونه عام یا مطلقی را در باب رضاع محرم، نفی می کنند.

«وفاقاً للشیخ المؤسس الحائری (رحمه الله) و خلافاً للسید الخوئی».

بحث دیگر، این است که اکثر آیات احکام قرآنی، اطلاق لفظی ندارند ولی اطلاق مقامی دارند، ولی این اطلاق مقامی، مرجح أحد الخبرین المتعارضین نمی باشد.

***

### مرجّحیت سنّت؟:

در خبرین متعارضین، هرگاه یکی موافق کتاب باشد، مقدم می شود بر دیگر خبر، آیا چنین ترجیحی را در مورد موافق سنّت هم قائل شویم؟ آقای خوئی (رحمه الله) فرموده اند، همچنان که مطلق و عام قرآنی مرجح أحد المتعارضین می شود، مطلق یا عامّی هم که توسط سنّت ثابت باشد نیز مرجح است. ولی به نظر ما آنچه که مقتضای روایات وارده در خبرین متعارضین است، مرجّحیت عامّ کتابی است فقط، بله عامّ یا مطلق وارده در سنّت، می تواند مرجع بعد التعارض و التساقط قرار گیرد - البته بنا بر قول حق که هرگاه دو خبر متعارض، متکافی هم بودند تخییر در مقام

ص:۴۷۱۲

جاری نیست، بلکه هر دو تساقط می کنند، مثل اینکه عامّی داریم، اکرم العلماء و دو خاصّ متعارض داریم، اکرم زیداً و لا تکرم زیداً - که لا تکرم زیداً واسطه معارضه، نمی تواند عام را تخصیص بزند - در اینجا بعد التساقط، رجوع به عموم اکرم العلماء می کنیم پس این عامّ مرجع بعد التساقط شد نه مرجح احد المتعارضین. آیا در باب رضاع عامّ یا مطلقی داریم؟

مرحوم حاج شیخ عبد لکریم حائری (رحمه الله) در کتاب نکاحشان، تصریح دارند که هیچ گونه عامّ یا مطلقی در باب محرمیّت رضاع نداریم، خلافاً للسید الخوئی (رحمه الله)، ولی مرحوم آقای خوئی قائلند که از دو روایت، اطلاق استفاده می شود، ولی از آیه قرآن «وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاّتِي أَرْضَعْنَكُمْ يا أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ» اطلاقی استفاده نمی شود زیرا در مقام بیان شرایط محرمیّت رضاع نیست کما اینکه از حدیث مشهور «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» نیز اطلاقی استفاده نمی شود، چرا این هم در مقام بیان جمیع شرایط رضاع محرِّم نیست، بلکه می خواهد بگوید رضاعی که محرِّم است چه طوایفی را حرام می کند، به خلاف بسیاری از سابقین مثل علاّمه حلّی (رحمه الله) که قائل به اطلاق آیه و حدیث بودند.

## ثمره وجود اطلاق در مقام:

### اشاره

هرگاه در باب محرمیّت رضاع، مطلقی داشته باشیم که هر رضاعی با هر شرایطی که تحقق پیدا کند، ناشر حرمت است، تا مادامی که تخصیصی یا تقییدی ثابت نشده می توان به این اطلاق اخذ کرد، مثلاً در مورد رضاع کمتر از ده مرتبه، مسلماً این اطلاق تقیید خورده، چرا که روایات متعدّدی داریم که کمتر از ده مرتبه، ناشر حرمت نیست، ولی در مورد خود «ده مرتبه» آیا ناشر حرمت است یا خیر؟ در اینجا هرگاه شک داشته باشیم که آیا در ده مرتبه هم تخصیص خورده یا خیر، می توان به این مطلقات رجوع کرد و حکم به محرمیّت نمود. حال مرحوم آقای خوئی قائلند که مقتضای دو روایت - که ذکر می شود - نشر حرمت است از مطلق رضاع و لو یک مرتبه

و حتی کمتر از یک رضعه نیز همین طور(۱) ، و به مقدار که تخصیص ثابت باشد قائل می شویم، مثل اینکه اجماع قائم است که کمتر از ده رضعه، محرِّم نیست. و در مورد شک، به مطلق اخذ می کنیم.

### روایت اول روایت برید عجلی

(۲) ، از امام باقر (علیه السلام): «قال سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن قول رسول الله (صلی الله علیه و آله) یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب فسِّر لی ذلک فقال: کل امرأه ارضعت 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 کانا لَها 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 و انمّا هو نسب ناحیه الصّهر رضاع و لا یحرِّم شیئاً و لیس هو سبب رضاع من ناحیه لبن الفحوله فیحرم». این روایت شریفه - به خلاف آنچه آقای خوئی قائلند که مطلق است - اطلاقی ندارد، بلکه در جهت تفسیر آیه شریفه ای است که می فرماید: «وَ هُوَ الَّذِی خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً» ؛ که حضرت می فرمایند نسب توسط پدر تنظیم می شود و صهر، توسط مادر که بعد از این مسائل از حضرت راجع به تفسیر همین مطلب سؤال می کند و آقا می فرماید: اگر زنی از شیر دو شوهر، شیر بدهد، این شیر ناشر حرمت نیست چرا که نسب به وسیله پدر تشکیل می شود و در اینجا فحل دو تا است، پس در رضاع نیز وحدت فحل شرط است، همچون نسب که وحدت پدر شرط است. کما اینکه اگر مادر مرضعه دو تا شد و پدر واحد شد و هر کدام به قدر رضعات محرّمه شیر دادند، این دو مرتضع با هم برادر رضاعی می شوند. پس این روایت در جهت توضیح این نکته است و اصلاً در مقام بیان تعداد رضعات محرِّم



---

۱- (۱) - و عجیب قول امام بخاری در اینجاست که قائل است ارتضاع از لبن حیوان واحد نیز و لو یک مرتبه، موجب نشر حرمت می شود و حتی قید اختصاص از پستان را هم ندارد و لذا طبق فتوای امام اهل سنت، دو نفری که از شیر گاو و لو مقداری با فنجان بنوشند، نسبت به هم برادر و خواهر رضاعی می شوند.

۲- (۲) - وسائل کتاب النکاح، باب ۶، من ابواب الرضاع، ج ۱، آل البیت، ۲۰ /ص ۳۸۸. استاد نقل می کنند که در اول حدیث چنین است: سألت... عن قول الله عزّ و جلّ وَ هُوَ الَّذِی خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً فالنسب یا أخا بنی عجل ما کان بسبب الرجال و الصهر ما کان بسبب النساء قال فقلت له أ رأیت قول رسول الله (صلی الله علیه و آله)...

نیست تا اطلاق گیری شود. در اول روایت چنین است:

«سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن قول الله عزّ و جلّ وَ هُوَ الَّذِی خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً فالنسب یا أخا بنی عجل ما کان بسبب الرجال و الصهر ما کان بسبب النساء قال فقلت له أ رأیت قول رسول الله (صلی الله علیه و آله)... الی آخر الحدیث که قبلاً نقل شد.

### روایت دوم روایت عبد الله بن سنان است:

«قال سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن لبن الفحل قال هو ما ارضعت امرأتک من لبنک و لبن ولدک ولد امرأه اخری فهو حرام(۱)». همچنان که معلوم است این روایت هم در صدد بیان عدد محرِّم نیست و یا اینکه مرتضع دو سال باشد یا بعد از دو سال یا غیر اینها از شرایط رضاع. و به عباره اخری در صدد این است که بگوید چه چیزهایی حرام می شود و نه اینکه چه رضاعی محرِّم است، به همان بیانی که خود آقای خوئی در مورد روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» می فرماید. پس به نظر می رسد حق با مرحوم حاج شیخ عبد لکریم حائری باشد که عموم یا اطلاق لفظی در این مسئله نداریم.

### آیا اطلاق مقامی مرجح عند التعارض می باشد؟

قبلاً گفته ایم که اکثریت قریب به اتفاق آیات احکام قرآن، در مقام بیان تفاصیل نیست و لهذا اطلاق گیری هم نمی شود. بلکه همچون موعظه اهل منبر است که هرگاه در مقام وعظ، می گویند ربا حرام است، در صدد بیان جزئیات و شرایط و مستثنیات ربای حرام نیستند، بلکه به نحو کلی و مجمل، می خواهند از ربا تحذیر دهند. ولی همین آیاتی که اطلاق لفظی ندارند، در خیلی جاها اطلاق مقامی دارند، بدین معنی که هر چند در مقام القاء لفظ و کلام، نظری به قیود و تفاصیل نیست، ولی اگر تا زمان عمل به این احکام، همچنان مولا، قید یا تفصیلی ذکر نکردند، می توان از سکوت او در بیان و ابلاغ قید، نتیجه گرفت که پس این حکم القاء شده مجمل در مقام لفظ خود، دارای اطلاق است و این را اطلاق مقامی می گویند. مثلاً اگر مولا



---

۱- (۱) - وسائل کتاب النکاح، باب ۶ من ابواب ما یحرم بالرضاع، ج ۴، ج ۲۰ /ص ۳۸۹.

فرمود: انفقوا یا زکوا اموالکم» و تا زمان عمل به این دستور، قیدی یا استثنایی نفرمود می توان از سکوت او نتیجه گرفت و کشف کرد که متعلق امر به انفاق یا زکات، مطلق ماهیت انفاق است و قیدی ندارد. ولی با تمام اینها گفتیم که این اطلاق مقامی، مرجح عند التعارض بین دو خبر نمی باشد، زیرا ادلّه رجوع به کتاب، موردی را که کلام اجمال لفظی دارد را نمی گیرد زیرا کتاب در صدد بیان چیزی نیست، بلکه خداوند متعال سکوت کرده است. نکته دیگری که در این رابطه می خواستیم توضیح دهیم این است که اخذ به اطلاق مقامی که ما قائل هستیم در جایی است که فقدان نقل باشد و اما در جایی که نقل وارد شده و مجمل است و یا متعارض است را شامل نمی شود زیرا محتمل است که مولا سکوت نکرده و قید زده باشد بنابراین که روایت خاصّ مخالف عامّ، وارد شده باشد. مثلاً در مورد تعارض نصین همچنان که محتمل است که عامّ را قید نزده و بلکه همان حکم را در موردی خاصّ با روایت خاصّه، تأکید کرده است مثل اینکه فرموده اکرم العلماء و سپس دو خاص متعارض وارد شده است، اکرم زیداً و لا تکرم زیداً العالم. ممکن است خاص اول درست باشد و مولی عموم عام را با آن تأکید کرده باشد و ممکن است خاص دوم صحیح باشد و مولی استثنا و تخصیص عام را با آن فهمانده باشد. خلاصه اینکه در چنین مواردی اطلاق مقامی در کار نخواهد بود.

مثالی دیگر: هرگاه شما به شخصی که می گوید مریضم، می گویید: برو دکتر، خوب شما در مقام بیان اصل دکتر رفتن و ضرورت مراجعه به دکتر هستید، اما چه دکتری و چگونه، شما در مقام بیان نیستید پس کلام شما اطلاق لفظی ندارد (ولی اگر تا زمان انقضاء وقت دکتر رفتن شما که مسئول ارشاد او هستید چیز خاصّی نگفتید، او از سکوت شما می فهمد که هر دکتری برود کافی است و این را اطلاق مقامی می گویند.

**نکته ای راجع به روایت مسعده:**

ص:۴۷۱۶

ما دیروز روایت مسعده بن زیاد و مسعده بن صدقه را مطرح کردیم و گفتیم که گاهی مسعده را به پدر نسبت می دهند و گاهی به جدّ و لذا تعددی در کاری نیست، بلکه هر دو یکی است اما یک بحث دیگری در خصوص این مقام هست و آن اینکه اصلاً «ابن صدقه» از اضافات نساخ است زیرا نه در تهذیب است و نه در استبصار و از خود تهذیب استفاده می شود که راوی هارون بن مسلم است و او بلافاصله از امام نقل می کند و اصلاً مسعده واسطه نیست و این سقط از قلم شیخ است و مصححین که مسعده را نوشته اند به او «ابن صدقه» هم اضافه کرده اند و این اضافه هر چند در واقع غلط نباشد ولی این روش نادرستی است که در تصحیح کتب اتخاذ شده، آنها باید امانت را رعایت می کردند و بدون مسعده می آوردند و آنگاه در حاشیه متذکر سقط می شدند، شاهد بر سقط در کلام شیخ این است که خود ایشان در جای دیگری از تهذیب عین همین روایت را از مسعده بن زیاد العبدی نقل کرده است و از طرف دیگر در کافی که شیخ از او نقل می کند صرف «مسعده» است و دیگر ابن زیاد و یا ابن صدقه ندارد، بنابراین حتی اگر در بحث اول یعنی اتحاد یا تعدد مسعده بن زیاد و مسعده بن صدقه اشکال داشته باشیم، در خصوص این مقام اشکالی در وحدت راوی که همان مسعده بن زیاد العبدی باشد، وجود ندارد. [و مفروض این است که مسعده بن زیاد بالخصوص توثیق شده است].

«* و السلام *»

ص:۴۷۱۷

## ۱۳۸۱/۱۱/۳۰ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۱۲) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه روایت فضیل بن یسار (در مورد تحدید عدد معتبر در رضاع) از حیث متن و سند مورد بحث و بررسی قرار گرفته، سپس راجع به کلمهٔ المجبوره مفصّلاً بحث و نظر نهایی استاد مد ظله را در این زمینه بازگو خواهیم نمود.

***

### الف) بررسی روایات وارده در تحدید عدد معتبر در رضاع

#### ۱) روایت فضیل بن یسار

یکی از روایاتی که برای قول به کفایت ده رضعه به آن تمسک شده است روایت فضیل بن یسار است، در این روایت جهات متعددی قابل بحث است که پس از ذکر متن روایت ذیلاً به آنها اشاره خواهیم کرد.

الاستبصار و التهذیب: «محمد بن علی بن محبوب عن محمد بن الحسین عن محمد بن سنان عن حریز عن الفضیل بن یسار عن ابی جعفر علیه السلام قال: لا یحرّم من الرضاع الّا المجبوره أو خادم أو ظئر قد رضع عشر رضعات یروی الصبی و ینام»(۱)

نظیر این تعبیر در جای دیگری از تهذیب و همچنین در فقیه و معانی الاخبار صدوق نیز ذکر شده، در تهذیب آمده است «علی بن الحسن بن فضال عن ایوب ابن نوح عن حریز عن الفضیل بن یسار عن عبد الرحمن ابن ابی عبد الله عن ابی عبد الله علیه السلام قال:

لا یحرّم من الرضاع الّا ما کان مجبوراً. قال: قلت: و ما المجبور؟ قال: (أمّ مربّیه) أمّ تربّی او ظئر



---

۱- (۱) - التهذیب ۳۱۵/۲ و الاستبصار ۱۹۶/۳ و جامع احادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۵ ح ۲۲

تستأجر او خادم تشتری او ما کان مثل ذلک موقوفا علیه»(۱)

در فقیه نیز مثل همین تعبیر آمده است۲ و در معانی الاخبار عبارت این است «ابی رحمه الله قال: حدثنا احمد بن ادریس عن محمد بن احمد عن احمد بن هلال عن ابن سنان عن حریز عن الفضیل بن یسار عن ابی عبد الله علیه السلام قال: لا یحرم... (و ذکر مثل ما فی التهذیب الّا انه اسقط قوله - أمّ تربّی -)۳

### ۲) بحث سندی و وثاقت «محمد بن سنان»

یک جهت بحث در روایت فضیل بن یسار بررسی سند آن است که به خاطر واقع شدن «محمد بن سنان» در طریق او محل اشکال واقع گردیده است. مشهور قائل هستند که «محمد بن سنان» ثقه نیست و جزء غلات می باشد. و لیکن ما در مباحث سابقه دربارهٔ او بحث کرده ایم و بر خلاف مشهور و وفاقاً لشیخ المفید فی بعض کلماته و العلامه فی المختلف قائل به وثاقت او هستیم، منشأ تضعیف ابن سنان به عقیدهٔ ما مطلبی است که در ترجمهٔ او بدین صورت ذکر شده است «یتبع المعضلات» یعنی او یک سری از روایاتی که قابل هضم برای افهام عموم مردم نبوده است را دنبال می کرده، در جوامع حدیثی نیز بابی در همین مورد آمده است که از نقل چنین اموری نهی شده است اگر چه روایات صحیحی باشد، محمد بن سنان نیز از این دست روایات را بسیار دنبال می کرده و طبعاً با انکار شدید مردم و علماء مواجه شده است و عده ای او را به غلوّ نسبت داده اند و از طرفی غلات نیز از موقعیت او سوء استفاده نموده و طایفه ای از روایات جعلی و غیر واقعی خود را به او نسبت داده اند و البته این امر طبیعی است که گاهی شخصی که در امری خاص دارای ویژگی ممتازی است بسیار از امور غیر واقعی نظیر آن را به او نسبت می دهند



---

۱- (۱ و ۲ و ۳ ) - التهذیب ۳۲۴/۷ و من لا یحضره الفقیه ۳۰۷/۳ و جامع احادیث الشیعه ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع باب ۵ ح ۲۱

و در حقیقت از شخصیت او سوء استفاده می شود. مثلاً شما ملاحظه می کنید که مرحوم شیخ بهایی شخص بسیار عجیب و فوق العاده ای بوده است و بسیاری از کارهای خارق العاده را انجام می داده است و همین امر باعث شده که خیلی از کارهای کذب و غیر واقعی را بدون هیچ گونه اساس و مدرکی را به او نسبت می دهند. و لیکن به عقیده ما محمد بن سنان شخصی ثقه است و جزء غلات نیز نمی باشد و یکی از شواهد مهم بر این مطلب این است که حساس ترین شخصیت امامی مذهب در مقابل غلات یعنی احمد بن محمد بن عیسی که افراد را به خاطر غلوّشان از شهر بیرون می کرده است(۱) ، محمد بن سنان را جزء یکی از مشایخ عمدهٔ خود قرار داده و احادیث زیادی را از او نقل کرده است، این خود دلیل بر این است که ابن سنان غالی و غیر ثقه نیست.

## ب) بحثی مبسوط دربارهٔ کلمه «المجبوره» و اختلاف نسخ در این زمینه

### اشاره

یکی از جهات مورد توجه در روایت فضیل بن یسار کلمهٔ «المجبوره» و معنای آن است. در مورد این کلمه هم، اختلاف نسخ زیادی وجود دارد و هم معانی مختلفی برای آن ذکر شده است. مرحوم فیض در وافی در مورد کلمه «المجبور» که در نقل فقیه آمده بود می گوید دو نسخه وجود دارد ۱ - المجبور (با جیم) ۲ - المحبور (با حاء مهمله)



---

۱- (۱) - استاد مد ظله در خارج از جلسه درس: معروف این است که احمد بن محمد بن عیسی را به خاطر روایتهای زیادی که از ضعفاء دارد از قم اخراج کرد. و لیکن حق این است وی او را به خاطر گمانی که در حق برقی داشت که وی جزء غلات است او را از قم اخراج نمود و منشأ اینکه می گویند احمد بن محمد بن عیسی، برقی را به خاطر روایت از ضعفاء اخراج نمود این است که در ترجمه برقی آمده یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل، اخرجه احمد بن محمد بن عیسی عن قم. خیال شده است که چون عبارت اخیر بعد از جمله یروی عن الضعفاء نقل شده است پس ابن عیسی او را به خاطر روایت از ضعفاء اخراج کرد در حالی که از جمله فوق چنین چیزی استفاده نمی شود.

طریحی در مجمع البحرین ذیل مادهٔ «حبر» علاوه بر دو نسخهٔ یاد شده نسخهٔ سومی را نیز ذکر می کند که ۳ - المخبور (با خاء معجمه) است

### ۱) کلام مرحوم آقای خویی

مرحوم میرداماد می فرماید: «مجبور» تصحیف است و ارجح «مخبور» با خاء معجمه است و در وسائل نیز همین طور با خاء معجمه آمده است و مرحوم آقای خویی نیز نسخهٔ «المخبور» با خاء معجمه را اصحّ از بقیهٔ نسخ می دانند و چنین می فرمایند «و من هنا یظهر انّ نسخه «المخبور» بالخاء المعجمه اصحّ من بقیه النسخ، لانه مأخوذ من «خبر الارض اذا کثر زرعها» و اما المجبور بالجیم بمعنی الملزمه بالرضاع فهی قلیله الاستعمال لانه یقل استعمال لفظ «الجبر» ثلاثیاً بهذا المعنی، و انما تستعمل من باب الإفعال، و یقال: أجبره علی ذلک ای الزمه به.(۱) مرحوم میرداماد نیز در ردّ نسخهٔ «مجبور» با جیم می گوید این تعبیر خیلی عذب و گوارا نیست. با این تفسیر مرحوم آقای خویی می فرمایند وجه تعبیر از مرضعه به مخبوره این است که کأن در ردّ عامه که آنها قائل به کفایت یک رضعه و حتی کمتر از آن هستند، امام علیه السلام می فرمایند باید مرضعه به گونه ای باشد که از او زیاد بهره برداری شیری شده باشد و یک مرتبه، دو مرتبه و مانند آن کافی نیست.

### ۲) نقد استاد مد ظله

ما به کتب مفصلی که در زمینهٔ لغت نوشته شده مثل لسان العرب و تاج العروس و مانند اینها که مراجعه کردیم در هیچ کدام خبر الأرض أی کثر زرعها بدین صورت وجود ندارد. آنچه در کتب آمده است «خَبِرَت الارضُ خَبراً أی کثر خَبارُها» و «خبار» نیز یکی از معانی آن که در اینجا مناسب است معانی «سوراخ موش» است(۲) و واضح



---

۱- (۱) - احکام الرضاع فی فقه الشیعه / ۱۰۷

۲- (۲) - تاج العروس ۱۲۷/۱۱

است که بـدین معنـا تناسبی با مرضـعه نـدارد. مضافاً به اینکه «خبرت الارض» لازم است و در روایت محل بحث مخبور از فعل متعددی اسـتعمال شده است و اگر بخواهد از «خَبِر» باشد باید با باء متعدی شده باشد و بگوییم حرف جرّ او حذف شده اسـت به نظر می رسـد اگر قرار باشـد به نسـخهٔ «المخبور» (با خاء معجم) اخـذ کنیم این کلمه از «أخبَرْتُ اللَّقْحَه: وجـدتها مخبورةً ای غَزیرَةً»(۱) می باشـد و «اللقحه» هم به معنای زن مرضـعه است و هم به معنای ناقهٔ شـیردار و معنای آن این است که زن را واجد شیر بسیار دیدم از باب اینکه مرتب به بچه شیر می دهد و شیر او تمام نمی شود مثل «أحمَدْتُه أی وجدته محموداً»

اما آنکه مرحوم آقای خویی فرمودنـد «جبر» به معنای الزام از باب ثلاثی مجرد بسـیار قلیل الاسـتعمال است. این هم اینگونه که ایشـان می فرماینـد نیست. روایت معروف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین» معنای «جبر» همان الزام است و ثلاثی مجرد به کار رفته است.

### ۳) ترجیح نسخهٔ «المجبوره» (با جیم)

همانطوری که گفتیم روایت فضـیل بن یسار در تهذیب و اسـتبصار «المجبوره» با جیم ضـبط شده است و از بیانی هم که شـیخ طوسـی در استبصار در مقام ردّ این روایت دارد استفاده می شود که این کلمه با جیم است. شیخ در ردّ این روایت می فرماید: «فهـذا الخبر ایضـا لا ینافی ما قـدمناه لانه متروک الظاهر بالاجماع لانه قـد یحرّم من الرضاع مَن لا تکون مجبوراً و لا خادماً و لا ظئراً، بأن یکون امرأه متبرّعه برضاع صبی أو تکون سألت ذلک او بغیر ذلک من الاسباب»(۲) در این کلام مرحوم شیخ طوسی متبرعه را در



---

۱- (۱) - تاج العروس ۱۳۳/۱۱

۲- (۲) - الاستبصار ۱۹۶/۳

مقابل «مجبوره» ذکر می کند و این مؤید این است که نسخهٔ همان مجبوره با جیم می باشد، زیرا طبق معنایی که صاحب حدائق به نقل از پدر شیخ بهایی برای کلمه «المجبوره» با جیم ذکر می کند معنای آن این است که یک مرتبه زن تصادفاً یک بار یا دو بار به بچه شیر می دهد ولی یک وقت است که زن چون می خواهد بچهٔ خود را بزرگ کند و مربّی او باشد کأنّ یک نحوه اجبار و الزامی از جهت عاطفی دارد که متکفل شیر دادن او به طور مرتّب می شود همانطوری که گاهی کنیزی را (خادم مثل حائض بدون تاء در مؤنث استعمال می شود) الزام به شیر دادن می کنند و یا گاهی شخصی را به عنوان دایه (ظئر) استیجار کرده و قهراً او ملزم است که بچه را به مقدار معینی که قرار شده است شیر بدهد. در مورد کلمه «المجبوره» نیز ایشان می خواهد بفرماید که معنای آن عبارت از این است که شیر دادن بچه تصادفی و از روی اتفاق نباشد. و به نظر می رسد این معنا، معنای مناسبی هم هست و آن ناگوارایی را که مرحوم میرداماد ادعا می کند ما احساس نمی کنیم.

از طرفی هم پدر شیخ بهایی و هم طریحی در مجمع البحرین ذیل مادهٔ «جبر» هر دو نفر از مرحوم شهید ثانی در شرح شرایع که همان مسالک او است نقل می کنند که مرحوم شهید می فرماید «مقنع» صدوق به خط خود مرحوم صدوق پیش من هست و در آن المجبور با جیم و باء، ضبط شده است(۱)

البته بنده که به مسالک مراجعه کردم چنین چیزی در متن مسالک وجود ندارد و لکن در بعضی از نسخ استبصار که من آنها را مقابله می کردم دیدم نوشته شده است که شهید ثانی در حاشیه مسالک این مطلب را فرموده است. این حاشیه در مسالک مطبوع نیامده است و همچنین در کتاب «مقنع» مطبوع نیز وجود ندارد ولی ممکن است «مقنع» تحریرهای متعددی داشته باشد و این امری معمول در کتب است که گاهی یک کتاب تحریرات متعددی دارد و نسخ آن کم و زیاد شده است مثلاً کتاب وسائل الشیعه چندین تحریر دارد که ایشان هر بار به احادیث جدیدی دست یافته و



---

۱- (۱) - استاد مد ظله: بنده نیز در مسالک در باب کفارات همین تعبیر را از مرحوم شهید دیدم که می فرماید «مقنع» شیخ صدوق بخط شریفش پیش من وجود دارد

آنها را در متن وسائل افزوده است. لـذا احتمال اینکه در بعضـی از نسخ «مقنع» این مطلب باشد و شـهید ثانی از آنها این مطلب را دیده باشد وجود دارد.

### ۴) ذکر احتمالات دیگر در نسخهٔ کلمه «المجبوره»

پدر شیخ بهایی «علیهما الرحمه»(۱) احتمالات دیگری را نیز دربارهٔ این کلمه ذکر می کنـد. یکی اینکه ایشان احتمال می دهد جـای حرف بـاء، تـاء دو نقطه باشـد یعنی «مُجتَوِره» از اجتور به معنـای اصـطحب، یعنی مجـاور و مصاحب بودن در ما نحن فیه یعنی زنی که مصاحب شـیر دادن است و تصادفی و اتفاقی شـیر نمی دهد. احتمال دیگری که ایشان ذکر می کند این است که کلمه با خاء و ثاء مثلثه باشـد «المخثوره» در لغت آمـده «خَثِرَ الرّجل: اقام فی الحیّ و لم یخرُج مع القوم الی المیرَه، لحیاءٍ او ثقلٍ فی النفس» یعین قافله و جماعتی می خواهنـد خریـد کننـد و برای قبیلهٔ خود ببرند عده ای تثاقل می کنند و کأن تنبلی نشان می دهنـد و حرکت نمی کننـد اصـل «خَثِر» و «خاثر» به معنای ثقیل شـدن است، یک چیزی را (مثل شـیر) که می جوشاننـد ثقیل و بـدون تحرّک می شود(۲) البته واضـح است که «المخثوره» اگر از «خـثر» باشـد بایـد حرف جری که او را متعـدی کرده اسـت حـذف شـده باشـد زیرا «خثر» لازم است. یعنی «مخثورٌ بها» بوده است یعنی افرادی این زن را تثبیت نموده انـد که بماند و شـیر بدهد مثلاً دایه و مستأجر، یا اینکه خودش بر اثر وجود عواطف و مانند آن بچه را مرتباً شیر می دهد.

این دو احتمـالی را که ایشـان ذکر می کنـد می توان در روایـات، مؤیـدی برای آنهـا پیـدا کرد زیرا یکی در ذیل همین روایت فضـیل بن یسار آمده بود «او ما کان مثل ذلک موقفا علیه» و هم در روایت موسـی بن بکر جمله ای به این صورت آمده اسـت «موسی



---

۱- (۱) - استاد: در حدائق این مطالب را از «فوائد» ی منسوب به پدر شیخ بهایی نقل می کند

۲- (۲) - التهذیب ۳۲۴/۷ و الاستبصار ۱۹۶/۳ و جامع احادیث الشیعه باب ۵ ح ۱۹

بن بکر عن أبی الحسن علیه السلام قال: قلت له: إن بعض موالیک تزوّج الی قوم فزعم النساء انّ بینهما رضاعا. قال: اما الرضعه و الرضعتان و الثلاث فلیس بشیء الاّ أن تکون ظئراً مستأجرةً مقیمةً علیه» در ذیل این روایت نیز «مقیمةً علیه» آمده که تأییدی برای معنای «مصحَبه» و «ثقیله» است.

در حدائق احتمال دیگری را نیز از پدر شیخ بهایی نقل می کند که کلمه «المحبوره» با باء و حاء بدون نقطه باشد. مجلسی اول در روضه المتقین نیز همین احتمال را می دهد و چنین معنا می کند: «أی حسناً کاملاً».

این معنا بسیار بعید است زیرا اگر «المحبوره» به رضاع نسبت داده شده بود معنای حسناً کاملاً صحیح بود ولی در روایت به خود مرضعه نسبت داده شده است.

## ج) جمع بندی نهایی در مورد متن روایت فضیل بن یسار

آنچه به نظر ما می رسد اصحّ اقوال همانطوری که نسخ نیز آن را تأیید می کند همان «المجبوره» با جیم و باء باشد و اگر از این قول بگذریم نسخهٔ «المخبوره» با خاء و باء، (طبق آن معنایی که ما ذکر کردیم نه معنای آقای خویی) صحیح است و پس از آن نوبت به دو احتمالی که پدر شیخ بهایی ذکر کرده بود می رسد.

تا به حال راجع به سند و متن روایت بحث کردیم در جلسهٔ آینده در مورد مفاد روایت و اینکه آیا مضمون آن خلاف اجماع است یا نه؟ بحث خواهیم نمود.

«* و السلام *»

ص:۴۷۲۵

## ۱۳۸۱/۱۲/۳ شنبه درس شمارهٔ (۵۱۳) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

مستند قائلین به کفایت ده رضعه سه روایت است که در این درس راجع به یکی از آنها که صحیحهٔ فضیل بن یسار است بحث می شود.

محمد بن سنان که در سند است ثقه است. و اشکال سندی به روایت وارد نیست کما اینکه اشکال متنی شیخ انصاری که مطرح کرده(۱) نیز وارد نیست و اشکال شیخ این است که انحصار نشر حرمت در ارتضاع از رضعه ای که ملزَم به ارضاع است خلاف اجماع است. کما اینکه اشکال دوم۲ شیخ نیز که می فرمایند این نقل شیخ معارض با نقل صدوق است که با هم زیادهً و نقیضهً اختلاف دارند، وارد نیست و نیز اشکال شهید ثانی را متعرض می شوند که قید به خواب رفتن بچه بعد از رضعات در رضاع محرِّم، معتبر نیست. و کلامی از مجلسی اول و نیز میرداماد رحمه الله نقل و نقد می شود.

***

### مستند قائلین به کفایت ده رضعه:

#### اشاره

ایشان به سه روایت تمسک کرده اند الف) روایت فضیل بن یسار ب) روایت مسعده ج) روایت عمر بن یزید. در سند روایت فضیل، محمد بن سنان است که مشهور او را ضعیف می دانند، ولی به نظر ما او ثقه است و از غُلات نیست بلکه غُلات خود را به او نسبت دادند و جعلیّاتی را به نام او در کتابهایشان آورده اند. البته

ص:۴۷۲۶

---

۱- (۱ و ۲ ) - احکام الرضاع للسید الخوئی / ۱۰۶ و ۱۰۵

روش او طوری بوده که منشأ اتهام شده است. اشکال دیگر به این روایت، اشکال متنی است. ابتداءً باید گفت که گاهی متن چنان بی اعتبار است که با وجود سند قوی هم نمی توان به دان اخذ کرد و بعضی برای این قسم مثال به صحیحهٔ حماد بن عیسی زده اند(۱) که این مثال درست نیست و گاهی سند ضعیف است ولی متن چنان قوی است که شاهد صدق انتساب او به امام علیه السلام می باشد ولی این مطلب فی الجمله درست است و نباید دست آویزی برای انسانهای جاهل و ناوارد به علم حدیث شود تا مرتّب در احادیث صحیحه و معتبره، خدشه وارد کنند که متن او ضعیف است بلکه باید با حزم برخورد کرد، زیرا خود امامان علیهم السلام فرموده اند هرگاه روایتی را نفهمیدید، علم آن را به خود ما رد کنید و آن را انکار نکنید. و در این بحث ادّعا شده که از جملهٔ این روایات، روایت فضیل بن یسار است که بعضی ها قائلند خلاف اجماع و مسلّمات است، مضاف به اینکه همین متن به نحو دیگری هم توسط صدوق رحمه الله نقل شده که در آنجا اسمی از ده رضعه برده نشده است و صدوق هم اقدم و اضبط و اثبت از شیخ رحمه الله است، چرا که صدوق جزء حفظهٔ قمیین بوده و در مورد او و برادرش حسین تعبیر شده که «یحفظان ما لا یحفظه غیرهما» و به دعای حضرت ولی عصر (عج) متولد شده است و در تعارض بین دو نقلی که یکی نقیصه دارد و دیگری زیاده، اگر چه اصل اول لزوم اخذ به زیاده (روایت شیخ زیاده دارد) است ولی در خصوص این مورد، نباید آن را بر نقل صدوق که با نقیصه است مقدّم کرد زیرا او هم اقدم از شیخ است و هم اضبط.

و اما اصل روایت فضیل از تهذیب و استبصار: «محمد بن علی بن محبوب عن محمد بن الحسین عن محمد بن سنان عن حریز عن الفضیل بن یسار عن ابی جعفر علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع الّا المجبوره او خادم او ظئر ثمّ یرضع عشر رضعات یروی الصبیّ و ینام(۲).»



---

۱- (۱) - در مقدمه کتاب معرفه الحدیث این مثال مطرح شده است.

۲- (۲) - وسائل کتاب النکاح ابواب ما یحرم من الرضاع باب ۲ ح ۱۱ ج ۲۰ / ص ۳۷۷

اشکال متنی که دارد این است که مرضعه را منحصر کرده به کسی که مُلزَم است شیر بدهد یا مجبوره است و یا کنیز است و یا دایه ای است که اجیر شده است پس شیر دادنِ کاملِ زنی که آزادانه و با تبرّع شیر بدهد، نشر حرمت نمی کند و این خلاف اجماع است. و ثانیاً همچنان که برای بار اول شهید ثانی اشکال کرده اند و بعد از ایشان هم به تبع او اشکال کرده اند در این روایت قید کرده که بچه آن چنان سیر شود که بخوابد، و این خواب رفتن بچه را کسی فتوا نداده، پس روایت خلاف تسلّم فقهی است.

اشکال دیگر روایت این است که مرحوم صدوق رحمه الله همین مضمون را - بدون تقیید به ده رضعه - نقل کرده: «الصدوق باسناده عن حریز عن الفضیل بن یسار عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع الّا ما کان مجبوراً قلت و ما المجبور؟ قال: امّ مربّیه (او امّ تُربّی) او ظئر تستأجر او خادم تشتری(۱).» و در همین جا مرحوم شیخ که این را نقل می کند جمله ای هم اضافه دارد «... او ما کان مثل ذلک موقوفاً علیه۲.» پس نقل شیخ تخالف دارد بالزیاده از نقل مرحوم صدوق

### کلام مجلسی اول:

#### اشاره

ایشان در جلد ۸ روضه المتقین (که در شرح من لا یحضره الفقیه صدوق است) کلامی دارند در شرح همین حدیث که من این طور فهمیدم ایشان می فرماید: عبارت «او ما کان مثل ذلک موقوفاً علیه» در روایتی که شیخ نقل می کنند، از عبارات خود شیخ است و جزء روایت نیست چون ابتدای عبارت شیخ این است که «و امّا ما رواه فلان الخ» و مرادش این است که جواب این روایت و هر روایت دیگری که مثل این روایت، موقوفه باشد، چنین است. و روایت موقوفه روایتی را گویند که به یکی از اصحاب ائمه علیه السلام می رسد و به خود امام نمی رسد و این روایت هم همچنان که در نسخ قدیمی و معتبر تهذیب موجود است، اسمی از امام علیه السلام برده نشده، اگر چه



---

۱- (۱ و ۲) - وسائل النکاح، ابواب ما یحرم بالرضاع باب ۲ / ح ۷ ج ۲۰ / ص ۳۷۶

صدوق اسم امام علیه السلام را برده. و وسائل هم اسم امام علیه السلام را نمی برد ولی در پاورقی می گوید که نسخه اصلی تهذیب عن ابی عبد الله علیه السلام دارد(۱) و البته در واقع در نسخ تعبیر «عن ابی عبد الله» نیست کما اینکه در وافی و وسائل و حدائق و روضه المتقین و ترتیب التهذیب مرحوم بحرانی نیست(۲) ولی این فرمایش مجلسی رحمه الله درست نیست. زیرا در نقل مرحوم صدوق در معانی الاخبار(۳) هم این اضافه آمده است، اگر چه در نقل فقیه نمی باشد پس مطمئناً اضافه شده شیخ نمی باشد.

در سندی که شیخ نقل می کند تا فضیل بن یسار عن عبد الرحمن بن ابی عبد الله است و این «عن ابی عبد الله» که جامع الاحادیث دارد اضافی است. و اشکال این سند این است که تا آنجا که ما فحص کردیم و حدود چند صد کتاب را مراجعه نمودیم و هر چه کتاب خطی و چاپی حدیثی داشتیم و نیز نوادر کتب، را نگاه کردیم هیچ جا فضیل از عبد الرحمن، روایتی نقل نکرده و فی الجمله از حیث طبقه هم بر عبد الرحمن بن ابی عبد الله، تقدّم دارد. در نقل مرحوم صدوق، فضیل بلا واسطه از امام صادق علیه السلام نقل می کند و دیگر عبد الرحمن واسطه نیست و البته علت این اشتباهات، چیزهایی از قبیل این است که در حاشیه نوشته می شود و بعد نسّاخ که می آیند، گُم می کنند و جای حاشیه را متوجه نمی شوند، و البته این مطالب برای آگاهان به امر تصحیف و مقابلهٔ کتب، واضح است. و ظاهراً این عبد الرحمن از جای دیگری که ناسخ مثلاً او را در حاشیه نوشته، ناسخ متوجه جای اصلی آن نشده و آن را در این روایت درج نموده و دلیلش هم روشن است. زیرا با آن همه تتبع که انجام دادیم، حتی یک مورد هم نقل فضیل از عبد الرحمن نیافتیم مضاف به اینکه صدوق رحمه الله همین روایت را در فقیه و معانی الاخبار بدون عبد الرحمن، ذکر کرده.



---

۱- (۱) - این جای تأسف است که مصححین در نسخ اصلی تصرف می کرده اند و نسخه ها را بر هم تطبیق می کرده اند و اشاره به تصحیح خود و تغییر نسخه اصلی نمی کردند.

۲- (۲) - وافی از مرحوم ملا محسن فیض و حدائق از سید یوسف بحرانی و روضه المتقین از ملا محمد تقی مجلسی (مجلسی اول) و ترتیب التهذیب هم از ملا هاشم بحرانی است. مقرّر

۳- (۳) - وسائل ج ۳۷۶/۲۰

### جواب آقای خویی از اشکال متنی:

ایشان می فرمایند؛ این روایت نه خلاف اجماع است و نه اختلاف نقل دارد. اما مورد اول: ظاهراً واژهٔ مجبوراً در این روایت، مخبوراً است کما اینکه در اختلاف نسخه وارد شده، به معنای مستمرّاً و کثیراً و این روایت می خواهد یک رضعه و دو رضعه و پنج رضعه و امثال اینها را که اقوال مختلف اهل سنت است، ردّ کند و بگوید که شیری ناشر حرمت است که کثیر و مستمر باشد مثلاً ده رضعه یا بیشتر باشد پس این روایت نظر به ردّ فتوای عامّه دارد.

و اما در مورد ایراد دوم که گفته می شود اختلاف نقل موجود است بین نقل صدوق و شیخ، باید گفت که خیر، اختلاف نقل نیست بلکه اصلاً واقعه دوتاست و این دو روایت کاملاً با هم متفاوتند، چون اختلاف متن دلیل بر تعدد است و هر دو صحیح هستند، پس نوبت به ترجیح نقل صدوق به مناط اقدمیّت و اضبطیّت نمی رسد زیرا با هم تنافی ندارند بلکه هم نقل شیخ که نشر حرمت با ده رضعه را نقل می کنند صحیح است و هم نقل صدوق رحمه الله که این ده رضعه را نقل نمی کنند و به عباره اخری، مسئله تقدیم و ترجیح أحد النقلین در جایی است که هر دو نقل یک واقعه باشد مثلاً زید با اضافه نقل کرده و عمرو با نقیصه، ولی اگر زید واقعه ای را از بکر نقل کند و عمرو واقعهٔ دیگری را از خالد نقل کند، آیا اینها با هم تنافی دارد؟! ثانیاً: رُوات در این دو روایت با هم مختلف هستند (فقط از حریز به بعد متحد می شود) و ثالثاً: شیخ از أبی جعفر الباقر علیه السلام نقل می کند و صدوق از أبی عبد الله الصادق علیه السلام. هذا تمام کلام السید الخویی رحمه الله(۱)

### کلامی از میرداماد رحمه الله:

مرحوم میرداماد رحمه الله از ضعف سند، روایت فضیل، چنین جواب داده که محمد بن سنان اگر چه ضعیف است ولی صدوق(۲) دو طریق دیگر به کتب حریز دارد که



---

۱- (۱) احکام الرضاع للایروانی و الخلخالی تقریراً للسید الخویی رحمه الله / ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۰۷

۲- (۲) - استاد در اینجا صدوق فرموده که مطمئناً سهو است و شیخ درست است.

معتبرند و در آنها محمد بن سنان نیست و می توان آن سندها را جایگزین این سند ضعیف کرد(۱). و این خیلی جای تعجب است که چگونه ایشان با تسلّطی که در حدیث داشته، چنین اشتباهی مرتکب شده است، زیرا از کجا معلوم است که شیخ این روایت را از خود کتاب حریز نقل می کند تا آنکه بتوان سندی دیگر را جایگزین آن کرد.

توضیح اینکه، گاهی روایت از کتابی نقل می شود که مثلاً مشتهر است و متواتر و سندهای مختلفی به آن موجود است، حال اگر سندی ذکر شد که ضعیف بود، می توان سند دیگری که قوی است جایگزین آن کرد. چون مفروض این است که ما احراز کرده ایم که روایت از همان کتاب معتبر نقل شده است، مثلاً اگر روایت در کتابی است که به تواتر نقل شده مثل کتب اربعه برای ما، ولی شخص برای تیمّن و تبرّک با سندی که به کلینی مثلاً دارد این روایت را نقل می کند که ضعف سند در اینجا خدشهٔ به اعتبار روایت نمی زند، زیرا به هر حال سندهای محکم نیز موجود است بلکه اصلاً نیاز به سند تا کلینی ندارد. ولی اگر احراز نکرده باشیم که شخص روایت را از آن کتاب معتبر نقل کرده است، نمی توانیم سند را تصحیح کنیم و ما نحن فیه از این قبیل است و ثابت نیست که شیخ روایت را از کتاب حریز اخذ کرده باشد چون وسایط بعدی (محمد بن علی بن محبوب، محمد بن الحسین ابن ابی الخطاب و خود محمد بن سنان) همه صاحب کتاب بوده اند و احتمال اخذ روایت از هر یک از این کتابها وجود دارد و طبق هر یک از این سه احتمال محمد بن سنان در سند وجود خواهد داشت.

البته این مطلب هم که میرداماد گفته، صدوق دو طریق معتبر به حریز دارد، فاقد دقت است، چون صدوق چهار طریق معتبر به حریز ذکر کرده است. ادامه بحث در جلسه آینده ان شاء اللّه...

«* و السلام *»

ص:۴۷۳۱

---

۱- (۱) - احکام الرضاع للایروانی و الخلخالی تقریراً للسید الخویی رحمه الله / ۱۰۴

## ۱۳۸۱/۱۲/۴ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۱۴) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این درس به چند بحث پرداخته می شود: علی فرض اینکه وحدت واقعه باشد و دو نقل از یک واقع موجود باشد یکی با زیاده ای که در دیگری نیست:

الف) در دوران بین اصاله عدم زیاده و عدم نقیصه، همیشه اصاله عدم زیاده مقدّم نیست تا اینکه اخذ به آن زیادی شود بلکه در بسیاری جاها، ما آن طرف زیادی را نپذیرفتیم.

ب) اگر یکی از این دو نقل از صدوق و دیگری از شیخ باشد، چنین نیست که نقل صدوق همیشه مقدم باشد به ادّعای اینکه صدوق اقدم و اضبط است.

ج) بحث سوم، کبرای بحث دوم است یعنی علی فرض تقدّم نقل صدوق و ترجیح آن، آیا این موجب تعیین اخذ به نقل صدوق می شود؟ و جواب این است که خیر.

***

### آیا واقعاً در دوران بین زیاده و نقیصه، اصاله عدم زیاده جاری است

#### اشاره

در درس قبل، یکی از اشکالاتی که به صحیحهٔ فضیل بن یسار مطرح شد، اختلاف نقل بود، که شیخ با زیاده ای نقل کرده بود که مرحوم صدوق آن زیاده را نقل نکرده بود. و آقای خویی رحمه الله جواب داد که اصلاً دو واقعه است و از دو امام علیه السلام نقل شده پس اصلاً نوبت به اصاله عدم زیاده نمی رسد و در این درس این را بحث می کنیم ولی به هر حال، علی فرض اینکه یک واقعه باشد و این دو روایت، دو نقل از یک واقعه باشد، آیا می توان گفت که چون مرحوم صدوق اضبط و اثبت از شیخ

است پس در اینجا اصاله عدم زیاده جاری نمی شود اگر چه در دیگر جاها، جاری شود. پس ما چند بحث را باید تنقیح کنیم

الف) آیا واقعاً در دوران بین زیاده و نقیصه، اصاله عدم زیاده جاری است چرا که احتمال سهو و سقط و نقیصه بسیار سهل تر و بیشتر از احتمال سهو در زیاده است، پس در تعارض اصاله عدم نقیصهٔ در نقل با اصاله عدم زیاده، دومی مقدم است و نتیجه اینکه به نقلی که دارای زیاده است اخذ می شود؟

ب) بحث دوم اینکه آیا واقعاً نقل صدوق مقدم بر نقل شیخ است؟

ج) بحث سوم کبرای بحث دوم است که علی فرض تقدّم نقل صدوق و ترجیح آن، آیا این موجب تعیین اخذ به نقل صدوق می شود؟

اما بحث اول: به نظر ما این قاعدهٔ اخذ به نقل دارای زیاده به نحو کلّی درست نیست بلکه در بسیاری جاها ما نقل با نقیصه را می پذیریم و اصاله عدم زیاده، یک اصل کلی و همه جایی نیست زیرا گاهی منشأ نقیصه تقطیع حدیث است مثل حدیث مشهور أربعمائه که هر قسمتش را جداگانه نقل می کنند به خاطر تناسب با موضوعِ مورد بحث. - و البته در بعضی جاها هم همگی حدیث را یکجا نقل می کنند مثل خصال صدوق که تمام حدیث را ذیل عنوان أربعمائه نقل می کنند و البته چنین تقطیع هایی که گفتیم رایج است، در جاهایی است که مضرّ به فهم حدیث نیست ولی تقطیعی که مضرّ به معنای حدیث است اینها، عمدی نیست بلکه سهواً رُخ می دهد و در همین جا، اگر دو نقل باشد که یکی زیاده دارد و دیگری ندارد، نمی توان به طور کلی گفت که احتمال وقوع نقیصه بیشتر از احتمال وقوع زیاده است، پس اصاله عدم زیاده محکَّم است، چرا که آشنایان به تصحیفاتِ کتب و فنّ مقابله می دانند که در کتب ما که سابقاً خطی بوده اند و صنعت چاپ نبوده، بسیاری از موارد، مطالب مندرج در حاشیه را - حالا- یا توضیحی بوده و یا قطعه ای که مربوط به جایی بوده و سهو شده - ناسخ بعدی در متن می آورده و گمان می کرده که مربوط

به فلان حدیث و یا کلام است در حالی که مربوط به جای دیگری بوده و این چنین زیاده هایی در نقلها بسیار است. و چه بسا این زیادتها ناشی از انس و سبق ذهنی خاصی است مثلاً در رجال شیخ در بیان یکی از روات می فرماید مات فی زمان أبی جعفر علیه السلام بعد بعضی ها - مثل صاحب معجم الرجال (مرحوم قُهپائی) - توجه کردند که او در زمان امام صادق علیه السلام فوت کرده، لهذا نوشته اند که صحیح آن باید زمن ابی عبد الله باشد، و ما وقتی مقابله می کردیم و مآخذ کلام شیخ رحمه الله را می دیدیم، معلوم شد که ابی جعفری که شیخ از آن مأخذ نقل کرده، مراد أبو جعفر منصور خلیفهٔ عباسی است ولی بعضی از آقایان متوجه نشده و به خاطر سبق ذهنی ای که داشته اند و ذهنشان منصرف به أبو جعفر امام باقر علیه السلام شده لهذا «علیه السلام» هم تأدّباً به آن اضافه کرده اند. اگر چه کار آنان خلاف امانت داری در نقل بوده زیرا اگر چه امام باقر علیه السلام فهمیده است ولی باید بدون علیه السلام نقل می کرد.

مثال دیگر: وقتی که نسخهٔ استبصار شیخ رحمه الله را که مرحوم ابن المشهدی از اعلام قرن ششم مقابله کرده اند و عکس آن نسخه در نزد من بود مقابله می کردم متوجه شدم که ابن المشهدی روی تمام «علیه السلام» هایی که در مقابل اسماء ائمه علیهم السلام نوشته بود به جز موارد معدودی خط کشیده است چرا که متوجه شده که در نسخه شیخ، اینها هیچ کدام، «علیه السلام» نداشته و البته این کارِ متینی است و اگر کسی استبصار را چاپ می کند باید همانطور بدون «علیه السلام» ها چاپ کند چرا که همین نکته های ظریف مطالب مهمی را به آیندگان منتقل می کند، چگونگی وضع شیعیان در آن زمان، و میزان تقیّهٔ آن دوران، و تحقیقات دیگر علمی را می فهماند و در همین روایت فضیل گفتیم که عبد الرحمن بن ابی عبد الله در سند، اضافی است ولی باز اگر بخواهیم چاپ کنیم باید با همین «عبد الرحمن» چاپ شود ولی در حاشیه تذکر به اضافی بودن آن داده شود. وقتی با اضافه کردن یک «علیه السلام» از منصور عباسی، امام باقر علیه السلام فهمیده شود و موجب غلط گردد، حساب سایر

اضافات و تصرّفات معلوم می شود کما اینکه یکی از برکات امانت در نقل همین است که ببینیم آیا شیخ به چه مقدار دقت داشته و چقدر مرتکب خطا گشته و آیا اینکه صدوق رحمه الله از ایشان اضبط و اثبت است صحیح است یا خیر؟ و همین اثبتیّت چه بسا موجب ترجیح نقل صدوق شود. اما اینکه اشتباهات شیخ را مثلاً تصحیح کنیم به استناد «ما عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِنْ سَبِیلٍ» و تذکر هم ندهیم در حاشیه که این تصرف را انجام داده ایم این باعث می شود که این فواید از بین برود.

با تمام این مثالها و اگر بخواهیم بازهم مثال ذکر کنیم مثنوی هفتاد من کاغذ شود ولی از همین مقدار معلوم شد که وقوع زیادهٔ سهوی در روایت ما - چه به خاطر دخول حاشیه در متن و یا به علل دیگر - بسیار است و نمی توان گفت کمتر از وقوع نقیصه در روایات است(۱). کما اینکه در مبحوث عنه که روایت فضیل به نقل شیخ و صدوق است نمی توان گفت که کفایت ده رضعه که در نقل شیخ است کلام معصوم علیه السلام است چرا که اصاله عدم زیاده جاری است بلکه واقعاً به همان مقدار احتمال مساوی در زیاده می دهیم و لذا این مقدار از روایتِ شیخ، ثابت نمی شود (البته این علی فرض این است که اینها را دو نقل از یک روایت بدانیم(۲) و اضبطیّت صدوق از شیخ را هم نپذیریم و یا قائل شویم که این مقدار اضبطیّت موجوب تعیین اخذ نقل صدوق نمی شود).

احتمال دیگری که مرحوم مجلسی رحمه الله بنا بر وحدت روایت استظهار کرده این است که صدوق و شیخ هر دو این روایت را از کتاب محمد بن علی بن محبوب نقل می کنند. ایشان می گوید: چه بسا مرحوم صدوق، عمداً این مقدار از روایت را



---

۱- (۱) - باز از دیگر اضافات اینکه در احوال قثم بن عباس در رجال شیخ آمده که ایشان برادر عبد الله بن عباس است و در سمرقند مدفون می باشد در حالی که می دانیم این از اضافات نُسّاخ است چرا که شیخ چنین مطالبی را در احوال روات نقل نمی کنند همانطور که در نسخ اصلی رجال شیخ این زیادی موجود نیست. استاد

۲- (۲) - ما ۹ نفر را یافتیم که این دو نقل را از یک روایت دانسته اند مسالک، نهایه المرام صاحب مدارک، روضه المتقین مجلسی اول، وسائل شیخ حرّ عاملی، ریاض المسائل، مستند نراقی، جواهر، انوار الفقاهه، نکاح شیخ رحمه الله. استاد.

اسقاط کرده است چرا که مبنای صدوق وعدهٔ دیگری از محدّثین این بوده که روایاتی را نقل کنند که بدان فتوی می دهند - و به تعبیر مرحوم آقای بروجردی رحمه الله فتوا و روایت در کلام محدّثین یکی بوده و فتوایشان متن روایت است کما اینکه روایتی را نقل می کرده اند که بدان فتوی می داده اند [نقل به معنی شده از مرحوم بروجردی] و صدوق چون که قائل به کفایت ده رضعه نبوده لهذا این فقرهٔ روایات را هم نقل نکرده و البته به نظر ایشان این مقدار از کلام امام علیه السلام نبوده بلکه زیادی نُسّاخ بوده مثلاً و یا حاشیه ای بوده که داخل متن شده. (یک نمونه برای این روش محدّثین این است که ابن الولید که روایات استادش صفّار را نقل می کند ولی بصائر الدرجات را نقل نمی کند، زیرا بعضی از روایاتش را با توجه به اصول فکری خود اشکال داشته و نمی خواسته به آنها فتوا دهد.)

ولی این فرمایش مرحوم مجلسی درست نیست زیرا که نکته استدلال ایشان این بود که دو نقل از یک واقعه است، بدلیل اینکه صدوق و شیخ هر دو از کتاب ابن محبوب اخذ کرده اند ولی صدوق به خاطر تنافی این زیادی با فتوایش آن را نقل نکرده، در حالی که اصلاً سند صدوق در فقیه به کتاب ابن محبوب نمی رسد بلکه از راه احمد بن هلال به محمد بن سنان می رسد، پس کاملاً دو طریق است و هیچ وجهی ندارد صدوق از طریق معتبری که کتاب ابن محبوب دارد عدول کند و این طریق را اخذ کند که در او احمد بن هلال است. خلاصه اینکه با وجود این دو احتمال - مخصوصاً احتمال اول که ما دادیم - نمی توان زیاده را در نقل شیخ اثبات کرد.

### قول آقای خویی مبنی بر تعدّد واقعه:

#### اشاره

ایشان می فرماید کلاً دو واقعه است زیرا از دو امام نقل می شود صدوق از ابی عبد الله علیه السلام و شیخ از أبی جعفر علیه السلام مضاف به اختلاف رواتِ حدیث تا حریز کما اینکه متن ها هم، با هم اختلاف دارند در نقل صدوق ضابطِ رضاع محرّم مجبور بودن

(یا مخبور بودن) است که دو قسم دارد دایه و کنیز و این هم به صورت سؤال و جواب است ولی در نقل شیخ مجبور قسیم آن دوتای دیگر است و سؤال و جوابی هم نیست کما اینکه در نقل شیخ که محمد بن سنان در سند است یروی و ینام دارد، درحالی که در نقل صدوق و نقل دیگر شیخ، این مطلب نیست. و تمام این اختلافِ متن ها و نیز اختلاف سندها موجب می شود که این دو روایت را حکایت از دو واقعه بدانیم.

**نقد استاد بر کلام مرحوم آقای خویی:**

البته اگر اطمینان حاصل شود که نقل از دو واقعه است که می پذیریم ولی تمام مطلب این است که با توجه به اینکه در این دو روایت، کلمهٔ مجبور یا مخبور به کار رفته که در سرتاسر فقه و کتب حدیث شاید جای دیگری استعمال این واژه را نبینید، تازه آن هم مربوط به رضاع باشد و راجع به ظئر تستأجر یا خادم و کنیز یا این خصوصیات به کار رفته باشد و مربوط به مقدار نشر حرمت در باب رضاع نیز باشد، خوب خیلی بعید به نظر می رسد که از باب تعدّد واقعه باشد که یک امام علیه السلام و یا دو امام علیه السلام دو بار این مطالب را با تعابیری نزدیک به هم فرموده باشند منتها یکی با زیاده و دیگری با نقیصه، این بسیار بعید است. مضاف به اینکه اصلاً تصحیف یا اشتباه کردن ابی عبد الله به جای أبو جعفر در اختلاف نقل صدوق با دیگران فراوان است کما یتّضح بالمراجعه. پس اینکه آن ۹ بزرگوار فرمودند و به طور بَتّی و حتمی گفتند که این وحدت واقعه است، بعید نیست البته ما به صورت احتمال می گوییم و نه قطع و بتّ. یعنی قطع و اطمینان به تعدّد نمی توانیم پیدا کنیم. و اینکه کسی بخواهد با اصل عدم خطا استفادهٔ تعدّد واقعه کند، کاملاً اشتباه است و این مربوط به اشخاصی است که روحیهٔ مدرسه ای دارند و کلاً تمسک بی رویّه به این اصل با رجوع به روایات و کیفیت مقابلهٔ کتب و نسخه های متفاوت کاملاً بی وجه می شود و اصلاً امتیازِ مانند آقای بروجردی بر دیگران در همین دقّتهای در نقلها و کیفیت

مقابله و غیره بود(۱) و کمتر به این چنین اصولی تمسّک می کردند چرا که در عرف هم اگر چند نفر یک واقعه را نقل کنند گاهی پدر را به جای پسر، و برادر را به جای برادر قرار می دهند و تعبیر می کنند، و این کاملاً متعارف است و خدشه ای به اطمینان انسان به وحدت واقعه نمی زند. و اما راجع به اینکه صدوق اثبت از شیخ است کما اینکه در مورد صدوق و برادرش گفته اند یحفظان ما لا یحفظ غیرهما و...

این درست نیست زیرا حفظ فوق العادهٔ صدوق ملازمه ای با اضبطیّت او از شیخ رحمه الله ندارد چه بسا که صدوق در این موارد اختلاف با اعتماد به حافظهٔ قویّ خود نقل کرده و دچار اشتباه شده در حالی که شیخ با مراجعه و رؤیت، نقل کرده و لهذا اشتباه برایش کمتر پیش آمده، به هر حال احتمالش موجود است.

و اصلاً افراد خوش حافظه شدیداً در معرض خطا هستند مثل مرحوم سید حسن صدر صاحب تأسیس الشیعه که با تمام قوّت حافظه ای که داشته اشتباهات بسیار فاحشی در تأسیس الشیعه مرتکب شده و این به خاطر آن است که به حافظه اعتماد می کرده، کما اینکه تقی زاده در احوال محمد خان قزوینی نوشته؛ او می گفت من در اروپا کتابی نوشتم و فکر کردم، آخرین مرحلهٔ تحقیق به عمل آمده و بعداً که به ایران فرستاده شد محققین ایران، آن را نقد کردند، و این به سبب اعتماد قزوینی به حافظهٔ قوی خود بوده و بعد از آن گفته که تصمیم گرفتم که دیگر چیزی را از حافظه ننویسم حتی قل هو الله احد.

خلاصه، صدوق با تمام ضبط و حافظه اش، نمی توان او را در نقل بر شیخ مقدم داشت. و این تازه با چشم پوشی از آن مطلب دیگری است که گفتیم صدوق در مواردی که با نظرش موافق نبوده از روایات اسقاط می کرده است و الّا تقدیم صدوق بر شیخ مشکل تر می شود. «* و السلام *»



---

۱- (۱) - یادم است که بعضی آقایان که به دستور آقای بروجردی، تصحیح وسائل را - برای تدوین جامع الاحادیث - به عهده گرفته بودند در پایان جلسه ای، گفتند نتیجهٔ این جلسه، زائل شدن خوش بینی ما به نُسخ و این قبیل چیزها بود. استاد.

## ۱۳۸۱/۱۲/۵ دوشنبه درس شمارهٔ (۵۱۵) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

استاد هم در صغرای اضبطیّت صدوق از شیخ اشکال می کنند و هم در کبرای لزوم تقدیم خبر اضبط. به خلاف مرحوم آقای خویی که اضبطیّت صدوق را قبول کرده اند و کبرا را نیز پذیرفته اند و فقط اشکالشان این است که ما نحن فیه مصداق رجوع به اضبطیّت نیست؛ زیرا آن در جایی است که دو خبر و دو طریق نباشد در حالی که در اینجا چنین است و اما در بحث کبروی ترجیح روایت اضبط و اثبت بر غیر آن در مقام تعارض استاد به مقبوله عمر بن حنظله تمسک می کنند، خلافاً للسید الخویی و علی تقدیر عدم قبول مقبوله، استاد استدلالی ذکر می نمایند برای اثبات کبرای مذکور از طریق تعدّی از مرجحات منصوصه که سپس دو اشکال به آن می نمایند. و در نهایت نسبت بین روایت فضیل و زیاد بن سوقه را تباین می نمایند که قابل جمع عرفی نیست و کلام نراقی را که نسبت را عموم و خصوص مطلق دانسته اند، نقد می کنند.

***

در بحث دیروز معلوم شد که در مسئله اختلاف نقل مثل صدوق و شیخ، اضبطیّت صدوق از شیخ، چندان معلوم نیست و ترجیح دادن نقل صدوق با این اضبطیّت - علی فرض قبول آن - نیز روی بعضی مبانی که بیان خواهد شد صحیح نمی باشد، اگر چه شیخ انصاری (رحمه الله) و مرحوم آقای خویی کبرای مسئله - تعیّن اخذ به نقل اضبط - را قبول ندارند و آقای خویی، حتی صغرای بحث را هم قبول دارد

ص:۴۷۳۹

ولی ما نحن فیه را صغرای بحث نمی داند، زیرا در اینجا، قائل به تعدّد نقل خبری می شود کما اینکه طریق نیز متعدّد است و مسئله رجوع به اضبطیّت و مانند آن، وقتی صحیح است که وحدت خبر و طریق باشد.

## نقد کلام مرحوم آقای خویی توسط استاد مد ظلّه:

ولی به نظر ما این مطلب اخیر آقای خویی صحیح نیست؛ زیرا وحدت طریق، معیار صغرای مسئله نیست، زیرا اگر راجع به یک موضوعی، دو تا نقل باشد که یکی نسبت به دیگری، زیادی دارد، و می دانیم که نقیصه روایت دیگر از باب تقطیع خبر، نیست در اینجا اگر رُوات این دو خبر با هم متفاوت باشند و ناقل یکی اضبط از دیگری باشد مثل صدوق یا کلینی نسبت به شیخ (رحمه الله)، با توجه به اینکه خود روایات هیچ گونه ترجیحی بر هم ندارند. (چون ما در محمد بن سنان اشکال نمی کنیم) در اینجا روایت آن ناقل اضبط، نسبت به روایت ناقل دیگر، اقرب الی الواقع می شود و اگر ما اشکال کبروی نداشته باشیم در تقدیم اقرب الی الواقع، باید نقل صدوق یا کلینی را بر نقل شیخ ترجیح دهیم. با اینکه آقای خویی فرمودند:

قاعده اثبتیت در اینجا جاری نمی شود، زیرا طریق ها مختلف است. بله ما به لحاظ صغروی اثبتیت صدوق را قبول نداریم ولی نه به خاطر اشکال آقای خویی، بلکه، چون که صدوق تکیه و اعتماد به حافظه می کند، و این نقطه ضعف نقل صدوق است؛ فلهذا هیچ کدام از شیخ و صدوق (رحمه الله) نسبت به دیگری، ترجیحی در ضبط و ثبت روایت ندارند.

## بحث کبروی ترجیح روایت اضبط:

حال علی فرض اینکه صدوق را اضبط از شیخ بدانیم آیا این اضبط و اثبت بودن به لحاظ کبروی موجب ترجیح نقل صدوق و تعیّن اخذ نقل او بر شیخ، می شود یا خیر؟ اگر روایت عمر بن حنظله را بپذیریم، کما اینکه می پذیریم وفاقاً للشیخ

الانصاری (رحمه الله) آنجا یکی از مرجحات را (کون الراوی) اصدق و اعدل، می داند، چرا که خطایش کمتر و به واقع نزدیک تر است، پس نقل صدوق مقدم می شود. ولی اگر این روایت را نپذیریم کما اینکه آقای خویی سند مقبوله را قبول ندارند، آیا می توان قائل به تقدیم نقل اضبط بر غیر اضبط شد؟ در اینجا باز بین مرحوم شیخ و آقای خویی اختلاف است، زیرا شیخ تعدّی از مرجحات منصوصه را قبول دارند و لهذا هر گونه چیزی که اقربیّت الی الواقع ایجاد کند، مرجّح روایت است مثل اینکه روایتی با لفظ امام (علیه السلام) نقل می کند. و دیگری نقل به معنی می کند - و معلوم است که نقل به لفظ، اقرب الی الواقع است از نقل به معنی - و یا روایتی با وسائط کمتر نقل شده و دیگری با وسائط بیشتر که احتمال خطا در روایت اول کمتر است. ولی مرحوم آقای خویی این تعدّی از مرجحات منصوصه را قبول ندارند، پس علی المبنی در اینجا باید بفرمایید که اگر نقل صدوق نسبت به شیخ در فرض خبر واحد و طریق واحد هم بود، باز ما خبر صدوق را مقدم نمی داشتیم بلکه تعارضا و تساقطا، در حالی که در اینجا - بحث رضاع - ایشان قائل به تقدیم بنابراین فرض شده اند و این خلاف مبنای خودشان است در اصول.

## دلیل سابق استاد بر تعدّی از مرجحات منصوصه:

ما سابقاً برای این تعدّی استدلالی ذکر می کردیم که بعداً دو اشکال به آن وارد نمودیم ولی حال اصل استدلال:

هرگاه عامّی داشته باشیم و دو فرد دارد که می دانیم حکم عامّ برای هر دو نیست و از طرف دیگر هم می دانیم که یکی از اینها بالخصوص اگر از تحت عامّ خارج شود، دیگری هم خارج می شود دون العکس. مثلاً اکرم العلماء داریم و زید و عمرو هم دو عالمند ولی یکی از این دو، وجوب اکرام ندارد، ولی آن شخص اگر زید باشد، عمرو هم از تحت عامّ خارج است به خلاف آنکه آن شخص عمرو باشد که در آن صورت زید خارج نیست، پس علی ایّ حال، علم تفصیلی داریم که عمرو از تحت عامّ

خارج است و عامّ نسبت به او تخصیص خورده ولی نسبت به زید شک داریم و در اینجا می توانیم به اصاله العموم اخذ کنیم و حکم به لزوم اکرام زید بنماییم (و در واقع علم اجمالی ما به خروج یا زید و یا عمرو از تحت عامّ، تبدیلی به علم تفصیلی به خروج عمرو و شک در خروج زید، شد که در مورد شک به عموم عامّ اخذ می کنیم). و در ما نحن فیه نیز هرگاه دو خبر داشته باشیم که یکی بر دیگری مزیّتی دارد که به لحاظ تعارض نمی دانیم که ادلّه حجیّت خبر شامل هر دو نمی شود، در اینجا علم اجمالی به عدم حجیّت یکی از اینها، تبدیل به علم تفصیلی به عدم شمول «صدّق العادل» نسبت به خبر مرجوح می گردد و نسبت به خبر راجح شک داریم که آیا «صدّق العادل» شاملش می شود یا خیر؟ به اصاله العموم حکم می کنیم که صدّق العادل شامل خبر راجح ذی المزیّه می شود و به عباره اخری، چهار احتمال در اینجا بدواً وجود دارد. الف) صدق العادل شامل هر دو خبر شود

ب) فقط شامل خبر مرجوح شود ج) شامل هیچ کدام نشود د) فقط شامل خبر راجح شود. دو احتمال اول که قطعاً منتفی است و از دو احتمال اخیر نیز، احتمال دوم درست است، تمسکاً باصاله العموم، با توجه به انحلال علم اجمالی. پس در نتیجه هرگاه دو خبر با هم متعارض باشند و دارای مرجحات منصوصه هم نباشند ولی یکی بر دیگری مزیّتی داشته باشد. به این بیان، همان خبر راجح لزوم اخذ پیدا می کند.

## ایراد استاد مد ظلّه به بیان خود:

### اشاره

ولی در زمان های بعد این بیان به نظر ما مخدوش آمد، زیرا این بیان اگر چه مقتضای صناعت است ولی خلاف وجدان و فطریّات است، زیرا اطلاق ادلّه حجیت خبر واحد، شامل حالت تعارض دو خبر نمی شود که بخواهیم با علم به خروج یکی از آنها از تحت این عامّ، در مورد دیگر که مشکوک است به آن عامّ اخذ کنیم بلکه از این موارد منصرف است و شاهد این مطلب، سؤالاتی است که از

ائمه (علیه السلام) راجع به خبران متعارضان، می کردند با اینکه خیلی از این موارد جاهایی است که یک خبر رجحان و مزیتی بر دیگری دارد، پس معلوم می شود که اطلاقات «صدّق العادل»، کافی برای فهمیدن تقدیم خبر راجح نیست و الّا این سؤالات غیر متعارف می گردد، در حالی که چنین نیست.

### ایراد دوّم:

ایراد دوم به بیانی که ذکر شد این است که در مقام ثبوت اگر چه یکی از دو خبر بر دیگری رجحان و مزیّت داشته باشد، ولی در مقام اثبات که مقامی است که ما می توانیم به آن دست یابیم - به خلاف مقام ثبوت که از ما مخفی است - در بسیاری اوقات، هیچ کدام بر دیگری مزیت و رجحانی ندارند، زیرا اگر چه صدوق مثلاً حافظه قوی تری نسبت به شیخ دارد، ولی احتمال سقط عمدی در مورد شیخ خیلی کم است به خلاف صدوق، به هر حال بعد الکسر و الانکسار، رجحانی برای خبر صدوق بر خبر شیخ در مقام اثبات باقی نمی ماند و یا خبری که وسائطش کمتر از خبر دیگر است و البته این غیر از مقام واقع و ثبوت است که ما بدان دسترسی نداریم و فقط خداوند تعالی به آن عالم است. پس ترجیح دادن خبری را که دارای مزیتی فی الجمله است درست نیست زیرا اگر چه به نظر ما این قلّت وسائط ترجیحی باشد ولی شاید در عالم ثبوت و واقع، آن دیگری که کثرت وسائط دارد - به خاطر جهاتی که بر ما مخفی است - ترجیح داشته باشد، به خلاف جایی که ترجیح اثباتی کشف از ترجیح ثبوتی هم بکند، مثل اینکه فرض کنید که زید دو نقل به لفظ و دیگری نقل به معنا و این دو با هم معارض شدند، بعید نیست در اینجا - به خصوص - نقل به لفظ را مقدم داریم. به هر حال این کبرایی که بتوان هر گونه مزیت و مرجّحی را در باب تعارض دلیل تقدیم روایت راجح قرار دارد، صحیح نیست و فرمایش آقای خویی در اینجا که نقل صدوق را علی فرض اینکه در خبر و طریق با خبر شیخ یکی باشند مقدم قرار می دهد، صحیح نیست اولاً و خلاف مبنای اصولی خود

ایشان است ثانیاً.

## آیا بین روایت فضیل بن یسار و روایت زیاد بن سوقه تعارض است؟

ما در اصل، ثبوت این زیاده که روایت فضیل در نقل شیخ بر آن مشتمل بود، تردید داشتیم و احتمال می دادیم حاشیه داخل متن شده باشد. اما بر فرض ثبوت زیاده (یعنی تصریح به ده رضعه) بحث در تعارض این روایت با روایت زیاد بن سوقه واقع می شود.

همه آقایان این دو روایت را متعارض دانسته اند اما مرحوم نراقی می فرمایند این دو معارض نیستند، بلکه صحیحه فضیل اخص مطلق است زیرا اگر چه موضوع صحیحه ده رضعه متوالی است و موضوع زیاد بن سوقه، پانزده رضعه ولی در صحیحه فضیل یک قید اضافی دارد و آن این است که بچه آن قدر شیر بخورد که «یروی و ینام» یعنی سیر بخورد ولی در روایت زیاد، قید سیر خوردن نیامده و مطلق است پس آن را با صحیحه فضیل تخصیص می زنیم و در نتیجه مختار ایشان با آقای خویی که کفایت ده رضعه کامل است، یکی می شود.

## نقد فرمایش نراقی:

خود مرحوم نراقی در بحث اینکه رضعات باید کامل باشد، می فرمایند مقتضای انصراف عرفی شیر دادن، شیر دادن کامل است که بچه خود عقب بنشیند و دیگر نخورد و این غیر از مقدار کمی شیر دادن است، حال با توجه به همین استظهاری که مرحوم نراقی خود فرموده اند لازمه جمع دو روایتی که ایشان ذکر کردند، این است که فرد ظاهر و متعارف روایت زیاد بن سوقه را از تحت آن خارج کنیم و آن را منحصر در فرد غیر متعارف آن نماییم، مثل اینکه اکرم العلماء را تخصیص بزنید و فرد متعارف آن که عالم متقی است را خارج کنید و آن را منحصر کنید به عالم فاسق که به هیچ وجه این جمع عرفی نیست. اشکال دوم به مرحوم نراقی این است که اصلاً

نسبت این دو روایت عموم و خصوص نیست بلکه تباین است زیرا اگر چنین بود که یکی می گفت پانزده رضعه مطلق کافی است و دیگری می گفت ده رضعه متوالی هم کافی است. ما تخصیص می زدیم خبر اول را و می گفتیم پانزده رضعه مطلق کافی است، ولی ده رضعه در صورت توالی کافی است. ولی ظاهر روایت ده رضعه، انحصار نشر حرمت در متوالی بودن رضعات است که اگر متوالی نباشد، اصلاً نشر حرمت نمی کند حتی اگر ۱۵ رضعه یا ۲۰ رضعه یا بیشتر هم شود، پس نسبت اصلاً تباین است.

## بازگشت به حدیث فضیل:

قبلاً یادم رفت و حالا مطرح می کنم، از جمله اشکالات به صحیحه فضیل که شیخ مطرح کرده اند این بود که

اولاً: مفادش خلاف اجماع است زیرا منحصر می کند نشر حرمت را به رضاع زنی که مجبوره است یا کنیز است یا اجیر شده، پس اگر زنی تبرّعاً شیر دهد، کافی نیست

و ثانیاً: قید «یروی و ینام» نیز طبق این روایت معتبر است در حالی که خلاف اجماع می باشد کما اینکه شهید ثانی و دیگران گفته اند.

آقای خویی از اشکال اول جواب داده اند که روایت نظری به نفی رضاع زن متبرعه ندارد بلکه می خواهد - به خلاف قول عامّه که مطلق رضاع را کافی می دانند - بفرمایند که استمرار شیر دادن به نحو عرفی لازم است لهذا دایه و مستأجره را بیان می نماید، زیرا اینها استمرار در ارضاع دارند و لهذا ایشان ترجیح می دهند که تعبیر روایت مجبوره نباشد بلکه مخبوره باشد که دال بر کثرت است. و اما اشکال قید «یروی و ینام» را انوار الفقاهه و دیگران چنین جواب داده اند که کنایه از شیر خوردن سیر است، زیرا غالباً بچه که شیر را سیر می خورد به دنبالش می خوابد، پس خواب موضوعیتی ندارد. و اما جواب آقای خویی، ظاهراً درست نیست؛ زیرا بنا بر قول ایشان خود این روایت فی حد نفسها دلالت دارد بر اینکه این اصناف ثلاثه از زنان

موضوعیتی نـدارد، در حـالی که ظـاهر روایت می خواهـد نشـر حرمت را منحصـر در این طوائف ثلاثه نمایـد کما افاده الشـیخ الطوسـی (رحمه الله) ایضـاً: بله بـا تـوجه به اینکه این حکم خلاـف اجمـاع است پس از این ظـاهر صـرف نظر می نمـاییم. پس مقتضـای جمع الادلّه یـا اجماع، نفی این ظاهر است به جای طرح اصل خبر و این حرف درست است نه حرف آقای خویی که اصـلًا از اول ظـاهر روایت را قبـول نمی کنـد و بلکه معنـایی دیگر را اسـتظهار می نمایـد. بنـابراین اگر قرائن دیگر نبود مـا می گفتیم بایـد قـدر بسـیار زیادی به او شـیر بدهـد تا مادر رضاعی بشود و ده رضـعه و پانزده رضـعه کفایت نمی کنـد؛ زیرا ظاهر روایت همین است و متناسب به ارضاع اجباری، کثرت ارضاع است.

«* و السلام *»

ص:۴۷۴۶

## ۱۳۸۱/۱۲/۶ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۱۶) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه چگونگی جمع بین روایات رضاع محرّم طرح و نظرات فقهاء از جمله مرحوم نراقی، مرحوم شیخ و محقّق خویی ذکر و مناقشات حول کلام مشار الیهم را بازگو خواهیم نمود.

***

### فرمایش مرحوم نراقی در مستند

#### اشاره

گذشت که مرحوم نراقی در مستند فرمود که روایت فضیل بن یسار أخص مطلق از روایت زیاد بن سوقه است. بنابراین، روایت فضیل مخصّص روایت زیاد بن سوقه خواهد بود، وجه أخصّ مطلق بودن روایت فضیل این است که در این روایت قیدی است که در روایت زیاد بن سوقه نیست و آن، قید «یروی الصبیَّ و ینام» است یعنی آن ده رضعه سیر کننده باشد به طوری که بعد از آن، طفل به خواب برود، این قید در روایت زیاد بن سوقه نیست.

مطلب دیگری در کلام مرحوم نراقی هست که با ملاحظهٔ آن مطلب، أخصّ مطلق بودن روایت فضیل معلوم می شود و آن اینکه ایشان می فرماید: دیگران در روایت فضیل بن یسار ایراد کرده بودند که متن آن قابل عمل نیست زیرا رضاع محرّم را حصر در مجبور می کند و سپس مجبور را به سه طائفه تفسیر می کند با آنکه این حصر خلاف اجماع است و زن شیرده می تواند غیر از این طوائف باشد، ایشان جواب می دهد: این حصر کنایه از این است که رضعات فی الجمله کثیر و متوالی باشد زیرا دایه ای که استخدام و استیجار می شود همچنین کنیزی که خریداری شده

است به حسب معمول ده یا پانزده مرتبهٔ متوالی به طفل شیر می دهد او نیز به طور معمول ده یا پانزده مرتبهٔ متوالی به طفل شیر می دهد، پس حصر وارد در روایت، کنایه از این است که آن عدد معتبر باید متوالی و پشت سر هم باشد نه متفرّق.

بنابراین، از روایت فضیل سه قید استفاده می شود یکی اینکه رضعات کثرت داشته باشد (کمتر از ده رضعه نباشد) دوم اینکه رضعات، متوالی باشند سوم اینکه رضعات سیر کننده باشد و طفل سیر بشود. حال اگر این قیود را در موثقهٔ زیاد بن سوقه ملاحظه کنیم می بینیم که موثقهٔ زیاد بن سوقه قید کثرت را اشاره کرده است زیرا ۱۵ رضعه را معتبر دانسته است قید توالی را نیز به قرینهٔ صدر روایت معتبر دانسته است لکن قید سیر کننده بودن در موثقهٔ زیاد بن سوقه نیست از این رو موثقهٔ زیاد بن سوقه اعم و روایت فضیل أخص خواهد شد و نوبت به تخصیص می رسد.(۱)

### نقد و بررسی کلام مرحوم نراقی

گذشت که این وجه جمع تمام نیست، زیرا عدد معتبر چه ده رضعه باشد و چه پانزده رضعه باشد مجرّد اینکه در هر رضعه یک لحظه سینه را بگیرد و مثلاً یک قطره بنوشد و سپس سینه را رها کند مسلّماً کفایت نمی کند همانطور که مسلّم است که توالی معتبر است زیرا منصرف از این تعبیر که بگویند ده یا پانزده رضعه باید بنوشد این است که به طور متعارف شیر بخورد یعنی رضعهٔ کامله باشد، پس مطلق رضاع در هر رضعه کفایت نمی کند و رضعه باید کامل باشد. لذا نمی توان موثقهٔ زیاد را حمل بر مطلق رضاع کرد و سپس به کمک روایت فضیل آن را تخصیص زد، زیرا لازمهٔ این تخصیص این است که موثقهٔ زیاد بن سوقه را حمل بر صورت رضعهٔ غیر کامله کنیم یعنی لازم می آید که با این قید و تخصیص، فرض متعارف را از عموم موثقهٔ زیاد بن سوقه خارج کنیم و بگوییم موثقهٔ زیاد بن سوقه ناظر به فرض غیر



---

۱- (۱) - مستند الشیعه

متعارف است. هذا اولاً

و ثانیاً: ملاحظهٔ نسبت اعم و اخص بین دو روایت در صورتی صحیح است که روایت أخص تنها جنبهٔ اثباتی قضیه را متعرض باشد و بگوید: ۱۰ رضعهٔ سیر کننده نشر حرمت می کند و روایت دیگر بگوید: ۱۵ رضعه نشر حرمت می کند در این صورت جمع بین این دو دلیل مثلاً به این است که یا ده رضعه سیر کننده باشد و یا پانزده رضعه ای که سیرکننده نباشد. در حالی که مفاد روایت فضیل فقط عقد اثباتی نیست بلکه عقد اثباتی و سلبی هر دو را ناظر است(۱) و می گوید: معتبر است که ده رضعهٔ کامل باشد و اگر رضعه کامل نشد، موجب نشر حرمت نیست و لو پانزده رضعه باشد پس پانزده رضعه به حسب روایت فضیل نه تمام الموضوع است نه جزء الموضوع و أصلاً پانزده رضعه هیچ نقشی ندارد. بنابراین، جمع مرحوم نراقی تخصیص عام نیست، زیرا در موارد تخصیص، عنوان عام جزء الموضوع می شود مثلاً اگر عام اکرم العلماء باشد و خاص لا تکرم الفساق من العلماء باشد و خاص را مخصِّص عام قرار دادیم، نتیجه این می شود که عالم تمام الموضوع نیست بلکه جزء الموضوع است و جزء دیگر عادل بودن یا فاسق نبودن است. اما اگر علم را اصلاً از موضوعیت بیندازیم و هیچ نقشی برای آن قائل نباشیم، این تخصیص عام و جمع عرفی بین عام و خاص نخواهد بود در مقام، روایت فضیل گوید: ۱۰ رضعهٔ کامله معتبر است و اگر ده رضعهٔ کامل نباشد ۱۵ رضعه و مانند آن کفایت نمی کند و ۱۵ رضعه هیچ نقشی ندارد، پس بین این دو روایت معاملهٔ عام و خاص نمی توان کرد.

## کلام شیخ انصاری رحمه الله و اعتراض محقق خویی رحمه الله بر ایشان

### اشاره

مرحوم شیخ در مقام، بحثی دارد که مرحوم آقای خویی در دو قسمت بر کلام شیخ اعتراض دارند و نسبت به یک قسمت کلام شیخ استغراب می کنند و نسبت به قسمت دیگر بدون استغراب اعتراض دارند در حالی که اگر مراد شیخ مطلبی باشد



---

۱- (۱) - توضیح: ظاهراً نظر استاد دام ظله به این است که روایت فضیل در مقام تحدید است از این رو عقد اثباتی و سلبی هر دو را ناظر است زیرا مشتمل بر عدد است و از عدد تحدید استفاده می شود.

که ایشان نقل کرده اند آنجا باید بیشتر استغراب کنند.

مرحوم آقای خویی می فرماید:

شیخ انصاری بین موثقهٔ عمر بن یزید و موثقهٔ هارون بن مسلم که به مفهوم شرط دلالت به نشر حرمت عشر متوالی دارد و بین صحیحهٔ علی بن رئاب و موثقهٔ عبید بن زراره و موثقهٔ ابن بکیر که دلالت بر عدم نشر حرمت به عشر مطلقا دارد معارضه انداخته است.

مرحوم آقای خویی به شیخ اشکال می کنند به اینکه طائفهٔ اول مقیّد به صورت توالی هستند و طائفهٔ دوم از حیث توالی و عدم آن مطلق می باشند و بین این دو طائفه تعارضی نیست زیرا مفهوم طائفهٔ اول أخص مطلق از طائفهٔ دوم است و بنای فقهاء بر این است که اگر بین مفهوم و عامّی تعارض شد أخذ به مفهوم که أخص است نموده و به وسیلهٔ آن عام را تخصیص می زنند چنانچه به مفهوم «اذا بلغ الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء» [مفهوم این روایت این است که ماء قلیل منفعل می شود] اطلاق روایاتی که گوید ماء به طور کلی معتصم است و اطلاقش شامل ماء قلیل می شود، را تخصیص می زنند و در این موارد أخذ به عام و رفع ید از مفهوم نمی کنند یا معاملهٔ متعارضین از باب تعارض مفهوم و عموم نمی کنند بلکه مفهوم نیز مثل منطوق نصّی که عام فوق را تخصیص می زند، مخصِّص عامّ قرار می دهند. پس اینکه شیخ بین این دو طائفه معارضه انداخته است تمام نیست.

سپس مرحوم آقای خویی نقضی بر شیخ از خود مقام وارد می کنند زیرا نقض «الماء اذا بلغ قدر کرّ الحدیث» مثال مقام نیست، اما مثال مقام، فرمایشی است که شیخ در آخر کلامش فرموده به اینکه اطلاق روایت عمر بن یزید که گوید: خمس عشره رضعه لا تحرم را به کمک موثقهٔ زیاد بن سوقه که گوید ۱۵ رضعهٔ متوالی موجب نشر حرمت است، تخصیص می زند و اطلاق روایت عمر بن یزید را حمل بر صورت عدم توالی می کند. پس نباید در مقام معاملهٔ متعارضین با این دو طائفه کرد این یک قسمت از فرمایش مرحوم آقای خویی است.(۱)



---

۱- (۱) - احکام الرضاع / ۱۰۹ و ۱۰۸ تقریر أبحاث المحقق الخویی

### نقد کلام محقق خویی رحمه الله

این فرمایش خیلی عجیب است اگر شیخ انصاری چنین مطلبی فرموده باشد با شأن شیخ سازگار نیست این مطلب که بین عام و خاص معاملهٔ تخصیص می شود را یک طلبهٔ معمولی هم می داند چه برسد به شیخ. بله در اینکه آیا می توان عام را با مفهوم تخصیص زد یا نه؟ مناقشاتی هست.

لکن عجیب این است که ایشان این نسبت را به شیخ می دهند و از آن استغراب نیز نمی کنند. به فرض شیخ این مطلب را فرموده باشد، این کلام سخن غریبی است لکن ما مراجعه به کلام شیخ کردیم، شیخ چنین مطلبی نفرموده است. شیخ می فرماید: ما به کمک مفهوم می توانیم عمومات را تخصیص بزنیم لکن این در جایی است که مفهوم یعنی دلیل خاص، معارض نداشته باشد و در مقام، این دلیل خاص معارض دارد، زیرا مفهوم این روایات دلالت می کند که در فرض توالی عشر رضعات موجب نشر حرمت است اما موثقهٔ زیاد بن سوقه گوید: در فرض توالی عشر رضعات موجب نشر حرمت نیست. اگر مفهوم معارض نداشت یا ترجیح بر معارض داشت ما به وسیلهٔ مفهوم، عام را تخصیص می زدیم ولی چون در مقام معارضه هست و مفهوم بر معارض خود ترجیح ندارد پس مفهوم صلاحیت تخصیص عام را ندارد.(۱)

در حالی که مرحوم آقای خویی این مطلب را مسلّم گرفته اند که شیخ از مسئلهٔ حمل عام بر خاصّ غفلت کرده و دو دلیل را معارض دانسته است. پس این اشکال به شیخ وارد نیست و شیخ نیز مطلب مرحوم آقای خویی را قبول دارد. لکن سخن شیخ مطلب دیگری است. هذا اولاً



---

۱- (۱) - کتاب النکاح / ۳۱۰ للشیخ الانصاری - طبع المؤتمر العالمی

و ثانیاً: نقضی که مرحوم آقای خویی بر شیخ وارد کرده که شیخ روایت ۱۵ رضعه را جمعاً حمل بر صورت عدم توالی کرده است، این نقض نیز وارد نیست زیرا اگر شیخ در تقدیم مفهوم بر عام مناقشه داشته باشد که متأخرین معمولاً اشکال نمی کنند ولی سابقین مناقشه می کرده اند زیرا سابقین یا منکر مفهوم بوده اند و یا آنکه می گفته اند: دو ظهور است یک ظهور مفهومی و یک ظهور اطلاقی که این دو ظهور با هم تعارض می کند و دلیلی ندارد که ظهور مفهومی بر ظهور اطلاقی مقدم باشد، به هر حال فرضاً اگر شیخ عقیده اش این باشد که مفهوم نمی تواند مخصص عام یا مطلق باشد - هر چند شیخ چنین عقیده ای ندارد -، نقض مرحوم آقای خویی وارد نیست زیرا روایت عمر بن یزید که ۱۵ رضعه را محرّم نمی داند تعارضش با موثقهٔ زیاد بن سوقه تعارض منطوقین است که منطوق أخص با منطوق اعم تنافی دارد و حال آنکه محل بحث تعارض مفهوم اخص با منطوق اعم است. پس از این ناحیه نیز به شیخ اشکال وارد نیست.

و ثالثاً: اگر فرضاً از اشکال قبل صرف نظر کنیم شیخ که قائل به تخصیص در روایت نافی حرمت در ۱۵ رضعه می شود به اجماع(۱) تمسک می کند و مدّعی تخصیص او می شود می فرماید: اجماع مخصّص آن است یعنی فرضاً روایت زیاد بن سوقه را ما نداشتیم یا به خاطر وجود عمار ساباطی در سند آن قائل به عدم اعتبار آن شدیم مع ذلک به وسیلهٔ اجماع روایت عمر بن یزید را تخصیص می زنیم. پس بازهم التزام شیخ به تخصیص در روایت عمر بن یزید نقض بر شیخ نیست زیرا شیخ در این روایت با اجماع روایت را تخصیص می زند. پس نقض بر شیخ وارد نیست.

### نقد قسمت دوم کلام شیخ

شیخ فرموده: ما به مفهوم در صورتی می توانیم أخذ کنیم و آن را مخصِّص منطوق قرار دهیم که معارض نداشته باشد یا اگر معارض داشته باشد مفهوم بر آن معارض ترجیح داشته باشد تا ما مفهوم را مقدم بداریم و در مقام، مفهوم، معارض



---

۱- (۱) - نگارنده گوید: مرحوم آقای خویی این اجماع را مدرکی می داند و منشأ این اجماع را همان روایت زیاد بن سوقه می داند. بنابراین اگر سند روایت نیز اشکال داشته باشد سند این روایت تلقی به قبول شده است.

دارد و معارضش موثقهٔ زیاد بن سوقه است و ترجیح هم ندارد تا أخذ به صاحب ترجیح کنیم بلکه بعد از معارضه و سقوط باید سراغ عامّ فوق برویم.

ممکن است کسی بگوید: مفهوم روایات دالّ بر نشر حرمت با لعشر المتوالی با منطوق روایت زیاد بن سوقه الداله علی عدم نشر الحرمه بالعشر المتوالی تعارض و تساقط می کنند زیرا مفهوم هم، حکم منطوق را دارد پس تعارض این دو، مثل تعارض دو منطوق است. و بعد از تعارض و تساقط، ما به عموماتی که دالّ بر نشر حرمت به مطلق رضاع هستند تمسک می کنیم و مقتضای این عموم این است که عشر و کمتر از عشر موجب نشر حرمت است مطلقاً، یعنی چه متوالی باشند و چه متوالی نباشند غایه الأمر نشر حرمت به کمتر از عشر را با اجماع و ادله خارج می کنیم و دلیلی بر خروج عشر نداریم از این رو به آن أخذ می کنیم.

مرحوم شیخ می فرماید: این تقریب تمام نیست زیرا این عموم(۱) یا اطلاق یقیناً تخصیص خورده است. و مخصِّص آن مثل صحیحهٔ علی بن رئاب است که دلالت می کند عشر و کمتر از آن نشر حرمت نمی کند مطلقاً [چه توالی باشد و چه نباشد] بنابراین، با سقوط متعارضین مستقیماً نمی توان سراغ عام کتابی و مانند آن که دلالت بر نشر حرمت به مطلق رضاع می کند رفت بلکه باید عام را با مخصِّص در نظر گرفته و سراغ عامّ مخصَّص رفت و عامّ مخصّص دلالت می کند که عشر و لو متوالی باشد موجب نشر حرمت نیست. و چون دلیلی بر نشر به أزید از عشر و اقل از ۱۵ رضعه نداریم باید به مفاد موثقهٔ زیاد بن سوقه که نشر حرمت را به ۱۵ رضعه متوالی می داند، عمل کنیم. بله اگر کسی بگوید خبر واحد صلاحیت تخصیص عموم کتابی را ندارد می تواند مثل صحیحهٔ ابن رئاب را مخصّص کتاب قرار ندهد لکن ما خبر واحد معتبر را مخصّص کتاب قرار می دهیم پس به مفاد این مخصص عمل می کنیم.

این کلام شیخ است.(۲)

ص:۴۷۵۳

---

۱- (۱) - توضیح: چه این عام یا مطلق، کتاب باشد مثل آیه أُمَّهاتُکُمُ اللاّتِی أَرْضَعْنَکُمْ وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ نساء/ ۲۳ و چه سنت باشد چنانچه وجه أخیر را مرحوم آقای خویی قائل است زیرا ایشان آیهٔ شریفهٔ مشار الیه را در مقام بیان از جهت خصوصیات رضاع نمی داند از این رو به عامّ غیر کتابی تمسک می کند (استاد دام ظله)

۲- (۲) - کتاب النکاح للشیخ الانصاری / ۳۱۱ طبع المؤتمر العالمی

## مناقشهٔ مرحوم آقای خویی در کلام شیخ انصاری

### اشاره

مرحوم آقای خویی در مورد این فرمایش شیخ چنین بیان می کنند: هذا من غرائب کلامه این سخن شیخ عجیب است زیرا آن مفهومی که دلالت بر نشر بالعشر المتوالی می کند دو طائفه با آن معارضه می کند یکی موثقهٔ زیاد بن سوقه که تعارض تباینی با آن دارد و دلالت بر عدم نشر بالعشر المتوالی می کند و دیگری روایاتی که گوید عشر و لو متوالی باشد موجب نشر حرمت نمی شود، این دو طائفه در عرض هم با آن مفهوم معارضه می کند و بعد از معارضه، عامّ کتابی یا سنت(۱) هر کدام در مقام بیان باشد موجب ترجیح روایات دال بر نشر بالعشر می شود. این ملخص کلام مرحوم آقای خویی است.(۲)

### نقد کلام محقق خویی قدس سرّه

به نظر می رسد فرمایش مرحوم آقای خویی از غرائب کلام است(۳) مطلبی که ایشان فرموده به خلاف مسلّماتی است که خود ایشان هم قبول دارد زیرا عام و خاص متعارضان به حساب نمی آیند و داخل یأتی عنکم الخبران المتعارضان نیستند چنانچه خود مرحوم آقای خویی در بحث با شیخ در کلام سابقشان به آن تصریح نموده اند.(۴) بنابراین، روایات عام که گوید عشر و لو متوالی باشد موجب نشر حرمت نیست طرف معارضه نیست و طرف معارضه با مفهوم موثقهٔ عمر بن یزید و موثقهٔ هارون بن مسلم، تنها موثقهٔ زیاد بن سوقه است.(۵) پس طرف معارضه



---

۱- (۱) - مرحوم آقای خویی آیهٔ شریفه را در مقام بیان از جهت خصوصیات رضاع نمی دانند اما سنت را در مقام بیان می دانند به احکام الرضاع / ۸۸، ۱۰۳، ۱۱۱ تقریر أبحاث محقق خویی رجوع شود.

۲- (۲) - احکام الرضاع / ۱۱۳ و ۱۱۴ تقریر أبحاث المحقق الخویی

۳- (۳) - گاهی یکی از آفات استعدادها یا حافظه های استثنائی و فوق العاده این است که به کلمات دیگران با بی اعتنایی برخورد می کنند و حاضر نمی شوند وقتشان را صرف کنند از این رو اشتباهات فاحش پیش می آید.

۴- (۴) - احکام الرضاع / ۱۰۹ تقریر أبحاث المحقق الخویی قدس سرّه

۵- (۵) - س: ذیل روایت زیاد بن سوقه اختصاص به فرض توالی ندارد. ج: صدر این روایت شاهد است که مراد فرض توالی است پس به قرینهٔ صدر، ذیل هم ناظر به فرض توالی است.

دو خاص است و پس از تعارض و تساقط سراغ عام فوق می رویم و سراغ عام بالاتر از عامّ فوق نمی رویم مثلاً اگر اکرم العلماء وارد شد و خاصّی نسبت به آن مانند لا تکرم الفساق من العلماء وارد شد که به طور طبیعی مخصّص آن عام است و سپس نسبت به این خاص دو دلیل أخص که معارض بودند وارد شد مثل اکرم زیداً الفاسق و لا تکرم زیداً الفاسق با تعارض و تساقط این دو دلیل أخصّ ما سراغ عام فوق این دو که همان لا تکرم الفساق من العلماء باشد می رویم و نسبت به زید فاسق آن را مرجع قرار می دهیم و سراغ عامّ بالاتر از آن که اکرم العلماء باشد نمی رویم زیرا تعارض نصین مثل فقدان نصّ است و با فقدان نصّ سراغ عام فوق می رویم نه اینکه سراغ عام بالاتر از عامّ فوق برویم و هیچ یک از فقهاء اینگونه عمل نمی کنند که اکرم زیداً الفاسق و لا تکرم زیداً الفاسق و لا تکرم الفسّاق من العلماء را در عرض هم طرف معارضه قرار دهد و بعد از تعارض و تساقط همه به اکرم العلماء رجوع کند و حکم به وجوب اکرام زید فاسق کند بلکه مرجع در زید فاسق همان لا تکرم الفساق من العلماء می باشد که دلالت بر حرمت اکرام زید فاسق دارد و عامّ فوق نسبت به اکرم زیداً الفاسق و لا تکرم زیداً الفاسق است. بنابراین در مقام، فرمایش شیخ این است که ما چهار دلیل داریم یک دلیل عامّ داریم که مطلق رضاع محرِّم است و آن عامّ کتابی است و یک دلیل داریم که رضاع به عشر و کمتر از عشر محرِّم نیست زیرا اگر رضاع عشر محرّم نباشد به طریق اولی کمترش محرِّم نیست و این دلیل دوم مخصص آن عامّ است و سپس دو دلیل أخص و متعارض داریم که یکی دلالت می کند که رضاع عشر متوالی نشر حرمت می کند و دیگر می گوید نشر حرمت نمی کند و این دو از آن خاص که مخصّص کتاب است أخصّ است این دو اخص تعارض و تساقط می کنند به آن دلیل که گوید عشر و لو متوالی باشد محرّم است رجوع می کنیم که عامّ فوق نسبت به این دو اخص است هر چند خودش نسبت به آن عامّ کتابی خاص است. پس ایراد مرحوم آقای خویی به شیخ وارد نیست.

ص:۴۷۵۵

## مرجع در متعارضین تساقط است یا تخییر؟

لکن یک سؤال باقی می مانـد که چرا شـیخ در تعارض دو دلیل أخص چرا مرجع را تساقط قرار داده است و سـراغ تخییر نرفته است؟ توضـیح اینکه در تعـارض دلیلین متعارضـین در فرض عـدم ترجیـح مقتضـای قاعـدهٔ اولیه تساقـط است امـا در خصوص خبرین متعارضـین متکـافئین روایـات دالّ بر تخییر داریم که مرحوم شـیخ خود ادلـهٔ تخییر را در خصوص تعارض روایات قبول دارد و از نظر کبروی قائل است که در خبرین متعارضـین متکافئین بایـد قاعـدهٔ ثانویّـهٔ مسـتفاد از روایات که همان تخییر اسـت رجوع کرد، لکن در مقـام، شـیخ سـراغ این قاعـدهٔ ثانویه نرفته است. با آنکه طبق مبنایش چون فرض، صورت تکافؤ است باید تخییر قائل شد و ممکن است کسـی دلیل نفی که مطابق با عام فوق است را اختیار کند و بگوید نشر حرمت نمی کند و ممکن است دلیـل اثبات را که مخصِّص آن عام فوق است را اختیار کنـد و بگویـد نشـر حرمت می کنـد. بنابراین، سؤال این است که شیـخ در تعـارض خبرین متکافئین مفصل بحث کرده و بنا بر سـببیّت، مقتضای قاعـده را تخییر دانسـته و بنا بر طریقیت مقتضای قاعدهٔ اولیه را تساقط و مقتضای قاعدهٔ ثانویه مسـتفاد از روایات را تخییر دانسته است (البته مرحوم آقای خویی روایات تخییر را تمام نمی داند و در سـند یا دلالت آنها خدشه کرده است.) پس چرا شـیخ در مقام، طبق آن قاعده عمل کرده است؟ این بحث را در جلسهٔ بعد ان شاء اللّه تعالی دنبال می کنیم.

«* و السلام *»

ص:۴۷۵۶

## ۱۳۸۱/۱۲/۷ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۱۷) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس:

در این جلسه مختار شیخ در جمع بین روایات مختلف دال بر مقدار رضعه معتبر در نشر حرمت را مطرح می کنیم و آن را مورد نقد قرار می دهیم، سپس مطالبی از شهید ثانی نقل کرده و نکته ای درباره آن متذکر می شویم. آنگاه به رفع تعارض در روایات مسئله پرداخته و خود، اعتبار پانزده رضعه را اختیار خواهیم کرد.

***

### بیان مختار شیخ انصاری:

#### اشاره

مرحوم شیخ انصاری چنانچه در جلسه پیش گذشت پس از بیان تعارض بین دو دسته روایاتی که مقتضای یک دسته، نشر حرمت به وسیله ۱۰ رضعه متوالی است (روایت فضیل و مفهوم موثقه عمرو بن یزید و روایت هارون بن مسلم) دو دسته دیگر بر عدم نشر حرمت دلالت می کند. (روایت زیاد بن سوقه می فرماید: بعد از تعارض و تساقط رجوع به عام فوق می شود که عبارت است از روایاتی که دلالت می کند بر عدم نشر حرمت به وسیله ده رضعه و کمتر از آن(۱).

#### نقد مختار مرحوم شیخ (رحمه الله)

طبق قواعد، اگر هر دو دسته روایات تساقط کنند باید مثل مرحوم شیخ عمل کرد و به همین عام فوق رجوع نمود نه عام بالاتر که اصل حرمت به وسیله رضاع را بیان می کند چون اصولاً وجود چنین عامی را که اصل حرمت را به وسیله رضاع به



---

۱- (۱) - کتاب النکاح، شیخ انصاری، ص ۳۱۱.

صورت مطلق و بدون شرایط بیان کند، ما منکر شدیم.

ولی نکته ای که قابل ذکر است این است که مختار شیخ (رحمه الله) در تعارض بین روایات در صورت تکافؤ و فقد مرجحات، تخییر است، پس چرا در اینجا به تخییر قایل نشده و به تساقط و رجوع به عام فوق قایل شده است؟

البته می توان اختیار شیخ (رحمه الله) را بنا بر یک مبنا قابل تصحیح دانست به این تقریب که موافقت کتاب را به گونه ای خاص تفسیر کرده، بگوییم منظور از موافقت کتاب، موافقت با قواعد ثابت شده از جانب خداوند است (ما کتب الله علی العباد) و لو این قواعد به وسیله سنت ثابت شده باشد (چنانچه مختار مرحوم خوئی نیز چنین است) و چون نفی ناشریت حرمت به وسیله عشر رضعه و مادون آن از امور ثابت شده به وسیله سنت است، لذا بعد از تعارض بین دو دسته روایات سابق، آن دسته که عدم نشر حرمت را بیان می کرد به خاطر ترجیح به موافقت با کتاب مقدم می شود. لکن این نیز از باب ترجیح است نه رجوع به عام فوق پس از تساقط.

## تذکر یک نکته در کلام شهید ثانی

### اشاره

مرحوم شهید ثانی در شرح لمعه فرموده است: دلیل بر نشر حرمت به وسیله ۱۵ رضعه روایت زیاد ابن سوقه و اخبار دیگر است. سپس فرموده: این ادله یا ضعیف السند است و یا قریب من الضعف(۱) ؛ ایشان دلیل ضعیف بودن را توضیح نداده که کدام است، ولی در حاشیه ای که از ایشان است قریب من الضعیف را ۲ موثقه قرار می دهد.

و چون روایات دال بر نشر حرمت به وسیله ۱۵ رضعه تنها روایت زیاد ابن سوقه و مرسله مقنع است، احتمالاً منظور ایشان از آن دو موثقه روایت عبد الله بن بکیر و روایت عبید بن زراره می باشد که دلالت بر عدم نشر حرمت به وسیله ده رضعه می کند.



---

۱- (۱) - شرح لمعه رحلی، خط عبد الرحیم، ج ۲، ص ۶۹.

۱ - «علی ابن الحسن بن فضال عن یعقوب بن یزید عن ابن ابی عمیر عن عبید بن زراره عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: سمعته یقول: عشر رضعات لا یحرّمن شیئاً(۱)»

۲ - «علی ابن الحسن بن فضال عن اخویه عن أبیهما عن عبد الله بن بکیر عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: سمعته یقول: عشر رضعات لا تحرّم(۲)».

وجه دلالت این دو موثقه همچنان که وی در مسالک فرموده، بدین شکل است که این ۲ روایت بالمطابقه نشر حرمت به وسیله ۱۰ رضعه را باطل می کند و چون اجماع بر این است که اگر ده رضعه نشر حرمت نکرد بین ۱۰ تا ۱۵ و بالاتر از ۱۵ رضعه ملاکی وجود ندارد، پس این دو روایت بالملازمه دلالت بر نشر حرمت به وسیله ۱۵ رضعه می کند. و علت اینکه ایشان تعبیر به قریب من الضعف برای دو موثقه مذکور نموده این است که امثال شهید ثانی (رحمه الله) موثقات را کافی نمی دانند.

### اشکال بر مرحوم شهید ثانی:

می گوییم اگر این ۲ موثقه را از ادله دال بر نشر حرمت به وسیله ۱۵ رضعه گرفتیم و به خاطر موثقه بودن آنها را ضعیف داشتیم، صحیحه علی ابن رئاب(۳) که دارای همین مضمون است که دیگر موثقه نیست که بتوان آن را قریب من الضعف دانست(۴).

### بررسی روایات و جمع بین آنها:

آیا بین روایاتی که دال بر نشر حرمت به وسیله ۱۰ رضعه بود و روایت زیاد ابن



---

۱- (۱) - وسائل الشیعه، باب ۲ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ج ۳ و ۴.

۲- (۲) - وسائل الشیعه، باب ۲ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ج ۳ و ۴.

۳- (۳) - وسائل الشیعه، باب ۲ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ج ۲.

۴- (۴) - البته شهید ثانی (رحمه الله) عبارت ضعیف و قریب من الضعیف را در توجیه کلام شهید اول که نشر حرمت به وسیله عشر را قایل است بیان می کند و الّا خود ایشان بعد از آن می فرماید «و فیه نظر» و ادله دال بر نشر به وسیله عشر را غیر تام می داند و در آخر مراجعه به صحیحه علی ابن رئاب نموده و با بیانی قایل به نشر به وسیله ۱۵ رضعه می شود - مقرّر.

سوقه تعارض وجود ندارد و در صورت وجود تعارض آیا در بین مرجحی وجود دارد یا نه؟

می گوییم: می توان نفی تعارض بین این روایات کرد:

اما روایت فضیل بن یسار(۱) را اگر قبول کردیم که عشر رضعات در ذیل آن آمده است، قطعاً تعارض دارد و باید به سراغ بحث مرجحات رفت ولی قبلاً گذشت که دلیل بر حجیت نقل مرحوم شیخ که دارای ذیل (ثم یرضع عشر رضعات یروی الصبی و ینام) بود، نداریم و اما نسبت به چند روایت دیگر که بالمفهوم دال بر نشر حرمت به وسیله ۱۰ رضعه بود، می گوییم. روایت می گوید در صورت تفرق بین رضعات نشر حرمت نمی کند. و ظاهر تفرق اعم است از ارضاع زن دیگری در بین و از دادن غذایی غیر شیر مثل قند آب (چنانچه معمول و متعارف است) و در بحث کمیّت زمانی (۱ شبانه روز) آمده است که تفرق به هر دو شکل، مانع از نشر حرمت است.

حال در این دسته از روایات باید خلاف ظاهری را جهت رفع تعارض مرتکب شد یا بگوییم منظور از ده رضعه ۱ شبانه روز است (هم چنان که از اهل فن سؤال شده و متعارف نیز می باشد)، پس از تفرق به نحو اعم حاصل شد، دیگر در نشر حرمت کفایت نمی کند و یا بگوییم منظور از تفرق، تفرق خاص است که رضاع زن دیگری باشد.

و بعد از تصرف دیگر، این روایات تصرف شده صلاحیت معارضه با روایت مصرّح را به خاطر تعدد موضوع دو دسته روایات ندارد. همچنین اگر به مفهوم هم قایل شویم می گوییم گاهی مفهوم فی الجمله است؛ مثلاً ان جاء زید فاکرمه دلالت دارد که اکرام زید به نحو مطلق واجب نیست، ولی انحصار هم از آن فهمیده می شود یا نه؟ خیلی ها مثل مرحوم بروجردی و سید مرتضی (رحمه الله) هم که به مفهوم قایل شده اند، مفهوم فی الجمله را می گویند نه علت منحصره را. یعنی اینکه شرط یا



---

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۲ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ج ۱۱.

وصف هیچ دخلی در حکم نداشته باشد را نمی توان ثابت کرد، نه اینکه دلالت بر انتفاء عند الانتفاء بکند (و این مطلب اختصاصی به مفهوم شرط ندارد و در مفهوم وصف و... هم می توان گفت).

حال در این روایات هم می توان به مفهوم فی الجمله قایل شد، بدین صورت که توالی ده رضعه ای که در ضمن ۱ شبانه روز حاصل می شود منظور بوده است؛ ولی اگر فقط ده رضعه متوالی بود و طی ۱ شبانه روز کامل نبود باز نشر حرمت نمی کند.

پس منافاتی با روایت ۱۵ رضعه ندارد.

## تساقط یا ترجیح؟

اگر نتوانستیم بین این روایات جمع برقرار نمائیم و به تخییر هم قایل نشدیم (در مراجعه به ادله تخییر روشن می شود که قول به تخییر محکم نیست). باید به تساقط قایل شویم و رجوع نماییم به ادله ای که صریحاً می گفت با ۱۰ رضعه نشر حرمت ثابت نیست؛ زیرا نوبت به ترجیح نمی رسد چون ترجیح به موافقت کتاب در بین نیست زیرا آیه شریفه رضاع در مقام بیان نیست و اما ترجیح سندی هم در بین نیست، زیرا هر دو دسته موثقه هستند و اما ترجیح به مخالفت با عامه هم وجود ندارد به خاطر مخالفت هر دو دسته با عامه همچنان که در مستند مرحوم نراقی آمده است.

مرحوم خوئی در صحیحه ابن زراره بیانی دارد(۱) که اینکه حضرت جواب سؤال را نداده اند، گاهی به علت آن است که حضرت مطلب را (حرمت به وسیله ۱۰ رضعه) قبول نداشته اند و گاهی به خاطر آن است که مطلب را قبول داشته اند ولی در بیان آن محذور داشته اند و در این روایت هم احتمال دوم می رود، پس نمی توان گفت حضرت، حرمت نشر به وسیله ۱۰ رضعه را قبول نداشته اند.

نتیجه می گیریم که مقتضای جمع بین ادله و همچنین قواعد نشر حرمت به



---

۱- (۱) - احکام الرضاع، ص ۱۱۸.

وسیله ۱۵ رضعه است که اشهر بین اصحاب حتی بین المتقدمین نیز می باشد.

مرحوم خوئی می گوید: مشهور قدما و محققین از فقهای متأخر به ده رضعه قایل شده اند(۱).

ولی در مراجعه مشخص می شود که میان قدما، مرحوم شیخ طوسی که بر قبلی های خود و تا حدودی بر فقهاء بعدی خود مقدم است در ۶ کتاب، ۱۵ رضعه را انتخاب نموده است. همچنین محقق حلی که بزرگ فقهای درجه اول است در دو کتاب خود به ۱۵ رضعه قایل شده است. محقق کرکی نیز که در رأس فقهاء درجه دوم است به ۱۵ رضعه قایل شده است.

بلی مخالف در میان فقهاء درجه اول، تنها شهید اول است که قایل به ده رضعه شده است. در هر حال قول اشهر همان ۱۵ رضعه است.

## موافقت با احتیاط

بعضی احتیاط را قول به ده رضعه دانسته اند و به همین خاطر این قول را ترجیح داده اند:

می گوییم: شهید ثانی و دیگران در ردّ این کلام گفته اند در هر کدام از دو قول از جوانب مختلف احتیاط وجود دارد. مثلاً در ازدواج با خواهر رضاعی که با او ده رضعه شیر خورده است، احتیاط عدم ازدواج است (نشر حرمت)؛ ولی در بحث جواز نظر به چنین خواهری، احتیاط عدم جواز و رعایت قول ۱۵ رضعه است.

(عدم نشر حرمت)

همچنین اگر عقدی صورت گرفت بعد از آن احتیاط در عدم تمتعات و بطلان عقد است (نشر حرمت)؛ ولی اعطای مهریه مطابق با احتیاط است. (عدم نشر حرمت)



---

۱- (۱) - احکام الرضاع، ص ۱۲۰.

## تعارض با ۲ روایت دیگر

دو روایت دیگر وارد شده که ممکن است گمان شود با ۱۵ رضعه تعارض دارد.

روایت اول: روایتی است که شیخ در تهذیب و استبصار از کتاب علاء بن رزین نقل می کند:

«باسناده عن العلاء بن رزین عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته عن الرضاع؟ فقال: لا یحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدی واحد سنه(۱)».

که دلالت بر نشر حرمت در رضاعی می کند که یک سال طول بکشد.

روایت دوم، روایت عبید بن زراره

«عن عبید بن زراره عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته عن الرضاع؟ فقال: لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضع من ثدی واحد حولین کاملین(۲).

## رفع تعارض و توجیه این دو روایت

(۳)

روایت دوم را مرحوم شیخ طوسی حمل نموده بر اینکه حولین، ظرف مرتضع باشد، پس معنای آن این می شود که رضاع محرم، رضاعی است که تا ۲ سالگی طفل باشد نه آنکه معنای آن این باشد که باید ۲ سال شیر بخورد تا رضاع محرم حاصل شود.

(ثدی واحد منظور کنایه از امرأه واحده بودن است و الّا به معنی حقیقی خودش را کسی قایل نشده و خلاف اجماع است).

و اما روایت اول: به خاطر اینکه تمام روایاتی که نشر حرمت را در اثر (انبات لحم و اشتداد عظم) ثابت می دانست، با این روایت معارض و مخالف است، متروک می شود.

ص:۴۷۶۳

---

۱- (۱) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۲ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ج ۱۳.

۲- (۲) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۵ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ج ۸.

۳- (۳) - استاد مد ظله در جلسات بعدی با شرح بیشتری به توجیه این دو روایت می پردازند.

و برای اینکه به کلّی ترک نشود توجیهاتی بیان شده است از جمله در کشف اللثام آمده است که سنّه به ضم سین است که منظور این می شود که حرمت رضاع از امرأه واحد بنا بر سنت است نه آنکه در کتاب آمده باشد(۱) ، پس این دو روایت نیز با معیار ۱۵ رضعه تنافی ندارد.

نتیجه می گیریم که قول به نشر حرمت به وسیله ۱۵ رضعه - کما هو المشهور - قول صحیح است.

«* و السلام *»

ص:۴۷۶۴

---

۱- (۱) - کشف اللثام، چاپ جامعه مدرسین، ج ۷، ص ۱۳۷.

## ۱۳۸۲/۱/۱۶ شنبه درس شمارهٔ (۵۱۸) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه به بررسی اقوال فقهاء در مورد کفایت ارتضاع یک شبانه روز برای نشر حرمت می پردازیم و با توجه به وجود افرادی که این معیار را نپذیرفته اند و یا در آن تردید داشته و یا اصلاً نامی از آن نبرده اند، نتیجه می گیریم که اتفاق فقهایی که این مقدار را کافی می دانند در حدی نیست که اجماع بر این قول را تمام کند.

***

پیش از این دانستیم که کمیت معتبر برای نشر حرمت به وسیله رضاع به سه چیز است: اثر، عدد و زمان. در گذشته درباره اثر و عدد به تفصیل بحث کردیم، اینک به بررسی کمیت زمانی می پردازیم.

در شرایع ارتضاع یک شبانه روز را موجب نشر حرمت دانسته است، صاحب جواهر دلیل آن را علاوه بر وجود نص، با نقل عباراتی از فقهاء تقریبا مدعی انعقاد اجماع نیز شده است. می گوید: «لا شک فی ثبوت التحریم لو رضع یوما و لیله للموثق المزبور المعتضد بمرسل المقنع المذکور و فتوی الطائفه قدیما و حدیثا بل قد یظهر من محکی التبیان و مجمع البیان و الغنیه و الایضاح و غیرها عدم الخلاف فیه، و فی الخلاف اجماع الفرقه علیه و فی محکی التذکره نسبته الی علماء الامامیه و فی کشف اللثام الاتفاق علیه(۱)»

### ۱ – مناقشه استاد – مد ظله – بر نسبت اتفاق علما به کشف اللثام توسط صاحب جواهر.

ص:۴۷۶۵

---

۱- (۱) - جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۸۶.

مراد صاحب کشف اللثام از آن چیزی که امامیه بر آن اتفاق دارند کفایت ارتضاع یک شبانه روز برای نشر حرمت که مورد بحث است نمی باشد، بلکه ایشان پس از اینکه موثقه زیاد بن سوقه که مدرک کفایت یک شبانه روز است را نقل می کند می گوید در سند آن عمار بن موسی الساباطی که فطحی مذهب است قرار گرفته و همه اتفاق دارند که روایات موثقه حجت بوده و باید مورد عمل قرار گیرد. بدیهی است اتفاق همه بر حجیت موثقات لزوما به معنای فتوای همه به خصوص این روایت نیست. چون ممکن است روایتی را حتی اگر صحیحه باشد فی نفسه حجت بدانیم لکن آن را به جهت وجود معارضاتی که قوی تر از آن است طرح کرده به معارض آن عمل کنیم، پس صاحب کشف اللثام را نباید - آن طور که در جواهر گفته - از کسانی شمرد که مدعی اتفاق امامیه بر کفایت یک شبانه روز می باشند.

## ۲ - بررسی اقوال فقهاء

سابقا گفتیم ابن جنید می گوید رضعه واحده - که اقل از یک شبانه روز است - نیز کافی است ولی ما اکنون عقد اثباتی قضیه یعنی کفایت یک شبانه روز را از نظر فتاوای فقهاء مورد تحقیق قرار می دهیم نه عقد سلبی آن، یعنی عدم کفایت کمتر از یک شبانه روز که ابن جنید بر خلاف آن گفته و بحث آن قبلا گذشت.

با مراجعه به اقوال فقهاء از قرن چهارم به بعد در می یابیم که در تمام قرون فتوای معتنابه آنان کفایت یک شبانه روز است، از فقهای قرن چهارم شیخ صدوق متوفای ۳۸۱ در مقنع روایت زیاد بن سوقه دال بر کفایت یک شبانه روز را مرسلا نقل می کند که ظاهرش دلالت بر مختار او می کند، در قرن پنجم أبو الصلاح حلبی متوفای ۴۴۷ و شیخ طوسی متوفای ۴۶۰ در شش کتاب خود: تهذیب، استبصار، نهایه، مبسوط، خلاف و تبیان، و ابن براج متوفای ۴۸۱ به آن فتوی داده اند، در قرن ششم ابو الفتوح رازی که متوفای پانصد و اندی است، و طبرسی صاحب مجمع البیان متوفای ۵۴۸

و ابن حمزه صاحب وسیله که سنه ۵۶۲ در حال حیات بوده و قطب راوندی متوفای ۵۷۳ و ابن زهره متوفای ۵۸۵ و ابن ادریس متوفای ۵۹۸ که همه از معاریف این قرن به شمار می روند به کفایت یک شبانه روز فتوی داده اند. در قرن هفتم هم محقق حلی متوفای ۶۷۲ در شرایع و نافع و عموزاده او یحیی بن سعید متوفای ۶۸۹ به آن فتوی داده اند. در قرن هشتم علامه حلی متوفای ۷۲۶ غیر از کتاب مختلف که این مسئله را در آن مطرح نکرده در سایر کتابهایش، قواعد، تحریر، تذکره، تبصره، ارشاد، تلخیص و پس از او شهید اول که در رأس فقهای درجه اول امامیه است در لمعه و غایه المراد همین فتوی را داده اند. در قرن نهم فاضل مقداد متوفای ۸۲۶ در کنز العرفان این فتوی را اختیار کرده است، در قرن دهم محقق ثانی متوفای ۹۴۰ که در رأس فقهای درجه دوم امامیه است به آن فتوی داده و شهید ثانی که او نیز از فقهای مهم درجه دوم است در مسالک به آن تمایل پیدا کرده است، در قرن یازدهم فیض متوفای ۱۰۹۱ در مفاتیح و در ظاهر وافی همچنین مجلسی اول در روضه المتقین فتوی داده اند، در قرون بعدی نیز فتوای معروف و مستقر فقها همه بر کفایت یک شبانه روز است.

علاوه بر فتوای افرادی که نام بردیم برخی دعوای اجماع هم کرده اند. شیخ در خلاف می گوید هر چند نسبت به کفایت کمتر از یک شبانه روز میان عامه و خاصه اختلاف است، لکن نسبت به یک شبانه روز بین تمام مسلمین اجماع مستقر است که موجب نشر حرمت می شود. همچنین فاضل مقداد در کنز العرفان مدعی اجماع شده، علامه در تذکره می گوید فتوای امامیه این چنین است، برخی دیگر عباراتی دارند که یک نحوه ظهور در وجود اتفاق و عدم الخلاف دارد مثلا فخر المحققین در ایضاح پس از اینکه سه طریق اثر، زمان و عدد را در تفسیر کمیت ذکر می کند در مورد عدد می گوید «فیه الخلاف» معلوم می شود که ایشان در مورد اثر و زمان معتقد به عدم وجود مخالف می باشد و همین طور ابن زهره در غنیه در مورد عدد می گوید

اختلافی است ولی در مورد زمان بدون ذکر اختلاف فقط آن را به یک شبانه روز تفسیر می کند.

بلی صاحب جواهر از عبارت تبیان که «عندنا» گفته و از عبارت مجمع البیان که «قال اصحابنا» گفته نیز استظهار عدم الخلاف بین الامامیه کرده است، ولی به نظر می رسد ظهور آن چندان روشن نیست، زیرا نظر آنها چنانچه از کلامشان بر می آید معطوف به عقد سلبی قضیه یعنی عدم کفایت کمتر از تقادیر مذکوره از نظر امامیه در مقابل عامه که کمتر هم گفته اند می باشد و ظهور آن نسبت به عقد اثباتی و بیان کفایت این تقادیر نزد تمامی فقهای امامیه چندان واضح نیست، در هر حال فتاوای فقها از صدر اول تاکنون این گونه بود که نقل کردیم.

## ۳ – مناقشه استاد – مد ظله – در تمامیت اجماع

با توجه به فتاوایی که از فقهاء در تمام قرون نقل کردیم و دعواهای اجماع و عدم خلاف، ممکن است استفاده گردد که تمامیت اجماع در این مسئله بلا اشکال است چنانچه از ظاهر جواهر هم همین طور استفاده می شود، ولی به نظر ما این تمامیت جای بحث و کلام دارد چون اقوال مخالفی هم وجود دارد که بدون بحث درباره آنها نمی توان اجماع را تمام دانست.

یکی از آنها قول صاحب فقه رضوی است که ظاهراً شلمغانی می باشد، و او معیار را سه شبانه روز می داند. کتاب فقه رضوی چنانچه از عبارات خود کتاب بر می آید و ما به برخی از موارد آن سابقا در همین مبحث اشاره کرده ایم مسلماً از امام (علیه السلام) نیست و باید از تألیفات یکی از علمای امامیه باشد. به نظر می رسد این کتاب همان گونه که مرحوم آقای سید حسن صدر هم در رساله ای در خصوص آن فرموده، همان کتاب التکلیف محمد بن علی شلمغانی متوفای ۳۲۲ باشد که آن را در زمان استقامتش پیش از اینکه امر سفارت امام عصر – ارواحنا فداه – به حسین بن روح منتقل شود و او در اثر عدم تحمل آن منحرف گردد نوشته و خود کتاب فی

نفسه مورد تأیید نواب حضرت قرار داشته است. زیرا شهید اول در ذکری، آن طور که ما به طور اتفاقی برخورد کردیم و ممکن است موارد بیشتری هم پیدا شود، دو فتوای استثنایی و غیر متعارف از شلمغانی نقل می کند که دیگران به آن ملتزم نیستند و این دو فتوی هر دو در کتاب فقه رضوی هم یافت می شود، می گوید معیار کر بودن آب این است که اگر سنگی به وسط آب انداخته شود موجش به طرفین آن نرسد و اگر برسد آن آب، قلیل است و یا می گوید دباغی کردن پوست میته هر چند موجب جواز نماز خواندن با آن نمی گردد ولی موجب پاک شدن آن می شود. لذا استظهار می شود که کتابی که در زمان مجلسی در دست علما قرار گرفته و موسوم به فقه رضوی شده همان کتاب التکلیف شلمغانی باشد که صرف نظر از انحراف خود او، کتابش مورد تأیید نواب امام (علیه السلام) قرار داشت. در هر حال صاحب این کتاب چه شلمغانی در زمان استقامتش باشد و یا عالم دیگری از فقهای امامیه، معیار نشر حرمت را سه شبانه روز دانسته است.

صدوق در هدایه پانزده شبانه روز را معیار شمرده می گوید: «قال النبی (صلی الله علیه و آله) یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و لا یحرم من الرضاع الا رضاع خمسه عشر یوما و لیالیهن و لیس بینهن رضاع(۱)».

ایشان جمله «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» را به عنوان روایت آورده، اما جمله بعدی چندان واضح نیست که آیا به عنوان روایت آورده یا نظر خودش بوده است، چنانچه در برخی کتب دیگر صدوق و غیر او گاهی این اضافات از خود مؤلف به چشم می خورد، ولی در هر حال، جمله اخیر یا فتوای او است که مشعر به وجود روایت به همان مفاد است یا روایتی است که مشعر است فتوای او هم طبق مضمون آن باشد، زیرا قدما نوعا مطابق عبارات روایات کتب فتوایی خود را می نوشته اند.



---

۱- (۱) - مستدرک الوسائل، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۲، ج ۱.

ان قلت: به قرینه اینکه ایشان عدد را به عنوان معیار دیگر اصلا ذکر نکرده، ممکن است وی با این عبارت در مقام بیان کمیت عددی بوده، منتهی تصحیفی در کلامش صورت گرفته است و صحیح آن چنین است: «و لا یحرم من الرضاع الارضاع خمس عشره رضعه و لیس بینها رضاع».

قلت: می توان مطمئن شد که تصحیفی صورت نگرفته زیرا عدم ذکر عدد در کلام ایشان ممکن است به این جهت باشد که وی مانند برخی دیگر که در دلیل آن اشکال کرده اند او نیز دلیل عدد را مخدوش می دانسته که نامی از آن نبرده است، علاوه بر اینکه صدوق همین عبارت را در مقنع هم آورده و بعید است در هر دو کتاب تصحیف صورت گرفته باشد لذا ما مطمئن می شویم که نه تنها عبارت هدایه به همین نحو بوده که به دست ما رسیده بلکه او و استادش محمد بن حسن بن ولید نیز به آن فتوی داده و آن را مفاد روایت هم می دانسته اند. البته در این مقنع مطبوع که فعلا در دست است عبارت پانزده مرتبه آمده است: «لا یحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم و شد العظم قال و سئل الصادق (علیه السلام) هل لذلک حد فقال: لا یحرم من الرضاع الارضاع یوم و لیله او خمس عشره رضعه متوالیات لا یفصل بینهن(۱)» ولی شش تن از فقها از مقنع صدوق(۲) عبارتی نقل می کنند که غیر از اینکه آن عبارت مطابق فتوای او در هدایه است مشتمل بر زیاداتی نیز می باشد که قابلیت حمل بر تصحیف نداشته و معلوم می شود آن زیادات که مفاد روایت هم بوده اصلا به دست ما نرسیده است. این شش فقیه عبارتند از: علامه در مختلف و همشیره زاده او در کنز الفوائد و فاضل مقداد در تنقیح و ابن فهد در مهذب البارع و صاحب مدارک در نهایه المرام و بحرانی در حدائق، عباراتی که آنان نقل می کنند چنین است: «روی انه لا یحرم من الرضاع الا رضاع خمسه عشر یوما و لیالیهن لیس بَینهنَّ رضاع، قال: و به کان یفتی شیخنا محمد بن



---

۱- (۱) - وسائل ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۲، ج ۱۴.

۲- (۲) - غیر از فاضل مقداد که این عبارت را فقط به صدوق نسبت داده، دیگران آن را به کتابش مقنع نسبت می دهند.

الحسن قال: و روی انه لا یحرم من الرضاع الا ما کان حولین کاملین قال: و روی انه لا یحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدی واحد سنه(۱)».

پس صدوق که در نیمه دوم قرن چهارم بوده، پانزده شبانه روز را نقل کرده و آن را مطابق فتوای استادش ابن ولید دانسته که می توان گفت مختار خود وی هم بوده است، همچنان که برخی از این شش فقیه می گویند خود صدوق این معیار را محتمل دانسته است، مجلسی هم در روضه المتقین استظهار می کند که صدوق که روایت سنه و حولین را آورده ظاهراً فتوای خود او هم بر این است، یعنی اقلاً باید یک سال شیر خورده باشد.

غیر از شلمغانی و صدوق و ابن ولید، صاحب مدارک هم در اینکه معیار یک سال است یا دو سال تردید کرده و می گوید: «و المسأله قویه الاشکال» سبزواری هم در کفایه ضمن اینکه مسئله را قوی الاشکال دانسته به معیار دو سال تمایل دارد.

مجلسی دوم هم فقط فتوای مشهور را نقل کرده و خودش اظهار نظر نمی کند که حکایت از تردید او دارد.

غیر از این افراد عده ای هم مانند مفید در مقنعه و سلا در مراسم و مهذب الدین نیلی در نزهه الناظر در مقام بیان معیار نشر حرمت، معیار یک شبانه روز را اصلا ذکر نکرده اند. عبارت مقنعه چنین است: «و الذی یحرم النکاح من الرضاع عشره رضعات متوالیات لا یفصل بینهن برضاع امراه اخری» و پس از آن به ذکر شرائط آن پرداخته از معیار زمانی نامی نمی برد. سلا هم در مراسم می گوید: «و المحرم من الرضاع عشر رضعات متوالیات لا یفصل بینهن برضاع اخری». عبارت مهذب الدین هم در نزهه الناظر چنین است: «و الرضاع المحرم خمس عشره رضعه متوالیات لم یفصل بینهن برضاع امراه اخری». ظاهر کلام این افراد که نامی از معیار یک شبانه روز نمی برند این است که آن را قبول ندارند.



---

۱- (۱) - وسائل ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۲، ج ۱۷ و ۱۶ و ۱۵.

خلاصه اینکه، با توجه به اینکه شلمغانی متوفای ۳۲۲ در زمان استقامتش (یا هر عالم دیگر که مؤلف فقه رضوی باشد) و ابن ولید متوفای ۳۴۳ و صدوق متوفای ۳۸۱ میزان یک شبانه روز را قبول ندارند و صاحب مدارک و سبزواری و ظاهر مجلسی ثانی تردید دارند و افرادی مانند مفید و سلا و مهذب الدین نیلی هنگام نام بردن میزان حرمت، اصلا نامی از این معیار نبرده اند، نمی توان این مسئله را آن طور که صاحب جواهر غیر خلافی فرض کرده و مورد بحث قرار نداده متفق علیه و یا مجمع علیه دانست. ادامه بحث ان شاء الله در جلسه آینده.

«* و السلام *»

ص:۴۷۷۲

## ۱۳۸۲/۱/۱۷ شنبه درس شمارهٔ (۵۱۹) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

### خلاصهٔ درس:

در این جلسه، معیار یک شبانه روز در تحریم رضاع را بررسی نموده و وجوه رفع تعارض بین روایات وارده را مطرح می کنیم.

***

### ۱) مروری بر روایات دالّ بر اعتبار یک شبانه روز:

گفته شد که مشهور امامیه یکی از ملاکات تحریم رضاع را یک شبانه روز شیر خوردن می دانند و مدرک این مطلب روایت مسند زیاد بن سوقه عن ابی جعفر (علیه السلام) است که عمار ساباطی در طریق آن واقع شده و همچنین مرسل صدوق عن الصادق علیه السلام است که مختصر تفاوتی با هم دارند و طبق قواعدی که آقایان فقها دارند اینها باید دو روایت حساب شود.

روایت زیاد بن سوقه «قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام هل للرضاع حدّ یؤخذ به؟ فقال: لا یحرم الرضاع اقلّ من رضاع یوم و لیله او خمس عشره رضعه متوالیات»(۱)

عمّار ساباطی که در طریق این روایت است فطحی است اما فقها او را موثق دانسته و به روایات او عمل کرده اند پس سند روایت معتبر است مخصوصاً که شهرت قوی هم بر عمل به آن است.

صدوق رحمه الله هم در مقنع می گوید: «سئل الصادق علیه السلام هل لذلک حدٌّ؟ فقال: لا یحرم من الرضاع الاّ رضاع یوم و لیله او خمس عشره رضعه متوالیات لا یفصل بینهنّ»(۲)



---

۱- (۱) - جامع الاحادیث، باب ۵ از ابواب ما یحرم بالنسب و الرضاع، ح ۷.
۲- (۲) - همان جا، ح ۲۶.

## ۲) بررسی روایات معارض

در مقابل این دو روایت، روایات متعددی داریم که به حسب ظاهر تخالفی با این دو روایت دارند. در تعدادی از روایات که مشتمل بر صحاح هم هستند، ملاک نشر حرمت را انبات لحم و اشتداد عظم ذکر کرده و نشر حرمت با ده رضعه را نفی کرده اند. از اینها استفاده می شود که ده رضعه و لو از نظر زمان یک شبانه روز شده باشد کفایت نمی کند، مخصوصاً با تعلیلی که در یکی از این روایات آمده که ده رضعه انبات لحم نمی کند. و واضح است که انبات لحم دائر مدار یک شبانه روز شیر خوردن نیست، لذا مفاد این روایات این خواهد شد که رضاع یوم و لیله عنوان مستقلی نیست و ملاک فقط انبات لحم و اشتداد عظم است. برای رفع این تعارض دو وجه جمع ذکر شده است:

وجه اول این است که روایات انبات لحم متعرض حکم ثبوتی هستند و روایت زیاد بن سوقه متعرض حکم اثباتی است. بنابراین، موضوع حکم واقعی همان انبات لحم و اشتداد عظم است، (البته یک مرتبه ای از مراتب آن) که به حسب متعارف با این دو امارهٔ ظاهری که در روایت زیاد بن سوقه ذکر شده، حاصل می شود، پس این دو اماره در مقام شک مفید هستند یعنی مرتبهٔ دقّی انبات لحم که اگر مانعی نباشد از همان آغاز شیر دادن شروع می شود که مسلماً معتبر نیست و یک مرتبه ای هم که انبات لحم کاملاً محسوس است آن هم حکمش روشن است و نیاز به اماره ندارد اما در بین این دو مرتبه، مراتبی هست که انسان شک می کند در اینجا شارع پانزده رضعه را اماره قرار داده بر انبات لحم و همچنین رضاع یوم و لیله را اماره بر آن قرار داده است. البته می توانیم مثل بعضی این طور تعبیر کنیم که رضاع یوم و لیله امارهٔ بر اماره است یعنی در مواردی که حساب عدد از دست افراد خارج می شود و نمی دانند که آیا پانزده بار شیر داده اند یا نه، شارع یوم و لیله را اماره بر پانزده رضعه

قرار داده است بنابراین منافاتی ندارد که شارع نشر حرمت با ده رضعه را نفی کرده باشد و از طرفی رضاع یوم و لیله را عند الشک اماره قرار داده باشد.

وجه دوم که ما هم قبلاً همین را گفتیم و مقتضای ظاهر روایتهای متعدد می باشد این است که موضوع حکم واقعی همان رضاع پانزده رضعه یا یک شبانه روز است و اما مسئله انبات لحم و اشتداد عظم به عنوان حکمت حکم مطرح شده نه علّت حکم یعنی شارع ملاحظه کرده که آن حدّی که باعث نشر حرمت می شود معمولاً در پانزده رضعه هست و یک شبانه روز هم معمولاً مشتمل بر پانزده رضعه می شود لذا موضوع حکم واقعی را همین دو قرار داده و انبات لحم را حکمت آن دانسته که به طور متعارف با این دو حاصل می شود ولی با این بیان، دیگر حکم دائر مدار انبات لحم نخواهد بود. البته مواردی هم که مراتب بالای انبات لحم حاصل شده مثلاً چند ماه شیر داده که دیگر هیچ شکی برای عرف باقی نمی ماند، لذا گفتیم و لو ادلّه در مقام بیان حکمت است. اما حکم مسئله یعنی محرّم بودن رضاع حتی اگر برخی شرایط مثل توالی رضعات مراعات نشده باشد استفاده می شود.

یکی دیگر از روایاتی که با روایت زیاد بن سوقه یک نحوه تنافی دارد صحیحهٔ محمد بن مسلم عن ابی جعفر أو ابی عبد الله علیه السلام است «قال: اذا رضع الغلام من نساءٍ شتّی فکان ذلک عدّه او نبت لحمه و دمه علیه حرم علیه بناتهنّ کلّهن»(۱)

این روایت می خواهد بگوید اگر مردی زنهای متعدد دارد و طفلی از این زنها شیر بخورد و آن زنها به دخترهایی شیر بدهند اگر رضاع به مقدار معتبر بوده باشد بین آن طفل و همهٔ آن دخترها نشر حرمت می شود هر چند اشتراک در مادر رضاعی نداشته باشند بلکه همین که صاحب لبن یعنی مرد یک نفر باشد برای نشر حرمت کافی است. آنچه به این بحث مربوط می شود این است که این روایت در مقام بیان معیار رضاع فقط به اثر و عدد اشاره کرده و هیچ اسمی از زمان نبرده است، لذا یک نحوه تنافی بین آن و روایت زیاد بن سوقه پیدا می شود.



---

۱- (۱) - منبع سابق، ح ۳.

در جواب این اشکال می توانیم این طور بگوییم که ملاک اصلی و اولی حرمت، همان اثر است اما چون معمولاً این اثر در پانزده رضعه حاصل می شود لذا از باب حکمت، عدد هم به عنوان ملاک ثانوی به اثر ملحق شده است. در مرتبه بعد نیز چون متعارف این است که پانزده رضعه بر یک شبانه روز منطبق می شود، لذا از باب حکمت، زمان هم به عنوان ملاک ثالث ملحق به آن دو شده است و در نتیجه هر یک از این سه معیار کفایت می کند. با توجه به این جمع عرفی دیگر اشکالی در این مطلب نخواهد بود که بعضی از روایات متعرّض برخی از معیارها و بعضی دیگر از روایات، متعرض برخی دیگر از معیارها شده اند.

روایت موسی بن بکر عن ابی الحسن علیه السلام «قال: قلت له: انّ بعض مواليک تزوّج الی قومٍ فزعم النساء انّ بینهما رضاعاً قال: امّا الرضعه و الرضعتان و الثلاث فلیس بشیءٍ الّا ان تکون ضئراً مستأجرةً مقیمةً علیه»(۱)

این روایت از نظر سند موثقه است به لحاظ اینکه علی بن الحسین ثقهٔ فطحی است اما از ناحیهٔ موسی بن بکر اشکالی نیست چون هر چند او را از واقفیه دانسته اند، اما صفوان قبل از واقف از اینها اخذ حدیث می کرده است.

در مورد کلمهٔ «زعم» تذکری لازم است. این کلمه بر خلاف آنچه تصور شده، همیشه به معنی خیال باطل نیست، بلکه یکی از معانی رایج آن که در کتب لغت ذکر شده و در قرآن هم آمده «گفتن» است. در کلمات علماء هم نقل قول که می کنند گاهی مثلاً تعبیر می کنند «زعمت الحنفیه» یعنی «قالت الحنفیه» یا در اسناد این تعبیر وجود دارد که «زعم لنا ابو حمزه الثمالی» یعنی «قال لنا». آن طور که نسبت می دهند گویا این نکته مورد غفلت بعضی از قدما واقع شده و به همین دلیل از نظر اعتقادی به زراره قدحی وارد کرده است چون زراره در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل می کند که «اخرج کتاباً زعم انّه املاء رسول اللّه و خطّ علیّ علیهما السلام» و از این تعبیر زراره استفاده کرده



---

۱- (۱) - منبع سابق، ح ۱۸.

است که اعتقادات زراره و از جمله اعتقاد به عصمت هنوز در او محکم نشده بوده، در حالی که «زعم» در اینجا به معنی «قال» است و لذا قدحی به زراره وارد نمی شود.

برمی گردیم به بحث ما نحن فیه. حضرت می فرماید: اینکه زنها گفته اند این زن و مرد به واسطهٔ رضاع بر یکدیگر حرام شده اند این حرف علی اطلاقه درست نیست بلکه باید عدد رضعات را ملاحظه کنند، اگر یک رضعه و دو رضعه و سه رضعه شیر داده فایده ندارد، اما اگر دایه ای اجیر کرده بودند که مقدار معتنابهی شیر داده، باعث حرمت می شود. اشکالی که ممکن است مطرح شود این است که اگر زنی یک شبانه روز به بچه شیر دهد تعبیر «مقیمهً علیه» عرفاً بر او صدق نمی کند، همانطور که اجیر کردن دایه هم به طور متعارف برای یک شبانه روز نیست و برای مدت بیشتری اجیر می کنند و نظیر این روایت، روایات دیگری نیز وارد شده است مانند موثقه عبد الرحمن بن ابی عبد الله که قبلاً خوانده شد: «قال لا یحرم من الرضاع الاّ ما کان مجبوراً قال: قلت: و ما المجبور؟ قال: امّ مربّیه (امّ تربّی) او ضئرٌ تستأجر و امه تشتری او ما کان مثل ذلک موقوفاً علیه»(۱) این روایت هم موقوف بودن یا مقیمه علیه بودن را معیار قرار داده است. این روایت را صدوق در فقیه به سند خودش از حریز نقل کرده که طریق وی به حریز صحیح است. در معانی الاخبار هم همین روایت را با این سند نقل کرده: «ابی رحمه اللّه قال: حدّثنا احمد بن ادریس عن محمد بن احمد عن احمد بن هلال عن ابن سنان عن حریز عن فضیل بن یسار عن ابی عبد الله علیه السلام»

در مورد احمد بن هلال گفتیم هر چند انحرافی پیدا کرده اما در نقل روایت او را ثقه می دانیم. نجاشی در مورد او صالح الرّوایه تعبیر کرده است. ابن سنان هم محمد بن سنان است که ما او را معتبر می دانیم.

روایت دیگر، روایت فضیل بن یسار به نقل تهذیب و استبصار عن ابی جعفر علیه السلام است «قال: لا یحرم من الرضاع الاّ المجبوره او خادم او ضئر قد رضع عشر رضعات یروی الصبی و ینام»(۲) این روایت را هم بحث کردیم و گفتیم معلوم نیست قسمت اخیر آن



---

۱- (۱) - منبع سابق، ح ۲۰.

۲- (۲) - همانجا، ح ۲۱.

(یروی الصبی و ینام) جزء روایت باشد و محتمل است که اضافه شده باشد.

خلاصه تعابیری که در این روایات به کار رفته، با رضاع یوم و لیله یک نحوه تنافی دارد. اکنون ببینیم جمع بین این ادلّه چه می شود. وجهی که برای جمع به نظر می رسد این است که زنهایی که شیر می دهند به طور متعارف داخل در یکی از این دو دسته اند: یا مثل مادر و دایه و کنیزند که به طور معمول مدتهای زیادی شیر می دهند و یا اینکه به طور اتفاقی در یک مجلسی مثلاً یک رضعه یا دو رضعه شیر می دهند. با توجه به اینکه بسیاری از اهل سنّت یک رضعه و دو رضعه را هم موجب نشر حرمت می دانند، این روایات در ردّ آنها می گویند که نه، این مقدار کافی نیست، بلکه شیر دادن توسط مادر و دایه و مانند اینها موجب نشر حرمت است البته نه به این لحاظ که اینها مدت زیادی مثلاً یک سال شیر می دهند تا نتیجه بگیریم که یک سال معتبر است، بلکه به این لحاظ که این افراد حدّ اقلّ رضاع (مثلاً پانزده رضعه یا یک شبانه روز) را که در روایات دیگر تعیین شده واجد هستند و اما غیر این افراد معمولاً واجد حد اقل رضاع نیستند و جزء همان دسته اول قرار می گیرند که بیش از یک یا دو یا سه رضعه شیر نمی دهند، چون یک شبانه روز به طور مرتب شیر دادن توسط غیر مادر و دایه و مانند آن یک امر متعارفی نیست.

روایت فقه رضوی «و الحدّ الذی یحرم به الرضاع ممّا علیه عمل العصابه - دون کلّ ما روی فانّه مختلف - ما انبت اللحم و قویّ العظم و هو رضاع ثلاثه ایام متوالیات او عشر رضعات متوالیات (محرزات مرویّات بلبن الفحل) و قد روی مصّه و مصّتین و ثلاث»(۱)

قید «محرزات» (یعنی مقطوع بودن و مشکوک نبودن) در بعضی از نسخ وجود ندارد. در این روایت، رضاع سه روز متوالی را یکی از ملاکهای نشر حرمت قرار داده،



---

۱- (۱) - همان منبع، ح ۲۴.

اما این روایت

اولاً: مرسل و غیر قابل اعتماد است،

ثانیاً: به احتمال قوی اصل این کتاب متعلق به شلمغانی است نه اینکه عین روایات امام رضا علیه السلام باشد و در اینجا نیز مؤلف احتمالاً از باب جمع بین روایات چنین فتوایی داده هر چند وجهش برای ما معلوم نیست.

ثالثاً: همانطور که صاحب جواهر فرموده اصلاً حرف خیلی بعیدی است که «ثلاثه ایام متوالیات» و «عشر رضعات متوالیات» بر یکدیگر عطف شوند چون خارجاً فاصلهٔ زیادی بین این دو وجود دارد و این خود شاهدی بر عدم صحت این روایت یا فتوی است.

روایت عمر بن یزید «قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: خمسه عشر رضعه لا تحرّم»(۱)

در سند این روایت، صفوان بن یحیی عن حمّاد بن عثمان او غیره آمده است که به لحاظ این تردید، ممکن است کسی اشکال سندی کند ولی به نظر ما چون راوی قبلی صفوان است و مرسلات او و بزنطی و ابن ابی عمیر را معتبر می دانیم اشکالی در سند نیست. مشهور هم که روایات همهٔ اصحاب اجماع را معتبر می دانند و اختصاص به این سه نفر نمی دهند. لذا حتی اگر «غیره» ثقه هم نباشد روایت معتبره خواهد بود. البته به لحاظ اینکه علی بن حسن بن فضال در سند هست روایت را موثقه می دانیم.

اما در مورد معنای روایت همانطور که شیخ طوسی رحمه الله احتمال داده می توانیم جمعاً بین الادلّه بگوییم این روایت در مقام نفی تمام الموضوع بودن و تمام العلّه بودن پانزده رضعه است، یعنی می خواهد بگوید تصور نشد که پانزده رضعه مثل انبات لحم است، بلکه انبات لحم چون تمام الموضوع است هیچ شرطی ندارد، اما پانزده رضعه جزء الموضوع است و شرایطی مثل توالی و عدم فصل یا رضاع شخصی دیگر در آن معتبر است، لذا بدون لحاظ این شرایط، موجب نشر حرمت نمی شود. «* و السلام *»

ص:۴۷۷۹

---

۱- (۱) - همانجا، ح ۲۵.

## ۱۳۸۲/۱/۱۹ سه شنبه درس شمارهٔ (۵۲۰) کتاب النکاح/ سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

بحث در نشر حرمت با رضاع یک شبانه روز بود، دلیل آن روایت زیاد بن سوقه بود، که توضیح آن گذشت، در ادامهٔ بحث، معارضات این روایت به میان آمد.

در این جلسه روایاتی که معیار نشر حرمت را «سنه» یا «حولین کاملین» قرار داده نقل می کنیم و سپس به بحث اعتبار سندی این روایات پرداخته، خلاف اجماع بودن آنها را بررسی می کنیم و در ادامه جمع عرفی بین این روایات و روایت زیاد بن سوقه را بررسی کرده، رضاع یک شبانه روز را موجب نشر حرمت می دانیم. إن شاء الله.

***

### دلیل نشر حرمت در رضاع یک شبانه روز موثقهٔ زیاد بن سوقه است

#### اشاره

گفته شد که رضاع در صورتی موجب نشر حرمت می شود که یا موجب انبات لحم و اشتداد عظم شود یا پانزده رضعه باشد یا به مقدار یک شبانه روز، دلیل نشر حرمت در رضاع یک شبانه روز موثقهٔ زیاد بن سوقه عن أبی جعفر علیه السلام بود. «قلت لأبی جعفر علیه السلام: هل للرضاع حدّ یؤخذ به؟ فقال: لا یحرم الرضاع اقل من رضاع یوم و لیله...» این روایت در دو مرحله مورد بحث قرار می گیرد.

الف) اعتبار روایت فی نفسه

ب) بررسی معارضات

#### مرحله اول: اعتبار روایت زیاد بن سوقه

از نظر سند روایت موثقه است و دلالت آن بر نشر حرمت با رضاع یوم و لیله نیز روشن است. لیکن مرحوم نراقی در مستند در دلالت روایت خدشه کرده است که ان شاء الله تعالی در جلسه آینده مورد بحث قرار می گیرد.

### مرحله دوم: بررسی معارضات روایت زیاد بن سوقه

#### اشاره

بعضی از روایاتی که به حسب ظاهر با روایت زیاد بن سوقه معارض بود در جلسه قبل خوانده، وجه جمع آن را ذکر کردیم، اکنون متعرض برخی روایات دیگر که به حسب ظاهر معارض با روایت زیاد بن سوقه است می شویم.

#### روایت اول: صحیحه علاء بن رزین

تهذیب: العلاء بن رزین عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال سألته عن الرضاع فقال لا یحرّم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدیٍ واحدٍ سنه(۱).

#### سند روایت:

این روایت را شیخ در تهذیبین از کتاب علاء نقل کرده و سند ایشان به کتاب علاء صحیح است، علاوه بر اینکه صدوق نیز در فقیه این روایت را نقل کرده است.

#### نکته حدیثی:

تفسیر عبارت «ثدی واحد»

این عبارت ممکن است به شکل وصفی خوانده شود «ثدیٍ واحدٍ» در این صورت ثدی کنایه از زن شیرده است، چون سینه زن مشخصه اوست، از این رو، از او تعبیر «ثدی» شده است و معنای حدیث این است که از یک زن شیر بخورد.

همچنین ممکن است به شکل اضافه خوانده شود «ثدیِ واحدٍ» یعنی سینه یک شخص و مذکر بودن واحد به جهت آن است که وصف برای «انسان» و مانند آن است(۲) ، در این صورت روایت به وضوح اعتبار وحدت مرضعه را می رساند که اگر تعداد رضعات لازم را از دو زن شیر بخورد نشر حرمت نمی کند، هر چند همه اینها همسر یک مرد باشند.

#### جمع بین صحیحه علاء و موثقه زیاد بن سوقه

در مقام جمع، صحیحه علاء را به چندین شکل می توان توجیه نمود:

توجیه اول: علامه مجلسی رحمه الله در ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار(۳)



---

۱- (۱) - وسائل الشیعه، ۳۷۸/۲۰، باب ۲ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ج ۱۳.

۲- (۲) - توضیح کامل تر این عبارت در جزوه ۵۲۵ خواهد آمد.

۳- (۳) - ملاذ الاخیار ۱۵۶/۱۲

می گویند: ممکن است این روایت «ما ارتضع من ثدی واحد سِنَّهُ» (به تشدید نون و هاء ضمیر) خوانده شود و ضمیر به «ارتضاع» بر می گردد که در «ارتضع» نهفته است، یعنی رضاع موجب حرمت نمی شود مگر کسی که از یک زن در سن رضاع (یعنی حولین) شیر بخورد، ولی رضاع بعد از دو سال موجب حرمت نمی شود و چون در کتاب های قدیم به خصوص در نقطه گذاری و اعراب بسیار تسامح می شده است، این تصحیف رخ داده است.

اشکال توجیه: به نظر می رسد که اگر این روایت در نسخه ای به شکل «سنَّه» ضبط شده باشد چنین معنایی از روایت بعید نیست، لیکن با توجه به نداشتن نسخه این قرائت بسیار مستبعد است، چون روش محدثین قرائت حدیث نزد مشایخ و ضبط کردن مشخصات قرائت بوده است و با تأکیدی که ایشان در حفظ روایات به خصوص در ضبط حروف داشته اند بسیار خلاف ظاهر است که چنین تصحیفی در روایت رخ داده باشد.

توجیه دوم: فاضل هندی در کشف اللثام این کلمه را «سُنَّهً» (به ضم سین و تشدید نون و هاء منقوطه) خوانده است و بر اساس این قرائت روایت به دو گونه قابل تفسیر است: الف: ارتضاعی که مطابق سنت باشد یعنی شرایط ثابت شده در سنت مثل اعتبار حولین را دارا باشد. ب: از طریق سنت ثابت شده است که «لا یحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدیٍ واحدٍ» پس سنهً در مقابل کتاباً است.

این توجیه چندان بعید نیست چون تفاوت سَنَه و سُنَّه تنها در اعراب و تشدید است که در متعارف نسخ خطی ضبط نمی شود.

اگر این توجیه را نیز نپذیریم نوبت به بررسی مرجحات می رسد که ان شاء الله تعالی بعد از بررسی احادیث بعدی به آن می پردازیم.

**روایت دوم: صحیحه زراره**

ص:۴۷۸۲

تهذیب: الحسن بن سماعه عن الحسن بن حذیفه بن منصور عن عبید بن زراره عن زراره عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته عن الرضاع؟ فقال: «لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضعا من ثديٍ واحدٍ حولین کاملین(۱)»

این روایت در استبصار و فقیه نیز آمده است ولی در استبصار «عبید بن زراره» مستقیماً از حضرت نقل می کند.

**بحث سندی:**

از کلام صاحب جواهر استفاده می شود که روایات مشتمل بر حولین از نظر سندی تمام نیست، پس ذاتاً صلاحیت استناد ندارد تا با موثقه زیاد بن سوقه تعارض کند(۲). البته ایشان وجه ضعف آن را بیان نکرده اند و مرحوم مجلسی اول نیز از این روایت به «قوی» تعبیر کرده است(۳).

در مقابل ایشان سبزواری در کفایه و صاحب ریاض از روایت به صحیحه یاد کرده اند.

سندی که در تهذیب و استبصار آمده است سندی ضعیف است. مرحوم علامه درباره حسن بن حذیفه از ابن غضائری نقل می کند «ضعیف جداً» و کسی نیز او را تشویق نکرده است، لکن این روایت را صدوق در فقیه با سند خودش از عبید بن زراره نقل می کند و اشخاصی که در سند صدوق به عبید بن زراره واقع شده اند، همه مورد اعتمادند، تنها «حکم بن مسکین» مورد بحث است، توثیق صریحی درباره ایشان نیامده است، لیکن به نظر ما او نیز ثقه است چون قدح و جرحی درباره او وارد نشده است و چندین نفر از اعاظم محدثین به کثرت از ایشان روایت دارند، - حسن بن محبوب(۴) و علی بن الحکم و علی بن اسباط و ابن ابی عمیر و بزنطی و محمد بن حسین بن ابی الخطاب از او روایت دارند، مخصوصاً ابن ابی عمیر توسط



---

۱- (۱) - وسایل ۳۸۶/۲۰، باب ۵ از ابواب ما یحرم بالرضاع، حدیث ۸.

۲- (۲) - جواهر الکلام ۲۸۷/۲۹

۳- (۳) - روایت قوی روایتی است که راوی آن یا امامی ای باشد که هیچ گونه مدح و ذمی در مورد او وارد نشده یا غیر امامی ممدوح باشد، در نتیجه اعتبار آن از روایت حسن نیز پایین تر است.

۴- (۴) - حسن بن محبوب به عنوان «الحکم الاعمی» از او روایت می کند.

حسن بن محبوب اصل او را روایت می کند (رجال شیخ) همچنین محمد بن الحسین بن ابی الخطاب هم کتاب او را روایت می کند (رجال مجلسی) و خود ابن ابی عمیر روایات متعدد از او دارد و او و بزنطی از کسانی است که «لا یرون و لا یرسلون إلّا عن ثقه»، نتیجه آن که، روایت عبید بن زراره به حسب طریق فقیه صحیحه است.

این روایت، دو سال کامل را شرط نشر حرمت دانسته است که در ادامه جلسه به بررسی آن می پردازیم.

### روایت سوم: روایت مجلسی

فقیه: روی عبد الله بن زراره: (وسایل عبید بن زراره) عن المجلسی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا یحرّم من الرضاع الا ما کان حولین کاملین(۱)»

صاحب جواهر این روایت را ضعیف دانسته لیکن وجه ضعف آن را بیان نکرده است. در مقابل ایشان صاحب مدارک و صاحب کفایه و کاشف اللثام و صاحب حدائق و صاحب ریاض و شیخ حسن کاشف الغطاء در انوار الفقاهه از این روایت به صحیحه تعبیر کرده اند.

### بررسی سند روایت:

عبد الله بن زراره ثقه است و حلبی ها هم چند نفرند که همگی ثقه هستند ولی صدوق در مشیخه طریقش را به عبد الله بن زراره ذکر نکرده است تا اعتبار آن را بررسی کنیم. پس از کجا این بزرگان حکم به صحت روایت کرده اند؟

### از دو راه ممکن است حکم به صحت طریق کرد:

### راه اول تصحیح سند:

بگوییم هر چند نسخه ما از فقیه عبد الله بن زراره است و فیض در وافی و مجلسی اول در متن روضه المتقین نیز عبد الله بن زراره نقل کرده است، لیکن در وسایل و نهایه المرام «عبید بن زراره» آمده است مرجح این نقل این است که: اصولاً در فقه بسیار به ندرت از عبد الله بن زراره روایت نقل شده است. اما عبید بن زراره کثیر الروایه است، لذا احتمال این که راوی عبید بن زراره باشد بعید



---

۱- (۱) - وسایل ۳۸۷/۲۰، باب ۵ از ابواب ما یحرم بالرضاع، ح ۱۰.

نیست. و طریق صدوق به عبید بن زراره صحیح است و تنها حکم بن مسکین در سند آن محل بحث است که او را نیز ثقه دانستیم. و این فقهایی که روایت را صحیحه دانسته اند نسخه خودشان عبید بن زراره بوده است یا با توجه به اختلاف نسخه، نسخه صحیح را «عبید بن زراره» دانسته اند.

### راه دوم تصحیح سند:

اگر گفتیم ثابت نیست که راوی عبید بن زراره باشد و شاید عبد الله بن زراره در سند باشد، برای تصحیح روایت ممکن است بگوییم که صدوق در مقدمه فقیه شهادت می دهد که «لم اقصد فیه قصد المصنّفین فی ایراد جمیع ما رووه، بل قصدت الی ایراد ما أفتی به و أحکم بصحه و أعتقد فیه انه حجه بینی و بین ربّی، تقدّس ذکره و تعالت قدرته و جمیع ما فیها مستخرج من کتب مشهوره علیها المعوّل و الیها المرجع مثل... و بالغت فی ذلک جهدی مستعیناً بالله...». ایشان می گوید: من این روایات را از کتبی نقل کردم که «علیها المعوّل» و این که صدوق فرموده که «روی عبد الله بن زراره» و سندی برای آن ذکر نکرده معلوم می شود که این حدیث را از کتاب عبد الله بن زراره برداشته است، و هر چند خود صدوق در مشیخه طریقی برای کتاب عبد الله بن زراره نقل نمی کنند ولی طریقی که نجاشی برای این کتاب نقل کرده است طریق معتبری است، نجاشی می گوید: «له کتاب، اخبرنا الحسین بن عبید الله عن أحمد بن جعفر قال حدثنا أحمد بن ادریس قال حدثنا محمد بن عبد الجبار عن محمد بن اسماعیل بن بزیع عن علی بن نعمان عنه به» این طریق معتبر است. به این بیان نیز می توانیم این سند را تصحیح کنیم.

### راه سوم تصحیح سند:

اما اگر این بیان را قبول نکنیم - همچنان که ما نیز قبول نداریم - و بگوییم هر چند کتبی که صدوق از آنها اخذ کرده کتب مورد اعتمادی است لیکن در مورد این روایت معلوم نیست که این روایت را از کتاب «عبد الله بن زراره» گرفته باشد و چنین نیست که تمام کسانی که در اول سند قرار گرفته اند و صدوق عصر آنها را درک نکرده مستقیماً از کتب آنها نقل کرده باشد، بلکه در برخی موارد روایت را از کتاب های دیگری مانند نوادر الحکمه اخذ کرده است ولی

اختصار در سند کرده است و اول سند را ذکر نکرده و اصطلاحاً شاید سند معلّق باشد، خلاصه، اگر این فقهاء راه دوم را هم تمام ندانند شاید وجه تصحیح ایشان، راه دیگری باشد و آن این که صدوق با توجه به این که مشرب حدیثی ایشان مواسعه ای نیست که با تسامح حدیثی را صحیح بدانند و حتی به طور بتّی و قطعی می گویند: «روی عبد الله بن زراره» و روایت کردن را جزماً به او نسبت می دهند اگر سند خود به عبد الله بن زراره از نظرشان معتبر نباشد چنین نسبتی نمی دهند، پس ظاهر این اسناد قطعی این است که صدوق سند خود را به عبد الله صحیح می دانسته است(۱).

خلاصه آن که، در مقابل روایت زیاد بن سوقه علاوه بر صحیحه علاء بن رزین (من ثدی واحد سنه) صحیحه زراره و روایت حلبی (: من ثدی واحد حولین کاملین) نیز وجود دارد.

## اشکال خلاف اجماع بودن روایات معارض

### اشاره

مرحوم شیخ حسن کاشف الغطاء در انوار الفقاهه می گویند: روایات حولین کاملین خلاف اجماع منقول و محصّل است و مرحوم صاحب حدایق می گویند: «لم یذهب الیهما ذاهب». پس این روایت چون خلاف اجماع است ذاتاً حجت نیست.

صاحب حدائق این اشکال را در ضمن اشکالاتی که به صاحب مدارک و صاحب کفایه می کند مطرح می کنند، صاحب مدارک و مرحوم سبزواری در کفایه در استدلال به روایت زیاد بن سوقه مناقشه کرده اند که با بودن روایات معتبر ( صحیحه علاء بن رزین و روایت زراره و عبد الله بن زراره و حلبی) که ملاک را سنه و سنتین قرار داده ما نمی توانیم به موثقه زیاد بن سوقه عمل کرده، شبانه روز را ملاک قرار بدهیم. صاحب حدائق بر ایشان ایرادات متعدّد کرده است.

ایراد اول: مفاد روایات سنه و سنتین خلاف اجماع است و تمسّک به چنین



---

۱- (۱) - روایت حلبی در مقنع صدوق نیز مرسلاً نقل شده است. وسایل ۳۷۹/۲۰ باب ۲ از ابواب ما یحرم الرضاع، ح ۱۶.

روایاتی علاوه بر این که خلاف روش فقهی فقهاء است با روش خود صاحب مدارک نیز متناقض است. صاحب حدائق در توضیح تناقض می گویند: خود شما فتوا به طهارت حدید می دهید و همچنین فتوا می دهید که زن اگر محتلم شد غسل بر او واجب است با این که روایت معتبر دال بر نجاست حدید و روایت معتبر دال بر این که زن محتلم نمی شود وجود دارد و شما این روایات را به خاطر این که خلاف اجماع است کنار می گذارید.

ایراد دوم: اگر این روایات ذاتاً هم قابل اعتماد باشد خلاف مشهور است و در تعارض بین مشهور و غیر مشهور ما باید به روایت زیاد بن سوقه که مطابق شهرت فتوایی است عمل کنیم و دلیل مرجحیت شهرت علاوه بر روایات تعارض بناء عقلاء است. ایشان از محقق حلّی نقل می کند: که آراء و فتاوای ارباب مذاهب را از اشتهار بین پیروان آنها می توان فهمید، از اشتهار بین حنفیه فهمیده می شود که فتوای ابو حنیفه چیست و این مطلب محقق را می پذیرند، ان قلت: این روایات خلاف اجماع نیست چون صدوق در فقیه مطابق آن فتوا داده است. قلت: معلوم نیست که صدوق مطابق این فتوا داده باشد و وارد کردن در فقیه نشانه فتوای صدوق نیست و ایشان هر چند در مقدمه فقیه گفته اند که در این کتاب روایاتی را وارد می کنم که مطابق آن فتوی می دهم لیکن با تفحص در فقیه به دست می آید که موارد زیادی است که به این وعده عمل نکرده اند بلکه عده ای گفته اند صدوق در نگارش کتاب از آن وعده عدول کرده و عملاً روایت را نقل می کند هر چند به مفاد آن فتوا ندهد.

صاحب حدائق سپس می فرماید: بلکه در خصوص مسئله ما شاهد داریم که ایشان نمی خواهند مطابق این روایات فتوا بدهند، چون هم روایت سنه را نقل کرده اند و هم روایات سنتین را، و به مفاد دو روایت متناقض که نمی توان فتوا داد.

### بررسی کلام صاحب حدائق (آیا روایات سنه و سنتین خلاف اجماع است؟)

در فرمایش ایشان مناقشات متعدد هست.

ص:۴۷۸۷

مناقشه اول: این مطلب اخیر که می گویند صدوق از وعده خود در مقدمه کتاب، عدول کرده، تمام نیست، زیرا صدوق از نظر حافظه دارای حافظه استثنایی است، در ترجمه صدوق آمده که ایشان و برادرش حسین حفظهٔ قمیین بوده اند و یحفظان ما لا یحفظان غیرهما، صدوق این مقدمه را بعد از تألیف کتاب نوشته است، حال چگونه می توان گفت صدوق با آن حافظه استثنایی در تألیف کتاب فقط قصد جمع آوری احادیث را داشته، لیکن هنگام نوشتن مقدمه روشی را که در طول تألیف کتاب داشته فراموش کرده است. عادتاً چنین مطلبی از افراد عادی بعید و از صدوق بسیار بعید است.

مناقشه دوم: صاحب حدائق رحمه الله گفتند: «نقل دو روایت متعارض (سنه و سنتین) شاهد آن است که صدوق در مقام افتاء نبوده است».

این مطلب نیز به دو بیان ناتمام است.

بیان اول: صدوق در فقیه بر خلاف مصنّفینی مثل مؤلف نوادر الحکمه که غرضشان تنها نقل روایت است، تنها روایاتی را که قابل استناد است نقل می کند و مواردی که روایات متعارض را نقل می نماید با این مطلب منافات ندارد، چون بر اساس روایات تخییر در متعارضین، هر کدام از متعارضین حجت فیما بینه و بین الله است «بایّهما اخذت من باب التسلیم وسعک» به هر کدام اخذ کنید حجت شرعی است، صدوق نیز مانند کلینی که در دیباچه کافی گفته است، دو روایت متعارض فاقد مزیت، هر کدام را می توان اخذ کرد، در فقیه آنچه فیما بینه و بین الله حجت است نقل می کند پس اگر یک روایت نقل کرد آن را حجت شرعی می داند و اگر دو روایت متعارض را در فقیه ذکر می کند هر دو را حجت شرعی می داند.

نتیجه آن که: نقل دو روایت متعارض شاهد این نیست که صدوق به این روایات فتوی نمی دهد. بلکه بر اساس گفته صدوق در مقدمه فقیه روایات فقیه فتوای ایشان است و دلیلی هم بر خلاف آن نداریم، پس صدوق بر طبق روایات سنه و سنتین فتوی داده و این روایات خلاف اجماع نیست.

ص:۴۷۸۸

بیان دوم: وجه ذکر روایات مختلف در فقیه ممکن است این باشد که ایشان بین روایات جمع عرفی قائلند و چنین نیست که در تألیف فقیه روشی غیر از آنچه در مقدمه گفته اند در پیش گرفته باشند، ممکن است جمعاً بین الروایتین «حولین کاملین» را ظرف مرتضع بداند نه ظرف رضاع و به این شکل رفع تعارض کرده باشد و ممکن است تفصیل داده و در صورتی که در مدت یک سال تنها از یک مرضعه شیر خورده رضاع یک سال را کافی دانسته و چنانچه مرضعه ای بچه را به طور متفرق شیر می دهد دو سال را لازم دانسته باشد و شاید جمعاً چنین تفصیلی را قائل باشد.

بیان سوم: شاید صدوق صحیحه علاء بن رزین را «سُنَّةً» یا «سِتَّةً» خوانده است. و طبق روایت زراره و حلبی دو سال را لازم دانسته است.

نتیجه آن که: خلاف اجماع بودن روایت سنه و سنتین ثابت نیست.

### اشکال کبروی در خلاف اجماع بودن روایات معارض

#### اشاره

اگر صدوق هم به روایت سنه و سنتین فتوا نداده باشد، ردّ کردن این روایات بر اساس حجیت اجماع مرکب است. چون در زمان رضعات چندین نظر وجود دارد، مشهور قوی فقهاء به نشر حرمت در رضاع یک شبانه روز فتوی می دهند. لیکن ابن جنید یک رضعه را هم کافی می داند و شلمغانی می گوید: در رضاع، سه شبانه شرط است. ابن الولید می گوید: رضاع باید ۱۵ شبانه روز باشد، پس مجموعه علماء سنه و سنتین را ردّ می کنند، و این ردّ کردن در صورتی حجت است که به نحو اجماع بسیط دلیلی بر نفی سنه و سنتین داشته باشند و وصل الیهم من الشرع ما لم یصل الینا و ما می دانیم دلیل مستقلی بر نفی سنه و سنتین ندارند بلکه همان ادلّه قول خودشان را دلیل نفی سنه و سنتین می دانند. در چنین مواردی که اجماع مرکب به اجماع بسیط بر نمی گردد این اجماع حجت نیست.

حالا که روایات «حولین کاملین» ذاتاً حجت بوده، دلیلی بر نفی حجیت آن نداریم، ببینیم آیا بین این روایات و روایت زیاد بن سوقه جمع عرفی هست؟

### جمع بین روایت زیاد بن سوقه و روایات «حولین کاملین»

مرحوم شیخ طوسی و به تبع ایشان برخی دیگر از فقهاء، جمعاً بین الادله حولین را ظرف برای رضاع دانسته و بدین وسیله رفع تعارض کرده اند، شیخ در تهذیب بعد از نقل روایت حولین و کاملین می فرماید: «فهذا الخبر نحمله علی أنّ قوله حولین کاملین یکون ظرفاً للرضاع فکأنه (علیه السلام) قال: لا یحرم من الرضاع الا ما ارتضعا من ثدی واحد فی حولین کاملین(۱)»، یعنی رضاع باید در حولین باشد و رضاع بعد فطام (یعنی سنّ دو سالگی) کفایت نمی کند، اما این که در این مدت چقدر شیر بخورد؟ روایات دیگر انبات یا عدد رضعات یا یوم و لیله را معیار قرار داده است.

البته به نظر می رسد تعبیر ایشان که «حولین کاملین یکون ظرفاً للرضاع» مسامحه آمیز باشد چون اگر ظرف رضاع باشد روایت می فرماید: رضاع باید در دو سال باشد، معنای آن عدم کفایت رضاع یوم و لیله است و تعبیر صحیح این است که بگوییم حولین کاملین ظرفی است که وصف مرتضع است، یعنی «لا یحرم من الرضاع الّا ما ارتضع و هو فی حولین کاملین» و رضاع بعد از دو سالگی نشر حرمت نمی کند.

### نقد توجیه شیخ طوسی رحمه الله و پاسخ آن

صاحب مدارک در نهایه المرام به این توجیه اشکال می کنند که این توجیه با وصف «کاملین» نمی سازد و کامل بودن قرینه است که «حولین» قید «ارتضاع» است که مدت آن گاهی دو سال است و گاهی کمتر و روایت می فرماید باید دو سال کامل باشد.

کاشف اللثام و به تبع ایشان صاحب جواهر فرموده اند که «لا بدّ من حملها علی وقوع الرضاع فی الحولین (یعنی فی حولین المرتضع) و لا ینافیه قید الکاملین» و صاحب جواهر هم فرموده اند: «و لا یأباه وصف الکاملین(۲)»، چون حولین کاملین در مقابل دو سال عرفی است و روایت می فرماید از شرایط رضاع این است که مرتضع هنوز دو سالش



---

۱- (۱) - تهذیب ۳۱۷/۷

۲- (۲) - جواهر ۲۸۷/۲۹

کامل نشـده باشـد و منظور از حولین دو سال دقّی است نه دو سال با تسامحات عرفی، حتی اگر مقـدار لازم رضاع یک ساعت بعد از دو سالگی هم تمام شود، کافی نیست.

نتیجه آن که: روایـات سـنه و سـنتین سـنداً معتبر بوده و به جهت خلاف اجماع بودن از حجیت نمی افتنـد، لیکن جمعاً بین این روایات و روایت زیاد بن سوقه می گوییم این روایات در مقام بیان سنّ مرتضع هسـتند و با روایت زیاد بن سوقه منافات ندارند و لذا طبق روایت زیاد بن سوقه می گوییم «رضاع یوم و لیله موجب نشر حرمت می شود».

«* و السلام *»

ص:۴۷۹۱

## ۱۳۸۲/۱/۲۰ چهارشنبه درس شمارهٔ (۵۲۱) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه عرض خواهیم کرد که تمام اشکالات صاحب حدائق بر صاحب مدارک وارد نبوده و همه آنها قابل دفاع می باشند. سپس اشاره به اشکال مرحوم نراقی به دلالت موثقه زیاد بن سوقه داشته و نظر نهایی استاد مد ظله بیان خواهد گردید و در خاتمه نیز به بحث تلفیق زمان در امر رضاع خواهیم پرداخت.

***

### الف) رفع اشکالات صاحب حدائق (رحمه الله) از کلام صاحب مدارک (رحمه الله)

در جلسه قبل اشکالات متعددی را که صاحب حدائق (رحمه الله) به مرحوم صاحب مدارک وارد کرده بود را ذکر کردیم، به نظر ما هیچ کدام از اشکالات مرحوم صاحب حدائق تمام نیست و می توان از صاحب مدارک (رحمه الله) در برابر این اشکالات دفاع نمود. اینک به تفصیل جواب هر اشکال را مطرح خواهیم کرد:

۱ - در مورد این اشکال که اخذ به روایت مرحوم صدوق که رضاع یک سال یا دو سال را معتبر دانسته است بر خلاف اجماع است و فقهاء و از جمله خود صاحب مدارک روایتی را که بر خلاف اجماع باشد کنار می گذارند چنانچه روایتی که دلالت بر نجاست حدید (آهن) و عدم وجوب غسل جنابت بر زن می کند را به خاطر تحقق اجماع بر خلاف آنها طرح کرده اند ولی در محل بحث روایات صدوق را که بر خلاف اجماع است اخذ می کنید و این تناقض است.

جواب این است که بر فرض تحقق اجماع و اینکه قبول کنیم که نقل صدوق خود

دلیل بر فتوای او به مضمون دو روایت نمی باشد (در جلسه قبل به تفصیل در این باره سخن گفتیم) عدم اعتبار اجماع در نزد صاحب مدارک شاید به خاطر این مطلب باشد که همان طوری که جد صاحب مدارک یعنی مرحوم شهید ثانی در مسالک فرموده است و ما نیز سابقاً نظیر آن را از مرحوم شریعت اصفهانی نقل کردیم، اجماع مرکب در جایی حجت است که برگشت آن به اجماع بسیط باشد به این معنا که طرفین، ثالث را به طور مطابقی و مستقل نفی نمایند نه اینکه هر یک ثالث را به همان مناطی که به واسطه آن نفی ثانی می کند، نفی کرده باشد و به عبارت دیگر نفی ثالث نباید از این باب باشد که چون هر کس قول خودش را قبول دارد بنابراین طبیعی است که هر قول دیگر، چه قول طرف مقابل خود را (قول ثانی) و چه سایر اقوال دیگر را ردّ کرده و نمی پذیرد. بلکه نفی قول ثالث باید به این صورت باشد که اگر فرضاً وی قبول کند که قول و مختار خودش باطل است قهراً می پذیرد که قول طرف مقابل یعنی قول ثانی حجت است و قول ثالث وجود ندارد (تفصیل این بحث به طور مکرر در مباحث سابق ذکر شده است) در محل کلام نیز شاید نظر صاحب مدارک به این جهت باشد که در چنین مسئله ای که اقوال مختلفی وجود دارد، یکی به مجرد رضاع قائل به نشر حرمت می شود، دیگری یک شبانه روز را شرط می کند، دیگری سه شبانه روز را معتبر می داند و عده ای قائل به پانزده شبانه روز هستند.

اجماع مرکبی که برگشت آن به اجماع بسیط باشد به این معنا که همه متفق باشند که قول دیگر مثل قول به یک سال یا دو سال مستقلاً منفی است وجود ندارد. به خلاف مسئله نجاست حدید و عدم وجوب غسل جنابت بر زن که در آن موارد، اجماع بسیط وجود دارد. خلاصه اینکه ما می خواهیم این مطلب را بگوییم که عمل صاحب مدارک در مورد روایت مخالف اجماع، آن گونه که صاحب حدائق می گوید متناقض نیست. البته به نظر ما می توان ادعا کرد که در محل کلام نیز اجماع مرکب به نحوی به اجماع بسیط رجوع می کند و در نتیجه حجت می باشد که در ادامه همین

بحث در این باره سخن خواهیم گفت ولی فعلاً حرف ما این است که عمل صاحب مدارک در برخورد با اجماعات متناقض نیست.

۲ - اشکال دوم صاحب حدائق این بود که می فرمود: سیره عقلا بر این است که فتوای هر صاحب مذهبی را بر اساس هر آنچه مشهور بین پیروان آن مذهب است، دانسته و بر طبق همان مشهور عمل می کنند، مثلاً فتوای ابو حنیفه را از شهرتی که بین حنفیین وجود دارد می فهمیم و در محل کلام نیز از اینکه مشهور بین اصحاب امامیه قول یک شبانه روز می باشد می فهمیم که ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز همان را فرموده اند و لذا خبری را که در مقابل این شهرت باشد را باید طرح کنیم. علاوه بر این سیره عقلائیه روایات علاجیه که در آنها «خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر» آمده است نیز دلالت بر وجوب اخذ به مشهور می کند. لذا نمی توان به دو خبر صدوق (رحمه الله) عمل کرد.

این اشکال نیز از چند جهت قابل دفع است:

اولاً: آن سیره عقلائیه که ایشان ادعا فرمودند که عقلاء آراء اشخاص را به وسیله اشتهار بین اصحاب آنها اخذ می کنند، در جائی است که مخالفی در مسئله وجود نداشته باشد در همان مثال ایشان اگر کسی در مقابل مشهور که ادعای فتوای ابو حنیفه را می کنند، چنین اظهار داشت که فتوای ابو حنیفه غیر از این است، این طور نیست که در این صورت نیز عقلاء بدون توجه به این نظر مخالف، تنها به آنچه مشهور می گویند عمل می کنند و نظریه مخالف را ردّ نمایند بلکه در اینگونه موارد عقلاء در صدد تحقیق برآمده و به مجرد حرف مشهور ترتیب اثر نمی دهند. و به عبارت دیگر این طور نیست که در این موارد قول مشهور به عنوان ظن خاص که دلیل مخصوصی بر اعتبار آن وجود دارد حجت باشد. بلکه آنها برای صحت حرف مشهور تحقیق می نمایند مگر اینکه مقدمات انسداد مطرح شود و از باب ظن مطلق و انسداد عمل کنند. پس قیاس محل کلام ما با آن سیره عقلائیه مع الفارق است.

ص:۴۷۹۴

ثانیاً: در مورد مقبوله عمر بن حنظله و امر به اخذ مشهور بین اصحاب نیز اینکه صاحب مدارک به مشهور عمل نکرده و روایات را متعارض دانسته است، چند وجه می تواند داشته باشد. یکی اینکه همان طوری که می دانیم مبنای صاحب مدارک در اخذ به احادیث مبنای خاصی است و به هر چیزی عمل نمی کند (بلکه باید روایت صحیح اعلائی باشد) و در مورد روایت عمر بن حنظله توثیق صریحی در کلمات نیامده است و صرفاً عمل مشهور بر طبق آن است و لذا شاید صاحب مدارک به آن عمل نمی کند.

دیگر اینکه، بر فرض قبول کنیم که صاحب مدارک روایت عمر بن حنظله را معتبر دانسته و به آن عمل می کند. در روایت عمر بن حنظله مرجحات به ترتیب ذکر شده اند، ابتدا امام (علیه السلام) مرجحات راوی مثل اوثقیت، اصدقیت، افقهیت راوی را ذکر نموده اند آنگاه شهرت و پس از آن موافقت کتاب و بعد مخالفت عامه و در نهایت هر کدام که میل به آن بیشتر است را جزء مرجحات قرار داده اند. در ما نحن فیه نیز روایتی که یک شبانه روز را معیار قرار داده است روایت زیاد بن سوقه است که به خاطر وجود عمار ساباطی فطحی در طریق آن موثقه است ولی در مقابل روایت علاء بن رزین که معیار را یک سال ذکر نموده است صحیح می باشد یعنی روات آن ثقه عدل می باشند، لذا از این جهت شاید صاحب مدارک آن را مقدم دانسته است.

حاصل اینکه، با توجه به مجموع دفاعیاتی که از مرحوم صاحب مدارک کردیم، قول صاحب حدائق به این که ایشان مرتکب تناقض یا غفلت از مبانی خود شده است، تمام نمی باشد.

## ب) اشکال مرحوم نراقی به دلالت موثقه زیاد بن سوقه

### اشاره

مرحوم نراقی صاحب «مستند الشیعه» اشکال از جهت دلالت بر موثقه زیاد بن سوقه نموده است که حاصل آن اشکال این است که ایشان می فرمایند در روایت تعبیری که آمده است تعبیر «اقل من رضاع یوم و لیله او خمس عشره رضعه» است، آنچه

که مستفاد از منطوق روایت است این است که کمتر از یک شبانه روز یا پانزده رضعه موجب نشر حرمت نمی شود و لیکن دلالت حدیث بر عقد ایجابی قضیه یعنی اینکه یک شبانه روز یا پانزده رضعه موجب نشر حرمت می شود مبتنی بر مفهوم وصف است زیرا اگر چه تعبیر «یوم و لیله او خمس عشره رضعه» عدد است و عدد دارای مفهوم می باشد ولی آنچه در موثقه زیاد آمده عبارت «اقل من...» می باشد و این وصف است و استفاده عقد ایجابی مبتنی بر مفهوم داشتن وصف است در حالی که اعتبار مفهوم وصف نزد محققین محل مناقشه است. لذا از این ناحیه نمی توان به حدیث فوق استدلال نمود.

### ۱) پاسخ استاد مد ظله از اشکال مرحوم نراقی

به نظر می رسد استفاده مفهوم از موثقه زیاد بسیار عرفی است و اشکال صاحب مستند هم وارد نیست. برای توضیح مطلب ابتدا مقدمه ای را ذکر می کنیم: استفاده مفهوم از وصف به طور عمومی و همه جائی نیست یعنی به مقتضای موارد مختلفی که وصف در آنها واقع شده است مفهوم داشتن یا نداشتن وصف نیز متعدد است. به عنوان مثال اگر کسی گفت: «از غیر عادل نمی توان تقلید کرد» از این جمله نمی توان مفهوم گرفت و به طور مطلق حکم به جواز تقلید عادل نمود، زیرا گوینده این سخن در مقام ذکر تمام شرائط معتبر در باب تقلید نیست، یعنی وی نمی خواهد بگوید تنها چیزی که مانع از جواز تقلید است فسق و عدم عدالت است ولی اگر در انسانی عدالت وجود داشت هیچ شرط دیگری مثل اجتهاد، ذکوریت، طهارت مولد و...

معتبر نیست. اما اگر در جائی احراز کردیم که متکلم در مقام بیان و ذکر تمامی شروط معتبر می باشد مثل اینکه چندین وصف را ذکر نمائید. مثلاً بگوید: «از غیر عادل و مجتهد و مرد و حرّ و طاهر المولد و... نمی توان تقلید کرد» عرفا استفاده می شود که چون او در مقام بیان است و چندین شرط (وصف) را ذکر کرده است پس اگر در شخصی تنها همه این امور وجود داشت، داشتن شرط دیگری معتبر نیست یعنی اگر

کسی عادل و مجتهد و مرد و حر و طاهر المولد و...، بود تقلید از او جایز است.

با این مقدمه حرف ما این است که آنچه در روایت زیاد بن سوقه به نظر می رسد این است که امام (علیه السلام) در مقام ذکر شرایط معتبر در باب نشر حرمت به واسطه رضاع، می باشند چرا که در روایت چندین شرط (وصف) مختلف ذکر نموده اند متن روایت این است «هل للرضاع حدٌّ یؤخذ به؟ فقال: «لا ـ یحرم الرضاع اقل من رضاع یوم و لیله، او خمس عشره رضعه متوالیات من امرأه واحده، من لبن فحل واحد، لم یفصل بینها رضعه امرأه غیرها الحدیث(۱)».

با توجه به این تفصیلی که امام (علیه السلام) در جواب سؤال فرموده اند معلوم می شود که حضرت در مقام بیان تمامی شرایط معتبر بوده اند، لذا می توان از باب مفهوم وصف نتیجه گرفت که رضاع یوم و لیله او خمس عشره رضعه موجب نشر حرمت می شود.

و اساساً اینکه هیچ کدام یک از ما، تا قبل از توجه به این اشکال مرحوم نراقی چنین شبهه ای مبنی بر عدم مفهوم برایمان مطرح نمی شد خود دلیل بر این است که استفاده مفهوم از روایت زیاد، بسیار عرفی است.

### ج) نتیجه گیری نهایی در اصل بحث (اعتبار زمان یک شبانه روز در نشر حرمت)

وجود اجماع بسیط: همان طوری که در ابتدای جلسه متذکر شدیم شاید بتوان در محل کلام ادعای اجماع بسیط کرد به این معنا که تمامی قائلین به اقوال متعدد در مسئله مثل قول به یک شبانه روز، سه شبانه روز، پانزده رضعه اتفاق نظر دارند که غیر از این اقوال قول دیگری را نمی توان احداث کرد، نمی توان تمامی این روایت متعدد که دلالت بر این اقوال می کند هیچ کدام اعتبار ندارد و باید کنار گذاشته شود و تنها روایت یک سال یا دو سال معتبر است این حرف بسیار مستبعدی به نظر



---

۱- (۱) - الوسائل ۳۷۴/۲۰، ابواب ما یحرم بالرضاع، ب ۲، ج ۱.

می رسد، و به عبارت دیگر در محل کلام اجماع مرکبی که وجود دارد از همان قسمی است که برگشت آن به اجماع بسیط است یعنی هر کدام از مجمعین قول یک سال یا دو سال را به تبع قول خود نفی نمی کند بلکه این قول را به طور مستقل و مطابقه نفی می نماید. می ماند فتوای ابن جنید که وی مطلق رضاع را موجب نشر حرمت می داند که آن هم با توجه به اینکه ابن جنید از اخبار امامیه کمتر اطلاع داشته است قابل توجیه است. اما شیخ صدوق (رحمه الله) و اینکه ایشان از میان روایات تنها روایات یک سال یا دو سال را ذکر نموده است، این هم بسیار مستبعد است که ایشان تمامی روایات دیگر را کنار گذاشته باشد و تنها این دو روایت را معتبر بداند بلکه شاید صدوق (علیه الرحمه) نیز توجیهی که برای این دو روایت داشته است همانی است که قبلاً درباره «حولین» و «سنه» بیان نمودیم. خلاصه اینکه نمی توان به طور قطع مدعی شد که صدوق (رحمه الله) مخالف در مسئله می باشد.

و به بیان دیگر، از وجود کثرت روایات صحاح و غیر صحاح که در مسئله وجود دارد فقیه مطمئن می شود که حد اقل بعضی از آنها از امام (علیه السلام) صادر شده است و نمی توان همه آنها را ردّ کرد، لذا بر فرض که روایتی نیز بر خلاف آنها باشد و نتوان آن را توجیه کرد باید آن طرح شود زیرا وقتی امام (علیه السلام) در مقبوله عمر بن حنظله حکم به اخذ به اصح و اوثق و اصدق و به خاطر نزدیک تر بودن اینها به واقع می نمایند با اینکه قطعی نسبت به آن وجود ندارد در جایی که انسان قطع دارد که روایتی از امام (علیه السلام) صادر شده است به طور اولی باید اخذ به آن نمود.

حاصل اینکه، همان طوری که گفته شد شهرت بسیار قوی در مسئله وجود دارد علاوه بر اینکه شیخ طوسی در خلاف، دعوای اجماع مسلمین می کند و همچنین فاضل مقداد در کنز العرفان و محقق اردبیلی در زبده البیان با اینکه نوعاً در اجماع ها مناقشه می کند، در این مسئله قائل به اجماع شده است و علامه نیز آن را به علمای امامیه نسبت می دهد. لذا به نظر می رسد که از نظر شرط زمان همان یک شبانه روز

معتبر باشد و در باب عدد نیز ما قائل به پانزده مرتبه شدیم.

در پایان این بحث اشاره به نکته ای کوتاه، مفید است و آن اینکه بعضی مثل مرحوم نراقی بنابراین که روایات دال بر اعتبار یک سال یا دو سال را معارض با روایات دیگر قرار بدهیم با تمسک به عموم کتاب و عموم ادله نشر حرمت به واسطه رضاع اخبار داله بر نشر حرمت به واسطه یوم و لیله و... را بر اخبار داله بر یک سال یا دو سال ترجیح داده اند.

به نظر ما مرجح قرار دادن عموم کتاب تمام نیست، زیرا؛

اولاً: از نظر عرفی اگر بگویند زنی که به واسطه رضاع مادر انسان شده است بر وی حرام است. این معنایش این نیست که مطلق رضاع کفایت می کند بلکه این معنایش آن است که فرضی که با تحقق شرایط معتبر در باب رضاع مادر شده است.

مثلاً اگر بگویند فلان شخص بر اثر خوردن دارو فوت کرده است معنایش این نیست که مطلق دارو موجب فوت می شود بلکه اشاره به داروی خاصی دارد لذا نمی توان گفت عام کتابی در مقام بیان بوده است.

و ثانیاً: اگر بر فرض، ابتداءً به نظر بیاید که در مقام بیان است ولی با وجود کثرت روایاتی که در سنت حدود و شرایطی برای رضاع محرم ذکر کرده است می فهمیم که عام کتاب در مقام بیان نشر حرمت به واسطه مطلق رضاع نبوده است.

### د) آیا تلفیق زمان کفایت می کند؟

در بحث زمان یکی از مباحثی که باقی مانده است و در آخر این فصل از بحث سزاوار است که به آن بپردازیم این مسئله است که آیا مراد از یوم و لیله (یک شبانه روز) مقدار آن که عبارت از ۲۴ ساعت است می باشد، که در نتیجه تلفیق زمانی جایز باشد مثل اینکه مبدأ رضاع از ساعت ۱۰ صبح امروز باشد و منتهای آن ۱۰ صبح فردا باشد که در حقیقت چند ساعتی از صبح فردا (از طلوع آفتاب تا ساعت ۱۰ صبح) نیز جزء یک شبانه روز قرار گرفته باشد، یا اینکه مراد از یوم و لیله معنای

حقیقی آن است که در نتیجه تلفیق بدون اثر باشد و حتماً می بایست مبدأ از اول روز قرار داده شود؟

اول کسی را که ما برخورد کردیم که این بحث را مطرح نموده است، شهید ثانی (رحمه الله) در شرح لمعه است و بعد از او فقهای دیگری نیز به تبعیت از ایشان این مسئله را طرح نموده اند، مثل صاحب مدارک، صاحب کفایه، صاحب ریاض، صاحب مستند، صاحب جواهر و مرحوم شیخ حسن کاشف الغطاء در انوار الفقاهه.

منشأ سؤال نیز در این بحث از این ناحیه است که کلمه «یوم» و همچنین کلمه «لیله» وضع شده اند برای یک روز و یک شب کامل به طوری که دو نصفه روز یکی از امروز و دیگری از فردا را یک روز نمی گویند و همچنین به دو نصفه از شب، یک شب اطلاق نمی شود.

صاحب انوار الفقاهه به طور بتّی حکم به کفایت تلفیق نموده است و صاحب جواهر نیز تمایل به آن پیدا کرده است ولی سایر اشخاص دیگر یا مسئله را با تردید گذرانده و تعبیر به «فیه و جهان» کرده اند و یا اینکه حکم بعدی کفایت کرده اند.

حق در مسئله این است که ما اگر بخواهیم جمود به لفظ داشته باشیم یوم و لیله به معنای بیست و چهار ساعت نیست و در نتیجه تلفیق کفایت نمی کند (خلافاً لصاحب انوار الفقاهه که ایشان می خواهند بفرمایند که معنای ۲۴ ساعت معنای حقیقی یوم و لیله است، به این بیان که نوعاً و شاید اکثریت قریب باتفاق موارد این طور نیست که مبدأ رضاع از ابتدای روز شروع شود و انتهای آن نیز تا فردا رأس شروع روز قرار بگیرد، بلکه در غالب موارد اگر نگوییم در همه موارد تلفیق صورت می گیرد).

و لیکن انصاف این است که تناسبات حکم و موضوع در فهم معنای الفاظ دخیل است. نظیر این مسئله در باب صلاه مسافر نیز مطرح شده که در آنجا هم گفته اند کسی اگر قصد اقامه عشره ایام داشته باشد نماز او تمام است، در آنجا نیز بحث

تلفیق مطرح است و مرحوم آقای بروجردی در حاشیه راجع به تلفیق تأمل دارند ولی به نظر ما در هر دو مورد تلفیق زمانی کفایت می کند، در ما نحن فیه به تناسب حکم و موضوع انسان می فهمد که یقین این مقدار از مال برای این است که در رشد جسمانی طفل اثر می گذارد خصوصاً اینکه همان طوری که سابقاً به طور مبسوط پیرامون آن بحث کردیم شرط عمده و لو حکمتاً در باب رضاع همان انبات لحم و اشتداد عظم است و دو علامت دیگر به عنوان طریق برای احراز او ذکر شده اند.

پس به نظر می رسد که مراد از «یوم و لیله» همان مقدار آن است که ۲۴ ساعت می باشد و در نتیجه تلفیق زمانی کفایت کرده و موجب نشر حرمت می شود و هکذا در مسئله اقامه عشره ایام نیز مستفاد از تناسب حکم و موضوع این است که شخصی که به نحوی صدق در وطن بودن بر او بشود و از نوعی آرامش برقرار باشد در نظر شارع نمازش تمام است، لذا اگر اقامه عشره ایام به صورت تلفیقی نیز محقق شود، کفایت می کند.

«* و السلام *»

ص:۴۸۰۱

## ۱۳۸۲/۱/۲۳ شنبه درس شمارهٔ (۵۲۲) کتاب النکاح/سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

استاد ابتدا در ادامه جلسه قبل به نقل قولی از مرحوم نراقی در عدم جواز استناد به موثقه زیاد بن سوقه برای کفایت نشر حرمت به وسیله یک شبانه روز پرداخته و آن را رد می نماینـد و نتیجه گیری می کنند که به این روایت از آنجا که در مقام بیان حدّ رضاع محرّم است می توان استناد نموده و نشر حرمت به وسیله رضاع یک شبانه روز را قایل شد.

سپس به قیود و شـرایط سه گانه رضـعات (کمال الرضـعه - توالی - ارتضاع من الثدی) پرداخته و شرطیت آنها را در ملاکهای سه گانه ذکر می نمایند و بعد به تفسیر شرط اول (کمال الرضعه) پرداخته و اقوال گوناگون در این رابطه را بررسی می نمایند.

***

### کلام مرحوم نراقی و نقد استاد مد ظله:

مرحوم نراقی فرموده است: به روایت زیاد بن سوقه نمی توان برای کفایت یک شبانه روز در نشر حرمت استناد کرد زیرا چنین دلالتی در روایت به وسیله مفهوم وصف است و مفهوم وصف حجت نمی باشد.(۱)

می گوییم: چنانچه سابقاً گذشت در این گونه سؤال و جوابها قرینه مقامی هست که حضرت نسبت به شرایط در مقام بیان بوده اند و می خواسته اند حد رضاع را در دو طرف اثبات و نفی آن بیان کنند نه آنکه فقط در صدد بیان اصل شرطیت



---

۱- (۱) - مستند الشیعه، چاپ کتابخانه آیه الله نجفی ن ج ۲، ص ۵۰۰

فی الجمله باشند به خصوص که سائل سؤال نموده است که: «هل له حدّ یؤخذ به» و طبیعتاً جواب هم باید با سؤال مطابقت داشته و حدّ و ضابطهٔ آن را بیان کرده باشند.

پس نتیجه می گیریم که مفهوم در امثال چنین کلامی بی تردید حجت است.

ان قلت: چون در این روایت تمامی شرایط معتبر (مثل شرط من الثدی بودن و عدم تولید شیر از حرام) ذکر نشده است معلوم می شود که متکلم در مقام بیان حدود و شرایط نبوده است.

قلت: شرایط دوگونه هستند، دسته ای احتیاج به بیان دارند و به گونه ای هستند که اگر حضرت آنها را نفرموده بودند دلیلی بر دخل آنها وجود نداشت ولی دسته ای دیگر از شرایط یا به خاطر وضوح آنها احتیاج به بیان نیست و یا از ابتدا از تحت سؤال خارج هستند از جمله شرط من الثدی بودن چنین است زیرا ارتضاع وقتی صدق می کند که من الثدی باشد لذا اگر شیر گاو را دوشیدند و خورده شد ارتضع من البقره صدق نمی کند، همچنین شرط عدم تولید شیر از حرام نیز از ابتدا از تحت سؤال خارج است زیرا سؤال از رضاعی است که به نحو متعارف و معمولی باشد و رضاع به وسیله شیری که از حرام تولید شده باشد از آنجا که غیر متعارف است یک نحوه انصرافی دارد و از ابتداء تحت سؤال نبوده است.

علاوه بر این، مرحوم نراقی که به حجیت مفهوم در این روایت قایل نیست باید بیان کنند که اخذ قید یک شبانه روز در این روایت برای چیست؟

اگر این قید هیچ دخلی در نشر حرمت حتی به نحو جزء العله نداشته باشد ذکر آن لغو است و اگر ذکر آن به این خاطر است که اگر در این مدت به تعداد ۱۵ رضعه شد حکم را می آورد (رضاع یک شبانه روز که ۱۵ رضعه شود محرّم است) قید ۱۵ رضعه بعداً به عنوان معیار جداگانه ذکر شده و قهراً ثمره ای برای قید شبانه روز نخواهد بود و اگر مراد یک شبانه روز همراه با حصول اثر (انبات لحم و اشتداد عظم) باشد، در مصداقهای قطعی و عرفی حصول اثر مثل یک سال شیر دادن، قید

یک شبانه روز بی معنا است و نیازی به بیان شرع هم ندارد و در آن مقداری که مخفی بوده و مصداق قطعی و عرفی حصول اثر نباشد راهی جز از طریق وحی و توسط کسی که دارای علم غیب باشد نمی تواند آن را معین کند و این با بیان حدّ برای راوی، سازگار نیست. پس نتیجه می گیریم که اخذ یک شبانه روز در روایت لغو نبوده و برای بیان حدّ و مقدار است.

## قیود سه گانه رضعات

### متن شرایع:

«و یعتبر فی الرضعات المذکوره قیود ثلاثه ان تکون الرضعه کامله و ان تکون الرضعات متوالیه و ان یرتضع من الثدی»

در رضعات سه قید معتبر است:

۱ - کامل بودن رضعه ۲ - متوالی بودن رضعات ۳ - ارتضاع من الثدی

آیا تمامی این سه قید در هر سه ملاکی که برای نشر حرمت معتبر شده باید مراعات شود؟

در ملاک اثر (انبات لحم و اشتداد عظم) مسلّم است که کمال الرضعه و متوالی بودن شرط نیست لذا شیر دادن با رضعات ناقص و یا رضاع از زن دیگر و یا دادن غذایی غیر از شیر در اثناء در صورت حصول اثر مضرّ به نشر حرمت نمی باشد. بلی در این ملاک ارتضاع من الثدی معتبر است و نیز در ملاک عدد (۱۵ رضعه) کمال الرضعه و توالی و ارتضاع من الثدی هر سه معتبر است اما در ملاک زمان (یک شبانه روز) ارتضاع من الثدی و توالی نیز مسلماً شرط است ولی شرط بودن کمال الرضعه محل بحث است.

عده ای مثل صاحب کشف اللثام آن را معتبر دانسته اند(۱) و بعضی دیگر



---

۱- (۱) - کشف اللثام، چاپ جامعه مدرسین، ج ۷، ص ۱۳۸، قال فیه: فلو ارتضع رضعه ناقصه لم تحسب من العدد و لا من رضعات الیوم و اللیله

بالصراحه یا بالظهور معتبر نداسته اند مثل مسالک(۱) و نهایه المرام(۲) و جامع المقاصد(۳)

## تفسیر کمال الرضعه

صاحب شرایع فرموده اند: «و یرجع فی تقدیر الرضعه الی العرف و قیل ان یروی الصبی و یصدر من قبل نفسه»

آیا این عبارت، دو نظر در تعریف و بیان مقدار کمال الرضعه است؟ به این صورت که سیر شدن طفل یک نظر و رجوع به عرف (خواه سیر شود و خودش دست از مکیدن بردارد یا نه؟) نظر دیگری در قبال آن نظر است و یا اینکه اینها دو تعبیر و الفاظ مختلف از یک معنا هستند و حد اکثر یکی تفسیر دیگری است؟

به نظر می رسد که عبارت شرایع و قواعد مسلماً احتمال دوم را نمی رساند زیرا در ابتدا می فرماید مرجع عرف است، سپس می گوید «قیل ان یروی الصبی» البته در این تعبیر دو احتمال وجود دارد: ۱ - نظر محقق رجوع به عرف است و عده ای دیگر بر خلاف نظریهٔ وی سیر شدن را مطرح نموده اند ۲ - مرحوم محقق، میزان را عرف می داند ولی آیا سیر شدن همان نظر عرف است یا نه؟ برای ایشان مشخص نیست.

البته احتمال اول اقوی است و بهتر از عبارت، برداشت می شود.

از عبارتهای محقق کرکی(۴) و صاحب مسالک(۵) و نهایه المرام(۶) استفاده می شود که این دو ملاک واحد هستند.



---

۱- (۱) - مسالک الافهام، چاپ رحلی، ج ۱، ص ۳۷۳، قال فیه: هذه القیود الثلاثه انما تعتبر فی الرضعات بالنسبه الی العدد

۲- (۲) - نهایه المرام، چاپ جامعه مدرسین، ج ۱، ص ۱۱۰

۳- (۳) - جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۱۸. قال فیه: فاعلم انه یعتبر فی الرضعات لیتحقق العدد قیود ثلاثه

۴- (۴) - جامع المقاصد ن چاپ آل البیت، ج ۱۲، ص ۲۲۰، قال فیه: و هما فی المعنی واحد.

۵- (۵) - مسالک الافهام، رحلی، ج ۱، ص ۳۷۳، قال فیه: و هما فی الحقیقه قول واحد... و انما الاختلاف فی العباره.

۶- (۶) - نهایه المرام ن چاپ جامعه مدرسین، ج ۱، ص ۱۱۰، قال فیه: و التفسیران متقاربان.

اصل مطلب از مبسوط است، مرحوم شیخ در مبسوط می فرماید: «فالمرجع فی ذلک الی العرف، فما کان فی العرف رضعه فهو رضعه و ما لیس فی العرف برضعه فلیس برضعه لانّ ما حدّ له فی الشرع و لا فی اللغه، یرجع فیه الی العرف کالنقل و التفرق و النقد. غیر انّ اصحابنا خاصهً قدروا الرضع بما یروی الصبی منه و یمسک منه(۱)

در کشف اللثام می گوید(۲): شیخ رحمه الله در مبسوط نظریه نمی دهد و دو قول نقل می کند ولی در خلاف می گوید سیر شدن معیار است می گوییم مرحوم شیخ در مبسوط در چند سطر بعد می فرماید: «فعلی ما قدّمناه من ان المعتبر ان یروی» که بیانگر آن است که ایشان مختارشان همان قول اصحاب است، پس چرا در ابتدا بدان گونه تعبیر نموده بود؟ یک احتمال آن است که هر دو را ایشان قبول نموده باشد بدین صورت که شیخ قول اصحاب را تفسیر نظر عرف تلقی کرده و آن را پذیرفته است ولی یک احتمال دیگر هم هست که با توجه به اینکه متن مبسوط تقریباً از کتب عامه است و لذا می بینیم در جاهای مختلف ایشان ابتدا یک قولی را بیان می کنند ولی بعداً فتوای تناقض با آن می دهد.(۳) اینجا هم منشأش همین باشد که قول اول (رجوع به عرف) نظریه عامه است (از آنجا که آنها در روایاتشان دلیلی بر تعیین معیار در رضعه نداشته اند، رجوع به عرف نموده اند) ولی نظریه دوم (سیر شدن طفل) نظریه خاصه و خود شیخ رحمه الله باشد که از ادله و روایاتشان استفاده نموده باشند(۴).



---

۱- (۱) - مبسوط، ج ۵، ص ۲۹۴

۲- (۲) - کشف اللثام، ج ۷، ص ۱۳۸، قال فیه: و القولان مذکوران فی المبسوط و نسب الثانی الی اصحابنا و فی الخلاف قطع به و نسب الاول الی الشافعی

۳- (۳) - آنچه که فعلاً در کتب فقهی متداول است این است که اگر نظریهٔ یک فقیه بر خلاف مشهور بود پس از اینکه قول مشهور را با قید «علی المشهور» ذکر نمود مختار خود را بیان می کند ولی در میان قدما روش خاصی متداول بوده گاهی نظر مشهور را بدون قید «علی المشهور» ذکر می نموده اند که ظاهر آن موافقت با مختار خود مؤلف بود ولی پس از بیان نظریهٔ خود معلوم می نموده که مختار او همان نظر دوم که مخالف نظر مشهور و متداول است می باشد و این روش در شرایع و سرائر و مبسوط و دیگر کتب قدما بسیار به چشم می خورد و نباید آن را از تناقض گویی مؤلف شمرد.

۴- (۴) - از آنجا که عامه می گفته اند ما تفریعات زیادی داریم، مرحوم شیخ می خواسته اند بگوید خاصه هم تفریعات زیادی دارند ولی ما از کتاب و سنت اخذ می کنیم و نیازی به قیاس و... نداریم.

پس مرحوم شیخ رحمه الله بر خلاف محقق رحمه الله و علامه رحمه الله، رجوع به عرف را قبول ننموده است.

## معیار در کامل یا ناقص بودن رضعه

فلو التقم الثدی ثم لفظه و عاود که به دو گونه است فان کان اعرض اولاً فهی رضعه چون که دیگر احتیاج نداشته و سیر شده بود و ان کان لا ـ نیّه الاـعراض کالنفس برای تنفس کردن یا سرفه نمودن او الالتفات الی ملاعب به شخصی که بازیگری می کند یا به ادوات بازی(۱) توجه نموده او الانتقال من ثدی الی آخر کان الکل رضعه واحده مثل شخصی که در وسط غذا خوردن، آب می خورد یا درب خانه را باز می کند و... که همه عرفاً یک مرتبه شمرده می شود. ولی اگر طفل را قبل از کامل شدن رضعه، جدا کردند این رضعه ناقص است و حتی اگر چند رضعه ناقص هم به طفل شیر داده شود هیچ کدام رضعه جداگانه محسوب نمی شود و حتی با انضمام به یکدیگر هم یک رضعه کامل پدید نمی آورد.(۲)

چند بحث باقی می ماند یکی دلیل اصل شرطیت کمال الرضعه و همچنین تفسیر کمال الرضعه که ببینیم از روایات چه استفاده ای می شود و بحث دیگری که آیا این شرط کمال الرضعه فقط در ملاک عدد معتبر است و یا اینکه هم در ملاک عدد و هم در ملاک زمان معتبر است؟

«* و السلام *»

ص:۴۸۰۷

---

۱- (۱) - بضم المیم (ملاعب) او فتحها

۲- (۲) - استاد فرموده اند: در این کلام صاحب کشف اللثام تردید دارد ولی با مراجعه به کشف اللثام ج ۷، ص ۱۳۹، چنین تردیدی مشاهده نشد بلکه ایشان هم رضعات ناقص و انضمام آنها به هم را سبب پدید آمدن رضعه کامله نمی داند در صورتی که طول فصل وجود داشته باشد ولی اگر طول فصل نبود آن را در عداد رضعات کامله به صورت انضمامی می داند. قال فیه: و لو منع من الارتضاع قبل استکماله لم تحتسب لا بالتلفیق الاّ فی الصوره التی ذکرناها.

## ۱۳۸۲/۱/۲۴ یکشنبه درس شمارهٔ (۵۲۳) کتاب النکاح/ سال پنجم

### اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

### خلاصهٔ درس این جلسه:

در این جلسه برای بررسی مسئله اعتبار کمال در رضعه محرّم، فتوای فقها و معنای رضعه کامل و اینکه آیا این شرط اختصاص به تقدیر عددی رضعات دارد یا در تقدیر به شبانه روز هم معتبر است، مطرح و در نهایت با بررسی روایات مسئله، بحث را به پایان می بریم.

***

مرحوم محقق می نویسد: «و یعتبر فی الرضعات المذکوره قیود ثلاثه: أن تکون الرضعه کامله...»

### کامل بودن رضعات از جمله اموری است که در نشر حرمت معتبر است.

#### الف) بررسی کلمات فقهاء:

در کتب فقها قبل از ابن حمزه و ابن زهره (قبل از قرن ششم) فقط در چهار کتاب این قید آورده شد که «در انتشار حرمت معتبر است» شیر داده شده کامل باشد. شیخ طوسی در خلاف و مبسوط، أبو الصلاح حلبی در کافی، صاحب فقه رضوی در کتاب فقه منسوب به حضرت رضا علیه السلام.

مرحوم شیخ در خلاف، سیر شدن بچه را معتبر دانسته و بر آن دعوای اجماع کرده است ولی در مبسوط، ابتدا صدق عرفی رضعه را میزان دانسته، و بعد، سیر شدن را ذکر نموده و به اصحاب نیز نسبت داده است که قریب به اجماع از آن استفاده می شود.

در کلام ایشان در مبسوط - که ابتدا کامل بودن رضعه را به صدق عرفی و بعد

ص:۴۸۰۸

سیر شدن طفل بیان کرده – سه احتمال وجود دارد:

اول: سیر شدن را با صدق عرفی رضعه یکی بدانند یعنی اصحاب، صدق عرفی را معیار دانسته، نظر عرف را به سیر شدن تفسیر نموده اند.

دوم: صدق عرفی رضعه را قول عامه دانسته که ابتدا ذکر کرده – چون قول مشتهر عامه در آن زمان صدق عرفی بوده – و بعد مختار خود و قول امامیه را که سیر شدن است ذکر نموده است.

سوم: که می گویند: «معیار صدق عرفی رضعه است هر چند کامل نباشد» شیخ می گوید: «فهم عرف از رضعه، رضعه کامل است یعنی رضعه ای که موجب سیر شدن بچه شود».

اما در همین دوره در کتب دیگر فقها مثل هدایه و مقنع صدوق، مقنعه مفید، نهایه شیخ و مهذّب ابن برّاج و مراسم سلّار، صحبتی از کامل بودن رضعه نیست.

ولی علمای بعد، نوعاً مسئله را متذکر شده و عده ای دعوای اجماع یا نفی خلاف و امثال آن کرده اند و تنها عدّه بسیار کمی – مثل قطب راوندی در فقه القرآن – متذکر این مسئله نشده اند.

### ب) بررسی دلیل اعتبار کمال در تعداد رضعه محرّم:

#### دلیل اول: تبادر عرفی

اگر بگویند باید طفل ده دفعه شیر بخورد متبادر عرفی در این موارد به تناسبات حکم و موضوع این است که باید رضعات کامل باشد و اگر بعضی از آنها ناقص بود حساب نمی شود. همانطور که اگر بگویند باید به ده نفر اطعام نمود، اطعام کامل متبادر می شود، و اینکه مراد از رضعه، رضعه کامل و سیر شدن است قابل انکار نیست و بسیار مستبعد است که شارع مسمّای رضعه و مطلق شیر دادن را میزان قرار داده باشد.

به خصوص که از روایات استفاده می شود که اصل در رضای محرّم انبات لحم و اشتداد عظم است و چون نوعاً در بعضی از مراتب عدد، این اثر محقّق می شود

ص:۴۸۰۹

شارع آن را معتبر دانسته، در این صورت کاملاً روشن است که نمی توان اقلّ رضاع و مسمّای آن را به حساب آورد.

نتیجه آن که، در تقدیر عددی باید رضعه کامل باشد تا نشر حرمت کند.

### ج) معنای رضعه کامل:

مرحوم محقق می نویسد: «و یرجع فی تقدیر الرضعه الی العرف و قیل أن یروی الصبیّ» ظاهر عبارت ایشان این است که رضعه عرفی را با سیر شدن طفل دو چیز دانسته اند.

علامه نیز در قواعد و تحریر بین این دو فرق گذاشته، از عبارت صیمری در غایه المرام نیز استفاده می شود که این دو را در مقابل هم قرار داده اند. از این سه بزرگوار که بگذریم بقیّه فقها هر دو را متّحد، و مفهوم آن دو را مساوی، و قول واحد می دانند و سیر شدن را بیان و تفسیر رضعه کامل عرفی بیان کرده اند. و همین طور هم می باشد و اختلافی در مسئله نیست.

### د) آیا شرطِ «کمال الرضعه» اختصاص به تقدیر عددی رضاع دارد یا اعم از عددی و زمانی است؟

در تقدیر عددی، وقتی می گویند ده رضعه یا پانزده رضعه، ظهور عرفی آن در رضعات کامل قابل انکار نیست و اختلافی هم نمی باشد، همانطور که راجع به انبات لحم و اشتداد عظم کسی این شرط را معتبر ندانسته است.

اما در تقدیر زمانی؛ وقتی می گویند باید یک شبانه روز شیر بخورد نمی توان چنین ظهوری ادّعا کرد که باید رضعات کامل باشد، بلکه بسیار متعارف است که بچّه مقداری شیر می خورد و در بین آن خوابش می برد و بعد از بیدار شدن دو مرتبه شیر می خورد و آن را کامل می کند. همچنین اگر بچه مقداری شیر خورده سراغ بازی رفته بعد از مدتی دوباره برگردد این هم متعارف است لذا نمی توان این موارد را از ارضاع محرم خارج دانست و کامل بودن رضعات را در رضاع شبانه روز لازم دانست.

ص:۴۸۱۰

ما به کلمات فقها مراجعه کردیم بیشتر آنها صراحت دارد یا ظاهر قریب به صراحت یا أقلا ظاهر کلامشان این است که رضعه کامل برای عدد است نه زمان. و در مورد زمان تبادری هم در کار نیست. و اگر بچه یک شبانه روز به نحو متعارف شیر بخورد هر چند در بعضی موارد ناقص، که بعد با فاصله کامل کند ولی گرسنه نماند این متعارف است و کفایت می کند، گرچه به جای ده رضعه بیست رضعه خورده، ولی عرفاً اینها مانع نمی باشد.

کسانی که کمال رضعه را در زمان هم معتبر می دانند تنها صاحب کشف اللثام، ریاض و مستند هستند و ما غیر از اینها کسی را ندیدیم که کمال رضعه را در هر دو معتبر بداند.

### ه) دلیل دوم: روایات مسئله:

#### ۱) روایت فقه رضوی:

«و الحدّ الذی یحرم به الرضاع - ممّا علیه عمل العصابه دون کلّ ما روی فانّه مختلف - ما أنبت اللحم و قوی العظم و هو رضاع ثلاثه ایّام متوالیات او عشر رضعات متوالیات محرزات مرویات بلبن الفحل و قد روی مصّه و مصّتین و ثلاث.(۱)

در روایت تعبیر به مرویات شده یعنی باید سیر بخورد، و از جهت اعتبار ظاهر این است که حدیث از موارد ما علیه عمل العصابه است.

و لکن اولاً: ابهام دارد و خیلی روشن نیست که آیا مرویات فقط قید برای عشر رضعات است یا ثلاثه ایام را هم می گیرد که نتیجهً راجع به عدد و زمان هر دو باشد.

پس چنانچه از جهت سندی اشکال نداشته باشد فقط برای تقدیر عددی می توانیم استدلال کنیم. و ثانیاً: روایت از نظر سند معتبر نیست.

#### ۲) روایت فضیل بن یسار:

«عن ابی جعفر علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع الاّ المجبوره او خادم أو ظئر قد رضع عشر



---

۱- (۱) - جامع الاحادیث ج ۲۵، ص ۵۲۲ ح ۲۴

رضعات یروی الصبی و ینام»(۱).

همانطور که قبلاً عرض شد ما این روایت را معتبر می دانیم و لکن حدیث، نقل های دیگری دارد که عبارت «عشر رضعات» و «یروی الصبی و ینام» در آنها نیست و احتمال دارد این زیادی توضیح یا تفسیری از روات باشد که از روایت های دیگر در نظرشان بوده و در حاشیه اضافه کرده اند و بعدها داخل متن شده است. که در اصطلاح درایه به آن خبر مزید تعبیر می کنند که فتوای فقیه یا توضیح راوی در روایت با خود روایت مخلوط شده باشد. بله اصل عدم زیاده و اعتنا نکردن به این احتمالات هست و لکن وقتی می بینیم روات دیگری همین مطلب را از فضیل نقل کرده اند و این زیادی را ندارد، مطمئن نمی شویم که در اصل روایت هم بوده، لذا روایت قابل تمسّک نمی باشد.

بله اگر کسی از این ناحیه اشکال نکند و مختارش عشر رضعات باشد - مثل مرحوم آقای خویی - می تواند در مورد عدد به این حدیث تمسّک نماید، خصوصاً که اجمالی هم که در روایت قبل بود در اینجا نیست زیرا «یروی الصبی و ینام» دنبالهٔ عدد آمده و قید مربوط به عدد می باشد. لکن ایشان سند روایت را تمام نمی دانند.

### ۳ و ۴) روایت ابن ابی یعفور و مرسله ابن ابی عمیر:

عن ابن ابی یعفور قال: سألته عمّا یحرم من الرضاع؟ قال: اذا رضع حتّی یمتلی بطنه فإنّ ذلک ینبت اللحم و الدم و ذاک الذی یحرّم

و عن محمد بن ابی عمیر عن بعض اصحابنا عن ابی عبد الله علیه السلام قال: الرضاع الذی ینبت اللحم و الدم هو الذی یرضع حتی یتملّی و یتضلّع و ینتهی نفسه.(۲)



---

۱- (۱) - جامع الاحادیث، ج ۲۵، ص ۵۲۲، ح ۲۱.

۲- (۲) - جامع الاحادیث، ج ۲۵، ص ۵۲۶، ب ۷

مرحوم آقای خویی اشکال سندی در این دو روایت دارند ولی ما سند را تمام دانستیم.

روایت اول تصریح نموده که رضای محرم، آن است که شکم کودک پر شود و روایت دوم می گوید: آن رضاعی که سبب انبات لحم و اشتداد عظم است این گونه می باشد، یعنی شکم کودک باید پر شود. ظاهر روایت دوم، صحبت از حکم فقهی (نشر حرمت) نیست، و لکن با ضمیمه روایات دیگر استفاده می شود که آنچه نشر حرمت می کند چنین رضاعی است نه رضاع ناقص. وگرنه اگر بگوییم حضرت می خواهند اطلاع دهند که شیر سبب چاقی و رشد استخوان می شود و نظر به ملاک نشر حرمت ندارند مطلبی است که مربوط به وظیفه امام نمی باشد.

### بررسی دلالت روایت اول:

ظاهر ابتدایی روایت این است که اگر کمال رضعه نباشد علم به حصول انبات حاصل نمی شود، ولی همان طور که صاحب جواهر و دیگران گفته اند این خلاف وجدان است؛ چون اگر کسی طفلی را مثلاً دو سال شیر داد و شیرها ناقص بود نمی توان گفت: تمام این مدت هیچ اثری نگذاشته و مصداق قطعی برای انبات لحم و اشتداد عظم حاصل نشده، زیرا عرف زیر بار نمی رود و وجداناً مطلب درستی نیست. و اگر چیزی از روایت بر خلاف واقع بود نباید آن را طرح کرد بلکه باید با توجه به این قرینه روایت را معنا نمود و در اینجا می دانیم که سیر شدن برای مطلق انبات لحم و اشتداد عظم لازم نیست پس اگر معتبر باشد برای رشدی است که از پانزده رضعه یا یک شبانه روز حاصل می شود یعنی برای این که ۱۵ رضعه یا رضاع یوم و لیله موجب انبات لحم و اشتداد عظم شده در نتیجه نشر حرمت کند، باید کودک به مقدار سیری، شیر بخورد. به عبارت دیگر معیار اصلی نشر حرمت انبات لحم و اشتداد عظم است و رضاع یوم و لیله و ۱۵ رضعه از آن جهت موجب نشر حرمت می شود که باعث رشد کودک می گردد و این روایت سیر شدن را شرط رشد کودک دانسته، در حالی که به طور قطع می دانیم رضاع طولانی موجب رشد کودک می شود هر چند کودک شیر کامل نخورد لذا این روایت را چنین معنی می کنیم که ۱۵ رضعه یا یک شبانه روز در صورتی موجب رشد شده نشر حرمت می کند که

رضعات کامل باشد.

اگر روایت را این طور معنا کردیم دلالت بر کمال رضعه هم نسبت به عدد و هم نسبت به زمان محفوظ مانده و برای استناد مختار کاشف اللثام و صاحب ریاض و مستند کفایت می کند.

### و) اشکال مرحوم نراقی به استدلال به این دو روایت و جواب استاد مد ظلّه

ایشان می فرماید: وقتی نسبت به انبات لحم - که اصل و صریح روایت است - نتوانیم چنین قیدی بزنیم، چگونه می توانیم این قید را در غیر آن معتبر بدانیم؟

و لکن اشکال وارد نیست و منافات ندارد، زیرا همان طور که قبلاً توضیح دادیم ملاک اصلی نشر حرمت انبات لحم و اشتداد عظم است و عدد و زمان هم به حساب انبات لحم و مرتبه ای از آن است که سبب تحریم می گردد و شارع حکم فرموده در تمام این مراتب باید رضعه کامل باشد. فقط آن موردی که خلاف حسّ بود خارج کردیم، در بقیّه موارد قابل تمسک می باشد.

### ز) بیان صاحب مستند در اعتبار رضاع کامل در تقدیر زمانی:

#### اشاره

ایشان دلالت موثقه زیاد بن سوقه بر کفایت رضاع یک شبانه روز را تمام نمی دانند و می گویند البته اگر تمام بود منصرف به رضعات کامل نبود - بر خلاف ۱۵ رضعه - سپس می فرمایند برای ما دلیل تامّی بر کفایت یک شبانه روز غیر از اجماع - انْ ثَبَتَ - قائم نشده و قدر متیقّن مورد اجماع هم صورتی است که رضعات کامل باشد یعنی اگر رضعات کامل نباشد شک در نشر حرمت می کنیم و استصحاب عدم نشر حرمت جاری می کنیم.

ان قلت: اصل عدم نشر حرمت در جایی است که مطلقات نشر حرمت نداشته باشیم در حالی که در ادلّه، مطلقات نشر حرمت با رضاع داریم.

قلت: این مطلقات تقیید شده اند چون از روایات معتبره استفاده می شود که مطلق رضاع محرم نیست بلکه تصریح کرده اند که «لا یحرم من الرضاع الا ما أنبت اللحم

و شدّ العظم» پس کسی که یک شبانه روز شیر می دهد لیکن برخی از رضعات آن ناقص است چنانچه شک داشته باشد که آن مقدار رشدی که از نظر شارع مقدس موجب حرمت می گردد حاصل شده یا خیر؟ نمی توانیم به عموم رضاع تمسک کنیم بلکه عموم «لا یحرم» که اخص از عام فوق است اقتضاء عدم تحریم می کند، بنابراین علاوه بر استصحاب، مقتضای روایات نیز عدم نشر حرمت است. بلی اگر دلالت موثقه زیاد را تمام بدانیم با این روایات تعارض می کنند و چنانچه ترجیحی نباشد مقتضای اصل رجوع عمومات فوقانی تحریم است(۱).

**مناقشه استاد مد ظله:**

اولاً: ما عرض کردیم که دلالت روایت زیاد بن سوقه بر اعتبار زمان تمام است و دلیل آن منحصر به اجماع نیست تا در ثبوت آن مناقشه کنیم و اگر قبول کردیم قدر متیقن بگیریم.

ثانیاً: روایاتی که ملاک نشر حرمت را تأثیر رضاع در رشد کودک می داند با روایات عدد و زمان متعارض نیست چون مستفاد از ادله این است که ملاک اصلی اثرگذاری رضاع است و چون انبات لحم و اشتداد عظم مراتب فراوانی دارد شارع مقدس مقدار رشدی را که معمولاً با ۱۵ رضعه یا رضاع یک شبانه روز حاصل می شود به عنوان ضابطهٔ رشد محرّم پذیرفته است و این تأثیرگذاری حکمت کفایت عدد و زمان است لذا اگر با ۱۵ رضعه یا یک شبانه روز رشدی که عرفاً انبات لحم و اشتداد لحم صدق کند، نیز حاصل نشود. این رضاع نشر حرمت می کند بنابراین در صورت تحقق عدد یا زمان نشر حرمت می شود هر چند اثری حاصل نگردد. خلاصه آن که، بین روایاتی که معیار منحصر نشر حرمت را اثر دانسته و روایاتی که در عدد و زمان اثبات نشر حرمت کرده، تعارضی نیست تا نوبت به رجوع به عمومات فوق برسد. ادامه بحث در جلسه آینده، ان شاء الله. «* و السلام *»

ص:۴۸۱۵

---

۱- (۱) - مستند الشیعه، آل البیت، ج ۱۶، ص ۲۴۳ و ۲۵۳

## 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