ویرایش جدید

النضید

فی شرح روضة الشهید

کتاب النکاح

کامل ترین شرح فارسی بر شرح لمعه

همراه با متن کامل شرح لمعه

شیخ حسن قاروبی

النضید فی شرح روضة الشهید

کتاب النکاح

۲۷


بسم الله الرحمن الرحیم

النضيد

في شرح روضة الشهيد



سر شناسه : قاروبی تبریزی ، حسن ، ۱۳۳۶ ، شارح
عنوان قراردادی : النضید فی شرح روضه الشهید ، فارسی ، عربی
عنوان : النضید ، شرح فارسی لمعه ، با متن کامل کتاب لمعه
تکرار نام پدید آور : تالیف حسن قاروبی تبریزی
مشخصات نشر : قم : عالمه . ۱۳۹۵ .
مشخصات ظاهری : ج.
بها: ... ریال (دوره) : ISBN : ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۵۳-۶۷-۸
(جلد بیست و هفتم): ISBN: ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۵۳-۶۵-٤
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : کتابنامه :
یادداشت : مندرجات ج . ۱. الطهاره . ج . ۳-۲ . الصلاه . ج ٤ . الزکاه . ج .۵.الصوم و الاعتکاف . ج . ۷-۶ الحج.ج.۸. الجهاد . ج . ۹. القضاء ....
موضوع : شهید اول ، محمد ابن مکی ، -۷۳٤ ۷۸٦ ق . اللمعه الدمشقیه - نقد و تفسیر
موضوع : شهیدثانی ، زین الدین بن علی ، ۹۱۱ ، ۹٦٦ ق . الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه- نقد و تفیسر.
موضوع : فقه جعفری.
شناسه افزوده : شهید ثانی ، زین الدین بن علی ، ۹۱۱ - ۹٦٦ ق ، الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه . شرح
رده بندی کنگره : ۱۳۹۵ ، ٤۲۲۲۷ ۸۰ ل ۹ ش ۳ / ۱۸۳ / BP
رده بندی دیویی : ۲۹۷ / ۳٤۲
شماره مدرک : ۳۹۹۵٦۸٦

النضید (جلد بیست و هفتم)

مؤلف : شیخ حسن قاروبی
قطع : وزیری ۵۶۳ صفحه
نوبت چاپ: اول تابستان ۹۵
شمارگان : ۱۵۰۰ نسخه
چاپ گلها
ناشر : عالمه

« کلیه حقوق محفوظ می باشد »

شابک جلد بیست و هفتم: ٤-۶۵-۶۳۵۳-۶۰۰-۹۷۸ دوره: ۸-۶۷-۶۳۵۳-۶۰۰-۹۷۸

مرکز پخش : کتابفروشی حسینی
قم . خیابان ارم ، پاساژ قدس ،طبقه همکف بالا ، پلاک ۸۸
تلفن: ۳۷۷۳۷۴۰۵ - ۰۲۵ ، فکس : ۳۷۸۳۷۶۹۶ - ۰۲۵ ، همراه : ۰۹۱۲۲۵۳۷۵۴۶

قیمت : ۲۳۰۰۰ تومان

هر گونه برداشت از تمام یا قسمتی از کتاب جهت تهیه کتاب ، جزوه ، سی دی یا هر گونه کپی و تکثیر شرعاً و قانوناً مجاز نمی باشد و پیگرد قانونی دارد

فهرست

فهرست ۵
مقدمه ۱۱
فصل سوم ۱۵
زنهایی که نکاح با آنها حرام است ۱۵
زنهایی که به سبب خویشاوندی ازدواج با آنان حرام است ۱۶
زنهایی که به سبب شیرخوردن، ازدواج با آنان حرام است ۲۸
شرایط تحریم رضاع ۴۶
آداب رضاع و شیردادن ۱۱۱
کراهت دایه گرفتن اهل کتاب ۱۲۲
کراهت شدید در دایه گرفتن زن مجوسی ۱۲۷
کراهت دایه گرفتن زنی که شیرش از زناست ۱۲۹
کراهت دایه گرفتن زن بدعت گذار و بدمنظر و احمق ۱۳۲
حرمت ازدواج پدر مرتضع با دختر صاحب اللبن ۱۳۴
حرام شدن زوجه انسان بر انسان در دو مورد ۱۴۶
حکم رضاع بعد از عقد ۱۵۹
حکم شیردادن زوجه کبیره به زوجه صغیره ۱۶۳
حکم شهادت دادن بر رضاع ۱۶۷
شرایط صحت شهادت به رضاع ۱۷۳
احکام مصاهرت ۱۷۸

زنهایی که به واسطه مصاهرت، ازدواج با آنان حرام است..... ۱۷۸
زنانی که ازدواج آنان عیناً حرام است ۱۸۲
۱ـ زن پدر و جدّ ۱۸۲
۲ـ زن فرزند(عروس انسان) ۱۸۳
۳ـ مادر زنی که مورد وطی قرارگرفته..... ۱۸۶
٤ـ مادر زنی که مورد عقد واقع شده ۱۸۶
٥ـ دختر زنی که مورد وطی قرارگرفته ۱۸۸
زنانی که نکاح آنان جمعاً حرام است..... ۱۹۷
۱ـ جمع بین دو خواهر..... ۱۹۷
۲ـ جمع بین عمه با برادرزاده و جمع بین خاله و خواهرزاده ۲۰۱
حکم وطی شبهه و زنا..... ۲۰۷
حکم کنیز ملموسه و منظوره ۲۱۱
حکم مادر و دختر منظوره و ملموسه ۲۲٥

مسائل بیست‌گانه ۲۳۱

مسأله اول ـ جمع بین مادر و دختر و جمع بین دو خواهر..... ۲۳۱
جمع بین دو خواهر در عقد ۲۳٤
جمع میان دو خواهر در ملک ۲۳۹
مسأله مادر و دختری که کنیزند ۲٥٤
مسأله دوم ـ تزویج با کنیز بر روی زن آزاد..... ۲٥۷
عدم جواز ازدواج مرد حر با کنیز مگر با دو شرط ۲٦۹
قول مشهور در مسأله تزویج با کنیز..... ۲۷٦
مسأله سوم ـ ازدواج با زنی که در حال عده دیگری است ۲۸۸
حکم وطی کنیز در مدت استبراء ۲۹۹

ازدواج با زنی که فوت شوهرش برای او مجهول است ۳۰۲
ازدواج با زن شوهردار ۳۰۷
مسئله چهارم ـ زنا با زن شوهردار یا زن معتدّه ۳۱۵
حکم زنا با کنیز دیگری ۳۱۷
ازدواج با زن زانیه ۳۲۱
حکم زنا دادن همسر انسان ۳۲۷
مسأله پنجم ـ حرمت ازدواج در اثر لواط ۳۳۱
مسأله ششم ـ عقد کردن در حال احرام ۳۳۹
مسأله هفتم ـ درباره تعداد همسران مجاز ۳۴۳
عدم انحصار متعه در عدد معین ۳۴۸
مسأله هشتم ـ طلاق دادن مرد چهار زنه ۳۶۶
مسأله نهم ـ حرمت زن بعد از طلاق سوم ۳۷۳
حرمت ابدی زن بر شوهر بعد از طلاق نهم ۳۸۰
حکم امه در حرمت ابدی ۴۰۰
مسأله دهم ـ تحریم أبدی زنی که لعان شده ۴۱۱
حکم نفی ولد در زن خرساء و صمّاء ۴۲۳
حکم قذف زوجه، شوهر کر و لال خود را ۴۳۴
مسأله یازدهم ـ حکم ازدواج مرد مسلمان با زن کافر ۴۳۷
تعریف کافر اصلی و اقسام ۴۳۷
تعریف مرتد و اقسام آن ۴۳۸
ازدواج مرد مسلمان با زن کافر غیر کتابی ۴۳۸
ازدواج مرد مسلمان با زن کافر کتابی ۴۳۸
احکام ارتداد زوجین مسلمان ۴۴۸
فرض اول ـ ارتداد قبل از نزدیکی ۴۴۹

فرض دوم ـ ارتداد بعد از نزدیکی ۴۵۲
اسلام آوردن زن و شوهر کافر..... ۴۵۶
مسأله دوازدهم ـ اسلام آوردن زن یا شوهری که کافر غیرکتابی اند..... ۴۶۵
اسلام یکی از زن و شوهر غیرکتابی ۴۶۵
اسلام زن و شوهر غیرکتابی با هم..... ۴۶۹
اسلام کافر غیرکتابی که بیش از چهار زن دارد..... ۴۷۳
مسأله سیزدهم ـ حکم نکاح عبد فراری..... ۴۸۱
مسأله چهاردهم ـ همتا بودن زن و مرد..... ۴۸۶
حکم تزویج زن شیعه با غیر شیعه..... ۴۹۳
مسأله پانزدهم ـ شرط نبودن قدرت بر نفقه، در صحت نکاح ۵۰۶
مسأله شانزدهم ـ کراهت تزویج زن با مرد فاسق ۵۱۶
قول بعض عامه..... ۵۱۶
مسأله هفدهم ـ خواستگاری از زن شوهردار و یا از زن در حال عده رجعی..... ۵۲۱
خواستگاری از زن در حال عده باین ۵۲۶
حرمت خواستگاری شوهر از زنانی که حرام ابدی شده‌اند..... ۵۳۰
مسأله هجدهم ـ خواستگاری از زنی که مورد خواستگاری مردی دیگر قرار گرفته.. ۵۳۳
نظریه اول ۵۳۳
نظریه دوم..... ۵۳۸
مسأله نوزدهم ـ حکم ازدواج با قابله..... ۵۴۲
حکم ازدواج با دختر قابله ۵۴۴
ازدواج پسر شوهر با دختر همسر..... ۵۴۵
ازدواج با هَوُوی مادر..... ۵۵۱
مسأله بیستم ـ نکاح شغار..... ۵۵۳
فرض دوم در نکاح شغار..... ۵۵۷

فرض سوم درنکاح شغار.....۵۵۸
فرض چهارم درنکاح شغار.....۵۶۲

مقدمه

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد الله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء و المرسلين حبيب إله العالمين أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم سيما بقية الله في الأرضين الحجة بن الحسن العسكرى عجل الله تعالى فرجه الشريف.

مجلدی که درپیش روی دارید، مشتمل برشرح قسمت دوم کتاب «النکاح» می‌باشد.

امیدوارم که خداوند متعال ما را مشمول دعای نیمه شب مولایمان حضرت ولی‌عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف قراردهد که این توفیق را ازما نگیرد. باردیگرازطلاب عزیزهم می‌خواهیم ما را ازدعای خیرفراموش نفرمایند.

حسن قاروبی

قم المقدسة

كِتَابُ النِّكَاحِ

فصل سوم

(الفصل الثالث: في المحرمات) بالنسب والرضاع وغيرهما من الأسباب (وتوابعها).

(يحرم) على الذكر (بالنسب) تسعة أصناف من الإناث: (الأم وإن علت) وهي كل امرأة ولدته، أو انتهى نسبه إليها من العلو بالولادة لأب كانت أم لأم، (والبنت وبنتها) وإن نزلت (وبنت الابن فنازلا) وضابطهما: من ينتهي إليه نسبه بالتولد ولو بوسائط.

(والأخت وبنتها فنازلا) وهي كل امرأة ولدها أبواه، أو أحدهما، أو انتهى نسبها إليهما، أو إلى أحدهما بالتولد، (وبنت الأخ) وإن نزلت (كذلك) لأب كان أم لأم أم لهما.

(والعمة) وهي كل أنثى هي أخت ذكر ولده بواسطة أو غيرها، من جهة الأب أو الأم أو منهما، (والخالة فصاعدا) فيهما وهي كل أنثى هي أخت أنثى ولدته بواسطة أو بغير واسطة. وقد يكون من جهة الأب كأخت أم الأب.

زنهایی که نکاح با آنها حرام است

(الفصل الثالث: فی المحرمات)... توضیح: به چند سبب، ازدواج با زنان حرام است:

۱. به واسطه خویشاوندی.

۲. به واسطه شیرخوردن.

۳. به واسطه وصلت وپیوند به سبب عقد، مثل حرمت ازدواج مادرزن با داماد و یا حرمت ازدواج عروس با پدرشوهر.

۴. به واسطه لعان (نفرین کردن زن وشوهر).

۵. نزدیکی به شبهه ویا زنا با تفصیلی که خواهد آمد.

واسباب دیگری که درضمن مباحث آینده خواهد آمد، که ذکرهمه آنها دراینجا به طول می‌انجامد، طالبین می‌توانند به کتاب «جامع عباسی» رجوع کنند.

زنهایی که به سبب خویشاوندی ازدواج با آنان حرام است

به واسطه خویشاوندی، ازدواج نُه دسته اززنان برمرد حرام است که اینها به یکدیگر نیز مَحْرَمند، وآنها عبارتند از:

۱. مادروهرچه بالاتررود، که شامل مادربلاواسطه ومادربا واسطه (یعنی مادر بزرگ) می‌باشد خواه مادربزرگ مادری یا مادربزرگ پدری گرچه با چند واسطه باشد.

بنابراین، ازدواج مادربا پسرش ویا پسردختروپا پسردخترد‌خترش ویا پسرپسرش ویا پسردخترپسرش، وبالأخره ازدواج مادربا هرمردی که ریشه ولادتش به ایشان منتهی می‌شود حرام است خواه با واسطه یا بدون واسطه، اعم ازاینکه واسطه‌ها ذکور باشند یا اناث ویا مختلف.

۲. دختر، پس ازدواج پدربا دخترش حرام است.

۳ و۴. دختران دختروهرچند پائین رود، ودختران پسرهرچند پائین رود.

بنابراین، ازدواج پدر با دختر دخترش، و دختر پسرش، و بالاخره با هر زنی که ریشه ولادتش به وی منتهی گردد حرام است، خواه با واسطه باشد یا بی‌واسطه، واسطه‌ها ذکور باشند یا اناث و یا مختلف.

۵. خواهر: چه خواهر پدری (یعنی این خواهر با زید، از پدر یکی باشد و از مادر جدا باشند) یا خواهر مادری (یعنی این خواهر با زید از مادر یکی باشند و از پدر جدا باشند) و یا خواهر پدر و مادری (یعنی این خواهر با زید در پدر و مادر یکی باشند).

۶. دختر خواهر: اعم از خواهر پدری و خواهر مادری یا پدر و مادری، و هر چند دختر خواهر پائین رود. یعنی دختر پسر خواهر، و دختر دختر خواهر، و بالاخره هر زنی که ریشه ولادتش به خواهر منتهی شود.

۷. دختر برادر: اعم از برادر پدری یا مادری یا پدر و مادری، و هر چند دختر برادر پائین رود. یعنی دختر پسر برادر و یا دختر دختر برادر، و بالاخره هر زنی که ریشه ولادتش به برادر منتهی گردد.

۸. عمه: یعنی خواهر پدر، اعم از خواهر پدری پدر، یا خواهر مادری پدر یا خواهر پدر و مادری پدر، و هرچه عمه بالا رود یعنی عمه پدر و مادر، و عمه پدربزرگ و مادر بزرگ.

۹. خاله: یعنی خواهر مادر، اعم از خواهر پدری یا مادری یا پدر و مادری، و هر چه خاله بالا رود یعنی خاله پدر و مادر، و خاله پدربزرگ و مادربزرگ.

متقابلاً ازدواج نُه دسته ازمردان نیز برزن حرام است که اجمالاً به شرح زیر می‌باشد:

۱. پدر: پس ازدواج دختر با پدرش حرام است.

۲. پسر: پس ازدواج مادر با پسرش حرام است.

۳. پسر پسر: پس ازدواج مادر با پسر پسرش حرام است.

۴. پسر دختر: پس ازدواج مادر با پسر دخترش حرام است.

۵. برادر: پس ازدواج زن با برادرش حرام است.

۶. پسربرادر: پس ازدواج زن با پسربرادرش حرام است.

۷. پسرخواهر: پس ازدواج زن با پسرخواهرش حرام است.

۸. عمو: پس ازدواج زن با عمویش حرام است.

۹. دایی: پس ازدواج زن با دایی‌اش حرام است.

ضابطه کلی برای موارد فوق این است که ازدواج با هرخویشاوند نسبی حرام است به استثنای فرزندان عمو و عمه، و فرزندان خاله و دایی که ازدواج آنان با یکدیگر مانعی ندارد. پس برمرد حرام است ازدواج با خویشاوندان نسبی، مگر دخترعمو و دخترعمه یا دختردایی و دخترخاله، و برزن هم حرام است ازدواج با خویشاوندان مگر پسرعمو و پسرعمه یا پسردایی و پسرخاله.

قرآن مجید دریک آیه، هفت دسته اززن نسبی را یک جا نام برده است وآن این است که می‌فرماید: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ وَ بَناتُ الْأَخِ وَ بَناتُ الْأُخْتِ**﴾[1] البته مورد سوم و چهارم از موارد نُه‌گانه‌ای که ذکرنمودیم (یعنی دخترپسر و دختردختر) درآیه صریحاً ذکرنشده است. ولی فقها فرموده‌اند که این دومورد داخل درکلمه «بناتکم» درآیه می‌باشد چون بردخترپسر، و دختردختر، «بنت» صدق می‌کند. بنابراین، این دومورد نیز درآیه بطوراجمال ذکر شده است.

ترجمه و شرح عبارت: **الفصل الثالث**... یعنی فصل سوم درباره زن‌هایی است که ازدواج با آنان حرام است ـ به سبب خویشاوندی یا شیرخوردن یا غیراین دواز سبب‌های دیگر ـ ونیزدرباره مسایلی مربوط به آن زن‌ها.

---

[1] سوره نساء، آیه ۲۳.

(تفصیل زن‌های مزبور به این شرح است که:) حرام می‌شود بر مرد به سبب خویشاوندی، نُه دسته از زن‌ها (ناگفته نماند که ما آن مرد را زید فرض می‌کنیم و در همه جا با این مثال پیش می‌رویم).

۱. مادر و هرچه بالاتر رود: مقصود از آن هرزنی است که زید را به دنیا آورده (یعنی مادر بلاواسطه) و یا نَسَب زید از طرف بالا به طریق ولادت به آن زن منتهی می‌شود خواه از طرف پدر به آن زن منتهی شود (مثل مادربزرگ پدری زید یعنی مادر پدر زید و هرچه بالاتر برود) و خواه از طرف مادر به آن زن منتهی شود (مثل مادربزرگ مادری زید یعنی مادر مادر زید و هرچه بالاتر رود) **کل إمرأة**... این جمله تفسیر می‌کند ام را **ولدته** ضمیر مؤنث فاعلی برمی‌گردد به امرأة، و ضمیر مذکر مفعولی برمی‌گردد به ذکر یعنی زید **أو انتهي**... کلمه ـ او ـ برای تقسیم است و این جمله تفسیر است برای «وان علت» **بالولادة** متعلق است به ـ انتهی ـ **کانت** ضمیر مقدر برمی‌گردد به امرأة، و شاید هم به ولادة برگردد.

۲. دختر.

۳. دختر دختر و هرچه پائین‌تر برود (یعنی نوه دختر و یا نبیره دختر).

۴. دختر پسر و هرچه پائین‌تر برود.

و قاعده کلی در این سه مورد، هرزنی است که نسب او به طریق ولادت منتهی به زید می‌شود گرچه به چند واسطه باشد (خواه واسطه دختر باشد و خواه پسر باشد) **و ان نزلت** احتیاجی به این جمله نبود چون کلمه ـ فنازلاً ـ در عبارت مصنّف، هم قید است برای «بنتها» و هم قید است برای «بنت الابن» و شاید شارح به جهت تأکید مطلب آن جمله را اضافه کرده تا اینکه کسی خیال نکند که ـ فنازلاً ـ فقط قید برای بنت الابن می‌باشد **و ضابطهما** در بعضی از نسخه‌های چاپ سنگی، این کلمه به ضمیر مؤنث ثبت شده (یعنی ضابط‌ها) که بنابراین ضمیر به سه مورد برمی‌گردد:

بنت، بنتها، بنت الابن، و اما طبق نسخه‌ای که ضمیر تثنیه است، ضمیر به دو مورد آخری برمی‌گردد: بنتها، بنت الابن **إلیه** ضمیر به زید برمی‌گردد **نسبه** ضمیر به ـ من ـ برمی‌گردد که مقصود از آن، دختر می‌باشد.

۵. خواهر.

۶. دختر خواهر و هر چه پایین برود.

و مقصود از خواهر، هر زنی است که پدر و مادر زید، آن زن را به دنیا آورده باشند. (این زن، خواهر پدر و مادری زید خواهد بود) و یا یکی از پدر و مادر زید، آن زن را به دنیا آورده باشد (که این زن، خواهر پدری فقط، و یا خواهر مادری فقط خواهد بود) و یا هر زنی که نسبت او به طریق ولادت (به واسطه آن زنی که از پدر و مادر زید به دنیا آمده) منتهی می‌شود به پدر و مادر زید و یا به یکی از پدر و مادر زید (گرچه با چند واسطه باشد) **و هي كل إمرأة**... این جمله تفسیر می‌کند «اخت» را **أبواه** ضمیر به زید بر می‌گردد **أحدهما** ضمیر به ـ ابواه ـ برمی‌گردد **أو إنتهى**... از اینجا به بعد تفسیر است برای ـ بنتها فنازلاً ـ.

۷. دختر برادر و هر چه پایین رود ـ همانند دختر خواهر ـ چه برادر پدری باشد و چه برادر مادری، و چه برادر پدر و مادری **لأب كان**... ضمیر مقدر در ـ كان ـ برمی‌گردد به أخ.

۸. عمه: و مقصود از آن هر زنی است که خواهر مردی است که زید را به دنیا آورده (یعنی سبب ولادت او شده) خواه با واسطه به دنیا آورده باشد (مثل اینکه آن زن، خواهر جد پدری یا جد مادری زید باشد پس آن زن، عمه پدر یا عمه مادر زید می‌شود) و خواه بدون واسطه به دنیا آورده باشد (مثل اینکه آن زن، خواهر پدر زید باشد که در این صورت آن زن، عمه خود زید می‌شود).

وآن خواهر فرقی ندارد که خواهر پدری آن مرد باشد یا خواهر مادری و یا خواهر پدر و مادری باشد **ولده** صفت است برای ـ ذکر ـ و ضمیر آن برمی‌گردد به زید **من جهة الأب**... متعلق است به اخت ذکر.

۹. خاله، و هرچه بالا رود چه در عمه و چه در خاله، و مقصود از خاله هر زنی است که خواهر مؤنثی است که زید را به دنیا آورده، خواه آن مؤنث با واسطه به دنیا آورده باشد (مثل اینکه آن زن، خواهر مادر مادر زید باشد، و یا خواهر مادر پدر زید باشد، که در این صورت آن زن، خاله مادر زید و یا خاله پدر زید خواهد بود) و خواه بدون واسطه باشد (مثل اینکه آن زن خواهر مادر زید باشد که در این صورت آن زن خاله خود زید می‌شود).

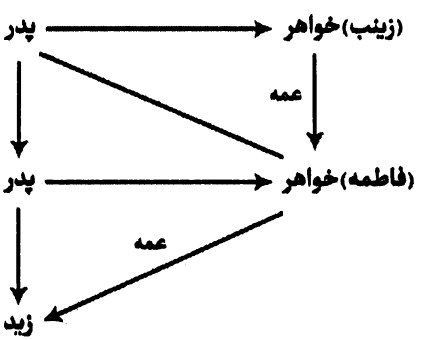
وگاهی خاله از طرف پدر زید می‌شود، مثل خواهر مادر پدر زید (که خاله پدر زید می‌شود چنانکه ما در دو سطر پیش نیز گفتیم) **فیهما** (ضمیر برمی‌گردد به عمه و خاله) شارح با این کلمه می‌خواهد بفهماند که کلمه ـ فصاعداً ـ هم مربوط به عمه است و هم مربوط به خاله **ولدته**... صفت است برای ـ انثی ـ و ضمیر مفعولی بر می‌گردد به زید.

والمراد بالصاعد فيهما: عمة الأب والأم وخالتهما، وعمة الجد والجدة وخالتهما، وهكذا، لا عمة العمة، وخالة الخالة فإنهما قد لا تكونان محرمتين.

و المراد بالصاعد... توضیح: مقصود از«هرچه بالا رود» درعمه، عمه پدروعمه مادر وعمه جد وعمه جدّه می‌باشد، ودرخاله هم مقصود خاله پدروخاله مادروخاله جدّ وخاله جده می‌باشد.

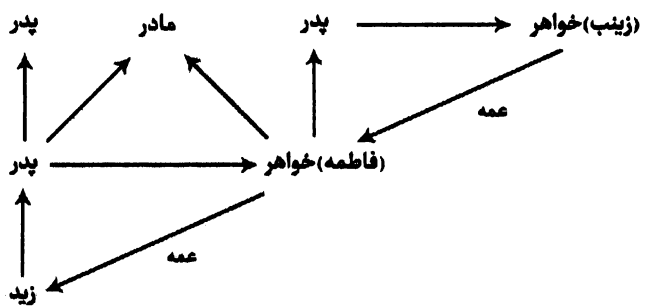
نه اینکه مقصود ازآن درعمه، عمه‌ی عمه، ودرخاله، خاله‌ی خاله باشد، زیرا مبحث ما درزن‌هایی است که ازدواج با آنان حرام می‌باشد. وعمه‌ی عمه ونیز خاله‌ی خاله درهمه موارد حرام نیست بلکه گاهی حرام می‌شوند وگاهی نه.

توضیح اینکه عمه‌ی عمه زید اگرعمه پدرزید هم باشد (وآن درجایی است که عمه خود زید، عمه پدری یا پدرومادری اوباشد یعنی آن عمه با پدرزید، درپدرو مادرویا درپدریکی باشند) ازدواج اوبازید حرام است چنانکه درنمودارملاحظه می‌کنید:



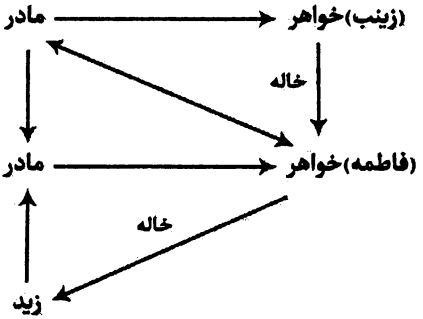
دراین نمودارزینب عمه فاطمه است وفاطمه عمه زید است، ازدواج زینب با زید حرام است چون زینب درآن فرض، خواهرجد پدری زید است پس عمه پدرزید می‌شود، وعمه پدر، عمه زید هم محسوب می‌باشد.

واما اگرعمه‌ی عمه زید، عمه‌ی پدرزید نباشد (وآن درجایی است که عمه خود زید، عمه مادری اوباشد، یعنی آن عمه، با پدرزید درمادریکی باشند) ازدواج اوبا زید حرام نیست چنانکه درنمودارملاحظه می‌کنید:



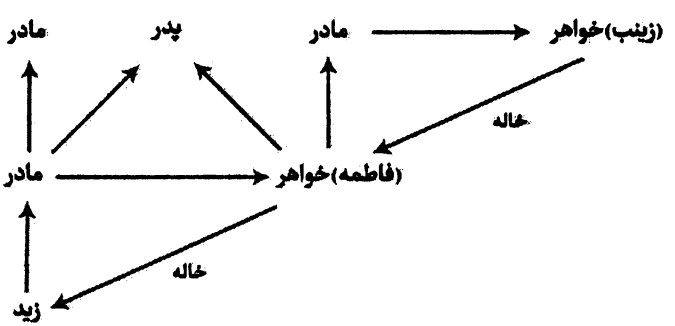
دراینجا ازدواج زینب که عمه‌ی عمه است، با زید حرام نیست چون زینب عمه پدرزید نمی‌باشد بلکه زینب خواهرشوهرمادربزرگ پدری زید است (یعنی خواهر شوهرمادرپدرزید است) ودرفقه ثابت شده است که خواهرشوهرمادرزید، برزید حرام نیست پس خواهرشوهرمادربزرگ زید به طریق اولی براوحرام نخواهد بود.

وهمچنین درخاله اگرخاله‌ی خاله زید، خاله مادرزید هم باشد (وآن درجایی است که خاله خود زید، خاله پدرومادری یا خاله مادری زید باشد. یعنی آن خاله با مادرزید درپدرومادرویا درمادریکی باشند) دراین صورت ازدواج اوبا زید حرام است چنانکه درنمودارملاحظه می‌کنید:



دراین نمودار، زینب خاله فاطمه است و فاطمه خاله رید می‌باشد، وازدواج زینب با زید حرام است، چون زینب خواهرمادربزرگ مادری زید است. یعنی خواهر مادرِمادرزید است پس خاله مادرزید می‌شود وخاله مادر، خاله زید هم محسوب است.

اما اگرخاله‌ی خاله زید، خاله مادرزید نباشد (وآن درجایی است که خاله خود زید، خاله پدری زید باشد. یعنی آن خاله با مادرزید، درپدریکی باشند) دراین صورت ازدواج اوبا زید حرام نیست، چنانکه درنمودارملاحظه می‌کنید:



دراینجا ازدواج زینب که خاله‌ی خاله است، با زید حرام نیست، چون مادر خاله زید، (یعنی مادر فاطمه) زن پدر بزرگ زید است نه مادر مادرش لذا خواهر مادر خاله زید، خواهر زن پدربزرگ زید خواهد بود، و در فقه گفته‌اند که خواهر زن پدرزید بر زید حرام نیست پس خواهر زن پدربزرگ زید به طریق اولی بر زید حرام نخواهد بود.

ترجمه و شرح عبارت: **و المراد...** یعنی مقصود از «هر چه بالا رود» در مورد عمه و خاله، عمه پدر، عمه مادر، خاله پدر، خاله مادر، عمه جد، عمه جده، خاله جد، خاله جده، و به همین ترتیب است، نه اینکه مقصود عمه‌ی عمه و خاله‌ی خاله باشد، زیرا اینها (گاهی حرام هستند بر شخص و) گاهی حرام نیستند (و شخص می‌تواند با عمه‌ی عمه یا خاله‌ی خاله خویش ازدواج نماید).

ويحرم على المرأة ما يحرم على الرجل بالقياس.

وضابط المحرمات الجامع لها: أنه يحرم على الإنسان كل قريب عدا أولاد العمومة، والخؤولة.

و يحرم على المراة... توضيح: شكى نيست دراينكه وقتى كه ازدواج شخصى با ديگرى حرام بود، ازدواج آن ديگرى نيز با آن شخص حرام خواهد بود، بنابراين، وقتى كه دربالا دانسته شد كه ازدواج نُه دسته اززنان برمرد حرام است، بدون شک متقابلاً ازدواج نُه دسته ازمردان برزن نيزحرام خواهد بود. يعنى مثلاً وقتى كه گفته شد: برفرزند ـ هرچند پائين رود ـ ازدواج با مادرهرچند بالا رود حرام است، بدون شک برمادر نيز ـ هرچند بالا رود ـ ازدواج با فرزند هرچند پائين رود حرام خواهد بود.

يا مثلاً اگر گفته شد كه: برپدر ازدواج با دخترش حرام است، بدون شک بردختر نيزازدواج با پدرش حرام است. وبه همين ترتيب درباقى موارد.

ازاينجا نكته اينكه چرا درآيه قرآن ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ...﴾ فقط زن‌هاى حرام را ذكر نموده ومردان حرام را ذكرننموده است معلوم مى‌شود، ونكته‌اش همين است كه دانسته شد وآن اينكه وقتى كه زن‌هاى حرام ذكرشد، متقابلاً مردان حرام نيزمعلوم مى‌گردد.

ترجمه وشرح عبارت: **ما يحرم...** (يعنى مثل ما يحرم) اين ضابطه، خلاصه‌اش اين است كه حرام است برزن، آن مردى كه اگرفرضاً آن زن، مرد بود، وآن مرد، زن بود، اين زن براوحرام بود، مثلاً بردختر، حرام است ازدواج با پدرچون فرضاً اگردختر، پسر بود، وآن پدر، مادربود، اين مادربرآن پسرحرام بود، وبه همين ترتيب درباقى موارد گفته مى‌شود.

و ضابط المحرمات... توضیح: ضابطه کلی برای زن‌هایی که به سبب خویشاوندی ازدواج با آنها حرام است این است که بگوئیم: برمرد حرام است ازدواج کردن با هرخویشاوندی مگرفرزندان عموو عمه و فرزندان دایی و خاله که ازدواج با آنها برای مرد جایز است.

اگرکسی سؤال کند که دربالا دانسته شد که عمه‌ی عمه و یا خاله‌ی خاله در بعضی موارد ازدواج با آنها جایز است، وحال آنکه درضابطه‌ای که ذکرشد با جمله «عدا أولاد العمومة والخؤولة» آن مورد خارج نمی‌شود پس باید یک قید دیگری ذکر می‌شد که این مورد را هم خارج می‌کرد.

درجواب گفته می‌شود که این مورد با قید «قریب» خارج است، زیرا مقصود از «قریب» آن خویشاوندی است که دریکی ازطبقات ومراتب ارث به جهت خویشاوندی ارث ببرد، ومعلوم است که عمه‌ی عمه وخاله‌ی خاله، درآن مراتب ارث قرار ندارند که به واسطه خویشاوندی ارث ببرند.

ترجمه وشرح عبارت: **و ضابط...** یعنی ضابطه وقاعده‌ای که بیانگرتمام زن‌هایی که ازدواج با آنان حرام است باشد، این است که حرام است برانسان ازدواج با خویشاوندان مگرفرزندان عموو عمه ودایی وخاله **الجامع** صفت است برای ضابط.

(ویحرم بالرضاع ما یحرم بالنسب) فأمك من الرضاعة هي كل امرأة أرضعتك، أو رجع نسب من أرضعتك أو صاحب اللبن إليها، أو أرضعت من يرجع نسبك إليه من ذكر أو أنثى وإن علا كمرضعة أحد أبويك، أو أجدادك، أو جداتك.

وأختها خالتك من الرضاعة، وأخوها خالك، وأبوها جدك، كما أن ابن مرضعتك أخ، وبنتها أخت إلى آخر أحكام النسب.

زنهایی که به سبب شیر خوردن، ازدواج با آنان حرام است

(و یحرم بالرضاع ما یحرم... توضیح: «رضاع» به فتح راء مصدر رضع ـ به کسر ضاد ـ از باب سمع یسمع سماعاً، و به کسر راء نیز آمده است، و مصدر آن «رَضْع» نیز آمده است از باب رضع ـ به فتح ضاد ـ یرضع به کسر ضاد مثل ضرب یضرب ضربا.

وآن در لغت عبارت است از نوشیدن شیر از پستان زن یا حیوان، و مقصود از آن در اینجا شیر خوردن کودکی است از پستان زنی غیر مادرش با شرایط خاصی که در اثر این شیر خوردن، آن کودک با آن زن مَحرم می‌شود و ازدواج با او حرام می‌گردد و به واسطه آن، محرمیت و حرمت ازدواج به عدّه دیگر از زنان انتشار می‌یابد.

طفلی که شیر زن را خورده، «مرتضع» نامیده می‌شود، و زن شیر دهنده را «مرضعه» و شوهر او را «فحل» و یا «صاحب اللبن» نامند، چون شیری که آن زن به طفل می‌دهد، از این شوهر است و متعلق به او می‌باشد.

اکنون ببینیم آن عده زنانی که به واسطه شیر خوردن طفل از مرضعه، ازدواج با آنان حرام می‌شود کدامند؟

مطابق حدیثی که در کتاب شیعه و سنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده و در روایات دیگر نیز از ائمه طاهرین علیهم السلام رسیده است یعنی حدیث «یحرم من الرضاع ما یحرم

من النسب»[1] هرعنوانی که ازطریق خویشاوندی موجب حرمت ازدواج با زن می‌شود، همان عنوان اگربه طریق شیرخوردن با شرایط خاصی حاصل شود نیزموجب حرمت ازدواج با زن می‌شود.

سابقاً دانسته شدکه ۹ دسته از زن‌ها به سبب خویشاوندی، ازدواج با آنان حرام است که آنها عبارت بودند ازمادروخواهردودختروعمه وخاله و... حال اگرهمین عناوین ازطریق رضاع حاصل شود یعنی مادررضاعی وخواهررضاعی ودختر رضاعی وعمه رضاعی وخاله رضاعی و... ازدواج طفلی که شیرخورده با آنان حرام خواهد بود، وتفصیل این عناوین به شرح زیراست:

مادررضاعی

مادررضاعی زید عبارت است از زن‌هایی که درذیل ذکرمی‌شود:

الف: زنی که شیرداده زید را.

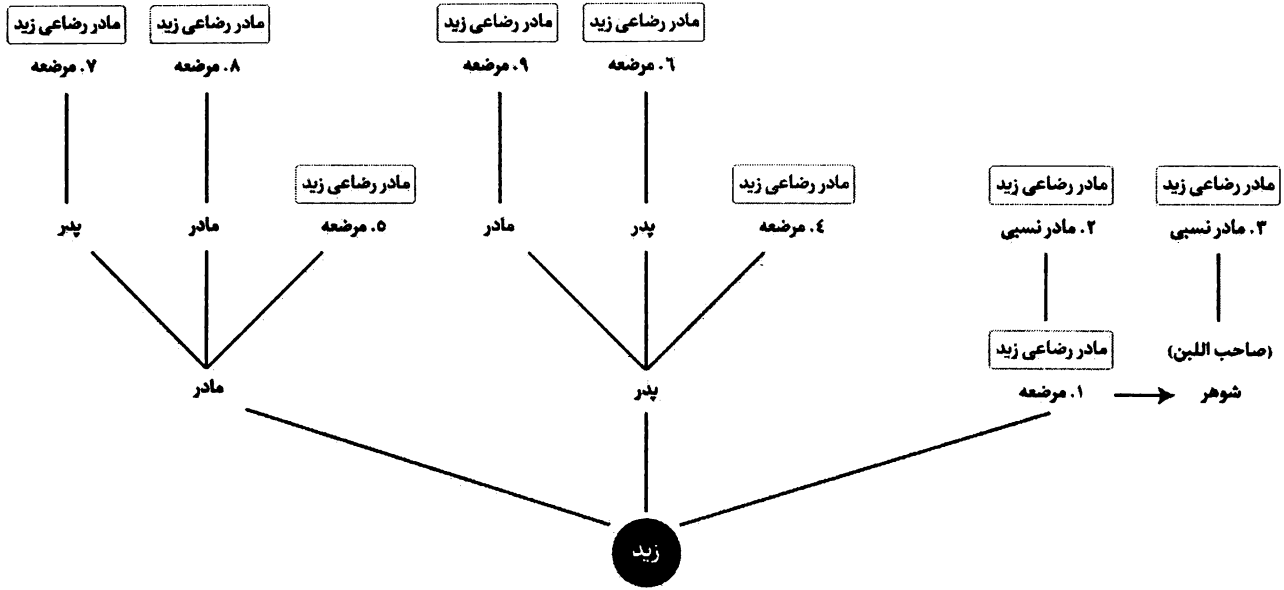
ب: زنی که مادریا مادربزرگ آن زنی است که شیرداده زید را (گرچه مادربزرگ به چند واسطه باشد) گرچه مادریا مادربزرگ رضاعی اوباشند.

ج: زنی که مادریا مادربزرگ شوهرزنی است که شیرداده زید را، وبه این شوهردر اصطلاح فقه، «صاحب اللبن» یا «فحل» گویند.

د: زنی که شیرداده به پدریا مادرزید، ویا شیرداده به یکی ازپدربزرگ‌های زید، یا شیرداده به یکی ازمادربزرگ‌های زید.

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۴۳۷، ح ۲ و من لایحضر، ج ۳، ص ۴۷۵ وتهذیب، ج ۷، ص ۲۹۲.


مادر رضاعی زید
۷. مرضعه
مادر رضاعی زید
۸. مرضعه
مادر رضاعی زید
۹. مرضعه
مادر رضاعی زید
۶. مرضعه
مادر رضاعی زید
۵. مرضعه
مادر رضاعی زید
٤. مرضعه
مادر رضاعی زید
۲. مادر نسبی
مادر رضاعی زید
۳. مادر نسبی
پدر
مادر
مادر
پدر
مادر رضاعی زید
۱. مرضعه
(صاحب اللبن)
شوهر
مادر
پدر
زید

ترجمه و شرح عبارت: و یحرم... این عبارت مصنّف برگرفته شده از روایتی است که سابقاً ذکر شد. یعنی «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» و در تمام روایات با کلمه «من» آمده است نه «باء» و علت اینکه مصنّف با کلمه «باء» آورده این است که چون همانطوری که شارح درکتاب الظهار تصریح به آن نموده است، «من» در این روایت یا به معنای باء سببیت است و یا برای تعلیل است، نظیر شعر فرزدق درباره امام سجاد علیه‌السلام:

یُغضي حیاءً ویُغضیٰ من مهابته　　فلا یتکلم الاّ حین یبتسم

که کلمه من در «من مهابته» برای تعلیل است یعنی لاجل مهابته، بنابراین، ترجمه روایت این می‌شود که حرام می‌شود به خاطر رضاع یا به سبب رضاع...

ناگفته نماند که در آیه قرآن دو مورد از زن‌هایی که به واسطه رضاع ازدواج با آنان حرام است ذکر شده و آن: مادر و خواهر رضاعی می‌باشد در این آیه ﴿... **وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ**﴾[1] و اما در روایات به آن تعبیر کلی و ضابطه عام یعنی «یحرم من الرضاع مایحرم من النسب» بیان شده است که این عبارت شامل تمام زن‌هایی که به سبب رضاع حرام می‌شوند می‌باشد. یعنی عمه رضاعی و خاله رضاعی و دختر رضاعی و... و...

و مقصود از «ما»ی موصوله در ـ ما یحرم من النسب ـ هر عنوانی است که شارع مقدس به سبب علاقه خویشاوندی، حرمت را در آن مقرر کرده است. پس مطابق حدیث مزبور، آن عنوان اگر به سبب رضاع حاصل شود نیز حرام خواهد بود. بنابراین، مقصود از ـ مای ـ موصوله یک عنوان کلی است که بین آنچه از نسب حاصل می‌شود و آنچه ناشی از رضاع

---

[1] سوره نساء، آیه ۲۳.

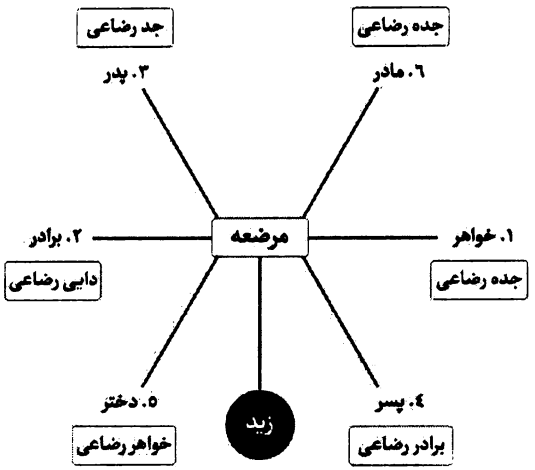
است اشتراک دارد، مانند عنوان مادر(أمّ) که یک عنوان واحد است و به هردوسبب (یعنی خویشاوندی ورضاع) نکاح با او حرام می‌باشد.

پس ترجمه روایت این است که: «حرام می‌شود به سبب رضاع هرعنوانی که حرام می‌شود به سبب خویشاوندی» یعنی مثلاً مادرودخترو خواهرعناوینی هستند که به سبب خویشاوندی حرام می‌باشند، پس هرگاه یکی ازاین عناوین به سبب رضاع حاصل شوند نیزباعث نشرحرمت می‌شود.

فأمک من الرضاعة... یعنی پس مادررضاعی شما هرزنی است که شما را شیر داده است، ویا (هرزنی است که:) نسب کسی که شما را شیرداده ویا نسب صاحب شیر(مردی که شیرزن ازاوست) به آن زن می‌رسد (مثل مادرنسبی زن شیرده، ویا مادرِمادرنسبی زن شیرده، ویا مادرپدرزن شیرده، ویا مادرنسبی مرد صاحب شیر، و یا مادرِمادرنسبی صاحب شیر، ویا مادرپدرصاحب شیر) ویا (هرزنی است که:) شیرداده است کسی راکه نسب شما به آن کس می‌رسد خواه کسی که نسب شما به او می‌رسد مرد باشد یا زن اگرچه درمرتبه بالا قرارگرفته باشد مثل زنی که شیرداده یکی ازپدرومادرشما را، ویا (شیرداده) یکی ازپدران بزرگ شما را، ویا (شیرداده) یکی ازمادران بزرگ شما را.

کل امرأة أرضعتک این عبارت، مادررضاعی بدون واسطه را بیان می‌کند، **أو رجع**... (یعنی اوکل امرأة) خواه ازطریق پدرنسبش به آن زن برسد وخواه ازطریق مادر، واین عبارت شارح مادررضاعی با واسطه را بیان می‌کند **أو صاحب اللبن** عطف است بر ـ مَن ـ یعنی اورجع نسب صاحب اللبن **إلیها** جارومجرورمتعلق است به ـ رجع ـ وضمیرآن به امرأة برمی‌گردد **أو ارضعت** یعنی کل امرأة ارضعت **نسبک الیه** ضمیربرمی‌گردد به ـ من ـ موصوله **من ذکر أو انثی** کلمه ـ من ـ تفسیر

می‌کند مَن موصوله را **و ان علا** ضمیر مقدر فاعلی در ـ علا ـ برمی‌گردد به من موصوله که همان ذکر و انثی باشد.



خاله و دایی و جدّ و برادر و خواهر رضاعی

و أختها... یعنی خواهر زنی که مادر رضاعی شماست (در تمام موارد بالا) خاله رضاعی شما خواهد بود، و برادر آن زن، دایی رضاعی شما خواهد بود، و پدر آن زن، جدّ رضاعی شما خواهد بود، چنانکه فرزند زنی که به شما شیر داده است برادر رضاعی شما خواهد بود، و دختر او خواهر رضاعی شما می‌باشد، و به همین ترتیب تا آخر احکام خویشاوندی در اینجا جاری می‌گردد و **أختها** (ضمیر به امرأة بر می‌گردد) خواه خواهر نسبی آن زن باشد یا خواهر رضاعی او و **أخوها** (نیز ضمیر به امرأة بر می‌گردد) در اینجا نیز فرقی نیست بین اینکه برادر نسبی آن زن باشد یا برادر رضاعی او و **أبوها** (نیز ضمیر به امراه بر می‌گردد) خواه پدر رضاعی آن زن باشد یا پدر نسبی.

والبنت من الرضاع: كل أنثى رضعت من لبنك، أو لبن من وَلَدْتَه أو أرضعتها امرأة وَلَدْتَها، وكذا بناتها من النسب والرضاع.

دختر رضاعی

و البنت من الرضاع... توضیح: دختر رضاعی زید عبارت است از موارد زیر:

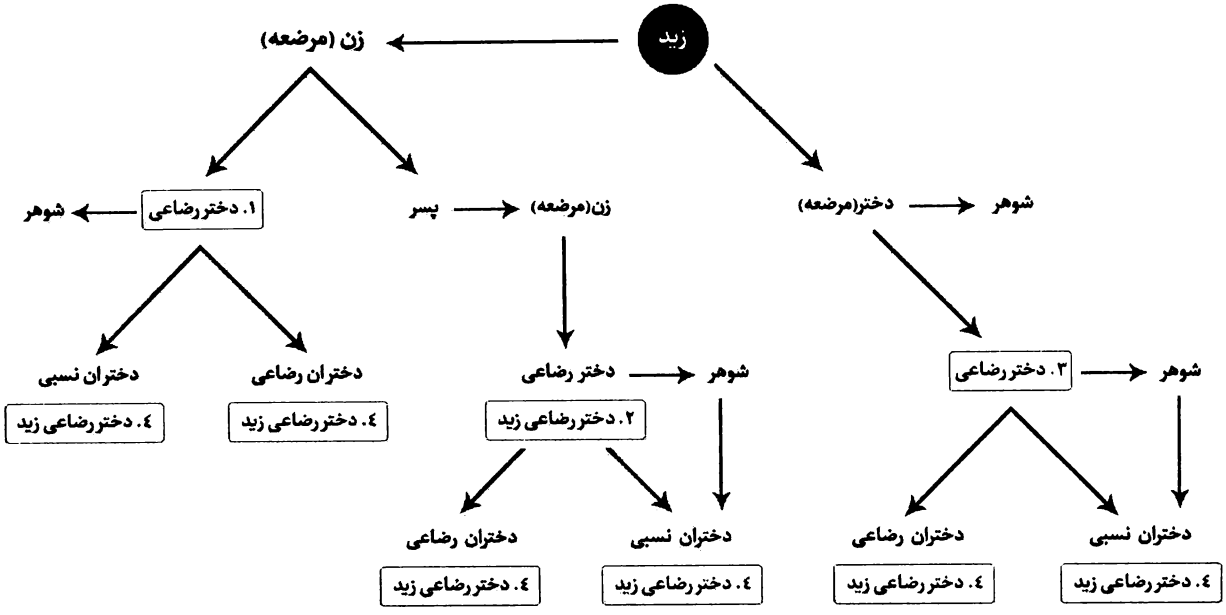
۱. دختری که از شیر زید خورده باشد (یعنی شیر زن زید که زید صاحب اللبن است).

۲. دختری که از شیر پسر زید خورده باشد (یعنی شیر زن پسر زید که پسر زید صاحب اللبن است).

۳. دختری که از شیر دختر زید خورده است.

٤. این سه مورد اگر بعداً دارای اولاد شدند چنانچه در میان اولاد آنها دخترانی باشد، این دختران نیز دختران رضاعی زید محسوب می‌شوند، و نیز اگر دختران رضاعی داشته باشند، نیز دختران رضاعی زید به شمار می‌آیند.

ترجمه و شرح عبارت: **و البنت...** یعنی دختر رضاعی شما، هر مؤنثی است که از شیر شما (یعنی از شیری که متعلق به شماست یعنی از شیر همسر شما که شیرش از شماست) نوشیده باشد، و یا از شیر پسری که شما او را به دنیا آورده‌ای نوشیده باشد (یعنی از شیر همسر پسر شما که عروس شما می‌باشد نوشیده باشد) و یا (هر مؤنثی است که:) شیر داده به او زنی که شما او را به دنیا آورده‌ای (یعنی مؤنثی که دختر شما به او شیر داده است، آن مؤنث، دختر رضاعی شما می‌شود) و همچنین دختران آن دختر رضاعی ـ خواه دختران نسبی او یا دختران رضاعی او ـ همگی دختران رضاعی شما به شمار می‌آیند **كل أنثى رَضَعَتْ**.. این جمله دختر رضاعی بدون واسطه را بیان می‌کند **أو لبن**... (ولدته به صیغه فعل مخاطب است) این عبارت دختر رضاعی با واسطه را بیان می‌کند **أو أرضعتها**... این عبارت نیز دختر رضاعی با واسطه را بیان می‌کند **وَلَدْتَها** این فعل به صیغه مخاطب است.


زید
زن (مرضعه)
شوهر
۱. دختر رضاعی
پسر
زن(مرضعه)
دختر(مرضعه)
شوهر
دختران نسبی
دختران رضاعی
۴. دختر رضاعی زید
۴. دختر رضاعی زید
دختر رضاعی
شوهر
۲. دختر رضاعی زید
۳. دختر رضاعی
شوهر
دختران رضاعی
دختران نسبی
۴. دختر رضاعی زید
۴. دختر رضاعی زید
دختران رضاعی
دختران نسبی
۴. دختر رضاعی زید
۴. دختر رضاعی زید

والعمات والخالات: أخوات الفحل والمرضعة، وأخوات من ولدهما من النسب والرضاع، وكذاكل امرأة أرضعتها واحدة من جداتك، أو رضعت بلبن واحد من أجدادك من النسب والرضاع.

عمه رضاعی

و العمات و الخالات... توضیح: عمه رضاعی زید عبارت است ازموارد زیر:

الف: خواهرنسبی یا رضاعی آن مردی که زید ازشیرآن مرد خورده است (یعنی خواهرصاحب اللبن).

ب: خواهرنسبی یا رضاعی پدرآن مردی که زید ازشیراوخورده است (یعنی عمه صاحب اللبن، عمه رضاعی زید نیزمی‌باشد).

ج: خواهرنسبی یا رضاعی پدرزنی که شیرداده زید را (یعنی عمه آن زن، عمه رضاعی زید نیزمی‌باشد).

د: هرزنی که یکی ازمادربزرگهای زید، اورا شیرداده باشد، مثلاً زید فرزند علی، علی فرزند فاطمه باشد، وفاطمه یک مؤنثی را شیربدهد، این مؤنث خواهررضاعی علی می‌شود وعمه رضاعی زید می‌باشد.

ویا مثلاً زید فرزند علی، علی فرزند محمد، محمد فرزند آمنه باشد وآمنه یک مؤنثی را شیربدهد، این مؤنث عمه رضاعی زید می‌شود.

ودرمادربزرگ فرقی نیست بین اینکه مادربزرگ نسبی باشد یا مادربزرگ رضاعی.

هـ: هرمؤنثی که ازشیریکی ازپدربزرگ‌های زید خورده باشد، مثلا زید فرزند علی، علی فرزند محمد باشد ویک مؤنثی ازشیرمحمد بخورد، این مؤنث، خواهررضاعی علی می‌شود وعمه رضاعی زید می‌باشد.

خاله رضاعی

خاله رضاعی زید عبارت است از:

الف: خواهر نسبی یا رضاعی آن زنی که زید را شیر داده است.

ب: خواهر نسبی یا رضاعی مادر آن زنی که زید را شیر داده.

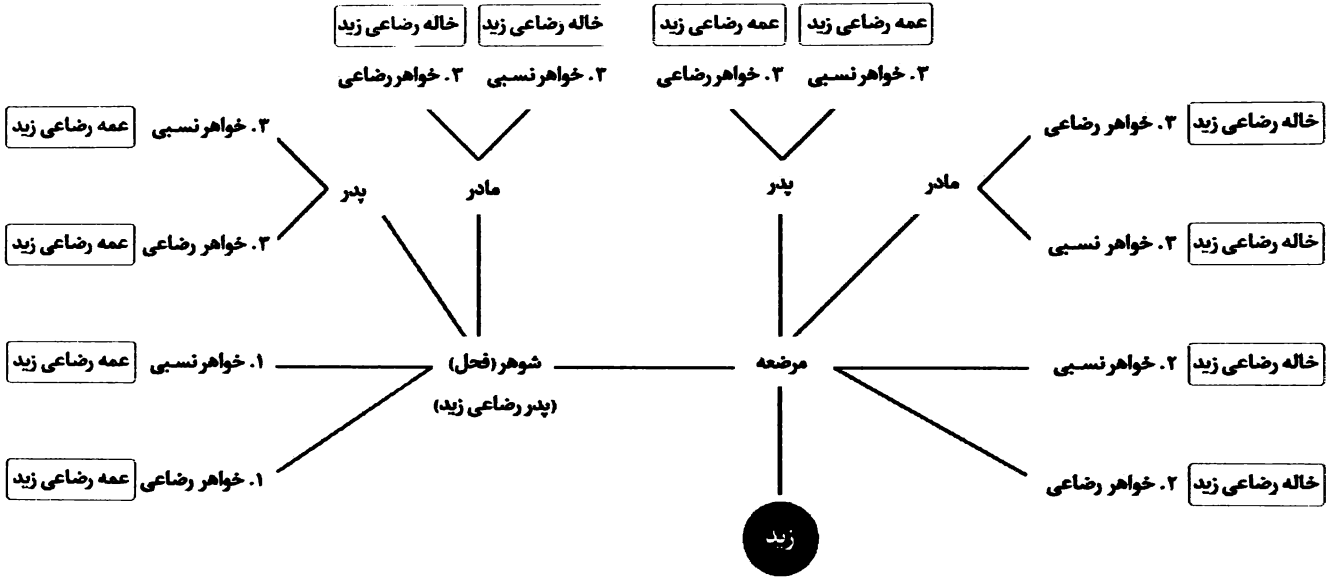
ج: خواهر نسبی یا رضاعی مادر آن مردی که زید از شیر او خورده است (یعنی خاله نسبی صاحب اللبن، خاله رضاعی زید نیز می‌باشد).

د: هر مؤنثی که یکی از مادربزرگ‌های زید او را شیر داده است، مثلاً زید فرزند زینب، زینب فرزند فاطمه، و فاطمه یک مؤنثی را شیر بدهد، این مؤنث خواهر رضاعی زینب می‌شود و خاله رضاعی زید می‌باشد.

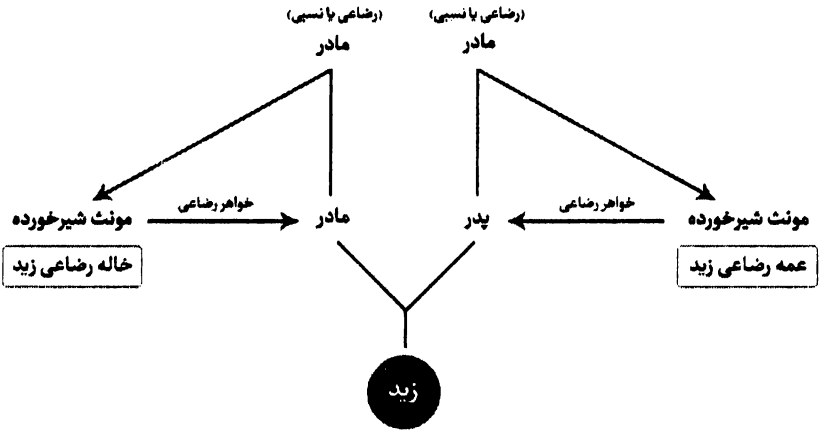
و یا مثلاً زید فرزند زینب، زینب فرزند فاطمه، فاطمه فرزند آمنه، و آمنه یک مؤنثی را شیر بدهد، این مؤنث خاله رضاعی زید می‌شود.

هـ: هر مؤنثی که از شیر یکی از پدربزرگ‌های زید خورده باشد، مثلاً زید فرزند علی، علی فرزند فاطمه، فاطمه فرزند محمد، و یک مؤنثی از شیر محمد خورده باشد، این مؤنث خاله رضاعی زید می‌شود.

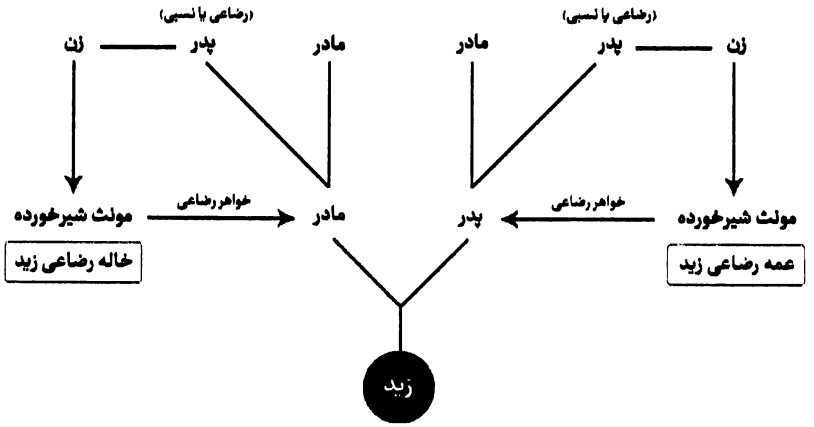
ترجمه و شرح عبارت: **و العمات...** یعنی عمه‌ها و خاله‌های رضاعی شما عبارتند از: خواهران مردی که صاحب شیر است (اینها عمه رضاعی هستند) و خواهران زن شیرده (اینها خاله رضاعی هستند) و خواهران کسی (یعنی پدر یا مادری) که صاحب اللبن و زن شیرده را به دنیا آورده‌اند (یعنی خواهر پدر یا مادر صاحب اللبن، و خواهر پدر یا مادر زن شیرده) چه خواهر نسبی آنها و چه خواهر رضاعی آنها **أخوات الفحل و المرضعة** این عبارت، عمه و خاله رضاعی بدون واسطه را بیان می‌کند و **أخوات مَن ولدهما** این عبارت، عمه و خاله رضاعی با واسطه را بیان می‌کند **من النسب و الرضاع** قید است هم برای «اخوات الفحل و المرضعة» و هم برای «اخوات من ولدهما».


عمه رضاعی زید
۳. خواهر نسبی
عمه رضاعی زید
۳. خواهر رضاعی
خاله رضاعی زید
۳. خواهر نسبی
خاله رضاعی زید
۳. خواهر رضاعی
عمه رضاعی زید
۳. خواهر نسبی
عمه رضاعی زید
۳. خواهر رضاعی
خاله رضاعی زید
۳. خواهر رضاعی
خاله رضاعی زید
۳. خواهر نسبی
پدر
مادر
پدر
مادر
عمه رضاعی زید
۱. خواهر نسبی
عمه رضاعی زید
۱. خواهر رضاعی
شوهر (فحل)
(پدر رضاعی زید)
مرضعه
خاله رضاعی زید
۲. خواهر نسبی
خاله رضاعی زید
۲. خواهر رضاعی
زید

وکذاکل امرأة... این عبارت خاله وعمه رضاعی با واسطه را بیان می‌کند) یعنی و همچنین هر مؤنثی که اورا یکی از مادربزرگ‌های شما شیر داده باشد (این مؤنث، عمه ویا خاله رضاعی شما خواهد بود) ویا هر مؤنثی که شیرخورده باشد از شیر یکی از پدربزرگ‌های شما، خواه مادربزرگ یا پدربزرگ نسبی باشد یا رضاعی.



أو رضعت بلبن واحد.. چنانکه در نمودار زیر ملاحظه می‌فرمایید:



من النسب و الرضاع این جمله قید است هم برای «جداتک» و هم برای «أجدادک».

خواهر رضاعی

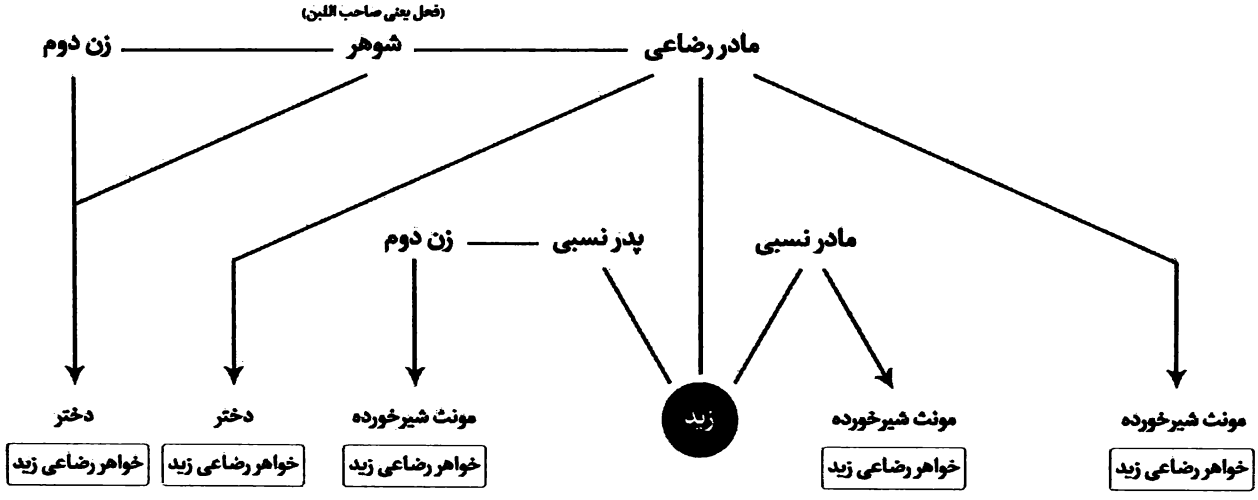
خواهر رضاعی زید (که شارح این مورد را ذکر نکرده است) عبارت است از موارد زیر:

الف: هر مؤنثی که مادر زید او را شیر داده باشد.

ب: هر مؤنثی که از شیر پدر زید خورده باشد.

ج: دختر زنی که زید را شیر داده باشد.

د: دختر مردی که زید از شیر او خورده باشد.


(فعل یعنی صاحب اللبن)
مادر رضاعی
شوهر
زن دوم
پدر نسبی
زن دوم
مادر نسبی
زید
دختر
خواهر رضاعی زید
دختر
خواهر رضاعی زید
مونث شیرخورده
خواهر رضاعی زید
مونث شیرخورده
خواهر رضاعی زید
مونث شیرخورده
خواهر رضاعی زید

وبنات الأخ، وبنات الأخت: بنات أولاد المرضعة والفحل من الرضاع والنسب، وكذا كل أنثى أرضعتها أختك، وبنت أختك، وبنات كل ذكر أرضعته أمك أو ارتضع بلبن أبيك.

برادرزاده رضاعی

و بنات الأخ... توضیح: دختربرادررضاعی زید عبارت ازموارد زیراست:

الف: دخترپسرآن زنی که به زید شیرداده است، چه پسررضاعی آن زن باشد و چه پسرنسبی.

ب: دخترپسرآن مردی که زید شیراورا خورده است (صاحب اللبن) خواه پسر رضاعی صاحب اللبن باشد وخواه پسرنسبی او.

ج: دختری که شیربرادرزید را خورده باشد ویا شیرپسربرادرزید را خورده باشد (این مورد را شارح ذکرنکرده است).

د: دخترآن مردی که ازمادرزید شیرخورده است، چون آن مرد برادررضاعی زید می‌شود.

هـ: دخترآن مردی که شیرپدرزید را خورده است.

خواهرزاده رضاعی

دخترخواهررضاعی زید عبارت ازموارد زیراست:

الف: دخترِدخترآن زنی که به زید شیرداده است، چه دخترِرضاعی آن زن باشد وچه دخترنسبی.

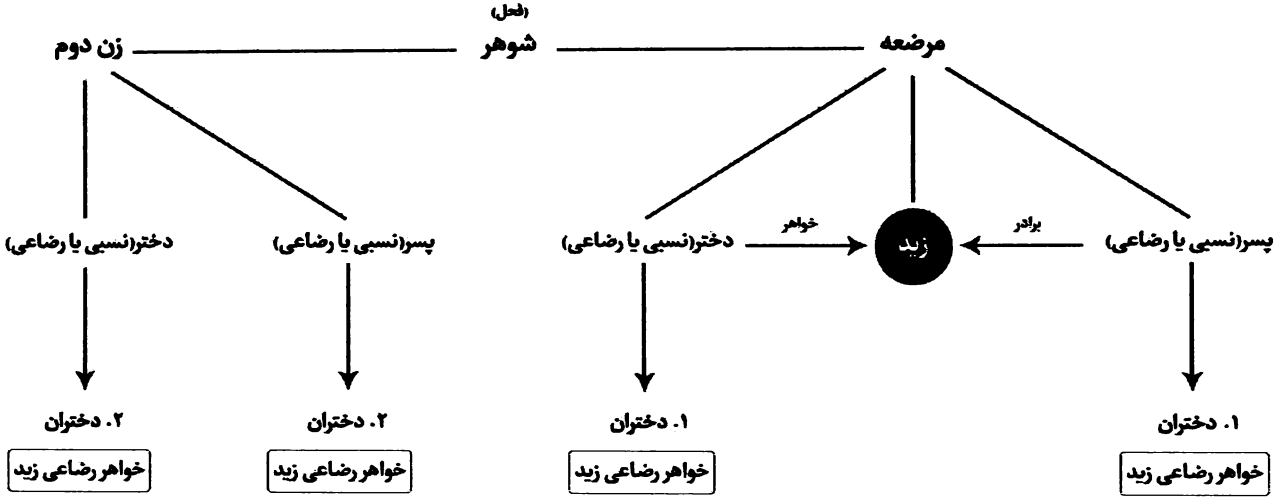
ب: دخترِدخترِآن مردی که زید شیراورا خورده است (صاحب اللبن) خواه دختر رضاعی صاحب اللبن باشد وخواه دخترنسبی او.

ج: دختری که خواهرزید اورا شیرداده است، ویا دختری که دخترخواهرزید اورا شیرداده است.

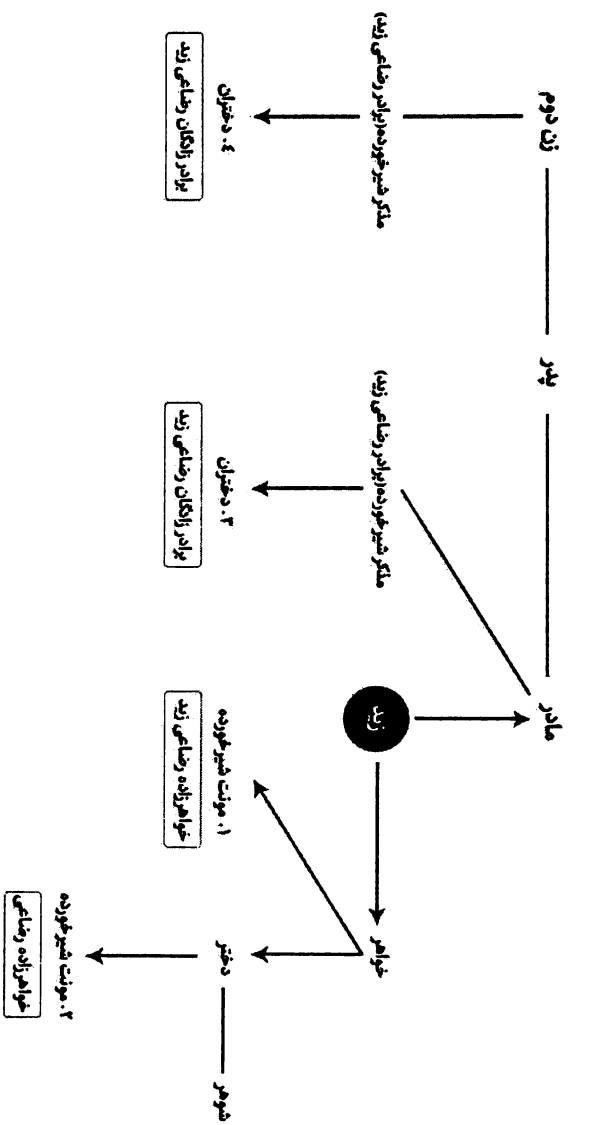
د: دختری که شیرپسرخواهرزید را خورده است (این موارد را شارح ذکرنکرده است).

ترجمه وشرح عبارت: **و بنات الاخ...** یعنی دختران برادرودختران خواهررضاعی شما عبارتند از: دختران فرزندان زن شیرده (یعنی دختران پسرزن شیرده، یا دختران دخترزن شیرده) ودختران فرزندان مرد صاحب شیر(یعنی دختران پسرمرد صاحب شیر، یا دختران دخترمرد صاحب شیر) خواه فرزند رضاعی آنها باشند یا فرزندان نسبی آنها.

ونیزهرمؤنثی که اورا خواهرشما شیربدهد، ویا دخترخواهرشما اورا شیربدهد (این مؤنث نیزخواهرزاده رضاعی شما محسوب است) ونیزدختران هرمردی که اورا مادرشما شیرداده ویا ازشیرپدرشما (اززن دیگرش) خورده است (این دختران، برادرزاده رضاعی شما محسوب است) **من الرضاع و النسب** قید است برای اولاد.


(فعل)
شوهر
زن دوم
مرضعه
دختر(نسبی یا رضاعی)
پسر(نسبی یا رضاعی)
خواهر
زید
برادر
دختر(نسبی یا رضاعی)
پسر(نسبی یا رضاعی)
۲. دختران
خواهر رضاعی زید
۲. دختران
خواهر رضاعی زید
۱. دختران
خواهر رضاعی زید
۱. دختران
خواهر رضاعی زید

وكذاكل أنثى أرضعتها أختك چنانکه در نمودار زیر ملاحظه می‌فرمایید:



بنت اختک در بعضی از نسخه‌ها «اخیک» آمده است.

وإنما يحرم الرضاع (بشرط كونه عن نكاح) دواما ومتعة وملك يمين وشبهة على أصح القولين مع ثبوتها من الطرفين، وإلا ثبت الحكم في حق من ثبت له النسب، ولا فرق في اللبن الخالي عن النكاح بين كونه من صغيرة وكبيرة، بكر وثيب، ذات بعل وخلية.

شرایط تحریم رضاع

و انما یحرّم الرضاع... توضیح: تنها خوردن طفل از شیر زن، کافی برای ثبوت و تحقق رضاع شرعی و ایجاد حرمت نکاح بین آنان نمی‌باشد، بلکه برای آن چند شرط لازم است که به تفصیل یکی یکی مورد بحث قرار می‌گیرد:

شرط اول در رضاع

شرط اول آن است که شیر زن از وطی حلال حاصل شده باشد خواه از طریق عقد دائم باشد یا عقد منقطع (مثل اینکه زید با فاطمه به عقد دائم یا عقد منقطع ازدواج کند و پس از وطی و همبستر شدن با او حامله گردد و زایمان کند، شیری که از آن در سینه‌اش حاصل شود همان شیری است که اگر به طفلی بخوراند با شرایط دیگری که بعداً خواهد آمد، موجب حرمت نکاح شده و آن طفل فرزند رضاعی زید و فاطمه محسوب می‌شود) یا از طریق ملک یمین، یعنی خریدن کنیز باشد (مثل اینکه زید، زنی را به عنوان کنیز بخرد و پس از وطی با او زن حامله گردد و زایمان کند، شیری که از آن حاصل می‌شود اگر به طفلی بخوراند با شرایط دیگر، موجب حرمت نکاح می‌گردد) و یا از طریق وطی به شبهه باشد (البته این مورد محل خلاف بین فقهاست که بعدا توضیح خواهیم داد).

با توجه به شرط مزبور، اگر شیرزن، از وطی حلال نبود، خواه اینکه بدون وطی، شیر دار شود (مثل اینکه دختر نابالغ، یا دختر بالغ باکره، خود به خود شیر از سینه‌اش جاری شود چنانکه گاهی اتفاق می‌افتد) یا اینکه از وطی حرام ـ مثل زنا ـ شیر دار شود، چنین شیری موجب حرمت نکاح نمی‌شود.

واما وطی به شبهه، چنانکه گفته شد آن هم از اقسام وطی حلال شمرده می‌شود و طبق نظریه مشهور شیری که از آن حاصل شود موجب حرمت نکاح می‌گردد (یعنی اگر زنی از وطی به شبهه حامله گردد و بعد از زایمان شیری که در او حاصل می‌شود، آن را به طفلی با شرایط دیگر بخوراند موجب حرمت نکاح می‌شود) ولی بعضی از فقها مثل ابن ادریس در آن تردید فرموده است و احتمال داده است که موجب حرمت نکاح نگردد.

البته شبهه ممکن است از هر دو طرف (زن و مرد) باشد، و ممکن است از یک طرف باشد، در صورت اول حکم رضاع (یعنی نشر حرمت) بر هر دو طرف ثابت می‌شود، اما در صورت دوم، حکم رضاع فقط نسبت به آن طرفی که در حق او شبهه بوده ثابت می‌شود و نسبت به طرف دیگر ثابت نمی‌گردد.

شبهه از دو طرف: مثل اینکه زنی از شوهرش طلاق گرفته باشد و با مرد دیگری بخواهد ازدواج کند، اگر چنانچه آنها به گمان اینکه زن از عده خارج شده است با یکدیگر ازدواج و نزدیکی نمایند و بعداً معلوم شود که در حساب روزهای عده اشتباه کرده‌اند و عقد را در روز آخر عده واقع ساخته‌اند، این حالت از مصادیق شبهه طرفین است، در این صورت هر چند ازدواج باطل است ولی رابطه جنسی مذکور از مصادیق زنا نیست بلکه از اقسام وطی حلال شمرده می‌شود و آثار نکاح صحیح بر آن مترتب خواهد بود.

بنابراین، اگر از آن طریق شیری در او حاصل شد، حکم رضاع نسبت به هر دو طرف (زن و مرد) ثابت می‌شود، یعنی اگر آن شیر را به طفلی با شرایط دیگر بخوراند، آن طفل، هم فرزند رضاعی مرد محسوب می‌شود و هم فرزند رضاعی زن، و حرمت نکاح میان زن و فرزند رضاعی ـ اگر پسر بود ـ و یا میان مرد و فرزند رضاعی ـ اگر دختر بود ـ ثابت می‌شود.

در همین مثال اگر زن بداند که از عده خارج نشده است ولی مرد از این امر مطلع نباشد، و با یکدیگر ازدواج کنند و نزدیکی واقع شود، در این صورت شبهه از یک طرف می‌باشد که طرف مرد باشد، و اما از طرف زن، زنا می‌باشد پس شیری که از این طریق حاصل می‌شود اگر به طفلی با شرایط دیگر بخوراند، آن طفل فرزند رضاعی مرد فقط می‌باشد نه فرزند رضاعی زن (پس اگر آن طفل، دختر باشد، مرد نمی‌تواند به او ازدواج کند، و زن اگر برادری داشته باشد، دایی رضاعی آن دختر نمی‌شود و در نتیجه می‌تواند با آن دختر ازدواج کند) همچنان که فرزندی که از آن طریق به دنیا می‌آید، فرزند نَسَبی مرد به شمار می‌آید نه فرزند زن.

ترجمه و شرح عبارت: **وإنما يُحرّم**... یعنی رضاع درصورتی موجب حرمت نکاح می‌شود که (شرایطی که در عبارت مصنّف ذکر می‌شود جمع گردد: یکی به شرط اینکه) شیر از نکاح حاصل شده باشد (مقصود از نکاح در اینجا وطی حلال می‌باشد ولذا شارح آن را تعمیم داده به اینکه:) خواه (وطی حلال) از طریق عقد دائم باشد یا عقد متعه (منقطع) یا از طریق ملک یمین (خریدن کنیز) و یا از طریق شبهه.

و شبهة... شبهه عبارت از تصور بر خلاف حقیقت است، و وطی به شبهه آن است که شخص، زن اجنبیه را وطی کند بدون معصیت، و آن به یکی از این سه طریق حاصل می‌شود:

اول: آنکه وطی‌اش از جهت جهل به موضوع یا جهل به حکم باشد:

جهل به موضوع که آن را «شبهه موضوعی» گویند، مثل اینکه زنی را گمان کند زوجه‌اش یا کنیزش می‌باشد (به جهت اینکه مثلاً در تاریکی بوده و نتوانسته تشخیص واقع را بدهد، و یا به خاطر اینکه مثلاً غایبانه وکیل برای او زنی را عقد کرده و او هنوز چهره زن خود را ندیده بود لذا با زن دیگر اشتباه کرده) و او را وطی کند.

و یا مثل اینکه زنی را به گمان اینکه مطلقه است یا شوهرش فوت کرده و از عدّه هم خارج شده، عقد کند و او را وطی نماید، بعد معلوم شود که شوهر دارد و یا هنوز از عده طلاق یا عده وفات خارج نشده است.

البته در این مثالها می‌توان شبهه را از دو طرف فرض کرد و ممکن است از یک طرف (مثلاً طرف مرد فقط) فرض کرد.

و اما جهل به حکم شرعی: که آن را «شبهه حکمی» نامند، مثل آنکه مرد گمان کند که هرگاه زنی را برای او نامزد کردند و شیرینی خوردند، بدون عقد بر او حلال می‌شود وطی، به شرط اینکه جاهل قاصر باشد (مثل شیعه‌ای که در بلاد کفر زندگی می‌کند و احکام اسلامی به او نرسیده باشد) نه جاهل مقصر (مثل شیعه‌ای که در بلاد شیعه نشین زندگی می‌کند و نرفته احکام اسلامی را یاد بگیرد).

دوم: آنکه زن به او خبر بدهد که مانعی از ازدواج با او نیست و مرد هم او را عقد کند و وطی نماید، بعد معلوم شود که آن زن شوهر دارد یا اینکه در حال عده طلاق یا عده وفات می‌باشد (البته در این مثال، شبهه از طرف مرد فقط می‌شود و اما از طرف زن، زنا می‌باشد).

سوم: آنکه زنی را مرد در حال خواب یا جنون یا بی هوشی وطی کند، و یا او را اجبار و اکراه به وطی کنند.

علی اصح القولین (قید است برای ـ شبهة) یعنی صحیحترین دو قول آن است که شیری که از طریق وطی به شبهه حاصل می‌شود موجب حرمت نکاح می‌گردد، و

درمقابل این قول، قول ابن ادریس است که درآن تردید کرده است **مع ثبوتها**... یعنی درصورتی که شبهه ازدوطرف باشد (یعنی هم زن گمان می‌کرده که مثلاً آن مرد شوهرش می‌باشد وهم مرد گمان می‌کرده که آن زن، زوجه اوست) وگرنه (اگرشبهه فقط ازیک طرف باشد) حکم رضاع (یعنی نشرحرمت نکاح) فقط درحق آن طرفی که (شبهه ازطرف او بوده که درنتیجه) نسب (وفرزندی که به دنیا می‌آید) برای او ثابت است، ثابت می‌گردد.

من ثبت له النسب یعنی آن طرفی که نسب فرزندی که به دنیا می‌آید برای اوثابت است، ومقصود آن طرفی است که شبهه ازطرف اوفقط بوده، وجهت اینکه شارح از کسی که شبهه ازطرف اوبوده، تعبیربه «من ثبت له النسب» کرده است، این است که چون اگردراین صورت دراثروطی، فرزندی به دنیا آید، کودک شرعاً به اوملحق می‌گردد وفرزند شرعی اوفقط محسوب می‌شود (که توارث هم میان آنها خواهد بود) و اما نسبت به آن دیگری، فرزند زنا است وفرزند شرعی اونخواهد بود (ومیان آنها توارث هم نخواهد بود).

خلاصه اینکه عبارت شارح اشاره به این است که رضاع تابع نسب است به این معنی که درهرموردی که نسب ثابت شده، رضاع هم آنجا ثابت می‌شود ودرهر موردی که نسب ثابت نشد، رضاع نیزدرآنجا ثابت نمی‌شود، پس درفرض مورد بحث، وقتی که نسب برای یک طرف ثابت شد وفرزند به دنیا آمده، فرزند شرعی او فقط محسوب شد پس رضاع هم فقط برای آن طرف ثابت می‌شود، وکودکی که ازشیر حاصل ازشبهه، می‌خورد، فرزند رضاعی همین طرف فقط می‌شود.

و لا فرق... یعنی و(با توجه به شرط مزبور، شیری که خالی ازوطی حلال باشد موجب حرمت نکاح نمی‌شود، حال گوئیم:) فرقی نیست درشیری که خالی ازوطی حلال است بین آنکه ازدخترنابالغ باشد (که خود به خود شیرازسینه‌اش جاری

شود) یا دختربالغ، وبین آنکه ازباکره باشد (شوهرندیده) یا ازثیب (شوهردیده) خواه فعلاً دارای شوهرباشد (وشیراوازطریق زنا حاصل شده باشد) یا فعلاً خالی ازشوهر باشد (یعنی قبلاً شوهرداشته وازاوطلاق گرفته یا شوهرش فوت کرده است ودرحال حاضرشیرش ازطریق زنا حاصل شود، وخلاصه اینکه درهمه این موارد، شیرموجب حرمت نکاح نمی‌گردد).

ذات بعل و خلیّة این دوازاقسام زن ثیب می‌باشند، چون ثیب به معنای زن شوهر دیده است، واین بردوقسم است: ممکن است شوهرش فعلاً باقی باشدکه به آن «ذات بعل» گویند، وممکن است شوهرش باقی نباشد (خواه به واسطه طلاق ازهم جدا شده باشند یا اینکه شوهرفوت کرده باشد) وبه آن «خَلیّة» گویند.

ویعتبر مع صحة النکاح صدور اللبن عن ذات حمل أو ولد بالنکاح المذکور، فلا عبرة بلبن الخالیة منهما وإن کانت منکوحة نکاحا صحیحا حتی لو طلق الزوج وهي حامل منه أو مرضع، فأرضعت ولدا نشر الحرمة کما لو کانت في حباله وإن تزوجت بغیره.

شرط دوم در رضاع

و یعتبر مع صحة النکاح... توضیح: گفته شد که باید شیر از طریق وطی حلال حاصل شده باشد، حال می‌فرماید: شرط است که علاوه بر آن، به واسطه حاملگی و یا زائیدن فرزند، دارای شیر شده باشد.

بنابراین، اگر زن از طریق حلال، وطی شده باشد اما بدون آنکه حامله باشد و یا فرزند زائیده باشد، دارای شیر شود، این شیر را اگر به طفلی بخوراند موجب حرمت نکاح نمی‌شود و رضاع ثابت نمی‌شود.

و در شرطی که گفته شد، لازم نیست که زن شیر دهنده هنگام شیر دادن، در زوجیت شوهرش باقی باشد بلکه اگر شوهرش او را طلاق بدهد و او از آن مرد حامله بوده (و بعد از طلاق در زمان حاملگی، طفلی را شیر بدهد) و یا فرزند شیر خوار از او داشته باشد و طفل دیگری را با شرایط دیگر شیر بدهد، در این دو صورت نیز موجب نشر حرمت بوده و مانند آن زمانی است که در زوجیت شوهرش باقی باشد، پس آن طفل، فرزند رضاعی آن زن و شوهرش خواهد بود.

حتی اگر زن پس از طلاق و سپری شدن عدّه، با شوهر دیگر ازدواج کند و از شیر شوهر قبلی‌اش که هنوز در او مانده است، بچه‌ای را شیر بدهد، باز حرمت نکاح ثابت بوده و رضاع حاصل می‌شود و آن بچه، فرزند رضاعی او و شوهر قبلی‌اش خواهد بود.

ترجمه و شرح عبارت: **و یعتبر...** یعنی شرط است ـ علاوه بر صحت نکاح (وطی حلال و صحیح) ـ اینکه شیر حاصل شده، از زنی باشد که یا حامله باشد و یا فرزند

زائیده باشد، با همان وطی حلال. بنابراین، اعتباری نیست به شیرزنی که خالی از حمل و فرزند باشد (یعنی شیرزنی که نه حامله باشد و نه صاحب فرزند ـ چنانکه در بعضی زن‌ها اتفاق می‌افتد ـ موجب حرمت نکاح و ثبوت رضاع نمی‌شود) اگرچه آن زن، به وطی حلال، وطی شده باشد (ووطی مزبور موجب پیدایش شیر شده باشد).

ذات حملٍ در اینجا تذکر دو نکته لازم است:

اول: اینکه عده‌ای از فقها گفته‌اند که در ثبوت رضاع و ایجاد حرمت نکاح، بایستی زن شیرده، وضع حمل کرده و پس از وضع حمل، شیر دهد پس اگر چنانچه در حال حاملگی شیردار شده باشد و کودکی را شیر بدهد، این شیر موجب حرمت نکاح میان آنها نخواهد بود و آن کودک، فرزند رضاعی او محسوب نمی‌شود.

در مقابل، عده‌ای دیگر، حاملگی را کافی دانسته و گفته‌اند: چنانچه زن حامله قبل از وضع حمل از شیری که در سینه او جاری می‌گردد به کودک بدهد، کودک مزبور فرزند رضاعی او محسوب می‌گردد. از عبارت شارح که فرموده «ذات حمل» استفاده می‌شود که این قول دوم را اختیار کرده است.

دوم: اینکه جای این سؤال هست که آیا زن در حال حاملگی قبل از وضع حمل ممکن است شیردار شود یا نه؟

از عبارت بوعلی سینا در کتاب «قانون» استفاده می‌شود که امکان دارد، زیرا ایشان در آن کتاب[1] گوید: خون حیض در زن باردار به سه قسمت تقسیم می‌شود، قسمتی مصرف غذای جنین می‌شود، قسمتی دیگر به پستان می‌رسد، و قسم سوم مازاد مصرف است اما در زهدان می‌ماند تا بچه به دنیا می‌آید و آنگاه کاهش می‌یابد.

---

[1] قانون مترجم، کتاب سوم، بخش سوم، ص ۲۸۷.

ومخصوصاً زنی که بچه‌اش درمعرض سقوط قرارگرفته باشد که یکی ازنشانه‌های انداختن بچه‌اش آن است که ازپستان او قبل ازبچه آوردن، شیرزیادی تراوش می‌کند وپیاپی ریزش دارد چنانکه بوعلی سینا درآن کتاب[1] گفته است.

بلبن الخالیة منهما دراینجا ممکن است سؤالی به ذهن آید وآن اینکه مگرممکن است بدون حمل وزایمان، زن دارای شیرشود؟ گوئیم بلی امکان دارد ودربرخی از احادیث به این نکته اشاره شده است چنانکه درکتاب «من لایحضر» نقل کرده:

«ویونس بن یعقوب عن أبي عبدالله علیه السلام قال: سألته عن إمرأة دَرَّلبنهُا من غیر ولادةٍ فأرضَعَتْ جاریة و غلاماً بذلك اللبن هل یَحرُمُ بذلك اللبنِ ما یَحرُمُ من الرضاع ؟ قال: لا»[2]

یعنی ازامام صادق علیه السلام پرسیدم: زنی پستانش بدون اینکه فرزندی زائیده باشد پرازشیرگشت وبا آن شیر، دختروپسری را شیرکامل داد آیا این گونه شیر سبب حرمت نکاح همانند سایرموارد رضاع، می‌شود؟ فرمود: نه.

عجیب آنکه مردها نیزگاهی ازسینه شان شیرجاری می‌شود (ولذا فقها این مسأله را نیزمطرح کرده‌اند که اگربچه‌ای ازشیرمرد بنوشد موجب نشرحرمت نکاح نمی‌شود، رجوع کنید به کتاب «مسالک» وسایرکتب فقهی) چنانکه درکتاب «اولین دانشگاه وآخرین پیامبر»[3] آورده است که: «نام مردانی که بچه‌های خود یا دیگری را شیرمی‌دادند درتاریخ ثبت شده ازجمله درموزه «هاوان» موجود است، درسال ١٨۴۵ م، دکتراوزیاس، یک جوان عرب دانشجوی پزشکی به نام زوخاری افندی را

---

[1] قانون، ص ٣٢٢.

[2] من لایحضر، ج ٣، ص ۴٧٩.

[3] اولین دانشگاه وآخرین پیامبر، ج ۶، ص ١٢١.

نشان داد که پستان‌های بزرگی داشت و چون آنهارا فشار می‌داد شیر از آنها جستن می‌کرد، شیردادن پستان مرد آن قدر فراوان دیده شده که یک امر مسلم و قطعی به نظر می‌آید».

حتی لوطَلَّق... یعنی (شرط دوم تا این اندازه اعتبار دارد که با وجود حمل یا فرزند شیرخوار، لازم نیست زن شیرده، در زوجیت شوهرش باقی باشد بلکه) حتی در صورتی که شوهر، آن زن را طلاق دهد در حالتی که او حامله از آن شوهر است و یا بچه شیرخوار از او دارد، آنگاه زن (پس از طلاق در حال حاملگی یا پس از زایمان، با شیری که در سینه دارد) بچه‌ای را شیر دهد، حرمت نکاح، انتشار می‌یابد (و آن بچه‌ای را که شیر می‌دهد، فرزند رضاعی او و شوهر قبلی‌اش که از شیر او، به بچه داده است، محسوب می‌شود) همانگونه که در صورت باقی بودن در زوجیت شوهرش چنین بود، اگر چه آن زن (پس از طلاق و تمام شدن عده‌اش) با مرد دیگری ازدواج کند.

أو مُرضِع برزن، هم «مرضِع» بدون تاء اطلاق می‌شود و هم «مرضعة» با تاء اطلاق می‌شود، امّا بدون تاء در صورتی اطلاق می‌شود که مقصود بیان صفت باشد، یعنی زنی که از شأن او شیردادن باشد اگر چه در حال شیردادن نباشد، ولذا «مرضع» را اکثر اهل لغت تفسیر کرده‌اند به زنی که بچه شیرخوار دارد چنانکه وقتی گفته می‌شود «امرأة مُطفل» یعنی زنی که دارای طفل است.

و علت اینکه در این صورت بدون تاء گفته می‌شود، آن است که چون صفت شیر دادن از سینه، از صفاتی است که اختصاص به زنان دارد و در مردها این صفت نیست پس آن، تأنیث معنوی دارد و احتیاج به تاء تأنیث برای فرق گذاشتن بین مؤنث و مذکر ندارد چنانکه در آخر کتاب «مجمع البحرین» در ضمن فوائدی این فایده را از ابن انباری نحوی ذکر کرده که: هرگاه صفتی، از صفات اختصاصی زنان باشد، تاء به آن ملحق نمی‌شود مانند طالق، طامث، حائض، حامل.

واما «مرضعة» با تاء درصورتی اطلاق می‌شود که مقصود بیان فعلی باشد، یعنی زن، پستان دردهان کودک نهاده ودرحال شیردادن باشد چنانکه درآیه ﴿**يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ**﴾[1] مقصود همین معنی می‌باشد، چون آیه درمقام بیان دهشت وهول زلزله قیامت است ومی‌خواهد بفرماید که هول زلزله قیامت به حدی است که مادری که درحال شیردادن است وپستان دردهان بچه شیرخوار گذاشته است، با وجود شدت شفقت ومهربانی که آن مادربه بچه‌اش دارد، پستان را ازدهان او می‌کشد واورا واگذاشته وازاوغافل گشته وفراموش می‌کند.

ناگفته نماند که بعضی ازاهل لغت وادب گفته‌اند: «مرضعه» با تاء به آن زنی گفته می‌شود که فرزند خود را شیردهد، و«مرضع» بدون تاء به آن زنی گفته می‌شود که فرزند دیگران را شیردهد.

ولی بیشتر اهل لغت همان معنایی که ما بیان کردیم راگفته‌اند **نشر الحرمة** (ضمیرمقدرفاعلی در ـ نشر ـ به رضاع برمی‌گردد که ازجمله «فارضعت» استفاده می‌شود) یعنی حرمت ازدواج بین آن بچه وزن شیرده وشوهرش حاصل می‌شود وبه واسطه آنها به دیگران نیزسرایت می‌کند وانتشارمی‌یابد **و إن تزوجت**.... ـ إن ـ وصلیه است وجمله متعلق است به «نشرالحرمة».

---

[1] سوره حج، آیه ٢.

والأقوى إعتبار حياة المرضعة فلو ماتت في أثناء الرضاع فأكمل النصاب ميتة لم ينشر وإن تناوله إطلاق العبارة وصدق عليه اسم الرضاع حملا على المعهود المتعارف وهو إرضاع الحية، ودلالة الأدلة اللفظية على الإرضاع بالاختيار كقوله تعالى: " وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم " واستصحابا لبقاء الحل.

شرط سوم در رضاع

والأقوى إعتبار... توضیح: از نظر شارح، شرط دیگری در رضاع معتبر است و آن اینکه زن شیرده در تمامی مدتی که به کودک شیر می‌دهد باید زنده باشد. بنابراین، اگر زن در اثنای مدت شیردهی بمیرد و کودک بقیه آن مقدار شیری که در رضاع باید بخورد، در حال مردگی زن بنوشد (مثل اینکه مقدار معتبر در شیرخوارگی را پانزده دفعه بدانیم و زن در پانزدهمین مرتبه که پستان به دهان کودک گذارد، سکته نماید و بمیرد و کودک از شیر او بنوشد تا سیر گردد) موجب نشر حرمت نکاح نمی‌شود، هر چند عبارت مصنّف اطلاق دارد و اطلاقش شامل فرض مزبور هم می‌شود و علاوه بر آن، رضاع نیز در حدیث «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» بر آن صدق می‌کند (چون رضاع عبارت است از مکیدن شیر از پستان، و در فرض مورد بحث، این معنی تحقق یافته است). اما به سه دلیل، ما زنده بودن زن شیرده را شرط می‌دانیم:

۱. اینکه قاعده در هر موضوعی که در روایات به طور مطلق آمده باشد، این است که اطلاق آن باید حمل بر فرد شایع و متعارف از آن موضوع شود نه فرد نادر، و در مورد بحث هم چون رضاعی که در روایات آمده است، مطلق است لذا بر حسب قاعده مذکوره باید حمل بر رضاعی شود که معمول و متعارف در میان مردم است و آن شیر دادن زنی است که زنده باشد.

۲. اینکه ادله لفظیه‌ای که در مورد رضـاع آمده، دلالت بر این می‌کند که زن در صورتی که شیر را با اختیار خود به کودک بنوشاند موجب حرمت نکاح می‌شود، مثل آیه ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَـعْنَكُمْ﴾[1] (یعنی بر شـما حرام شـده اسـت ازدواج با آن مادرانتان که شما را شیر داده‌اند) که در این آیه لفظ ـ أرضعنکم ـ به اعتبار آنکه از باب إفعال است، دلالت بر این می‌کند که باید شیر دادن، إسناد به زن داده شود و آن در صورتی تحقق می‌یابد که شیر را از روی قصد و اختیار و مباشرت خود به کودک بدهد، و بدیهی است که بعد از مردن زن، نوشیدن کودک با اختیار و قصد زن نمی‌باشد پس ادله مزبور شامل این فرض نخواهد بود.

بر این دلیل اشکال شده است به اینکه اگر زن خواب باشد و طفلی از سینه او شیر بخورد موجب حرمت نکاح می‌گردد با اینکه در این فرض نیز زن با اختیار خود شیر به کودک نداده است.

۳. اینکه قبل از نوشـیدن کودک، حلیت نکاح میان آن کودک ـ اگر دختر بود ـ با شوهر زن (صـاحب اللبن) ثابت بود، و بعد از نوشـیدن به آن طوری که فرض شـد که مقداری در حال زنده بودن زن و مقداری در حال مردگی زن باشـد، شـک داریم در اینکه آیا حرمت نکاح میان آنها حاصـل می‌شـود یا نه؟ در چنین مواردی باید استصحاب حلیت قبلی را نمود.

ترجمه و شـرح عبارت: **و الأقوی...** یعنی قول أقوی (در نظر شـارح) این اسـت که شـرط اسـت زن شـیرده (در طول مدت شـیر دادن) زنده باشـد، بنابراین، اگر او در اثنای مدت شـیر دادن فوت کند و طفل بقیه مقدار معتبر در شـیر خوردن را در حال مردگی زن تکمیل کند، این رضـاع، نشر حرمت نمی‌کند اگر چه اطلاق عبارت مصنّف شـامل این فرض هم می‌شود و اسم رضاع بر آن صدق می‌کند **فأکمل** اگر این کلمه به صیغه معلوم

---

[1] سوره نساء، آیه ۲۳.

خوانده شود، ضمیر مقدر فاعلی در آن برمی‌گردد به طفل، و اگر به صیغه مجهول خوانده شود، نایب فاعل آن، کلمه «نصاب» خواهد بود.

النصاب نصاب به معنای حدّ و میزان معینی است که در شرع مقدس هرگاه بعضی چیزها به آن حد برسد، احکام خاصی بر آن بار می‌شود و در مورد بحث، مقصود آن حدّ معین از شیرخوردن است (یعنی یک شبانه روز کامل و یا ده دفعه یا پانزده دفعه که بعداً ذکر خواهد شد) که حکم رضاع یعنی نشر حرمت بر آن بار می‌شود **میتةً** منصوب است بنابر اینکه حال از مرضعه می‌باشد **و إن تناوله**... کلمه ـ ان ـ وصلیه است و ضمیر به ـ اکمال النصاب ـ برمی‌گردد.

و صدق... (عطف است بر ـ تناوله ـ) و این جمله اشاره به دلیل بعضی از فقهاست که زنده بودن مرضعه را شرط نمی‌دانند و در فرض مزبور، قائل به نشر حرمت میان کودک و شوهر مرضعه می‌باشند **حملاً**... (منصوب است بنابر اینکه مفعول له می‌باشد برای ـ لم ینشر ـ و این دلیل اول بر عدم نشر حرمت می‌باشد) یعنی زیرا باید شیر دادن، حمل شود بر شیر دادنی که معمول و متعارف میان مردم است که همان شیر دادن زن زنده باشد.

و دلالة... (مجرور است بنابر اینکه عطف بر محل ـ حملاً ـ می‌باشد چون حملاً به معنای «لحمل الرضاع علی المعهود» می‌باشد پس تقدیر عبارت: «لدلالة الأدلة...» می‌باشد و این دلیل دوم بر عدم نشر حرمت است) یعنی و برای آنکه ادله لفظی دلالت می‌کنند بر اینکه (شیر دادن در صورتی موجب نشر حرمت نکاح می‌کند که) شیر دادن زن از روی اختیار و قصد بوده باشد مثل آیه «و مادرانتان که شما را شیر داده اند» **و إستصحاباً**... (این دلیل سوم بر عدم نشر حرمت است) یعنی و برای اینکه (اگر مقداری از شیرخوارگی بعد از مردن زن باشد، حصول حرمت نکاح، مشکوک است و در چنین صورتی) باید حلیت نکاح را استصحاب کرد.

(وأن ينبت اللحم، أو يشد العظم) والمرجع فيهما إلى قول أهل الخبرة.

ويشترط العدد والعدالة ليثبت به حكم التحريم، بخلاف خبرهم في مثل المرض المبيح للفطر والتيمم، فإن المرجع في ذلك إلى الظن وهو يحصل بالواحد. والموجود في النصوص والفتاوى اعتبار الوصفين معا، وهنا اكتفى بأحدهما. ولعله للتلازم عادة. والأقوى اعتبار تحققهما معا.

شرط چهارم در رضاع

(وأن ينبت اللحم... توضیح: شرط چهارم در تحقق رضاع، مقدار شیرخوردن است یعنی اینکه شیرخوردن به حدّ معین و اندازه مخصوصی برسد.

شکی نیست در اینکه شیرخوردن به هر مقداری که باشد (گرچه با یک بار و دوبار خوردن) موجب نشر حرمت نکاح نمی‌شود بلکه باید به حد معین و به اندازه مخصوص برسد، وفقها آن حدّ و اندازه را به یکی از این سه حد تعیین نموده‌اند:

حد اول ـ اثر: یعنی اینکه به مقداری شیر بخورد که از آن شیر، گوشت در بدن طفل روئیده شود و استخوانش محکم گردد.

حد دوم ـ مدت: یعنی اینکه به مدت یک شبانه روز شیر بخورد.

حد سوم ـ عدد: یعنی اینکه ۱۵ (یا دَه) مرتبه کامل پی‌درپی شیر بخورد.

حد اول ـ اثر

در تشخیص این مورد باید رجوع به اهل خبره کرد و آن باید دو نفر عادل باشد، مثل اینکه دو نفر طبیب عادل بگویند که اثر مزبور (روئیدن گوشت و محکم شدن استخوان طفل) به واسطه شیرخوردن حاصل گردیده است.

و دلیل بر اینکه باید اهل خبره دو نفر باشند این است که مورد بحث از باب شهادت است نه از باب خبر، و در باب شهادت باید دو نفر عادل شهادت بدهند تا حکم ثابت گردد، پس در اینجا نیز باید دو نفر عادل شهادت بدهند تا حکم تحریم نکاح ثابت گردد.

ولی در باب صوم، در مورد مرضی که مجوز خوردن روزه می‌شود، و یا در باب وضو و غسل، مرضی که مجوز تیمم می‌شود، گفته‌اند که یک نفر اهل خبره (مثل یک طبیب) خبر از مرض بدهد کفایت می‌کند برای جواز خوردن روزه یا تیمم کردن، زیرا در اینجا شارع مقدس ثبوت مرض را منوط به گمان شخص مکلف کرده است. یعنی اگر مکلف، گمان به مرض پیدا کرد می‌تواند روزه‌اش را بخورد و یا تیمم کند، و معلوم است که گمان به واسطه گفته یک نفر اهل خبره (مثل طبیب) گرچه فاسق یا کافر باشد حاصل می‌شود.

و فرق میان مورد بحث با باب صوم و وضو، این است که در مورد مرض و مانند آن، دلیل داریم ـ مثل اجماع و غیر آن ـ بر اینکه شارع مقدس عمل به مطلق ظن را اجازه داده است (یعنی از هر راهی که گمان پیدا کرد می‌تواند به گمانش عمل کند) ولی در مورد بحث، دلیلی بر جواز عمل به مطلق ظن نداریم.

اگر گوئید که قول دو نفر عادل نیز مفید ظن است پس چگونه شارع آن را معتبر دانسته است؟ گوئیم: شارع مقدس قول دو نفر عادل را مانند علم قرار داده است و عمل به آن را حجت دانسته است. گرچه از قول آنها گمان هم حاصل نشود، و خلاصه فرق آن است که مورد بحث از باب خبر نیست تا اگر گمان از قول یک نفر هم حاصل شد، حکم بر آن مترتب شود، برخلاف باب صوم که در آنجا از باب خبر است، پس اگر گمان از قول یک نفر هم حاصل شد، حکم بر آن مترتب می‌شود.

ترجمه وشرح عبارت: **و أن ینبت...** (فعل ـ ینبت ـ اگراز باب افعال خوانده شود، ضمیر فاعلی مقدر برمی گردد به رضاع، و ـ اللحم ـ مفعول آن می‌شود و بنابراین ترجمه عبارت این می‌شود که شرط چهارم این است که شیرخوردن، گوشت بدن طفل را برویاند ، و فعل ـ یَشُدَّ ـ از باب مجرد، و ـ العظم ـ مفعول آن می‌شود یعنی و یا شیرخوردن، استخوان طفل را محکم کند، و اما اگر فعل ـ ینبت ـ از باب مجرد خوانده شود، اللحم فاعل آن می‌شود، ـ و یَشدّ ـ هم از باب فعل لازم می‌شود و ـ العظم ـ فاعل آن می‌شود و بنابراین ترجمه عبارت این می‌شود که:) یعنی و (شرط چهارم این است که دراثرشیرخوردن:) گوشت (دربدن طفل) بروید ویا استخوان اومحکم گردد و درتحقق) این دوامرباید رجوع به گفته اهل خبره (مثل طبیب) کرد، و شرط است (دراهل خبره) اینکه متعدد باشند (یعنی دونفر) ونیزعادل باشند تا اینکه به واسطه قولشان حکم تحریم نکاح ثابت شود، برخلاف آن جایی که اهل خبره خبر دهند ازمثل مرضی که خوردن روزه را (برای روزه‌دار) جایزمی‌کند و یا تیمم را جایز می‌کند (برای کسی که می‌خواهد وضو بگیرد یا غسل کند و شک دارد دراینکه آب برای اوضرردارد یا نه، طبیب بگوید که آب برای اوضرردارد، دراین موارد قول یک طبیب اگرچه عادل هم نباشد کافی است) زیرا دراین موارد باید رجوع به گمان کرد (یعنی اینکه شخص مکلف، به وجود مرض، گمان حاصل کند) واین گمان باگفته یک نفر(ازاهل خبره) حاصل می‌شود.

و الموجود... توضیح: مصنّف درعبارت، معیاررا یکی ازدوصفت قراردادکه یا گوشت بروید ویا استخوان محکم گردد. وشاید جهت آنکه مصنّف یکی ازآن دو صفت را معیارقراردادہ این باشد که چون میان آن دوصفت، تلازم عادی هست. یعنی معمولاً دررشد بچه، وقتی که یکی ازآن دوصفت، تحقق یافت، صفت دیگر

هم تحقق یافته است، و با این توجیه، نظر مصنّف نیز موافق روایات و فتاوی فقها خواهد بود.

ولی شارح می‌فرماید که اقوی در نظر ما این است که باید هر دو صفت، تحقق یابند و تحقق یک صفت کافی نیست چون معلوم نیست میان آن دو صفت تلازم باشد و با تحقق یک صفت نمی‌توان از باب ملازمه، تحقق صفت دیگر را به دست آورد. بنابراین اگر دو طبیب عادل، فقط بر انبات لحم شهادت دادند و بر اشتداد عظم شهادت ندادند و یا بالعکس، کافی در نشر حرمت نخواهد بود بلکه باید شهادت بر حصول هر دو صفت بدهند تا حکم بر آن مترتب گردد.

ترجمه و شرح عبارت: **و الموجود...** یعنی آنچه که در روایات و فتاوی فقها آمده است، این است که هر دو صفت (یعنی روئیدن گوشت و محکم شدن استخوان) باید حاصل شوند، امّا مصنّف در اینجا اکتفا به حصول یکی از آن دو صفت کرده است (زیرا آن دو صفت را با کلمه ـ او ـ به یکدیگر عطف نموده است) و شاید این کار مصنّف به خاطر آن است که عادتاً میان آن دو صفت، تلازم وجود دارد (که وقتی یکی از آنها تحقق یافت، دیگری نیز تحقق می‌یابد) ولی قول اقوی (در نظر شارح) آن است که باید هر دو صفت تحقق یابند (به شهادت دادن اهل خبره بر هر دو، و با تحقق یکی از آنها نمی‌توان تحقق دیگری را به دست آورد، چون معلوم نیست تلازم بین آنها وجود داشته باشد).

(أو يتم يوما وليلة) بحيث ترضع كلما تقاضاه أو احتاج إليه عادة وإن لم يتم العدد ولم يحصل الوصف السابق، ولا فرق بين اليوم الطويل وغيره، لانجباره بالليلة أبدا.

حل دوم ـ مدت

(أو يُتِمِ يوماً و ليلة)... توضیح: دومین تحدیدی که فقها برای مقدار و اندازه رضاع ذکر نمودند، تحدید به زمان معین است و آن یک شبانه روز می‌باشد پس اگر طفل در مدت یک شبانه روز شیر کامل بخورد باعث نشر حرمت می‌شود گرچه تعداد شیر خوردنش به ۱۵ یا دَه دفعه نرسیده باشد وگوشت در بدن طفل نروئیده باشد.

و در این تحدید به زمان، دو چیز شرط است:

اول: آنکه در این یک شبانه روز، طفل به اعتبار طبیعتش هر وقت اظهار نیاز کرد و طلب شیر نمود (با گریه کردن مثلاً) و یا طفل بر حسب عادت محتاج به شیر شد (یعنی زمان شیر دادن به او باشد گرچه گریه نکند) زن مرضعه او را شیر بدهد.

دوم: آنکه در این یک شبانه روز، غذای دیگر (مثل مکملهای غذایی که متداول است طبق نظر بعض فقهاء) و یا شیر زن دیگری را نخورد و این شرط، در تحدید اول و تحدید سوم نیز معتبر می‌باشد، چنانکه مصنّف بعداً جزویکی از شرایط تحریم رضاع بیان خواهد کرد.

خلاصه آنکه مناط در نشر حرمت آن است که در این یک شبانه روز، طفل، شیر کامل به قدر کفایت از زن بخورد و غذای طفل در این مدت منحصر در شیر آن زن باشد.

ترجمه وشرح عبارت: **أو يتم يوماً**... (کلمه ـ یتم به ضم یاء فعل مضارع از باب افعال است و ضمیر فاعلی آن به طفل برمی‌گردد که از قرینه مقام معلوم است) یعنی و یا اینکه (طفل در شیر خوردنش) کامل کند یک روز و یک شب را به گونه‌ای که دایه

به اوشیردهد هرزمانی که طفل طلب شیرکند ویا برحسب معمول هرزمانی که طفل احتیاج به آن داشت **بحیث ترضع** اگرکلمه ـ یرضع ـ به فتح یاء، فعل مضارع مذکراز باب مجرد باشد (چنانکه دربعضی نسخه‌ها چنین ثبت شده است) ضمیرفاعلی آن به طفل برمی‌گردد، یعنی شیربخورد طفل، واگرآن فعل به ضم تاء به صیغه مضارع مؤنث ازباب افعال باشد (چنانکه دربعضی دیگرازنسخه‌ها ثبت شده است) دراین صورت ضمیرفاعلی آن به زن مرضعه برمی‌گردد یعنی زن شیررا بخوراند (به طفل)...

و ان لم یُتم العدد... توضیح: چنانکه گفتیم درروایات وفتاوی فقها سه تحدید برای رضاع بیان شده است، حال گوئیم که میان فقها اختلاف نظرهست دراینکه آیا هرکدام ازآن سه تحدید، معیاروملاک مستقلی درتحقق رضاع ونشرحرمت است، به این معنی که هرگاه یکی ازآن معیارها حاصل شود، حرمت نکاح حاصل می‌گردد گرچه دومعیاردیگرحاصل نشده باشد؟ یا اینکه چنین نیست بلکه بعضی ازآنها مقید به بعضی دیگراست؟ چهارنظریه درآن می‌باشد:

قول اول: اینکه هریک ازآنها معیارمستقل است، بنابراین، درتحدید اول اگربه واسطه تشخیص اهل خبره ثابت شدکه طفل دراثرشیرخوردن، گوشتش روئیده و استخوانش محکم شده است، نشرحرمت می‌شودگرچه حصول آن اثر(یعنی روئیدن گوشت) درمدت کمترازیک شبانه روزباشد وتعداد دفعات شیرخوردنش هم به ۱۵ دفعه یا دَه دفعه نرسیده باشد.

ویا درتحدید دوم اگرطفل یک شبانه روزشیرخورد، نشرحرمت می‌شودگرچه هنوزگوشت دربدن طفل نروئیده واستخوانش محکم نشده باشد ونیزتعداد دفعات شیرخوردنش به ۱۵ دفعه یا ده دفعه نرسیده باشد چنانکه شارح تصریح به این مطلب فرموده است.

ویا درتحدید سوم اگر طفل ۱۵ دفعه یا ده دفعه شیر خورد، نشر حرمت می‌شود گرچه هنوزگوشت دربدن طفل نروئیده واستخوانش محکم نشده باشد ونیز هنوزیک شبانه روزکامل نشده باشد.

قول دوم: این است که معیار اصلی همان تحدید اول می‌باشد (یعنی روئیدن گوشت ومحکم شدن استخوان) وتحدیدهای دوم وسوم درجایی است که تحدید اول مشتبه شود. یعنی اگر مثلاً به واسطه نبودن اهل خبره، برای ما مشخص نشد که آیا گوشت دربدن طفل روئیده یا نه، دراین صورت به سراغ معیارزمانی (یک شبانه روز) ومعیارعددی (۱۵ دفعه یا ده دفعه) می‌رویم.

بنابراین نظریه اگرچنانچه به واسطه گفته اهل خبره، یقین پیداکردیم که دراثر شیر خوردن، هنوزگوشت دربدن طفل نروئیده است، نشر حرمت نمی‌شود گرچه تحدیدهای دوم وسوم حاصل شده باشد یعنی گرچه یک شبانه روزکامل شیر خورده باشد و۱۵ دفعه شیر خوردن هم تحقق یافته باشد.

قول سوم: آن است که معیار اصلی، تحدید سوم یعنی عدد ودفعات است، و تحدیدهای اول ودوم درجایی است که تحدید سوم را نتوانیم ضبط کنیم. یعنی اگر کسی نتوانست شماره ۱۵ عدد شیر خوردن را ضبط کند، دراین صورت می‌تواند سراغ معیاراول (روئیدن گوشت) ومعیاردوم (یک شبانه روز) برود.

قول چهارم: آن است که معیار اصلی، تحدید دوم یعنی یک شبانه روزاست برای کسی که نمی‌تواند دفعات (۱۵ عدد) را ضبط نماید.

بنابراین، اگر طفلی یک شبانه روزشیر خورد، نشر حرمت می‌کند درصورتی که زن مرضعه نداند که تعداد شیر خوردن طفل دراین مدت کمتراز۱۵ دفعه است.

ازتوضیح بالا روشن شد که شارح درعبارتش باجمله (وان لم یتم العدد...) اشاره کرده است به اینکه نظرایشان همان نظریه اول می‌باشد. پس ترجمه عبارت شارح این می‌شود که:

(اگر طفل یک شبانه روزکامل به آن گونه‌ای که گفته شد شیر بخورد، نشر حرمت می‌شود.) اگر چه تمام نکند عدد را (یعنی ۱۵ دفعه یا ده دفعه‌ای که بعداً ذکر خواهد شد) و نیز اگر چه حاصل نشده باشد وصف سابق (که تحدید اول در رضاع بود یعنی روئیدن گوشت و محکم شدن استخوان).

و لا فرق... یعنی فرقی میان روز طولانی (مثل روزهای تابستان) و روزکوتاه (مثل روزهای زمستانی) نیست چون همیشه (کوتاهی و بلندی) روزبه وسیله (کوتاهی یا بلندی) شب جبران می‌گردد (و همیشه مجموع شب و روز، ۲۴ ساعت خواهد بود).

وهل يكفي الملفق منهما لو ابتدأ في أثناء أحدهما؟ نظر، من الشك في صدق الشرط، وتحقق المعنى.

و هل يكفي الملفّق... توضيح: شکی نیست دراینکه اگرطفل شیررا ازاول شب تا اول شب دیگربخورد، یک شبانه روزتحقق می‌یابد، وهمچنین اگرازاول روزتا اول روزدیگرشیربخورد، یک شبانه روزتحقق می‌یابد.

اما اگرشبانه روزتلفیق شود. به این معنی که قسمتی ازروزیا شب را ازروزیا شب بعد تکمیل نموده که ۲۴ ساعت تمام شود، مثلاً طفل شیررا ازنیمه روز (ظهرمثلاً) شروع کند تا نیمه روزدیگر (ظهرروزدیگر) ویا مثلاً ازنیمه شب (ساعت ۱۲ شب) شروع کند تا نیمه شب دیگر (ساعت ۱۲ شب) آیا نشرحرمت می‌شود یا نه؟ دو احتمال درآن می‌باشد:

۱. اینکه با تلفیق شب یا روز، نشرحرمت نمی‌شود بلکه باید یک شب تمام ویک روزتمام شیربه طفل داده شود، چون روایت دربیان شرط مزبورتعبیربه «یک روزویک شب» کرده است، ودرصورت تلفیق روز (مثل اینکه ازساعت ۱۲ ظهرامروزشروع کند تا ساعت ۱۲ روزدیگر) ما شک داریم که آیا براین مدت، یک روزویک شب صدق می‌کند یا نه، وشک ما درفرض مثال ازجهت صدق روزاست، چون درآن مثال نسبت به شب، صدق شب درست است اما نسبت به روز، صدق روزمشکوک است به جهت اینکه درآن مثال، دونصف دوروزاست پس برآن، دونیم روزصدق می‌کند نه یک روز.

وهمچنین درمثال تلفیق شب (مثل اینکه ازساعت ۱۲ امشب شروع کند تا ساعت ۱۲ شب دیگر) که دونیم شب را با یکدیگرتلفیق کند، صدق یک شب برآن دونیم شب، مشکوک است.

بنابراین، چون ما یقین به تحقق شرط رضاع (یک شبانه روز) پیدا نمی‌کنیم، یقین به نشر حرمت نیز نخواهیم داشت، زیرا شک در شرط، موجب شک در مشروط نیز می‌شود، پس در مثال تلفیق در بالا که از دوازده ظهر امروز شروع کرده باید تا غروب روز دیگر شیر بخورد تا شرط رضاع تحقق بیابد و نشر حرمت شود.

۲. اینکه نشر حرمت می‌شود، چون مقصود از اشتراط یک شبانه روز آن است که طفل ۲۴ ساعت شیر بخورد و فرض آن است که در صورت تلفیق نیز ۲۴ ساعت تکمیل می‌شود پس نشر حرمت خواهد شد.

ترجمه و شرح عبارت: **و هل یکفي**... یعنی آیا (در نشر حرمت و تحقق رضاع) کفایت می‌کند تلفیق شده از روز و شب، در صورتی که از اثنای روز یا اثنای شب، شروع به شیر دادن کند (به این معنی که از ظهر امروز شروع کند و نیمه دوم امروز را با نیمه اول روز بعد تلفیق کند، و یا مثلاً از نیمه شب امشب شروع کند و نیمه شب را با نیمه اول شب بعد تلفیق کند) محل اشکال است (و در آن دو احتمال وجود دارد) از یک طرف، شک داریم در اینکه شرط رضاع (یعنی عنوان یک روز و یک شب) بر آن صدق کند (چون در یک مثال، دو نیم روز با یکدیگر تلفیق شده. پس صدق یک روز به آن مشکوک است. و در مثال دیگر دو نیم شب با یکدیگر تلفیق شده پس صدق یک شب بر آن مشکوک است) و از طرفی دیگر معنا (یی که درک اشتراط یک روز و یک شب، مقصود است) در اینجا تحقق می‌یابد (چون مقصود از اشتراط یک شبانه روز، تکمیل ۲۴ ساعت است، و در صورت تلفیق نیز فرض آن است که ۲۴ ساعت تکمیل می‌گردد) **من الشک** از توضیحات قبلی روشن شد که این جمله، دلیل است برای عدم کفایت تلفیق شده از روز و شب **و تحقق المعنی** این جمله دلیل است برای کفایت تلفیق شده از روز و شب چنانکه واضح است.

(أو خمس عشرة رضعة) تامة متوالية، لرواية زياد بن سوقة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام هل للرضاع حد يؤخذ به؟. فقال: " لا يحرم الرضاع أقل من يوم وليلة، أو خمس عشرة متواليات من امرأة واحدة من لبن فحل واحد لم يفصل بينها برضعة امرأة غيرها ".

وفي معناها أخبار أخر.

حد سوم ـ دفعات

(أو خمس عشرة رضعة)... توضیح: تحدید سومی که فقها برای مقدار و اندازه رضاع تعیین کرده‌اند، تحدید به دفعات شیر است یعنی چند دفعه شیر خوردن.

و در مورد دفعه‌های شیر خوردن، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد:

نظریه اول: آن است که طفل ۱۵ دفعه از زن مرضعه شیر بخورد، و دلیل این قول روایتی است که بعداً در شرح عبارت ذکر خواهیم کرد.

نظریه دوم: آن است که طفل ده دفعه شیر بخورد. و اکثر فقها طرفدار این نظریه می‌باشند، شهید اول نیز آن را تقویت کرده ولی شارح این نظر را رد کرده‌اند.

نظریه سوم: از ابن جنید نقل شده که حتی یک بار شیرخوردن باعث نشر حرمت می‌شود، شارح در آخر بحث این قول را هم رد کرده است.

دو شرط برای معیار دفعات

دفعات شیر خوردن، با دو شرط باعث نشر حرمت می‌شود:

۱. اینکه طفل هر دفعه‌ای که شیر می‌خورد باید به طور کامل باشد. یعنی اینکه طفل از شیر خوردن سیر شود و خودش پستان دایه را رها کند، بنابراین، چنانچه پستان را نیمه سیر از دهان او بگیرند باعث حرمت نمی‌شود. پس اگر چنانچه چندین دفعه

شیر به طفل داده شود بعضی کامل و بعضی ناقص (مثل اینکه طفل دومرتبه شیر کامل بخورد و بعداً سه مرتبه ناقص و باز دومرتبه کامل و به همین ترتیب تا بیست دفعه تمام شود) دراین صورت برای نشرحرمت، فقط عدد دفعات کامل باید حساب شوند ـ که درفرض مثال، ۸ دفعه کامل می‌باشد ـ ودفعات ناقص درمیان آنها تأثیری ندارد (که درفرض مثال، ۱۲ دفعه ناقص بوده است) وحتی چند دفعه شیرخوردن ناقص را به عنوان یک دفعه شیرخوردن کامل نمی‌توان حساب کرد.

البته اگرطفل درحین شیرخوردن، پستان را به منظورنفس کشیدن مثلاً رهاکند و دوباره بگیرد اشکال ندارد، ملاک این است که توسط دیگری ـ چه دایه وچه غیراو ـ ازشیرخوردن بازداشته نشود.

۲. اینکه دفعات شیرخوردن باید پیوسته وپی‌درپی باشد ودربین دفعات شیر، شیرزن دیگری به طفل داده نشود، که درمورد این شرط بعداً (به عنوان یکی ازشرایط تحریم رضاع) درعبارت مصنّف وشارح بحث خواهد شد.

ترجمه وشرح عبارت: **أو خمس عشرة**... یعنی ویا اینکه طفل تمام نماید پانزده دفعه شیرخوردن به طورکامل وپی‌درپی را **تامة** این همان شرط اولی است که سابقاً توضیح دادیم. یعنی اینکه درهردفعه شیرخوردن، به طورکامل بخورد به گونه‌ای که سیرگردد نه اینکه شیرخوردن اوناقص باشد ونیمه سیر، پستان را ازدهان اوبگیرند **متوالیة** این همان شرط دومی است که توضیح دادیم **لروایة**... (این روایت را شیخ طوسی درکتاب «تهذیب»[1] نقل کرده است) یعنی دلیل قول مزبور، روایت زیاد بن سوقه است که می‌گوید: ازامام باقر علیه‌السلام پرسیدم آیا برای رضاع (شیرخوردن) اندازه‌ای هست که به آن اخذ شود (ومعیارقرارداده شود درتحریم نکاح)؟ امام علیه‌السلام فرمود:

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۳۱۵.

حرام نمی‌کند رضاع (و حرمت ازدواج نمی‌آورد) درکمتر ازیک شبانه روز و یا کمتر از پانزده دفعه شیر خوردن پی‌درپی، آن هم ازیک زن و ازشیریک مرد باشد، که میان آن شیر خوردنها فاصله نشود به شیردادن زن دیگری (این روایت دنباله دارد که شارح در اینجا نیاورده است) **من لبن فحل واحد** این شرط دیگری از شرایط تحریم رضاع است که بعداً درعبارت مصنّف ذکر خواهد شد **لم یفصل بینها**... این جمله تفسیر است برای جمله «متواليات من إمرأة واحدة».

و في معناها أخبارٌ أخَر (یعنی درمعنای این روایت است، روایات دیگری) شارح در کتاب «مسالک» فرموده است که تنها روایتی که صریحاً اثبات ۱۵ دفعه را می‌کند، فقط همین روایت زیاد بن سوقه است و غیر ازآن روایتی نداریم که صریحاً اثبات آن عدد را بنماید، بدین جهت شارح نفرموده «و غیرها من الاخبار، بلکه فرمود: «و فی معناها أخبار أخَر» که مقصود ایشان آن روایاتی است که با روایت زیاد بن سَوَقه، مشترک است دراین جهت که دَه دفعه را نفی می‌کنند مثل روایة علی بن رئاب که بعداً درعبارت شارح خواهد آمد و نیزروایت موثقه عبید بن زراره که شیخ طوسی در «تهذیب» نقل کرده است به این صورت:

«... عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: سمعته یقول: عشر رضعات لا یُحرِّمنَّ شیئاً»[1]

و نیزروایت موثقه عبدالله بن بکیر (درکتاب «تهذیب») به این صورت:

«... عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال: سمعته یقول: عشر رضعات لا تحرّم»[2]

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۳۱۳، ح ۷.
[2] تهذیب، ص ۳۱۳، ح ۸.

(والأقرب النشر بالعشر) وعليه المعظم، لعموم قوله تعالى: " وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم "، ونظائره من العمومات المخصصة بما دون العشر قطعا فيبقى الباقي، ولصحيحة الفضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام قال: " لا يحرم من الرضاع إلا المجبور، قال: قلت: وما المجبور، قال: أم تربي، أو ظئر تستأجر، أو أمة تشترى، ثم ترضع عشر رضعات يروى الصبي وينام " ولأن العشر تنبت اللحم، لصحيحة عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام - إلى أن قال - : " قلت: وما الذي ينبت اللحم والدم؟ فقال: كان يقال: عشر رضعات "، والأخبار المصرحة بالخمس عشرة ضعيفة السند، أو قريبة منه.

دلیل نظریه دوم

(والأقرب النشر... توضیح: چنانکه گفتیم نظریه دوم در تعیین مقدار دفعات شیرخوردن این است که با ده دفعه شیرخوردن، نشر حرمت می‌شود. و براین قول، سه دلیل اقامه کرده‌اند:

۱. اینکه در آیه قرآن ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ و روایت نبوی: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» رضاع، عام است و عموم آن، هم شامل مقدارکم از شیرخوردن می‌شود و هم مقدار زیاد از شیرخوردن، امّا چون اجماع داریم براینکه به کمتر از دَه دفعه شیرخوردن، رضاع تحقق نمی‌یابد و نشر حرمت نمی‌شود لذا قطعاً کمتر از دَه دفعه، از عموم آیه و روایت خارج است و بیشتر از آن (که دَه دفعه یا بیشتر از آن باشد) در تحت عموم باقی می‌ماند و در نتیجه به مقتضای عموم آیه و روایت، دَه دفعه شیر دادن باعث نشر حرمت خواهد شد.

اگر کسی سؤال کند که شما گوئید اجماع داریم بر عدم نشر حرمت به کمتر از ده دفعه شیرخوردن، با اینکه ابن جنید قائل است که حتی به یک دفعه شیرخوردن نشر حرمت می‌شود، پس با مخالفت ابن جنید چگونه اجماع تحقق می‌یابد؟

در جواب گوئیم چون ابن جنید معلوم النسب است لذا صدمه‌ای به تحقق اجماع نمی‌زند چنانکه درعلم اصول ثابت شده است.

۲. روایتی است که فضیل بن یسار ازامام باقر علیه السلام نقل کرده است.

۳. اینکه ده دفعه شیرخوردن باعث روئیدن گوشت می‌شود (به دلیل روایت صحیحه عبید بن زرارة) وهرمقدارشیری که باعث روئیدن گوشت شود باعث نشر حرمت می‌گردد (چنانکه درهمان روایت، درسؤال دیگری که قبل ازآن راوی ازامام کرده، آمده است ونیزدرروایات دیگری آمده است) پس با این صغری وکبری ثابت می‌شود که ده دفعه شیرخوردن موجب نشرحرمت می‌گردد.

واما آن روایاتی که پانزده مرتبه شیرخوردن را باعث حرمت می‌داند نه کمترازآن را، جوابش آن است که این روایات یا سندشان ضعیف است ویا نزدیک به ضعیف است، چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد.

ترجمه وشرح عبارت: **و الأقرب**... یعنی قول نزدیکتربه حق آن است که با ده مرتبه شیردادن نشرحرمت می‌شود، وبیشترفقها نیزبرهمین قولند (ودلیل آن سه چیزاست یکی:) به جهت عموم آیه «برشما حرام شده است ازدواج با... آن مادرانتان که شما را شیرداده اند» ونظائراین عموم ازعمومات دیگر(مثل عموم حدیث نبوی «حرام می‌شود به سبب رضاع، هرعنوانی که به سبب خویشاوندی حرام است») که این عمومات، قطعاً تخصیص خورده به شیردادنی که کمترازده مرتبه باشد (یعنی این مورد ازآن عمومات خارج است وموجب نشرحرمت نمی‌شود، وقطعی بودن خروج این مورد به خاطرآن است که اجماع داریم براینکه کمترازده مرتبه شیرخوردن موجب نشرحرمت نمی‌شود) پس سایرموارد (یعنی ده مرتبه وبیشترازآن) تحت عموم باقی می‌ماند (وبه حکم آن عمومات موجب نشرحرمت می‌شوند).

و (دلیل دوم بر قول مزبور، این است که می‌فرماید:) به خاطر روایت صحیحه فضیل بن یسار از امام باقر علیه السلام که می‌فرماید: حرام نمی‌کند (نکاح را) شیرخوردن مگر آن شیرخوردنی که مجبور باشد، راوی می‌گوید: سؤال کردم مجبور چیست؟ امام فرمود: مادری که کودک پرورش می‌دهد، یا دایه‌ای که اجیر می‌شود و یا کنیزی که خریده می‌شود، آنگاه یکی از این زن‌ها ده مرتبه طفلی را شیر دهد به گونه‌ای که طفل (در هر مرتبه شیرخوردن) سیر شود و بخوابد.

لصحیحة الفضیل بن یسار... شارح این روایت را به این الفاظی که در اینجا نقل کرده، از کتاب «مختلف الشیعة» علامه حلی گرفته است، در حالی که در مصادر روایی به این نحو نیامده است، زیرا در «تهذیب» از امام باقر علیه السلام به این صورت نقل کرده:

«عن أبی جعفر علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع الا المجبورة أو خادم أو ظِئر، قد ضع عشر رضعات یَروي الصبی و ینام»[1]

یعنی حرام نمی‌شود به سبب شیرخوردن مگر زنی که مجبوره باشد یا خادم (کنیز) یا دایه باشد، آنگاه (یکی از این زن‌ها) شیر دهد ده بار به گونه‌ای که طفل (در هر مرتبه شیرخوردن) سیر شود و بخوابد.

و در همان کتاب از امام صادق علیه السلام به این صورت نقل کرده:

«عن أبي عبدالله علیه السلام قال: لا یحرم من الرضاع الاّ ما کان مجبوراً قال: قلت: وما المجبور؟ قال: أمّ مربّیة أو أم تربي او ظئر تُستأجر او خادم تُشتریٰ...»[2]

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۳۱۵.

[2] تهذیب، ج ۷، ص ۳۲٤.

(ظاهراً جمله ـ أوامّ تربي ـ تردید از راوی است که نمی‌داند تعبیر امام علیه‌السلام «مربّیه» بوده یا «تربّی» بوده است).

در این روایت جمله ـ لایحرم ـ را اگر به صیغه مضارع معلوم از باب تفعیل بخوانیم، معنای عبارت این می‌شود که: حرام نمی‌کند شیر خوردن مگر آن شیر خوردنی که مجبور باشد... (معنای مجبور را بعداً توضیح خواهیم داد).

ولی بهتر آن است که آن جمله را به صیغه مضارع معلوم از باب مجرد بخوانیم و کلمه ـ من ـ در «من الرضاع» به معنای سببیت باشد (چنانکه در حدیث نبوی «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» نیز به معنای سببیّت تفسیر کردیم) بنابراین، ترجمه روایت این می‌شود که به سبب شیر خوردن، حرام نمی‌شود مگر آن زنی که مجبور باشد، راوی گوید: پرسیدم مجبور چه کسی است؟ امام فرمود: مادری که کودک تربیت می‌کند....

وکلمه ـ ما ـ موصوله در «ماکان مجبورا» را به معنای زن ترجمه کردیم از نظر ادبی اشکالی ندارد، زیرا مای موصوله گرچه غالباً بر غیر عاقل اطلاق می‌شود ولی گاهی هم بر عاقل اطلاق می‌شود، چنانکه علمای نحو ذکر کرده‌اند، مثل آیه ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾[1] و آیه ﴿وَالسَّمَاء وَمَا بَنَاهَا﴾[2].

و این معنی با تفسیر امام علیه‌السلام که مجبور را به یکی از آن سه زن تفسیر کرده است مناسبتر می‌باشد.

به نظر می‌رسد که علامه حلی در کتاب «مختلف الشیعه» آن دو روایت را (که به نقل شیخ طوسی در «تهذیب» یکی از امام باقر علیه‌السلام و دیگری از امام صادق علیه‌السلام نقل شده) را با یکدیگر مخلوط کرده و به صورت یک روایت از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده است.

---

[1] سوره نساء، آیه ۳.

[2] سوره شمس، آیه ۵.

قال: لا یحرّم... این جمله به صیغه مضارع معلوم از باب تفعیل خوانده شود چون کلمه ـ المجبور ـ در آن روایت، صفت شیر خوردن می‌باشد، و اگر کلمه ـ مجبور ـ با تاء تأنیث بود (چنانکه در روایت «تهذیب» آمده است) صفت زن شیر دهنده می‌شد و می‌توانستیم جمله ـ لایحرم ـ را به صیغه مضارع معلوم از باب مجرد بخوانیم و ترجمه روایت چنین می‌شد که: حرام نمی‌شود به سبب رضاع مگر زنی که مجبوره باشد.

إلاّ المجبور این کلمه در بعضی از نسخه‌های روایت، با حاء بی نقطه آمده است و در پاره‌ای از نسخه‌ها با خاء نقطه دار ذکر شده است ولی به نظر می‌رسد که صحیحترین نسخه‌ها آن است که آن کلمه با جیم باشد (چنانکه از شارح در بعضی از حواشی نقل شده و مرحوم فیض کاشانی و علامه مجلسی اول نیز آن نسخه را تأیید کرده‌اند).

بنابراین، آن کلمه از ماده ـ جبر گرفته شده به معنای لزوم و در مقابل تبرع و مجانی بودن است نه اینکه به معنای اکراه و عدم اختیار باشد، پس مقصود از مجبور یعنی شیر دادنی که به گردن زن شیرده، لازم شده است، و آن در صورتی لازم می‌شود که زن در مقابل شیر دادنش اجرت بگیرد، بنابراین، مقصود از:

«أمٌ تربي» آن مادری است که بچه خود را پرورش می‌کند و ضمناً طفلی را از دیگری قبول کند و آن را با گرفتن اجرت، شیر دهد.

و مقصود از «ظِئرٌتُستأجر» (ظئر به کسر ظاء و سکون همزه یعنی دایه، و کلمه تستأجر به صیغه مجهول است) آن زنی است که کارش دایگی کردن و اجرت گرفتن بر آن است.

ناگفته نماند که کلمه ـ تستأجر ـ مفهومش آن نیست که دو مورد دیگری که در روایت ذکر شده (یعنی مادر و کنیز) بدون اجرت، شیر بدهند که در این صورت با

معنای کلمه ـ مجبور ـ منافات پیدا خواهد کرد بلکه به نظر می‌رسد که نکته آن کلمه این باشد که معمولاً دایه‌ها با اجرت شیر می‌دهند و ارتزاقشان از راه اجرت گرفتن است، بر خلاف دو مورد دیگر که آنها ارتزاقشان از راه اجرت گرفتن نیست اما منافات ندارد که گاهی هم برای شیر دادن، اجرت هم بگیرند که در روایت منظور همین است.

و مقصود از «أمة تشتری» (کلمه ـ تشتری ـ به صیغه مجهول) آن کنیزی است که خریداری شود و او طفلی را با گرفتن اجرت شیر بدهد.

سؤال و جواب

اگر کسی سؤال کند که به اجماع فقها اگر زنی تبرعاً و مجانی به طفلی شیر بدهد با شرایط دیگر، نشر حرمت می‌شود و رضاع تحقق می‌یابد پس چرا در روایت، نشر حرمت را منحصر کرده به آن سه زنی که با اجرت شیر به طفل بدهند؟

در جواب گوئیم: حصر در روایت، حصر اضافی است نسبت به غالب احوال زن‌ها و منظور روایت آن است که توالی و پی‌درپی شیر دادن را بیان کند (در مقابل آن زنی که مجانی یک یا دو بار شیر به طفلی بدهد) و معلوم است که این پی‌درپی دادن شیر، غالباً در آن سه زن به خاطر آنکه اجرت می‌گیرند وجود دارد، و این منافات ندارد که زنی پیدا شود که مجانی به طفلی شیر بدهد آن هم پی‌درپی باشد و شرایط دیگر هم موجود باشد و موجب نشر حرمت گردد.

تذکر قابل توجه

مرحوم سلطان العلماء در حاشیه، و نیز مرحوم طریحی در «مجمع البحرین» در ماده ـ جبر ـ از کتاب «مسالک» شهید ثانی نقل کرده‌اند که ایشان فرموده است: «که در

نسخه‌ای ازکتاب «المقنع» شیخ صدوق که به خط صدوق نزد من موجود است، کلمه ـ المجبور ـ درروایت، با جیم وباء، ثبت وضبط شده است».

صاحب «حدائق الناظرة»[1] گوید: ما این مطلب را درکتاب «مسالک» نیافتیم.

نگارنده گوید: ما نیز با کمال تفحص آن را درکتاب مزبور نیافتیم و به نظر می‌رسد شهید ثانی آن را در بعضی حواشی خود یا بعضی کتاب‌های دیگرش آن را فرموده باشد لذا پدر شیخ بهایی نیز در بعضی کتاب‌هایش (به نقل صاحب «حدائق الناظرة») آن مطلب را از خط شهید ثانی نقل کرده بدون آنکه نسبت به کتاب «مسالک» بدهد.

و ینام اگرکسی گوید که خوابیدن بچه از شرایط تحریم رضاع نیست به اجماع فقها پس چگونه در این روایت، خوابیدن را شرط کرده است.

در جواب گوئیم: شارح درکتاب «مسالک» احتمال داده است که مقصود در روایت، بیان سیر شدن بچه باشد چون غالباً سیر شدن بچه همراه با خوابیدن او می‌باشد پس خوابیدن درروایت کنایه از سیر شدن او می‌باشد.

ولأن العَشر... (این دلیل سوم برای قول مزبور می‌باشد) یعنی وبرای اینکه ده مرتبه شیر دادن، گوشت را می‌رویاند به جهت روایتی که عبید بن زراره از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده که در این روایت (بعد از آنکه راوی سؤال می‌کند که چه مقدار شیر خوردن باعث تحریم نکاح می‌شود، حضرت در جواب می‌فرماید: آن مقدار شیر خوردنی که موجب رویش گوشت و خون شود) راوی سؤال را به اینجا رسانده که: پرسیدم چه مقدار شیر خوردن موجب رویش گوشت و خون می‌شود؟ امام علیه‌السلام فرمود: گفته می‌شود که ده بار شیر خوردن موجب آن می‌گردد (این فرمایش امام، صغرای

---

[1] حدائق الناظرة، ج ۲۳، ص ۳۵۴.

قضیه است، و فرمایش قبلی که ما درمیان پرانتز قرار دادیم، کبرای قضیه است پس نتیجه آن صغری و آن کبری، این می‌شود که ده بار شیر خوردن موجب نشر حرمت می‌گردد. پس گویا امام چنین فرموده است: «عشر رضعات ینبت اللحم والدم، وکل ما ینبت اللحم والدم ینشر الحرمة، فعشر رضعات تنشر الحرمة» **لصحیحة عبید بن زرارة**... این روایت را شیخ طوسی در «تهذیب»[1] نقل کرده است و شارح قطعه‌ای از آن را در اینجا آورده است.

و ما الذی ینبت اللحم والدم مقصود از خون در این روایت، آن خونی است که ماده اصلی برای رویش گوشت است (شبیه خونی که در رحم مادر بعد از لخته شدن، مبدل به گوشت می‌شود و طفل متکون می‌گردد) نه اینکه مقصود آن خونی باشد که غذا وقتی که به کبد می‌رسد تبدیل به آن می‌شود و از آنجا وارد رگ‌ها می‌گردد و به سایر اعضای بدن منتشر می‌گردد.

ابوعلی سینا در «قانون» می‌گوید: پیدایش گوشت از خونی قوی می‌باشد که بر اثر حرارت و خشکی بسته شده و سفت گردیده است[2].

و الأخبار... (در اینجا صاحب نظریه ده بار، جواب می‌دهد از دلیل نظریه پانزده بار) یعنی آن روایاتی که تصریح‌کننده به پانزده مرتبه هستند، سند آنها یا ضعیف است و یا نزدیک به ضعیف است.

(مقصود از روایتی که سندش ضعیف است، روایت زیاد بن سوقه است که شارح در بالا ذکر فرمود، و جهت ضعف آن این است که در سند آن، شخصی به نام عمار بن موسی ساباطی واقع شده که او از گروه فطحیه است و عقیده‌اش فاسد است چون معتقد به امامت عبدالله افطح فرزند امام صادق علیه‌السلام می‌باشد).

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۳۱۳.

[2] قانون مترجم، ج ۱، ص ۵۱.

(ومقصود ازروایتی که قریب به ضعیف است، دوروایت دیگری است که ما بالا ذکر نمودیم وآن روایت عبید بن زرارة وروایت عبدالله بن بکیرمی‌باشد، وجهت ضعف اینها آن است که هردوروایت موثق می‌باشند چنانکه شارح درحاشیه ـ منه ـ فرموده است ومشهورمیان متقدمین از فقهاء آن است که خبرموثق، حجت نیست وبه آن عمل نمی‌کنند، وروایت موثق آن روایتی است که نسبت به کلیه افرادی که در سلسله سند آن واقع شده‌اند، درکتب رجال تصریح به وثاقت آنها شده باشد اگرچه بعضی ازآن افراد، امامی اثنی عشری نباشند، مثل علی بن حسن بن فضال (که از گروه فطحیه است) وأبان بن عثمان (که ازگروه ناووسیه است که معتقد بودند امام صادق علیه‌السلام زنده است ونمرده ونمیرد ومهدی آخرالزمان اوست).

ودرمورد بحث نیزدرسلسله سند آن دوروایت، علی بن حسن بن فضال واقع شده است.

المصرّحة... چنانکه سابقاً دردلیل نظریه پانزده بارگفته شد، روایتی که تصریح به ۱۵ بارکرده است، فقط روایت زیاد بن سوقه است وروایات دیگر، تصریحی به ۱۵ بار ندارند بلکه دَه باررا نفی کرده‌اند، مثل همان روایت عبید بن زراره وروایت عبدالله بن بکیرالبته چنانکه درآخربحث، شارح نتیجه خواهدگرفت، وقتی که ده بارنفی شد، ۱۵ بارثابت می‌شود چون بعد ازنظریه ده بار، نظریه دیگری به جز۱۵ بارنداریم.

وفيه نظر، لمنع صحة الخبر الدال على العشرة فإن في طريقة محمد ابن سنان وهو ضعيف على أصح القولين وأشهرهما، وأما صحيحة عبيد فنسب العشر إلى غيره مشعرا بعدم اختياره، وفي آخره ما يدل على ذلك، فإن السائل لما فهم منه عدم إرادته قال له: فهل تحرم عشر رضعات: فقال: " دع ذا"، وقال: "ما يحرم من النسب فهو يحرم من الرضاع". فلو كان حكم العشر حقا لما نسبه عليه السلام إلى غيره، بل كان يحكم به من غير نسبة، وإعراضه عليه السلام ثانيا عن الجواب إلى غيره مشعر بالتقية، وعدم التحريم بالعشر فسقط الاحتجاج من الجانبين، وبقي صحيحة عبد الله بن رئاب عن الصادق عليه السلام قال: قلت له ما يحرم من الرضاع؟ قال: " ما أنبت اللحم، وشد العظم " قلت: فتحرم عشر رضعات؟ قال: " لا، لأنها لا تنبت اللحم، ولا تشد العظم عشر رضعات " فانتفت العشر بهذا الخبر فلم يبق إلا القول بالخمس عشرة رضعة وإن لم يذكر، إذ لا واسطة بينهما وبهذا يخص عموم الأدلة أيضا.

اشکال شارح به نظریه دوم

و فیه نظر... توضیح: شارح برادله نظریه دوم اشکال می‌کند به اینکه روایت فضیل بن یسار را قبول نداریم که سندش صحیح باشد، زیرا در سلسله سند آن، شخصی است به نام محمد بن سنان که علمای رجال گرچه درباره او اختلاف نظر دارند (بعضی او را توثیق کرده و عده‌ای او را تضعیف نموده‌اند) اما صحیح‌ترین نظریه‌ها و مشهورترین آنها این است که او شخص موثقی نیست.

و اما روایت عبید بن زرارة گرچه سندش صحیح است ولی دلالتش بر مدعا ناتمام است، چون از متن آن استفاده می‌شود که امام علیه السلام در آن تقیه کرده است، زیرا ابتدا امام قول به ده بار شیر دادن را نسبت به دیگران می‌دهد و می‌فرماید: «کان یقال عشر رضعات» که این خود بیانگر آن است که خود امام آن گفته را قبول ندارد و از آخر روایت

نیز این مطلب استفاده می‌شود، زیرا راوی بعد از آنکه از فرمایش امام فهمیده است که خود امام آن گفته را قبول ندارد، دوباره صریحاً سؤال کرده که آیا ده بار باعث نشر حرمت می‌شود؟ امام در جواب می‌فرماید: «این مطلب را رها کن» آنگاه می‌فرماید: «هر عنوانی که به سبب خویشاوندی حرام می‌شود، به سبب شیر خوردن هم حرام می‌شود».

پس اگر ده بار شیر خوردن درست و صحیح بود، امام در اول کلامش آن را به دیگران نسبت نمی‌داد بلکه حکم به آن می‌نمود بی آنکه نسبت به دیگران بدهد، و اینکه بعد از سؤال دوم راوی از ده دفعه، امام علیه‌السلام جواب آن سؤال را نمی‌دهد و مطلب دیگری را بیان می‌فرماید که ربطی به سؤال ندارد، نشانگر آن است که امام تقیه کرده است و ده دفعه باعث نشر حرمت نمی‌گردد.

تا اینجا ثابت شد که نه به روایاتی که دلالت بر پانزده دفعه می‌کنند می‌توان استدلال کرد، و نه به روایاتی که دلالت بر ده دفعه می‌کنند.

فقط در این میان یک روایت باقی می‌ماند که می‌توان به آن استدلال کرد و آن روایت علی بن رئاب است از امام صادق علیه‌السلام که راوی از امام سؤال می‌کند که چه مقدار شیر خوردن باعث نشر حرمت می‌شود، حضرت در جواب می‌فرماید هر مقداری که گوشت را برویاند و استخوان را محکم کند، راوی سؤال می‌کند که آیا ده بار شیر خوردن باعث نشر حرمت می‌شود؟ فرمود نه، باعث حرمت نمی‌شود، زیرا این مقدار شیر خوردن موجب رویش گوشت و محکم شدن استخوان نمی‌شود.

پس با این روایت، ده بار شیر خوردن نفی می‌شود و قول به پانزده بار ثابت می‌شود (گرچه در آن روایت، پانزده بار ذکر شده است) چون بعد از قول به ده بار، قول دیگری نداریم به جز قول به پانزده بار پس وقتی که یکی از آنها نفی شد، دیگری ثابت می‌شود.

و با این روایت، عموم ادله‌ای که در دلیل اول قول به ده بار ذکر شد، نیز تخصیص می‌خورد و ده بار هم از آن عمومات خارج می‌شود همانطوری که کمتر از ده بار از آن عمومات خارج شد پس در تحت آن عمومات، فقط پانزده بار باقی می‌ماند.

ترجمه و شرح عبارت: **و فیه نظر...** یعنی در دلیل آن قول، اشکالی هست، زیرا ما قبول نداریم صحیح بودن سند روایتی را که دلالت بر دَه بار شیرخوردن می‌کند (یعنی روایت فضیل بن یسار) چون در سلسله سند آن، محمد بن سنان قرار دارد و این شخص بنابر صحیح‌ترین و مشهورترین دو قولی که درباره آن (میان علمای رجال) هست، ضعیف (و غیر موثق) می‌باشد (چون اکثر علمای رجال مثل نجاشی و شیخ طوسی و ابن غضایری و ابن شاذان و کشی، او را تضعیف کرده‌اند، گرچه شیخ مفید او را توثیق نموده است) و اما صحیحه عبید بن زراره (اگرچه سند آن صحیح است اما دلالتش بر مدعا ناتمام است چون در این روایت) امام علیه‌السلام ده مرتبه را به دیگران نسبت داده است (و فرموده است: «کان یقال عشر رضعات») که این نسبت دادن می‌فهماند که خود امام علیه‌السلام این قول را اختیار نکرده (و نزد او اعتبار ندارد) و در آخر روایت نیز عبارتی است که دلالت بر همین مطلب دارد (که امام آن نظریه را قبول ندارد) زیرا وقتی سؤال‌کننده از بیان امام فهمید که وی آن قول را قبول ندارد، دوباره سؤال کرد، آیا ده بار شیر دادن موجب حرمت می‌شود؟ امام جواب داد: «این مطلب را رها کن» آنگاه (مطلبی را فرمودند که ربطی به سؤال ندارد و آن اینکه:) فرمود: «هر عنوانی که به سبب خویشاوندی حرام می‌شود، همان عنوان به سبب شیر دادن نیز حرام می‌شود» پس اگر حکم ده بار شیر خوردن درست بود امام آن را به دیگری نسبت نمی‌داد بلکه به آن حکم می‌کرد بی آنکه آن را به کسی نسبت دهد. و اینکه امام در مرتبه دوم (پس از آنکه سائل دوباره سؤال کرد) روی برگردانده از جواب دادن، و سراغ مطلب دیگری رفته (که ربطی به سؤال سائل ندارد) می‌فهماند که امام تقیة کرده است

وده بارشیردادن موجب حرمت نمی‌شود **إعراضه** این کلمه مبتدا است، و«مشعر» خبرآن می‌باشد **الی غیره** متعلق است به اعراضه، وضمیرآن به جواب برمی‌گردد.

فسقط... یعنی (وقتی که روایات پانزده بار، ازنظرسندی ضعیف یا قریب به ضعیف بود، وروایات ده بارهم ازنظرسندی ویا دلالتی ناتمام بود) پس استدلال از هردوطرف، ازدرجه اعتبارساقط شد وتنها (ازمیان روایات) روایت صحیحه عبدالله بن رئاب باقی می‌ماند (اینجا درقلم شارح سهوی رخ داده است وبه جای «عبدالله» باید «علی» باشد چون عبدالله بن رئاب نه درکتب أخبار وجود دارد ونه درکتب رجال، ودرکتاب «مسالک» نیز«علی بن رئاب» فرموده است، واین روایت را شیخ طوسی در«تهذیب»[1] نقل کرده است که راوی ازامام صادق علیه‌السلام سؤال می‌کند.... (قبلاً روایت را ترجمه کردیم تکرار نمی‌کنیم).

لأنها لا تنبت... ضمیر ـ لانها ـ ضمیرقصه است وفاعل تنبت، عشررضعات می‌باشد **فانتفت...** (شارح می‌فرماید که:) پس با این روایت، ده بارشیردادن منتفی می‌شود (وموجب نشرحرمت نمی‌گردد) ودراین میان، فقط قول به پانزده بارباقی می‌ماند اگرچه این قول دراین روایت ذکرنشده است (ونیزاگرچه روایات دیگری هم که دلالت برپانزده بار می‌کنند سندشان ضعیف بود چنانکه سابقاً دانسته شد اما در عین حال باید پانزده باررا کافی دانست) چون قول دیگری ما بین ده وپانزده درکار نیست (یا باید ده باررا قائل شد ویا پانزده باررا وچون روایت علی بن رئاب، قول به ده باررا نفی کرد پس باید قول به پانزده باررا کافی دانست).

و بهذا... یعنی با این خبرعلی بن رئاب، نیزتخصیص داده می‌شود عموم ادله (مثل عموم آیه ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ وعمومات دیگری که سابقاً ذکرشد پس

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۳۱۳.

ده بارشیردادن نیزازتحت آن عمومات خارج می‌گردد) **ایضاً** قید است برای ـ **یُخَصّ** ـ یعنی همانطوری که کمترازده بار، ازعموم آن ادله خارج شـد به دلیل اجماع، همچنین ده بارازعموم ادله مزبورخارج می‌شود به دلیل روایت علی بن رئاب.

ويضعف قول ابن الجنيد بالاكتفاء بما وقع عليه اسم الرضعة، نظرا إلى العموم حيث أطرح الأخبار من الجانبين.

وما أوردناه من الخبر الصحيح حجة عليه، وتبقى الأخبار المثبتة للخمس عشرة، والنافية للعشر من غيره شاهدة وعاضدة له وهي كثيرة.

نظریه سوم

ویضعَّف... توضیح: نظریه سوم در تعیین مقدار دفعات رضاع، نظر ابن جنید است که ایشان گفته است حتی یک بار شیر خوردن کافی است یعنی همین مقدار که اسم شیر خوردن صدق کند گرچه یک بار باشد، نشر حرمت می‌شود، البته مقصود یک بار شیر خوردن کامل است که طفل سیر گردد.

دلیل ایشان بر این قول آن است که چون روایاتی که دلالت بر ده یا پانزده بار می‌کنند سندشان ضعیف است چنانکه دانسته شده لذا به عمومات رضاع مثل آیه ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ و مثل حدیث نبوی «یحرم من الرضاع مایحرم من النسب» تمسک می‌کنیم که این عمومات، هم بر قلیل صدق می‌کنند و هم بر کثیر، پس بریک بار هم رضاع صدق می‌کند.

جواب شارح از نظریه سوم

شارح می‌فرماید که روایت صحیحه علی بن رئاب، قول ابن جنید را ردّ می‌کند، چون وقتی که به مقتضای آن روایت، ده بار شیر خوردن موجب حرمت نشد، به طریق اولی کمتر از آن موجب حرمت نمی‌شود.

در نتیجه، روایاتی که بعضی از آنها پانزده بار را ثابت می‌کند ـ مثل روایت زیاد بن سوقه ـ و بعضی دیگر ده بار را نفی می‌کند، که تعداد این روایات زیاد است از قبیل

روایت موثقه عبدالله بن بکیر و روایت موثقه عبید بن زرارة که سابقاً ما در ذیل توضیح عبارت شارح: «وفی معناها اخبار أخر» ذکر نمودیم، همه این روایات گرچه سندشان ضعیف یا قریب ضعیف است و نمی‌توان به آنها مستقلاً استدلال کرد اما می‌توان آنها را شاهد وکمک برای روایت صحیحه علی بن رئاب قرارداد.

ترجمه و شرح عبارت: **و یضعَّف**... (عطف است بر ـ یُخَصّ) یعنی با این روایت علی بن رئاب، تضعیف می‌شود قول ابن جنید که ایشان (در نشر حرمت) اکتفا کرده به مقدار شیرخوردنی که نام یک بار شیرخوردن بر آن صدق می‌کند (که مقصود یک بار شیرخوردن کامل است که طفل سیر شود) و ایشان در قول مزبور استدلال به عموم ادله رضاع کرده (که بر قلیل وکثیر صدق می‌کند) به جهت آنکه ایشان روایت را از هر دو طرف، رد کرده است (هم روایاتی را که دلالت بر ده بار می‌کند و هم روایتی را که دلالت بر پانزده بار می‌کند).

و (شارح می‌فرماید:) این روایت صحیحی را که نقل کردیم، دلیلی است بر علیه ابن جنید (و قول ایشان را رد می‌کند) و روایاتی که ثابت‌کننده پانزده بار است، و نفی‌کننده ده بار است ـ غیر روایت علی بن رئاب ـ همه اینها شاهد وکمک‌کننده روایت علی بن رئاب خواهند بود، و روایات نافیه ده بار فراوان است.

و تبقی، این فعل به معنای ـ تصیر ـ می‌باشد وکلمه «شاهدةً» خبر آن است **للخمس عشرة** ناگفته نماند که روایتی که پانزده بار را اثبات می‌کند یک روایت بیش نیست و آن روایت زیاد بن سوقه است که سابقاً ذکر شد، و جهت آنکه شارح اخبار را به صیغه جمع آورده به اعتبار روایات نفی‌کننده ده بار است که در جمله ـ النافیة للعشر ـ بیان کرده است، چون در واقع، نافیه نیز صفت آن اخبار است همانطوری که مثبته، صفت آن اخبار می‌باشد. پس گویا تقدیر عبارت شارح این است که: «الأخبار المثبتة بعضها للخمس عشرة، والنافیة بعضها الآخر للعشر...».

من غیره کلمه ـ من ـ بیانیه است که بیان می‌کند نافیه را، و ضمیر ـ غیره ـ بر می‌گردد به خبر صحیح **له** این ضمیر نیز برمی‌گردد به خبر صحیح.

شاهدة و عاضدةً این تعبیر شارح اشاره است به اینکه روایات مزبور چون از نظر سندی ضعیف یا قریب به ضعیف هستند لذا به عنوان تأیید وکمک می‌توان از آنها استفاده کرد نه به عنوان دلیل مستقل **و هی کثیرة** ضمیر به اخبار نافیه برمی‌گردد نه اخبار مثبته، زیرا چنانکه گفتیم روایتی که اثبات پانزده بار می‌کند یک روایت بیش نیست.

(وأن يكون المرتضع في الحولين) فلا عبرة برضاعه بعدهما وإن كان جائزاكالشهر والشهرين معهما.

والحولان معتبران في المرتضع، دون ولد المرضعة، فلوكمل حولا ولدها ثم أرضعت بلبنه غيره نشر في أصح القولين.

ولا فرق بين أن يفطم المرتضع قبل الرضاع في الحولين وعدمه.

والمعتبر في الحولين الهلالية، فلو انكسر الشهر الأول أكمل بعد الأخير ثلاثين كغيره من الآجال.

شرط پنجم در رضاع

(وأن يكون المرتضع... توضیح: شرط پنجم در تحقق رضاع ونشر حرمت، آن است که طفل قبل از دوسالگی (یعنی قبل از تمام شدن دوسال از تولد او) شیر بخورد، بنابراین اگر طفل پس از آنکه دوسالش تمام شد شیر از زن مرضعه بخورد ایجاد حرمت نکاح نمی‌کند (یعنی نه زن شیردهنده و شوهرش، پدر و مادر رضاعی او می‌شوند، و نه در مورد انتسابات دیگر حرمتی ایجاد می‌گردد) و همچنین است هرگاه مثلاً از ۱۵ دفعه شیر، هشت دفعه را قبل از تمام شدن دوسال بخورد، و هفت دفعه دیگر را بعد از دوسال بخورد، نشر حرمت نمی‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **وأن يكون...** یعنی شرط دیگر آن است که طفل شیرخوار، دربین دوسال (ابتدای عمرش) بوده باشد (یعنی سن او در وقت شیرخوردن باید کمتر از دوسال باشد تا اینکه قبل از تمام شدن دوسال، شیرخوردنش از زن مرضعه تمام شود) بنابراین، اعتباری نیست به شیرخوردن او بعد از تمام شدن دوسال (یعنی در این صورت شیرخوردن او موجب نشر حرمت نمی‌شود) اگرچه اصل شیرخوردن او

بعد ازدوسال جایزباشد. مثل یک ماه یا دوماه علاوه بردوسال **و ان کان جائزا**... در مبحث اولاد بعداً خواهد آمد که کودک حق دارد تا دوسال شیربخورد (چه ازمادرو چه ازدایه) وبرما درمستحب است که تا دوسال شیردادن را برای اوتکمیل نماید، البته جایزاست که کمترازآن به اوبدهد یعنی ۲۱ ماه، ولی کمتراز۲۱ ماه جایزنیست چون ظلم برطفل است چنانکه درروایات آمده است.

اما آیا زیادترازدوسال، شیردادن به اوجایزاست یا نه؟ مشهورگفته‌اند که دادن شیرزیادترازدوسال، به مقداریک یا دوماه، شرعاً جایزاست که مجموعاً ۲۶ ماه می‌شود.

والحولان... توضیح: آیا شرط مذکوریعنی دربین دوسال بودن، فقط شرط در طفل شیرخواراست یا اینکه چنین نیست بلکه علاوه برآن معتبراست که سنّ بچه خود زن شیرده (که شیراوازولادت این بچه بوده) نیزدربین دوسال باشد؟ درآن دو قول می‌باشد:

قول صحیح‌ترآن است که فقط شرط درطفل شیرخواراست، بنابراین اگرسن بچه خود زن شیرده، دوسال کامل باشد سپس آن زن با شیرآن بچه، طفلی را شیر بدهد، نشرحرمت می‌شود (گرچه ازنظرپزشکی امروززن پس ازدوسال اززمان تولد بچه، شیرش ازمواد لازم غذایی برخوردارنیست).

ترجمه وشرح عبارت: **والحولان**... یعنی دوساله بودن (یعنی دربین دوسال بودن) شرط است فقط درطفلی که شیرمی‌خورد، نه درفرزند خود زن شیرده، بنابراین اگردوسال فرزند خود زن شیرده، کامل شده باشد سپس آن زن با شیرآن بچه، طفل دیگری را شیربدهد (که سن طفل دربین دوسال است) این شیردادن، نشرحرمت می‌کند بنابرقول صحیح‌ترحولا این کلمه تثنیه ـ حول ـ می‌باشد که نون آن به خاطر

اضافه به ـ ولدها ـ حذف شده است **بلبنه** ضمیر آن برمی‌گردد به ـ ولد المرضعة ـ **نشر** ضمیر فاعلی مقدر برمی‌گردد به ارضاع که از أرضعت استفاده می‌شود.

و لافرق... توضیح: در مسأله مورد بحث (که اگر طفلی در بین دو سال، شیر بخورد، نشر حرمت می‌شود) فرقی نیست بین اینکه آن طفل را در بین دو سال، قبل از آنکه اززن شیرده، شیر بخورد، از شیر گرفته باشند (مثل اینکه وقتی طفل به یک سال و نیم رسید، مادرش اورا از شیر بگیرد، و یک ماه به او غذا بدهد سپس اورا به دایه‌ای بسپارد که قبل از تمام شدن دو سال، دوباره به او شیر بدهد، در این صورت نشر حرمت می‌گردد و آن دایه، مادر رضاعی او می‌شود) یا اینکه هنوز از شیر نگرفته باشند.

ترجمه و شرح عبارت: **یُفطم** (به صیغه مجهول) مقصود از فطام، از شیر گرفتن لغوی است، نه از شیر گرفتن شرعی که تمام شدن دو سال باشد **و عدمه** ضمیر به فطم برمی‌گردد که از ـ یفطم ـ استفاده می‌شود.

و المعتبر فی الحولین... توضیح: دو سالی که ذکر شد باید به ماه‌های قمری حساب شود (که بعضی ۲۹ روز و بعضی سی روز می‌شود) حال اگر طفل در اول ماه به دنیا آمده باشد حکمش روشن است که به تمام شدن ۲۴ ماه قمری، دو سال او تکمیل می‌گردد.

و اما اگر در اثنای ماه (مثلاً صبح روز دهم ماه) به دنیا آمده باشد باید کمبود این ماه را با سی روز حساب کردن آن ماه، بعد از گذشتن ماه بیست و چهارم، از ماه بیست و پنجم تکمیل کنند. یعنی در مثالی که زدیم اگر چنانچه آن ماه، ۲۹ روز باشد، بچه مجموعاً بیست روز از آن ماه را درک کرده است لذا باید ده روز از ماه بیست و پنجم به بیست روز ماه اول اضافه کنند تا سی روز تکمیل گردد گرچه آن ماه اول، در واقع ۲۹ روز بوده است (نه اینکه اگر آن ماه، ۲۹ روز بود، ۹ روز از ماه بیست و پنجم به آن بیست روز اضافه کنند تا ۲۹ روز تکمیل گردد) پس با تمام شدن روز دهم از ماه بیست و پنجم، دو

سال آن طفل تکمیل می‌گردد و باید شیرخوردن او از زن مرضعه قبل از روز دهم از ماه بیست و پنجم تمام گردد تا نشر حرمت شود.

ترجمه و شرح عبارت: **والمعتبر...** یعنی آنچه که معتبر است در دو سال، این است که به ماههای قمری حساب شود، بنابراین (اگر طفل در اول ماه متولد شود حکمش روشن است و اما) اگر ماه اول شکسته شود (یعنی طفل در وسط ماه، متولد شود، در این صورت بعد از آن ماه، ۲۳ ماه، قمری حساب می‌شود که بعضی ۲۹ روز و بعضی سی روز می‌شود) و باید بعد از گذشتن ماه آخر (از سال دوم یعنی ماه بیست و چهارم) آن ماه شکسته شده را تکمیل کنند به سی روز (گرچه آن ماه، ۲۹ روز باشد) همچنان که در غیر رضاع از مدتهای دیگر (که با ماه‌های قمری حساب می‌شوند) حکم چنین است (که در صورت شکسته شدن ماه باید سی روز حساب شود) **الهلالية** صفت است برای - الشهور - که در تقدیر می‌باشد یعنی الشهور الهلالية.

(وأن لا يفصل) بين الرضعات في الأحوال الثلاثة (برضاع أخرى) وإن لم يكن رضعة كاملة.

ولا عبرة بتخلل غير الرضاع من المأكول، والمشروب، وشرب اللبن من غير الثدي، ونحوه، وإنما يقطع اتصال الرضعات إرضاع غيرها من الثدي.

شرط ششم در رضاع

(و أن لايفصل)... توضیح: سابقا دانسته شد که مقدار شیرخوردن طفل باید به یکی از مقادیر ذیل باشد:

۱. به مقداری که گوشت او از آن شیر روئیده شود و یا استخوانش محکم گردد.

۲. به مقدار یک شبانه روز کامل.

۳. به مقدار دَه یا پانزده دفعه.

حال می‌فرماید: شرط دیگر در تحقق رضاع و نشر حرمت، آن است که شیر خوردن طفل پیوسته و متصل باشد. به این معنی که طفل در بین خوردن آن مقادیر، از زن دیگری ـ گرچه به طور ناقص ـ شیر نخورد.

بنابراین، هرگاه در بین ده دفعه یا پانزده دفعه، فاصله شود و زن دیگری یک دفعه به طفل شیر بدهد، نشر حرمت نمی‌شود. مثلاً هرگاه طفل ۹ مرتبه شیر کامل از زنی بخورد و زن دیگری به او یک مرتبه شیر بدهد سپس زن اول پنج مرتبه دیگر به او شیر بدهد، همه این پانزده مرتبه بی اثر خواهد بود و موجب نشر حرمت نمی‌گردد.

اما خوردن چیز دیگری از قبیل خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها (مثل شیرگاو) و یا حتی شیر زن دیگری را به وسیله ظرف بنوشد نه از پستان او، همه اینها ضرری به تحقق رضاع نمی‌زند.

ناگفته نماند که ظاهر عبارت شارح در این کتاب آن است که این مطلب ـ یعنی خوردن چیزهای دیگر ـ در هر سه مقدار از مقادیر سه‌گانه، ضرر به تحقق رضاع نمی‌زند، ولی در کتاب «مسالک» تفصیل داده است به این گونه که: آن مطلب، نسبت به مقدار عددی درست می‌باشد، یعنی اگر در بین ده دفعه یا پانزده دفعه شیرخوردن، چیزهای دیگری بخورد، مانعی ندارد و رضاع تحقق می‌یابد و نشر حرمت می‌شود.

اما در مقدار زمانی، یعنی یک شبانه روز، خوردن چیزهای دیگر در بین شیرخوردن ضرر به تحقق رضاع می‌زند و نشر حرمت نمی‌شود.

و اما در مقدار اثری، یعنی رویش گوشت و استحکام استخوان، میزان آن است که این دو صفت استناد داده شود به خوردن شیر به این معنی که شیرخوردن مستقلاً این دو تأثیر را بگذارد گرچه در میان شیرخوردن، چیزهای دیگری هم بخورد، به شرط اینکه اهل خبره (مثل دو طبیب عادل) آن دو صفت را انتساب به خوردن چیزهای دیگر ندهد.

ترجمه و شرح عبارت: **و أن لایفصل**... یعنی شرط دیگر در رضاع آن است که فاصله نشود بین شیرخوردن‌ها ـ در هر سه حالت (۱. رویش گوشت و محکم شدن استخوان، ۲. یک شبانه روز، ۳. پانزده یا ده مرتبه شیرخوردن) ـ به شیردادن زن دیگری اگر چه شیر کامل نباشد (بلکه شیر ناقص باشد که بچه سیر نشود) **برضاع أخری** کلمه رضاع اضافه شده به کلمه اخری، و کلمه اخری صفت است برای امرأه مقدر یعنی رضاع امرأةٍ اخری.

و إن لم یکن رضعة کاملة در رابطه با این جمله بعد از این شارح بحث خواهد کرد **و لاعبرة**... یعنی اعتباری ندارد (و ضرر نمی‌زند به اتصال شیرخوردن‌ها) فاصله شدن چیزی غیر شیر خوردن از زن دیگر مثل خوراکی (از قبیل حریره یا آش) و

نوشیدنی (مثل شیرگاوویا آب میوه) ونوشیدن شیرزن دیگرازغیرپستان او(مثل اینکه شیرش را درظرفی بدوشد وبه طفل بدهد) ویا مشابه این نوشیدن، وتنها چیزی که قطع می‌کند اتصال شیرخوردن‌ها را آن است که زن دیگری، طفل را ازپستان خود شیربدهد **و نحوه** ضمیربرمی‌گردد به شرب لبن، ومقصود ازمشابه آن، عبارت است ازموارد زیر:

۱. مثل اینکه شیررا ازطریق مقعد طفل به وسیله اماله کردن داخل درشکم او کنند.

۲. مثل اینکه شیررا ازطریق بینی داخل درشکم اوکنند.

۳. مثل اینکه شیررا درحلق اوبریزند.

و إنما یقطع... کلمه ـ اتصال ـ مفعول یقطع می‌باشد وکلمه ارضاع، فاعل آن می‌باشد.

وصرح العلامة في «القواعد» بالاكتفاء في الفصل بأقل من رضعة كاملة من غير تردد، وفي «التذكرة» بأن الفصل لا يتحقق إلا برضعة كاملة وأن الناقصة بحكم المأكول، وغيره، والرواية مطلقة في اعتبار كونها من امرأة واحدة قال الباقر عليه السلام: " لا يحرم الرضاع أقل من يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متوالية من امرأة واحدة من لبن فحل واحد ". ولعل دلالتها على الاكتفاء بفصل مسمى الرضاع أكثر.

و صرح العلامة... توضیح: گفته شد که شیر زن دیگر باعث اختلال در پیوسته بودن و اتصال شیر خوردن از زن شیرده می‌شود.

حال ببینیم شیر زن دیگر که باعث اختلال در اتصال می‌شود آیا باید شیر کامل باشد یا آنکه شیر ناقص هم این اثر را دارد؟ دو نظریه در آن می‌باشد:

۱. علامه حلی در کتاب قواعدش فرموده است که شیر ناقص نیز باعث اختلال در توالی و اتصال می‌گردد.

۲. علامه در کتاب «تذکره» فرموده: فقط شیر کامل از زن دیگر، باعث اختلال در اتصال می‌گردد اما شیر ناقص در حکم خوراکی و مایعات دیگر است که موجب اختلال در اتصال نمی‌گردد.

شارح نظریه اول را تأیید می‌کند چنانکه در بالا بعد از عبارت مصنّف فرمود: «وإن لم يكن رضعة كاملة» و در اینجا برای تقویت این مطلب می‌فرماید: در روایت آمده است که شیر خوردن از یک زن باشد، این تعبیر امام علیه السلام چون مطلق است و در آن تقیید نشده که چه مقدار شیر خوردن از زن دیگر، ضرر به شیر خوردن از زن مرضعه می‌زند لذا اطلاقش شامل است هم جایی را که در بین شیر خوردن‌ها، شیر ناقص از زن دیگر بخورد و هم جایی را که شیر کامل از زن دیگر بخورد. پس هر دو مورد، منافات دارد با شیر خوردن از یک زن مرضعه، زیرا در آن دو مورد، شیر خوردن از یک زن، صدق نمی‌کند، و شاید بتوان گفت که دلالت روایت بر اینکه فاصله شدن شیر ناقص

منافات با شیرخوردن ازیک زن دارد، بیشتراست ازدلالتش براینکه فاصله شدن شیرکامل منافات با شیرخوردن ازیک زن دارد، زیرا درروایت مزبورفرموده است که شیرخوردن‌ها ازیک زن آن هم پی درپی بوده باشد، وروشن است که اگردربین آن شیرخوردن‌ها، شیرناقص ـ ولوبه اندازه یک مک زدن بچه ـ اززن دیگرحاصل شود، اختلال درپی‌درپی بودن شیرخوردن‌ها از مرضعه به وجود می‌آید و پی‌درپی بودن صدق نمی‌کند.

ترجمه وشرح عبارت: **و صرح...** یعنی علامه حلی درکتاب «قواعد» تصریح کرده به اینکه درفاصله افتادن بین شیرخوردن‌ها همین مقدارکافی است که (بچه اززن دیگر) کمترازشیرکامل بخورد (پس این مقدارفاصله افتادن نیزمانع ازنشرحرمت می‌گردد) وعلامه تردیدی دراین حکم نکرده است اما درکتاب «تذکره» فرموده است به اینکه فاصله افتادن (بین شیرخوردن ها) تحقق نمی‌یابد مگربه شیرخوردن کامل (اززن دیگر) وشیرخوردن ناقص درحکم خوراکی وغیرآن (ازمایعات دیگر) می‌باشد (که فاصله افتادن آنها مانع ازنشرحرمت نیست).

و(شارح نظریه کتاب «قواعد» را تقویت می‌کند و می‌فرماید:) روایت به طورمطلق، بیان می‌کند که باید شیرخوردن‌های بچه ازیک زن بوده باشد، (وروایت مزبوراین است که:) امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «حرام نمی‌کند شیرخوردنی که کمترازیک شبانه روزباشد ویاکمترازپانزده بارپی‌درپی ازیک زن وازشیریک مرد (شوهرآن زن) باشد» و(چون دراین روایت، امام علیه‌السلام علاوه برآنکه شیرازیک زن باشد، پی‌درپی بودن را هم معتبردانسته، لذا شارح می‌فرماید:) شاید دلالت این روایت براینکه (درعدم نشر حرمت) اکتفا نمائیم برفاصله شدن مسمای رضاع (ولوبه اندازه یک مک زدن بچه از زن دیگر) بیشتراست (ازدلالتش برفاصله شدن رضاع کامل اززن دیگر، چون مفهوم پی‌درپی بودن آن است که اگرپی‌درپی نبود، نشرحرمت نمی‌شود و این پی‌درپی

نبودن، هم به رضعه ناقصه (مسمای رضاع) تحقق می‌یابد، و هم به رضعة کاملة) **قال الباقر**علیه‌السلام ... (این همان روایت زیاد بن سَوَقة است که سابقا شارح ذکر نمود).

نگارنده گوید: این روایت ـ چنانکه شارح سابقا نیز آن را نقل فرمود ـ ذیل دارد و آن این است :« ولم یفصل بینها برضعة امرأة غیرها» چرا شارح به اطلاق این ذیل استدلال نکرده که رضعه امرأة دیگر، اطلاقش شامل است، هم رضعه کامل و هم رضعه ناقص را.

(وأن يكون اللبن لفحل واحد فلو أرضعت المرأة جماعة) ذكورا وإناثا (بلبن فحلين) فصاعدا بحيث لم يجتمع ذكر وأنثى منهم على رضاع لبن فحل واحد بأن أرضعت جماعة ذكورا بلبن واحد، ثم جماعة إناثا بلبن فحل آخر، أو أرضعت صبيا بلبن فحل، ثم أنثى بلبن فحل آخر، ثم ذكرا بلبن ثالث، ثم أنثى بلبن رابع وهكذا (لم يحرم بعضهم على بعض).

شرط هفتم در رضاع

(وأن يكون اللبن لفحل... توضیح: یکی دیگر از شرایط رضاع آن است که شیر از یک مرد باشد.

این شرط را از دو جهت می‌توان بررسی کرد:

۱. از جهت خط طولی (عمودی) یعنی حرمتی که از رضاع حاصل می‌شود در خط عمودی، یعنی بین زن شیرده و طفل شیرخوار، و نیز بین مردی که صاحب شیر است و طفل شیرخوار.

بیان این جهت آن است که شرط نشر حرمت بین زن شیرده و طفل شیرخوار (اگر پسر بود) آن است که طفل مزبور، شیر یک مرد را بخورد، بنابراین اگر زن شیرده از شوهرش طلاق بگیرد و با مرد دیگری ازدواج کند و از او آبستن شود و تا موقع زائیدن، شیری که از شوهر اول داشته، باقی باشد و مثلاً هشت دفعه پیش از زائیدن، از شیر شوهر اول، و هفت دفعه بعد از زائیدن از شیر شوهر دوم به بچه‌ای بدهد، آن بچه اگر پسر باشد نکاحش بر زن شیرده حرام نیست، و اگر هم دختر باشد نکاحش بر آن دو شوهر (که هر دو صاحب شیر هستند) حرام نیست.

در اینجا فقها مثال دیگری را تصویر کرده‌اند و آن اینکه: زن شیرده قبل از طلاق از شوهر اول، مثلاً هشت دفعه بچه‌ای را شیر بدهد، و بعد از طلاق و گذشتن عدّه،

ازدواج با مرد دیگری کند و از او آبستن شود و با شیر او هفت دفعه دیگر به آن بچه شیر دهد تا عدد پانزده دفعه کامل گردد، و در فاصله زمانی که بین طلاق تا زائیدن باشد، بچه از خوراکی (مثل آش یا حریره) استفاده کند، و این خوردن ضرری به توالی و پیوسته بودن شیرخوردن‌ها نمی‌زند، زیرا مقصود از توالی آن است که میان شیرخوردن ها، از زن دیگر شیر نخورد نه اینکه خوراکی یا مایعات دیگر نخورد چنانکه در شرط ششم رضاع بیان شد.

البته این مثال، فرض نادری است اما شارح (درکتاب «مسالک») و دیگران آن را ذکر فرموده‌اند. و مثال بهتر همان تصویر اول است که ما ذکر نمودیم.

۲. از جهت خط عرضی و اُفقی، یعنی حرمتی که از رضاع در خط عرضی حاصل می‌شود. یعنی بین دو طفل (یکی پسر یکی دختر) که از شیر آن زن بخورند.

مصنّف شرط مزبور را در جهت خط طولی بررسی نکرده (و ما به جهت تکمیل بحث آن را مطرح کردیم) بلکه فقط آن شرط را در جهت خط عرضی بررسی کرده است که بیان آن این است که:

شرط ثبوت حرمت نکاح بین دو طفل (یکی پسر و یکی دختر) آن است که (علاوه بر شرایطی که قبلاً گذشت) آنها شیر یک مرد را بخورند، بنابراین اگر زن از شیر شوهر خود پسر بچه‌ای را شیر بدهد آنگاه طلاق بگیرد و ازدواج با مرد دیگری کند و از شیر این شوهر، دختر بچه‌ای را شیر دهد، آن دو بچه به یکدیگر حرام نمی‌شوند. یعنی آن پسر و آن دختر، برادر و خواهر رضاعی نبوده و می‌توانند با یکدیگر ازدواج کنند (البته آن پسر بچه، فرزند رضاعی آن زن و شوهر اول می‌باشد. یعنی آن زن شیر دهنده، مادر رضاعی آن پسر است و ازدواجش با او حرام است، و دختر بچه فرزند رضاعی آن زن و شوهر دوم می‌باشد. یعنی شوهر دوم، پدر رضاعی آن دختر است و ازدواجش با او حرام است).

مثال دیگر اگر زن از شیر شوهر اول یک پسربچه را شیر بدهد، و از شیر شوهر دوم دختر بچه‌ای را شیر دهد، و از شیر شوهر سوم، پسربچه دیگری را شیر دهد، و از شیر چهارم، دختربچه دیگری را شیر بدهد، دخترها بر پسرها حرام نمی‌شوند یعنی دخترها با پسرها خواهر و برادر رضاعی نمی‌شوند و می‌توانند با یکدیگر ازدواج کنند.

البته این نظریه، نظریه مشهور است و در مقابل آن نظریه ابوعلی طبرسی ـ صاحب تفسیر «مجمع البیان» ـ است که بعداً در عبارت مصنّف خواهد آمد.

ترجمه و شرح عبارت: **و أن یکون**... از توضیحات قبلی ما روشن شد که این شرط هفتم طبق بیان مصنّف، در سیاق شرط‌های قبلی نخواهد بود، زیرا شرایط قبلی، شرایط ثبوت حرمت در خط طولی بود یعنی همه آنها شرایط ثبوت حرمت نکاح بین زن شیرده یا صاحب اللبن و طفل شیرخوار بود، اما شرط هفتم طبق بیان مصنّف، شرط ثبوت حرمت نکاح در خط عرضی می‌باشد. یعنی شرط ثبوت حرمت نکاح بین دو طفل **فلو أرضعت**... یعنی بنابراین اگر زن، گروهی پسر و دختر را شیر دهد با شیر دو مرد یا بیشتر، به گونه‌ای که پسر و دختری از آن گروه بر شیرخوردن از شیر یک مرد جمع نگردد (یعنی پسر و دختری از آنها را از شیر یک مرد، شیر ندهد) مثل اینکه گروهی پسر را شیر دهد با شیر یک مرد (شوهر اول) آنگاه گروهی دختر را شیر دهد با شیر مرد دیگر (شوهر دوم) و یا مثل اینکه شیر دهد پسربچه‌ای را با شیر یک مرد سپس شیر دهد دختربچه‌ای را با شیر مرد دیگر سپس پسربچه دیگری را شیر دهد با شیر مرد سوم سپس دختربچه دیگری را شیر دهد با شیر مرد چهارم، و به همین ترتیب شیر دهد (بچه‌های دیگری را) هیچ یک از این بچه‌ها بر یکدیگر حرام نخواهند شد (یعنی پسرها با دخترها برادر و خواهر رضاعی نمی‌شوند و می‌توانند با یکدیگر ازدواج کنند) **بأن أرضعت**... این مثال است برای ـ **فحلین** ـ **بلبن واحد** کلمه لبن اضافه به واحد شده است و مقصود از واحد، فحل واحد است **أو أرضعت صبیّاً**... این مثال است برای فصاعداً (یعنی چند فحل).

ولو إتحد فحل اثنين منهم تحقق التحريم فيهما، دون الباقين كما لو أرضعت ذكرا وأنثى بلبن فحل، ثم ذكرا آخر وأنثى بلبن فحل آخر، وهكذا فإنه يحرم كل أنثى رضعت مع ذكرها من لبن فحل واحد عليه ولا يحرم على الذكر الآخر، والعبارة لا تفي بذلك، ولكن المراد منها حاصل.

ولو إتحد... توضیح: شارح در بالا عبارت مصنّف را قید زد به این جمله «بحیث لم یجتمع ذکر وأنثی منهم علی رضاع لبن فحل واحد» تا بفهماند که مقصود مصنّف آن جایی است که در بین گروه پسرها و دخترها، پسر و دختری از شیر یک مرد نخورند.

حال در اینجا می‌فرماید: اگر در بین گروه پسرها و دخترها، پسر و دختری را از شیر یک مرد بدهد، در این صورت، فقط این پسر و دختر، برادر و خواهر رضاعی می‌شوند و نمی‌توانند با یکدیگر ازدواج کنند اما نسبت به پسرها و دخترهای دیگر که از شیر یک مرد نخورده‌اند، برادر و خواهر رضاعی نمی‌باشند و با آنها می‌توانند ازدواج کنند.

شارح می‌فرماید: عبارت مصنّف که فرمود: «فلو أرضعت المرأة جماعة ذكوراً و إناثاً...» آن فرضی که ما ذکر نمودیم (که دو نفر از آنها از شیر یک مرد بخورند) را هم شامل می‌شود در حالی که نباید شامل شود و باید آن فرض را خارج می‌کرد، چون تحریم نکاح در فرض مزبور ثابت است و حال آنکه حکمی که مصنّف ذکر نموده عدم تحریم است که فرمود: «لم يحرم بعضهم على بعض».

سپس شارح می‌فرماید: گرچه عبارت مصنّف آن فرض را خارج نکرده ولی مقصود از عبارت، معلوم است، چون عبارت مصنّف تفریع بر شرطی است که ذکر نموده و آن «أن يكون اللبن لفحل واحد» می‌باشد پس به قرینه ـ فحل واحد ـ می‌توان فهمید که مقصود مصنّف از عبارت بعدی آن جایی است که در بین گروه پسرها و دخترها، پسر و دختری از شیر یک مرد نخورند بلکه پسرها از شیر یک مرد و دخترها از شیر مرد دیگر بخورند.

ترجمه وشرح عبارت: **ولو إتحد**... یعنی واگر دونفرازگروه پسرها ودخترها ازشیر یک مرد بخورند، حرمت نکاح بین آن دوفقط ثابت می‌شود نه باقی پسرها ودخترها (یعنی باقی پسرها ودخترها ازدواجشان با یکدیگرونیزازدواجشان با آن دونفرجایز است) مثل اینکه زن، یک پسرویک دختررا با شیریک مرد شیربدهد، سپس پسرو دختردیگری را با شیرمرد دیگری شیربدهد، وبه همین ترتیب (پسرودختردیگری را با شیرمرد سومی شیربدهد) دراین فرض، ازدواج هردختری با آن پسری که ازشیر یک مرد خورده‌اند حرام می‌شود اما آن دختربرپسردیگر(ی که ازشیرمرد دیگرخورده است) حرام نمی‌شود **علیه** ضمیربرمی‌گردد به ـ ذکرها ـ وجارومجرورمتعلق است به یحرم **و العبارة**... یعنی عبارت مصنّف وافی به این فرضی که ذکرنمودیم نیست (یعنی عبارت مصنّف نمی‌رساندکه درفرض مزبور، حرمت نکاح ثابت می‌شود بلکه برعکس، عبارت چون شامل فرض مزبورهم می‌باشد لذا حکمی که درعبارت مصنّف آمده ـ یعنی لم یحرم بعضهم علی بعض ـ شامل آن فرض هم می‌شود در حالی که نباید شامل آن فرض گردد) اما مقصود ازعبارت، معلوم است (یعنی به قرینه آنکه عبارت مصنّف تفریع برعبارت «وأن یکون اللبن لفحل واحد» می‌باشد می‌توان فهمیدکه مقصود مصنّف درعبارت «فلوأرضعت المرأة...» آن فرضی که ما ذکرنمودیم نیست وآن فرض، خارج ازحکم عبارت مصنّف می‌باشد).

ولا فرق مع اتحاد الفحل بين أن تتحد المرضعة كما ذكر، أو تتعدد بحيث يرتضع أحدهما من إحديهما كمال النصاب، والآخر من الأخرى كذلك، وإن تعددن فبلغن مائة كالمنكوحات بالمتعة، أو بملك اليمين.

ولا فرق... توضیح: دانسته شد که شرط ثبوت تحریم بین دو طفل (یکی پسر و یکی دختر) در خط عرضی، آن است که آنها شیر یک مرد را بخورند.

حال می‌فرماید که با یکی بودن مرد صاحب اللبن، دیگر فرقی نیست بین اینکه زن شیرده هم یکی باشد مثل آن فرضی که ذکر نمودیم (یعنی یک زن یک پسر و یک دختر را از شیر یک مرد، شیر بدهد، که در این صورت آن پسر و دختر با یکدیگر خواهر و برادر رضاعی می‌شوند، هم از جهت پدری ـ چون آن مرد، پدر رضاعی آنهاست ـ و هم از جهت مادری چون آن زن، مادر رضاعی آنهاست) یا آنکه زن شیرده، چند نفر باشد مثل اینکه مردی دو یا چند زن داشته باشد و هرکدام از آنها یک بچه‌ای را به طور کامل (پانزده دفعه مثلاً) شیر بدهد. یعنی مثلاً زن اول، پسری را کاملاً شیر بدهد، و زن دوم دختری را کاملاً شیر دهد، در این صورت آن پسر و دختر با یکدیگر خواهر و برادر رضاعی می‌شوند از جهت پدری فقط (چون آن مرد صاحب شیر، پدر رضاعی آنهاست) نه از جهت مادری چون مادر رضاعی هر یک با مادر رضاعی دیگر مختلف است.

ترجمه و شرح عبارت: **ولافرق**... یعنی بعد از آنکه مرد صاحب شیر، یکی بود (و همه دخترها و پسرها از شیر آن مرد خوردند، همین کافی است در ثبوت تحریم نکاح بین بچه‌ها و) دیگر فرقی نمی‌کند که زن شیرده هم یکی باشد چنانکه (در عبارت: لو إتحد فحل إثنين منهم...) دانسته شد، یا آنکه زن شیرده چند نفر باشند به طوری که یکی از بچه‌ها از یکی از زن‌ها به طور کامل آن مقدار معینی که باید بخورد، شیر بخورد (یعنی مثلاً پانزده مرتبه) و بچه دیگر از زن دیگر به همان طور شیر بخورد، اگرچه زن‌ها

(که شیرشان ازیک مرد است) متعدد باشند وعددشان به صد نفربرسد مانند زن‌هایی که با عقد موقت ویا با ملک یمین (کنیزخریداری شده) مورد وطی واقع شده‌اند (پس تمام این زن‌ها اگرشیرده باشند وهرکدام بچه‌ای را شیربدهد، تحریم میان آن بچه‌ها ثابت می‌شود وهمه با یکدیگرخواهر وبرادررضاعی می‌شوند و ازدواجشان با یکدیگرحرام خواهد بود).

أو تتعدد... اگرکسی سؤال کند که درروایتی که سابقاً شارح ذکرنمود، امام علیه‌السلام فرمود: «من امرأة واحدة» یعنی باید ازیک زن شیربخورد. پس چرا دراینجا شارح می‌فرماید دوزن شیرده یا بیشترهم باشد اشکالی ندارد؟

جواب این سؤال بسیارروشن است، وآن اینکه روایت مزبوردرمقام بیان شرایط ثبوت تحریم درخط طولی است. یعنی ثبوت تحریم بین بچه وزن شیرده، شرطش آن است که آن بچه ازیک زن شیربخورد که بنابراین اگرکسی دوزن داشته باشد و یکی ازآنان، بچه‌ای را مثلاً هشت مرتبه، ودیگری هفت مرتبه شیربدهد، آن بچه فرزند رضاعی آنان نمی‌شود (نه فرزند رضاعی آن زن‌ها می‌شود ونه فرزند رضاعی آن مرد صاحب شیر).

اما دراینجا مورد بحث، شرایط ثبوت تحریم درخطی عرضی است. یعنی بین پسربچه ودختربچه.

أحدهما ضمیربه دوبچه برمی‌گردد **إحداهما** شارح دراینجا ازتعدد، دوزن را قصد کرده لذا ضمیرتثنیه به دوزن برمی‌گردد **کمال النصاب** (نصاب دراینجا یعنی آن مقدارمعینی ازشیرخوردن که درثبوت تحریم، معتبراست وآن یکی ازاین سه مقدار است:

۱. مقداری که موجب انبات لحم یا اشتداد عظم شود.

۲. مقداریک شبانه روز.

۳. مقدارده یا پانزده دفعه).

اما اگر هرکدام از بچه‌ها از زن‌های شیرده به طور ناقص شیر بخورند. مثل اینکه مردی دوزن داشته باشد، ویکی ازآنان پسربچه را هشت مرتبه، ودختربچه را هم هشت مرتبه شیربدهد، وزن دیگرنیزهمان پسربچه را هفت مرتبه ودختربچه را هفت مرتبه شیربدهد، دراین صورت تحریم نکاح میان آن دختر و پسر ثابت نمی‌شود، همچنان که تحریم درخط طولی نیزثابت نمی‌شود، یعنی میان پسربا آن دوزن شیرده (یعنی پسربچه، فرزند رضاعی هیچ یک ازآن زن‌ها ونیزمرد صاحب اللبن نمی‌باشد) ودختربا مرد صاحب شیر(یعنی دختر، فرزند رضاعی هیچ یک از آن زن‌ها ونیزمرد صاحب اللبن نمی‌باشد).

و الآخر یعنی بچه دیگر **الأخری** یعنی مرضعه دیگر **کذلک** یعنی کمال النصاب **و إن تعددن**... کلمه ـ ان ـ وصلیه است **کالمنکوحات** نکاح را دراین کلمه به معنای وطی ترجمه کردیم (نه عقد) تا اینکه با ملک یمین (یعنی کنیز) سازش داشته باشد (یعنی مولایی که مثلاً صد کنیزداشته باشد وبا همه آنها نزدیکی کرده باشد وهرکدام ازاین کنیزها یک بچه‌ای را شیربدهند، این بچه‌ها با یکدیگر خواهر وبرادررضاعی می‌شوند وازدواجشان با یکدیگرحرام خواهد بود).

وعلى اعتبار اتحاد الفحل معظم الأصحاب وجملة من الأخبار وقد تقدم بعضها (وقال) أبو علي (الطبرسي صاحب التفسير رحمه الله) فيه:

(لا يشترط اتحاد الفحل)، بل يكفي اتحد المرضعة، لأنه (يكون بينهم) مع اتحادها (أخوّة الأم) وإن تعدد الفحل (وهي تحرم التناكح) بالنسب، والرضاع يحرم منه ما يحرم بالنسب. وهو متجه لولا ورود النصوص عن أهل البيت عليهم السلام بخلافه، وهي مخصصة لما دل بعمومه على اتحاد الرضاع والنسب في حكم التحريم.

نظریه ابو علی طبرسی

وعلی إعتبار... توضیح: اشتراط یکی بودن مرد صاحب شیر، درثبوت تحریم در خط عرضی (بین پسر و دختر) قول مشهوراست وعده‌ای ازروایات هم برآن دلالت می‌کند مثل روایت زیاد بن سوقه که سابقاگذشت که درآن امام علیه السلام فرمود: «من لبن فحل واحد».

ولی درمقابل قول مشهور، مرحوم طبرسی نویسنده تفسیر«مجمع البیان» فرموده است: یکی بودن مرد صاحب شیر، شرط درثبوت تحریم نیست بلکه یکی بودن زن شیرده کافی است درثبوت تحریم درخط عرضی، گرچه مرد صاحب شیرمتعدد باشد.

بنابراین اگرزنی، پسری را ازشیرشوهرش شیرداد سپس طلاق گرفت وازدواج با مرد دیگری کرد وازاوآبستن شد ودختری را ازشیراین شوهردوم شیرداد، آن پسرو دختربا یکدیگربرادروخواهررضاعی می‌شوند وازدواجشان با یکدیگرحرام است.

ودلیل اوآن است که درفرض مزبور، آن پسرودختر، برادروخواهررضاعی مادری می‌شوند (چون زن شیرده، مادررضاعی هردومی‌باشد) وچون دونفری که برادرو خواهرنسبی مادری باشند (یعنی برادروخواهری که ازمادریکی هستند وازپدرجدا)

ازدواجشان حرام است پس به مقتضای روایت نبوی «یحرم من الرضاع مایحرم من النسب» (هرعنوانی که به سبب نسب و خویشاوندی موجب حرمت نکاح است، همان عنوان به سبب شیرخوردن نیزموجب حرمت نکاح می‌شود) که این روایت به طورکلی رضاع را با نسب، ازحیث ایجاد حرمت یکسان دانسته است، لذا باید بگوئیم که برادروخواهررضاعی مادری نیزازدواجشان حرام است.

جواب شارح ازنظریه طبرسی

شارح می‌فرماید: نظریه مرحوم طبرسی با قطع نظرازروایات وارد دراین مورد، کاملاً مُوجَّه ومنطقی است. ولی ازروایات وارد شده استفاده می‌شود که یکی بودن مرد صاحب شیر، شرط درثبوت تحریم درخط عرضی (بین پسرودختر) است، وازنظر اصول فقه، نسبت این روایات با روایت نبوی که دربالا ذکرشد، عام وخاص است. یعنی این روایات، خاص است وروایت نبوی عام است، بنابراین چاره‌ای نیست جزاینکه بگوئیم آن روایات تخصیص می‌زند عموم روایت نبوی را، ونتیجه تخصیص این می‌شود که نسب ورضاع ازحیث ایجاد حرمت نکاح، یکسانند مگر درمورد بحث که پسرودختری که ازیک زن شیربخورند اما مرد صاحب شیر، دونفر باشد، حرمت نکاح بین آنها ایجاد نمی‌شود، برخلاف پسرودخترنسبی که ازیک مادرباشند وازپدرجدا باشند، حرمت نکاح بین آنها ثابت است.

ترجمه وشرح عبارت: **و علی إعتبار**... یعنی اشتراط یکی بودن مرد (صاحب شیر) را بیشترفقها قائلند وعده‌ای ازروایات نیزبرآن دلالت دارند که بعضی ازآنها قبلا گذشت (مقصود روایت زیاد بن سوقه است).

اما مرحوم ابوعلی طبرسی صاحب تفسیر «مجمع البیان» درتفسیرخود گوید: شرط نیست یکی بودن مرد بلکه کافی است که زن شیرده یکی باشد، زیرا با یکی

بودن زن شیرده، میان بچه‌ها برادر و خواهری مادری منعقد می‌شود اگر چه مرد (ی که شیرزن از او حاصل است) متعدد باشد، و این اخوت اگر به واسطه نسب باشد (شکی نیست که) موجب حرمت ازدواج می‌شود و (به موازات آن گوئیم اگر اخوت، به سبب رضاع حاصل شود نیز موجب حرمت ازدواج خواهد بود، زیرا به حکم عموم روایت نبوی:) حرام می‌شود به سبب رضاع، هر عنوانی که به سبب نسب و خویشاوندی حرام می‌شود **فیه** متعلق است به «قال» و ضمیر آن به تفسیر برمی‌گردد و منظور شارح از اضافه کردن کلمه ـ فیه ـ به عبارت مصنف، این است که مرحوم طبرسی آن نظریه را در کتاب‌های دیگرش نفرموده بلکه در کتاب تفسیر «مجمع البیان» آن را فرموده است **لأنه** ضمیر آن برای شأن است **بینهم** ضمیر به بچه‌های شیرخوار برمی‌گردد **إخوة الأم** فاعل است برای ـ یکون ـ **والرضاع یحرم**... این جمله به منزله کبرای قضیه است همان طوری که جمله «و هي تحرم التناکح بالنسب» به منزله صغرای قضیه است **یحرم منه** کلمه ـ من ـ برای سببیت است یعنی به سبب رضاع **و هو متجه**... (این نظر شارح است که جواب از قول طبرسی می‌دهد) یعنی این قول طبرسی خوب و موجّه است در صورتی که روایاتی که از اهل بیت علیهم السلام برخلاف آن می‌باشد نرسیده بود (مقصود آن روایاتی است که یکی بودن مرد صاحب شیر را شرط دانسته اند) و این روایات تخصیص می‌زند عموم آن روایت نبوی (یعنی یحرم من الرضاع مایحرم من النسب) را که دلالت می‌کند بر یکسان بودن رضاع و نسب در حکم تحریم.

(ويستحب) في الاسترضاع (اختيار) المرضعة (العاقلة المسلمة العفيفة الوضيئة) الحسنة (للرضاع)، لأن الرضاع مؤثر في الطباع، والأخلاق، والصور.

آداب رضاع و شیر دادن

(و یستحب) في الاسترضاع... توضیح: مستحب است که آن زنی را برای شیردادن به طفل انتخاب کنند، که صفات زیر را داشته باشد:

۱. عاقل باشد، پس مکروه است دایه‌ای بگیرند که کم عقل (احمق) یا دیوانه باشد، چنانکه شارح کراهت زن احمق وکم عقل را در ادامه این بحث، بیان کرده است.

۲. مسلمان باشد، پس مکروه است دایه‌ای بگیرند که کافر باشد (مثل یهودی و نصرانی وزردشتی) چنانکه بعداً درعبارت مصنّف خواهد آمد.

۳. پاکدامن باشد، پس مکروه است دایه‌ای بگیرند که شیرش ازبچه‌ای است که اززنا به دنیا آمده باشد، چنانکه مصنّف بعداً ذکر خواهد کرد.

۴. خوش اخلاق باشد، پس مکروه است دایه‌ای بگیرند که بداخلاق باشد.

۵. زیباچهره باشد، پس مکروه است دایه‌ای بگیرند که زشت صورت ویا عیبی در صورت اوباشد (مثل آبله یا پیسی) چنانکه شارح کراهت دایه‌ای که عیب درصورت دارد را درادامه بحث ذکر نموده است.

ودلیل استحباب مزبورآن است که ـ چنانکه درروایات آمده وبه تجربه نیز ثابت شده ـ شیرتأثیربسزایی درطبیعت وسرشت اولیه طفل، ودراخلاق وسیرت او، ودر صورت و چهره او دارد. یعنی عقل یا کم عقلی دایه، وناپاکی روان دایه زناکار، ویا پاکدامنی دایه، ونیزپلیدی وخباثت سرشت دایه کافر، همه اینها به وسیله شیربه طبیعت ونهاد وسرشت بچه سرایت می‌کند، وهمچنین خوش اخلاقی یا بداخلاقی

دایه به وسیله شیربه اخلاق بچه سرایت می‌کند، ونیززشتی یا زیبایی چهره دایه به وسیله شیربه چهره بچه سرایت می‌کند.

دراین مورد، روایات زیادی وارد شده است که شارح بعضی ازآنها را ذکرمی‌کند. شاعرفارسی زبان گفته است:

زنهار که از برای فرزند — معلول ولئیم، دایه مپسند
خوئی که به شیردربدن رفت — آن دم برود که جان زتن رفت

یعنی هرچه که با شیربه جان انسان وارد شود، فقط با مرگ بیرون می‌رود.

ترجمه وشرح عبارت: **ویستحب**... یعنی مستحب است درخواست شیردادن (ودایه گرفتن) اینکه انتخاب کنند دایه‌ای راکه عاقل، مسلمان، پاکدامن، خوش روو خوش اخلاق باشد **العاقلة** بعداً شارح دوروایت درمورد کراهت شیرزن احمق (کم عقل) نقل کرده است، وما دراینجا یک روایت درکراهت شیرزن دیوانه نقل می‌کنیم وآن ازپیامبراکرم ﷺ نقل شده که فرمود: «توقّوا علی أولادکم لبن البغیّة والمجنونة فان اللبن یُعدي»[1] یعنی نسبت به فرزندانتان ازشیرزن زناکارو دیوانه، بپرهیزید، زیرا شیرسرایت می‌دهد صفات را به بچه **العفیفة** چنانکه دراول کتاب نکاح، شارح فرمود: مقصود ازآن، عفیفه اززناست، یعنی زناکارنباشد. شارح بعداً یک روایت درمورد کراهت شیرزن زانیه نقل کرده وما درچند سطرپیش روایت دیگری را نقل کردیم.

شکی نیست که زن زانیه ازآلودگی به بیماری جلدی ازقبیل سفلیس وسوزاک و مانند آنها مصونیت ندارد، وازطریق شیردادن، میکروب این بیماری‌ها به بچه سرایت خواهد کرد **الوضیئة** درلغت این کلمه را به معنای حسن نظیف تفسیرکرده‌اند،

---

[1] بحارالانوار، ج ۱۰۱، ص ۹۶، ح ۴۸.

یعنی زیبا و پاکیزه روی، بنابراین کلمه «الحسنة» که در بیشتر نسخه‌های شرح لمعه از عبارت شارح است نه مصنّف، صفت توضیحی برای وضیئة خواهد بود.

و در بعضی از نسخه‌ها آن کلمه از عبارت مصنّف است. و بنابراین، احتمال دارد صفت احترازی باشد. به این معنی که مقصود از وضیئه، خوش اخلاق باشد و مقصود از حسنه، خوش روی و زیباچهره باشد. بنابراین، در تعلیل شارح (لان الرضاع مؤثر في الطباع...) طباع مربوط به سه صفت اول (عقل و اسلام و عفت) می‌باشد، و «الأخلاق» مربوط به صفت وضاءة می‌باشد، و «الصور» مربوط به صفت حُسن چهره می‌باشد **للرضاع** (متعلق است به اختیار) یعنی زنی را که دارای آن صفات باشد، انتخاب کنند برای شیردادن.

لأن الرضاع... یعنی چون شیردادن تأثیرگذارنده است در طبیعت‌ها (و طبیعت و سرشت اولیه بچه را تغییر می‌دهد و طبیعت او را مثل طبیعت زن شیرده می‌کند، لذا مستحب است عاقل باشد نه احمق و دیوانه، و مسلمان باشد، نه کافر، و پاکدامن باشد نه زانیه) و (نیز تأثیرگذارنده است) در اخلاق (و اخلاق و سیرت بچه را تغییر می‌دهد و مثل اخلاق زن شیرده می‌کند، لذا مستحب است که خوش اخلاق و وضیئه باشد) و (نیز تأثیرگذارنده است) در صورت و چهره (و زیبایی یا زشتی چهره بچه را تغییر می‌دهد و مثل صورت زن شیرده می‌کند، لذا مستحب است خوش صورت و زیباچهره باشد).

في الطباع آنچنان شیر در طبیعت اثر می‌گذارد که بچه‌ای که شیر پلنگ بخورد، پلنگ طبیعت می‌شود، در میان حیوانات هیچ حیوانی مثل پلنگ نیست که نمی‌تواند چیزی را بالاتر از خود ببیند، و شاهد آن، داستان شیرخوردن نمرود است که پلنگی در جزیره‌ای او را شیر داده بود لذا نمی‌توانست خدایی را بالاتر از خود ببیند و آخرش ادعای خدایی کرد و به فکر افتاد به آسمان برود و خدا را بکشد[1].

---

[1] رجوع کنید به کتاب انسان، تألیف ملا اسماعیل سبزواری، ص ۱۰۳.

بُخت النصر به شیر سگ پرورش یافته بود، طبیعت سگ و خوی درندگی پیدا کرده بود لذا در بیت المقدس فرزندان پیامبران الهی و مردم زیادی را کشت.

ملا اسماعیل در کتاب انسان[1] گوید: ما به جهت دوایی مدتی شیر الاغ خوردیم آنقدر اثر کرده بود که در کوچه که می‌رفتم مرد دهاتی به الاغش هش می‌گفت، من عوض الاغ می‌ایستادم.

عوج بن عناق شیر زنا خورده بود که به جنگ حضرت موسی آمد، ابن ملجم مرادی شیر زن یهودیه خورده بود که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را به شهادت رساند.

و الأخلاق یکی از اصحاب آیت الله بروجردی نقل می‌کرد که مرحوم بروجردی عصبانی مزاج بود، البته اگر با کسی تندی می‌کرد، به هر جوری بود او را از خود راضی می‌کرد و از او تا مدتها معذرت خواهی می‌کرد و مخصوصاً با دادن پول او را از خود راضی می‌نمود.

یک روزی فرمودند: تندی در اخلاق و عصبانی مزاج بودن من به خاطر آن است که در دوران شیرخوارگی من، مادرم مبتلا به مرض حصبه شد، دکترها او را از شیر دادن به من منع کردند که مرض او به من سرایت نکند و برای من دایه‌ای گرفتند که از هر جهت خوب بود اما عصبانی مزاج بود و من چهل روز از آن دایه شیر خوردم.

و الصُوَر از کتاب «حیات الحیوان» دمیری نقل شده که اگر خداوند کودکی کبود چشم به شما عطا کرد ولی شما از چشم کبود خوشتان نمی‌آید و دوست دارید که مشکین چشم باشد، تا وقت نگذشته است و دوران شیرخوارگی او تمام نشده اگر برای شما امکان دارد او را به یک دایه حبشی سیاه چشم بسپارید تا به اندازه چهل روز به او شیر بدهد آن وقت خواهید دید که رنگ چشمان او تغییر می‌کند و همانطوری که دلخواه شماست، مشکی و میشی می‌شود.

---

[1] انسان، ص ۱۰۵.

قال النبي ﷺ " أنا أفصح العرب بيد أني من قريش، ونشأت في بني سعد وارتضعت من بني زهرة ".

وكانت هذه القبائل أفصح العرب، فافتخر ﷺ بالرضاع كما افتخر بالنسب،

قال النبي ﷺ أنا أفصح العرب... یعنی پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «من فصیح ترین عرب هستم به خاطر اینکه از قبیله قریش‌ام و در قبیله بنی سعد رشد کرده‌ام و از قبیله بنی زهره شیر خورده‌ام».

(شارح می‌فرماید:) این قبیله‌ها فصیح ترین قبایل عرب بوده‌اند، در این روایت پیامبر اکرم ﷺ افتخار به شیر خوردن (از بنی زهره) کرده است همان گونه که افتخار به نسب خویش (که از قبیله قریش است) کرده است.

روایت مزبور را علامه مجلسی در «بحارالانوار»[1] از کتاب «اختصاص» شیخ مفید در ضمن روایتی به این صورت نقل کرده که:

«... أنا أفصح العرب مَيدأني من قريش و رُبّيتُ في الفخر من هوازن بني سعد بن بكر... وما يمنعني وانا افصح العرب و انزل الله القرآن بلغتي وهي افضل اللغات بيدأني ربيت في بني سعد بن بكر»

(کلمه «مید» لغت دیگری در «بید» است و به همان معنا می‌باشد چنانکه در «مغنی اللبیب» گفته است).

و اما روایت به این صورتی که شارح نقل کرده در هیچ مصدری از مصادر شیعه نیامده است، و ابن هشام در «مغنی اللبیب» روایت را به این صورت نقل کرده: «أنا افصح من نطق بالضاد بيدأني من قريش واسترضعتُ في بني سعد بن بكر» یعنی من فصیح ترین کسانی هستم که به حرف ضاد نطق کرده‌اند (یعنی فصیح ترین

---

[1] بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۱۵۸.

عرب هستم چون حرف ضاد ـ به گفته «قاموس اللغة» ـ اختصاص به لغت عرب دارد و در غیر عرب نیست) به خاطر اینکه از قبیله قریش‌ام و در قبیله بنی سعد شیر داده شده‌ام.

اگر کسی گوید: ظاهراً بین روایتی که صاحب مغنی نقل کرده با روایتی که شارح نقل کرده منافات است. چون در روایت صاحب مغنی، شیرخوردن پیامبر به قبیله بنی سعد نسبت داده شده، اما در روایت شارح شیرخوردن پیامبر به قبیله بنی زهره نسبت داده شده.

در جواب این سؤال، بعضی از نویسنده‌ها چنین جواب داده‌اند: منافاتی در واقع بین آن دو روایت نیست، زیرا حلیمه سعدیه که دایه پیامبر اکرم بود، هم از قبیله بنی زهره است و هم از قبیله بنی سعد، زیرا «زهره» و «سعد» هر دو از اجداد حلیمه سعدیه می‌باشند، چون نسب حلیمه سعدیه به طوری که در «بحارالانوار»[1] علامه مجلسی آمده چنین است:

«حلیمه بنت ابی ذویب عبدالله بن حارث بن شجنة بن ناصر بن سعد بن بکر بن زهر بن منصور بن عکرمه بن...» سعد جدّ چهارم حلیمه است، و زهر جدّ ششم اوست و چون هر یک معروف بوده است بدین جهت گاهی حلیمه را به «سعد» نسبت داده‌اند و گاهی به «زهر» نسبت داده‌اند.

نگارنده گوید: آنچه معروف در تاریخ می‌باشد آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اول بار از «ثُوَیبه» کنیز آزاد شده ابولهب (که شوهر داشت و صاحب اللبن بود) آن حضرت شیر خورد، و بعد از او حلیمه سعدیه آن حضرت را شیر داد و پنج سال نزد حلیمه

---

[1] بحارالانوار، ج ۱۵، ص ۳۴۲.

ماند، و در تاریخ نام زنی که از بنی زهره باشد و به پیامبر شیر داده باشد ذکر نشده است.

و اما آن جوابی که در بالا از بعضی نویسندگان نقل کردیم مورد اشکال است، زیرا اولاً جد ششم حلیمه طبق آن سلسله نسبی که علامه مجلسی ذکر نموده، نامش «زهر» است نه «زهره»، و ثانیاً در نقل دیگری که در نسب حلیمه گفته شده، به جای «زهر» نام «هوازن» آمده است[1] و در کتاب «صحاح اللغة» گفته است که «زهره» نام زن «کلاب» جدّ پنجم پیامبر اکرم می‌باشد، ولی در کتاب «منتهی الامال» آمده است که زن کلاب، نامش فاطمه بنت سعد است. و «زهره» نام یکی از دو فرزند کلاب است. چون کلاب دو فرزند داشت: یکی «قصیّ» و دیگری «زهره» و قبیله بنی زهره از اولاد او هستند که حضرت آمنه (مادر پیامبر اکرم) از این قبیله است، و احتمال اینکه مقصود پیامبر از بنی زهره همان مادرش باشد، بسیار بعید است، زیرا مشهور در تاریخ آن است که پیامبر اصلاً از مادرش شیر نخورد.

بیدَ أني من قریش... کلمه «بید، به فتح باء و سکون یای، اسمی است مبنی بر فتح و گاهی باء آن به میم تبدیل می‌گردد (یعنی «مید» چنان که در روایتی که از «بحارالانوار» نقل کردیم ملاحظه نمودید).

ابن هشام در کتاب «مغنی اللبیب» برای آن دو معنی ذکر نموده است:

۱. به معنای «غیر» می‌آید، و چند فرق با غیر دارد که ما به جهت اختصار از ذکر آن خودداری می‌کنیم، طالبین به «مغنی» رجوع کنند.

۲. آنکه برای تعلیل می‌آید، و در حدیث «أنا أفصح...» به همین معنی است.

---

[1] رجوع کنید به «ناسخ التواریخ» حضرت عیسی، ج ۳، ص ۷۹.

ولی ابن مالک، ـ بید ـ در حدیث مذکور را به معنای اول ـ یعنی غیر ـ دانسته است و خطیب قزوینی در «تلخیص المفتاح» (متن «مطوّل» و «مختصر المعانی») نیز به همین معنی دانسته است.

وبنابراین، آن حدیث از نظر علم بلاغت (علم بدیع) دارای صنعت «تأکید المدح بما یشبه الذم» می‌باشد، توضیح آنکه:

در علم بدیع ـ که بخش سوم علم بلاغت است ـ گفته‌اند یکی از روشهایی که در فن سخنوری، نیکویی معنوی به سخن می‌بخشد آن است که گوینده و سخنور چیزی را مدح کند به روشی که شنونده گمان کند که مذمت آن را می‌کند و وقتی نیکو تأمل کند می‌فهمد که گوینده به نحو اکمل آن چیز را مدح کرده است و این روش را به نام «تأکید المدح بما یشبه الذم» نامیده‌اند یعنی تأکید کردن مدح به چیزی که شباهت به مذمت دارد.

و این روش دارای اقسامی است، یک قسم آن این است که گوینده، اول صفت مدحی در کلام ذکر کند سپس ادات استثنایی آورد، بعد صفت مدح دیگری بیاورد، چون اصل در استثنا، اتصال است نه انقطاع، پس وقتی گوینده، ادات استثنا را ذکر می‌کند انسان گمان می‌کند که می‌خواهد چیزی را از مدح قبلی خارج کند و صفت ذمی را ثابت نماید اما وقتی که مستثنی را صفت مدح دیگری قرار می‌دهد، تأکید مدح قبلی می‌شود و مدح در مدح می‌شود و گویا گوینده با این روش می‌خواهد بفهماند که من صفت ذمی را برای استثنا کردن پیدا نکردم و ناچار شدم صفت مدحی را استثنا نمایم.

حدیث مذکور از این قسم است، زیرا پیامبر اکرم ﷺ ابتدا صفت افصحیت را برای خود ثابت کرد که این صفت مدح است آنگاه وقتی که ادات استثنا (یعنی بید که به معنای غیر است یعنی جز اینکه...) را آورد انسان گمان می‌کند صفت ذمی را

می‌خواهد استثنا کند و قصد اثبات ذم دارد اما وقتی که مستثنی را ذکر نمود (یعنی إني من قريش...) معلوم گردید که مدح دیگری را ثابت کرده پس مدح در مدح شد و تأکید مدح گردید.

و حاصل معنی حدیث این می‌شود که: با قطع نظر از آنکه از قریش هستم و در قبیله بنی سعد بزرگ شده‌ام و از شیر بنی زهره خورده‌ام (که هرکدام از این سه صفت، خود از اسباب فصاحت هستند و من همه این صفات را دارا هستم) اما من فصاحت دیگری دارم که سبب شده است من برتری بر عرب از نظر فصاحت داشته باشم.

هذه القبائل أفصح العرب یکی از صفاتی که به واسطه شیرخوردن منتقل به بچه می‌شود، فصاحت است، و شاهد آن داستان حسن بصری است که ابوعمرو بن علاء گوید: فصیح‌تر از حسن بصری ندیدم. می‌گویند مادر حسن بصری افتخارکنیزی ام سلمه همسر پیامبر اکرم را داشت وگاهی که دنبال کاری فرستاده می‌شد و حسن گریه می‌کرد، ام سلمه پستانش را در دهان او می‌گذاشت و مشغولش می‌کرد و او گاهی از سینه آن بانوی با ایمان و مهربان شیر می‌مکید، اگرچه حسن بصری در فرمانبرداری و پیروی از معالم دینی و علاقه به ائمه معصومین علیهم‌السلام از صفات زشت و ناپسندی نیز برخوردار بوده است، ولی دست کم، فصاحت زبانی او به برکت شیر مادری همچون ام سلمه حاصل شده است.

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: " **انظروا من يرضع أولادكم فإن الولد يشب عليه** "، **وقال الباقر** عليه السلام " **عليكم بالوضاء من الظؤرة فإن اللبن يعدي** "، **وقال** عليه السلام **لمحمد بن مروان:** " **استرضع لولدك بلبن الحسان، وإياك والقباح فإن اللبن قد يعدي** ".

وقال أميرالمؤمنين عليه السلام ... (این روایت را کلینی در «کافی»[1] نقل کرده است) یعنی آقا امیرالمؤمنین عليه السلام فرمود که توجه کنید و ببینید چه کسی فرزندان شما را شیر می‌دهد (یعنی توجه کنید که چه کسی را برای شیردادن به اولادتان انتخاب می‌کنید) زیرا فرزندان براساس شیری که می‌خورند بزرگ می‌شوند **فإن اللبن يشب عليه** کلمه «یشب» به صیغه مجهول از ماده شباب گرفته شده، یعنی رشد و تقویت حاصل می‌شود یعنی بچه براساس شیر نشو و نما می‌کند و بزرگ می‌شود (و هر چه صفات ظاهری و باطنی که دایه دارد، به واسطه شیر به خود می‌گیرد و بر همان صفات رشد می‌نماید).

قال الباقر عليه السلام ... (این روایت را در «کافی»[2] و در «تهذیب»[3] و در «من لایحضر»[4] نقل کرده است) یعنی امام باقر عليه السلام فرمود بر شما باد به گرفتن خوش صورت و پاکیزه از دایه‌ها زیرا شیر سرایت می‌دهد (صفات دایه را به کودک) **بالوضاء** به ضم واو و تشدید ضاد، صیغه مبالغه در مذکر و مؤنث است به معنای کسی که زیبا و پاکیزه روی می‌باشد.

(چنانکه صیغه «وضیئه» یا «وضئ» نیز به همین معناست) و جمع آن «وضّاءون» و «وضاضِی» آمده است **الظؤرة** جمع ظئر می‌باشد یعنی دایه **يُعدي** به صیغه مضارع

---

[1] کافی، ج۶، ص ۴۴.
[2] کافی، ج ۶، ص ۴۴.
[3] تهذیب، ج ۸، ص ۱۱۰.
[4] من لایحضر، ج ۳، ص ۴۷۸.

از باب افعال می‌باشد یعنی سرایت می‌دهد و منتقل می‌کند **و قال لمحمدبن مروان...** (این روایت را در «کافی»[۱] و در «تهذیب»[۲] نقل کرده است) یعنی امام باقر علیه‌السلام به محمد بن مروان فرمود: برای فرزند خود، درخواست شیردادن کن از شیر دایه‌های زیبا صورت و دوری کن از دایه‌های زشت صورت، زیرا شیر سرایت می‌دهد (صفات دایه را به بچه) **الحسان** بکسر حاء جمع حسنه است **القباح** جمع قبیحه است. **قد يُعدي** کلمه ـ قد ـ در اینجا برای تحقیق است و احتمال دارد برای تقلیل باشد یعنی گاهی سرایت می‌دهد.

---

[۱] کافی، ج۶، ص ۴۴.

[۲] تهذیب، ج ۸، ص ۱۱۰.

(ویجوز استرضاع الذمیة عند الضرورة) من غیر کراهة، و یکره بدونها ویظهر من العبارة ـ کعبارة کثیر ـ التحریم من دونها، والأخبار دالة علی الأول.

کراهت دایه گرفتن اهل کتاب

(و یجوز... توضیح: در بالا دانسته شد که مستحب است دایه‌ای که می‌گیرند، مسلمان باشد، بنابراین، دایه گرفتن زن کافره‌ای که مسیحی یا یهودی باشد کراهت دارد مگر در صورت ضرورت. مثل اینکه دایه‌ای به جز زن مسیحی یا یهودی پیدا نشود، در این صورت کراهت ندارد.

شارح می‌فرماید: از ظاهر عبارت مصنّف استفاده می‌شود که در صورتی که ضرورت نباشد، دایه گرفتن جایز نیست نه اینکه مکروه باشد، و حال آنکه از روایات استفاده می‌شود که در صورت مزبور مکروه است نه آنکه جایز نباشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و یجوز...** یعنی جایز است دایه گرفتن زن ذمیّة (مسیحی یا یهودی) در وقت ناچاری، بدون آنکه این کار کراهتی داشته باشد اما بدون ضرورت کراهت دارد **من غیر کراهة...** شارح با اضافه کردن این قید به عبارت مصنّف، می‌خواهد عبارت مصنّف را مطابق روایات قرار دهد، چون شارح می‌فرماید بدون آن قید، از عبارت مصنّف استفاده می‌شود که در صورت عدم ضرورت، دایه گرفتن ذمیه، حرام است نه مکروه، و آن از مفهوم عبارت مصنّف استفاده می‌شود، چون مفهوم «یجوز... عند الضرورة» آن است که: «لایجوز عند عدم الضرورة» و معنای لایجوز، حرمت است نه کراهت.

بدین جهت شارح با اضافه کردن آن قید (یعنی من غیر کراهة و یکره بدونها) می‌خواهد جلوگیری کند از مفهوم عبارت مصنّف و جواز در عبارت مصنّف را در

مقابل کراهت قرار دهد (نه در مقابل عدم جوازی که از مفهوم عبارت مصنّف استفاده می‌شود، که ظهور در حرمت دارد) و در نتیجه با این قید، عبارت مصنّف را مطابق روایات قرار داده است که بدون ضرورت، دایه گرفتن ذمیّه کراهت دارد نه حرمت.

نگارنده گوید: احتیاجی به اضافه کردن آن قید به عبارت مصنّف نیست، زیرا اگر چه عبارت مصنّف، مفهومش عدم جواز است ولی با دو قرینه‌ای که در عبارت مصنّف هست باید گفت که مقصود مصنّف از عدم جواز در مفهوم عبارت همان کراهت است نه حرمت، و آن دو قرینه: یکی عبارت قبلی مصنّف است که فرمود: مستحب است دایه مسلمان اختیار کند، که مفهوم این عبارت آن است که دایه گرفتن غیرمسلمان کراهت دارد.

و قرینه دوم، عبارت بعدی مصنّف است که فرمود: «دایه گرفتن زن مجوسی، کراهتش بیشتر است» که این تعبیر به «بیشتر» می‌فهماند که دایه گرفتن غیرمجوسی مثل یهودی و مسیحی، نیز کراهت دارد اما در مجوسی کراهت بیشتر است، و چون قبل از این عبارت، در عبارت مصنّف صریحاً درباره کراهت غیرمجوسی، چیزی ذکر نشده است تا کراهت مجوسی بیشتر از آن باشد لذا استفاده می‌کنیم که مقصود مصنّف از ـ لایجوز ـ در مفهوم عبارت «ویجوز إسترضاع الذمیة...» همان کراهت ذمیه می‌باشد در صورت عدم ضرورت.

و حاصل عبارت مصنّف این می‌شود که: «جایز است دایه گرفتن ذمیه در وقت ضرورت، بدون آنکه کراهت داشته باشد، و جایز نیست ـ یعنی مکروه است ـ این کار در وقتی که ضرورت نباشد، و در زن مجوسی کراهت بیشتر است».

نگارنده تعجب از شارح می‌کند که نظیر این توجیهی که برای عبارت مصنّف کردیم را شارح برای عبارت محقق در کتاب «شرایع» ذکر کرده است اما در اینجا برای عبارت مصنّف ذکر نکرده است.

و یظهر... یعنی استفاده می‌شود از مفهوم عبارت مصنّف ـ همانند عبارت بسیاری از فقها ـ اینکه حرام است استرضاع (دایه گرفتن) ذمیه در صورت عدم ضرورت، و حال آنکه روایات، دلالت بر قول اول یعنی کراهت می‌کند.

و الأخبار دالة... ناگفته نماند که ما روایاتی را که دلالت بر کراهت بکنند نیافتیم بلکه آنچه که از روایات وارده در مورد زن ذمیه استفاده می‌شود جواز بدون کراهت است نه کراهت، و کراهت فقط در مورد زن مجوسی استفاده می‌شود، چنانکه صاحب «حدائق الناظرة» نیز به این مطلب تصریح نموده است، و گویا مقصود شارح (چنانکه از کتاب «مسالک» استفاده می‌شود) از روایات داله بر کراهت، آن روایاتی است که به طور مطلق دلالت دارند بر اینکه شیر در بچه تأثیر می‌گذارد و صفات دایه را به بچه منتقل می‌کند و معلوم است که به واسطه شیر، خباثت ذاتی زن کافره (مسیحی یا یهودی) منتقل به بچه می‌شود.

(ویمنعها) زمن الرضاعة (من أكل الخنزير، وشرب الخمر) على وجه الاستحقاق إن كانت أمته، أو مستأجرته وشرط عليها ذلك، وإلا توصل إليه بالرفق، (ويكره تسليم الولد إليها لتحمله إلى منزلها)، لأنها ليست مأمونة عليه.

(و يمنعها)... توضیح: در صورتی که زن ذمیّه را برای دایگی بگیرد، باید او را در آن مدتی که شیر به بچه می‌دهد، از خوردن گوشت خوک و آشامیدن شراب جلوگیری کند.

و در این جلوگیری کردن اگر چنانچه آن زن، کنیز صاحب بچه باشد (مثل اینکه مولایی یک زن آزاده دارد و یک کنیز کافر، و از آن زن بچه دار شود و بخواهد بچه را به کنیزش بدهد که او شیر دهد) باید صاحب بچه از حق مالکیتی که بر کنیز دارد استفاده کرده و کنیز را از آن محرمات جلوگیری نماید.

و اگر دایه را اجیر کرده است برای شیردادن، باید صاحب بچه با شرط کردن در ضمن عقد اجاره، دایه را از خوردن محرمات مزبور جلوگیری کند.

و اما اگر دایه مجانی می‌خواهد شیر بدهد، باید صاحب بچه با ملایمت و مدارا او را جلوگیری از خوردن محرمات مزبور بنماید.

ترجمه و شرح عبارت: **و يمنعها**... یعنی و (وقتی که ذمیّة را برای دایگی گرفت) باید جلوگیری کند او را ـ در طول مدت شیردادن ـ از خوردن گوشت خوک و نوشیدن شراب.

و این جلوگیری کردن، به طور استحقاق است در (دو صورت که عبارتند از:) صورتی که زن ذمیه، کنیز صاحب بچه باشد و یا صورتی که آن زن اجیر صاحب بچه باشد و (در ضمن عقد اجاره) شرط کرده باشد بر او نخوردن گوشت خوک و شراب را (که در صورت اول، مولا به خاطر ملکیت، حق دارد کنیز خود را از آن محرمات جلوگیری کند، و باید از این حق استفاده کند در جلوگیری کنیز از محرمات مذکوره، و

درصورت دوم با شرطی که درضمن عقد اجاره می‌نماید، حق پیدا می‌کند اورا ازآن محرمات جلوگیری کند وباید آن شرط را با اوبنماید تا جلوگیری ازآن محرمات کند) وگرنه (درغیراین صورت) باید صاحب بچه با ملایمت وزبان نرم راه یابد به منع اواز خوردن محرمات.

و یکره... یعنی کراهت دارد که بچه را به ذمیه تحویل بدهد تا اورا به منزل خود برده وشیربدهد، چون اطمینان به آن زن نسبت به بچه نیست (ازجهت آنکه ممکن است ضرربدنی به بچه برساند یا آنکه چیزی ازشراب یاگوشت خوک به اوبخوراند).

(والمجوسية أشد كراهة) أن تسترضع، للنهي عنها في بعض الأخبار المحمول على الكراهة جمعا، قال عبد الله بن هلال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مظائرة المجوس فقال: "لا، ولكن أهل الكتاب".

کراهت شدید در دایه گرفتن زن مجوسی

(والمجوسية... توضیح: دایه گرفتن زن مجوسی (زردشتی یعنی آتش پرست) کراهتش بیشتر است از دایه گرفتن زن مسیحی و یهودی.

و دلیل بر آن این است که چون در بعضی از روایات، نهی از دایه گرفتن زن مجوسی شده است (مثل روایت عبدالله بن هلال که شارح ذکر نموده است) و در مقابل آن، بعضی دیگر از روایات، دلالت بر جواز دایه گرفتن زن مجوسی می‌کند (مثل روایت امام باقر علیه السلام که شارح در دو سطر بعد آن را نقل کرده) و چون روایتی که نهی می‌کند، ظهور در تحریم دارد اما روایتی که دلالت بر جواز می‌کند نص در جواز است. و قاعده در تعارض ظاهر با نص، آن است که حمل ظاهر بر نص می‌شود و نتیجه آن در مورد بحث این می‌شود که نهی را حمل بر کراهت شدید کنیم تا منافات با جواز نداشته باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **والمجوسية...** یعنی زن مجوسی کراهتش شدیدتر است که برای دایگی گرفته شود، چون نهی از آن شده است در بعضی از روایات که این نهی، حمل بر کراهت (شدید) شده است به خاطر اینکه سازش داده شود (میان این نهی و روایت دیگری که دلالت بر جواز می‌کند).

عبدالله بن هلال می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم درباره دایگی کردن (و دایه گرفتن) زنان مجوسی؟ امام فرمود: نه (آنها را دایه نگیر) امّا (دایه بگیر) اهل کتاب (زنان مسیحی و یهودی) را.

أن تُستَرضع (فعل به صیغه مجهول است) شارح این جمله را به عبارت مصنّف اضافه کرده تا اینکه کسی خیال نکند که شدت کراهت زن مجوسی، در تحویل بچه به او برای بردن به منزل است (یعنی کسی خیال نکند که مقصود مصنّف این است که تحویل بچه به زن مجوسی، کراهتش بیشتر از تحویل بچه به زن یهودی و مسیحی است) بلکه شدت کراهت زن مجوسی، در دایه گرفتن و شیردادن اوست **قال عبدالله**... این روایت را در «کافی»[1]، و در «تهذیب»[2]، نقل کرده است **اهل الکتاب** (این کلمه، مفعول است برای فعل مقدر که «استرضعوا» باشد) گرچه گاهی در روایات، اهل کتاب بر مجوس نیز اطلاق شده است به جهت آنکه گفته‌اند مجوس نیز کتاب آسمانی داشته‌اند هر چند تلف شده است، اما در روایت مورد بحث چون امام علیه‌السلام اهل کتاب را در مقابل مجوس قرار داده است لذا مقصود از اهل کتاب در اینجا، مسیحی و یهودی است.

نکته دیگری که تذکرش در اینجا لازم است آن است که از روایات مزبور استفاده می‌شود که دایه گرفتن اهل کتاب جایز است بدون کراهت، و این همان مطلبی است که ما سابقاً در ذیل عبارت شارح «والاخبار دالة علی الاول» گفتیم که روایاتی که در مورد اهل کتاب وارد شده، دلالت بر کراهت نمی‌کند.

---

[1] کافی، ج ۶، ص ۴۲.

[2] تهذیب، ج ۸، ص ۱۰۹.

(ویکره أن تسترضع من ولادتها) التي یصدر عنها اللبن (عن زنا) قال الباقر علیه السلام: "لبن الیهودیة والنصرانیة [والمجوسیة] أحب إلي من ولد الزنا". والمراد به ما ذکرناه، لأنه قال بعد ذلك: "وکان لا یری بأسا بولد الزنا إذا جعل مولی الجاریة الذي فجر بالمرأة في حل".

کراهت دایه گرفتن زنی که شیرش از زناست

(ویکره أن... توضیح: قبلاً دانسته شد که مستحب است زنی را به دایگی بگیرند که پاکدامن باشد، بنابراین کراهت دارد زنی را به دایگی بگیرند که زناکار باشد، لذا مصنّف در اینجا می‌فرماید:

مکروه است زنی را به دایگی بگیرند که شیرش از زناست. یعنی اگر زنی زنا داده باشد و از راه زنا بچه‌ای به دنیا آورده و شیر دارد، مکروه است که آن زن را به دایگی بگیرند که طفلی را شیر بدهد.

و دلیل آن روایتی است که امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «شیر زن یهودی و مسیحی و زردشتی، دوست‌تر است برای من (یعنی بهتر است نزد من) از شیر ولد الزنا» و مقصود از ولد الزنا در این روایت این نیست که خود زن شیرده، ولد الزنا باشد (یعنی از راه زنا به دنیا آمده باشد) گرچه اگر خودش هم ولدالزنا باشد نیز حکمش چنین است. یعنی کراهت دارد او را به دایگی بگیرند، اما مقصود در روایت این نیست، بلکه مقصود از ولدالزنا همان است که در بالا گفته شد. یعنی اینکه زن از راه زنا بچه‌ای به دنیا آورده و شیر دارد، و قرینه بر این مقصود آن است که در دنباله روایت، راوی گوید که امام علیه السلام در یک صورت نسبت به دایه گرفتن ولد الزنا اشکالی نمی‌دید و آن در صورتی بود که زنی که از راه زنا بچه آورده، کنیز مولایی باشد و مولا آن مردی که با کنیز زنا کرده را حلال کند، در این صورت شیر آن کنیز، پاکیزه شده و کراهتش برطرف می‌شود و دایه گرفتن او برای شیردادن به طفلی، کراهت ندارد.

پس این ذیل روایت، به واسطه آنکه دلالت می‌کند بر اینکه کنیز همان زنی است که زنا داده نه آنکه خودش از زنا به دنیا آمده باشد لذا قرینه می‌شود بر اینکه مقصود امام از ولد الزنا این نیست که خود زن شیرده، از زنا به دنیا آمده باشد بلکه مقصود آن است که از زنا، بچه به دنیا آورده باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و یکره أن یسترضع**... کلمه ـ یسترضع ـ به صیغه مجهول است و ـ من ـ موصوله نایب فاعل آن است. یعنی کراهت دارد اینکه به دایگی گرفته شود آن زنی که زایمانش ـ که شیر از این زایمان، حاصل و جاری شده ـ از زنا باشد، امام باقر علیه السلام فرمود: «شیر زن یهودی و مسیحی و زردشتی نزد من محبوبتر از شیر ولد الزناست».

(شارح می‌فرماید:) مقصود از «شیر ولد الزنا» در روایت همان است که گفتیم (یعنی شیر زنی که بچه‌اش از زناست، نه اینکه خودش از زنا به دنیا آمده باشد) زیرا بعد از آن (در ذیل روایت) راوی می‌گوید: امام باقر علیه السلام اشکالی نمی‌دید در شیر زنی که زنا داده در صورتی که (آن زن، کنیز مولایی باشد و) مولای کنیز، مردی را که زنا با آن کنیز کرده را، حلال کند.

التی یصدر عنها اللبن چون کلمه ولادت در عبارت مصنّف مصدر است و مصدر احتمال دارد به معنی اسم فاعل باشد و احتمال دارد به معنای اسم مفعول باشد. لذا شارح با اضافه کردن این جمله به عبارت مصنّف می‌خواهد بفهماند که مصدر به معنای اسم فاعل است یعنی زنی که زاینده است از راه زنا، نه اینکه مصدر به معنای اسم مفعول باشد. یعنی زنی که زائیده شده از راه زنا پس مقصود مصنّف از «من ولادتها عن زنا» این نیست که خود زن، از زنا متولد شده باشد بلکه مقصودش آن است که زایمانش از زنا باشد و بچه‌ای از زنا به دنیا بیاورد. البته باید از شارح سؤال کرد که به چه قرینه‌ای مصدر را به معنای اسم فاعل گرفته نه اسم مفعول، با اینکه حکم

کراهت، هم نسبت به زنی که زایمانش از زنا باشد ثابت است و هم نسبت به زنی که خودش ولد الزنا باشد ثابت است که در روایات دیگری آمده است و سابقاً نیز ما اشاره کردیم.

در جواب آن سؤال می‌توان چنین گفت که دو قرینه وجود دارد بر اینکه مقصود مصنّف همان است که شارح فرموده: یکی قرینه خارجی و دوم قرینه داخلی.

اما قرینه خارجی: آن است که معمولاً در عبارتها از کسی که خودش از زنا زائیده شده باشد تعبیر به «ولد الزنا» می‌کنند، نه «من ولادتها عن زنا».

و اما قرینه داخلی: آن کلمه ـ العفیفة ـ در عبارت قبلی مصنّف می‌باشد، زیرا عفیفة در مقابل زانیه می‌باشد (یادآوری می‌شود که اگر چنین زنی به طفلی شیر بدهد، نشر حرمت نمی‌کند چنانکه در شرط اول از شرایط رضاع دانسته شد که باید شیر از راه وطی حلال باشد، و در اینجا بحث در این است که خود این زن را دایه گرفتن چون اثر بدی در بچه می‌گذارد، کراهت دارد).

قال الباقرعلیه‌السلام... این روایت را در «کافی»[1]، و در «تهذیب»[2]، و در «من لایحضر»[3] نقل کرده است **و کان لایری**... گوینده این جمله، راوی است و فعل ـ لایری ـ به صیغه معلوم است و ضمیر فاعلی آن و نیز در ـ کان ـ به امام علیه‌السلام برمی‌گردد **مولی الجاریة** این کلمه فاعل است برای ـ جعل ـ و کلمه «الذي فجر» مفعول آن می‌باشد که مقصود مرد زانی است **بالمرأة** مقصود از این زن همان کنیز است **في حلٍّ** (جار و مجرور متعلق است به ـ جعل ـ) یعنی مولای آن کنیز، مرد زانی را حلال کند (در آن زنا).

---

[1] کافی، ج ۶، ص ۴۳.

[2] تهذیب، ج ۸، ص ۱۰۹.

[3] من لایحضر، ج ۳، ص ۴۷۹.

وكذا يكره استرضاع ذات البدعة في دينها والتشويه في خلقها والحمقاء. قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "لا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يشب عليه"، وقال أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام "لا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يغلب الطباع".

کراهت دایه گرفتن زن بدعت‌گذار و بدمنظر و احمق

وکذایکره إسترضاع... توضیح: دایه گرفتن زنی که در دین خود بدعت‌گذار است نیز کراهت دارد.

و همچنین دایه گرفتن زنی که خلقتش بدمنظر است (به نظر می‌رسد مقصود در اینجا بدگل بودن نیست که سابقاً در روایت محمد بن مروان از چنین زنی تعبیر به زن قبیح شده است در مقابل زن حسن یعنی زیبا و خوشگل، بلکه مقصود در اینجا زنی است که مثلاً آبله رویا لک پیس در صورتش باشد و یا چشمش آبریزه دارد ـ که در روایت تعبیر به عمشاء شده است ـ و یا یک چشمی باشد و مانند اینها).

و نیز دایه گرفتن زن احمق یعنی کم عقل کراهت دارد چنانکه در روایت وارد شده است.

ترجمه و شرح عبارت: **قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم** ... (این روایت و روایت بعدی هر دو در یک روایت از امام صادق علیه السلام نقل شده است، رجوع کنید به «کافی»[1]) یعنی پیامبر اکرم فرمود: درخواست شیردادن از زن کم عقل نکنید (و او را به دایگی و شیردادن برای طفل نگیرید) زیرا بچه براساس شیری که می‌خورد رشد و نمو می‌کند (و ممکن است شیر در وجود بچه تأثیر بگذارد و کم عقلی را به طفل سرایت دهد) و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: زن کم عقل را به دایگی نگیرید زیرا شیر غلبه بر طبیعت اولیه طفل می‌کند (و طبیعت او را تغییر می‌دهد مثل طبیعت دایه می‌کند یعنی مثل زن

[1] کافی، ج ۶، ص ۴۳، ح ۹.

شیرده، سفیه وکم عقل می‌شود) **فإن الولد**... درتمام نسخه‌های شرح لمعه مطبوع به طبع حجری، ومخطوط تعبیربه ـ الولد ـ آمده است ونسخه «کافی» مطبوع به طبع آخوندی نیزمطابق آن می‌باشد ونیزدر«روضة المتقین»[1] مجلسی اول نیزبه همان تعبیرنقل کرده است.

ولی در«وسائل الشیعه»[2] به تعبیر«اللبن» به جای «الولد» نقل ازکتاب «کافی» کرده است.

طبق نسخه اول، فعل یعنی «یشب» به صیغه معلوم خوانده می‌شود وضمیر ـ علیه ـ برمی‌گردد به لبن (شیر) یا رضاع (شیرخوردن) یعنی بچه رشد ونمومی‌کند براساس شیری که می‌خورد واما طبق نسخه دوم، فعل به صیغه مجهول خوانده می‌شود چنانکه سابقاً نیز در روایت دیگری همین جمله گذشت، وبنابراین، در ترجمه آن رجوع کنید به همان ترجمه روایت سابق.

و قال امیرالمؤمنین علیه السلام **لاتسترضع** درروایت «کافی» به صیغه جمع می‌باشد یعنی لاتسترضعوا **فإن اللبن یغلب الطباع** دراین زمینه این داستان را بخوانید:

درکوفه زنی نادان وکم عقلی به نام «مجیبه» زندگی می‌کرد، جوانی که درطفولیت، شیرهمین زن کم عقل را خورده بود، روزی پشت گردنی محکمی به بهلول معروف (که دانشمندی بود وبرای حفظ دینش خود را به دیوانگی زده بود) زد، بهلول که اورا می‌شناخت گفت: چگونه جوانی که ازدایه‌ای مثل مجیبه (زنی کم عقل ونادان) شیر نوشیده است چنین دیوانگی نداشته باشد، به خدا سوگند که آن زن ازشیرش به پرنده‌ای چشانید، دیدم که پرنده دیوانه‌واربه پروازدرآمد[3].

---

[1] روضة المتقین، ج ۸، ص ۵۷۸.

[2] وسائل الشیعه، ج ۱۵، باب ۷۸ ازابواب احکام الاولاد، ح ۳.

[3] کتاب البیان والتبیین، ج ۲، ص ۲۳۱.

(وإذا كملت الشرائط) المعتبرة في التحريم (صارت المرضعة أما) للرضيع (والفحل) صاحب اللبن (أبا وأخوتهما أعماما وأخوالا، وأولادهما أخوة،، وآبائهما أجدادا، فلا ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن ولادة ورضاعا)، لأنهم صاروا أخوة ولده، وأخوة الولد محرمون على الأب، ولذلك عطف المصنف التحريم بالفاء ليكون تفريعا على ما ذكره والأخبار الصحيحة مصرحة بالتحريم هنا، وأنهم بمنزلة ولده.

حرمت ازدواج پدر مرتضع با دختر صاحب اللبن

(و اذا كملت الشرائط)... توضیح: بعد از آنکه شرایط تحریم ازدواج به سبب رضاع، کامل گردید، حرمت ازدواج انتشار می‌یابد و ازدواج افراد زیر با بچه‌ای که شیر خورده است، حرام می‌گردد:

١. زن شیرده با آن بچه ـ اگر پسر بود ـ نمی‌تواند ازدواج کند، زیرا وی مادر رضاعی او می‌گردد.

٢. مرد صاحب شیر ـ که آن بچه، شیر او را خورده است ـ نمی‌تواند با آن بچه اگر دختر بود، ازدواج کند، زیرا وی پدر رضاعی او می‌گردد.

٣. برادر زن شیرده با آن بچه ـ اگر دختر بود ـ نمی‌تواند ازدواج کند، چون دایی رضاعی او می‌گردد (و نیز خواهر آن زن نمی‌تواند با بچه ـ اگر پسر بود ـ ازدواج کند چون خاله رضاعی او می‌گردد).

۴. برادر مرد صاحب شیر با آن بچه اگر دختر بود نمی‌تواند ازدواج کند چون عموی رضاعی او می‌گردد (و نیز خواهر آن مرد نمی‌تواند با آن بچه ـ اگر پسر بود ـ ازدواج کند چون عمه رضاعی او می‌گردد).

۵. پدرزن شیرده و مرد صاحب شیر نمی‌تواند با آن بچه ـ اگر دختر بود ـ ازدواج کند چون جدّ رضاعی (یعنی پدربزرگ) او می‌گردد (و نیز مادر آنها با آن بچه اگر پسر بود نمی‌تواند ازدواج کند چون جدّه رضاعی او (یعنی مادربزرگ) می‌گردد.

۶. پسر زن شیرده نمی‌تواند با آن بچه ـ اگر دختر بود ـ ازدواج کند چون برادر رضاعی او می‌شود (و نیز دختر آن زن نمی‌تواند با آن بچه ـ اگر پسر بود ـ ازدواج کند، چون خواهر رضاعی او می‌شود).

۷. پسر مرد صاحب شیر نمی‌تواند با آن بچه ـ اگر دختر بود ـ ازدواج کند چون برادر رضاعی او می‌شود (و نیز دختر آن مرد نمی‌تواند با آن بچه ـ اگر پسر بود ـ ازدواج کند چون خواهر رضاعی او می‌شود).

۸. مشهور فقها گفته‌اند که: پدر آن بچه نمی‌تواند با دختر مرد صاحب شیر ازدواج کند (خواه دختر نسبی او باشد یا دختر رضاعی او باشد) زیرا دانسته شد که دختر آن مرد، خواهر آن بچه می‌گردد و خواهر بچه انسان بر انسان حرام است مثل ربیبه. یعنی دختر زنی که از شوهر قبلی باشد و بعد از ازدواج با شوهر دوم، پسری از این شوهر به دنیا بیاورد، آن دختر، خواهر نسبی این پسر است (خواهر مادری) و ربیبه برای شوهر دوم می‌باشد و این شوهر (بعد از جدا شدن از مادر آن دختر به واسطه طلاق یا فسخ یا موت آن مادر) نمی‌تواند با آن دختر ازدواج کند.

آنچه گفته شد، دلیلی است که در عبارت فقها آمده است و اما در روایات، علت تحریم ازدواج، چنین ذکر شده که چون دختر مرد صاحب شیر به منزله دختر خود پدر بچه می‌گردد و انسان با دختر خود نمی‌تواند ازدواج کند.

در مقابل قول مشهور، بعضی گفته‌اند که ازدواج مزبور حرام نیست، دلیل آن را بعدا توضیح خواهیم داد.

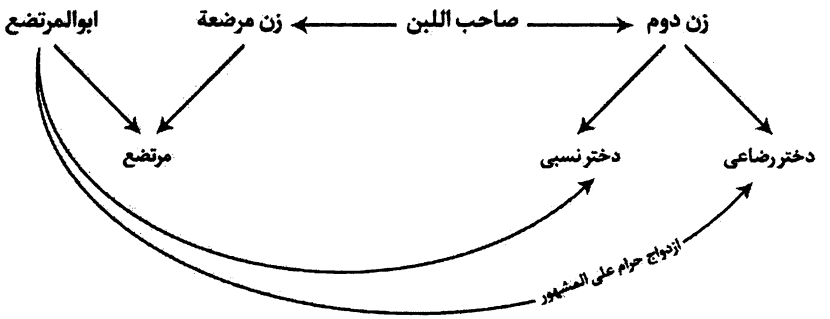
ترجمه و شرح عبارت: **و إذا کملت**... یعنی وقتی که شرایطی که در تحریم ازدواج (به واسطه رضاع) معتبر است، به طور کامل تحقق یافت، زن شیرده، مادر بچه شیرخوار می‌شود، و مرد صاحب شیر، پدر آن بچه می‌شود، و برادران و خواهران این زن و مرد، عموها و عمه‌ها و دایی‌ها و خاله‌های بچه می‌شوند، و فرزندان آن زن و مرد، برادران و خواهران بچه می‌شوند، و پدران آن زن و مرد، اجداد بچه می‌شوند.

صاحب اللبن یعنی شوهر زنی که به بچه شیر داده است و یا مولای کنیزی که به بچه شیر داده است. و در دختران صاحب اللبن فرقی نیست بین اینکه دختران او از زن شیرده باشند یا از زن دیگر.

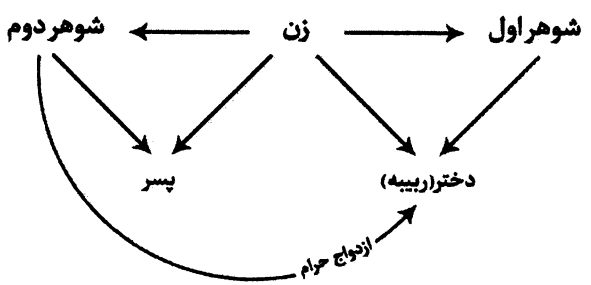
إخوتهما به نظر می‌رسد که اخوه در اینجا تنها به معنای برادران نمی‌باشد بلکه از باب تغلیب، خواهران نیز مقصود است، بنابراین در اعمام نیز گوئیم که تنها به معنای عموها نمی‌باشد بلکه از باب تغلیب، عمه‌ها نیز مقصود است، و اخوال نیز تنها به معنای دایی‌ها نمی‌باشد بلکه از باب تغلیب، خاله‌ها نیز مقصود است **و أولادهما إخوة** إخوه در اینجا نیز از باب تغلیب به معنای خواهران و برادران می‌باشد نه اینکه تنها به معنای برادران باشد.

فلاینکح... یعنی بنابراین، پدر بچه شیرخوار نمی‌تواند ازدواج کند با فرزندان (یعنی دختران) مردی که صاحب شیر است، چه فرزندان نسبی او باشند یا فرزندان رضاعی او، چون دختران آن مرد، خواهران فرزند پدر آن شیرخوار شده‌اند (و به عبارت دیگر چون دختر آن مردی که صاحب شیر است، خواهر آن بچه شیرخوار شده است) و خواهران فرزند، حرامند بر پدر آن فرزند (مثل ربیبه انسان که سابقاً توضیح داده شد) و به خاطر همین علت است (که چون فرزندان مرد صاحب شیر، خواهران فرزند پدر بچه شیرخوار می‌شوند) مصنّف حرمت نکاح پدر بچه را به وسیله حرف فاء عطف بر ماقبل کرده است تا اینکه فرع بر مطلب قبلی که ذکر کرد، بوده باشد (یعنی فرع بر جمله ـ و اولادهما

اخوة ـ باشد تا اینکه بفهماند که علت حرام بودن نکاح پدربچه با دخترصاحب اللبن، آن است که دخترصاحب اللبن، خواهر فرزند پدربچه می‌باشد، اما اگر مصنّف جمله ـ لاینکح ـ را با واو عطف می‌کرد، مسأله مستقلی می‌شد بدون اینکه فرع برما قبل باشد و درنتیجه علت حرمت نکاح مزبور، ازعبارت معلوم نمی‌گردید).



وأخوة الولد محرمون علی الأب مانند ربیبه، چنانچه در نمودار زیر ملاحظه می‌فرمایید.



التحریم مقصود حرمت نکاح ابوالمرتضع است که ازکلمه ـ فلا ـ استفاده می‌شود چون لای مزبوریا لای ناهیه است ویا لای نافیه است (که اگرناهیه باشد معنای عبارت این می‌شود که نباید ازدواج کند ابوالمرتضع با دختران صاحب اللبن، واگر

نافیه باشد معنای عبارت این می‌شود که: نمی‌تواند ازدواج کند ابوالمرتضع با دختران صاحب اللبن) و هرکدام باشد، حرمت از آن استفاده می‌شود وگویا مصنّف چنین فرموده است: «فیحرم نکاح أبوالمرتضع فی أولاد...».

والأخبار الصحیحة... یعنی روایات صحیح السند تصریح کننده‌اند به اینکه ازدواج مزبور در اینجا حرام است و اینکه فرزندان صاحب اللبن به منزله فرزند ابوالمرتضع می‌باشند.

(درمورد این ازدواج سه روایت آمده است که دریک روایت صریحاً تعبیربه دخترمرد صاحب شیرشده است وآن روایت علی بن مهزیاراست که در«وسائل»[1] آن را نقل کرده، ودردوروایت دیگرتعبیربه دخترزن شیرده شده است که چون این تعبیراطلاق دارد، شامل است هم آن دختری راکه زن شیرده، ازشوهرش صاحب شیربه دنیا آورده باشد (که دراین صورت دخترمرد صاحب شیرهم می‌باشد ودلالت برمسأله مورد بحث می‌کند) وهم آن دختری راکه زن شیرده ازشوهردیگری غیرصاحب شیربه دنیا آورده باشد، واین دوروایت: یکی روایت عبدالله بن جعفراست که شارح درمسأله بعدی (یعنی مسأله اولاد زن شیرده) همه آن روایت را ذکرنموده است، وروایت دیگرروایت ایوب بن نوح است که شارح درذیل همان مسأله به آن اشاره کرده است.

---

[1] وسائل، ج ۱۴، ص ۲۹۶، ح ۱۰.

وقيل: لا يحرمن عليه مطلقا، لأن أخت الابن من النسب إذا لم تكن بنتا إنما حرمت لأنها الزوجة المدخول بها فتحريمها بسبب الدخول بأمها. وهو منتف هنا، ولأن النص إنما ورد بأنه "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب"، لا "ما يحرم من المصاهرة"، وأخت الولد إذا لم تكن ولدا إنما تحرم بالمصاهرة. وهو حسن لولا معارضة النصوص الصحيحة، فالقول بالتحريم أحسن.

قول دوم در مسأله

و قيل: لا يحرمن عليه مطلقاً... توضیح: درمقابل قول مشهور، بعضی گفته‌اند که دخترمرد صاحب شیر، برپدربچه شیرخورده، حرام نیست (خواه دخترنسبی او باشد یا دخترِرضاعی او) وبرای این قول، دودلیل اقامه کرده‌اند:

۱. اینکه مشهوردردلیلشان گفتند که دخترمرد صاحب شیر، خواهربچه پدر شیرخوارشده است، وخواهربچه انسان برانسان حرام است.

درجواب این دلیل گوئیم که در زن‌هایی که به واسطه نسب برانسان حرام می‌شوند، عنوانی به نام «خواهرپسرانسان» نداریم که ازدواج با اوحرام بوده باشد، واگر بخواهیم برای عنوان مزبورحرمتی را ثابت کنیم باید به مقتضای آیه قرآن، یکی ازدو عنوان زیربراومنطبق شود:

یا باید عنوان دختربرآن منطبق شود. یعنی دخترانسان باشد که با او نمی‌توان ازدواج کرد، که درمورد بحث چنین نیست، چون واضح است که دخترمرد صاحب شیر، دخترپدرشیرخوارنیست.

ویا باید عنوان «ربیبه» برآن منطبق شود، یعنی دخترهمسری بوده که انسان با این همسرنزدیکی هم کرده است (که این دختر، خواهرمادری با پسرانسان می‌شود اگر انسان ازمادرآن دختر، پسری به دنیا بیاورد) گوئیم دراین صورت، حرمت ازدواج با

دختر از آن جهت است که نزدیکی با مادر آن دختر شده است (نه از آن جهت است که خواهر پسر انسان است) و حال آنکه در مورد بحث چنین نیست. چون پدر بچه شیرخوار با مادر دختر نزدیکی نکرده است، زیرا اصلاً ازدواجی بین آن پدر و مادر صورت نگرفته است.

۲. اینکه آنچه در حدیث وارد شده به این گونه است که «هر عنوانی که به واسطه نسب، حرام است، همان عنوان اگر به سبب رضاع حاصل شد حرام می‌شود» و دیگر در حدیث وارد نشده که «هر عنوانی که به سبب مصاهره و عقد نکاح، حرام است، همان عنوان اگر به سبب رضاع حاصل شد حرام شود» تا شما بگوئید که در مورد بحث نیز عنوانی که به سبب رضاع حاصل شده همان عنوانی است که به سبب مصاهره و عقد نکاح، حرام است (چون عنوان خواهر پسر ـ که در ربیبه نیز تصویر می‌شود در صورتی که انسان از مادر ربیبه، پسری به دنیا بیاورد ـ به سبب مصاهره یعنی عقد نکاح بر انسان حرام است نه به سبب رابطه نسبی که چون آن دختر با پسر انسان، مادرشان یکی است بر انسان حرام است) و در نتیجه بگوئید که در مورد بحث دختر مرد صاحب شیر، بر پدر بچه شیرخوار حرام است.

خلاصه اینکه چون حدیث به آن گونه وارد نشده لذا ما می‌گوئیم که دلیلی بر حرمت عنوان «پسر خواهر» که به سبب رضاع حاصل شده، نداریم و در نتیجه دختر مرد صاحب شیر بر پدر شیرخوار حلال بوده و ازدواجشان جایز است چه دختر نسبی او باشد و چه دختر رضاعی.

شارح می‌فرماید: قول مزبور با قطع نظر از روایاتی که در این مسأله داریم، قول نیکویی است، اما چون همان طوری که در بالا گذشت روایات صحیحی در این مسأله داریم که دلالت بر حرمت ازدواج می‌کند لذا ما قول به حرمت را ترجیح می‌دهیم و آن را نیکوتر می‌دانیم.

ترجمه و شرح عبارت: **و قیل...** یعنی بعضی گفته‌اند: فرزندان مرد صاحب شیر بر پدر بچه شیرخوار حرام نمی‌شوند، چه فرزندان نسبی صاحب شیر باشد یا فرزندان رضاعی او (و دلیل بر آن دو چیز است: یکی اینکه) چون خواهر پسر نسبی (و یا خواهر نسبی پسر انسان) هرگاه دختر انسان نباشد، همانا از آن جهت حرام می‌شود که او دختر آن زنی است که او را عقد کرده و نزدیکی با او نموده باشد (که به چنین دختری، ربیبه گویند) پس حرام بودن چنین دختری به خاطر آن است که انسان با مادر او نزدیکی کرده است (نه به خاطر این است که آن دختر، خواهر پسر انسان است) و این نزدیکی با مادر دختر، در فرض مورد بحث، منتفی است (چون پدر بچه شیرخوار با مادر خواهر رضاعی آن بچه نزدیکی نکرده است) **من النسب** (متعلق است به ابن یعنی پسر نسبی و یا متعلق است به اخت یعنی خواهر نسبی پسر انسان، و تصویرش همان است که در سطور آینده نوشته‌ایم پس خواهر نسبی پسر به خاطر آن است که مادرشان یکی است) بودن آن خواهر، خواهر پسر نسبی انسان در صورتی که آن خواهر، دختر انسان باشد، روشن است و اما تصویر اینکه ربیبه، خواهر پسر نسبی انسان باشد به این گونه است که انسان بعد از عقد و نزدیکی با مادر آن ربیبه، یک پسری از او به دنیا بیاورد که این پسر با آن دختر، خواهر و برادر مادری می‌گردند چنانکه سابقاً به آن اشاره کردیم.

ولأنَّ النص... (ناگفته نماند که این دلیل در معنای دلیل اول است اما چون مثل مقدمه برای دلیل اول است لذا آن را دلیل دوم قرار داده، تأمل کنید) یعنی و چون در روایت به این گونه آمده است که: «به سبب رضاع، حرام می‌شود هر عنوانی که به سبب نَسَب، حرام است» نه اینکه (روایت به این گونه آمده باشد که به سبب رضاع حرام می‌شود) هر عنوانی که به سبب مصاهره (عقد نکاح) حرام است، و حال آن که خواهر فرزند انسان در صورتی که آن خواهر، دختر خود انسان نباشد (بلکه ربیبه انسان

باشد) همانا حرمتش به سبب مصاهره (وعقد ونزدیکی با مادرآن دختر) است (نه به سبب رابطه نسبی واینکه آن دختربا پسرانسان، مادرشان یکی است).

(درنتیجه باید گفت که چون عنوانی هم که دراینجا به سبب رضاع حاصل شده یعنی «خواهرپسرانسان» همان عنوانی است که به سبب مصاهره حرام است لذا حرمت برآن عنوان دراینجا مترتب نمی‌شود).

و هو حسن... (این نظر شارح است) یعنی قول مزبورنیکوست اگر روایات صحیح (که دربالا اشاره به آن شد) معارض با آن قول نبود (اما چون روایات مزبور دلالت برحرمت ازدواج درمسأله مورد بحث می‌کنند لذا معارضه با آن قول دارند) پس قول به حرمت ازدواج (به خاطروجود این روایات) نیکوتراست.

(وكذا لا ينكح) أبو المرتضع (في أولاد المرضعة ولادة) لصحيحة عبد الله بن جعفر، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أن امرأة أرضعت ولد الرجل هل يحل لذلك الرجل أن يتزوج ابنة هذه المرضعة أم لا؟ فوقع: "لا تحل له". ومثلها صحيحة أيوب بن نوح وفيها "لأن ولدها صارت بمنزلة ولدك".

(و) كذا (لا) ينكح... توضیح: همچنین پدر بچه شیرخوار نمی‌تواند ازدواج کند با دختر نسبی زن شیرده (و اما دختر رضاعی او حکمش بعداً خواهد آمد) و دلیل آن، دو روایت است:

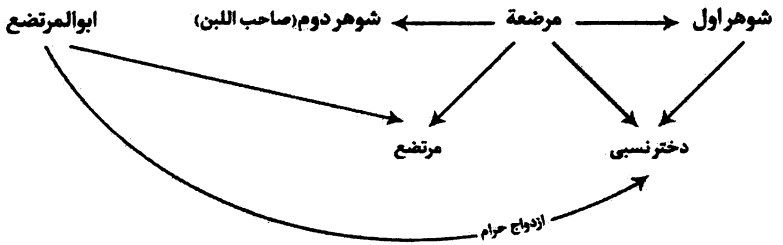
۱. روایت صحیح عبدالله بن جعفر حمیری است که می‌گوید: نامه‌ای به امام حسن عسکری علیه السلام نوشتم و پرسیدم: زنی، فرزند مردی اجنبی را شیرکامل داده آیا برای آن مرد جایز است که ازدواج کند با دختر آن زن شیرده یا نه؟ امام علیه السلام در پاسخ نامه نوشتند: آن دختر برای آن مرد، حلال نیست (و ازدواجشان حرام است).

۲. روایت صحیح ایوب بن نوح است که گوید: علی بن شعیب به امام هفتم علیه السلام طی نامه‌ای نوشت: زنی یکی از فرزندان مرا شیرکامل داده آیا جایز است برای من اینکه با بعضی از فرزندان آن زن (یعنی دختران او) ازدواج کنم؟ امام علیه السلام در پاسخ مرقوم فرمودند: جایز نیست، زیرا فرزندان آن زن شیرده به منزله فرزندان تو شده‌اند.

ناگفته نماند که در این مسأله نیز همانند مسأله قبلی، قول به عدم حرمت ازدواج وجود دارد اما با وجود آن دو روایت صحیح، قول مزبور پذیرفته نیست.

ترجمه و شرح عبارت: **ولادةً** (یعنی نسب) این قید در مقابل اطلاقی است که در مسأله قبلی گذشت. یعنی پدر بچه شیرخوار، با دختران مرد صاحب شیر - چه دختران نسبی او و چه دختران رضاعی او - نمی‌تواند ازدواج کند. ولی در دختران زن شیرده، تنها با دختران نسبی او نمی‌تواند ازدواج کند اما با دختران رضاعی او می‌تواند

ازدواج کند. و این قول مشهور می‌باشد (اما بنابر قول طبرسی، با دختران رضاعی او نیز نمی‌تواند ازدواج کند چنانکه در عبارت بعدی مصنّف خواهد آمد).



لصحیحة عبدالله بن جعفر (مقصود عبدالله بن جعفر حمیری است که شیخ صدوق در «من لایحضر» تصریح به آن نموده است و او از اصحاب چهار امام بوده: امام رضا علیه‌السلام، امام جواد علیه‌السلام، امام هادی علیه‌السلام، امام عسکری علیه‌السلام، و زمان غیبت را نیز درک کرده است).

روایت مزبور را کلینی در «کافی»[1] و شیخ صدوق در «من لایحضر»[2] نقل کرده است **أبي محمد** علیه‌السلام «ابومحمد» کنیه سه امام است: امام مجتبی علیه‌السلام، امام سجاد علیه‌السلام، امام عسکری علیه‌السلام، اما در روایات هر جا که «ابو محمد» به طور مطلق ذکر شود، مقصود امام عسکری علیه‌السلام است چنانکه مرحوم ممقانی در مقدمه رجال[3] فرموده است، بنابراین مقصود در روایت مورد بحث نیز امام عسکری علیه‌السلام خواهد بود، و علاوه بر آن در نقل شیخ صدوق در «من لایحضر»، تصریح به نام امام عسکری علیه‌السلام شده است **فَوَقع**... (یعنی امام علیه‌السلام توقیع فرمود) توقیع به معنای پاسخی است که زیر سؤال و

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۴۴۷، ح ۱۸.
[2] من لایحضر، ج ۳، ص ٤٧٦.
[3] تنقیح المقال، ج ۱، ص ۱۸۹، طبع حجری.

درخواست کتبی نوشته می‌شود، و سؤالهایی که مردم طی نامه‌ای از ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌نمودند، ذیل هر سؤالی را جای خالی می‌گذاشتند و ائمه علیهم‌السلام جواب هر سؤال را در ذیل آن مرقوم می‌فرمودند.

پس جمله ـ فوقّع ـ در آن روایت، ترجمه‌اش این است که امام جواب آن سؤال را در ذیل آن مرقوم فرمودند.

و مثلها... یعنی نظیر روایت مزبور است، روایت صحیحه ایوب بن نوح که در قسمتی از این روایت (در بیان علت حکم) چنین آمده است که: «زیرا فرزندان آن زن به منزله فرزندان تو شده‌اند».

ويترتب على ذلك تحريم زوجة أبي المرتضع عليه لو أرضعته جدته لأمه، سواء كان بلبن جده أم غيره، لأن الزوجة حينئذ من جملة أولاد صاحب اللبن إن كان جدا، ومن جملة أولاد المرضعة نسبا إن لم يكن، فلا يجوز لأبي المرتضع نكاحها لاحقا كما لا يجوز سابقا بمعنى أنه يمنعه سابقا ويبطله لاحقا.

وكذا لو أرضعت الولد بعض نساء جده لأمه بلبنه، وإن لم تكن جدة للرضيع، لأن زوجة أب الرضيع حينئذ من جملة أولاد صاحب اللبن.

حرام شدن زوجه انسان بر انسان در دو مورد

و يترتب على ذلك ... توضيح: دو مسأله در بالا دانسته شد:

اول: اينكه ازدواج پدر شيرخوار با دختر مرد صاحب شير، حرام است.

دوم: اينكه ازدواج پدر شيرخوار با دختر نسبى زن شيرده، حرام است.

اكنون در اينجا مى‌فرمايد: بر اين دو مسأله، حكم دو مسأله ديگر مترتب مى‌گردد:

١. اينكه هرگاه زيد، زنى داشته باشد و از آن زن، بچه دار شود، اگر چنانچه مادر آن زن ـ كه مادربزرگ مادرى آن بچه باشد ـ آن بچه را شير بدهد، زن زيد (كه مادر بچه باشد) بر زيد حرام مى‌گردد (يعنى نكاحشان باطل مى‌شود و بعد از آن ديگر نمى‌تواند او را عقد كند) خواه مادر آن، از شير پدر زن به آن بچه داده باشد، يا آنكه پس از فوت پدر زن، مادر زن ازدواج با شوهر ديگرى نموده و از شير اين شوهر دوم، داده باشد.

و علت حرام شدن زن زيد بر او آن است كه در صورتى كه از شير پدر زن به آن بچه داده باشد، صدق مى‌كند كه آن زن ـ كه مادر بچه باشد ـ از اولاد صاحب شير مى‌باشد و در مسأله اول دانسته شد كه ازدواج پدر شيرخوار با اولاد صاحب شير، حرام است، و حالا كه زن او مى‌باشد (يعنى ازدواج قبل از رضاع واقع شده) پس به واسطه

رضاع، ازدواجشان باطل می‌گردد، چون همان طوری که رضاع اگر قبل از نکاح حاصل شود مانع از نکاح می‌گردد، همچنین اگر رضاع بعد از نکاح، حاصل شود نکاح را باطل می‌سازد. چنانکه بعداً در عبارت مصنّف خواهد آمد.

واما در صورتی که مادرزن، از شیر شوهر دیگر (که پدرزن نباشد) به آن بچه داده باشد، علت تحریم زن زید بر زید، آن است که چون در این صورت، صدق می‌کند که آن زن ـ که مادر بچه باشد ـ از اولاد نسبی زن شیرده می‌باشد، و در مسأله دوم دانسته شد که ازدواج پدر شیرخوار با اولاد نسبی زن شیرده، حرام است، و حالا که زن او می‌باشد پس نکاحشان به واسطه حصول رضاع باطل می‌گردد به همان بیانی که در صورت قبلی دانسته شد.

۲. اینکه هرگاه زید، زنی داشته باشد و از آن زن بچه دار شود، اگر چنانچه پدر آن زن، دو زن داشته باشد، زن اولش مادرزن زید باشد، و زن دومش از شیر پدرزن، به بچه زید بدهد، در اینجا نیز زن زید (که مادر بچه باشد) بر زید حرام می‌شود (یعنی نکاحشان باطل می‌گردد و بعد از آن دیگر نمی‌تواند او را عقد کند) زیرا در این صورت صدق می‌کند که زن زید، از اولاد صاحب شیر می‌باشد، و در مسأله اول دانسته شد که ازدواج پدر شیرخوار با اولاد صاحب شیر، حرام است، و حالا که زن او می‌باشد، نکاحشان باطل می‌گردد.

ترجمه و شرح عبارت: **و یترتب...** یعنی متفرع می‌شود بر آن دو مسأله (یعنی مسأله تحریم نکاح پدر شیرخوار با اولاد صاحب شیر، و مسأله تحریم نکاح پدر شیرخوار با اولاد نسبی زن شیرده) اینکه حرام می‌شود زن پدر بچه شیرخوار، بر او در صورتی که شیر دهد آن بچه را مادربزرگ مادری او ـ خواه با شیر پدربزرگ، شیر به بچه بدهد و خواه با شیر شوهر دیگر ـ (و علت تحریم آن، این است که:) چون زن پدر بچه در این صورت، از جمله اولاد صاحب شیر می‌باشد اگر صاحب شیر، جدّ آن بچه

باشد، و یا از جمله اولاد نسبی زن شیرده می‌باشد اگر صاحب شیر، جدّ آن بچه نباشد، پس (در هر دو فرض، یعنی چه از اولاد صاحب شیر باشد و چه از اولاد نسبی زن شیرده باشد) جایز نیست بر پدر شیرخوار، ادامه نکاحش با زن، همچنان که (اگر رضاع، قبل از نکاح حاصل شود) نکاح او با آن زن در ابتدا جایز نیست. یعنی اینکه رضاع، مانع از نکاح می‌شود اگر رضاع قبل از نکاح، حاصل شده باشد، و باطل می‌کند نکاح را اگر رضاع بعد از نکاح حاصل شده باشد.

أبی المرتضع علیه ضمیر به «ابی المرتضع» برمی‌گردد **أرضعته** ضمیر مفعولی بر می‌گردد به بچه **جدته لأمه** یعنی جدّه مادری بچه **سواء کان** ضمیر مقدر در ـ کان ـ بر می‌گردد به رضاع **جده** ضمیر به بچه برمی‌گردد **أم غیره** یعنی غیر لبن جدّ **إن کان** ضمیر مقدر برمی‌گردد به صاحب اللبن **إن لم یکن** یعنی ان لم یکن صاحب اللبن جدّاً **نکاحها** یعنی نکاح الزوجة **بمعنی انه** ضمیر برمی‌گردد به رضاع **یمنعه** ضمیر مفعولی برمی‌گردد به نکاح.

و یبطله لاحقاً مثال دیگری برای این مسأله آن است که همان طوری که اگر مادر انسان، دختر بچه‌ای را شیر بدهد، آن دختر، خواهر رضاعی انسان می‌شود و انسان نمیتواند آن را عقد کند، همچنین است اگر انسان دختر بچه‌ای را عقد کرده باشد سپس مادر انسان، آن دختر بچه را شیر بدهد، عقد مزبور باطل می‌گردد و دیگر او را به هیچ وجه نمی‌تواند عقد کند.

این مسأله بعداً در عبارت مصنّف خواهد آمد در آنجا که می‌فرماید: «ولو لحق الرضاع، العقد حرم کالسابق».

و کذا... یعنی و همچنین (زوجه پدر بچه شیرخوار بر او حرام می‌گردد و نکاحشان باطل می‌شود) در صورتی که شیر بدهد بچه را یکی از زن‌های جدّ مادری بچه، با شیر آن جدّ هر چند این زن شیرده، مادربزرگ بچه نباشد (و علت تحریم زن پدر شیرخوار

براودرصورت مزبورآن است که) چون زن پدربچه درصورت مزبوراز جمله اولاد مرد صاحب شیرمی‌باشد یعنی جد مادری بچه **الولد** مفعول برای أرضعت می‌باشد **بعض نساء**... فاعل برای أرضعت می‌باشد **جده لأمه** یعنی جد مادری بچه **بلبنه** متعلق است به «ارضعت» وضمیرآن برمی‌گردد به جدّ **و إن لم تکن** ضمیرمقدردر آن برمی‌گردد به بعض نساء **لأن زوجة**... علت است برای تحریم زوجه أبوالمرتضع براودرصورت مزبور.

(و) كذا (لا يجوز له) نكاح أولادها (رضاعا على قول الطبرسي)، لأنهم بمنزلة أخوة أولاده من الأم، وقد تقدم ضعفه، لما عرفت من أن التحريم مشروط باتحاد الفحل.

وهو منفي هنا.

نظریه طبرسی

(و) کذا (لا) یجوز... توضیح: ازعبارت مصنّف دربالا دانسته شد که تنها اولاد نسبی زن شیرده برپدربچه شیرخوارحرام است اما اولاد رضاعی زن شیرده براوحرام نیست. یعنی اگرزن شیرده با شیرشوهراول، دختری را شیرداده باشد، این دختر، دختررضاعی او می‌شود، حال اگربعد ازفوت شوهراول، ازدواج با شوهردوم کرد واز شیراین شوهر، بچه‌ای را شیرداد، پدراین بچه می‌تواند با آن دختررضاعی ازدواج کند وبراوحرام نیست. زیرا آن دختررضاعی، خواهررضاعی مرتضع (بچه شیر خوار) نمی‌باشد به جهت آنکه صاحب اللبن درآن دختر و در مرتضع، یکی نمی‌باشد وحال آنکه طبق نظرمشهور، اتحاد فحل (صاحب اللبن) شرط می‌باشد درثبوت أخوّت رضاعی بین دوبچه، چنانکه سابقاگذشت، پس وقتی که آن دختر رضاعی، خواهررضاعی مرتضع نشد، دیگرآن دلیلی که مشهوردرمسأله تحریم دخترصاحب اللبن برابوالمرتضع ذکرنمودند، دراینجا جاری نمی‌شود.

ولی دراین مسأله طبق نظریه شیخ طبرسی، اولاد رضاعی زن شیرده نیزبرپدر شیرخوارحرام می‌باشند، زیرا چنانکه سابقاگذشت طبق نظرایشان درنشرحرمت به واسطه رضاع، یکی بودن مرد صاحب شیر، شرط نمی‌باشد. یعنی اگریک زن شیرده، با شیریک شوهر، دختری را شیربدهد وبا شیرشوهردیگر، پسری را شیربدهد، ازدواج این دختربا آن پسرحرام است، چون مادررضاعی آنها یکی است وبا یکدیگربه منزله برادروخواهرمادری می‌باشند.

حال درمسأله مورد بحث نیزدختررضاعی زن شیرده به منزله خواهرمادری آن بچه شیرخوار می‌گردد ووقتی چنین شد پس دلیلی که مشهوردرمسأله تحریم دختر صاحب اللبن برابوالمرتضع ذکرنمودند، دراینجا جاری خواهد شد ودرنتیجه ازدواج آن دختربا پدرشیرخوارحرام خواهد بود.

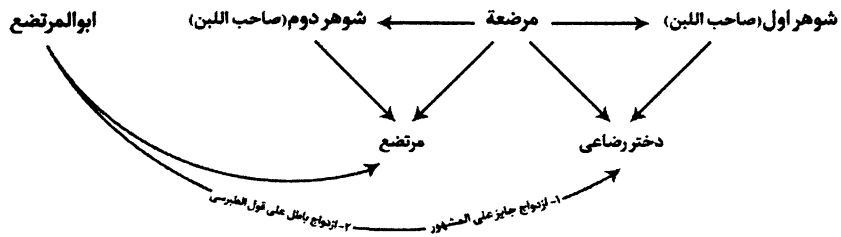
جواب شارح از نظریه طبرسی

شارح درجواب ازقول مزبور می‌فرماید که ما سابقاً نظریه طبرسی را تضعیف کردیم و گفتیم که طبق روایاتی که درباب رضاع آمده، درنشرحرمت، یکی بودن مرد صاحب شیر، شرط می‌باشد وچون درمورد بحث، فرض آن است که دختررضاعی زن شیرده، ازشیرشوهراول آن زن خورده است وبا شیرشوهردوم، آن بچه دیگررا شیرداده است پس اخوّت رضاعی بین آن دختررضاعی وآن بچه شیرخوارثابت نمی‌شود وازدواج دختررضاعی با آن بچه حرام نخواهد بود هرچند با یکدیگربه منزله خواهروبرادرمادری باشند.

ودرنتیجه، ازدواج آن دختربا پدرآن بچه هم حرام نخواهد بود، زیرا وقتی که اخوت رضاعی بین آن دختروآن مرتضع ثابت نشد، دیگردلیل قول مشهورکه در مسأله تحریم دخترصاحب اللبن برابوالمرتضع ذکرشد، دراینجا جاری نخواهد شد.

ترجمه وشرح عبارت: **وکذا لا یجوز...** یعنی وهمچنین جایزنیست برای پدر شیرخوار، ازدواج کند با دختران رضاعی زن شیرده بنابرقول طبرسی (صاحب «تفسیر مجمع البیان») **أولادها رضاعاً** مقصود ازآن، دختررضاعی اوازشوهراول می‌باشد یعنی دختری که آن زن ازشیرشوهراول به اوداده است، نه دختررضاعی اوازشیر شوهردوم. چون اگرمقصود دختررضاعی ازشیرشوهردوم باشد، دختررضاعی شوهر

دوم نیز خواهد بود و در نتیجه داخل مسأله قبلی می‌شود که مصنّف فرمود: «فلا ینکح أبوالمرتضع في أولاد صاحب اللبن... رضاعاً، که در فرض مزبور، شوهر دوم همان صاحب اللبن است و آن دختر هم، دختر رضاعی آن صاحب اللبن می‌شود).



لأنهم بمنزلة... با توجه به تعلیلی که شارح در ذیل قول مصنّف «فلاینکح ابوالمرتضع...» برای قول مشهور آورد که فرمود: «و اخوة الولد محرمون علی الاب» مقصود از تعلیلی که برای قول طبرسی آورده است این می‌شود که طبق نظر طبرسی، دختران رضاعی زن شیرده به منزله خواهران مادری فرزندان پدر شیرخوار می‌گردند، و طبق تعلیل مشهور، انسان با خواهر فرزند خود نمی‌تواند ازدواج کند.

أولاده ضمیر به ابوالمرتضع برمی‌گردد **و قد تقدم**... (این جواب شارح است از قول طبرسی) یعنی قبلاً ضعف قول طبرسی گذشت، زیرا دانستی که تحریم اولاد مرضعه به یکدیگر، شرطش آن است که مرد صاحب شیر یک نفر باشد (تا با یکدیگر خواهر و برادر رضاعی شوند) و حال آنکه در مورد بحث، این شرط موجود نیست (چون فرض آن است که زن شیرده، دختر رضاعی را از شیر شوهر اول داده است اما بچه ابوالمرتضع را از شیر شوهر دوم داده است پس آن دختر بر این بچه حرام نیست و در نتیجه بر پدر این بچه نیز حرام نخواهد بود چون خواهر فرزند او نمی‌باشد پس تعلیل مشهور در اینجا جاری نمی‌شود).

(وينكح أخوة المرتضع نسبا في أخوته رضاعا) إذ لا أخوة بينهم وإنما هم أخوة أخيهم وأخوة الأخ إذا لم يكونوا أخوة لا يحرمون على أخوته كالأخ من الأب إذا كان له أخت من الأم فإنها لا تحرم على أخيه، لانتفاء القرابة بينهما.

(وقيل) والقائل الشيخ (بالمنع)، لدلالة تعليل التحريم على أب المرتضع في المسألة السابقة بـ" أنهن بمنزلة ولده" عليه، ولأن أخت الأخ من النسب محرمة فكذا من الرضاع.

ويضعف بمنع وجود العلة هنا، لأن كونهن بمنزلة أولاد أب المرتضع غير موجود هنا وإن وجد ما يجري مجراها، وقد عرفت فساد الأخير.

حکم ازدواج برادر نسبی مرتضع با خواهر رضاعی او

(و ينكح إخوة المرتضع... توضیح: پسری که از زنی شیر خورده اگر خواهر رضاعی داشته باشد (که دختر نسبی آن زن است و یا دختر رضاعی اوست که از وی شیر خورده است) و برادر نسبی هم داشته باشد، آیا این برادر نسبی می‌تواند با آن خواهر رضاعی پسر، ازدواج نماید یا نه؟ دو نظریه در آن وجود دارد: مشهور فقها آن را جایز می‌دانند اما شیخ طوسی آن را حرام می‌داند.

ما ابتدا دلیل قول شیخ طوسی را ذکر می‌کنیم سپس دلیل قول مشهور را، گرچه در عبارت مصنّف ابتدا قول مشهور سپس قول شیخ طوسی ذکر شده است.

دلیل قول شیخ طوسی

برای قول شیخ طوسی دو دلیل اقامه کرده‌اند:

۱. اینکه در روایت ایوب بن نوح ـ که در مسأله حرمت ازدواج پدر شیرخوار با دختر زن شیرده وارد شده است ـ علت حرمت را چنین ذکر نموده که: «چون فرزند زن

شیرده به منزله فرزند پدر شیرخوار می‌باشد» یعنی خواهر رضاعی بچه شیرخوار به منزله فرزند پدر آن بچه می‌باشد، این علت، چون علت منصوصه است لذا از باب قیاس منصوص العلة (که حجت است) حکم تحریم را از مسأله سابقه به مسأله مورد بحث، سرایت می‌دهیم، زیرا از تعلیل مزبور در روایت، استفاده می‌شود که اگر آن بچه، برادر نسبی داشته باشد، آن خواهر رضاعی به منزله خواهر آن برادر نسبی خواهد بود و معلوم است که انسان با خواهر خود نمی‌تواند ازدواج کند پس آن برادر نسبی نمی‌تواند با آن خواهر رضاعی ازدواج نماید.

۲. دلیل دوم آن است که در باب نَسَب، خواهر برادر انسان، بر انسان حرام است و در مورد بحث هم عنوان «خواهر برادر انسان» به واسطه رضاع تحقق یافته است پس به مقتضای حدیث نبوی «هر عنوانی که به واسطه نسب حرام است، اگر به واسطه رضاع تحقق یابد حرام می‌شود» ازدواج خواهر رضاعی برادر انسان، بر انسان حرام خواهد بود.

جواب شارح از قول شیخ طوسی

شارح از دلیل اول چنین جواب می‌دهد که:

قیاسی که شیخ طوسی کرده، منصوص العله نیست، زیرا قیاس منصوص العلة آن است که خود علتی که در مقیس علیه هست، در مقیس وجود داشته باشد تا حکم هم به تَبَع آن علت، در مقیس ثابت گردد، مثلاً اگر شارع مقدس فرمود: «الخمر حرام لاسکاره» در هر مایعی که علت حرمت یعنی اسکار، وجود داشت، حکم یعنی حرمت را از خمر سرایت می‌دهیم و در آن مایع دیگر نیز ثابت می‌کنیم.

و حال آنکه در مورد بحث چنین نیست، زیرا علت تحریم در مقیس علیه (که مسأله تحریم ازدواج پدر مرتضع با فرزند مرضعه باشد) همانا «بودن فرزند مرضعه به

منزله فرزند پدرمرتضع» می‌باشد که مقتضای این علت آن است که در هر موردی که «بودن به منزله فرزند پدرمرتضع» تحقق یافت، حرمت بین آن مورد و پدرمرتضع ثابت می‌شود، و معلوم است که خود این علت، در مسأله مورد بحث ـ یعنی ازدواج برادر نسبی مرتضع با خواهر رضاعی مرتضع ـ وجود ندارد، گرچه شبیه این علت در مورد بحث وجود دارد و آن اینکه بگوئیم: «خواهر رضاعی برادر نسبی انسان به منزله خواهر انسان می‌باشد» اما این علت، علتی نیست که در آن روایت آمده باشد، بلکه علتی است شبیه علت مذکور در روایت، و به عبارت دیگر علتی است استنباط شده از علتی که در روایت ذکر شده (به این بیان که وقتی که خواهر رضاعی مرتضع به منزله فرزند پدرمرتضع شد، لازمه‌اش آن است که فرزندان پدرمرتضع، به منزله برادران آن خواهر رضاعی خواهند بود و در نتیجه ازدواجشان با آن حرام خواهد بود) و در نتیجه قیاسی که شیخ طوسی به آن استدلال کرده، قیاس منصوص العله نخواهد بود بلکه یک نوع قیاس مستنبط العله خواهد بود که حجت نمی‌باشد و باطل است.

واما جواب از دلیل دوم شیخ طوسی ان است که:

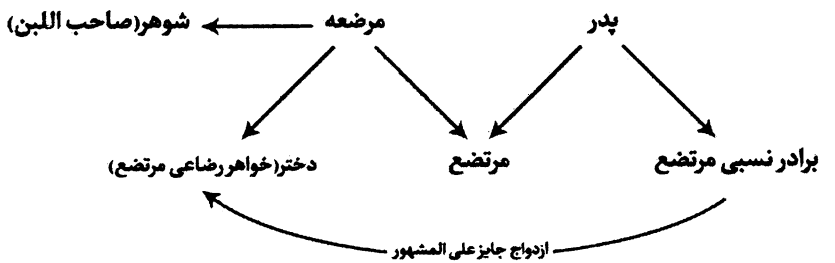
در باب نسب، ما عنوانی به نام «خواهر برادر انسان» نداریم که بر انسان حرام باشد، چون خواهر برادر انسان اگر خواهر خود انسان باشد، بر او حرام است و اما اگر خواهر خود انسان نباشد نه از طریق مادر و نه از طریق پدر، بر انسان حرام نیست. مثل آنکه انسان، برادر پدری داشته باشد و آن برادر پدری، خواهر مادری داشته باشد، ازدواج این خواهر مادری بر انسان حرام نیست چون نسبتی میان آن خواهر با انسان وجود ندارد، زیرا آن خواهر نه خواهر مادری انسان است و نه خواهر پدری.

خلاصه اینکه وقتی که عنوان «خواهر برادر انسان» در نسب، حرام نبود پس همین عنوان اگر در رضاع تحقق یافت حرام نخواهد بود، زیرا رضاع تابع نسب است.

دلیل قول مشهور

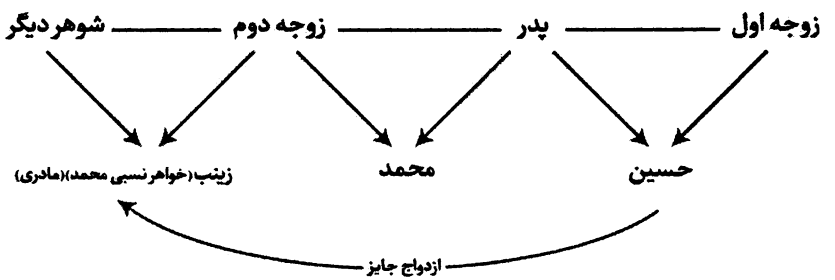
همین جوابی که از دلیل دوم شیخ طوسی داده شد، دلیل قول مشهور می‌باشد. یعنی مشهور می‌گویند: ازدواج خواهر رضاعی بچه شیرخوار، با برادر نسبی بچه جایز است، زیرا خواهری و برادری میان آن خواهر رضاعی با آن برادر نسبی، وجود ندارد تا ازدواج حرام باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **وینکح إخوة**... (اخوة در اینجا از باب تغلیب به معنای خواهران و برادران می‌باشد) یعنی خواهران و برادران نسبی مرتضع می‌توانند با برادران و خواهران رضاعی مرتضع ازدواج کنند، چون میان آن نسبی‌ها و آن رضاعی ها، برادری و خواهری ثابت نیست بلکه نسبی‌ها، برادران و خواهران برادر آن رضاعی‌ها هستند، و برادران و خواهران برادر در صورتی که خودشان برادر و خواهر با برادران و خواهران دیگر نباشند، حرام بر آن برادران و خواهران دیگر، نخواهند بود. مثلاً اگر برادر پدری، یک خواهر مادری داشته باشد، این خواهر مادری حرام نخواهد بود بر برادر آن برادر پدری، زیرا خویشاوندی میان آن خواهر مادری و برادر آن برادر پدری، وجود ندارد (مثل اینکه علی از زوجه اولش پسری به نام حسین دارد، و از زوجه دومش پسری به نام محمد دارد، حال اگر زوجه دوم از شوهر اولش، دختری به نام زینب داشته باشد، ازدواج حسین با این دختر جایز است، زیرا اگرچه حسین و آن دختر، برادر و خواهر محمد هستند اما خودشان با یکدیگر برادر و خواهر نیستند، چون نه پدرشان یکی است و نه مادرشان و به بیان دیگر: نه برادر و خواهر پدری هستند و نه برادر و خواهر مادری).



انماهم ضمیر برمی‌گردد به اخوه رضاعی **أخیهم** ضمیر برمی‌گردد به إخوه نسبی **علی إخوته** ضمیر برمی‌گردد به أخ.

کالأخ من الأب یعنی محمد درمثال بالا.



أخت من الأم یعنی زینب درمثال بالا **أخیه** (ضمیر برمی‌گردد به أخ من الأب) یعنی حسین درمثال بالا **بینهما** ضمیر برمی‌گردد به «أخیه» و«أخت من الأم».

و قیل... یعنی بعضی گفته‌اند ـ که گوینده آن شیخ طوسی است ـ به اینکه ازدواج مذکور جایز نیست (و دلیل آن دو چیز است: اول) به دلیل اینکه تعلیلی که در مسأله گذشته برای حرمت ازدواج پدر مرتضع (با فرزندان زن شیرده) ذکر شد ـ و آن تعلیل این بود که فرزندان زن شیرده به منزله فرزندان پدر مرتضع هستند ـ در اینجا نیز دلالت بر عدم جواز ازدواج می‌کند (زیرا در اینجا نیز می‌توان گفت که خواهر رضاعی مرتضع به منزله خواهر برادر نسبی مرتضع می‌باشد لذا ازدواج آن خواهر رضاعی با آن

برادرنسبی مرتضع جایزنیست) و(دلیل دوم این است که) چون خواهرنسبی برادربر انسان حرام است پس همچنین خواهررضاعی برادربرانسان حرام خواهد بود (به مقتضای حدیث: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب) **بأنهن**... متعلق است به تعلیل، وضمیرآن برمی‌گردد به فرزندان مرضعه **علیه** متعلق است به «دلالة» وضمیر آن برمی‌گردد به منع.

و یضعّف «این جواب شارح است ازدلیل اول شیخ طوسی) یعنی تضعیف می‌شود قول مزبوربه اینکه قبول نداریم تعلیلی که درمسأله گذشته ذکرشد، درمورد بحث وجود داشته باشد، زیرا بودن دختران مرضعه به منزله فرزندان پدرمرتضع، دراینجا (میان برادر نسبی مرتضع وخواهررضاعی او) موجود نیست (پس نمی‌توانید مورد بحث را قیاس به مسأله گذشته کنید به قیاس منصوص العله که حجت است) اگرچه تعلیلی که جاری مجرای تعلیل مذکورباشد، دراینجا پیدا می‌شود (وآن اینکه گفته شود: خواهررضاعی مرتضع به منزله خواهربرادرنسبی مرتضع می‌باشد، اما این تعلیل، تعلیلی نیست که در روایات آمده باشد تا قیاس منصوص العله شود، بلکه تعلیلی است که ازتعلیل مذکوردر روایت استنباط می‌شود ونتیجه آن، قیاس مستنبط العله می‌گردد که باطل است) و بطلان دلیل دوم شیخ طوسی را قبلاً (دردلیل قول مشهور) دانستی (که عنوان «خواهر برادرانسان» درنَسَب، مطلقا موجب حرمت ازدواج نمی‌شود بلکه درصورتی موجب حرمت ازدواج می‌شود که خواهرخود انسان بوده باشد پس دررضاع نیزاگرخواهررضاعی خود انسان محسوب شود، حرمت ازدواج ثابت است اما اگرخواهررضاعی خود انسان محسوب نشود، حرمت ازدواج ثابت نخواهد بود، ودرمورد بحث نیزچنین است، زیرا خواهررضاعی مرتضع، خواهررضاعی خود برادرمرتضع نمی‌باشد پس ازدواجشان حرام نیست) **وجد** به صیغه مجهول **مجراها** ضمیربه علت برمی‌گردد **الأخیر** یعنی تعلیل دوم شیخ طوسی.

(ولو لحق الرضاع العقد حرم كالسابق) فلو أرضعت أمه، أو من يحرم النكاح بإرضاعه كأخته، وزوجة أبيه، وابنه، وأخيه بلبنهم زوجته فسد النكاح.

حکم رضاع بعد از عقد

(ولو لحق الرضاع... توضیح: همان طوری که اگر رضاع تحقق یابد، مانع از ازدواج در موارد گذشته می‌شود و آن را حرام می‌کند، همچنین اگر ازدواج واقع شده باشد سپس رضاع تحقق یابد، ازدواج مزبور باطل می‌گردد، بنابراین ازدواج در موارد زیر باطل می‌گردد:

۱. اگر زید، دختر شیرخواره‌ای را عقد کرد (به قصد اینکه مادر آن دختر مَحْرم شود به زید، و یا مثلاً به قصد اینکه افتخار دامادی سادات را پیدا کند، اگر آن دختر شیر خواره سیدی بود) سپس مادر زید، آن دختر را به رضاع کامل شیر داد، عقد مزبور باطل می‌گردد و آن دختر بر او حرام ابدی می‌شود، زیرا آن دختر، خواهر رضاعی زید می‌شود. همچنان که اگر مادر زید قبل از عقد زید، دختر را شیر داده بود، زید نمی‌توانست آن دختر را عقد کند چون خواهر رضاعی او می‌شود.

۲. اگر در مثال مزبور، خواهر زید آن دختر را شیر داد، عقد باطل می‌گردد، زیرا آن دختر، دختر رضاعی خواهر زید می‌شود و زید دایی رضاعی او می‌گردد و ازدواج دایی با دختر خواهرش حرام است. همچنان که اگر خواهر زید، آن دختر را قبل از عقد زید، شیر داده بود، زید نمی‌توانست آن را عقد کند به دلیل همان علتی که گفته شد.

۳. اگر در مثال مزبور، زن پدر زید (که مادر زید نمی‌باشد) آن دختر را با شیر پدر زید، شیر دهد، عقد باطل می‌گردد، چون آن دختر، خواهر رضاعی زید می‌گردد.

همچنان که اگر زن پدر، قبل از عقد زید، دختر را شیر داده بود، زید نمی‌توانست آن دختر را عقد کند به جهت همان علتی که ذکر شد.

۴. اگر پدر زید، دختر شیرخواره‌ای را عقد کرد، سپس زن زید، با شیر زاید آن دختر را شیر داد، عقد مزبور باطل می‌شود، چون آن دختر، دختر رضاعی زید می‌شود و در نتیجه پدر زید، جدّ رضاعی دختر می‌گردد و ازدواج دختر با جدّ رضاعی خود حرام است لذا عقد پدر زید باطل می‌گردد.

۵. اگر زید، دختر شیرخواره‌ای را عقد کرد، سپس زن برادر زید، با شیر برادر، آن دختر را شیر دهد، عقد باطل می‌گردد چون آن دختر، دختر رضاعی برادر زید می‌شود و زید عموی رضاعی او می‌گردد و ازدواج عمو با دختر برادر، حرام است پس عقد باطل می‌گردد. همچنان که اگر زن برادر زید، قبل از عقد زید، آن دختر را شیر داده بود، زید نمی‌توانست او را عقد نماید به جهت آن علتی که ذکر شد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو لحق**... یعنی اگر شیرخوردن بعد از عقد تحقق یابد، عقد را حرام می‌کند همچون شیرخوردن قبل از عقد (که موجب حرمت عقد می‌گردد) (و به عبارت دیگر، شیرخوردن بعد از عقد، عقد را باطل می‌کند همچنان که شیرخوردن قبل از عقد، مانع از عقد می‌گردد) **العقد** مفعول است برای «لحق» **حرم** (به صیغه معلوم از باب تفعیل می‌باشد و فاعل آن ضمیر مقدری است که به رضاع بر می‌گردد و مفعول آن محذوف است که عقد می‌باشد) یعنی حرّم الرضاغ العقد کالسابق یعنی کالرضاع السابق علی العقد، و حاصل عبارت مصنّف چنین است که: الرضاع اللاحق للعقد یُحرِّم العقد (و یبطله) کما ان الرضاع السابق علی العقد یُحرِّم العقد (و یمنعه).

فلو أرضعت... (مفعول أرضعت، کلمه زوجته می‌باشد که بعداً ذکر شده است) یعنی بنابراین، اگر مادر زوج و یا هر زنی که نکاح در اثر شیر دادن او حرام می‌شود ـ مانند

خواهرزوج یا زن پدرزوج، یا زن پسرزوج، یا زن برادرزوج در صورتی که این سه زن آخری با شیرپدرزوج یا شیرپسرزوج یا شیربرادرزوج، شیربدهند ـ شیربدهند زوجه شیرخواره را، عقد زوج باطل می‌شود **أمّه** گرچه این مادربا شیرغیرپدرزید ـ یعنی با شیرشوهردیگرش ـ آن زوجه شیرخواره را شیربدهد.

من یحرم النکاح مقصود نکاحی است که بعد ازرضاع، واقع می‌شود یعنی هرزنی که شیردادن اوقبل ازنکاح، مانع ازنکاح می‌شود، اگراین زن بعد ازنکاح، شیربدهد، نکاح را باطل می‌سازد **و إبنه** یعنی زوجة إبنه و**أخیه** یعنی زوجة اخیه **بلبنهم** (ضمیربر می‌گردد به أب وابن واخ) با این قید، خارج می‌شود سه صورت زیر:

۱. صورتی که زن پدرزید، زوجه زید را با شیرغیرپدرزید ـ یعنی با شیرشوهر دیگرش ـ شیربدهد (مثل اینکه زن پدرزید قبل ازآنکه با پدرزید ازدواج کند، ازشوهر قبلی‌اش درحالی که شیرداشته طلاق بگیرد آنگاه بعد ازتمام شدن عده‌اش با پدر زید ازدواج کند وبا آن شیر، زوجه زید را شیربدهد) دراین صورت عقد زوجه زید باطل نمی‌شود چون این زوجه مثل ربیبه پدرمحسوب می‌شود، ونکاح پسربا ربیبه پدر، حرام نیست.

۲. صورتی که زن زید، زوجه پدررا با شیرغیرزید ـ یعنی با شیرشوهردیگرش ـ شیربدهد، دراین صورت عقد پدرزید با زوجه‌اش باطل نمی‌شود، چون زوجه پدرزید مثل ربیبه زید می‌شود، ونکاح پدربا ربیبه پسرحرام نیست.

۳. صورتی که زن برادرزید، با شیرغیربرادرزید ـ یعنی با شیرشوهردیگرش ـ زوجه زید را شیربدهد، دراین صورت عقد زوجه زید باطل نمی‌شود، چون زوجه اومثل ربیبه برادرزید می‌شود، ونکاح انسان با ربیبه برادرش حرام نیست.

زوجته (مفعول است برای ـ أرضعت) یعنی زوجه‌ای که شیرخواره است **فسد النکاح** جواب است برای ـ فلو ـ (ناگفته نماند که مثال دیگری نیزبه مثالهای شارح

می‌توان اضافه کرد وآن اینکه اگرمادرپدرزید، زوجه زید را شیربدهد، دراین صورت زوجه زید براوحرام می‌شود، چون زوجه او، خواهررضاعی پدرزید می‌شود یعنی عمه رضاعی زید می‌گردد وازدواج انسان با عمه حرام است.

ویا اگرمادرِمادرزید، زوجه زید را شیربدهد، دراین صورت نیززوجه زید براوحرام می‌شود چون زوجه اوخواهررضاعی مادرزید می‌شود یعنی خاله رضاعی زید می‌شود وازدواج انسان با خاله حرام است).

ولو أرضعت كبيرة الزوجتين صغيرتهما حرمتا أبدا من الدخول بالكبيرة، وإلا الكبيرة. وينفسخ نكاح الجميع مطلقا.

حکم شیر دادن زوجه کبیره به زوجه صغیره

ولو أرضعت... توضیح: یکی از مسائلی که متفرع بر شیرخوردن بعد از وقوع عقد می‌باشد این است که: کسی که یک زن کبیره و یک زن صغیره شیرخواره داشته باشد، اگر زن کبیره با شیر شوهر قبلی‌اش، زن صغیره را شیر دهد، عقد هر دو زن باطل می‌گردد، چون زن صغیره، دختر رضاعی زن کبیره می‌شود، و بعداً در احکام مصاهره در عبارت مصنّف خواهد آمد که عقد کردن مادر و دختر نسبی همزمان جایز نیست و اگر انجام بگیرد عقد هر دو باطل است پس به مقتضای قاعده «مایحرم من النسب یحرم من الرضاع» عقد کردن مادر و دختر رضاعی همزمان نیز حرام خواهد بود و در مورد بحث چون هر دو زن در عقد بوده‌اند و همزمان یکی از آنها مادر و دیگری دختر او شده است پس عقد آنها باطل می‌گردد.

حال اگر زوج نزدیکی با زن کبیره کرده باشد، علاوه بر بطلان عقد آنها، آن دو زن حرام ابدی بر او خواهند شد و هیچ کدام از آنها را به هیچ وجه نمی‌تواند مجدداً عقد کند، اما زن کبیره به جهت آنکه به واسطه شیردادنش، مادر زن رضاعی او شده است و همان طوری که ازدواج با مادر زن نسبی حرام است همچنین به مقتضای قاعده «یحرم من النسب...» مادر زن رضاعی نیز حرام ابدی خواهد بود. و اما زن صغیره به جهت آنکه او به منزله ربیبه برای زوج شده است و در ربیبه ـ که دختر نسبی زوجه باشد ـ زوج اگر دخول (نزدیکی) به مادر ربیبه کرده باشد نمی‌تواند ربیبه را بعد از جدا شدن از مادرش (به طلاق یا مردن یا فسخ) عقد نماید. پس در مورد بحث هم زن

صغیره که دختر رضاعی زن کبیره شده است، به مقتضای قاعده «یحرم من النسب...» همین حکم را خواهد داشت، چون فرض آن است که دخول و نزدیکی به مادر او کرده است که همان زوجه کبیره باشد[1].

و اما اگر زوج، دخول و نزدیکی به زن کبیره نکرده باشد، بعد از آنکه عقد آنها باطل شد، تنها زن کبیره حرام ابدی بر او می‌شود (نه زن صغیره) زیرا چنانکه بعداً در احکام مصاهره خواهد آمد، به مجرد عقد دختر، مادر او حرام ابدی می‌شود. یعنی بعد از جدا شدن از دختر، به هیچ وجه زوج نمی‌تواند مادر او را عقد نماید، پس در مورد بحث، زوجه کبیره چون مادر زوجه صغیره شده است و فرض آن است که عقد بر زوجه صغیره ـ که دختر زوجه کبیره گردیده است ـ واقع شده، پس زوجه کبیره برای همیشه حرام بر زوج خواهد بود و مجدداً بعد از بطلان عقد هر دو نمی‌تواند او را عقد نماید. اما زوجه صغیره را می‌تواند مجدداً عقد کند، چون ربیبه را در صورتی که دخول به مادرش

---

[1] در اینجا اگر کسی اشکال کند که سابقا شارح فرمود که روایت این گونه وارد نشده که: «ما یحرم من المصاهره، یحرم بالرضاع» بلکه روایت به این گونه است: «ما یحرم من النسب یحرم بالرضاع» پس این مطلبی که در بالا ذکر نمودید، آیا با سخن سابق منافات ندارد؟ در پاسخ گوئیم: منافات ندارد، چون آنچه که در اینجا می‌گوئیم همان «ما یحرم من النسب یحرم بالرضاع» است در محدود مصاهره یعنی به واسطه مصاهره، آن چیزی که از جهت نسب حرام است، همان چیز در مصاهره اگر به طور رضاع تحقق یابد حرام می‌شود (و به تعبیر صاحب ریاض المسائل، کلّ مَن حرم من جهة النسب فی المصاهره، حرم من جهة الرضاع ایضا، و در مادر زن نسبی و رضاعی هم همینطور است که در محدوده مصاهره می‌باشد) و خلاصه اینکه در مورد بحث، هم در نسبی و هم در رضاعی مصاهره وجود دارد یعنی نکاح واقع شده. اما آنچه که سابقا شارح فرمود، مربوط به خارج از محدود مصاهره است به این معنی که بخواهیم حرمت چیزی را که به مصاهره حرام می‌باشد را سرایت دهیم به چیزی که در آن مصاهره وجود ندارد مثل دختر صاحب اللبن نسبت به ابوالمرتضع.

نشده باشد، بعد از جدا شدن از مادرش می‌توان عقد نمود، و در مورد بحث هم فرض آن است که دخول به مادر او ـ که زوجه کبیره باشد ـ نشده است.

از اول بحث تا اینجا فرض در جایی بود که زن کبیره، با شیر شوهر قبلی‌اش زن صغیره را شیر دهد و شارح نیز فقط همین فرض را ذکر نموده است.

و اما اگر زن کبیره با شیر شوهر فعلی، زن صغیره را شیر بدهد، در این صورت علاوه بر بطلان عقد هر دو، هر دو حرام ابدی می‌شوند بر زوج، خواه زوج دخول به زن کبیره کرده باشد یا دخول نکرده باشد، زیرا زن صغیره، دختر رضاعی زوج می‌گردد و زن کبیره هم مادر زن او می‌گردد.

اگر کسی سؤال کند که در صورت عدم دخول به زن کبیره، چگونه تصویر می‌شود که زن کبیره با شیر شوهر فعلی، شیر داده باشد با اینکه فرض کردن اینکه شیر مال شوهر فعلی باشد لازمه‌اش دخول به زن کبیره می‌باشد چون تا دخول نشود و بچه‌دار نشود دارای شیر نمی‌شود.

در جواب گوئیم که می‌توان شیر مال شوهر فعلی بودن را با فرض عدم دخول به زن کبیره، به دو گونه تصویر نمود:

۱. اینکه قبل از ازدواج با آن زن‌ها، آن مرد وطی به شبهه با زن کبیره کرده باشد و آن زن از او حامله شده و زایمان کند، شیری که بعد از زایمان حاصل می‌شود مال آن مرد می‌باشد (همان طوری که بچه‌ای که به دنیا آید به آن مرد ملحق می‌شود و مال اوست) سپس آن مرد ازدواج کند با زن صغیره و آن زن کبیره، در حالتی که زن کبیره در اثر آن وطی به شبهه دارای شیر می‌باشد و با آن شیر ـ قبل از آنکه مرد پس از ازدواج، به او دخول کند ـ زن صغیره را شیر دهد.

۲. اینکه قبلاً آن مرد با زن کبیره ازدواج کرده بوده و زن از او حامله شده و در حال حمل او را طلاق داده و به مجرد وضع حمل، عده‌اش تمام می‌شود، دوباره آن زن را با

زن صـغیره ازدواج کند ولی بعد از این ازدواج، دخول جدید به زن کبیره نکند، حال این زن کبیره از شیر این شوهر که از عقد قبلی‌اش دارد، زن صغیره را شیر بدهد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو أرضعت**... یعنی اگر (کسی دو زن دارد، یکی کبیره و دیگری صـغیره شـیرخواره و) کبیره از آن دو زن، شـیر دهد (با شـیر شـوهر قبلی‌اش صـغیره از آن دو زن را، هر دوی آنها بر او حرام ابدی می‌شوند (و به هیچ وجه نمی‌تواند آنها را مجدداً عقد کند) در صورتی که آن مرد با زن کبیره نزدیکی کرده باشد (و علت حرمت زن کبیره این است که چون مادر زن او می‌شود و مادر رضاعی زن انسان بر انسان حرام ابدی است همچنان که مادر نسبی زن انسان بر انسان حرام) ابدی می‌باشد، و اما علت حرمت زن صغیره این است که چون به منزله ربیبه‌ای می‌شود که نزدیکی با مادر ربیبه کرده است چنانکه توضیح دادیم) وگرنه (اگر نزدیکی با زن کبیره نکرده باشد) تنها زن کبیره بر او حرام ابدی می‌شود (اما زن صغیره بر او حرام ابدی نمی‌شود گرچه عقد او هم باطل می‌شود ولی بعد از بطلان می‌تواند او را مجدداً عقد کند) و عقد هر دو باطل می‌گردد چه در صورتی که نزدیکی با زن کبیره کرده باشد و چه نزدیکی نکرده باشد (و علت بطلان عقد هر دو آن است که چون مادر و دختر را همزمان نمی‌توان عقد نمود و فرض آن است که در اینجا با شـیر دادن زن کبیره، همزمان یکی از آنها مادر و دیگری دختر او شده است پس عقدشان باطل می‌گردد).

(ولا تقبل الشهادة به إلا مفصلة) فلا تكفي الشهادة بحصول الرضاع المحرم مطلقا للاختلاف في شرائطه كيفية وكمية فجاز أن يكون مذهب الشاهد مخالفا لمذهب الحاكم فيشهد بتحريم ما لا يحرمه.

ولو علم موافقة رأي الشاهد لرأي الحاكم في جميع الشرائط فالمتجه الاكتفاء بالإطلاق، إلا أن الأصحاب أطلقوا القول بعدم صحتها إلا مفصلة فيشهد الشاهدان بأن فلانا ارتضع من فلانة من الثدي من لبن الولادة خمس عشرة رضعة تامات في الحولين من غير أن يفصل بينها برضاع امرأة أخرى.

وبالجملة فلا بد من التعرض لجميع الشرائط، ولا يشترط التعرض لوصول اللبن إلى الجوف على الأقوى.

حکم شهادت دادن بر رضاع

(ولا تقبل الشهادة... توضیح: اگر بعد از ازدواج زن و مردی، نزاع میان آنها واقع شود به این صورت که یکی از آنها ثبوت رضاع بین آنها را ادعا کند، مثلاً زن ادعا کند که آن مرد، فرزند رضاعی اوست، این مسأله بحث مفصلی دارد که در کتب فقهیه مطرح شده است اما در اینجا مطرح نشده و آنچه در اینجا مطرح شده، قسمتی از آن بحث‌هاست و آن اینکه: اگر آن زن و مرد جهت رفع نزاع مراجعه به حاکم شرع کردند، شکی نیست در اینکه حاکم شرع در صورتی می‌تواند حکم به ثبوت رضاع میان آن زن و مرد کند که شرعاً برای او به واسطه شهادت دو مرد عادل یا چهار زن ثابت شود.

حال می‌فرماید که شهادت شاهد اگر به طور مطلق و مجمل باشد کافی نیست بلکه باید به طور تفصیل باشد تا نزد حاکم ثابت شود.

به طور مطلق و مجمل: یعنی مثلاً شاهد بگوید: «بین این زن و مرد، رضاعی که موجب تحریم نکاح می‌شود حاصل شده است» و یا مثلا بگوید: «این مرد از زن، شیرخورده به مقداری که موجب تحریم نکاح می‌شود» و دیگر شرایط حصول رضاع را ذکر نکند.

و دلیل بر عدم کفایت اطلاق در شهادت، آن است که: میان فقها در شرایط رضاعی که موجب تحریم نکاح می‌شود، هم از نظر مقدار خوردن شیر و هم از نظر کیفیت خوردن آن، اختلاف نظر وجود دارد. چون همان طوری که سابقاً دانسته شد از نظر مقدار، بعضی از فقها ده بار خوردن را کافی می‌دانند ولی بعضی دیگر پانزده بار را لازم می‌دانند، و از نظر کیفیت: بعضی از فقها خوردن مکمل‌های غذایی و مایعات در اثناء شیرخوردن را مانع از تحقق رضاع می‌دانند و بعضی دیگر مانع نمی‌دانند، و اختلافات دیگری که در شرایط رضاع ذکر شد.

بنابراین، وقتی که در شرایط تحقق رضاع، اختلاف نظر میان فقها می‌باشد، چه بسا شاهد مقلِّد مجتهدی باشد که رضاعی را از نظر مقدار و کیفیت موجب تحریم نکاح بداند، در حالی که حاکم شرع آن مقدار رضاع را موجب تحریم نکاح نداند (مثلاً شاهد، مقلد آن کسی است که ده بار خوردن شیر را موجب حرمت می‌داند اما حاکم شرع پانزده بار را لازم می‌داند و کمتر از آن را موجب حرمت نمی‌داند و فرض هم این باشد که مترافعین مقلد حاکم شرع می‌باشند) بنابراین اگر شاهد به طور اطلاق شهادت داده و بگوید که میان این زن و مرد، رضاعی که موجب تحریم نکاح است حاصل شده، چه بسا شهادت او برمبنای ده بار شیر خوردن باشد، لذا برای حاکم شرع با آن شهادت اجمالی، رضاع ثابت نمی‌شود بلکه باید به طور تفصیل شهادت بدهد به این گونه که بگوید: «این مرد شیر خورد از پستان این زن از شیری که در اثر زایمان حاصل شده بود، پانزده بار به طور کامل، در ظرف دو سال، بدون آنکه میان آن

دفعات، از زن دیگری شیر خورده باشد» پس با این تفصیل اگر عقیده حاکم شرع از نظر مبنای فقهی موافق با گفته شاهد بود، این شهادت را می‌پذیرد و اگر موافق نبود، آن را نمی‌پذیرد.

خلاصه اینکه چون احتمال دارد مبنای حاکم شرع با مبنای شاهد از نظر فقهی مختلف باشد لذا باید شاهد به طور تفصیل شهادت بدهد.

اما اگر بدانیم که رأی حاکم با رأی شاهد، موافق است. مثل اینکه شاهد از مقلدین حاکم باشد و مورد اطمینان حاکم باشد در اینکه رأی و فتوای حاکم را در شهادت خود رعایت می‌کند، در این صورت شارح می‌فرماید که به نظر ما لازم نیست که شهادت خود را به تفصیل بدهد بلکه به طور اطلاق و اجمال نیز شهادت داد کفایت می‌کند و شهادتش پذیرفته می‌شود، ولی فقها به طور مطلق فرموده‌اند که باید شهادت شاهد در رضاع به طور تفصیل باشد، پس از اطلاق عبارت ایشان استفاده می‌شود که حتی در صورتی که علم به موافقت رأی حاکم با رأی شاهد داشته باشیم باید شهادتش به طور تفصیل باشد و به طور اجمال پذیرفته نمی‌شود، بنابراین احتیاط در این است که در صورت مزبور نیز به طور تفصیل شهادت بدهد تا مخالفت با فتوای فقها نشده باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و لا تقبل**... یعنی شهادت به رضاع پذیرفته نمی‌شود مگر آنکه این شهادت به تفصیل باشد (مقصود از تفصیل آن است که شاهد، تمام شرایطی که در تحقق رضاع، معتبر می‌باشد را در شهادتش بیاورد چنانکه کیفیت ادای شهادت به تفصیل را شارح بعد از سه سطر دیگر بیان کرده است در آنجا که می‌فرماید: «فیشهد الشاهدان بأن فلاناً إرتضع...») بنابراین، کفایت نمی‌کند شهادت دادن به اینکه رضاعی که تحریم نکاح می‌کند حاصل شده، در حالی که این شهادت به طور مطلق (و بدون تفصیل) باشد (و دلیل بر عدم کفایت چنین شهادت

این است که:) چون اختلاف نظر وجود دارد میان فقها در شرایط رضاعی که موجب حرمت می‌شود، هم از جهت کیفیت و هم از جهت کمیت، بنابراین، احتمال آن هست که رأی و نظر شاهد (در شرایط مزبور) با رأی و نظر حاکم شرع مخالف باشد (مثلاً حاکم پانزده بار شیرخوردن را لازم بداند اما شاهد ده بار را کافی بداند) و در نتیجه شاهد، شهادت بدهد به تحریم آن رضاعی که حاکم آن رضاع را مُحرِّم نکاح نمی‌داند (یعنی وقتی که شاهد به طور مطلق شهادت می‌دهد که میان این زن و مرد، رضاع حاصل شده، چه بسا شهادتش به این رضاع و اینکه این رضاع حرام می‌کند نکاح میان آنان را، بر مبنای این باشد که چون رأیش کافی بودن ده بار شیرخوردن است با فرض اینکه آن زن هم ده بار به آن مرد شیر داده است، در حالی که حاکم چون نظرش لزوم پانزده بار شیردادن است، این رضاع را موجب تحریم نکاح میان آن زن و مرد نمی‌داند) **یُحرّمه** ضمیر فاعلی مقدر برمی‌گردد به حاکم، و ضمیر مفعولی بر می‌گردد به مای موصوله که مقصود از آن، رضاع می‌باشد.

ولو عُلِمَ... یعنی (آنچه گفته شد در صورتی بود که علم به مخالفت رأی شاهد با رای حاکم در شرایط رضاع داشته باشیم و یا احتمال مخالفت بین رأی آنها را بدهیم) و اما اگر بدانیم که رأی و نظر شاهد با نظر حاکم در تمام شرایط رضاع، موافقت دارد (و با هم اختلافی ندارند) در این صورت، رأی نیکو آن است که می‌توان اکتفا کرد به شهادت مطلق (بدون آنکه تفاصیل شرایط رضاع در آن ذکر گردد) ولی فقها (صورت مزبور را استثنا نکرده‌اند و) به طور مطلق حکم کرده‌اند به اینکه شهادت به رضاع صحیح نیست مگر به طور تفصیل، پس (این عبارت فقها اقتضا می‌کند که حتی در صورت موافقت رأی حاکم با رأی شاهد، باید شهادت او به طور تفصیل باشد به این گونه که:) دو شاهد، شهادت دهند به اینکه این مرد شیرخورده از آن زن، از پستان او، از شیری که بعد از زایمان بوده، پانزده مرتبه کامل، در مدت دو سال (از اول ولادتش)

بی آنکه فاصله شود درمیان آن پانزده بار، شیرخوردن اززن دیگری، وخلاصه آنکه شاهد باید همه شرایط رضاع را درشهادت ذکرنماید.

من الثدي میان فقها اختلاف است دراینکه آیا باید شیرخوردن به صورت مکیدن ازپستان باشد یا اینکه اگرشیررا ازپستان دوشیدند وبه بچه دادند کفایت می‌کند در تحقق رضاع؟ دونظریه درآن وجود دارد: مشهورقول اول است گرچه بعضی قول دوم را اختیارکرده‌اند، پس به جهت این اختلاف نظرباید شاهد درشهادتش ذکرکند که شیرخوردن اوازپستان بوده یا به گونه دیگربوده، تا حاکم شرع مطابق رأی وفتوای خود حکم نماید.

لبن الولادة میان فقها اختلاف است دراینکه آیا باید شیری که بعد اززایمان حاصل می‌شود را بخورد تا رضاع تحقق یابد یا اینکه شیری که درزمان حاملگی جاری شود کافی است درتحقق رضاع؟ دونظریه درآن وجود دارد، لذا باید شاهد در شهادتش ذکرکند که شیربعد اززایمان را خورده یا شیرزمان حاملگی را، تا حاکم شرع مطابق رأی وفتوای خود حکم نماید.

خمس عشرة رضعة دراین شرط هم میان فقها اختلاف نظروجود دارد چنانکه دانسته شد لذا باید شاهد آن را ذکرنماید تا حاکم مطابق فتوای خود حکم نماید.

في الحولين دراینکه باید شیرخوردن درظرف دوسال اول ولادت باشد یا اینکه بعد ازدوسال نیزشیرخوردن موجب حرمت نکاح می‌شود؟ اختلاف نظرمیان فقها وجود دارد، مشهورقول اول را قائلند گرچه بعضی دیگرقول دوم را قائل شده‌اند، لذا باید شاهد این شرط را نیزدرشهادتش ذکرنماید تا حاکم مطابق نظرورأی خود حکم نماید.

برضاع إمرأة اخرى این شرط میان فقها اتفاقی است که نباید بین شیرخوردنها، شیرخوردن اززن دیگری فاصله شود اما درمقدارشیرخوردن اززن دیگر، اختلاف نظر

وجود دارد. به این معنی که آیا مقدار شیرخوردن از زن دیگر اگر به مقدار کامل بود موجب فاصله شدن بین شیرخوردن‌ها می‌شود یا اینکه به مقدار ناقص هم بخورد موجب فاصله شدن بین شیرخوردن‌ها می‌شود؟ دو نظریه در آن وجود دارد.

ولایشترط التعرض... توضیح: آیا باید شاهد، رسیدن شیر به داخل شکم بچه را هم در شهادتش ذکر بکند (همچنان که در شهادت به زنا باید ذکر شود که دیدیم مانند داخل شدن میل در سرمه‌دان، زنا انجام گرفت) یا اینکه ذکر آن لازم نیست؟ شارح می‌فرماید که اقوی در نظر ما آن است که ذکر آن لازم نیست، زیرا ذکر آن تفاصیل و شرایطی که در بالا گذشت به خاطر این بود که چون در آن شرایط، اختلاف نظر میان فقها وجود دارد لذا شاهد باید آنها را به تفصیل ذکر نماید تا حاکم بر طبق فتوای خود عمل کند، اما در کیفیت رسیدن شیر به داخل شکم، میان فقها اختلاف نظری وجود ندارد تا اینکه ذکر آن لازم باشد، علاوه بر اینکه شهادت به اصل رضاع، آن مطلب را نیز اثبات می‌کند (چون بعداً ذکر خواهد شد که شهادت به اصل رضاع در صورتی از شاهد قبول می‌شود که علم به رضاع برای او حاصل شده باشد، و علم به رضاع در صورتی حاصل می‌شود که مکیدن بچه و جرعه جرعه داخل حلق او شدن را دیده باشد پس وقتی که شهادت به رضاع داد، درضمن، اثبات می‌شود که شیر داخل شکم بچه شده است پس نیازی نیست که صریحاً آن را ذکر نماید) لذا اگر شاهد آن را ذکر نکرد مشکلی پیش نمی‌آید.

ويشترط في صحة شهادته به أن يعرف المرأة في تلك الحال ذات لبن، وأن يشاهد الولد قد التقم الثدي، وأن يكون مكشوفا لئلا يلتقم غير الحلمة، وأن يشاهد امتصاصه له، وتحريك شفتيه، والتجرع، وحركة الحلق على وجه يحصل له القطع به، ولا يكفي حكاية القرائن وإن كانت هي السبب في علمه، كأن يقول: رأيته قد التقم الثدي وحلقه يتحرك... لأن حكاية ذلك لا تعد شهادة وإن كان علمه مترتبا عليها، بل لا بد من التلفظ بما يقتضيه عند الحاكم.

شرایط صحت شهادت به رضاع

و يشترط في صحة... توضیح: آنچه گفته شد، شرایط قبولی شهادت نزد حاکم شرع بود و اکنون شرایط صحت شهادت بیان می‌شود که باید شاهد، آن شرایط را دارا باشد تا بتواند شهادت بدهد. همان طوری که درکتاب الشهادات بیان کرده‌اند، شاهد نسبت به چیزی که می‌خواهد شهادت بدهد باید قطع به وقوع آن وقوع چیزداشته باشد و وقوع آن برای او مثل آفتاب روشن باشد تا شهادتش صحیح شود.

حال درمورد بحث نیزباید علم به حصول رضاع داشته باشد تا شهادتش برآن صحیح باشد، و طریق علم او به حصول رضاع،به این است که قرائن زیربرای او تحقق یابد:

۱. اینکه شاهد بداند دایه درآن حالی که شیرمی‌دهد، دارای شیراست.

۲. اینکه ببیند بچه، پستان دایه را به دهان گرفته است

۳. اینکه پستان دایه برای شاهد، نمایان باشد تا اینکه احتمال این نرود که بچه، جای دیگراز پستان را به دهان گرفته نه سرپستان را، و یا چون معمولاً زن به کمک

دست، پستان را به دهان بچه می‌گذارد چه بسا ممکن است بچه به جای شیر پستان، انگشت دایه را به دهان بگیرد.

۴. اینکه ببیند بچه، پستان را می‌مکد، و نشانه مکیدن او آن است که ببیند لب‌های بچه حرکت می‌کند.

۵. اینکه ببیند شیر، جرعه جرعه ازگلوی او داخل شکم او می‌رود، و نشانه آن این است که ببیند گلوی بچه حرکت می‌کند.

این قرائن پنجگانه باید آنچنان برای او تحقق یابد که موجب علم و قطع شاهد به رضاع گردد، در این صورت می‌تواند شهادت به رضاع بدهد.

حال ببینیم در ادای شهادت به رضاع، آیا تنها نقل و حکایت قرائن مزبوره کافی است. یعنی اینکه در حضور حاکم چنین بگوید: «من دیدم آن بچه پستان را گرفت و گلوی او حرکت می‌کرد و جرعه جرعه می‌نوشید...» تا آخر قرائن ذکر شده؟

می فرماید که نه، حکایت قرائن کفایت نمی‌کند ـ گرچه آن قرائن سبب علم او به حصول رضاع شده باشد ـ زیرا حکایت آنها شهادت به رضاع محسوب نمی‌شود، بلکه در ادای شهادت بعد از آنکه به واسطه آن قرائن، علم به رضاع پیدا کرد، باید نزد حاکم، لفظی را به کار ببرد که به دلالت مطابقی صریحاً دلالت بر رضاع کند و آن به همان گونه است که سابقاً ذکر شد یعنی اینکه باید به طور قطع بگوید: زید از پستان فلان زن شیر خورد از شیری که بعد از زایمان بوده، پانزده بار کامل... تا آخر تفاصیل و شرایطی که گذشت.

ترجمه و شرح عبارت: **و یشترط...** یعنی شرط است در صحت شهادت به رضاع (چند امر: یکی) اینکه شاهد بداند زن در حال شیردادن، دارای شیر است، و (دوم:) اینکه ببیند که کودک، پستان آن زن را به دهان گرفته است، و (سوم:) اینکه پستان زن نمایان باشد تا احتمال داده نشود که غیر سر پستان را به دهان گرفته است (چون اگر

پستان نمایان نباشد، احتمال این هست که کودک جای دیگری از پستان را در دهان گرفته باشد) و (چهارم:) اینکه ببیند مکیدن کودک، پستان را و (نشانه مکیدن آن است که ببیند) حرکت دادن کودک لبهای خود را، و (پنجم: اینکه ببیند) جرعه جرعه نوشیدن اورا وا (نشانه چنین نوشیدن، آن است که ببیند) حرکت گلوی اورا.

الحلمة به فتح حاء ولام ومیم یعنی سرپستان **علی وجه**... این قید متعلق است به همه آن اموری که گفته شد یعنی قرائن مزبوررا مشاهده کند به گونه‌ای که برای او یقین به رضاع کودک حاصل شود **و لایکفي**... یعنی و (درادای شهادت) نقل و حکایت قرائن مزبور (یعنی نقل آن اموری راکه مشاهده کرده است) کفایت نمی‌کند ـ اگرچه این قرائن موجب علم شاهد به رضاع شده باشد ـ مثل آنکه بگوید: دیدم کودک راکه پستان را به دهان گرفته بود در حالی که گلویش حرکت می‌کرد... تا آخر آنچه ذکرشد ـ چون حکایت این قرائن، شهادت بررضاع شمرده نمی‌شود اگرچه علم شاهد به رضاع، مترتب برآن قرائن بوده وازآنها پدید آمده است، بلکه شاهد (بعد از آنکه ازقرائن مزبور، علم به رضاع حاصل کرد) باید (درادای شهادت) نزد حاکم، لفظی را ادا نماید که دلالت بررضاع کند (صریحاً، وآن لفظ به این گونه است که به طورقطع بگوید: فلانی ازفلان زن شیرخورده است ازشیرولادت، پانزده بارکامل، در مدت دوسال، بدون آنکه بین آن پانزده بار، اززن دیگری شیرخورده باشد).

ولو كانت الشهادة على الإقرار به قبلت مطلقة، لعموم إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، وإن أمكن استناد المقر إلى ما لا يحصل به التحريم عند الحاكم، بخلاف الشهادة على عينه.

ولو كانت... توضیح: آنچه از اول بحث تا به اینجا دانسته شد حکم شهادت شاهد بر خود رضاع بود، اکنون فرض در این است که اگر شاهد شهادت بر اقرار به رضاع دهد (نه بر خود رضاع) یعنی شهادت بدهد که فلان زن، اقرارکرد به اینکه زید را شیر داده‌ام و مادر رضاعی او هستم، در این صورت شهادت گرچه به طور مطلق و بدون تفصیل باشد پذیرفته می‌شود. یعنی لازم نیست که شهادت او به اقرار، با ذکر شرایط رضاع باشد به این گونه که بگوید: «فلان زن اقرارکرد به اینکه زید را شیر داده‌ام از شیر ولادت، پانزده بار کامل، در ظرف دو سال، بدون آنکه بین آن دفعات، زن دیگری شیر داده باشد».

و دلیل بر کفایت اطلاق در شهادت مزبور آن است که قاعده اقرار «اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» به جهت عمومی که دارد شامل اقرار در مورد بحث نیز می‌شود (و بر ضرر خود بودن اقرار در اقرار زن، از این جهت است که زن با اقرار مزبور، خود را از مهر و نفقه و ارث محروم می‌کند) و با شهادت مزبور، آن اقرار ثابت می‌گردد، هر چند احتمال داده شود که اقرار زن مستند به شرایطی بوده که با آن شرایط، حاکم طبق فتوا و رأی خودش آن رضاع را موجب حرمت نکاح نمی‌داند. مثل اینکه رأی حاکم در ثبوت رضاع، پانزده بار شیرخوردن باشد اما زن، مقلد مجتهدی باشد که ده بار شیرخوردن را کافی می‌داند و با فرض آنکه ده بار به زید شیر داده است اقرار می‌کند که به زید شیر داده‌ام و رضاع تحقق یافته است.

خلاصه آنکه در شهادت به اقرار، دلیل بر کفایت شهادت به طور مطلق، همان قاعده اقرار می‌باشد، برخلاف شهادت بر خود رضاع که چون در آنجا دلیلی بر کفایت شهادت به طور مطلق نداریم لذا گفته‌اند باید شهادت به طور تفصیل باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولوکانت**... یعنی اگر شاهد، شهادت دهد بر اقرار به رضاع (نه بر خود رضاع، یعنی به جای آنکه شهادت دهد که این زن، شیر به آن مرد داده است، شهادت دهد که آن زن اقرار کرده است که شیر به این مرد داده است و مادر رضاعی اوست) این شهادت پذیرفته می‌شود گرچه به طور مطلق باشد (و تفاصیل و شرایط رضاع در آن ذکر نشده باشد) به دلیل اینکه حدیث «اقرار عقلاء بر ضرر خود نافذ است» عمومیت دارد (و شامل مورد بحث نیز می‌شود) اگرچه احتمال داده شود که زنی که اقرار کرده، اقرارش مستند به شرایطی است که حرمت نکاح به سبب این شرایط، نزد حاکم حاصل نمی‌شود.

برخلاف (فرض قبلی یعنی) آن جایی که شهادت شاهد، بر خود رضاع باشد (که در این فرض گفته شد باید تمام تفاصیل و شرایط رضاع، در شهادت ذکر شود تا شهادت پذیرفته شود چون در آنجا دلیلی بر قبول شهادت نداریم جز با تفصیل تا برای حاکم شرع، علم به ثبوت رضاع یا اطمینان به آن حاصل گردد).

(وتحرم بالمصاهرة) وهي علاقة تحدث بين الزوجين، وأقرباء كل منهما بسبب النكاح توجب الحرمة، ويلحق بالنكاح: الوطئ والنظر واللمس على وجه مخصوص. وهذا هو المعروف من معناها لغة وعرفا، فلا يحتاج إلى إضافة وطئ الأمة، والشبهة، والزنا، ونحوه إليها وإن أوجب حرمة على بعض الوجوه، إذ ذاك ليس من حيث المصاهرة بل من جهة ذلك الوطئ، وإن جرت العادة بإلحاقه بها في بابها.

احکام مصاهرت

زنهایی که به واسطه مصاهرت، ازدواج با آنان حرام است

(وتحرم بالمصاهرة)... توضیح: در اثر مصاهرت، ازدواج با عده‌ای از زن‌ها ـ که در عبارت مصنّف ذکر شده ـ حرام می‌شود.

«مصاهرت» عبارت از علاقه و وابستگی است که در اثر عقد نکاح، میان هر یک از زوجین با خویشاوندان دیگری ایجاد می‌گردد و موجب حرمت ابدی ازدواج می‌شود (خواه نکاح بین زوجین دائم باشد یا منقطع) مثل علاقه زوج با مادر زوجه، و یا علاقه زوجه با پدر زوج، و یا علاقه زوج با دختر زوجه، و یا علاقه زوجه پدر با پسر، پس ازدواج این افراد با یکدیگر حرام است به تفصیلی که بعداً ذکر خواهد شد.

و همچنانکه در اثر عقد نکاح، ازدواج افراد مزبور با یکدیگر حرام ابدی می‌شود، همچنین در اثر وطی به شبهه یا زنا، یا در اثر نگاه کردن، یا لمس کردن با شرایط خاصی، ازدواج افراد مزبور با یکدیگر حرام ابدی می‌شود. چنانکه بعداً به طور تفصیل در عبارت مصنّف خواهد آمد.

توضیح آنکه: همچنانکه اگر انسان، زنی را نکاح کرد، مادر آن زن و یا دختر آن را برای همیشه نمی‌تواند عقد کند، حتی بعد از طلاق دادن آن زن و یا مردن او، و پدر

انسان یا پسرانسان نمی‌تواند آن زن را عقد کند، همچنین اگرانسان با زنی زنا کرد و یا وطی به شبهه نمود، برای همیشه نمی‌تواند مادرآن زن و یا دخترآن را عقد کند، و پدر انسان یا پسرانسان هم نمی‌تواند آن زن را عقد کند.

و همچنین اگرانسان، نگاه به بدن زنی از روی شهوت کرد و یا آن را لمس نمود، پسرانسان نمی‌تواند آن زن را عقد کند، البته این موارد را فقها اختصاص داده‌اند به زنی که کنیزانسان باشد(یعنی اگرانسان کنیزی داشت و بدن او را از روی شهوت نگاه یا لمس نمود، پسرانسان به هیچ وجه نمی‌تواند آن کنیزرا وطی کند. یعنی در صورتی که پسر، آن کنیزرا عقد کند نمی‌تواند با او مقاربت نماید، و در صورتی که مولا آن کنیزرا به پسرش ببخشد، پسر نمی‌تواند با او وطی کند، و در صورتی که پسر، آن کنیزرا از پدرش بخرد نمی‌تواند با او وطی نماید) ولی بعضی از فقها ـ مثل مصنّف ـ در هرزنی چه حرّه و چه امه، حکم مزبور را قائل می‌باشند.

خلاصه اینکه وطی به شبهه یا زنا یا نگاه کردن یا لمس کردن، در حکم عقد نکاح در مصاهرت می‌باشند و موجب حرمت ازدواج می‌شوند.

بعضی از فقها خواسته‌اند این امور را هم داخل در تعریف مصاهرت نمایند (مصنّف نیز از عبارتش چنین استفاده می‌شود چنانکه در عبارت بعدی ایشان آمده است: «و امّ الموطوءة»).

یعنی گفته‌اند: مصاهرت عبارت از علاقه‌ای است که در اثر نکاح یا وطی به شبهه یا زنا یا نگاه کردن یا لمس کردن، میان هریک از زن و مرد با خویشان دیگری موجود می‌گردد.... اما شارح می‌فرماید که: احتیاجی نیست به اینکه امور مزبور را داخل در تعریف مصاهرت کنیم، زیرا مصاهرت از نظر لغت و عرف، همان است که سابقاً ذکر نمودیم یعنی علاقه‌ای است که فقط در اثر نکاح، ایجاد می‌گردد و موجب حرمت ازدواج می‌شود، گرچه امور مزبور نیز چنانکه دانسته شد با شرایط خاصی موجب

حرمت ازدواج می‌شوند، اما این حرمت به خاطر وطی یا نگاه کردن یا لمس کردن است نه به خاطر اینکه علاقه و وابستگی به واسطه امور مزبور حاصل می‌گردد، هر چند فقها این امور را در باب مصاهره ذکر نموده‌اند. اما این ذکر نمودن از باب آن است که چون این امور با مصاهره از نظر حکم یکی هستند، نه اینکه چون داخلی در معنای مصاهره می‌باشند.

ترجمه و شرح عبارت: **و تحرم بالمصاهره**... یعنی به سبب مصاهرت (زنا شویی) حرام می‌شود.... و مصاهرت عبارت از علاقه و وابستگی است که پدید می‌آید میان هریک از زن و شوهر با خویشاوندان هرکدام از آنها (یعنی میان زن با خویشان شوهر مثل زن با پدر شوهر، و میان شوهر با خویشاوندان زن مثل شوهر با مادر زن) که این علاقه موجب حرمت ازدواج هریک از زن و شوهر با خویشاوندان دیگری می‌شود. **توجب**... صفت دوم است برای علاقه، همچنانکه (تحدث) صفت اول برای اوست **و یلحق**... (شرح هرکدام به تفصیل خواهد آمد در آنجا که مصنّف می‌فرماید: «و حکم وطی الشبهة و الزنا السابق...» یعنی ملحق به نکاح می‌شود (در حصول حرمت ازدواج) نزدیکی کردن (از روی شبهه یا زنا) و نگاه کردن، و تماس بدنی گرفتن با زن نامحرم، به گونه‌ای مخصوص و با شرایط خاصی **علی وجه مخصوص** (این جمله قید است هم برای وطی و هم برای نظر و هم برای لمس) وجه مخصوصی در مورد وطی به شبهه و زنا این است که وطی قبل از عقد نکاح بوده باشد چنانکه توضیح دادیم، اما اگر وطی بعد از عقد باشد، مبطل آن عقد سابق نخواهد بود. یعنی مثلاً هرگاه کسی پس از عقد نکاح با زنی، با مادر آن زن، وطی به شبهه یا زنا کند، نکاح به حال خود باقی است و باطل نمی‌گردد.

و اما در مورد نظر و لمس، وجه مخصوص آن است که نگاه کردن انسان و یا لمس کردن، به آن گونه‌ای باشد که انسان به زن خود چنین نظر می‌کند و یا لمس می‌کند

مثل نگاه کردن به عورت زن، و یا بوسیدن زن، و یا دست زدن به بدن او از روی شهوت **و هذا هو المعروف**... یعنی این تعریف برای مصاهرت، معنای معروف آن می‌باشد از نظر لغت و عرف. بنابراین، نیازی نیست به (آن کاری که بعضی از فقها کرده‌اند و آن نقل دادن مصاهرت است از معنای لغوی و عرفی به معنایی اعم از آن، و توسعه دادن معنای آن به) افزودن وطی کنیز، و وطی شبهه، و زنا، و مانند آن (مثل نگاه کردن، و لمس کردن) به مصاهرت (یعنی در تعریف مصاهره، این امور را هم اضافه کنیم و مثلاً بگوییم: مصاهرت، علاقه‌ای است که میان زن و مرد با خویشاوندان هریک از آنها ایجاد می‌گردد به واسطه عقد نکاح و یا به واسطه وطی کنیز، و یا به واسطه وطی شبهه، و یا به واسطه زنا، و یا به واسطه نگاه کردن، و یا به واسطه لمس کردن) **وطي الأمة** یعنی اگر مولایی کنیزی داشت و او را وطی کرد، نمی‌تواند مادر آن کنیز را وطی کند (گرچه آن مادر هم در ملک مولا باشد، زیرا ـ چنانکه در ذیل مسائل عشرون شارح بیان خواهد کرد ـ جمع بین مادر و دختر، در ملک جایز است. یعنی هر دو را می‌شود مالک شد، اما در وطی جایز نیست یعنی هر دو را نمی‌توان وطی کرد) **اليها** متعلق است به اضافه **و ان أوجب**... (إن وصلیه است) یعنی اگر چه هریک از این امور موجب حرمت ازدواج در بعضی از صورتها می‌شود (مثل صورتی که وطی به شبهه یا زنا قبل از عقد نکاح بوده باشد، چنانکه سابقاً گفته شده و بعداً در مبحث خود ذکر خواهد شد) چون این حرمت، نه از آن جهت است که علاقه و وابستگی میان زن و مرد حاصل می‌شود بلکه از جهت آن وطی و نزدیکی است که واقع شده است، اگر چه عادت فقها بر آن جاری شده است که هریک از امور مزبوره را در باب مصاهرت، ملحق به مصاهرت سازند **إذ ذاک**... علت است برای «فلایحتاج».

(زوجة كل من الأب فصاعدا) كالجد وإن علا من الطرفين، (والابن فنازلا) وإن كان للبنت وأطلق عليه الابن مجازا (على الآخر) وإن لم يدخل بها الزوج، لعموم "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم" وقوله تعالى: " وحلائل أبنائكم"، والنكاح حقيقة في العقد على الأقوى، والحليلة حقيقة في المعقود عليها للابن قطعا.

زوجة كل... توضیح: زنانی که در اثر مصاهرت (زناشویی و داماد شدن) ازدواج با آنان حرام می‌باشد، بر دو قسمند:

اول: زنانی که ازدواج آنان عینا حرام است. یعنی به محض ایجاد مصاهرت، حرمت ابدی ازدواج با آنان تحقق می‌یابد، مانند مادر زن.

دوم: زنانی که ازدواج آنان جمعاً حرام است. یعنی تا وقتی که مصاهرت وجود دارد، ازدواج با آنان حرام است مانند خواهر زن.

زنانی که ازدواج آنان عیناً حرام است

ازدواج با زنان ذیل در اثر مصاهرت، عیناً حرام دائمی است:

۱- زن پدر و جدّ

زنی که زوجه پدر یا زوجه یکی از اجداد انسان باشد، ازدواج با آن برای همیشه حرام است. یعنی اگر پدر یا جدّ از زوجه خود جدا شد به سبب مردن یا طلاق یا فسخ به جهت عیوب، فرزند نمی‌تواند با آن زن ازدواج کند. و در جد فرقی نیست بین جد پدری یا جدّ مادری، هر چند بالاتر رود از طرف پدر یا مادر.

دلیل حرمت آن زن، این آیه می‌باشد: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء﴾[۱] یعنی ازدواج نکنید با زنانی که پدران شما با آنها نکاح کرده‌اند.

و چون بنا بر قول اقوی، کلمه «نکاح» حقیقت در عقد است «نه وطی» لذا از جمله «ما نکح» در آیه مزبور، استفاده می‌شود که حرمت ازدواج با زن پدر و جدّ، عمومیت دارد. یعنی خواه پدر و جدّ با آن زن نزدیکی کرده باشد یا خیر، بنابراین در حرمت ازدواج با زن پدر و جدّ، دخول و نزدیکی شرط نیست بلکه به مجرد وقوع عقد پدر با زن (بدون دخول و نزدیکی) حرمت ازدواج فرزند با آن زن ایجاد می‌گردد.

۲ـ زن فرزند(عروس انسان)

ازدواج پدر با زن پسر خود یا زن نوه خود هر چند نوه دختری باشد، حرام دائمی است. یعنی اگر پسر یا نوه، از زن خود جدا شود به سبب مردن یا طلاق یا فسخ، پدر نمی‌تواند با آن زن ازدواج کند.

دلیل حرمت آن زن، این آیه می‌باشد: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... حَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمْ﴾[۲] یعنی حرام شده است بر شما ازدواج با... زنان فرزندانتان).

و چون کلمه «حلیلة» (مفرد حلائل) حقیقت است در زنی که عقد شده باشد، بدین جهت از جمله (حلائل أبنائکم) استفاده می‌شود که حرمت ازدواج بازن پسر، عمومیت دارد یعنی خواه پسر با آن زن نزدیکی کرده باشد یا خیر، بنابراین به مجرد وقوع عقد پسر با زن، حرمت ازدواج پدر با آن زن، ایجاد می‌گردد.

---

[۱] سوره نساء، آیه ۲۲.

[۲] سوره نساء، آیه ۲۳.

ترجمه و شرح عبارت: **زوجة کل**... (این کلمه فاعل است برای ـ تحرم ـ در عبارت قبلی مصنّف) یعنی در اثر مصاهرت، حرام می‌شود زن پدر هرچند بالا رود مانند جدّ اگرچه بالا رود از دو طرف (یعنی جدّ از طرف مادر، و جدّ از طرف پدر، پس زن جد پدری بر نوه حرام است، و زن جد مادری نیز بر نوه حرام است) و (حرام می‌شود) زن پسر هرچند پایین رود اگرچه پسر دخترانسان باشد که مجازاً به او پسر انسان گفته می‌شود (پس زن پسر انسان با زن نوه انسان اگرچه نوه دختری باشد ـ بر پدر و پدر بزرگ حرام است) **و ان کان** ضمیر مقدر برمی‌گردد به ابن **و أطلق علیه**... این جمله اشاره به این است که مقصود از ـ ابن ـ در کلام مصنّف، اعم از ابن حقیقی و ابن مجازی است، و اطلاق ابن بر پسر دختر، اطلاق مجازی است نه اطلاق حقیقی (برخلاف قول سید مرتضی که ایشان اطلاق ابن بر پسر دختر را اطلاق حقیقی می‌داند از باب اشتراک لفظی یعنی ابن، هم وضع شده بر پسر پسر انسان و هم وضع شده بر پسر دختر انسان).

ناگفته نماند که در آیه ﴿**حَلاَئِلُ أَبْنَائِکُمُ**﴾ نیز مقصود از ابن، اعم از ابن حقیقی و ابن مجازی خواهد بود، و قرینه بر آن، اجماع فقهاست بر اینکه زوجه پسر دختر انسان بر انسان حرام است **علی الآخر** یعنی حرام است زوجه هریک از پدر و پسر، بر دیگری. یعنی حرام است زوجه پدر بر پسر و زوجه پسر بر پدر.

وإن لم یدخل... یعنی اگر چه دخول و نزدیکی از طرف زوج صورت نگرفته باشد (یعنی هرچند پدر دخول به زنش نکرده باشد، و هرچند پسر دخول به زنش نکرده باشد) به دلیل عموم آیه «ازدواج نکنید با زنانی که پدرانتان با آنان نکاح کرده‌اند» و عموم آیه «بر شما حرام شده است... زنان پسرانتان» (در آیه اول، کلمه نکاح به کار رفته است) و نکاح بنابر قول اقوی، حقیقت در عقد است (نه وطی، بدین جهت آیه مزبور دلالت می‌کند بر اینکه زن پدر، بر پسر حرام است اگرچه پدر به

او دخول نکرده باشد، و در آیه دوم لفظ «حلائل» آمده است که جمع حلیله است) و حلیله یقیناً حقیقت در زنی است که به عقد پسر درآمده است (اعم از اینکه پسر، دخول به او کرده باشد یا خیر).

علی الأقوی سابقاً در اول کتاب النکاح گفتیم که میان فقها اختلاف نظر وجود دارد در اینکه آیا لفظ نکاح، مشترک لفظی بین عقد و وطی است یا اینکه حقیقت شرعی در یکی از آنها و مجاز در دیگری است؟ و بنابر نظریه دوم، نیز اختلاف نظر هست در اینکه آیا حقیقت شرعی در عقد و مجاز در وطی می‌باشد یا اینکه به عکس می‌باشد؟ نظر شارح آن است که حقیقت در عقد و مجاز در وطی می‌باشد.

قطعاً یعنی کلمه «حلیله» مانند کلمه نکاح نیست که در آن میان فقها اختلاف نظر وجود داشته باشد بلکه بطور قطع و یقین، حقیقت در زنی است که به عقد پسر درآمده باشد و کسی احتمال نداده است که حقیقت در زن موطوءه باشد (زنی که پسر با او وطی کرده است).

(وأم الموطوءة) حلالا أو حراما، (وأم المعقود عليها) وإن لم يدخل بها (فصاعدا) وهي جدتها من الطرفين وإن علت.

۳ـ مادر زنی که مورد وطی قرار گرفته

(وأم الموطوءة)... توضیح: یکی دیگر از زنانی که ازدواج با آن حرام ابدی است، مادر زنی است که انسان با آن زن نزدیکی کرده باشد (گرچه بدون عقد باشد) خواه از راه حلال نزدیکی کرده باشد مثل أمه (یعنی اگر مولایی با کنیزش نزدیکی کرد، مادر آن کنیز بر مولا حرام ابدی می‌شود) یا از راه حرام باشد مثل زنا. و همچنین حرام ابدی می‌شود ازدواج با مادربزرگ آن زن، چه مادربزرگ پدری باشد و چه مادربزرگ مادری، و هرچه بالاتر رود.

٤ـ مادر زنی که مورد عقد واقع شده

اگر انسان زنی را عقد کند، به مجرد عقد، مادر آن زن بر انسان حرام ابدی می‌شود اگرچه با آن زن نزدیکی نکرده باشد، پس اگر قبل از نزدیکی، عقد را فسخ کند و یا او را طلاق دهد، با مادر آن نمی‌تواند ازدواج نماید.

و همچنین حرام ابدی می‌شود ازدواج با مادر بزرگ آن زن، چه مادربزرگ پدری باشد و چه مادر بزرگ مادری، و هرچه بالاتر رود.

ترجمه و شرح عبارت: **و أم الموطوءة**... یعنی و نیز حرام می‌شود مادر زنی که انسان با آن زن نزدیکی کرده است (گرچه بدون عقد باشد) چه به نحو حلال (مثل نزدیکی مولا با کنیزش) و چه به نحو حرام (مثل زنا که بعداً در عبارت مصنّف خواهد آمد) و نیز حرام می‌شود (در اثر مصاهرت) مادر زنی که به عقد انسان در آمده است ـ

اگرچه با آن زن نزدیکی نکرده باشد ـ و هرچه بالاتر رود. یعنی مادر بزرگ آن زن موطوءه و زن معقوده، از طرف پدر و مادر، گرچه بالا رود.

المعقود علیها از اطلاق عبارت استفاده می‌شود که فرقی بین عقد دائم و عقد منقطع نیست، پس اگر مثلاً مردی، زنی را حتی به مدت یک ساعت متعه نماید (عقد موقت) هرچند با او نزدیکی نکند، مادر و مادر بزرگ آن زن بر او حرام ابدی می‌شود **فصاعداً** قید است هم برای أم موطوءة و هم برای أم معقود علیها.

(وابنة الموطوءة) مطلقا (فنازلا) أي ابنة ابنها، وابنتها وإن لم يطلق عليها "ابنة" حقيقة، (لا ابنة المعقود عليها) من غير دخول، فلو فارقها قبل الدخول حل له تزويج ابنتها، وهو موضع وفاق، والآية الكريمة صريحة في اشتراط الدخول في التحريم.

۵ـ دختر زنی که مورد وطی قرار گرفته

(وإبنة الموطوءة... توضیح: یکی دیگر از زن‌هایی که در اثر مصاهرت، ازدواج با آن حرام ابدی است، دختر زنی است که از شوهر دیگرش باشد(که به آن دختر «ربیبه» گویند) و حرمت ازدواج با این دختر در صورتی است که انسان با مادر او نزدیکی کند، یعنی اگر زنی از شوهر قبلی دختری داشته باشد چنانچه انسان با این زن ازدواج کند و با او نزدیکی کند، دختر آن زن که از شوهر سابق است بر انسان حرام ابدی می‌شود. به این معنی که اگر انسان از آن زن به واسطه طلاق یا فسخ به جهت عیبی از عیوب و یا به مردن آن زن جدا شد نمی‌تواند با دختر او ازدواج نماید. و اما اگر با آن زن نزدیکی نکرده از او جدا شود، می‌تواند با دختر او ازدواج کند و حرمتی بین آنان وجود ندارد. یعنی تنها عقد با زن، موجب حرمت ابدی ازدواج با دختر او نمی‌گردد، بلکه علاوه بر عقد باید نزدیکی هم صورت بگیرد تا موجب حرمت ابدی شود. و دلیل بر این حکم، دو چیز است:

۱. اجماع فقها.

۲. این آیه می‌فرماید: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... رَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ**﴾[1] یعنی حرام شده بر شما ازدواج کردن با دختران زنانتان که در دامن شما تربیت شده‌اند از آن زنانی که با

---

[1] سوره نساء، آیه ۲۳.

آنها نزدیکی کرده‌اید و اگر با آنها نزدیکی نکرده باشید باکی و گناهی ندارد اینکه با دختران آنها ازدواج کنید.

ترجمه و شرح عبارت: **و إبنة**... یعنی (و حرام است ازدواج با) دختر زنی که انسان با این زن نزدیکی کرده است. **مطلقا** یعنی خواه از طریق حرام با او نزدیکی کرده باشد مثل زنا، و خواه از طریق حلال با او نزدیکی کرده باشد (مثل زنی که او را عقد کرده باشد و یا زنی که به طریق شبهه با او نزدیکی کرده باشد و یا مولایی که با کنیزش مقاربت کند و آن کنیز از شوهر قبلی‌اش دختری داشته باشد) و نیز خواه دختر زن از شوهر قبلی باشد و شوهر دوم با آن زن نزدیکی کند، یا آنکه دختر آن زن بعد از شوهر اول به دنیا بیاید مثل آنکه مردی با زنی ازدواج نموده و او را وطی نماید و پس از مدتی او را طلاق دهد و زن با شوهر دیگری ازدواج نماید و از شوهر دوم (جدید) دارای دختر شود، شوهر اول نمی‌تواند با دختر شوهر جدید ازدواج کند.

فنازلاً.. یعنی و هر چه پایین رود یعنی دختر پسر آن زن (یعنی نوه پسری آن زن) و دخترِ دخترِ آن زن (یعنی نوه دختری آن زن) هر چند بر دخترِ دخترِ انسان، حقیقتاً دختر گفته نشود (بلکه مجازاً گفته شود).

لا إبنة المعقود علیها... یعنی ولی حرام نیست ازدواج با دختر زنی که انسان با این زن، فقط عقد بسته است اما نزدیکی نکرده (و مقصود از حرام نبودن ازدواج با آن دختر این نیست که انسان بتواند در حالی که مادر آن دختر در عقد انسان است، با دختر آن ازدواج نماید، زیرا ازدواج با دختر باعث می‌گردد که آن زن، مادر زن وی گردد و حال آنکه ـ چنانکه بعداً خواهد آمد ـ همزمان جایز نیست در ازدواج، جمع بین مادر و دختر کرد، بلکه مقصود از حرام نبودن ازدواج با آن دختر، همانا بعد از جدا شدن از مادر دختر می‌باشد چنانکه شارح می‌فرماید:) پس اگر مرد قبل از نزدیکی با

آن زن، از او جدا شود (به واسطه طلاق یا فسخ عقد) می‌تواند با دختر آن زن ازدواج کند.

این حکم مورد اتفاق همه فقهاست و آیه قرآن نیز (که سابقاً ذکر نمودیم) صریح است در اینکه مقاربت با زوجه، شرط در تحریم تزویج با دختر او می‌باشد (و بدون مقاربت با زوجه، تزویج با دختر او حرام نیست به شرحی که دانسته شد).

صریحة... صراحت آیه در اشتراط دخول نسبت به تحریم دختر زوجه (یعنی ربیبه) از این جهت است که چون تعلق جمله ـ من نساءکم ـ به «ربائبکم اللاتي» شکی در آن نمی‌باشد و همه فقها آن را قبول دارند، و همانا شک در این است که آیا به جمله ما قبل (یعنی أمهات نسائکم) نیز تعلق دارد یا نه؟ اکثر فقها می‌گویند: به جمله ماقبل تعلق ندارد. چنانکه تفصیل آن بعد از این در عبارت شارح ذکر شده است.

وأما تحريم الأم وإن لم يدخل بالبنت فعليه المعظم، بل كاد يكون إجماعا. وإطلاق قوله تعالى: "وأمهات نسائكم" يدل عليه، والوصف بعده بقوله تعالى: "من نسائكم اللاتي دخلتم بهن" لا حجة فيه، إما لو جوب عوده إلى الجملة الأخيرة كالاستثناء، أو لتعذر حمله عليهما من جهة أن "من" تكون مع الأولى بيانية، ومع الثانية ابتدائية، والمشترك لا يستعمل في معنييه معا. وبه مع ذلك نصوص، إلا أنهما معارضة بمثلها، ومن ثم ذهب ابن أبي عقيل إلى اشتراط الدخول بالبنت في تحريمها كالعكس. والمذهب هو الأول.

وأما تحريم الأم...توضیح: در عبارت مصنّف «وأم المعقود عليها وإن لم يدخل بها» دانسته شد که به مجرد عقد نکاح بین یک زن و یک مرد، مادر آن زن بر مرد حرام ابدی می‌شود، گرچه نزدیکی با آن زن صورت نگرفته باشد.

این قول مطابق با فتوای مشهور است و در مقابل این قول، ابن ابی عقیل گفته است که مادر زن بر مرد حرام ابدی نمی‌گردد مگر بعد از نزدیکی با زن. پس اگر مرد قبل از نزدیکی با زن، از زن جدا گردد (به طلاق یا فسخ مثلا) می‌تواند با مادر او ازدواج کند.

دلیل قول مشهور

دلیل فتوای مشهور سه چیز است: **۱**. اجماع، **۲**. روایات، **۳**. آیه قرآن که می‌فرماید: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ**﴾[1] یعنی حرام شده ازدواج شما با... مادران زنانتان و دختران زنانی که... (ترجمه باقی آیه در بحث ربیبه گذشت).

---

[1] سوره نساء، آیه ۲۳.

در این آیه چون جمله «أمهات نساءکم» اطلاق دارد و بدون قید و شرط، مادر زن حرام شده است بدین جهت اطلاق آن شامل است هم صورتی را که نزدیکی با زن صورت گرفته باشد و هم صورتی را که نزدیکی صورت نگرفته باشد، پس هردو صورت، مادر او بر مرد حرام ابدی خواهد بود.

دلیل قول ابن ابی عقیل

ابن ابی عقیل و نیز گروهی از عامه برای قول خود چنین استدلال کرده‌اند: که جمله «من نساءکم اللاتي دخلتم بهن» هم متعلق است به جمله اول (امهات نساءکم) که موضوع بحث ماست، و هم متعلق است به جمله دوم (ربائبکم اللاتي في حجورکم) که بحث سابق بود. یعنی جمله ـ من نساءکم ـ به هردو دسته ارتباط پیدا می‌کند بدین معنی که همان‌طوری که دختر زن زمانی بر مرد حرام ابدی می‌شود که آن مرد با آن زن نزدیکی کرده باشد، مادر زن هم زمانی بر مرد حرام ابدی می‌شود که آن مرد با زن نزدیکی کرده باشد.

و خلاصه آنکه طبق این بیان، نزدیکی با زن، شرط در هردو مسأله خواهد بود، و علاوه بر این، استدلال به روایاتی نیز کرده‌اند.

جواب مشهور از دلیل مذکور

مشهور فقها استدلال بالا را چنین پاسخ داده‌اند که «من نساءکم» تنها به جمله دوم متعلق است به دو جهت:

۱. اینکه بیشتر علمای علم اصول گفته‌اند که اگر صفتی بعد از چند جمله آمده باشد، ظهور در آن دارد که آن صفت، تنها به جمله اخیر تعلق دارد (همچنان که در شرطی که بعد از چند جمله آمده است و یا در استثنایی که بعد از چند جمله آمده

باشد، حکم چنین است) پس در آیه مزبور نیز صفت دخول به نساء که در جمله ـ من نساءکم اللاتی دخلتم بهن ـ می‌باشد تنها به جمله دوم یعنی «ربائبکم اللاتی فی حجورکم» تعلق دارد پس جمله اول ـ یعنی امهات نساءکم ـ بر اطلاق خود باقی خواهد بود یعنی نساء چه مدخوله باشند و چه غیرمدخوله، مادران آنها حرام ابدی می‌باشند.

۲. اینکه جمله ـ من نساءکم ـ نمی‌تواند متعلق به هردو جمله (جمله اول و جمله دوم) باشد. به جهت آنکه اگر متعلق به جمله اول (امهات نساءکم) باشد، کلمه ـ من ـ در این صورت به معنای بیانیة خواهد بود که بیان می‌کند نساء را و مدخوله آنها را از غیرمدخوله جدا می‌نماید و معنای آیه چنین می‌شود: «حرام شده بر شما مادران زنانتان، آن زنانی که نزدیکی با آنها کرده‌اید...».

و اما اگر ـ من نساءکم ـ متعلق به جمله دوم (ربائبکم اللاتی فی حجورکم) باشد، کلمه ـ من ـ در این صورت به معنای ابتدائیه (یعنی نشویه) خواهد بود (نظیر آنکه گفته می‌شود: دختران پیامبر از حضرت خدیجه یعنی دختران آن حضرت که از خدیجه به دنیا آمدند) و معنای آیه چنین می‌شود: «حرام شده بر شما ربیبه‌هایی که از زنانی که با آنها نزدیکی کرده‌اید تولد یافته و نشأت گرفته‌اند».

خلاصه آنکه اگر ـ من ـ متعلق به جمله اول (امهات نساءکم) باشد، در این صورت ـ من ـ بیانیه است و اگر متعلق به جمله دوم باشد (ربائبکم اللاتی) در این صورت من ابتدائیه است، حال اگر ـ من ـ متعلق به هردو جمله باشد، لازمه‌اش آن است که ـ من ـ که یک لفظ است در یک استعمال، استعمال در دو معنی (ابتدائیه و بیانیه) شده باشد، و حال آنکه در علم اصول فقه نزد محققین از علمای اصول ثابت شده است که استعمال لفظ در بیش از یک معنی در یک زمان جایز نیست پس نمی‌توان لفظ ـ من ـ را در یک زمان هم در معنای ابتدائیه و هم بیانیه به کار برد،

پس ناگزیر از استعمال لفظ در یک معنی می‌باشیم. یعنی یا باید در معنای ابتدائیه استعمال شود یا بیانیه، ما می‌گوئیم: در معنای ابتدائیه استعمال شده و متعلق به جمله دوم (ربائبکم اللاتي) می‌باشد، به دو جهت:

اول: اینکه چون ـ من نساءکم ـ متصل به جمله دوم است.

دوم: اینکه اگر تنها متعلق به جمله اول باشد که من به معنای بیانیه باشد، خلاف فصاحت است، زیرا بین بیان و مبیَّن، یک جمله اجنبی (ربائبکم اللاتي في حجورکم) فاصله می‌گردد.

پس به این بیان ثابت می‌شود که من نساءکم متعلق به جمله دوم فقط می‌باشد و جمله اول (امهات نساءکم) بر اطلاق خود باقی است و در نتیجه دخول به نساء، شرط در تحریم امهات آنها نخواهد بود.

ترجمه و شرح عبارت: **وأما تحریم**... یعنی (آنچه گفته شد همانا دلیل بر تحریم ربیبه هر چند دخول به مادرش نشده باشد، بود) و اما حرام بودن مادر (مادر زن) اگرچه زوج دخول به دختر (دختر آن مادر یعنی زوجه) نکرده باشد، بیشتر فقها بر این حکم قائلند بلکه نزدیک است به حد اجماع برسد، و اطلاق قول خداوند در آیه «و أمهات نساءکم» (که به طور مطلق و بدون قید و شرط، مادر زن را حرام دانسته است) نیز دلالت دارد بر تحریم مادر زن گرچه دخول به زن نشده باشد (و مخصوصاً با توجه به اینکه «نساءکم» جمع مضاف می‌باشد که در اصول گفته‌اند دلالت بر عموم می‌کند پس شامل می‌شود هم نساء مدخوله و هم غیر مدخوله را).

و (اینکه در مقابل قول مشهور، بعضی مثل ابن ابی عقیل قائل شده‌اند به اینکه در حرام بودن مادر زن نیز دخول به زن، شرط می‌باشد و بر این قول استدلال کرده‌اند به اینکه دنباله آیه، صفت دخول به زن درجمله ـ من نساءکم اللاتی دخلتم بهن ـ آمده است که این صفت همانطوری که متعلق به حرمت دختر زن می‌باشد همچنین

متعلق به مادر زن نیز می‌باشد، در جواب این استدلال گوئیم:) صفتی که دنباله آیه آمده که می‌فرماید «من نساءکم اللاتي دخالتم بهن» نمی‌تواند دلیل (برای قول ابن ابی عقیل) بشود (به خاطر یکی از این دو جهت:)

۱. یا به جهت اینکه باید آن صفت را به جمله اخیر باز گرداند همچنانکه در استثناء چنین است (یعنی همانطوری که هرگاه استثنایی بعد از دو جمله عام واقع شده باشد مثل اینکه کسی بگوید: «أکرم العلماء و أطعم الفقراء الا الفساق» بیشتر علمای اصول گفته‌اند که آن استثناء فقط به جمله اخیر باز می‌گردد، در صفت نیز هرگاه بعد از دو جمله ذکر شود، فقط قید برای جمله اخیر خواهد بود، و در مورد بحث نیز صفت دخول به نساء بعد ازدو جمله واقع شده است: یکی جمله «امهات نساءکم» و دیگر جمله «ربائبکم اللاتي» پس باید آن صفت متعلق به جمله دوم باشد).

۲. و یا به جهت آنکه نمی‌توان آن صفت را متعلق به هر دو جمله دانست، زیرا لفظ (من) (که در آن صفت آمده است) در صورتی که به جمله اول (امهات نساءکم) متعلق باشد، بیانیه خواهد بود و در صورتی که به جمله دوم (ربائبکم اللاتی) متعلق باشد، ابتدائیه (نشویه) خواهد بود (حال اگر آن صفت را متعلق به هر دو جمله بدانیم، لازم می‌آید لفظ مشترک ـ یعنی من ـ در دو معنی ابتدائیه و بیانیه، در زمان واحد استعمال شده باشد) و حال آنکه (از نظر محققین علمای اصول) لفظ مشترک را نمی‌توان در زمان واحد در دو معنی استعمال کرد.

بیانیة در این صورت، ابتدائیه و نشویه نمی‌تواند باشد، چون واضح است که مادر زوجه، نشات گرفته و تولد یافته از زوجه نیست بلکه برعکس است، یعنی زوجه نشأت گرفته از مادر است. **والمشترک**... شکی نیست در اینکه استعمال لفظ مشترک در یکی از معانی به کمک قرینه معینه جایز است و جای بحث نیست، و نیز

در صورت نبودن قرینه، مجمل است و بر هیچ یک از معانی دلالت ندارد. بحث و اختلاف میان علما در این است که آیا در یک استعمال می‌شود لفظ مشترک را به کار برد و بیشتر از یک معنی را اراده کرد به گونه‌ای که هریک از آن معانی به طور جداگانه از لفظ اراده شده باشد و لفظ به مانند آینه برای نشان دادن هریک از آنها به تنهایی باشد، اصولیین را در این زمینه سخن هاست و بیشتر محققین چنین استعمال را روا نمی‌شمارند.

و به مع ذلک... یعنی علاوه بر اجماع و اطلاق آیه کریمه، روایاتی نیز بر طبق این قول (که مادر زن مطلقا حرام است) می‌باشد اما با این روایات، روایات دیگری (که حرمت مادرزن را تقیید به دخول می‌کند) تعارض دارد و به خاطر همین روایات است که ابن ابی عقیل رفته است به سوی اینکه حرمت مادرزن، مشروط به دخول به دختر او (یعنی زوجه) می‌باشد همچنانکه در عکس این مسأله نیز دخول شرط است (یعنی حرمت دختر زن ـ ربیبه ـ مشروط به دخول به مادر اوست چنانکه سابقاً دانسته شد) اما (شارح می‌فرماید:) آن قولی را که ما به سوی آن می‌رویم همان قول اول است (یعنی عدم اشتراط دخول در تحریم مادر زن، و شاید دلیلش این باشد که اگر روایات به واسطه تعارض، تساقط کنند، ما دو دلیل دیگر داریم: یکی اجماع، و دیگر آیه مبارکه) **معارضة** به فتح راء به صیغه اسم مفعول خوانده شود به قرینه کلمه ـ بمثلها ـ که حرف باء بر سر آن در آمده، و اگر به صیغه اسم فاعل بود می‌بایست کلمه ـ لمثلها ـ با لام آورده شود **ابن أبي عقيل** ابن ابی عقیل علاوه بر روایات، استدلال به آیه شریفه نیز کرده است که سابقاً توضیح داده شد.

(أما الأخت) للزوجة (فتحرم جمعا) بينها وبينها، فمتى فارق الأولى بموت، أو فسخ، أو طلاق بائن، أو انقضت عدتها حلت الأخرى، (لا عينا)

زنانی که نکاح آنان جمعاً حرام است

(أما الأخت) للزوجة... توضیح: آنچه در بالا گذشت زنانی بودند که در اثر مصاهرت، نکاح آنان ذاتاً و عیناً حرام بود، یعنی نکاح با آنان برای همیشه حرام است.

حال در اینجا زنانی را بیان می‌کند که نکاح آنان حرمت عینی و ذاتی ندارد. بلکه نکاح آنان در صورت جمع بین آنان و بین زنانی که میان آنها خویشاوندی است، حرام است (یعنی در یک زمان، مرد نمی‌تواند شوهر دو زنی که بین این دو زن خویشاوندی است، باشد) آن زنان عبارتند از:

۱ـ جمع بین دو خواهر

جمع بین دو خواهر در نکاح، حرام است یعنی اگر کسی با زنی ازدواج کرد، تا وقتی را که زوجیت مذکور باقی است نمی‌تواند با خواهر او ازدواج کند و چنانچه چنین ازدواجی صورت گیرد باطل است، زیرا عقد اول به طور صحیح واقع شده است و چون جمع بین دو خواهر به دلیلی که ذکر خواهد شد ممنوع می‌باشد، عقد دوم منعقد نمی‌گردد.

و در این حکم فرقی نیست بین اینکه عقد هر دو خواهر، عقد دائم باشد یا موقت (متعه) یا یکی دائم باشد و دیگری موقت.

دلیل این مسأله، قسمت اخیر همان آیه شریفه‌ای است که سابقاً ذکر شد که می‌فرماید: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ...وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ**﴾ (حرام است بر شما اینکه

جمع کنید بین دو خواهر) و علاوه بر آیه شریفه، روایات متواتری وجود دارد که طبق مجموع آنها جمع بین دو خواهر در ازدواج ممنوع و حرام است.

از توضیح بالا روشن شد که حرمت در این مسأله، حرمت ابدی و دائمی نیست، بنابراین اگر شوهر از زن اول جدا شود(به اینکه زوجه بمیرد و یا به جهت وجود عیبی از عیوب در زن یا شوهر، عقد فسخ گردد، و یا طلاق واقع گردد) در این صورت شوهر می‌تواند با خواهر آن زن ازدواج کند.

فقها در اینجا گفته‌اند که اگر مرد زنش را با طلاق رجعی، طلاق داد، اگر بخواهد با خواهر آن زن ازدواج کند باید بعد از تمام شدن عده زن، باشد و در مدت عده نمی‌تواند با خواهر زن ازدواج کند، زیرا زنی که به طلاق رجعی طلاق داده شده، قبل از اتمام مدت عده، به منزله زوجه است (و بدین جهت نفقه او در حال عده بر شوهر واجب است) بنابراین اگر مرد در عده رجعیه با خواهر زن خود ازدواج کند، در واقع جمع بین دو خواهر کرده است و چنین عقدی باطل است.

اما اگر زن به طلاق بائن، طلاق داده شود(مانند زن یائسه که دیگر حیض نمی‌بیند، و یا زنی که شوهر با او نزدیکی نکرده است، و یا زن سه طلاقه) در این صورت شوهر می‌تواند با خواهر چنین زنی گرچه در حال عده زن باشد، ازدواج کند، زیرا طلاق بائن موجب جدایی کامل بین زوجین می‌شود و هیچ نوع علقه‌ای بین آنان باقی نمی‌ماند.

ترجمه وشرح عبارت: **و أما الأخت**... یعنی اما خواهر زن، جمع میان او وزن (که هر دو را عقد کند) حرام است، بنابراین هرگاه شوهر جدا شد از زن اولی در اثر مُردن آن زن یا فسخ نکاح (به جهت وجود عیبی از عیوب در آن زن یا در شوهر) و یا در اثر طلاق بائن و یا (در اثر طلاق رجعی در صورتی که) گذشته باشد زمان عده او، حلال می‌شود بر آن مرد، آن زن دیگر (یعنی خواهر) و می‌تواند با او ازدواج کند.

فتحرم جمعاً... ناگفته نماند که جمع کردن میان دو خواهر ممکن است در دو عقد جداگانه باشد، و ممکن است در یک عقد باشد، در صورت اول همانطوری که در توضیح سابق ذکر نمودیم، عقد دوم باطل است، و اما در صورت دوم، عقد هر دو باطل است. چنانکه در مسأله اول از مسائل عشرون که بعداً در عبارت مصنّف خواهد آمد بیان شده است.

طلاق بائن طلاق باین در مقابل طلاق رجعی است، طلاق رجعی عبارت از طلاقی است که مرد در حال عده زن می‌تواند بدون عقد جدید، رجوع کند و آن زن را برگرداند.

و طلاق باین عبارت از طلاقی است که مرد اگر بخواهد رجوع کند بدون عقد جدید نمی‌تواند رجوع کند و باید با عقد جدید، زن را برگرداند و این طلاق بر شش نوع است که در سه نوع آن، عده وجود ندارد و در سه نوع دیگر، عده وجود دارد. اما مرد حق ندارد در عده رجوع کند (برخلاف طلاق رجعی).

اما آن سه نوعی که عده در آنها وجود ندارد عبارتند از:

۱. طلاق زنی که مرد با او مقاربت و نزدیکی نکرده است.

۲. طلاق زنی که یائسه است و دیگر حیض نمی‌بیند.

۳. طلاق زنی که بالغ نشده است.

و اما آن سه نوعی که عده در آنها وجود دارد:

الف: طلاق زنی که به طلاق خلع، طلاق داده شده است و آن در صورتی تحقق می‌یابد که زن از مرد، نفرت داشته و رنجیده خاطر و دلخور باشد و به اختیار و رضایت خود، مالی را به مرد می‌دهد تا مرد طلاق دهد.

ب: طلاق زنی که به طلاق مبارات طلاق داده شده است و آن در صورتی تحقق می‌یابد که زن و شوهر هر دو از یکدیگر نفرت دارند و مرد با گرفتن مالی به مقدار مهر از زن، زن را طلاق بدهد.

ج: طلاق سوم در زنی که سه طلاقه شده است.

لا عیناً یعنی خواهرزن، حرام نیست ذاتا (که برای همیشه ازدواج با او حرام باشد همچنانکه مادر زن و زن پدر و غیر اینها از زنانی که سابقاً ذکر شد، حرمت نکاح با آنان، عینی و ذاتی است و ازدواج با آنان برای همیشه حرام می‌باشد).

(والعمة والخالة) وإن علتا (يجمع بينها، وبين ابنة أخيها، أو أختها) وإن نزلتا (برضاء العمة والخالة، لا بدونه) بإجماع أصحابنا، وأخبارنا متظافرة به. ثم إن تقدم عقد العمة والخالة توقف العقد الثاني على إذنهما، فإن بادر بدونه ففي بطلانه، أو وقوفه على رضاهما فإن فسخاه بطل، أو تخييرهما فيه وفي عقدهما أوجه. أوسطها الأوسط، وإن تقدم عقد بنت الأخ والأخت وعلمت العمة والخالة بالحال فرضاهما بعقدهما رضا بالجمع، وإلا ففي تخييرهما في فسخ عقد أنفسهما، أو فيه وفي عقد السابقة، أو بطلان عقدهما أوجه أجودها الأول.

۲ـ جمع بین عمه با برادرزاده و جمع بین خاله و خواهرزاده

والعمة و الخالة... توضیح: اگر زن انسان، عمه یا خاله دختری است، انسان نمی‌تواند با آن دختر ازدواج کند مگر با اجازه عمه یا خاله دختر (یعنی همسر خود) و همچنین اگر زن انسان، عمه یا خاله مادر دختری و یا عمه و خاله پدر دختری است، انسان نمی‌تواند با آن دختر ازدواج کند مگر با اجازه عمه یا خاله.

دلیل این قول، علاوه بر اجماع، اخبار زیادی است که در این مورد وارد گردیده است. پس جمع بین عمه با دختر برادر او در ازدواج بدون اجازه عمه جایز نیست، و نیز جمع بین خاله با دختر خواهر او در ازدواج بدون اجازه خاله جایز نیست.

حال مسأله مزبور دو صورت دارد:

۱. یا این است که اول عمه یا خاله را عقد کرده است سپس می‌خواهد برادرزاده عمه یا خواهرزاده خاله را نیز عقد کند.

۲. یا این است که اول برادرزاده عمه یا خواهرزاده خاله را عقد کرده است سپس می‌خواهد عمه یا خاله را نیز عقد کند.

در صورت اول شکی نیست که عقد دوم باید با اجازه عمه یا خاله باشد. حال ببینیم اگر شوهر بدون اجازه آنها، عقد دوم ـ یعنی عقد دختر برادر عمه و یا دختر خواهر خاله ـ را واقع ساخت و با آنها ازدواج نمود، حکم این عقد چه خواهد بود؟ بین فقها سه نظریه وجود دارد:

الف: نظریه محقق حلی که می‌گوید نکاح دوم باطل است.

ب: نظریه علامه حلی و تعداد زیادی از فقهای متأخرین که می‌گویند: نکاح دوم موقوف بر اجازه عمه یا خاله است که اگر اجازه دادند نکاح صحیح است و چنانچه اجازه ندهند عقد باطل می‌شود.

ج: نظریه سوم آن است که اختیار با عمه یا خاله است، آنان می‌توانند نکاح دوم را فسخ نمایند و می‌توانند نکاح خود را فسخ نمایند بدون اینکه احتیاج به طلاق باشد. شارح از این سه قول، قول دوم را پسندیده است.

تا اینجا حکم صورت اول مسأله بود، و اما صورت دوم مسأله یعنی اول دختر برادر یا دختر خواهر را عقد کرده باشد و بعداً بخواهد با عمه یا خاله آن دختر نیز ازدواج کند، در حکم این صورت، فقها گفته‌اند:

اگر عمه و خاله هنگام خواستگاری از موضوع ازدواج قبلی مرد با خواهرزاده یا برادرزاده خود مطلع باشند، در این صورت اشکالی ندارد، زیرا رضایت دادن عمه و خاله به اینکه مرد آنها را به عقد خود در آورد معنایش آن است که راضی هستند به اینکه مرد بین آنها و بین برادرزاده یا خواهرزاده، جمع در نکاح کند.

ولی اگر از موضوع ازدواج قبلی، مطلع نباشند و بعد از ازدواج مرد با آنها از این موضوع آگاه شوند، در حکم این صورت بین فقها سه نظریه وجود دارد:

الف: اینکه عمه یا خاله، فقط اختیار فسخ عقد خودشان را دارند و می‌توانند عقد خودشان را فسخ کنند یا آن را امضاء نمایند.

ب: اینکه عمه یا خاله، هم اختیار فسخ عقد خودشان را دارند و هم اختیار فسخ عقد قبلی (عقد برادرزاده یا خواهرزاده) را دارند.

ج: اینکه عقد عمه و خاله باطل است.

شارح نظریه اول را تأیید می‌کند، زیرا عقد قبلی، ابتدا به طور صحیح صورت گرفته و دادن اختیار به عمه یا خاله در زمینه فسخ عقد قبلی، تضییع حق خواهرزاده با برادرزاده می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **و العمة...** یعنی می‌توان عمه یا خاله را ـ اگرچه بالا روند (یعنی عمه مادر زوجه و خاله مادر زوجه، و نیز عمه پدر زوجه و خاله پدر زوجه) ـ جمع کرد با دختر برادر عمه یا دختر خواهر خاله اگرچه پایین روند (یعنی نوه برادر عمه یا نوه خواهر خاله) البته در صورتی که عمه یا خاله رضایت دهند اما بدون رضایت آنها جایز نیست. این حکم مورد اجماع فقهاست، و روایات ما انباشته بر این حکم است.

حال اگر عقد عمه و خاله جلوتر بود، عقد دوم (عقد برادرزاده یا خواهرزاده آنها) متوقف بر اجازه عمه و خاله خواهد بود. پس اگر چنانچه مرد بدون اذن آنها مبادرت (به ازدواج با برادرزاده یا خواهرزاده کند آیا این ازدواج دوم باطل می‌باشد (این یک احتمال است) یا آنکه این ازدواج موقوف به رضایت عمه و خاله می‌باشد که اگر آنها آن ازدواج را فسخ کنند، عقد باطل خواهد شد (این احتمال دوم است) یا آنکه عمه و خاله اختیار دارند در فسخ ازدواج مزبور و در فسخ عقد خودشان (یعنی هم می‌توانند عقد برادرزاده و خواهرزاده را باطل کنند که در این صورت عقد خودشان بر صحت باقی است، و هم می‌توانند عقد خود را باطل کنند که در این صورت عقد برادرزاده و خواهرزاده صحیح خواهد بود) سه احتمال می‌باشد، که از این سه احتمال، احتمال وسطی (یعنی دومی) معتدل‌تر و عادلانه‌تر است.

ففي بطلانه...خبر مقدم است برای ـ اوجه ـ **أوجه** جمع وجه یعنی چند احتمال است **الأوسط** یعنی أعدل **و إن تقدم**... یعنی و اگر عقد برادرزاده و خواهرزاده جلوتر (از عقد عمه و خاله) بود، چنانچه عمه و خاله آگاهی از حال عقد قبلی داشتند (و با این آگاهی ازدواج با آن مرد را پذیرفتند) خود رضایت دادن ایشان به عقد خودشان، رضایت دادن به جمع بین دو عقد (عقد خودشان و عقد قبلی) می‌باشد، وگرنه (اگر آگاهی از عقد قبلی نداشتند و بعد از ازدواج با مرد، اطلاع از عقد قبلی یافتند) در این صورت آیا آنها اختیار در فسخ عقد خودشان فقط دارند (این یک احتمال است) یا آنکه هم اختیار در فسخ عقد خودشان و هم اختیار در فسخ عقد زن قبلی (خواهرزاده یا برادرزاده) دارند و یا آنکه عقد خودشان باطل است، چند احتمال است که بهترین آنها احتمال اول است **عقد السابقة** یعنی الزوجة السابقة.

وهل يلحق الجمع بينهما بالوطئ في ملك اليمين بذلك؟ وجهان. وكذا لو ملك إحديهما وعقد على الأخرى، ويمكن شمول العبارة لاتحاد الحكم في الجميع.

و هل يلحق... توضیح: آنچه تا اینجا گفته شد درباره حکم جمع بین عمه با برادرزاده، و یا خاله با خواهرزاده، به طریق عقد نکاح بود.

حال ببینیم آیا جمع بین آنها به طریق وطی در صورت مملوک بودن آنها نیز همان حکم جمع به طریق عقد نکاح را دارد یا نه؟ یعنی اگر چنانچه عمه با برادرزاده، هر دو امه (کنیز) باشند، شکی نیست در اینکه انسان می‌تواند هر دو را بخرد، اما آیا می‌تواند هر دو را وطی کند یا آنکه وطی برادرزاده باید با اذن عمه باشد همچنانکه عقد برادرزاده باید با اذن عمه باشد؟ دو احتمال در آن می‌باشد.

و همچنین اگر مثلاً عمه فقط امه باشد و او را خریده باشد آیا می‌تواند برادرزاده او ـ که آزاده است و امه نیست ـ را بدون اذن عمه، عقد کند یا آنکه باید با اذن عمه، برادرزاده را عقد کند؟ دو احتمال در آن می‌باشد.

و همچنین اگر عمه، زن آزاده باشد و برادرزاده او أمه باشد، چنانچه عمه را عقد کند و برادرزاده را بخرد، آیا بدون اجازه عمه می‌تواند برادرزاده او را وطی کند یا آنکه وطی او باید با اجازه عمه باشد؟

عبارت مصنّف احتمال دارد شامل همه این صورتها باشد، زیرا مصنّف در عبارتش، فقط تعبیر به جمع کرده است و جمع را اختصاص به جمع به طریق عقد نکاح نداده است پس عبارت چون مطلق است بدین جهت هم شامل جمع به طریق عقد نکاح می‌شود و هم شامل جمع به طریق وطی در صورت ملک یمین می‌شود، و در نتیجه طبق حکمی که در عبارت مصنّف آمده است باید بگوئیم که در همه این صورتها باید وطی یا عقد با اجازه عمه باشد، چون ملاک حکم در عقد آنها یا وطی آنها یکی است، زیرا ملاک در ممنوعیت جمع بین عمه و خاله و بین

برادرزاده و خواهرزاده، به طریق عقد نکاح، همانا رعایت احترام عمه یا خاله است. یعنی به منظور جلوگیری از هتک حرمت عمه یا خاله، ازدواج با خواهرزاده یا برادرزاده آنها بدون اذن عمه یا خاله، نهی گردیده است.

همین ملاک در صورت أمه بودن عمه یا خاله با برادرزاده و خواهرزاده نیز هست. پس به خاطر رعایت احترام عمه یا خاله باید وطی برادرزاده یا خواهرزاده با اجازه عمه یا خاله باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و هل یلحق**... یعنی آیا جمع کردن عمه و خاله با برادرزاده و خواهرزاده، به طریق وطی کردن آنها در صورت مملوکه بودن آنها، ملحق می‌شود به جمع کردن آنها به طریق عقد نکاح آنها؟ (یعنی آیا جمع کردن میان آنها به طریق وطی کردن در صورت مملوک بودن آنها، حکم جمع کردن میان آنها به طریق عقد نکاح را دارد؟) دو احتمال در آن هست.

و همچنین این دو احتمال وجود دارد در جایی که مرد، یکی را مالک شود و دیگری را عقد کند (چنانکه توضیح دادیم) و ممکن است عبارت مصنّف، شامل تمام آن صورتها بشود، چون مناط حکم در همه صورتها (چه صورت جمع به طریق عقد نکاح و چه به صورت جمع به طریق وطی) یکی است **بذالك** متعلق است به یلحق.

و یمکن... توجه دارید که شارح با کلمه ـ یمکن ـ که به معنای (یحتمل) است تعبیر کرده است یعنی شمول عبارت مصنّف تمام آن صورتها را قطعی نیست بلکه به صورت احتمال است چون گرچه عبارت مصنّف مطلق است که هم صورت جمع به طریق عقد نکاح را شامل است و هم صورت جمع به طریق وطی در ملک یمین را شامل است اما به ملاحظه سیاق عبارت، آنچه که از عبارت به ذهن تبادر می‌کند، تنها صورت جمع به طریق عقد نکاح می‌باشد.

(وحكم) وطئ (الشبهة، والزنا السابق على العقد حكم الصحيح في المصاهرة) فتحرم الموطوءة بهما على أبيه وابنه، وعليه أمها وبنتها إلى غير ذلك من احكام المصاهرة.

ولو تأخر الوطئ فيهما عن العقد أو الملك لم تحرم المعقود عليها، أو المملوكة. هذا هو الأصح فيهما وبه يجمع بين الأخبار الدالة على المنع مطلقا وعلى عدمه كذلك.

حکم وطی شبهه و زنا

(وحكم) وطي الشبهة...توضیح: اگر کسی با زنی زنا کند یا اشتباهاً نزدیکی کرد آیا نشر حرمت می‌شود همانند وطی صحیح در مصاهرت؟ قول مشهور آن است که نشر حرمت می‌شود. یعنی همان طوری که اگر مردی با زنی نکاح صحیح نمود، مادر زن بر آن مرد حرام ابدی می‌شود، همچنین اگر مردی با زنی اشتباهاً نزدیکی کرد یا با او زنا کرد، مادر آن زن بر مرد، حرام ابدی می‌شود و به هیچ وجه نمی‌تواند با او ازدواج کند.

و نیز دختر آن زن بر مرد وطی‌کننده، حرام ابدی می‌شود، زیرا مانند دختر زن (ربیبه) در نکاح صحیح در مصاهرت است.

و نیز آن زن بر پدر مرد، حرام ابدی می‌شود زیرا مانند عروس در نکاح صحیح در مصاهرت است.

و نیز آن زن بر پسر مرد حرام ابدی می‌شود، زیرا مانند زن بابا (نامادری) در نکاح صحیح در مصاهرت است.

آنچه گفتیم در مورد زن آزاده (حرّه) بود، و همچنین است حکم در أمه. یعنی اگر مردی با أمه‌ای اشتباهاً نزدیکی کرد یا با او زنا کرد، مادر آن امه بر مرد حرام ابدی می‌شود. یعنی اگر مادر آن امه، زن آزاده (حرّه) بود، مرد نمی‌تواند او را عقد کند، و اگر

آن مادر نیز همانند دخترش، امه بود چنانچه مرد او را بخرد نمی‌تواند با او نزدیکی کند.

احکام مذکور، در مورد زنا یا وطی شبهه‌ای بود که پیش از انجام عقدی یا انجام ملکی، واقع شود. اما اگر زنا یا وطی شبهه پس از انجام عقد یا ملک واقع شود موجب حرمت نمی‌شود. یعنی اگر کسی، زنی را عقد کرد و بعد از آن مثلاً با مادر آن زن زنا یا وطی به شبهه کرد، آن زن بر او حرام نمی‌گردد، و یا اگر أمه‌ای را خرید آنگاه با مادر امه زنا کرد، این امه بر او حرام نمی‌گردد.

حاصل نظر مشهور فقها در مسأله مورد بحث این شد که اگر زنا یا وطی به شبهه قبل از عقد یا ملک باشد، احکام نکاح صحیح در مصاهرت را دارد و نشر حرمت خواهد نمود، اما اگر زنا یا وطی به شبهه بعد از عقد یا ملک باشد، موجب حرمت نمی‌شود.

شارح می‌فرماید: دلیل بر این تفصیل، جمع و سازش دادن بین دو دسته از روایات است که در این مسأله می‌باشد. توضیح آنکه ما در این مسأله به دو دسته از روایات برخورد می‌کنیم:

یک دسته از روایات حاکی از این است که زنا و وطی شبهه مانند نکاح صحیح در مصاهرت نیست و این دسته روایات چون اطلاق دارند، اطلاقشان شامل است هم صورتی را که زنا و وطی شبهه قبل از عقد یا ملک باشند، و هم صورتی را که زنا و وطی شبهه بعد از عقد یا ملک باشند، پس این روایات به طور اطلاق دلالت دارند بر اینکه موجب نشر حرمت نمی‌شود.

و دسته دیگر به طور اطلاق دلالت دارند بر اینکه زنا و وطی شبهه مانند نکاح صحیح در مصاهرت است و موجب نشر حرمت می‌باشد.

این دو دسته روایات چون برحسب ظاهر با یکدیگر تعارض دارند می‌بایست به طریقی این تعارض را برطرف نمود، مشهور فقها به موجب قاعده «الجمع مهما أمکن اولی من الطرح» (سازش دادن میان دو روایت تا جایی که ممکن است، سزاوارتر است از اینکه آن روایات کنار گذاشته شوند) بین آن دو دسته روایات را جمع نموده‌اند به این گونه که آن دسته روایاتی که به طور مطلق، حکم به نشر حرمت می‌کند را حمل می‌کنیم بر صورتی که زنا و وطی شبهه، قبل از عقد یا ملک بوده باشد، و آن دسته روایاتی که به طور مطلق حکم به عدم نشر حرمت می‌کند را حمل می‌کنیم بر صورتی که زنا و وطی شبهه، بعد از عقد یا ملک بوده باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و حکم**... یعنی حکم وطی شبهه و زنا، در صورتی که قبل از عقد (یا قبل از ملک) واقع شوند، همان حکم وطی صحیح در پیوند زناشویی است، بنابراین زنی که مورد وطی واقع شده به وطی زنا یا وطی شبهه، حرام ابدی می‌شود بر پدر شخص وطی‌کننده و بر پسر او، و (نیز حرام می‌شود) بر شخص و طی‌کننده، مادر آن زن و دختر او، و به همین ترتیب سایر احکام زناشویی بر آن و طی مترتب می‌شود (مثل اینکه مادر بزرگ آن زن و هر چه بالاتر رود، و نیز نوه آن زن و هر چه پایین‌تر رود، و نیز دختر آن زن از شوهر قبلی، بر مرد و طی‌کننده حرام ابدی می‌شود) و (قید ـ السابق علی العقد ـ در عبارت مصنّف، اشاره به این است که:) اگر وطی در زنا و شبهه، بعد از عقد صحیح یا ملک یمین صورت گیرد، آن زنی که با او عقد بسته یا او را خریده است، بر او حرام نمی‌شود (یعنی اگر ابتدا عقد ازدواج با زنی صورت گیرد سپس شخص، وطی شبهه یا زنا با مادر آن زن مثلاً بکند، زن مزبور بر او حرام نمی‌شود، و همچنین اگر ابتدا أمه‌ای را بگیرد سپس با مادر او زنا یا وطی به شبهه کند، آن امه بر او حرام نمی‌شود).

این حکمی که گفته شد، حکم صحیح‌تر است هم در فرض تقدم وطی بر عقد و هم در فرض تأخر وطی از عقد، و با این تفصیل دادن بین آن دو فرض، سازش داده می‌شود میان روایات متعارض که بعضی از آنها دلالت بر منع ازدواج با اقرباء هر یک از زن و مرد به واسطه وقوع وطی شبهه و زنا می‌کند (یعنی دلالت بر نشر حرمت می‌کند) به طور مطلق (بدون تصریح به تقدم وطی یا تأخر آن) و بعضی دیگر از آنها دلالت بر عدم منع از ازدواج مزبور می‌کند (یعنی دلالت می‌کند که مانعی از ازدواج مزبور نمی‌باشد و دلالت بر عدم نشر حرمت می‌کند) به طور مطلق (بدون تصریح به تقدم وطی یا تأخر آن).

في المصاهرة صفت است برای ـ الصحیح ـ و تقدیر عبارت چنین است: «حکم الوطی الصحیح الکائن فی المصاهرة» **عدمه** ضمیر به منع برمی‌گردد **کذالک** یعنی مطلقا.

(وتكره ملموسة الابن ومنظورته) على وجه لا تحل لغيره مالك الوطئ بعقد، أو ملك (على الأب، وبالعكس) وهو منظورة الأب وملموسته (تحرم) على ابنه.

أما الأول فلأن فيه جمعا بين الأخبار التي دل بعضها على التحريم، كصحيحة محمد بن بزيع وغيرها، وبعضها على الإباحة كموثقة علي بن يقطين عن الكاظم عليه السلام بنفي البأس عن ذلك، بحمل النهي على الكراهة.

وأما الثاني وهو تحريم منظورة الأب وملموسته على الابن فلصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: "إذا جرد الرجل الجارية ووضع يده عليها فلا تحل لابنه"، ومفهومها الحل لأبيه، فإن عمل بالمفهوم، وإلا فبدلالة الأصل، و ما سبق.

حکم کنیز ملموسه و منظوره

(وتكره ملموسة الابن... توضیح: اگر کسی کنیزی داشته باشد و او را دست مالیده یا نگاه کرده باشد، آیا به مجرد دست مالیدن یا نگاه کردن، آن کنیز برای پدر یا پسر آن شخص، حرام ابدی می‌شود (به این معنی که اگر پدر یا پسر با آن کنیز ازدواج نمود نمی‌تواند با او مقاربت نماید، و یا در صورتی که آن کنیز را به پسر یا پدر بخشید و یا فروخت، پدر یا پسر نمی‌تواند با او مقاربت کند) یا اینکه حکم چنین نیست؟

گوئیم که دست مالیدن یا نگاه کردن، دو صورت دارد:

۱. اینکه به جایی باشد که غیر از شوهر و مولی، کسی نمی‌تواند دست بمالد یا نگاه کند مثل بدن یا فرج او.

۲. اینکه دست مالیدن یا نگاه کردن به جایی باشد که غیر از شوهر و مولا، بیگانگان نیز می‌توانند به آن دست بمالند یا نگاه کنند. مثل صورت و کف دست او که نگاه کردن به آن بدون شهوت به اجماع فقها جایز است. و نیز دست مالیدن به

کف دست کنیز بدون شهوت به فتوای بعضی از فقها (مثل صاحب «شرایع» و علامه حلی در کتاب «تحریر» و «قواعد») جایز است.

در این صورت ـ یعنی صورت دوم ـ بین فقها ظاهراً خلافی نیست در اینکه اگر مولای کنیز به وجه یا دو کف دست کنیزش نگاه کرده باشد، آن کنیز بر پسر یا پدر مولا حرام نمی‌شود.

و اما در صورت اول، اگر مولا به آن صورت، کنیزش را دست مالیده یا نگاه کرده باشد، میان فقها سه نظریه وجود دارد:

اول ـ اینکه در این صورت نیز حرمتی حاصل نمی‌شود نه برای پسر و نه برای پدر، بلکه فقط کراهت دارد.

دوم ـ اینکه حرمت حاصل می‌شود، هم برای پسر و هم برای پدر، این قول را شارح اختیار کرده است و گویا قول مشهور بین فقها می‌باشد.

سوم ـ اینکه تفصیل داده شود بین پدر و پسر به این صورت که: اگر پسر دست مالیده یا نگاه کرده باشد، بر پدر حرام نمی‌شود بلکه فقط مکروه است، اما اگر پدر دست مالیده یا نگاه کرده باشد، بر پسر حرام می‌شود. این قول را مصنّف در این کتاب اختیار کرده است.

و دلیل بر این قول سوم، در مورد کراهت ملموسه و منظوره پسر بر پدر، آن است که با حکم به کراهت، سازش بین دو دسته روایات داده می‌شود، چون دسته‌ای از آنها دلالت بر تحریم می‌کند، و دسته دیگر از آنها دلالت بر حلیت می‌کند، سازش دادن بین این دو دسته روایات به این است که دسته اول را حمل بر معنای کراهت کنیم.

و اما دلیل این قول، در مورد حرمت ملموسه و منظوره پدر بر پسر، روایت محمد بن مسلم است که در این روایت، امام علیه‌السلام می‌فرماید: که اگر مردی کنیزش را برهنه کند و دست بر آن بگذارد، این کنیز برای پسرش حلال نیست.

شارح می‌فرماید: مفهوم این روایت، بر حکم اول ـ یعنی حلیت ملموسه پسر بر پدر ـ نیز می‌کند، چون مفهوم جمله «این کنیز بر پسر آن مرد حلال نیست»، آن است که کنیز مزبور بر پدر آن مرد حلال است.

البته مفهوم گیری از این روایت، از باب مفهوم لقب است و چون اکثر علمای اصول، مفهوم لقب را حجت نمی‌دانند بدین جهت استدلال به مفهوم آن حدیث، مبنی بر آن است که مفهوم لقب را حجت بدانیم و اما اگر حجت ندانیم، دلیل بر حلیت ملموسه پسر بر پدر دو چیز خواهد بود: یکی همان دلیل گذشته یعنی جمع بین روایات، و دیگر اصالة الحلّیّة.

ترجمه و شرح عبارت: **و تکره...** (از توضیح ما سابقاً دانسته شد که مراد از ملموسه و منظوره که مورد بحث میان فقهاست، کنیزی است که مورد لمس یا نظر واقع شده باشد چنانکه روایات نیز دلالت بر آن دارند اما عبارت مصنّف مطلق است و شامل هر زن ملموسه و منظوره می‌باشد خواه کنیز انسان باشد یا زوجه انسان یا زن اجنبیة، چنانکه شارح نیز در آخر بحث تصریح به این مطلب فرموده است.

به هر حال چون مورد روایات، کنیز است از این رو ما عبارت مصنّف را بر طبق روایات ترجمه می‌کنیم:) یعنی کنیزی که دست مالیده پسر واقع شود یا مورد نگاه پسر قرار بگیرد ـ و این دست مالیدن و نگاه کردن به گونه‌ای باشد که برای غیر کسی که به واسطه عقد یا ملکیت، مالک وطی زن می‌شود حلال نیست (مثل دست مالیدن یا نگاه کردن به بدن کنیز یا فرج او) ـ چنین کنیزی بر پدر کراهت دارد (که اگر پسر، چنین کنیزی را به پدر خود ببخشد و یا بفروشد و یا پدر با آن کنیز ازدواج کند، بر پدر مکروه است با آن کنیز نزدیکی کند) و اما برعکس آن ـ یعنی کنیزی که مورد نگاه پدر واقع شود و یا دست مالیده پدر شود ـ حرام است بر پسر آن پدر.

علی وجه.. این جمله قید است هم برای ملموسه و هم برای منظوره چنانکه شارح بعداً تصریح به این مطلب فرموده است در آنجا که می‌فرماید: «و قیّدنا النظر و اللمس بکونهما لا یحلان لغیره» یعنی مورد بحث در آن نگاه کردن و لمس کردنی است که برای غیر مولا و زوج، از نامحرمان و بیگانگان آن گونه نگاه و لمس جایز نیست مثل نگاه یا لمس به بدن و فرج کنیز.

بنابراین، خارج می‌شود آن نگاه کردن یا لمسی که برای نامحرمان و بیگانگان هم جایز است مثل نگاه کردن به صورت و دو کف دست کنیز بدون شهوت و یا طبق نظر بعضی از فقها لمس کردن دو کف دست او بدون شهوت، پس اگر مولا صورت و دو کف دست کنیزش را بدون شهوت نگاه یا لمس کرد، و طی این کنیز بر پدر مولی کراهت ندارد و بر پسر مولی حرمت ندارد.

بعقد أو ملک جار و مجرور متعلق است به مالک وطی **اما الاول**... یعنی اما حکم اول (یعنی کراهت بر پدر) دلیلش آن است که در این حکم، سازش دادن میان روایاتی است که بعضی از آنها دلالت بر تحریم می‌کند مانند روایت صحیحه محمد بن بزیع و غیر آن، و بعضی دیگر دلالت بر اباحه می‌کند. مانند روایت موثقة علی بن یقطین از امام کاظم علیه‌السلام که در آن آمده است که مانعی در وطی کنیز نمی‌باشد **بحمل**... (متعلق است به جمع) یعنی بین آن دو دسته روایات به این گونه سازش داده می‌شود که حمل می‌شود نهی (یعنی تحریم در روایات دسته اول) بر کراهت.

کصحیحة محمد بن بزیع و آن روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع است که در «کافی»[1] و در «تهذیب»[2] بدین گونه نقل کرده که:

---

[1] کافی، ج ۵، ص ٤۱۸، ح ۲.

[2] تهذیب، ج ۷، ص ۲۸۱، ح ۲۸.

«... عن محمد بن اسماعیل قال: سألت أباالحسن الرضا علیه السلام عن الرجل تکون له الجاریة فیقبلها هل تحل لولده؟ قال: بشهوة؟ قلت: نعم، قال: فقال: ما ترك شیئاً إذا قَبَّلها بشهوة. ثم قال إبتداءً منه: إن جردها و نظر إلیها بشهوة حرمت علی أبیه و إبنه، قلت: إذا نظر إلی جسدها؟ فقال: إذا نظر الی فرجها و جسدها بشهوة حرمت علیه»

یعنی: سؤال کردم از امام رضا علیه السلام درباره مردی که دارای کنیزی است و او را میبوسد، آیا برای پسرش ممکن است حلال بشود؟ امام پرسید: آیا پدر از روی شهوت او را می‌بوسیده؟ گفتم: آری، فرمود: وقتی او را میبوسیده دیگر چیزی باقی نگذاشته (و همانند زن پدر بر پسر حرام خواهد بود) سپس آن حضرت بدون آنکه من سؤال کنم خود فرمود: اگر کنیز را برهنه کرده و از روی شهوت به او نظر کرده، آن کنیز بر پدر او و پسر او هر دو حرام می‌شود، عرض کردم هنگامی که به همه بدنش نظر کند حرام می‌شود؟ فرمود: زمانی که به فرجش و بدنش نگاه کند حرام می‌شود بر پدر و پسر او.

موثقة علي بن یقطین... این روایت را در «تهذیب» به اینگونه نقل کرده:

«... عن علي بن یقطین عن العبد الصالح علیه السلام عن الرجل یقبل الجاریة یباشرها من غیر جماع داخل أو خارج أتحل لأبیه او لإبنه؟ قال: لا بأس»[1]

یعنی سؤال کردم از عبد صالح (از القاب حضرت موسی بن جعفر علیه السلام است) درباره مردی که میبوسد کنیز خود را بدون آنکه با او جمع شود نه به صورت مقاربت و نه به صورت تماس بدنی فقط، آیا آن کنیز ممکن است حلال شود برای پدر یا پسر آن مرد؟ فرمود: مانعی ندارد.

---

[1] تهذیب، ج ۸، ص ۲۰۹.

روایت موثقه، آن روایتی است که نسبت به کلیه افراد سلسله سند در کتب رجال تصریح به وثاقت شده باشد اگرچه بعضی از افراد زنجیره حدیث، غیرامامی باشند و در حدیث مذکور، دو نفر از گروه واقفیان (که در امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام توقف کردند و امامت حضرت رضا علیه السلام را نپذیرفتند). در سلسله سند واقع شده‌اند، یکی حمید بن زیاد و دیگری حسن بن محمد بن سماعة می‌باشد.

حمید بن زیاد با اینکه از گروه باطل واقفیان بوده اما شیخ طوسی و نجاشی تصریح به وثاقت او کرده‌اند.

و حسن بن محمد بن سماعة نیز با اینکه از بزرگان واقفیان بوده و در مذهب خود عناد و تعصب داشته اما شیخ نجاشی تصریح به وثاقت او کرده است.

و أما الثاني و هو... یعنی اما حکم دوم ـ یعنی حرام بودن کنیزی که پدر به او نگاه کرده یا او را لمس کرده است، بر پسر ـ دلیلش روایت صحیحه محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام است که می‌فرماید: «وقتی مرد، کنیز را برهنه کرد و بر او دست گذاشت (و لمس کرد) آن کنیز بر پسر آن مرد حلال نیست».

مفهوم این روایت (از باب مفهوم لقب) آن است که آن کنیز بر پدر آن مرد حلال می‌باشد (چون در روایت، فقط حرمت آن کنیز بر پسر آن مرد ذکر شده است و حرمت آن بر پدر آن مرد ذکر نشده است) حال اگر (مفهوم لقب را حجت بدانیم و) به آن مفهوم عمل کنیم، حرفی در آن نیست (و با این مفهوم، حکم اول نیز ـ یعنی حلیت آن کنیز بر پدر ـ ثابت می‌شود) و گرنه (اگر به آن مفهوم عمل نکنیم چون مفهوم لقب حجت نیست) پس (حکم اول، به دو دلیل) ثابت می‌شود (یکی) به دلیل اصالة الحلیة (یعنی قاعده حلیت که از آیه ﴿وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ﴾[1] استفاده می‌شود،

---

[1] سوره نساء، آیه ۲۳.

زیرا خداوند بعد از ذکر زن‌هایی که ازدواج با آنان حرام است، می‌فرماید: «هر زنی غیر آن زنانی که ذکر شد، بر شما حلال است با آن ازدواج کنید» و (دوم) به آن دلیلی که گذشت یعنی جمع بین روایات.

فلصحیحة محمد بن مسلم... این روایت را در «کافی»[۱] و در «تهذیب»[۲] نقل کرده است **و مفهومها**... چنانکه دانسته شد، مفهوم گیری در روایات مزبور، از باب مفهوم لقب است، مراد از لقب هر اسمی است خواه مشتق باشد یا جامد، و خواه علم شخصی باشد یا اسم جنس، مثلاً ـ الفقیر ـ در ـ اطعام الفقیر ـ لقب است، و زید در ـ اکرم زیداً ـ لقب است.

و مراد از مفهوم لقب، نفی کردن حکم است از آنچه لقب (اسم) آن را شامل نمی‌شود مثلاً در ـ اکرم زیداً ـ مفهوم آن عدم وجوب اکرام عمرو است که لازمه منحصر کردن وجوب اکرام است در زید.

و در حدیث مورد بحث نیز کلمه ـ ابن ـ در لا تحل لابنه، لقب است و مفهوم آن، عدم نفی حلیت (یعنی ثبوت حلیت) برای أب است که لازمه منحصر کردن نفی حلیت است در ابن.

---

[۱] کافی، ج ۵، ص ۴۱۹، ح ۵.

[۲] تهذیب، ج ۵، ص ۲۸۲، ح ۲۹.

وفيه نظر، لأن صحيحة ابن بزيع دلت على التحريم فيهما، ورواية علي بن يقطين دلت على نفيه فيهما، فإن وجب الجمع بينهما بالكراهة فالحكم في صحيحة محمد بن مسلم كذلك ـ وهذا هو الذي اختاره المصنف في «شرح الإرشاد» وجماعة ـ أو يعمل بالأولى ترجيحا للصحيح على الموثق حيث يتعارضان أو مطلقا وتكون صحيحة محمد بن مسلم مؤيدة لأحد الطرفين. وهو الأظهر، فتحرم فيهما، فالتفصيل غير متوجه.

اشکال شارح بر نظریه مصنّف

و فیه نظر... توضیح: شارح می‌فرماید: در این تفصیلی که مصنّف بین مسأله ابن و مسأله أب دادند، اشکال هست یعنی اینکه مصنّف در مسأله ابن (ملموسه و منظوره ابن) قائل به کراهت شد، و در مسأله أب (ملموسه و منظوره أب) قائل به حرمت شد، مورد اشکال می‌باشد بلکه یا باید در هردو مسأله قائل به کراهت شد و یا باید در هردو مسأله قائل به حرمت شد.

زیرا صحیحه محمد بن بزیع که دلالت بر حرمت می‌کند، حرمت را در هردو مسأله ثابت کرده است. و روایت موثقه علی بن یقطین هم که دلالت بر اباحه می‌کند، اباحه را در هردو مسأله ثابت کرده است، حال اگر مبنای ما در علم اصول این باشد که حدیث موثق در حجیت برابری با حدیث صحیح می‌کند و وقتی که آنها با یکدیگر تعارض کردند سازش دادن بین آنها لازم باشد پس در مورد بحث هم ـ چنانکه در بالا گذشت ـ اگر بناست بین صحیحه ابن بزیع و بین موثقه ابن یقطین سازش داده شود به این گونه که تحریم در حدیث ابن بزیع، حمل بر کراهت شود، باید در صحیحه محمد بن مسلم هم همین کار انجام شود یعنی صحیحه محمد بن مسلم که دلالت بر تحریم ملموسه أب بر ابن می‌کند، به خاطر تعارضی که با موثقه ابن یقطین دارد باید تحریم آن را حمل بر کراهت کنیم و در نتیجه در مسأله أب (یعنی

ملموسه أب) هم قائل به کراهت شویم. پس طبق این بیان باید در هردو مسأله (هم مسأله أب و هم مسأله ابن) قائل به کراهت شویم.

و اما اگر مبنای ما این باشد که حدیث موثق در حجیت، برابری با حدیث صحیح نمی‌کند و در وقت تعارض آنها سازش دادن بین آنها لازم نیست بلکه باید

حدیث صحیح را ترجیح دهیم برحدیث موثق، پس در مورد بحث باید به صحیحه ابن بزیع عمل کنیم و موثقه ابن یقطین را رها کنیم، و نتیجه عمل به صحیحه ابن بزیع می‌شود که در هردو مسأله، هم مسأله ابن و هم مسأله أب، حکم به تحریم نمائیم. چون صحیحه مزبور، در هردو مسأله حرمت را ثابت کرده است، و صحیحه محمد این مسلم هم ـ که فقط دلالت برتحریم در مسأله أب می‌کند ـ حکم به حرمت در آن مسأله را تأیید خواهد کرد.

خلاصه کلام آنکه یا باید در هردو مسأله قائل به کراهت شویم و یا باید در هردو مسأله قائل به حرمت شویم (که در نظر شارح این قول پسندیده است) پس تفصیل دادن بین آن دو مسأله که در یکی قائل به کراهت شویم و در دیگری قائل به حرمت شویم ـ چنانکه مصنّف قائل شده است ـ در نظر شارح نیکو و موجه نمی‌باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و فیه نظر...** یعنی در تفصیلی که مصنّف داده است (بین مسأله أب و مسأله ابن) اشکال هست، زیرا صحیحه محمد بن بزیع دلالت برتحریم در هردو مسأله دارد، و روایت علی بن یقطین دلالت برنفی تحریم در هردو مسأله دارد، پس اگر (به واسطه برابردانستن موثقه علی بن یقطین با صحیحه ابن بزیع، در حجیت) سازش دادن (در صورت تعارض) بین آن دو روایت، به اینکه تحریم (در روایت ابن بزیع) حمل برکراهت شود، لازم باشد، حکم در صحیحه محمد بن مسلم نیز (که دلالت بر تحریم در مسأله أب می‌کند) چنین است (یعنی صحیحه محمد بن مسلم نیز باید بر کراهت حمل شود، چون تعارض با موثقه علی بن یقطین دارد و در نتیجه باید گفت: منظوره و ملموسه پدر برپسر، مکروه است نه حرام) و این فتوا (که در هردو مسأله حکم به

کراهت کنیم) همان حکمی است که مصنّف در «شرح ارشاد» (که به نام «غایة المراد» معروف است) و گروهی از فقها آن را اختیار کرده‌اند.

و یا (اینکه می‌گوئیم سازش دادن بین آن دو روایت لازم نیست بلکه) باید عمل به صحیحه ابن بزیع شود. به جهت اینکه (حدیث موثق باحدیث صحیح، در حجیت برابری نمی‌کند و در نتیجه) باید ترجیح داده شود حدیث صحیح بر حدیث موثق در صورتی که تعارض کنند و یا حتی در صورتی که تعارض نکنند (پس وقتی که مطابق صحیحه ابن بزیع عمل شد باید هم در مسأله پدر و هم در مسأله پسر، حکم به تحریم کنیم) و صحیحه محمد بن مسلم (که موضوعش خاص است) مؤید یکی از دو طرف حکم خواهد بود (و آن تحریم در مسأله أب فقط می‌باشد یعنی تحریم ملموسه أب برابن) و این حکم یعنی عمل به روایت ابن بزیع، روشن‌تر است (در نظر ما یعنی شارح) و در نتیجه، زن ملموسه حرام خواهد بود هم در طرف پدر و هم در طرف پسر، پس تفصیل دادن میان آن دو طرف (و حکم کردن به حرمت در یک طرف، و حکم کردن به کراهت در طرف دیگر) نیکو و موجّه نیست.

أو یعمل... عطف است بر ـ وجب الجمع ـ و تقدیر عبارت چنین است که: «او لم یجب الجمع بل یُعمَل بالأولیٰ...» **حیث یتعارضان أو مطلقاً** یعنی در جایی که صحیح با موثق با هم تعارض داشته باشند مثل مورد بحث و یا مطلقا حتی در جایی که با هم تعارض نداشته باشند مثل جایی که حکم در هر دو حدیث، متضاد نباشد بلکه متوافق باشد، مثلاً حکم در هر دو حدیث، حرمت باشد منتها موضوع حدیث موثق، خاص باشد و موضوع حدیث صحیح، عام باشد مثل اینکه فرض کنیم روایت صحیحی دلالت بر حرمت در هر دو مسأله (مسأله پدر و مسأله پسر).کند ولی روایت موثقی، دلالت بر حرمت در یک مسأله (مسأله پدر) کند، در این صورت گرچه از نظر حکمی با هم تعارضی ندارند ولی ما حدیث صحیح را ترجیح می‌دهیم و به طور عام حکم به تحریم می‌کنیم (یعنی هم در مسأله أب و هم در مسأله ابن) نه اینکه به روایت موثق عمل کنیم و فقط حکم به تحریم در مسأله پدر بنمائیم.

وقیدنا النظر واللمس بکونهما لا یحلان لغیره، للاحتراز عن نظر مثل الوجه والکفین بغیر شهوة فإنه لا یحرم اتفاقا، وأما اللمس فظاهر الأصحاب وصرح به جماعة منهم تحریمه فیهما مطلقا فیتعلق به الحکم مطلقا.

نعم یشترط کونهما بشهوة کما ورد في الأخبار وصرح به الأصحاب، فلا عبرة بالنظر المتفق، ولمس الطبیب، ونحوهما وإن کانت العبارة مطلقة.

وقیّدنا النظر... توضیح: شارح می‌فرماید که ما در بالا عبارت مصنّف «ملموسة الإبن و منظورته» را قید زدیم به جمله «علی وجه لایحل لغیر مالک الوطی» به این معنی که خواستیم بگوئیم نظر و لمس کنیز از جانب پسر یا پدر، باید به گونه‌ای باشد که به جز مولا و زوج، برای کسی دیگر از نامحرمان و بیگانگان آن گونه لمس و نظر جایز نیست.

غرض از قید مزبور در مورد نگاه کردن، آن است که خارج شود آن نگاه کردنی که برای نامحرمان و بیگانگان هم جایز است مثل نگاه کردن به صورت و دو کف دست کنیز بدون شهوت، زیرا به اتفاق فقها چنین نگاه کردن شرعاً برای بیگانگان جایز است (همانطوری که نگاه به صورت و دو کف دست زن اجنبیه نیز بدون شهوت جایز است به اتفاق فقها) پس اگر مولا به وجه و کفین کنیز بدون شهوت نگاه کند، آن کنیز بر پسر مولا حرام نخواهد شد همچنانکه آن کنیز بر پدر مولا مکروه نخواهد شد.

و خلاصه اینکه قید «النظر علی وجه لا یحل لغیر مالک الوطی» خارج می‌کند «النظر علی وجه یحل لغیر مالک الوطی» را که آن نظر به وجه و کفین بدون شهوت می‌باشد.

و اما غرض از قید مزبور در مورد لمس، گوئیم: اگر ما فتوای صاحب «شرایع» و علامه حلی در کتاب «قواعد» و «تحریر» را ملاحظه کنیم، این بزرگواران برای نامحرمان

و بیگانگان، لمس کردن دو کف دست کنیز بدون شهوت را جایز می‌دانند، بنابراین با قید «اللمس علی وجه لایحل لغیر مالک الوطی» خارج می‌شود آن لمسی که برای نامحرمان و بیگانگان هم جایز است و آن لمس کردن دو کف دست کنیز بدون شهوت می‌باشد. پس اگر مولای کنیز لمس کند دو کف دست او را بدون شهوت، آن کنیز بر پسر مولا حرام نخواهد شد و بر پدر مولا هم مکروه نخواهد شد.

ولی شارح می‌فرماید: که ظاهر عبارت فقها ـ و عده‌ای از آنها هم تصریح به آن کرده‌اند ـ آن است که لمس کردن صورت و دو کف دست کنیز برای بیگانگان و نامحرمان حرام است مطلقا چه با شهوت باشد و چه بی شهوت.

بنابراین، قید «علی وجه لایحل لغیر مالک الوطي» در مورد لمس، چیزی را خارج نمی‌کند، چون طبق ظاهر عبارت فقها و تصریح بعضی از آنها ما لمسی نداریم که برای بیگانگان و نامحرمان جایز باشد تا با قید مزبور خارج گردد، بنابراین، اگر مولا لمس کرد صورت یا کف دست کنیزش را چه با شهوت و چه بدون شهوت، این کنیز بر پسر مولا حرام خواهد بود و بر پدر مولا هم مکروه خواهد بود.

سپس شارح می‌فرماید: چیزی که تذکرش لازم است آن است که مصنّف نظر و لمس را تقیید به شهوت نکرده است اما بر حسب روایاتی که در این مورد وارد شده و فقها نیز تصریح کرده‌اند باید لمس و نظر از روی شهوت باشد تا موجب حرمت کنیز برای پسر و موجب کراهت برای پدر گردد. بنابراین، اگر نظر مولا به کنیزش از روی شهوت نبود مثل نظر اتفاقی که بی قصد و برانگیزنده شهوت نیست باشد، موجب حرمت کنیز بر پسر مولا نخواهد بود، و همچنین اگر لمس مولا کنیزش را از روی شهوت نباشد مثل اینکه مولا طبیب باشد و به عنوان معاینه و معالجه، کنیزش را لمس نماید، موجب حرمت کنیز بر پسر مولا نخواهد بود. با این بیان شارح، جواب از ظاهر عبارت فقها داده می‌شود به اینکه هر چند ظاهر عبارت آنها اقتضا می‌کند که

لمس وجه و کفین حتی بدون شهوت موجب حرمت کنیز بر پسر می‌شود، اما بر حسب روایات باید گفت که لمس بدون شهوت موجب حرمت کنیز بر پسر نمی‌شود، هرچند از نظر شرعی اصل لمس وجه و کفین بدون شهوت نیز برای بیگانگان حرام باشد. چنانکه فقهاء مزبور قائلند.

ترجمه و شرح عبارت: **و قیّدنا**... یعنی ما (در بالا) قید زدیم نظر و لمس (در عبارت مصنّف) را به اینکه نظر و لمس باشد که برای غیر مالک وطی حلال نیست، و این تقیید به خاطر آن است که خارج کنیم مانند نظر به صورت و دو کف دست کنیز بدون شهوت را، زیرا چنین نظر کردن به اجماع فقها (برای بیگانگان) حرام نیست (در نتیجه اگر مولا به کنیز خود چنین نظری بکند، موجب حرمت کنیز بر پسر مولا نخواهد بود و موجب کراهت کنیز بر پدر مولا نخواهد بود).

لا یحرم احتمال دارد کلمه ـ یحرم ـ به صیغه معلوم از باب مجرد باشد، و احتمال دارد از باب تفعیل باشد که بنابراین معنای عبارت این می‌شود که: چنین نظری از پدر یا پسر بر کنیز، حرام کننده کنیز برای پدر یا پسر نمی‌شود (چون نظر مزبور برای بیگانگان حرام نیست).

و أما اللمس... یعنی و اما در مورد لمس کردن، ظاهر عبارت فقها ـ که عده‌ای از فقها تصریح به این ظاهر کرده‌اند ـ آن است که لمس کردن (برای بیگانگان) حرام است در وجه و کفین کنیز مطلقا چه با شهوت و چه بدون شهوت (گرچه ما ـ یعنی نگارنده ـ در بالا نقل کردیم از صاحب «شرایع» و علامه حلی در بعضی کتاب‌هایش که برای بیگانگان لمس کردن کفین کنیز بدون شهوت جایز می‌باشد) پس بنابر ظاهر عبارت فقها، حکم (یعنی حرمت یا کراهت کنیز) تعلق میگیرد به لمس کنیز (یعنی لمس مولا صورت و دو کف دست کنیز را موجب حرام شدن کنیز بر پسر و یا مکروه شدن او بر پدر می‌شود) مطلقا یعنی بدون اینکه قید بزنیم لمس را به اینکه لمسی

باشد که برای بیگانگان جایز نیست (زیرا قید مزبور بنابر ظاهر عبارت اصحاب، فایده‌ای ندارد چون طبق ظاهر عبارت ایشان، هرگونه لمسی برای بیگانگان جایز نیست و لمسی نداریم که برای بیگانگان جایز باشد تا با قید مزبور خارج شود) **فظاهر الأصحاب** اینکه تعبیر کرده به ظاهر الاصحاب چون فقها جواز لمس برای بیگانگان را ذکر نکرده‌اند بلکه آنهایی که نظر به وجه و کفین کنیز را ذکر نموده‌اند، جواز را منحصر در نظر کرده‌اند پس از انحصار مزبور استفاده می‌شود که لمس وجه و کفین کنیز، بر حرمت باقی است.

نعم یشترط... یعنی بله (در حرمت یا کراهت کنیز) شرط است که لمس و نظر از روی شهوت بوده باشد چنانکه در روایات آمده است و فقها نیز به آن تصریح کرده‌اند، بنابراین اعتباری نیست به آن نگاهی که اتفاقی و بی قصد باشد (یعنی چنین نظری از جانب مولا به سوی کنیزش موجب حرمت کنیز بر پسر مولا نمی‌شود) و (و اعتباری نیست) به لمس کردن طبیب، و نظیر این دو، هر چند عبارت مصنّف، مطلق است (و در آن تقیید به شهوت نشده است).

هذا حكم المنظورة والملموسة بالنسبة إليهما. وهل يتعدى التحريم إلى أمهما وابنتهما في حق الفاعل؟ قولان: مأخذهما أصالة الحل، واشتراط تحريم البنت بالدخول بالأم في الآية، ولا قائل بالفرق وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام الدالة على التحريم. ويمكن الجمع بحمل النهي على الكراهة. وهو أولى.

حکم مادر و دختر منظوره و ملموسه

هذا حكم المنظورة... توضیح: آنچه در بالا گذشت، احکام خود منظوره و ملموسه بود در رابطه با پدر یا پسر مولا، حال ببینیم آیا به مجرد نظر و لمس، مادر منظوره و ملموسه و یا دختر آنها (یعنی کنیزی که منظوره و ملموسه مولا واقع شده، قبلاً دختری داشته باشد از مولای دیگر یا زوج دیگری) بر مولای منظوره و ملموسه حرام می‌شود (نظیر آنکه مادر زوجه و یا دختر او بر زوج حرام است) به این معنی که اگر مولا، منظوره و ملموسه را آزاد کرد یا فروخت و یا به کسی بخشید، نمی‌تواند مادر و یا دختر او را عقد کند؟ یا آنکه حرام نیست و می‌تواند مادر یا دختر را عقد نماید؟

دو قول در آن می‌باشد:

۱. بعضی گفته‌اند که حرام نیست، و دلیل آن دو چیز است:

اول: اصالة الحلیة که از آیه ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ**﴾[1] ـ استفاده می‌شود.

دوم: اینکه از آیه ﴿**وَرَبائِبُكُمُ اللّاتي في حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللّاتي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ**﴾[2] استفاده می‌شود که ازدواج با دختر زن در صورتی بر انسان حرام است که دخول به

---

[1] سوره نساء، آیه ۲۴.

[2] سوره نساء، آیه ۲۳.

مادر آن شده باشد، و در مورد بحث فرض آن است که دخول به مادر نشده است بلکه فقط نظر یا لمس شده است، پس ازدواج با دختر حرام نخواهد بود.

اگر کسی گوید که آیه مزبور اختصاص دارد به دختر آن زنی که زوجه انسان است، و حال آنکه مورد بحث، دختر آن زنی است که کنیز انسان است پس آیه مزبور دلیلی بر مورد بحث نمی‌تواند باشد.

در جواب می‌فرماید: فقها در شرط مزبور (یعنی دخول) فرقی نگذاشتند بین دختر زوجه و دختر کنیز پس در دختر کنیز نیز شرط حرمت دختر آن است که به مادرش (یعنی کنیز) دخول شده باشد، و در مورد بحث همانطوری که گفته شد فرض آن است که دخول به کنیز نشده است. پس آن دختر بر مولا حرام نخواهد بود.

اگر کسی بگوید که با بیان مزبور، حلیت، فقط در مورد دختر منظوره و ملموسه ثابت می‌شود و حال آنکه مدعای ما، مادر منظوره و ملموسه نیز می‌باشد.

در جواب می‌فرماید: در مورد بحث، فقها در حکم فرقی میان دختر و مادر نگذاشته‌اند. توضیح آنکه فقها در مسأله عقد میان دختر و مادر فرق گذاشته‌اند به این صورت که گفته‌اند: دختر زوجه (یعنی ربیبه) در صورتی بر انسان حرام می‌شود که انسان به زوجه دخول کند، اما مادر زوجه به مجرد عقد زوجه، بر انسان حرام می‌شود و دخول به زوجه شرط در حرمت مادر زوجه نیست.

اما در مورد بحث در حکم میان مادر و دختر فرقی نگذاشتند به اینکه بگویند دختر منظوره و ملموسه در صورتی بر انسان حرام می‌شود که انسان به منظوره و ملموسه دخول کند ولی مادر منظوره و ملموسه، به مجرد نظر و لمس به ملموسه و منظوره، حرام می‌شود، اینجور فرق نگذاشته‌اند پس وقتی که حلیت در مورد دختر ملموسه و منظوره ثابت شد، در مورد مادر آن نیز حکم به حلیت می‌شود.

خلاصه آنکه: در استدلال به آیه، از دو جهت باید از عدم فرق و عدم قول به فصل میان فقها کمک گرفت: یکی عدم فرق بین زوجه و کنیز در شرط مزبور (دخول)، و دوم عدم فرق میان مادر و دختر در کنیز.

۲. قول دوم آن است که مادر یا دختر آن منظوره و ملموسه بر انسان حرام می‌شود، و دلیل آن، روایتی است که در شرح عبارت ذکر خواهیم کرد، و با وجود این روایت، دیگر نوبت به اصالة الحلیة که در دلیل قول اول گفته شد نمی‌رسد. شارح می‌فرماید: می‌توان سازش داد بین این روایت و بین آیه‌ای که دلالت بر حلیت می‌کند، به این گونه که نهی در روایت را حمل بر کراهت نمود.

ترجمه و شرح عبارت: **هذا حکم...** یعنی آنچه گذشت، حکم کنیز ملموسه و منظوره نسبت به خودشان بود (که خود آنها بر پسر یا پدر مولا حرام و یا مکروه هستند) و اما آیا حرمت به مادر ملموسه و منظوره و به دختر آنها نیز سرایت می‌کند نسبت به خود مولا؟ دو قول در آن وجود دارد که مستند آن دو قول (اما قول به عدم حرمت: مستندش دو چیز است: یکی) أصالة الحلیة و (دوم) اینکه (در آیه ۲۳ از سوره نساء) حرام بودن دختر بر مرد، مشروط به آن شده است که آن مرد دخول به مادر دختر کند و (در مسأله مورد بحث) کسی از فقها قائل به فرق نشده است (به اینکه بگوید میان زوجه و کنیز در اشتراط دخول، فرق است به این گونه که حرمت دختر زوجه، مشروط به دخول به زوجه است اما حرمت دختر کنیز مشروط به دخول به کنیز نیست، و یا اینکه بگوید میان دختر و مادر، در کنیز فرق است به این گونه که حرمت دختر آن کنیز مشروط به دخول به کنیز است اما حرمت مادر آن کنیز مشروط به دخول به کنیز نیست و تنها مس و نظر کافی است در حرمت مادر، پس چون فقها تفصیلی نداده‌اند بدین جهت حرمت در همه این موارد، مشروط به دخول خواهد بود و مجرد نگاه و لمس کفایت در حرمت نمی‌کند).

و (اما قول به حرمت: مستندش عبارت است از:) صحیحه محمد بن مسلم از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام که دلالت بر تحریم می‌کند.

و (شارح می‌فرماید:) می‌توان میان آیه شریفه (که دلالت برعدم حرمت دارد) و صحیحه محمد بن مسلم، سازش داد به این صورت که نهی وارد شده در صحیحه را حمل برکراهت کنیم و این جمع و سازش دادن بهتر است. **حق الفاعل** یعنی کسی که نظر و لمس از او صادر شده است یعنی مولایی که ناظر و لامس است. **صحیحة محمد بن مسلم** این روایت را در «کافی»[1] و «تهذیب»[2] به این گونه نقل کرده:

«...عن محمد بن مسلم عن أحدهما علیه السلام قال: سألته عن رجل تزوج إمرأة فنظر إلی رأسها و إلی بعض جسدها، أیتزوج إبنتها؟ قال: لا، إذا رأی منها ما یحرم علی غیره فلیس له أن یتزوج إبنتها»

یعنی از امام معصوم علیه السلام سؤال کردم درباره مردی که با زنی ازدواج کرده است و نگاه به سر و یا بعضی از بدن زن کرده (و هنوز دخول به زن نکرده است) آیا می‌تواند با دختر آن زن ازدواج کند (در صورتی که زن را طلاق دهد و یا زن بمیرد) امام علیه السلام فرمود: نه اگر مرد نگاه کرده باشد به جایی از بدن زن که برای دیگران نگاه به آن جا حرام است، نمی‌تواند با دختر آن زن ازدواج کند.

نگارنده گوید: نظیر آنچه در استدلال به آیه در قول اول گفته شد، در این روایت نیز گفته می‌شود. یعنی این روایت حرمت را فقط در مورد دختر زوجه ثابت کرده است و چون فقها در مورد بحث فرقی میان زوجه و کنیز نگذاشته‌اند بدین جهت حرمت در مورد دختر کنیز نیز ثابت می‌شود، و وقتی که با بیان مزبور، حرمت در مورد دختر ثابت شد، در مورد مادر ملموسه و منظوره نیز ثابت می‌شود، چون فقها در مورد بحث در حکم میان دختر و مادر فرقی نگذاشته‌اند.

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۴۲۲.

[2] تهذیب، ج ۷، ص ۲۸۰.

واعلم أن الحكم مختص بنظر المملوكة على ذلك الوجه. وما ذكرناه من الروايات دال عليها.

وأما الحرة: فإن كانت زوجة حرمت على الأب والابن بمجرد العقد وإن كانت أجنبية ففي تحريمها قولان، ويظهر من العبارة الجزم به، لأنه فرضها مطلقة، والأدلة لا تساعد عليه.

وإعلم أن الحكم... توضیح: شارح می‌فرماید آنچه از حکم لمس و نظر در مورد ملموسه ابن و منظوره او و ملموسه أب و منظوره او دانسته شد همه اینها اختصاص به کنیزی دارد که مورد لمس و نظر ابن یا أب واقع شود چنانکه روایاتی که ذکر نمودیم نیز دلالت بر این مطلب دارد.

حال ببینیم اگر چنین لمس و نظری در مورد زن آزاد واقع شود چه حکمی دارد آیا بر پدر و پسر لامس و ناظر حرام ابدی می‌شود یا نه؟ می‌فرماید: زن آزاد از دو حال بیرون نیست: یا زوجه است (که زوج او را لمس و نظر کرده است) و یا اجنبیه (که مرد اجنبی او را لمس و نظر کرده است).

در مورد اول، شکی نیست که به مجرد آنکه زوج او را عقد کرد، آن زن بر پدر زوج و پسر او حرام ابدی می‌شود (چنانکه سابقاً در محرمات مصاهره دانسته شد) پس دیگر در حرمت آن زن بر پدر یا پسر زوج، نیازی به این نیست که زوج او را لمس یا نظر کرده باشد.

و اما در مورد دوم ـ که مرد اجنبی، زن اجنبیه را لمس و نظر کرده باشد ـ در این صورت آیا آن زن بر پسر یا پدر مرد اجنبی حرام ابدی می‌شود یا نه؟ دو قول وجود دارد:

از عبارت مصنّف استفاده می‌شود که بر پسر حرام ابدی می‌شود، زیرا مصنّف در عبارتش به طور مطلق فرمود: «و بالعکس تحرم» یعنی زنی که منظوره و ملموسه پدر

باشد برپسرحرام می‌شود، این عبارت چون اطلاق دارد، هم شامل کنیزمی‌شود و هم زن آزاد اجنبیه.

ولی شارح در جواب این قول می‌فرماید: ادله‌ای که در دست داریم حرمت در مورد زن اجنبیه را ثابت نمی‌کند چون ـ همانطوری که گفتیم ـ روایاتی که در این باب رسیده است اختصاص به موارد کنیز دارد.

ترجمه و شرح عبارت: **و إعلم**... یعنی بدان که حکم بالا (حرمت یا کراهت زن منظوره و ملموسه) اختصاص دارد به (لمس کردن زن کنیزو یا) نظرکردن به کنیزبه آن گونه‌ای که دانسته شد (یعنی به گونه‌ای که برای غیرمالک وطی، جایزنیست) و روایاتی که در بالا ذکرشد نیزدلالت برکنیزدارد.

و اما زن آزاده (ای که مورد نظرو یا لمس واقع شود) اگرچنانچه زوجه باشد، در این صورت آن زن به مجرد عقد بستن با مرد لامس و ناظر، برپدر یا پسرآن مرد حرام می‌شود، و اگرآن زن بیگانه باشد (نسبت به مردی که او را لمس یا نظرکرده) دو قول وجود دارد، از عبارت مصنّف ظاهرمی‌شود که ایشان جزم به تحریم آن زن (برپسرآن مرد) دارد، چون ایشان عبارت را مطلق قرار داده است (و اختصاص به کنیزنداده است پس اطلاقش شامل زن بیگانه هم می‌شود) اما ادله (و روایات وارده در این باب) این قول را یاری نمی‌کند.

مسائل بیست‌گانه

(مسائل عشرون الأولى: لو تزوج الأم وابنتها في عقد واحد بطلا) للنهي عن العقد الجامع بينهما، واستحالة الترجيح، لاتحاد نسبته إليهما.

مسأله اول ـ جمع بین مادر و دختر و جمع بین دو خواهر

(الأولى: لو تزوج الأم... توضیح: قبلاً دانسته شد که یکی از زن‌هایی که به واسطه مصاهرت، حرام ابدی می‌شود، مادر زن می‌باشد. بنابراین، نه بعد از طلاق یا فوت زوجه می‌تواند با مادر او ازدواج کند و نه در همان حالی که زن در زوجیت اوست، می‌تواند با مادر او ازدواج کند، و اگر در این حال، ازدواج با مادر او هم بکند، باطل است.

اکنون بحث در این است که اگر مادر و دختر را در یک عقد با هم به زوجیت خود درآورد. یعنی آنها را به یک صیغه عقد کند (مثل اینکه مادری با دخترش وکالت بدهند به شخصی که آنها را به عقد مردی درآورد و آن وکیل هم آنها را به عقد یک مرد درآورد، به این صورت که از طرف آنها ایجاب را بخواند و بگوید: «انکحتُ موکلتيَّ (به صیغه تثنیه) لک علی الصداق المعلوم» و زوج هم بگوید: «قبلت النکاح لنفسي»)

در این صورت، عقد نکاح نسبت به هردو (مادر و دختر) باطل خواهد بود، نه اینکه نسبت به یکی صحیح و نسبت به دیگری باطل باشد.

و دلیل بر بطلان هردو، دو چیز است:

۱. اینکه در روایتی نهی شده از عقدی که با آن مادر و دختر هردو به زوجیت یک مرد درآمده باشند، و نهی دلالت بر بطلان چنین عقد می‌کند.

۲. اینکه حکم مسأله از سه صورت بیرون نیست:

الف: اینکه حکم به صحت عقد هردو شود.

ب: اینکه حکم به صحت یکی و بطلان دیگری شود.

ج: اینکه حکم به بطلان هردو شود.

اما صورت اول: به اجماع فقها ممکن نیست، و اما صورت دوم: گوئیم اگر بخواهیم حکم کنیم به اینکه عقد نسبت به یکی صحیح و نسبت به دیگری باطل است، نسبت به کدام یکی را صحیح بدانیم؟ هرکدام را که ترجیح بدهیم برای صحت، ترجیح بلامرجح است (که محال می‌باشد) به جهت آنکه نسبت عقد به هردو مساوی است (زیرا هردو در یک عقد، به زوجیت درآمده‌اند) پس چون ترجیح یکی بر دیگری در صحت، مرجحی ندارد، به ناچار باید صورت سوم را قائل شویم، یعنی اینکه هردو را باطل بدانیم.

ترجمه و شرح عبارت: **لو تزوج**... یعنی اگر مردی، مادر و دختر را در یک عقد (با یک صیغه) به ازدواج خود درآورد، عقد هردو باطل است، چون (در روایت) نهی شده است از عقدی که جمع‌کننده میان مادر و دختر باشد (و آن روایتی است که شیخ صدوق در «من لایحضر»[1] از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است که حضرت فرموده: «لا

---

[1] من لایحضر، ج ۳، ص ۴۵۱.

تَجمع بین الأم و الإبنة و لابین الاختین..») و(نیز) به دلیل آنکه (نمی‌توان حکم به صحت یکی و بطلان دیگری کرد چون) ترجیح یکی از آنها بر دیگری محال است (به جهت آنکه ترجیح یکی از آنها مرجح ندارد) زیرا نسبت عقد به هر دو یکسان است (در نتیجه باید حکم به بطلان هر دو نمود) **عقد واحد** ناگفته نماند که اگر مادر و دختر را به دو صیغه، عقد کند اما در آن واحد، هر دو صیغه را جاری سازد نیز همان حکم را دارد، یعنی عقد هر دو باطل می‌باشد. مثل اینکه مرد، دو نفر را وکیل کند، هریکی را برای عقد یکی از آنها و آن دو وکیل در آن واحد، صیغه دو عقد را جاری سازند **و إستحالة**... عطف است بر ـ نهی ـ و ظاهراً دلیل دوم بر بطلان می‌باشد چنانکه از «مسالک» استفاده می‌شود.

(ولو جمع بين الأختين فكذلك)، لاشتراكهما في ذلك.

(وقيل) والقائل الشيخ وجماعة منهم العلامة في «المختلف»: (يتخير) واحدة منهما، لمرسلة جميل بن دراج عن أحدهما عليهما السلام في رجل تزوج أختين في عقد واحد، قال: "هو بالخيار أن يمسك أيتهما شاء، ويخلي سبيل الأخرى".

وهي مع إرسالها غير صريحة في ذلك، لإمكان إمساك إحديهما بعقد جديد.

جمع بين دو خواهر در عقد

(ولو جمع بين... توضیح: سابقاً در بحث زن‌هایی که به مصاهرت حرام می‌شوند، دانسته شد که دو خواهر را با هم به زوجیت خود نمی‌توان درآورد و حرام می‌باشد، خواه در دو عقد باشد یا در یک عقد.

اکنون بحث در این است که اگر مردی دو خواهر را در یک عقد (با یک صیغه) به زوجیت خود درآورد آیا در اینجا نیز همانند مسأله مادر و دختر، عقد نسبت به هر دو خواهر باطل است یا آنکه نسبت به یکی از آنها صحیح است؟ دو قول در آن وجود دارد:

۱. اینکه نسبت به هر دو باطل است و دلیل بطلان همان دو علتی است که در مسأله قبلی دانسته شد.

۲. اینکه عقد نسبت به یکی از آنها صحیح است و نسبت به دیگری باطل، به این معنی که مرد هر کدام از آن دو خواهری را که انتخاب کند و برای خود نگه بدارد، عقد نسبت به آن خواهر صحیح خواهد بود و آن دیگری را که مرد رهایش سازد، عقد نسبت به آن باطل است.

دلیل این قول، روایتی است که راوی از امام علیه‌السلام سؤال می‌کند درباره مردی که در یک عقد، دو خواهر را با هم به زوجیت خود درآورد، امام در جواب می‌فرماید: اختیار با آن مرد است، هر کدام را که می‌خواهد نگه بدارد و دیگری را رها کند.

از این روایت استفاده می‌شود که آن خواهری را که مرد نگه بدارد، عقد نسبت به او صحیح خواهد بود، و آن خواهری را که مرد رهایش سازد، عقد نسبت به او باطل خواهد بود.

شارح در جواب از این دلیل می‌فرماید: روایت مزبوره از دو جهت مورد اشکال است: از جهت سندی و دلالتی.

اما اشکال سندی: چون روایت مزبور، مرسله است، و روایت مرسله حجت نمی‌باشد.

و اما اشکال دلالتی: چون این روایت به صراحت دلالت بر صحت عقد آن خواهری که مرد آن را نگه بدارد ندارد، به جهت اینکه احتمال دارد مقصود امام علیه‌السلام این باشد که عقد نسبت به هر دو باطل است منتها زوج اگر می‌خواهد یکی از آنها را نگه بدارد، می‌تواند به واسطه عقد جدید، نگه بدارد نه آنکه با عقد قبلی آن را نگه بدارد.

و وقتی که این احتمال در روایت داده شد، دیگر روایت، قابل استدلال بر قول مزبور نخواهد بود چنانکه گفته‌اند: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، و به عبارت دیگر: روایت اعم از مدعاست.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو جمع**... یعنی اگر (در یک عقد) جمع کند میان دو خواهر (و هر دو را با هم در یک عقد به زوجیت خود درآورد) عقد همانند مسأله قبلی نسبت به هر دو باطل است، زیرا این مسأله با مسأله قبلی در آن دلیلی که گذشت مشترک است (و آن دلیل در این مسأله نیز جاری است).

بعضی از فقها ـ مثل شیخ طوسی و عده‌ای از فقها که علامه حلی در کتاب «مختلف» از آنهاست ـ گفته‌اند. (عقد نسبت به هردو باطل نمی‌شود بلکه) یکی از آن دو خواهر را انتخاب کند (و هرکدام را انتخاب کرد، عقد نسبت به او صحیح می‌شود و هرکدام را رها کرد، عقد نسبت به او باطل می‌شود).

لمرسلة جميل بن دراج... این روایت راکلینی در «کافی»[1] و شیخ طوسی در «تهذیب»[2] نقل کرده‌اند.

و هي مع... (این جواب شارح است از استدلال به روایت مزبور) یعنی این روایت ـ علاوه برآنکه مرسله است ـ صراحت در قول مزبور (یعنی عقد نسبت به یکی از دو خواهر صحیح باشد) ندارد، چون (در روایت مزبور چنین آمده است که: «آن مرد اختیار دارد که هرکدام از آن دو خواهر را بخواهد، نگه دارد») احتمال دارد مقصود امام علیه‌السلام این باشد که یکی از آن دو خواهر، با عقد جدید نگه داشته شود (پس گویا فرمایش امام در مقابل این است که کسی خیال نکند که وقتی عقد نسبت به هردو باطل شد، هردو خواهر بر او حرام ابدی بشوند که دیگر نتواند هیچ کدام از آنها را با عقد جدید به زوجیت خود درآورد، پس تعبیر امام با بطلان عقد نسبت به هردو خواهر نیز می‌سازد، وخلاصه آنکه روایت اعم از مدعاست، و صراحتاً دلالت نمی‌کند براینکه، آن یکی را که می‌خواهد نگه بدارد، عقد نسبت به او صحیح است و نسبت به دیگری باطل است) **إرسالها** چون سند آن روایت به طریقی که کلینی و شیخ طوسی نقل کرده‌اند به این صورت است: «... عن جميل بن دراج عن بعض أصحابه عن أحدهما علیه‌السلام أنه قال في رجل...» پس همانطوری که ملاحظه می‌کنید، جمیل بن دراج از بعضی اصحابش نقل کرده که نامش را نبرده است.

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۴۳۱، ح ۳.

[2] تهذیب، ج ۷، ص ۲۸۵، ح ۳۹.

ومثله ما لو جمع بين خمس في عقد، أو بين اثنين وعنده ثلاث، أو بالعكس، ونحوه.

و مثله... توضیح: موارد دیگری هست که در حکم مانند جمع میان دو خواهر است مثل موارد زیر:

۱. مرد نمی‌تواند همزمان بیش از چهار زن دائم داشته باشد، حال اگر پنج زن را با هم در یک عقد به ازدواج خود درآورد، دو قول در آن وجود دارد:

بعضی گفته‌اند که عقد همه آنها باطل است، و بعضی دیگر گفته‌اند چهار تا از آنها را اختیار کند و نگه بدارد و عقد نسبت به آنها صحیح است، و یکی را رها کند که عقد نسبت به آن باطل است.

۲. مردی که سه زن دائم دارد، اگر دو زن دیگر را با هم در یک عقد به ازدواج خود درآورد، همان دو قول بالا در این مورد نیز وجود دارد.

۳. مردی که دو زن دائم دارد، اگر سه زن دیگر را با هم در یک عقد به ازدواج خود درآورد، نیز دو قول در آن وجود دارد.

٤. مردی که یک زن دائم دارد، اگر چهار زن دیگر را با هم در یک عقد به ازدواج خود درآورد، نیز دو قول در آن می‌آید.

ترجمه و شرح عبارت: **و مثله** یعنی مثل جمع بین دو خواهر است (در اینکه دو قول در آن وجود دارد: یکی بطلان و دیگری تخییر) موردی که مرد جمع کند بین پنج زن (در یک عقد) و یا جمع کند بین دو زن (در یک عقد) در حالتی که سه زن نزد او هست (که با آن دو زن، پنج زن می‌شوند) و یا برعکس این فرض (یعنی جمع کند بین سه زن در یک عقد، در حالتی که دو زن نزد او هست که جمعاً پنج زن می‌شوند) و مانند آن (مثل مواردی که در ذیل شماره چهار ذکر نمودیم) **لو جمع بين خمس**

قائلین به تخییر برای این مورد، به روایتی استدلال کرده‌اند و آن روایتی است که کلینی در «کافی»[۱] و شیخ طوسی در «تهذیب»[۲] نقل کرده‌اند و آن این است:

«... عن جمیل بن دراج عن أبی عبدالله علیه السلام في رجل تزوّج خمساً في عقدة قال: یُخلّي سبیل ایتهن شاء و یمسک الاربع»

یعنی سؤال کرد در مورد مردی که پنج زن را در یک عقد به ازدواج خود درآورده است، امام علیه السلام فرمود: یکی از آنها را که می‌خواهد رها کند و چهارتای دیگر را نگه دارد.

نگارنده گوید: این روایت اشکال سندی ندارد چون روایت، حسنه است اما از نظر دلالتی همان اشکالی که بر مرسله جمیل بن دراج در بالا وارد بود، بر این روایت هم وارد می‌آید، و آن اشکال این بود که احتمال دارد مقصود امام علیه السلام این باشد که عقد همه آنها باطل است و اگر زوج بخواهد می‌تواند چهارتای آنها را با عقد جدید برای خود نگه بدارد.

---

[۱] کافی، ج ۵، ص ۴۳۰، ح ۵.

[۲] تهذیب، ج ۷، ص ۲۹۵، ح ۷۳.

ويجوز الجمع بين الأختين في الملك، وكذا بين الأم وابنتها فيه. وإنما يحرم الجمع بينهما في النكاح وتوابعه من الاستمتاع (ولو وطئ إحدى الأختين المملوكتين حرمت الأخرى حتى تخرج الأولى عن ملكه) ببيع، أو هبة، أو غيرهما.

وهل يكفي مطلق العقد الناقل للملك أم يشترط لزومه فلا يكفي البيع بخيار، والهبة التي يجوز الرجوع فيها؟ وجهان: من إطلاق النص اشتراط خروج الأولى عن ملكه وهو حاصل بمطلقة، ومن أنها مع تسلطه على فسخه بحكم المملوكة.

ويضعف بأن غاية التحريم إذا علقت على مطلق الخروج لم يشترط معها أمر آخر، لئلا يلزم جعل ما جعله الشارع غاية ليس بغاية، وقدرته على ردها إلى ملكه لا تصلح للمنع، لأنه بعد الإخراج اللازم متمكن منه دائما على بعض الوجوه بالشراء، والاتهاب، وغيرهما من العقود، فالاكتفاء بمطلق الناقل أجود.

جمع میان دو خواهر در ملک

ويجوز الجمع... توضیح: اگر دو خواهر کنیز باشند (و یا مادر و دختری هر دو کنیز باشند) انسان می‌تواند آنها را یک جا بخرد اما بعد از خریدن، جایز نیست هر دو را وطی کند و یا استمتاعات و بهره‌های جنسی از هر دو ببرد.

بنابراین، اگر دو خواهری را در یک عقد و یا در دو عقد خرید و یکی از آنها را وطی کرد، دومی را نمی‌تواند وطی کند مگر بعد از آنکه اولی را به وسیله عقدی از ملک خود خارج سازد به اینکه او را بفروشد یا به کسی ببخشد و یا صلح کند.

حال ببینیم آیا در خارج ساختن اولی، خارج ساختن به وسیله هر عقدی ـ هر چند عقد جایز باشد ـ کافی است؟ (و در نتیجه وطی دومی برای او حلال می‌گردد) یا آنکه باید به وسیله عقد لازم خارج گردد و عقد جایز کافی نیست. پس اگر به وسیله

هبه جایزه (مثل هبه به غیر خویشاوندان نسبی که رجوع در آن جایز است) اولی خارج گردد، وطی دومی برای او حلال نخواهد شد؟ دو احتمال در آن وجود دارد:

۱. دلیل کفایت عقد جایز این است که روایت به طور مطلق حکم کرده به اینکه حلیت وطی دومی، مشروط به آن است که اولی که مورد وطی واقع شده، از ملک مولا خارج گردد، و دیگر در روایت قید نکرده که به چه عقدی از ملک او خارج گردد پس شرط مزبور(یعنی خروج از ملک که در روایات آمده) به وسیله هر عقدی که باشد ـ ولو به عقد جایز ـ تحقق مییابد، چون در عقد جایز هم صدق می‌کند که کنیز از ملک مولا خارج شد و داخل در ملک دیگری گردید.

۲. دلیل عدم کفایت خروج به عقد جایز، آن است که عقد جایز معنایش آن است که انسان می‌تواند آن را فسخ نماید، بنابراین وقتی که مولا به وسیله عقد جایز، کنیز اولی را از ملک خود خارج ساخت، هر لحظه تسلط دارد بر اینکه آن عقد را فسخ نماید و دوباره به ملک خود باز گرداند و با این تسلط داشتن، کنیز در حکم این می‌شود که هنوز بر ملک مولا باقی است و از ملک او خارج نگشته است، و در نتیجه وطی کنیز دوم برای او حلال نمی‌گردد، چون شرط حلیت وطی آن کنیز، این بود که کنیز اول از ملک او خارج گردد و حال آنکه خارج ساختن او با عقد جایز مثل آن است که هنوز از ملک او خارج نگشته است.

جواب شارح از دلیل احتمال دوم

شارح از این دلیل جواب می‌دهد به اینکه وقتی که در روایت، انتهای حرمت وطی کنیز دوم را موقوف بر مطلق خروج کنیز اول از ملک مولا نمود و (به تعبیر دیگر وقتی که در روایت، انتهای حرمت وطی کنیز دوم را، مطلق خروج کنیز اول از مالکیت قرار داد) معنایش آن است که به مجرد خروج کنیز اول از ملکیت (هر جور خارج شدنی

ولو به عقد جایز) حرمت وطی کنیز دوم به نهایت می‌رسد و وطی او بر مولا حلال می‌گردد، پس دیگر همراه با مطلق خروج ـ که انتهای حرمت است ـ نباید چیز دیگری را شرط کنیم و آن اینکه بگوئیم باید خروج از ملک، به عقد لازم باشد، چون اگر این امر را هم شرط بدانیم لازمه‌اش آن است که از مضمون روایت خارج شویم و چیزی را که شارع مقدس، نهایت حرمت قرارداده، ما نهایت حرمت قرار ندهیم، چون شارع مقدس، نهایت حرمت را «مطلق خروج از ملکیت» قرار داده در حالی که ما با شرط کردن امر دیگر نهایت حرمت را «خروج از ملکیت با عقد لازم» قرار داده‌ایم، و در نتیجه حکم شارع مقدس را تغییر داده‌ایم.

و اینکه در استدلال قائلین به قول دوم گفته شد که خروج کنیز از ملکیت به وسیله عقد جایز، در حکم آن است که هنوز از ملکیت خارج نشده است چون هر لحظه مولا تسلط دارد کنیز خارج شده از ملک را دوباره به ملک خود بازگرداند.

جوابش آن است که تسلط داشتن مولا بر بازگرداندن به ملک خود نمی‌تواند دلیل بر عدم کفایت عقد جایز شود، چون در صورت خارج ساختن کنیز به وسیله عقد لازم نیز، مولا هر لحظه می‌تواند دوباره آن را به ملک خود بازگرداند به اینکه آن کنیز را دوباره از مشتری بخرد و یا مشتری آن را به مولا ببخشد و یا به مصالحه آن را از مشتری بازگرداند، و خلاصه اینکه اگر تسلط داشتن بر بازگرداندن به ملک خود موجب عدم کفایت عقد جایز باشد، باید موجب عدم کفایت عقد لازم نیز باشد.

در خاتمه شارح با آن اشکالی که می‌کند، نتیجه می‌گیرد که قول بهتر آن است که خارج ساختن کنیز از ملکیت خود به وسیله عقد جایز(مثل بیع خیاری و یا هبه جایزه) کفایت می‌کند.

اشکال نگارنده بر شارح

نگارنده می‌گوید: نقض شارح عقد جایز را به عقد لازم درست نیست، زیرا در عقد لازم مالک اول، حق فسخ عقد ندارد و در نتیجه تسلط و حق بازگرداندن به ملک خویش را ندارد، زیرا چه بسا مالک دوم نخواهد او را به او بفروشد و یا هبه کند، برخلاف عقد جایز که مالک اول، حق بازگرداندن به ملک خودش را دارد به گونه‌ای که مالک دوم نمی‌تواند امتناع از بازگرداندن آن کند، زیرا مالک اول حق فسخ عقد دارد.

و مورد بحث نظیر زن در حال عده طلاق رجعی است که گفته‌اند زن در آن حال، در حکم زوجه است برخلاف زن در حال عده طلاق باین که در آن هر چند زوج دوباره به عقد جدید می‌تواند زن را به عقد خود درآورد اما زن قبل از عقد جدید، حکم زوجه را ندارد. پس در مورد بحث هم کنیز اول اگر به عقد جایز از ملک خارج شود در حکم مملوکه است اما اگر به عقد لازم خارج شود، در حکم مملوکه نیست.

ترجمه و شرح عبارت: **و یجوز الجمع**... (این جمله مقدمه است برای عبارت مصنّف) یعنی جمع میان دو خواهر، در ملک، جایز است و همچنین جمع میان مادر و دخترش، در ملک، جایز است (یعنی یک نفر می‌تواند همزمان دو خواهری را که کنیز هستند بخرد و یا همزمان مادر و دختری را که کنیز هستند بخرد) و همانا آنچه حرام است، جمع میان آنها در وطی و توابع آن از بهره‌های جنسی دیگر است (پس اگر انسان دو خواهر کنیز را خرید نمی‌تواند با هر دو نزدیکی کند و یا از هر دو بهره‌های جنسی ببرد) و اگر با یکی از دو خواهری را که خریده است نزدیکی کند، خواهر دیگر بر او حرام می‌شود (و نمی‌تواند با او نزدیکی کند) تا زمانی که خواهر اولی

(که نزدیکی با او کرده) از ملکش خارج گردد به این صورت که او را بفروشد یا به دیگری ببخشد و یا غیر آن (از عقدهای دیگر مثل صلح).

و آیا (در خارج ساختن خواهر اولی از ملک خود) هر نوع عقدی که خارج‌کننده از ملک باشد (گرچه عقد جایز باشد) کفایت می‌کند یا آنکه شرط است که عقد مزبور، عقد لازم باشد پس (در این صورت) کافی نخواهد بود (عقد جایز مثل) فروختن خواهر اولی با بیع خیاری (یعنی او را بفروشد و برای خود فسخ بیع را در ضمن عقد شرط نماید، پس چنین بیعی برای حلال شدن وطی خواهر دوم کفایت نمی‌کند) و (مثل) هبه کردن خواهر اولی به گونه‌ای که پس گرفتن آن جایز باشد (مثل هبه‌ای که هنوز به قبض طرف داده نشده است، و یا هبه‌ای که به غیر خویشاوندان نسبی باشد، پس چنین هبه‌ای برای حلال شدن وطی خواهر دوم کفایت نمی‌کند) دو احتمال در اینجا وجود دارد: **من إطلاق**... (این دلیل است برای احتمال اول که مطلق عقد ناقل کفایت می‌کند) یعنی از اینکه می‌بینیم روایت به طور مطلق، شرط کرده (در حلیت وطی خواهر دوم) خارج شدن خواهر اولی از ملک مولا را، و این شرط با هر نوع عقد ناقل، تحقق می‌یابد (گرچه عقد جایز باشد).

النص روایات متعددی در این مسأله وارد شده است، یکی از آنها روایتی است که شیخ طوسی در «تهذیب»[1] نقل کرده است به این صورت:

«... عن عبدالله سنان قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: إذا كانت عند الرجل، الأختان المملوكتان فنكح احداهما ثم بدا له في الثانية ينكحها فليس ينبغي له أن ينكح الأخرى حتى تخرج الأولى من ملكه، يهبها أو يبيعها فإن وهبها لولده يجزيه»

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۲۸۸، ح ۴۸.

یعنی امام صادق علیه السلام فرمود: اگر نزد کسی دو خواهری را که کنیز هستند بوده باشد و با یکی از آنها نزدیکی کند و بعداً تصمیم بگیرد که با آن خواهر دیگر نزدیکی نماید، حق ندارد تصمیم خود را عملی نماید مگر موقعی که خواهر اول را از ملک خود خارج سازد، او را به کسی ببخشد و یا بفروشد، و اگر به فرزند خودش ببخشد کافی است (البته فرزند او نمی‌تواند با آن کنیز مقاربت کند، زیرا آن کنیز در حکم نامادری اوست یعنی مانند زن بابا).

و من أنها... (دلیل است برای احتمال دوم که عقد ناقل باید عقد لازم باشد یعنی و از سوی دیگر می‌بینیم در صورتی که (عقد جایز باشد و) مولا حق فسخ عقد را داشته باشد، خواهر اولی در حکم آن خواهد بود که هنوز در ملک او باقی است (چون مولا هر وقت بخواهد می‌تواند عقد را فسخ کرده و او را به ملک خود بازگرداند).

و (شارح در جواب از دلیل احتمال دوم می‌فرماید:) این دلیل تضعیف می‌شود به اینکه (در روایت) وقتی که نهایت تحریم خواهر دوم، موقوف بر مطلق خروج خواهر اولی از ملک قرار داده شده است، دیگر نباید همراه آن، چیز دیگری را شرط دانست، به جهت آنکه لازم نیاید چیزی را که شارع مقدس، نهایت حرمت قرار داده، ما نهایت قرار ندهیم **غایة** مفعول دوم است برای ـ جعله ـ **لیس بغایة** مفعول دوم است برای جعل اول.

و قدرته... (این کلمه مبتد است و ـ لا تصلح ـ خبر آن می‌باشد) یعنی و اینکه (در دلیل احتمال دوم گفته شد که در صورت جایز بودن عقد) مولا قدرت بر بازگرداندن خواهر اول به ملک خود دارد، گوئیم این قدرت داشتن، صلاحیت برای جلوگیری (از حلیت خواهر دوم، و عدم کفایت عقد جایز) ندارد، چون مولا در عقد لازم هم وقتی کنیز را از ملک خود خارج ساخت، همواره در بعضی از موارد می‌تواند او را به ملک خود باز گرداند به واسطه خریدن (از مالک دوم) یا قبول بخشش (از مالک

دوم) و غیر آن از عقود دیگر (که موجب بازگشت کنیز اول به مولا می‌شود، مثل اینکه مالک دوم آن کنیز را دوباره به واسطه صلح به مولا باز گرداند) **متمکن منه** ضمیر به ردّ برمی‌گردد **بعض الوجوه** یعنی در مواردی که مانعی از بازگرداندن وجود نداشته باشد مثل آن موردی که مشتری بعد از خریدن کنیز، آن را به شخص دیگر نفروخته باشد و یا آن را بچه دار نکرده باشد، چون کنیز بچه‌دار را به هیچ وجه نمی‌توان به دیگری انتقال داد و در نتیجه مولای اول نمی‌تواند او را باز پس بگیرد.

الإتهاب یعنی اینکه مشتری آن کنیز را بعد از خریدن، دوباره به خود مولا ببخشد و مولا هم آن را قبول نماید **فالإکتفاء** ... یعنی (وقتی که دلیل احتمال دوم تضعیف گردید) پس (احتمال اول یعنی برای حلیت خواهر دوم) اکتفا کردن به مطلق عقد ناقل (گرچه عقد جایز باشد) بهتر است.

وفي الاكتفاء بفعل ما يقتضي تحريمها عليه ـ كالتزويج والرهن والكتابة ـ وجهان: منشؤهما حصول الغرض وهو تحريم الوطئ. وانتفاء النقل الذي هو مورد النص وهو الأقوى.

ولا فرق في تحريم الثانية بين وطي الأولى في القبل والدبر. وفي مقدماته من اللمس والقبلة والنظر بشهوة، نظر من قيامها مقام الوطئ كما سلف، وعدم صدق الوطئ بها.

وفي الإكتفاء... توضیح: دانسته شد که اگر یکی از دو خواهرکنیزرا وطی کرد دیگر نمی‌تواند آن دیگری را وطی کند مگر آنکه اولی را به وسیله عقد از ملک خود خارج سازد.

حال ببینیم برای حلال شدن کنیزدوم برمولا، اگربه جای عقدی که موجب خروج از ملک شود، کاری انجام دهد که موجب حرمت مقاربت با کنیزشود آیا چنین کاری کفایت می‌کند؟ مثل اینکه کنیزاول را به شخصی تزویج نماید، و یا از کسی قرض بگیرد و کنیزرا در مقابل آن قرض، گرو بگذارد، و یا قرارداد مکاتبه با آن کنیزببندد، که در این سه مورد، مولا نمی‌تواند با کنیزمزبور مقاربت نماید. دو احتمال وجود دارد:

۱. احتمال دارد آن کارها کافی باشد در حلال شدن کنیزدوم، و دلیل آن این است که غرض از خارج ساختن کنیزاول از ملک خود ـ که در روایت آمده ـ آن است که مولا نتواند با او وطی کند، و این غرض با انجام گرفتن کارهای مزبور (تزویج، رهن، کتابت) تحقق مییابد، زیرا وقتی که کنیزرا شوهرداد، دیگرمولی نمی‌تواند با آن کنیز نزدیکی کند، و نیزاگرکنیزرا گروگذاشت نمی‌تواند با او مقاربت کند چون در باب رهن گفته‌اند مال مرهون تا وقتی که در دست مرتهن، گرو می‌باشد، راهن (گروگذارنده) حق تصرف در آن مال ندارد و معلوم است که مقاربت هم یک نوع تصرف است، و

همچنین اگر قرارداد کتابت با کنیز بست نمی‌تواند با او مقاربت کند. چنانکه در شرح عبارت، توضیح بیشتری خواهیم داد.

خلاصه اینکه وقتی که غرض از خارج ساختن کنیز، با آن کارهای مذکوره تحقق نمی‌یابد، دیگر نیازی به خارج ساختن از ملک نخواهد بود.

۲. احتمال دوم آن است که آن کارها کفایت نمی‌کند برای حلال شدن کنیز دوم، زیرا آنچه که در روایت آمده، خارج شدن و انتقال کنیز از ملک مولا به شخصی دیگر است، و روشن است که در کارهای مذکوره، کنیز از ملک مولا انتقال نمی‌یابد.

شارح این احتمال را اختیار کرده است.

ترجمه و شرح عبارت: **و في الإكتفاء...** یعنی آیا (برای حلال شدن کنیز دوم) این مقدار کفایت می‌کند که مولا کاری انجام دهد که موجب تحریم کنیز اول بر او شود. مثل آنکه او را به کسی تزویج نماید، یا اینکه به گرو بگذارد و یا با او قرارداد کتابت ببندد (و یا قسم بخورد که با او مقاربت نکند)؟

دو احتمال وجود دارد: مستند این دو احتمال آن است که از یک طرف می‌بینیم که (با آن کارها) غرض (از خارج ساختن کنیز اولی از ملک خود) ـ که حرام شدن و طی مولا با اوست ـ تحقق می‌یابد (بدین جهت می‌توان گفت که کنیز دوم بر او حلال می‌شود) و از طرف دیگر می‌بینیم انتقال یافتن کنیز از ملک مولا به دیگری که مورد روایت همین است ـ در آن کارهایی که ذکر شد منتفی است (بدین جهت نمی‌توان حکم به حلیت کنیز دوم بر مولا نمود) و این احتمال دوم، اقوی است.

والكتابة چنانکه مکرر توضیح داده‌ایم: کتابت، عقدی است مستقل که میان مولا و مملوک (عبد یا امه) بسته می‌شود که قیمت خود را به مولا بپردازد و در نتیجه آزاد گردد.

و آن بر دو قسم است: کتابت مشروط، کتابت مطلق.

۱. کتابت مشروط آن است که مولا به مملوک خود میگوید: ترا مکاتبه کردم بر اینکه مبلغی معین را در مدتی معین یا طبق قسط بندی به من بپردازی تا آزاد شوی، اما مشروط بر اینکه در صورتی که همه آن مبلغ را پرداختی، آزاد هستی و هرگاه در پرداخت همه آن عاجز ماندی، بردگی تو همچنان باقی است. در این صورت تا همه مبلغ را نپردازد هیچ جزوی از او آزاد نخواهد گردید.

۲. کتابت مطلق آن است که مولا آن شرطی را که در کتابت مشروط گفته شد، در کتابت مطلق شرط نمی‌کند. یعنی مولا نمی‌گوید که «در صورتی که همه آن مبلغ را پرداختی، آزاد هستی و اگر در پرداخت همه آن عاجز ماندی، بردگی تو همچنان باقی است».

در این صورت مملوک هر مبلغ که بپردازد به همان نسبت آزاد می‌شود. مثلاً اگر یک سوم مبلغ قرارداد را بپردازد، یک سوم او آزاد می‌شود و اگر نصف مبلغ را بپردازد نصف او آزاد می‌شود.

در هر حال چه در کتابت مشروط و چه کتابت مطلق به مجرد آنکه قرارداد بسته شد، اگر مملوک کنیز باشد وطی او بر مولا حرام می‌شود، چون به واسطه قرارداد کتابت، مملوک از بردگی خالص ـ که مجوز وطی است ـ خارج می‌گردد، چنانکه در کتاب العتق در بخش مکاتبه بیان کرده‌اند.

ولا فرق... توضیح: گفته شد که با وطی یکی از آن دو خواهر، دیگری بر مولا حرام می‌شود، اکنون می‌فرماید که در وطی آن، فرقی نیست میان آنکه از جلو با او مقاربت کند یا از عقب.

حال ببینیم آیا مقدمات وطی (مثل لمس کردن و بوسیدن و نگاه با شهوت) نیز حکم وطی را دارد یعنی اگر مولا این مقدمات را در یکی از آن دو خواهر انجام داد

بدون آنکه او را وطی کند، آیا آن دیگری بر او حرام می‌شود؟ دو احتمال در آن وجود دارد:

۱. اینکه بگوئیم مقدمات وطی، حکم وطی را دارد، زیرا می‌بینیم در مسائل دیگر، مقدمات وطی، جانشین وطی می‌شوند و حکم آن را دارند مثل مسأله ملموسه و منظوره آب که حکم موطوءه أب را دارد یعنی همانطوری که موطوءه أب (کنیزی که مورد وطی پدر واقع شده) وطی آن کنیز بر پسر حرام است، همچنین ملموسه و منظوره أب (کنیزی که مورد لمس یا نظر شهوتی پدر واقع شده است) وطی آن بر پسر حرام است، پس معلوم می‌شود لمس و نظر هم کار وطی را می‌کند و حکم وطی را دارد.

۲. اینکه بگوئیم مقدمات، حکم وطی را ندارد چون آنچه مورد روایت است، وطی کنیز می‌باشد و معلوم است که بر مقدمات وطی، وطی صدق نمی‌کند.

ترجمة و شرح عبارت: **ولا فرق**... یعنی در حرام شدن کنیز دومی، فرقی نیست میان اینکه کنیز اولی را از جلو وطی کرده باشد یا از عقب **و فی مقدماته**... (خبر مقدم است برای نظر) یعنی و در مقدمات وطی مانند لمس کردن و بوسیدن و نگاه کردن با شهوت (آیا انجام اینها در کنیز اولی موجب حرمت کنیز دومی بر مولا می‌شود یا نه) محل اشکال (و دو احتمال در آن) است، زیرا از یک سو این امور، جانشین وطی می‌شوند چنانکه (در مسأله منظوره و ملموسه آب) گذشت (پس حکم وطی را خواهند داشت) و از سوی دیگر عنوان وطی (که در روایت آمده) بر آن امور صدق نمی‌کند (پس حکم وطی را نخواهد داشت).

(فلو وطئ الثانية فعل حراما) مع علمه بالتحريم، (ولم تحرم الأولى)، لأن الحرام لا يحرم الحلال، والتحريم إنما تعلق بوطئ الثانية فيستصحب، ولأصالة الإباحة.

وعلى هذا فمتى أخرج إحديهما عن ملكه حلت الأخرى، سواء أخرجها للعود إليها أم لا، وإن لم يخرج إحديهما فالثانية محرمة دون الأولى.

وقيل: متى وطئ الثانية عالما بالتحريم حرمت عليه الأولى أيضا إلى أن تموت الثانية، أو يخرجها عن ملكه، لا لغرض العود إلى الأولى فإن اتفق إخراجها لا لذلك حلت له الأولى، وإن أخرجها ليرجع إلى الأولى فالتحريم باق، وإن وطئ الثانية جاهلا بالتحريم لم تحرم عليه الأولى.

ومستند هذا التفصيل روايات بعضها صريح فيه وخالية عن المعارض، فالقول به متعين، وبه ينتفي ما عللوه في الأول.

(فلو وطئ... توضیح: گفته شد که اگر یکی از دو خواهر کنیز را وطی کند، وطی آن دیگری بر او حرام می‌شود تا وقتی که اولی را از ملک خود خارج سازد، در این صورت، دومی بر او حلال می‌شود. حال اگر اولی را از ملک خود خارج نساخته، با دومی مقاربت کند، آیا اولی بر او حرام می‌گردد یا نه؟ دو نظریه در آن وجود دارد:

۱. اینکه اگرچه با وطی دومی ـ در صورتی که علم به تحریم آن داشته باشد ـ گناه و کار حرام کرده است اما در عین حال اولی بر او حرام نمی‌شود و بر حلیت خود باقی است و دومی هم بر حرمت خود باقی است.

دلیل بر این قول، سه چیز است:

اول: اینکه طبق قاعده‌ای که از روایات زیادی استفاده می‌شود، چیزی که حرام است، چیز حلال را حرام نمی‌کند، پس وطی دومی که حرام بوده، وطی اولی را حرام نمی‌کند.

دوم: اینکه بعد از وطی اولی، تحریم وطی همانا به دومی تعلق گرفته چون با وطی این دومی، جمع بین دو خواهر می‌شود، حال که او را وطی کرده، شک داریم: آیا حرمتش از بین می‌رود یا نه، استصحاب حرمت می‌کنیم و در نتیجه حلیت اولی هم به حال خود باقی می‌ماند.

سوم: اینکه شک داریم آیا حلیت اولی بر حال خود باقی است یا نه، استصحاب حلیت می‌کنیم. طبق این قول، حالا که هر دو را وطی کرده اگر چنانچه یکی از آنها را از ملک خود خارج ساخت، دیگری بر او حلال می‌شود (خواه خارج ساختن آن یکی، به قصد این باشد که دیگری بر او حلال شود و یا به آن قصد نباشد بلکه به خاطر احتیاج مالی مثلاً آن یکی را بفروشد و از ملک خود خارج سازد) زیرا وقتی که یکی را از ملک خارج ساخت، دیگر جمع بین دو خواهر، در وطی نمی‌شود.

و اما اگر یکی از آنها را از ملک خارج نساخت بلکه هر دو را در ملک خود نگه بدارد و فرض هم این است که دومی را هم وطی کرده، در این صورت، اولی بر حلیت باقی است و دومی فقط حرام است.

۲. قول دوم آن است که بین صورت علم به تحریم دومی و صورت جهل به تحریم آن، تفصیل داده است به این گونه که:

اگر با علم به تحریم دومی، او را وطی کرد، اولی نیز بر او حرام می‌شود تا وقتی که دومی بمیرد و یا آن را از ملک خود خارج سازد ولی باید خارج ساختن آن از ملک، به قصد این نباشد که با اولی وطی کند، در این صورت است که اولی بر او حلال می‌شود و اما اگر او را (یعنی دومی را) از ملک خارج سازد به قصد اینکه با اولی وطی کند، باز اولی بر او حلال نمی‌شود و همچنان بر حرمت باقی است.

و اما اگر با جهل به تحریم دومی، او را وطی کرد، اولی بر او حرام نمی‌شود خواه دومی را از ملک خود خارج سازد یا نه، دلیل این قول به تفصیل، روایاتی است که

بعضی از آنها صریح در آن تفصیل می‌باشد و معارضی هم از روایات ندارد، در نتیجه باید این قول را اختیار نمود.

و جواب از دلیل قول اول، با آن روایات داده می‌شود، زیرا در جواب از دلیل اول آن قول می‌گوییم: روایاتی که در این مسأله وارد شده، تخصیص می‌زند آن قاعده کلی را «چیز حرام، حلال را حرام نمی‌کند».

و اما در جواب از دلیل دیگر ـ یعنی أصالة الاباحه بگوئیم در صورتی به اصل عمل می‌شود که دلیلی از روایات برخلاف آن وجود نداشته باشد و در اینجا با روایاتی که در این مسأله بر حرمت اولی وارد شده نمی‌توان به اصل اباحه در اولی عمل نمود.

ترجمه و شرح عبارت: **فلو وطأ**.. یعنی پس اگر مولا (قبل از خارج ساختن اولی از ملکش) با کنیز دوم مقاربت کند، چنانچه علم به حرام بودن مقاربت داشته باشد کار حرامی انجام داده است اما کنیز اول بر او حرام نمی‌شود، زیرا (طبق روایات متواتره) کار حرام کار حلالی را حرام نمی‌کند، و (دلیل دوم اینکه) حرمت همانا فقط تعلق به وطی کنیز دوم گرفته (به جهت وطی کنیز اول) پس حرمت مزبور استصحاب می‌شود (و لازمه آن، بقای حلیت کنیز اول است) و (دلیل سوم اینکه) چون اصل، اباحه کنیز اول است (گویا مقصود استصحاب بقای حلیت کنیز اول می‌باشد) **مع علمه بالتحریم** و اما در صورت جهل به تحریم اگر با دومی مقاربت کرد گناهی نکرده و به طریق أولیٰ، کنیز اول بر او حرام نخواهد بود.

الحرام لایحرم الحلال این علت مضمون احادیث زیادی است، رجوع کنید به «وسائل الشیعه»[1] **و علی هذا**... یعنی بنابراین (در فرض بالا) هرگاه مولا یکی از دو خواهر را (خواه اولی باشد یا دومی) از ملک خود خارج ساخت، دیگری بر او حلال

---

[1] وسائل الشیعه، ج ۱٤، ص ۳۲٦، باب ۸، ح ۱، ۲، ۳، ٤، ٥، ٦، ۸ و باب ۹، ح ۳ و ٤.

خواهد شد، خواه خارج ساختن آن یکی به قصد این باشد که بتواند به دیگری رجوع کند (و با او مقاربت نماید) یا اینکه قصدش چنین چیزی نباشد. اما اگر یکی از آن دو را از ملک خود خارج نسازد (و هر دو را بر ملک خود نگه بدارد) فقط دومی بر او حرام خواهد بود نه اولی.

و بعضی (از فقها تفصیل داده‌اند بین صورت علم و صورت جهل و) گفته‌اند هرگاه مولا کنیز دوم را با علم به حرمت، وطی کند، کنیز اول نیز بر او حرام خواهد شد تا زمانی که کنیز دوم بمیرد و یا مولا او را از ملک خود خارج سازد نه به قصد رجوع به کنیز اول (و مقاربت با او) پس اگر چنین اتفاقی افتاد که مولا کنیز دوم را نه به قصد رجوع به کنیز اول، از ملک خود خارج ساخت، کنیز اول برای او حلال می‌شود، و اما اگر کنیز دوم را خارج ساخت تا اینکه به کنیز اول رجوع کند (و با او مقاربت نماید) تحریم کنیز اول باقی خواهد بود.

و در صورتی که مولا کنیز دوم را با جهل به حرمت او وطی کند، کنیز اول بر او حرام نمی‌شود (خواه کنیز دوم را از ملک خود خارج سازد یا نه) و مستند این تفصیل (که بین صورت علم به حرمت و صورت جهل به حرمت، فرق گذاشته‌اند) روایاتی است که بعضی از آنها صراحت در این تفصیل دارد، و این روایات معارضی ندارد پس قول به تفصیل، متعین خواهد بود.

و به سبب اینکه این تفصیل مستند به روایات است، آن تعلیل‌هایی که در قول اول گذشت، منتفی می‌گردد (چنانکه توضیح داده شد).

ولو ملك أمّا وبنتها ووطئ إحديهما حرمت الأخرى مؤبدا، فإن وطئ المحرمة عالما حد ولم تحرم الأولى وإن كان جاهلا. قيل: حرمت الأولى أيضا مؤبدا.

ويشكل بأنه حينئذ لا يخرج عن وطئ الشبهة، أو الزنا وكلاهما لا يحرم لاحقا كما مر، وخروج الأخت عن الحكم للنص، وإلا كان اللازم منه عدم تحريم الأولى مطلقا كما اختاره هنا.

مسأله مادر و دختری که کنیزند

ولو ملك أمّاً وبنتها... توضیح: آنچه در بالا گذشت احکام دو کنیزی بود که با هم خواهر هستند، اکنون حکم دو کنیزی را که یکی مادر و دیگری دختر است بیان می‌کند:

اگر مولا مادر و دختری را که هر دو کنیز هستند، مالک شود و یکی از آنها را وطی کند، دیگری حرام ابدی بر مولا می‌شود (یعنی مانند دو خواهر نیستند که با خارج ساختن یکی از آنها از ملک، دیگری حلال شود) زیرا اگر مادر را وطی کرد، دختر نسبت به مولا، حکم ربیبه نسبت به زوج را پیدا می‌کند که حرام ابدی بر زوج می‌باشد در صورتی که مقاربت با مادر ربیبه کند. و اگر مولا دختر را وطی کند، مادر آن دختر نسبت به مولا، حکم مادر زن نسبت به زوج را پیدا می‌کند که حرام ابدی بر زوج می‌باشد.

حال اگر با اینکه آن دیگری بر او حرام ابدی شده و علم به حرمت آن داشته باشد، با او مقاربت کند زنا خواهد بود و حد زنا (صد تازیانه) به گردن مولا ثابت می‌شود، ولی این زنا موجب نمی‌شود که آن اولی بر او حرام ابدی گردد.

این در صورتی است که با علم به حرمت، مقاربت با دیگری کند، و اما اگر جهل به حرمت داشت و مقاربت با او کرد، در این صورت بعضی از فقها گفته‌اند که اولی نیز بر او حرام ابدی می‌شود.

شارح بر این قول بعضی فقها، اشکال می‌کند به اینکه سابقاً دانسته شد که اگر کسی کنیزی را بخرد سپس با مادر آن کنیز یا دختر او عمداً زنا کند و یا اشتباهاً وطی شبهه کند، آن کنیز بر مولا حرام ابدی نمی‌شود.

در مورد بحث هم وقتی که دیگری ـ چه مادر و چه دختر ـ بر او حرام ابدی بود، مولا که از روی جهل به حرمت با آن دیگری مقاربت کرد، این مقاربت، وطی به شبهه خواهد بود همچنانکه در صورت قبلی که از روی علم به حرمت با آن دیگری مقاربت کرد، آن مقاربت، زنا خواهد بود، پس در مورد بحث نیز می‌بایست در صورت جهل نیز مانند صورت علم، حکم به عدم حرمت ابدی کنیز اول شود.

اگر کسی به شارح بگوید: اگر مسأله مادر و دختر، حکم زنا و وطی به شبهه را دارد که با وطی آن دیگری که حرام بود، کنیز اولی حرام ابدی نمی‌شود پس چرا در مسأله دو خواهر قائل به تفصیل شدید و در صورت علم به تحریم، حکم به حرمت کنیز اول کردید و آن را از حکم مسأله زنا خارج ساختید، با اینکه در آنجا هم مسأله دو خواهر، داخل در مسأله زناست و می‌بایست در آنجا هم حکم به حرمت کنیز اول نمی‌کردید؟

شارح در جواب می‌فرماید: که علت اینکه در مسأله دو خواهر، حکم به حرمت کنیز اول کردیم، وجود روایت در آن مسأله بود وگرنه، در آنجا هم لازم بود که همانند مصنّف، حکم به عدم حرمت کنیز اول کنیم چه در صورت علم به حرمت و چه در صورت جهل.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو مَلک أماً** .. یعنی اگر مولا مالک مادر و دخترش شد و یکی از آنها را وطی کرد، دیگری برای همیشه بر او حرام می‌شود، حال اگر وطی کند آن

کنیزی را که بر او حرام ابدی شده، در حالی که علم به حرمت آن داشته باشد، باید بر او حد زنا جاری شود، اما (به سبب این زنا) کنیز اول بر او حرام نمی‌شود. و اگر در حالی که جهل به حرمت داشته، کنیزی که بر او حرام ابدی شده را وطی کند، بعضی گفته‌اند که (در این صورت جهل) کنیز اول نیز بر او حرام ابدی می‌شود.

اما این قول بعضی فقها، مورد اشکال است، به جهت اینکه وطی با کنیز دوم، خارج از این نیست که یا وطی شبهه است (در صورت جهل به حرمت) و یا زناست (در صورت علم به حرمت) و هر کدام که باشد قبلاً گذشت که اگر وطی به شبهه یا زنا بعد از مالک شدن کنیز واقع شود موجب حرمت آن کنیز نمی‌شود (و در مورد بحث نیز وطی با کنیز دوم، بعد از مالک شدن کنیز اول واقع شده است پس حتی در صورت جهل نباید موجب حرمت کنیز اول شود) و (اگر کسی اشکال کند که شما مسأله مادر و دختر را خارج از مسأله زنا یا وطی شبهه نمی‌دانید، پس چرا مسأله دو خواهر را خارج از مسأله زنا دانستید که در صورت علم به حرمت، وطی با دومی را موجب حرمت خواهر اول دانستید؟ شارح در جواب می‌فرماید:) خارج شدن خواهر از حکم زنا، به خاطر وجود روایت بود و گرنه (اگر در آنجا روایت نبود) لازمه عدم تحریم در شبهه و زنا، این بود که خواهر اول مطلقا حرام نشود (چه در صورت علم به حرمت و چه جهل به حرمت) چنانکه مصنّف در متن لمعه اختیار کرده است **لایحرِّم** به صیغه مضارع از باب تفعیل خوانده شود **لاحقاً** حال است یعنی در حالتی که وطی شبهه یا زنا بعد از ملکیت واقع شده باشد نه قبل از آن **کمامرّ** این جمله، اشاره است به آن عبارتی که شارح، قبل از مسأله ملموسه و منظوره ابن فرمود: «ولو تأخر الوطي فيهما ـ يعني في الشبهة والزنا ـ عن... الملك، لم تحرم... المملوكة» نه اینکه اشاره به عبارت: «الحرام لایحرّم الحلال» باشد چنانکه بعضی از محشین خیال کرده‌اند **اللازم منه** ضمیر بر می‌گردد به عدم تحریم در وطی شبهه و زنا.

(الثانية: لا يجوز أن يتزوج أمة على حرة إلا بأذنها) وهو موضع وفاق، (فلو فعل) بدون إذنها (وقف العقد على إجازتها) ولا يقع باطلا، لعموم الأمر بالوفاء بالعقد، وليس المانع هنا إلا عدم رضاها. وهو مجبور بإيقافه على إجازتها، كعقد الفضولي، ولرواية سماعة عن الصادق عليه السلام.

وقيل: يبطل لحسنة الحلبي: "من تزوج أمة على حرة فنكاحه باطل". ونحوه روى حذيفة بن منصور عنه عليه السلام وزاد فيها "أنه يعزر اثني عشر سوطا ونصفا ثمن حد الزاني وهو صاغر". وتأويل البطلان بأنه آيل إليه على تقدير اعتراض الحرة خلاف ظاهره، ورواية سماعة قاصرة عن معارضته.

مسأله دوم ـ تزويج با كنيز بر روى زن آزاد

(الثانية: لا يجوز أن يتزوج... توضيح: مردى كه زن آزاد دارد، جايز نيست كه با كنيزى ازدواج نمايد مگر در صورتى كه زن آزاد اذن به آن دهد. اين حكم بين فقها اتفاقى مى‌باشد.

حال اگر بدون اذن زن آزاد، آن مرد با كنيز ازدواج نمايد، اين ازدواج چه صورت دارد؟ دو نظريه در آن وجود دارد:

۱. قول مشهور آن است كه صحت چنين ازدواجى معلق به اجازه بعدى زن آزاد خواهد بود (نه اينكه ازدواج مزبور از ابتدا باطل باشد) پس اگر اجازه داد، عقد كنيز صحيح خواهد بود و اگر اجازه نداد، عقد او باطل مى‌گردد، نظير عقد فضولى كه صحت آن موقوف به اجازه معقود عليه است.

و دليل بر اين قول دو چيز است:

اول: اینکه آیه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ که دلالت بر صحت و لزوم هر عقدی می‌کند عام است و عمومش شامل عقد با کنیز هم می‌باشد و تنها مانعی که از صحت آن عقد به نظر می‌رسد آن است که در زمان عقد، اذن و رضایت زن آزاد به آن عقد نبوده، و این مانع را می‌توانیم به این گونه برطرف نمائیم که عقد مزبور را موقوف به رضایت و اجازه بعدی زن آزاد کنیم که پس از وقوع عقد کنیز، وقتی زن آزاد آن را اجازه نمود، نبودن اذن و رضایت در زمان عقد را تدارک و جبران می‌نماید، نظیر عقد فضولی که اجازه بعدی معقود علیه، نبودن اذن او در وقت عقد را جبران و ـ تدارک می‌نماید.

دوم: روایتی است که سماعة از امام صادق علیه السلام نقل نموده است که بعداً در شرح عبارت ذکر خواهیم کرد.

۲. بعضی از فقها گفته‌اند که عقد با کنیز اگر بدون اذن قبلی زن آزاد باشد، از ریشه باطل است، خواه زن آزاد بعداً اجازه بدهد یا نه.

و دلیل این قول، دو روایت از امام صادق علیه السلام می‌باشد که در یکی از آنها تعزیر (زدن تازیانه به عنوان تأدیب) را نیز بر ازدواج مزبور ثابت کرده است و آن دوازده تازیانه و نصف تازیانه می‌باشد، که این مقدار تازیانه را با حالت ذلت و خواری آن مرد، باید بر او زد.

توجیه و جواب آن

اگر به طرفداری از جانب مشهور فقها، کسی بخواهد بطلان در این دو روایت را توجیه کند به این گونه که بگوید: مقصود از بطلان، بطلان در صورتی است که زن آزاد، عقد با کنیز را اجازه نکند و به آن رضایت ندهد، و این معنی با قول مشهور که تعلیق صحت عقد کنیز بر اجازه بعدی زن آزاد می‌باشد، سازش خواهد داشت. چون

طبق قول مشهور اگر زن آزاد، عقد کنیز را اجازه کرد صحیح می‌شود و اگر آن را اجازه نکرد باطل خواهل شد.

در جواب این توجیه گفته شده است که توجیه مزبور، خلاف ظاهر کلمه بطلان می‌باشد، زیرا ظاهر آن کلمه این است که عقد الان باطل است نه اینکه بطلان آن موقوف بر این باشد که بعداً زن آزاد آن عقد را اجازه نکند.

سپس صاحب قول دوم، از روایت سماعه‌ای که مشهور به آن استدلال کرده‌اند چنین جواب داده است که: روایت سماعه، تاب مقاومت و معارضه با روایت حلبی و غیر آن را ندارد چون سندش ضعیف می‌باشد و حجیت ندارد.

ترجمه و شرح عبارت: **لا یجوز**... یعنی جایز نیست اینکه مردی، بر روی همسر آزادش با کنیزی ازدواج نماید (و به عبارت دیگر، کنیز را نمی‌توان بر سر زن آزاد، هَوو آورد) مگر با اذن زن آزاد. و این حکم مورد اتفاق فقهاست.

حال اگر بدون اذن همسر آزادش، با کنیز ازدواج کند، صحت عقد متوقف بر اجازه (و رضایت بعدی) همسر آزادش خواهد بود، و آن عقد (از ابتدا) باطل واقع نمی‌شود، به دلیل عموم امر به وفای به عقد (در آیه ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ که شامل عقد کنیز نیز می‌شود) و مانعی از صحت آن عقد در اینجا نیست مگر عدم رضایت همسر آزاد، و این عدم رضایت را می‌توان جبران کرد با متوقف کردن عقد کنیز بر اجازه (و رضایت بعدی) همسر آزاد نظیر عقد فضولی **إجازتها** فرق بین اذن و اجازه آن است که اذن به معنای رضایت قبلی است، و اجازه به معنای رضایت بعدی است.

و لروایة... (این دلیل دوم است بر عدم بطلان عقد کنیز و متوقف بودن صحت آن بر اجازه همسر آزاد) روایت مزبور را شیخ طوسی در کتاب «تهذیب»[1] به این صورت نقل کرده است:

«...عن سماعة عن أبي عبدالله علیه السلام عن رجل تزوج أمة علی حرة فقال: إن شاءت الحرة أن تقیم مع الأمة أقامت و إن شاءت ذهبت إلی أهلها، قال: قلت له: فإن لم ترض بذلك و ذهبت الی أهلها أله علیها سبیل إذا لم ترض بالمقام؟ قال: لا سبیل له علیها إذا لم ترض حین تعلم، قلت: فذهابها إلی أهلها طلاقها؟ قال: نعم إذا خرجت من منزله إعتدت ثلاثة أشهر أو ثلاثة قروء ثم تتزوج إن شاءت»

یعنی از امام صادق علیه السلام پرسیدم درباره مردی که کنیزی را بر روی زن آزادی ازدواج کند چه صورت دارد؟ امام علیه السلام فرمود: اگر همسر آزاد بخواهد با زن کنیز بماند (و با او هَوُو باشد) می‌تواند بماند (و در کنار او زندگی کند) و اگر هم بخواهد می‌تواند به سوی خانواده خود برگردد. راوی گوید: گفتم: اگر راضی به ماندن با کنیز نباشد و بخواهد به سوی خانواده خود برود آیا شوهرش حق دارد که مانع از رفتن او شود؟ امام فرمود: اگر زن آزاد از ازدواج شوهرش با کنیز با خبر شود و رضایت ندهد که با او زندگی کند، شوهر هیچ گونه حقی بر او ندارد، نمی‌تواند مانع از رفتن او گردد. راوی گوید گفتم: رفتن زن آزاد از خانه شوهر به سوی خانواده‌اش آیا در حکم طلاق است (یعنی آیا فسخ عقد خودش محسوب می‌شود) امام فرمود: بلی زن آزاد بعد از بیرون رفتن از منزل شوهرش باید تا سه ماه کامل و یا سه نوبت عادت ماهیانه عده نگه بدارد و بعداً اگر خواست با دیگری می‌تواند ازدواج کند.

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۳۴۵.

نگارنده گوید: همانطوری که ملاحظه می‌کنید از روایت مزبور، نهایت چیزی که استفاده می‌شود آن است که زن آزاد، اختیار فسخ عقد خودش را دارد یعنی می‌تواند عقد خودش را فسخ کند و می‌تواند آن را فسخ نکند و با کنیز زندگی کند، و اما اینکه اختیار فسخ عقد کنیز را هم داشته باشد که بتواند با اجازه نکردن عقد کنیز، عقد او را باطل نماید (چنانکه مدعای مشهور فقها می‌باشد) از روایت به هیچ وجه استفاده نمی‌شود، بدین جهت برای آنکه استدلال به روایت مزبور بر قول مشهور تکمیل گردد، شارح در کتاب «مسالک» فرموده است که: روایت مزبور دلالت بر جواز فسخ عقد خودش دارد و بعد از دلالت مزبور، آسان است که کسی قائل به جواز فسخ عقد کنیز شود. یعنی وقتی که زن آزاد حق فسخ عقد خودش را داشت، حق فسخ عقد کنیز را نیز خواهد داشت.

نگارنده می‌گوید: در این چنین استدلالی، جای تأمل است.

و قیل یبطل... یعنی و بعضی از فقها گفته‌اند عقد کنیز(بدون اذن همسر آزاد) از اصل باطل است (خواه همسر آزاد رضایت بعدی به آن عقد بدهد یا رضایت ندهد) به دلیل روایت حسنه حلبی از امام صادق علیه‌السلام که (در قسمتی از آن روایت) فرموده است: «هر کس، کنیزی را بر روی همسر آزاد تزویج نماید، عقدش باطل است» و نظیر این روایت را حذیفة بن منصور از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است و در آن امام علیه‌السلام اضافه کرده که: «بر مردی که چنین کند باید دوازده تازیانه و نیم تازیانه زده شود ـ که یک هشتم حدّ آدم زناکار است ـ و این تازیانه‌ها با حالت خواری به آن مرد زده می‌شود» **لحسنة الحلبي...** این روایت را شیخ طوسی در «تهذیب»[1] به این صورت نقل کرده:

«...عن الحلبي عن أبي عبدالله علیه‌السلام قال: تُزَوَّجُ الحرّةُ على الأمة و لا تُزَوَّجُ الأمة على الحرة و من تَزَوَّجَ أمة على حرة فنكاحه باطل»

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۳۴۴.

(کلمه ـ تزوج ـ اولی و دومی، به صیغه مؤنث مجهول از باب تفعیل خوانده شود بهتر است از اینکه به صیغه امر از باب تفعل خوانده شود) یعنی برروی همسر کنیز، ازدواج با زن آزاد می‌توان کرد اما برروی همسر آزاد، ازدواج با زن کنیز نمی‌توان کرد و کسی که برروی همسر آزاد، ازدواج با زن کنیز کند، عقدش باطل است.

حذیفة بن منصور... این روایت را شیخ طوسی در «تهذیب»[1] به این صورت نقل کرده:

«... عن حذیفة بن منصور قال: سألت أباعبدالله علیه السلام عن رجل تزوج أمة علی حرة لم یستأذنها؟ قال: یُفرّق بینهما، قلت: علیه أدَبٌ؟ قال: نعم، إثنا عشر سوطاً و نصف ـ ثُمنُ حدّ الزاني ـ وهو صاغر»

یعنی سؤال کردم از امام علیه السلام درباره مردی که با زن کنیزی ازدواج کرده برروی همسر آزادش بدون آنکه از همسر آزاد اذن بگیرد، این ازدواج چه صورت دارد؟ امام علیه السلام فرمود: آن مرد و آن زن کنیز را باید از یکدیگر جدا کرد (یعنی عقدشان باطل است) راوی می‌گوید سؤال کردم: آیا بر آن مرد (به خاطر آن تزویج باطل) تأدیبی هم هست؟ فرمود: بلی دوازده تازیانه و نیم تازیانه ـ که یک هشتم حدّ زنا کار است ـ باید زده شود در حالت خواری آن مرد.

و نصفاً نیم تازیانه به این گونه زده می‌شود که از وسط تازیانه گرفته شود و یکبار بر او زده شود چنانکه در روایتی که شیخ صدوق در «من لایحضر»[2] نقل کرده، از امام صادق علیه السلام سؤال می‌شود: «کیف یُضرَب النصف؟ قال: یُؤخَذ السوط بالنصف فَیُضرَبُ به» **ثمن حد الزانی** این جمله عطف بیان است از اثنی عشر، و کلمه ـ ثمن ـ

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۳٤٤.

[2] من لایحضر، ج ۳، ص ٤۲٦.

به ضم ثاء یعنی یک هشتم، و حدّ زانی، صد تازیانه می‌باشد. **و هو صاغر** حال است از نایب فاعل یُعزَّر.

و تأویل... (این کلمه مبتدا است و ـ خلاف ظاهره ـ خبر آن می‌باشد) یعنی اگر کسی توجیه کند بطلانی را که در روایت حلبی آمده به این گونه که عقد کنیز رو به سوی بطلان می‌رود در فرضی که زن آزاد، اعتراض به عقد کنیز کند (و اجازه و رضایت به آن ندهد، و با این توجیه، روایت حلبی منافات با قول مشهور که صحت عقد کنیز را موقوف به رضایت و اجازه زن آزاد دانسته‌اند، نخواهد داشت) گوئیم: این توجیه بر خلاف ظاهر لفظ بطلان است (زیرا ظاهر لفظ بطلان آن است که عقد الان باطل است نه اینکه بطلان آن موقوف به آن است که زن آزاد بعداً به آن عقد رضایت ندهد).

و روایت سماعة (که مشهور فقها به آن استدلال کرده‌اند) نمی‌تواند با روایت حلبی معارضه کند (زیرا روایت سماعة سندش ضعیف است و روایت حلبی، حسنه می‌باشد). **بانه** یعنی عقد کنیز **آیل الیه** ضمیر به بطلان برمی‌گردد. **ظاهره** نیز ضمیر به بطلان برمی‌گردد. **قاصرة** از کتاب «مسالک» استفاده می‌شود که جهت قصور روایت سماعه از معارضه با روایت حلبی، ضعف سندی آن می‌باشد و آن به خاطر آن است که شیخ صدوق و شیخ طوسی، سماعه را از گروه واقفیان دانسته‌اند (که در امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام توقف کردند) و عده‌ای از متأخرین نیز این نسبت را پذیرفته‌اند گرچه عده بسیاری بر آنند که وی از این نسبت برکنار است و به مذهب اثنی عشری پای بند بوده است.

نگارنده گوید: از جهت دلالتی نیز می‌توان در روایت سماعه، خدشه نمود چنانکه در ذیل روایت سماعه سابقاً اشاره کردیم، زیرا روایت مزبور، تنها دلالت بر این می‌کند که زن آزاد در فسخ عقد خودش اختیار دارد اما نسبت به فسخ عقد کنیز، روایت مزبور هیچ دلالتی بر آن ندارد.

وعلى البطلان ينزل عقد الأمة منزلة المعدوم. وعلى إيقافه قيل: للحرة فسخ عقدها أيضا كالعمة والخالة وهو ضعف في ضعف.

و على البطلان... توضیح: بنابر قول دوم که بطلان عقد کنیز باشد، عقدی که بر کنیز بسته می‌شود به منزله هیچ محسوب می‌شود که گویا اصلاً عقدی واقع نشده است و در نتیجه هیچ اثری بر آن مترتب نخواهد شد.

و اما بنابر قول اول (قول مشهور) که صحت عقد کنیز معلّق به اجازه زن آزاد می‌باشد، بعضی از فقها گفته‌اند که زن آزاد همانطوری که می‌تواند عقد کنیز را فسخ کند، نیز می‌تواند عقد خودش را فسخ نماید. همانند عمه و خاله که سابقاً مسأله‌اش گذشت که اگر شوهر آنها بدون اذن آنها با برادرزاده یا خواهرزاده آنها ازدواج کند، آنها می‌توانند عقد برادرزاده و خواهرزاده خود را فسخ کنند و هم می‌توانند به جای آن، عقد خود را فسخ کنند.

شارح می‌فرماید: این قول، ضعف اندر ضعف است، زیرا حکمی که برای عمه و خاله گفته‌اند که اختیار فسخ عقد خودشان را داشته باشند این حکم ضعیف است چنانکه سابقاً گذشت که شارح این نظریه را نپسندیدند بلکه آنها فقط حق فسخ عقد برادرزاده یا خواهرزاده خود را دارند، و وقتی که حکم مزبور در عمه و خاله، ضعیف بود پس قیاس کردن حکم مورد بحث را بر حکم عمه و خاله، ضعف دیگری خواهد بود.

و به بیان دیگر اصل حکم عمه و خاله، ضعیف است پس حکم مورد بحث را مثل حکم عمه و خاله قرار دادن، بنا کردن بر روی حکم ضعیف است و بنا کردن بر چیز ضعیف، ضعفش بیشتر است.

نگارنده گوید: در جواب شارح می‌توان گفت که مدرک قول به جواز فسخ زن آزاد عقد خودش را، همان روایت سماعه است که در بالا ذکر شد و چنانکه گفتیم، مدلول روایت مزبور، تنها همان فسخ عقد خود می‌باشد نه عقد کنیز.

ترجمه و شرح عبارت: **و علی إیقافه**... یعنی بنابر موقوف بودن عقد کنیز بر اجازه زن آزاد، بعضی گفته‌اند که زن آزاد حق دارد عقد خودش را نیز فسخ کند. **أیضاً** یعنی همچنانکه حق دارد عقد کنیز را فسخ کند.

و هو ضعف في ضعف جواب شارح است از قول مزبور.

وجواز تزويج الأمة بإذن الحرة المستفاد من الاستثناء مختص بالعبد، أو بمن يعجز عن وطئ الحرة دون الأمة ويخشى العنت، أو مبني على القول بجواز تزويج الأمة بدون الشرطين وإن كان الأقوى خلافه كما نبه عليه بقوله:

و جواز تزويج الأمة... مطلب دیگری است که مربوط به عبارت مصنّف و قول اول می‌باشد. توضیح اینکه: چنانکه در مسأله بعدی، مصنّف فرموده است: مردی که آزاد است در دو صورت نمی‌تواند ازدواج با کنیز کند:

۱. در صورتی که قدرت بر ازدواج با زن آزاد داشته باشد (هم قدرت مالی و هم قدرت نزدیکی کردن).

۲. در صورتی که قدرت بر ازدواج با زن آزاد ندارد ولی در اثر ترک ازدواج، ترس افتادن به گناه هم ندارد.

اما در غیر این دو صورت، می‌تواند ازدواج با کنیز کند. و آن در صورتی است که دو شرط در او جمع باشد: یکی اینکه قدرت بر ازدواج با زن آزاد نداشته باشد، دوم اینکه در اثر ترک ازدواج، ترس افتادن به گناه داشته باشد.

البته این نظریه مصنّف است اما مشهور فقها، آن دو شرط را، شرط نمی‌دانند و قائل به جواز ازدواج با کنیز هستند هر چند قدرت بر ازدواج با زن آزاد داشته باشد و یا هر چند در صورت عدم قدرت بر ازدواج با زن آزاد، ترس افتادن به گناه هم نداشته باشد.

حال که این مقدمه دانسته شد، شارح می‌فرماید: در مسأله مورد بحث از مفهوم عبارت مصنّف که فرمود: «إلاّ باذنها»، استفاده می‌شود که با اذن همسر آزاد، مرد می‌تواند ازدواج با کنیز کند و چون این جواز ازدواج از فروعات مسأله بعدی است (چنانکه در «مسالک» فرموده است) لذا نمی‌توان گفت که اذن همسر آزاد، مطلقا

کافی است در جواز تزویج با کنیز بلکه با توجه به مسأله بعدی باید گفت که این جواز تزویج، مربوط به یکی از سه مورد زیر است تا با مسأله بعدی سازش پیدا کند:

۱. یا اینکه بگوئیم جواز ازدواج اختصاص دارد به موردی که ازدواج‌کننده عبد باشد نه حرّ و آزاد، چون عدم جواز ازدواج در مسأله بعدی مربوط به شخص حراست نه عبد، بنابراین، مردی که عبد است اگر همسر آزادش اذن در تزویج با کنیز بدهد، آن مرد می‌تواند با کنیز ازدواج کند.

۲. و یا اینکه بگوئیم اختصاص دارد به موردی که آن دو شرطی که در مسأله بعدی برای جواز ازدواج با کنیز ذکر شده، در اینجا تحقق یابد یعنی مرد با آن زن آزادی که دارد نمی‌تواند مقاربت کند (به خاطر صغیر بودن زن آزاد، و یا به خاطر باکره بودن او و یا به خاطر آنکه مانعی در فرج او می‌باشد که راه مقاربت را بسته است، مثل زنی که رتقاء نامیده می‌شود چنانکه در مبحث عیوب زن‌ها خواهد آمد.) و در اثر ترک ازدواج با کنیز، ترس افتادن به گناه دارد، پس در این صورت با اذن آن زن آزاد، می‌تواند ازدواج با کنیز کند.

۳. و یا اینکه بگوئیم جواز ازدواج در اینجا مبتنی بر قول مشهور در مسأله بعدی است که آن دو شرط را شرط در جواز ازدواج با کنیز نمی‌دانند، پس در اینجا نیز با اذن همسر آزاد، مرد می‌تواند با کنیز ازدواج کند گرچه قدرت بر مقاربت با زن آزاد داشته باشد و یا در صورت عدم قدرت بر مقاربت با او، ترس افتادن به گناه هم نداشته باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و جواز...** یعنی جایز بودن ازدواج با کنیز با اذن همسر آزاد ـ که از استثنای در عبارت مصنّف (الا باذنها) استفاده می‌شود ـ باید گفت که (به یکی از سه صورت زیر مربوط است:)

الف: یا اختصاص به مرد عبد دارد (تا با مسأله بعدی در عبارت مصنّف سازش داشته باشد، زیرا مسأله بعدی اختصاص به مرد حر و آزاد دارد).

ب: و یا اختصاص به مرد آزادی دارد که (دارای دو شرطی که در مسأله بعدی خواهد آمد، باشد و آن دو شرط: یکی اینکه:) از وطی کردن زن آزاد ناتوان باشد اما بر وطی کنیز توانا باشد (و ناتوان بودنش از وطی زن آزاد به خاطر صغیره بودن اوست و یا به خاطر آنکه باکره است و کنیز غیر باکره است و مرد با زن باکره نمی‌تواند نزدیکی کند اما با زن غیرباکره می‌تواند نزدیکی کند) و (شرط دوم اینکه:) ترس افتادن در گناه داشته باشد (در اثر ترک ازدواج با کنیز، و این دو شرط، شرط در جواز ازدواج مرد حر با کنیز می‌باشد در نظر مصنّف که در مسأله بعدی خواهد آمد).

ج: و یا (جواز تزویج با کنیز با اذن همسر آزاد) مبتنی بر (قول مشهور در مسأله بعدی است یعنی مبتنی بر) این قول است که تزویج با کنیز (با قدرت داشتن بر تزویج با زن آزاد) بدون آن دو شرط (یعنی عجز از وطی زن آزاد، و ترس از افتادن به گناه) جایز است اگرچه اقوی (در نظر مصنّف) خلاف این قول است (یعنی قول اقوی در جواز تزویج با کنیز در مسأله بعدی، آن دو شرط، شرط می‌باشند) چنانکه مصنّف (در عبارت بعدی) تنبیه به قول اقوی کرده است به قولش که می‌فرماید: «و لا یجوز للحر أن یتزوج...».

المستفاد صفت است برای جواز **أو بمن...** عطف است بر ـ بالعبد ـ **أو مبني...** عطف است بر ـ مختص ـ **الشرطين** الف و لام در آن یا عهد ذکری است که مقصود همان دو شرطی است که در سطر پیش ذکر شد (یعنی عجز از وطی با حرّه، و ترس عَنَت) و یا الف و لام عهد ذهنی است که بعداً در عبارت مصنّف خواهد آمد و آن عدم قدرت بر تزویج حرّه، و ترس عَنَت می‌باشد و در هر صورت مقصود در حقیقت یک چیز است.

(و) كذا (لا) يجوز للحر (أن يتزوج الأمة مع قدرته على تزويج الحرة) بأن يجد الحرة ويقدر على مهرها، ونفقتها ويمكنه وطؤها، وهو المعبر عنه بالطول، (أو مع عجزه إذا لم يخش العنت) وهو لغة: المشقة الشديدة، وشرعا: الضرر الشديد بتركه بحيث يخاف الوقوع في الزنا، لغلبة الشهوة، وضعف التقوى.

وينبغي أن يكون الضرر الشديد وحده كافيا وإن قويت التقوى، للحرج أو الضرر المنفيين، وأصالة عدم النقل.

عدم جواز ازدواج مرد حر با کنیز مگر با دو شرط

و کذا (لا) یجوز للحر... توضیح: این همان مسأله‌ای است که در بالا توضیح دادیم و اکنون مصنّف بیان می‌کند و آن اینکه: برای مرد آزاد جایز نیست در دو صورت، ازدواج با کنیز کند:

اول: در صورتی که قدرت ازدواج با زن آزاد داشته باشد، به این معنی که زن آزاد پیدا شود و مرد دسترسی به آن را داشته، و توانایی پرداختن مهریه و نفقه به آن زن را داشته، و امکان مقاربت و نزدیکی با او را نیز داشته باشد، یعنی مانعی از مقاربت با او (به جهت صغیره بودن آن زن، یا ضعیف بودن او به واسطه مرض، و یا وجود مانعی در فرج او مثل زن رتقاء که در مبحث عیوب زن ذکر خواهد شد) نباشد.

و این قدرت ازدواج با زن آزاد به این معنایی که گفته شد، در اصطلاح فقها (طَوْل) نامیده می‌شود.

دوم: در صورتی که قدرت ازدواج با زن آزاد ندارد (به جهت اینکه زن آزاد پیدا نشود و یا اگر هم پیدا شود، قدرت مالی بر دادن نفقه و مهریه او ندارد، و یا اگر هم قدرت مالی بر آن دارد اما امکان نزدیکی کردن با او ندارد به واسطه وجود یکی از موانع

مقاربت که در بالا ذکر شد) اما ترس افتادن به گناه ـ مثل زنا ـ در اثر عدم ازدواج را هم ندارد، پس در این صورت نیز جایز نیست با کنیز ازدواج کند.

اما در غیر آن دو صورت، ازدواج مرد آزاد با کنیز جایز است و آن در صورتی است که دو شرط در آن جمع گردد:

۱. اینکه قدرت ازدواج با زن آزاد را نداشته باشد.

۲. اینکه در اثر عدم ازدواج، ترس افتادن به گناه (زنا) داشته باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و کذا...** یعنی و همچنین برای مرد جایز نیست ازدواج با کنیز کند در صورتی که قدرت بر ازدواج با زن آزاد دارد (و قدرت داشتن بر آن یعنی) به این صورت که زن آزاد را بیابد (و دسترسی به ان داشته باشد) و توانایی مالی بر پرداخت مهر و نفقه او داشته باشد، و نیز بتواند او را وطی کند و این قدرت بر ازدواج (که مجموع آن سه امر است) همان است که (در اصطلاح فقها) از آن تعبیر به «طول» (به فتح طاء و سکون واو) می‌شود.

بالطول چنانکه شارح در پایین این کلمه را شرح داده، طول در لغت به معنای زیادی است و مقصود در اینجا زیادی و توسعه در مال است به گونه‌ای که بتوان با آن تأمین نفقه و مهریه زن آزاد را کرد، اما در اصطلاح فقها علاوه بر این معنی، باید زن آزاد نیز وجود داشته باشد و امکان وطی او نیز باشد چنانکه شارح ذکر نمود. پس «طَوْل» در اصطلاح فقها عبارت از مجموع آن سه امری است که شارح ذکر نمود. یعنی وجود زن، امکان مالی برای مهر و نفقه، امکان مقاربت با او.

أو مع عجزه... (این همان صورت دومی است که مرد آزاد نمی‌تواند ازدواج با کنیز کند) یعنی و یا در صورتی که قدرت بر ازدواج با زن آزاد ندارد اما ترس از عنت هم ندارد.

و هو لغةً... کلمه (عنت) به فتح عین و نون، در آیه قرآن آمده است ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ﴾ که بعداً در مورد آیه بحث خواهیم کرد، و آن در لغت به معنی سختی و دشواری شدید است و شرعا به معنای ضرر شدیدی است که در اثر عدم ازدواج، بر مرد وارد می‌آید به گونه‌ای که به واسطه غلبه شهوت و ضعف تقوای شخص، ترس افتادن در زنا دارد.

شارح می‌فرماید: لازم نیست در معنای عَنت، ترس افتادن در زنا به واسطه ضعف تقوی را معتبر بدانیم تا مجوز ازدواج با کنیز شود، بلکه همان معنای لغوی که تنها سختی و ضرر شدید باشد ـ گرچه ضرر بدنی و روحی باشد ـ کافی است در اینکه ازدواج با کنیز جایز باشد هر چند مرد، تقوای بالایی را دارا باشد به طوری که خود را می‌تواند از افتادن در زنا نگه بدارد.

و دلیل بر کفایت این معنی دو چیز است:

۱. اینکه اگر در صورت مزبور، مرد نتواند ازدواج با کنیز کند، به حَرَج و ضرر می‌افتد، چون تحمل کردن عزوبت با فشار شهوت، موجب زحمت شدید و ضرر بدنی و فشار روحی بر انسان می‌شود، و در شرع مقدس، هم حکم حَرَجی نفی گردیده (در آیه مبارکه: ﴿وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ یعنی خداوند متعال حکم حرجی بر شما قرار نداده است، و معلوم است که حرمت تزویج با کنیز با فرض غلبه شهوت، حکم حرجی است) و هم ضرر نفی شده است (در روایت «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»).

۲. اینکه در معنای لغوی عَنَت، ترس وقوع در زنا، أخذ نشده است، و اصل آن است که در شرع مقدس، لفظ از معنای لغوی‌اش به معنای شرعی نقل نگردیده است، پس لفظ عنت را در آیه قرآن بر همان معنی لغوی خود ـ که تنها مشقت و ضرر شدید باشد ـ حمل می‌کنیم و در نتیجه حکم می‌کنیم که تنها مشقت و ضرر شدید،

مجوز ازدواج با کنیز می‌باشد، زیرا اگر ترس در وقوع زنا را نیز در معنای عنت معتبر بدانیم، لازمه‌اش آن است که عَنَت از معنای لغوی نقل داده شده به معنای دیگری در شرع مقدسی، و این با اصل عدم نقل منافات دارد.

ترجمه و شرح عبارت: **و هو لغةً**... (ناگفته نماند که شارح، عنت را بعداً نیز با اختلاف کمی از نظر لغوی تفسیر خواهد کرد) یعنی عنت در لغت به معنی سختی شدید است و شرعاً عبارت است از ضرر شدیدی که حاصل می‌شود به سبب ترک ازدواج به گونه‌ای که ترس افتادن در دام زنا هست به جهت غلبه شهوت و ضعف تقوای شخص (پس طبق این بیان، عَنَت آن وقتی حاصل می‌شود که ترس وقوع در زنا به جهت ضعف تقوا تحقق یابد، اما شارح می‌فرماید که اعتبار ترس مزبور در حصول عَنت، لازم نیست بلکه) سزاوار است اینکه بگوئیم تنها ترس ضرر شدید (بدون ترس وقوع در زنا، گرچه ضرر مزبور به اعتبار ضرر بدنی و روحی در اثر فشار شهوت باشد) کافی است (برای حصول عنات و تجویز ازدواج با کنیز) هر چند تقوای شخصی، قوی باشد (که بتواند خود را از افتادن در زنا نگه بدارد) **للحرج**... (دلیل است برای کفایت ضرر شدید) حَرَج به معنای زحمت شدید است.

أصالة عدم النقل این اصل یکی از اصول لفظیه است و به «استصحاب قهقرائی» نیز نامیده می‌شود، و آن در جایی مورد استناد قرار می‌گیرد که لفظی در عرف معاصر در مقابل معنایی استعمال شده و دلالتش بر آن معنی، دلالت حقیقی بوده باشد، در این صورت استعمال آن در زمان شارع مقدس که در زمان پیشین به وقوع پیوسته، نیز بر همان معنای حقیقی حمل می‌شود، زیرا اصل عدم نقل است، یعنی اصل این است که لفظ از معنی حقیقی به معنای دیگری نقل نشده است.

وعلى اعتبار الشرطين ظاهر الآية. وبمعناها رواية محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام. ودلالتهما بمفهوم الشرط. وهو حجة عند المحققين.

وعلى إعتبار الشرطين... توضیح: از مفهوم عبارت مصنّف «أو مع عجزه إذا لم يخش العَنَت» استفاده می‌شود که جواز تزویج با کنیز برای مرد آزاد، دو شرط دارد: یکی عدم قدرت بر تزویج با زن آزاد (و به تعبیر دیگر: عدم طول)، دوم: ترس افتادن در گناه یا ترس ضرر شدید (و به تعبیر دیگر خوف عنت) و به این دو شرط، مصنّف بعداً تصریح خواهد کرد.

اکنون شارح، دلیل اعتبار این دو شرط را ذکر می‌کند:

۱ـ ظاهر آیه شریفه‌ای که می‌فرماید: ﴿**وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَتِ الْمُؤْمِنَتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيمانُكُم...ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾[1] یعنی هر کس که توانایی نداشته باشد از شما از روی وسعت مال و توانگری بر اینکه نکاح کند زنان آزاد مؤمنه را (در اینجا احصان به معنی شوهردار نمی‌تواند باشد، زیرا که نکاح زن شوهردار حرام است) پس نکاح کند با زنان کنیز از کنیزان مؤمنه (زیرا که مهر و نفقه کنیز کمتر است و امکان مقاربت با او اسان‌تر است)... این حکم ازدواج با کنیز برای کسی است که بترسد به زحمت شدید عزوبت و یا گناه زناکاری بیفتد، و اگر بتوانید صبر کنید به این تجرد و عزوبت و نکاح کنیزان نکنید بهتر است.

پس جمله «من لم يستطع منكم طولاً» دلالت بر شرط اول می‌کند که عدم طول باشد، و جمله «لمن خشي العنت» دلالت بر شرط دوم می‌کند که خوف عَنت باشد، پس با اجتماع این دو شرط، تزویج با کنیز جایز است.

---

[1] سوره نساء، آیه ۲۵.

و چون کلمه «من» در جمله «من لم یستطع» شرطیه است، و جمله «لمن خشي العنت» هم گفته‌اند که در معنای شرط است، لذا آیه مزبور مفهومش که مفهوم شرط است دلالت می‌کند بر اینکه هر کدام از آن دو شرط نباشد، ازدواج با کنیز برای او جایز نخواهد بود. یعنی جمله «و من لم یستطع...» مفهومش چنین شود: «و مَن استطاع منکم طولاً أن ینکح المحصنات، فلاینکح من ما ملکت أیدیکم» (یعنی اگر طول باشد، ازدواج با کنیز جایز نیست) و جمله «لمن خشي العنت منکم» مفهومش چنین می‌شود که «من لم یستطع منکم طولاً... و لم یخش العنت فلا ینکح مما ملکت ایدیکم» (یعنی اگر طول نباشد و خوف عنت هم نباشد، باز ازدواج با کنیز جایز نیست).

به هر حال، آیه به مفهوم شرط، دلالت بر عدم جواز ازدواج با کنیز در صورت نبود هر کدام از دو شرط مزبور می‌کند، و مفهوم شرط هم نزد محققین از علمای اصول، حجت می‌باشد.

۲. روایت محمد بن مسلم است که شیخ طوسی آن را در کتاب «تهذیب»[1] از امام باقر علیه السلام نقل کرده به این صورت:

«... عن محمد بن مسلم قال: سألتُ أبا جعفر علیه السلام عن الرجل یتزوج المملوکةَ، قال: إذا اضطرَّ إلیها فلا بأس»

یعنی از امام باقر علیه السلام سؤال کردم در مورد مرد آزادی که با کنیز ازدواج کند چه صورت دارد؟ امام علیه السلام فرمود: در صورتی که ناچار باشد اشکالی ندارد، یعنی حرام نیست (مقصود از ناچاری همان ترس از عَنَت می‌باشد که در آیه آمده است).

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۳۳٤.

این روایت نیز ظاهرش، ترس از عنت را شرط در جواز تزویج با کنیز دانسته است، و مفهومش ـ که مفهوم شرط باشد ـ دلالت می‌کند بر اینکه در صورت نبودن آن شرط، ازدواج با کنیز حرام است.

ترجمه و شرح عبارت: **و علی إعتبار...** (این کلمه خبر مقدم است برای ـ ظاهر الایة ـ یعنی بر معتبر بودن دو شرط مزبور (عدم طول و خوف عنت) دلالت می‌کند ظاهر آیه شریفه، و در معنای همین آیه است روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام و **دلالتهما...** (این کلمه مبتدا است و ـ بمفهوم الشرط ـ خبر آن می‌باشد) یعنی دلالت کردن آیه و روایت (بر عدم جواز ازدواج با کنیز در صورت نبودن هر کدام از آن دو شرط) از طریق مفهوم شرط است، و مفهوم شرط نزد محققین حجت می‌باشد.

(وقيل يجوز) العقد على الأمة مع القدرة على الحرة (على كراهة) للأصل، وعمومات الكتاب مثل "إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم"، "ولأمة مؤمنة خير من مشركة"، "وأحل لكم ما وراء ذلكم"، "وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم" ولرواية ابن بكير المرسلة عن الصادق عليه السلام "لا ينبغي" وهو ظاهر في الكراهة.

قول مشهور در مسأله تزويج با كنيز

(و قيل يجوز)... توضيح: بعضى از فقها گفته‌اند كه براى مرد آزاد هر چند قدرت ازدواج با زن آزاد داشته باشد، جايز است ازدواج با كنيز كند اما مكروه است، و اين قول، مشهور بين فقها نيز مى‌باشد

و دليل اين قول، سه چيز مى‌باشد:

١. اصل، جواز ازدواج است مگر آنكه دليلى بر حرمت ثابت شود و در اينجا دليلى بر حرمت آن نداريم.

٢. عمومات چهار آيه از قرآن:

اول: در سوره مؤمنون كه مى‌فرمايد: ﴿**إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**﴾[1] يعنى مؤمنون آنهايى هستند كه عورتهاى خود را از حرام نگه مى‌دارند مگر بر همسران و يا كنيزان خويش.

در اين آيه كلمه ـ ازواج ـ عام است، هم همسر آزاد را شامل است و هم همسر كنيز را، پس از عموم آيه استفاده مى‌شود كه انسان با كنيز نيز مى‌تواند ازدواج كند.

اشتباه نشود كه محل استدلال در اين آيه همان كلمه ـ ازواجهم ـ مى‌باشد، نه جمله ـ ما ملكت أيمانهم ـ چون مقصود از اين جمله، كنيز خود انسان مى‌باشد و

---

[1] سوره مؤمنون، آيه ٥ و ٦.

ازدواج کردن انسان با کنیز خودش معنی ندارد و محل بحث در ازدواج با کنیز دیگران می‌باشد.

دوم: در سوره بقره که می‌فرماید: ﴿وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ﴾[1] یعنی (با زنان مشرک ازدواج نکنید تا ایمان بیاورند) و ازدواج با کنیز مؤمن بهتر از ازدواج با زن مشرک است.

پس این آیه به طور عام دلالت می‌کند بر اینکه انسان می‌تواند با کنیز ازدواج کند، خواه قدرت ازدواج با زن آزاد را داشته باشد یا نداشته باشد.

سوم: در سوره نساء آیه ۲۳ بعد از آنکه زن‌هایی که ازدواج با آنان حرام است را می‌شمارد، در آیه ۲۴ از همان سوره می‌فرماید: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ یعنی غیر از آن زن‌هایی که ذکر نمودیم، ازدواج با زن‌های دیگر حلال است، عموم این آیه، ازدواج با کنیز را هم شامل است، خواه قدرت ازدواج با زن آزاد داشته باشد یا نه.

چهارم: در سوره نور که می‌فرماید: ﴿وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامى مِنْكُمْ وَ الصّالِحينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَ إِمائِكُمْ﴾[2] یعنی فرزندان عزب خود را و نیز عبدها و کنیزهای صالح خود را به زناشویی دهید. این آیه به طور عام می‌فرماید: کنیزهای خود را به زناشویی دهید، عمومش شامل است حتی صورتی را که کنیز را به مرد آزاد تزویج نماید.

۳. روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که در آن می‌فرماید: «لا ينبغي أن يتزوج الرجل الحرّ، المملوكة...» کلمه ـ لاینبغي ـ که در فارسی به معنای سزاوار و شایسته نیست ترجمه می‌شود، ظهور دارد در کراهت، یعنی ازدواج مرد آزاد با کنیز، کراهت دارد.

---

[1] سوره بقره، آیه ۲۲۱.

[2] سوره نور، آیه ۳۲.

ترجمه و شرح عبارت: **لرواية ابن بكير** روایت را کلینی در «کافی»[۱] و شیخ طوسی در «تهذیب»[۲] نقل کرده است **المرسلة** چون سند روایت به این صورت است: «...عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام ...» **و هو ظاهر في الكراهة** صاحب «حدائق الناظرة»[۳] فرموده است: اگر کلمه «ینبغي» به معنای سزاوار و شایسته باشد که در عرف مردم نیز به همین معنی استعمال می‌شود، در این صورت آن کلمه در شرع مقدس، ظهور در معنای استحباب دارد و کلمه «لا ینبغی» ظهور در معنای کراهت خواهد داشت، ولی چون در روایات زیادی، کلمه ـ ینبغي ـ در معنای وجوب ، و کلمه ـ لا ینبغي ـ در معنای حرمت استعمال شده است لذا آن کلمه از الفاظ متشابه خواهد بود که باید از روی قرائن آن را بر یکی از دو معنا (وجوب یا استحباب، حرمت یا کراهت) حمل نمود.

---

[۱] کافی، ج ۵، ص ۳٦۰، ح ۷.
[۲] تهذیب، ج ۷، ص ۳۳٤، ح ۳.
[۳] حدائق الناظرة، ج ۲۳، ص ۵٦۳.

ویضعف بأن الاشتراط المذکور مخصص لما ذکر من العمومات، والروایة مع إرسالها ضعیفة، وضعف مطلق المفهوم ممنوع. وتنزیل الشرط علی الأغلب خلاف الظاهر. (وهو) أي القول بالجواز (مشهور) بین الأصحاب، إلا أن دلیله غیر ناهض علیه فلذا نسبه إلی الشهرة.

جواب شارح از ادله قول مشهور

ویضعَّف... توضیح: شارح از ادله قول مشهور جواب می‌دهد:

اما جواب از دلیل دوم که عمومات چهار آیه بود، این است که ما از ظاهر آیه ﴿**وَمَن لَّمْ یَسْتَطِعْ...**﴾ استفاده کردیم که جواز تزویج با کنیز، مشروط به دو شرط است، پس این آیه، عمومات آیات چهارگانه را تخصیص می‌زند یعنی آیه مزبور، ازدواج با کنیز را در صورتی که آن دو شرط حاصل نباشد، از عموم آیات مزبوره خارج می‌سازد.

و با این بیان، جواب از دلیل اول قول مشهور (که أصالة الجواز بود) نیز معلوم می‌گردد، زیرا اصل در صورتی حجیت دارد که دلیل نقلی وجود نداشته باشد و در اینجا با وجود آیه ﴿**وَمَن لَّمْ یَسْتَطِعْ...**﴾ دیگر محلی برای اجرای آن اصل باقی نمی‌ماند.

و اما جواب از دلیل سوم (که روایت ابن بکیر بود) آن است که روایت مزبور، دو ضعف از نظر سندی دارد: یکی مرسل بودن آن است که در بالا گفته شد، و دوم به جهت آنکه دو نفر به نامهای «ابن فضال» و «ابن بکیر» در سند روایت واقع شده‌اند که اینها از نظر عقیده، فطحی مذهب می‌باشند.

ترجمه و شرح عبارت: **و یضعَّف...** یعنی قول مزبور، تضعیف می‌شود به اینکه دو شرطی که ذکر شد (که از آیه ﴿**وَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا...**﴾ استفاده شده) تخصیص می‌زند عمومات آیاتی را که ذکر شد (در دلیل قول مزبور) و روایت ابن بکیر-

علاوه برآنکه مرسل است ـ ضعیف است (و جهت ضعف آن به خاطرآن است که در سندش ابن فضال و ابن بکیرواقع شده‌اند، و مقصود از ابن فضال: حسن بن علی بن فضال و یا پدرش علی بن فضال می‌باشد که هردو از گروه فطحیه هستند که قائل به امامت عبدالله افطح فرزند امام صادق علیه‌السلام بودند، گرچه حسن بن علی بن فضال در آخر کار از آن عقیده دست برداشته و به مذهب حق گرویده است.

از ابن ادریس حلی نقل شده که: حسن بن فضال فطحی مذهب و کافر ملعون است و بنوفضال همه‌اشان فطحی مذهب و گمراه هستند که در راس آنها حسن بن فضال است. البته عده زیادی از علمای رجال او را ثقه معرفی کرده‌اند و گفته‌اند: فطحی مذهب بودن، او را از وثاقت و امانت در نقل احادیث بیرون نمی‌برد.

و مقصود از ابن بکیر، عبدالله بن بکیر است که او نیز فطحی مذهب بوده گرچه علمای رجال او را ثقه در نقل روایات دانسته‌اند. شهید ثانی در چند جای کتاب «مسالک» روایات ابن فضال (چه علی بن فضال و چه فرزندش حسن بن علی بن فضال) و روایات عبدالله بن بکیر را به خاطر فاسد العقیده بودنشان، رد کرده است گرچه ثقه در نقل روایات می‌باشند.

در مورد ابن فضال، رجوع کنید به «مسالک»[1].

و در مورد ابن بکیر، رجوع کنید به «مسالک» که در یکجا فرموده (و هو فطحي المذهب لا یعتمد علی روایته)[2] و در جای دیگر فرموده: (و في طریقهما ابن فضال و ابن بکیر و حالهما معلوم)[3].

---

[1] مسالک، طبع جدید، ج ٦، ص ٢٠ و ص ١٥٦، و ج ٧، ص ٤٥٤ و ج ١٠، ص ٢٨٣ و ج ١٣، ص ١٤٨.

[2] مسالک، طبع جدید، ج ٩، ص ٧٦.

[3] مسالک، طبع جدید، ج ٩، ص ١٢٨ و ص ٤٧٩ و نیز رجوع کنید به ج ١٠، ص ١٢١.

جواب مشهور از قول اول

و ضعف... توضیح: مشهور فقها در جواب از قول اول گفته‌اند که:

استدلال قول اول، به مفهوم آیه و روایت می‌باشد، و این چنین استدلال از دو جهت ضعیف است:

۱. اینکه مفهوم، حجیت ندارد.

۲. اینکه اصلاً شرط در آیه و روایت مزبور، مفهوم ندارد تا حجت باشد، زیرا شرط در صورتی مفهوم دارد که در مقام بیان غالب موارد نباشد و در غیر این صورت، مفهوم ندارد، و آیه و روایت مزبور هم در مقام بیان غالب موارد است. چون غالباً مرد آزاد، تنها در صورتی با کنیز ازدواج می‌کند که قدرت تزویج با زن آزاد نداشته باشد و ترس افتادن در زحمت شدید را داشته باشد، پس آیه و روایت، مفهوم نخواهند داشت.

جواب شارح از جواب مشهور

شارح از این جواب مشهور نیز جواب می‌دهد به اینکه:

اینطور نیست که تمام مفاهیم، حجیت نداشته باشند بلکه بعضی از آنها مثل مفهوم شرط (که آیه و روایت مورد بحث نیز از این قبیل است) حجیت دارد چنانکه در بالا از محققین علمای اصول نیز نقل گردید، گرچه بعضی از مفاهیم مانند مفهوم لقب و مفهوم غایت، حجیت ندارند.

و اما اینکه گفتید شرط در آیه و روایت، بیانگر اغلب موارد است و مفهوم ندارد، گوئیم: اساساً حمل کردن شرط بر بیان اغلب موارد، حمل بر خلاف ظاهر است چون ظاهر ذکر شرط، آن است که گوینده در مقام بیان اشتراط است و در نتیجه مفهوم دارد و حجت می‌باشد.

و حمل برخلاف ظاهر در جایی می‌شود که دلیل خاصی برآن موجود باشد نظیر آیه ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم﴾ در مورد مفهوم وصف چنانکه بعداً در شرح عبارت توضیح خواهیم داد، و در مورد بحث دلیل خاصی وجود ندارد تا شرط در آیه و روایت را حمل بر بیان اغلب موارد کنیم.

ترجمه و شرح عبارت: **و ضعف...** (این کلمه مبتدا است و «ممنوع» خبر آن می‌باشد) یعنی (و اینکه مشهور گفته‌اند که مفهوم شرط، ضعیف است و حجیت ندارد، در جواب این سخن، شارح می‌فرماید:) ضعیف بودن همه مفاهیم را قبول نداریم (گرچه ضعف بعضی از مفاهیم مثل مفهوم لقب و غایت را قبول داریم اما مفهوم شرط ضعیف نیست و حجت می‌باشد) و (نیز اینکه مشهور گفته‌اند که آیه، مفهوم ندارد چون در مقام بیان اغلب موارد است، جوابش آن است که) حمل کردن شرط بر اینکه بیانگر اغلب موارد است، خلاف ظاهر می‌باشد.

و تنزیل... نزاع بین علمای اصول در اینکه آیا مفهوم شرط، حجت است یا نه (و به عبارت دیگر نزاع در اینکه آیا شرط، مفهوم دارد یا نه) در جایی است که شرط در مقام بیان اغلب موارد نباشد و اما اگر در مقام بیان اغلب موارد باشد، مفهوم ندارد (و یا به عبارت دیگر مفهوم آن شرط، حجیت ندارد) چنانکه در مفهوم وصف نیز چنین گفته‌اند مثل آیه ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم﴾ یعنی دختران زن‌های شما که در دامان شما پرورده شده‌اند بر شما حرام می‌باشند (یعنی ازدواج با آنها حرام است و آنها مَحْرم انسان می‌باشند).

در این آیه گفته‌اند: ﴿اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم﴾ که صفت ربائب است، صفت غالبی است یعنی در مقام بیان اغلب موارد است چون غالبا دختر زن (یعنی ربیبه) همراه مادرش به خانه شوهر دوم (ناپدری) می‌آید و در دامن او پرورده می‌شود، لذا آن وصف، مفهوم ندارد که مفهومش این باشد که اگر دختر زن در دامان شوهر دوم پرورده

نشده باشد، بر آن شوهر حلال باشد (یعنی ازدواجش با او حلال باشد) و دلیل بر اینکه آن صفت را حمل بر صفت غالبی کرده‌اند این است که چون ادله خاصی از روایات داریم بر اینکه دختر زن چه در دامان شوهر دوم پرورده شود و چه در جای دیگر، ازدواج او با آن شوهر حرام می‌باشد.

حال در مورد بحث نیز مشهور گفته‌اند که شرط در آیه ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ...﴾ در مقام بیان اغلب موارد است چنانکه توضیح داده شد.

و هو أي القول بالجواز... مصنّف می‌فرماید: قول به جواز ازدواج با کنیز به طور مطلق، مشهور بین فقها می‌باشد (شارح می‌فرماید:) ولی چنانچه در بالا دانسته شد، دلیل آن قول نمی‌تواند آن را اثبات کند، بدین جهت مصنّف آن قول را نسبت به مشهور داد (چون طبق تصریحی که مصنّف در آخر کتاب کرده است، معلوم است که متن مصنّف، فتاوای مشهور است، با این حال در اینجا مصنّف آن قول را نسبت به مشهور داده، پس این نسبت دادن اشاره به این می‌شود که مصنّف این فتوا را قبول ندارد بلکه آن، فقط نظر مشهور می‌باشد).

(فعلى) القول (الأول لا يباح) نكاح الأمة (إلا بعدم الطول). وهو لغة الزيادة والفضل. والمراد به هنا الزيادة في المال وسعته بحيث يتمكن معها من نكاح الحرة فيقوم بما لا بد منه من مهرها، ونفقتها. ويكفي للنفقة وجوده بالقوة كغلة الملك، وكسب ذي الحرفة.

(فَعَلى) القول... توضيح: همانطوری که در بالا ما صریحاً ذکر نمودیم، بنابر قول اول یعنی قول غیر مشهور، ازدواج مرد آزاد با کنیز، فقط با دو شرط جایز می‌باشد: ۱. اینکه طَوْل نباشد، ۲. ترس عَنَت باشد.

اکنون مصنّف این مطلب را صریحاً در اینجا بیان کرده است و شارح در تفسیر طَوْل می‌فرماید: طَوْل در لغت به معنای زیادی و فزونی می‌باشد، و مقصود در اینجا زیادی و توسعه و گشایش در مال است، به گونه‌ای که مرد بتواند به واسطه آن با زن آزاد ازدواج کند و مهر و نفقه او را بپردازد.

البته برای دادن نفقه، لازم نیست که فعلاً مالی داشته باشد بلکه اگر بالقوه و در آینده نزدیک نیز مالی داشته باشد کافی است مثل اینکه زمینی داشته باشد که در آینده نزدیک می‌تواند آن را کشت کند و از غله آن بهره برداری کند و یا پیشه و شغلی دارد که به وسیله آن می‌تواند کار کند و درآمدی داشته باشد که مخارج زن را تأمین نماید.

یادآوری می‌شود اینکه در تحقق طَوْل، علاوه بر امکان مالی جهت مهر و نفقه، چنانکه شارح در بالا فرمود باید زن آزاد نیز موجود باشد، و امکان وطی او نیز باشد، این مطلب را در اینجا دیگر بیان نکرده است.

ترجمه و شرح عبارت: **یتمکن معها** ضمیر برمی‌گردد به ـ زیادة ـ **فیقوم بما لابد منه...** یعنی زوج قیام نماید به آنچه را که (در ازدواج با زن آزاد) لازم است از مهر و

نفقه، و ضمیر ـ منه ـ برمی‌گردد به مای موصوله **کغلة الملک** در معنای این جمله دو احتمال داده می‌شود:

۱. اینکه مقصود از ملک، خانه یا دکان باشد، و مقصود از غله آن، درآمدی باشد که از کرایه خانه یا دکان به دست آید.

۲. اینکه مقصود از ملک، زمین زراعتی باشد، و مقصود از غله آن، حاصل زراعت باشد که از زمین برداشت می‌شود از قبیل گندم و جو و ارزن و برنج و مانند آنها.

کسب ذی الحرفة یعنی درآمد کسی که صاحب پیشه است (یعنی آنکه پیشه‌ای دارد که در آینده می‌تواند کار کند و مخارج زن را تأمین کند).

(وخوف العنت) بالفتح. وأصله انكسار العظم بعد الجبر، فاستعير لكل مشقة وضرر، ولا ضرر أعظم من مواقعة المأثم. والصبر عنها مع الشرطين أفضل، لقوله تعالى: "وأن تصبروا خير لكم".

(وتكفي الأمة الواحدة) لاندفاع العنت بها. وهو أحد الشرطين في الجواز. (وعلى الثاني) وهو الجواز مطلقا (يباح اثنتان) لا أزيد كما سيأتي.

(وخوف العنت)... یعنی و شرط دوم (در ازدواج با کنیز) ترس از عنت است، و ـ عنت ـ به فتح عین و نون (در لغت به معنای مشقت شدید است و) در اصل لغت به معنای شکسته شدن استخوان (بار دوم) بعد از پیوند و جوش خوردن آن می‌باشد، سپس آن را به نحو استعاره (که نوعی مجاز است) بر هرگونه سختی و زیان اطلاق کرده‌اند و (در مورد بحث مقصود افتادن در گناه است در اثر غلبه شهوت، زیرا) ضرری بالاتر از افتادن در گناه نیست (که موجب غضب الهی در دنیا و استحقاق عذاب آتش در روز قیامت می‌شود).

(ناگفته نماند که شارح این تفسیر عَنَت را از کتاب «تفسیر کشاف» زمخشری گرفته است).

و الصبر عنها... توضیح: با اینکه با جمع شدن دو شرط مزبور، ازدواج با کنیز جایز است اما در همین حال اگر خودداری کند از ازدواج کردن با کنیز، بهتر است چنانکه در ذیل آیه ﴿**وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا...**﴾ آمده است که: ﴿**وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ**﴾ و در علت بهتر بودن عدم ازدواج، سه جهت ذکر نموده‌اند:

۱. اینکه چون ازدواج مزبور، خالی از رکاکت نیست که زن انسان، ملک دیگری باشد.

۲. اینکه سرزنش نکنند شما را که محتاج کنیز دیگران شده اید.

۳. اینکه اولاد شما را سرزنش نکنند که این، فرزند کنیز دیگران است.

شارح در کتاب «مسالک» اشکال کرده است به اینکه اگر فرض آن است که ترس افتادن در گناه وجود دارد چگونه می‌توان گفت که ازدواج نکردن افضل است.

و تکفي ألامة... توضیح: بنابر قول مصنّف وقتی که با وجود دو شرط مزبور، ازدواج با کنیز جایز شد، ازدواج با یک کنیز کافی است و دو کنیز جایز نمی‌باشد چون با یک کنیز، ترس افتادن در گناه ـ که یکی از آن دو شرط بود ـ از بین می‌رود و در نتیجه جواز ازدواج با کنیز دوم هم از بین می‌رود، چون در جواز ازدواج با کنیز باید هر دو شرط، جمع گردد و حال آنکه در ازدواج با کنیز دوم، فقط یک شرط (که عدم طَوْل باشد) وجود دارد و شرط دوم ـ که ترس افتادن در گناه باشد ـ با گرفتن کنیز اول، از بین رفته است (مگر اینکه فرض شود که با گرفتن کنیز اول، باز ترس افتادن در گناه باقی است که در این صورت می‌تواند با دو کنیز ازدواج نماید).

و اما بنابر قول مشهور (که ازدواج با کنیز به طور مطلق جایز است و برای آن، هیچ شرطی نمی‌باشد) می‌تواند با دو کنیز ازدواج کند نه بیشتر، چون برای مرد آزاد جایز نیست همزمان بین بیشتر از دو زن کنیز، جمع نماید. چنانکه در مسأله هفتم از مسائل بیست‌گانه خواهد آمد.

(الثالثة: من تزوج امرأة في عدتها بائنة كانت، أو رجعية)، أو عدة وفاة، أو عدة شبهة، ولعله غلب عليهما اسم البائنة (عالما بالعدة والتحريم بطل العقد وحرمت) عليه (أبدا)، ولا فرق بين العقد الدائم والمنقطع فيهما لإطلاق النصوص الشامل لجميع ما ذكر (وإن جهل أحدهما): العدة، أو التحريم (أو جهلهما حرمت إن دخل) بها قبلا، أو دبرا، (وإلا فلا).

مسأله سوم ـ ازدواج با زنی که در حال عده دیگری است

(الثالثة: من تزوج امرأةً.. توضیح: شکی نیست در اینکه ازدواج با زنی که در حال عده دیگری است حرام می‌باشد (یعنی ازدواج با زنی که قبلاً در عقد مرد دیگری بوده و از او جدا شده و یا شوهرش مرده، ولی هنوز زمان عده آن زن سپری نشده است) حال اگر مردی به چنین ازدواجی اقدام کرد حکمش چیست؟ مسأله دو صورت دارد:

۱. اگر با علم به موضوع و حکم، اقدام به چنین ازدواجی کند یعنی هم بداند که زن در حال عده است، و هم بداند ازدواج در آن حال، حرام است، در این صورت گفته‌اند: هم عقد باطل است به مجرد وقوع عقد (گرچه نزدیکی واقع نشده باشد) و هم آن زن بر آن مرد حرام ابدی می‌شود یعنی حتی بعد از تمام شدن عده زن، باز با یکدیگر نمی‌توانند ازدواج نمایند.

۲. اگر با جهل به موضوع و حکم، و یا جهل به یکی از آنها به چنین ازدواجی اقدام نماید یعنی نداند زن در حال عده است و نیز نداند ازدواج با زن در آن حال، حرام است و یا بداند زن در حال عده است اما نداند حرمت ازدواج در آن حال را، و یا

برعکس، یعنی بداند حرمت ازدواج در آن حال را اما نداند که زن در حال عده می‌باشد.

در این صورت گفته‌اند: اگر بعد از ازدواج با آن زن، نزدیکی با او کرده باشد، هم عقد باطل و هم آن زن بر او حرام ابدی می‌شود.

و اما اگر نزدیکی صورت نگرفته باشد، تنها عقد باطل می‌شود ولی حرمت ابدی حاصل نگشته و آن زن بعد از سپری شدن زمان عده‌اش می‌تواند با آن مرد ازدواج کند.

در مسأله مورد بحث فرقی نمی‌کند که زن در عده طلاق رجعی باشد یا طلاق بائن (مثل زنی که در عده طلاق سوم باشد یا زنی که به طلاق خلع یا مبارات، طلاق داده شود) و نیز در عده وفات شوهرش باشد یا عده وطی شبهه، و نیز فرقی نمی‌کند که مرد آن زن را به عقد دائم، عقد کرده باشد یا عقد منقطع (متعه).

و دلیل عدم فرق در همه این موارد، آن است که روایاتی که در این مسأله وارد شده، همه آن موارد را شامل می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **من تزوَّج**... یعنی کسی که ازدواج کند با زنی در زمان عده او، خواه عده طلاق باین باشد یا عده طلاق رجعی، یا عده وفات باشد یا عده وطی شبهه **باینةً کانت**... (ضمیر مقدّر در کانت برمی‌گردد به عده) طلاق از یک نظر بر دو قسم است: باین و رجعی.

الف: طلاق باین، طلاقی است که مرد بدون عقد جدید نمی‌تواند زن را به زوجیت خود برگرداند و آن بر شش قسم است:

۱. طلاق زن غیر مدخوله (نزدیکی با او نکرده).

۲. طلاق زن یائسه (از عادت حیضی افتاده است).

۳. طلاق زن صغیره (۹ سالش را تمام نکرده).

٤. طلاق خلع (طلاق زنی که از شوهرش متنفر و رنجیده خاطر و دلخور است).

٥. طلاق مبارة (طلاقی که زن و مرد از یکدیگر متنفرند).

٦. طلاق سوم در زن سه طلاقه.

در قسم اول و دوم و سوم، عده بر زن لازم نیست، اما در قسم چهارم و پنجم و ششم، بر او عده لازم است ولی شوهر در زمان عده نمی‌تواند او را با گفتن رجوع کردم، به زوجیت برگرداند.

ب: طلاق رجعی: طلاقی است که شوهر بعد از طلاق دادن، می‌تواند آن زن را در زمان عده، با گفتن رجوع کردم، به زوجیت خود برگرداند.

مقدار عده طلاق چه بائن و چه رجعی، سه طُهر است. **عدة وفاة** عدّه وفات چهار ماه و ده روز می‌باشد. **عدة شبهة** عده وطی شبهه نیز سه طهر می‌باشد.

و لعله غلّب... توضیح: گویا جواب از سؤال مقدر است، تقدیر سؤال این است که چرا مصنّف عده وفات و عده شبهه را ذکر نکرد با اینکه این دو عده با عده بائن و رجعی، در حکمی که ذکر شده، یکی می‌باشند؟ شارح در جواب می‌فرماید: شاید جهت اینکه مصنّف آنها را ذکر نکرده این است که آن دو عده را در تحت عده بائن داخل ساخته و اسم بائن را از باب تغلیب بر آن دو نیز اطلاق کرده است و وجه تغلیب هم این است که همانطوری که در زمان عده باین، زوج نمی‌تواند رجوع به زن کند و او را با گفتن رجوع کردم، به زوجیت خود برگرداند، همچنین در عده وفات، رجوع در عده نیست چون زوج فوت کرده است، و نیز در عده شبهه، رجوع نیست چون واطی، زوج او نیست تا بتواند در زمان عده رجوع کند.

عالماً .. یعنی در حالتی که مرد بداند که آن زن در حال عده است و نیز بداند حرمت ازدواج در حال عده را **بطل العقد**... (جواب شرط است) یعنی عقد او باطل است و آن زن بر او برای همیشه حرام می‌گردد (که بعد از سپری شدن عده نیز

نمی‌تواند با او ازدواج کند) **و لا فرق**... یعنی فرقی نیست در بطلان عقد و حرمت ابدی، بین اینکه عقد دائم بوده باشد یا عقد منقطع، چون روایات مسأله مورد بحث، اطلاق دارد و شامل همه موارد ذکرشده می‌شود (تمام اقسام عده‌ها و نیز عقد دائم و منقطع).

و إن جهل... یعنی و اما اگر مرد یکی از آن دو امر ـ عده زن، حرمت ازدواج در حال عده ـ و یا هر دو امر را نداند، چنانچه با آن زن نزدیکی کرده باشد چه از پیش و چه از پس، زن بر او حرام ابدی می‌شود، وگرنه (اگر نزدیکی صورت نگرفته باشد) زن حرام ابدی بر او نمی‌شود (گرچه عقد باطل است).

العدة همانطوری که گفته شد ظاهراً مقصود از جهل به عده آن است که نداند به اینکه زن در حال عده است، نه اینکه مقصود آن است که نداند زن، عده دارد یعنی این مسأله را نمی‌داند که مثلاً زنی که طلاق گرفته و یا شوهرش مرده باید عده بگیرد.

ولو أختص العلم بأحدهما، دون الآخر أختص به حكمه، وإن حرم على الآخر التزويج به من حيث المساعدة على الإثم والعدوان.

ويمكن سلامته من ذلك بجهله التحريم أو بأن يخفى عليه عين الشخص المحرم مع علم الآخر، ونحو ذلك.

ولو إختص العلم... توضیح: همانگونه که در بالا بیان گردید عقد با زن در عده در صورت علم به موضوع (بودن زن در عده) و حکم (حرمت) موجب حرمت ابدی است، فقها عقیده دارند فرقی نمی‌کند که هر دو (زن و مرد) عالم به حکم و موضوع باشند و یا اینکه فقط یکی از آنان علم داشته باشد و دیگری جاهل باشد (جهل به حکم و موضوع یا جهل به یکی از آنها) به هر حال به محض وقوع چنین عقدی حتی اگر نزدیکی هم صورت نگرفته باشد، حرمت ابدی بین آنان ایجاد می‌شود.

اکنون بحث در صورت دوم است یعنی اینکه فقط یکی از آنان علم داشته باشد و دیگری جاهل باشد، مثل اینکه مرد می‌دانست که زن در حال عده است و تزویج در آن حال هم حرام است اما زن ـ گرچه در حال عده بودن خود را می‌دانست ـ ولی حرمت تزویج در آن حال را نمی‌دانست، در این صورت اگر مرد او را در حال عده، عقد کرد، حرمت ابدی برای مرد ثابت می‌شود نه برای زن، اما ثابت نبودن حرمت ابدی برای زن معنایش این نیست که مرد با اینکه حرمت ابدی برایش ثابت است اگر از روی معصیت اقدام به تزویج با آن زن بعد از سپری شدن ایام عده نمود (و زن هم بعد از وقوع عقد سابق، علم به حرمت آن عقد و ثبوت حرمت ابدی برای مرد، پیدا کرد) زن بتواند قبول کند آن تزویج بعد از عده را، زیرا وقتی که از مساله آگاه شد و دانست که برای مرد حرمت ابدی ثابت شده است، تن دادن به تزویج بعد از عده، از جهت دیگری برای او حرام است و آن از جهت کمک کردن بر گناه است (چون اقدام مرد به آن تزویج، گناه است و

قبول کردن زن آن را کمک برگناه مرد خواهد بود) و در آیه قرآن نهی شده است از چنین کمک کردن ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[1].

آری می‌توان صورتی را فرض کرد که برای فرد جاهل (زن در فرض مثال) قبول ازدواج جایز باشد بدون آنکه مساعدت برگناه براو تحقق یابد مثل دو صورت زیر:

۱. صورتی که فرض کنیم زن، ثبوت حرمت ابدی برای مرد را نداند یعنی زن بعد از وقوع عقد در حال عده، مساله حرمت آن را بداند اما مسأله «اینکه این عقد حرام موجب حرمت ابدی برای شخص عالِم می‌شود، و مرد هم چون عالم بوده لذا موجب حرمت ابدی برای مرد شده است» را نداند، در این صورت اگر مرد از روی معصیت، بعد از سپری شدن عده، اقدام به تزویج او کرد، و زن هم آن را قبول کرد، گناهی برای زن نخواهد بود چون مساعدت برگناه نمی‌شود.

حال اگر بعداً زن علم به ثبوت حرمت ابدی برای مرد را دانست باید از یکدیگر جدا شوند، چون بعد از این هرگاه زوجه، اطاعت آن مرد را بکند کمک برگناه کرده است.

۲. صورتی که فرض کنیم برای زن جاهل، مرد عاقد مشتبه شده باشد. به این معنی که زن جاهل، بعد از وقوع عقد، علم پیدا کند هم به اصل حرمت عقد مزبور، و هم به ثبوت حرمت ابدی برای مرد عاقد، ولی بعد از آنکه از یکدیگر جدا شدند و مدتی طولانی گذشت، آن مرد عاقد پس از سپری شدن عده زن، دوباره اقدام به تزویج با او کرد، اکنون آن زن به خاطر طولانی شدن مدت جدایی از یکدیگر، آن مرد عاقد را نمی‌شناسد که همان مرد اوّلی است اما آن مرد آن زن را می‌شناسد و می‌داند این زن همان زن معقود علیها است، در این صورت اگر زن، آن تزویج بعد از عده را قبول کند گناه نکرده چون مساعدت برگناه صدق نمی‌کند، و مرد برزن حلال است اما زن برمرد حلال نیست، و در ظاهر حکم به زوجیت می‌شود تا زمانی که برای زن معلوم گردد که این مرد همان مرد

---

[1] سوره مائده، آیه ۲.

عاقدی است که برای او حرمت ابدی ثابت بوده، و بعد از آنکه معلوم شد باید از یکدیگر جدا شوند، چون بعد از این هرگاه زوجه اطاعت آن مرد را بکند اعانت برگناه کرده است.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو إختص...** یعنی اگر یکی از آن دو (مرد و زن) علم (به عده و تحریم) داشته باشد نه دیگری (یعنی دیگری جاهل به عده و تحریم و یا جاهل به یکی از آن دو باشد) در این صورت، حکم علم (که حرمت ابدی باشد) اختصاص به فرد عالم خواهد داشت، اگرچه بر دیگری (یعنی فرد جاهل اگر بعد از وقوع عقد، علم به حکم پیدا کرد) قبول کردن ازدواج با آن عالم (پس از تمام شدن ایام عده) حرام خواهد بود از جهت آنکه قبول ازدواج، کمک کردن به گناه و ستم بر دیگران می‌باشد (که آیه ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ دلالت بر حرمت آن دارد).

و می‌توان صورتی را فرض کرد که فرد جاهل، از حرمت ازدواج با فرد عالم از حیث تعاون بر اثم و عدوان، سالم باشد، به این صورت که فرد جاهل (پس از وقوع عقد) نداند حرمت ابدی را (یعنی نداند که ازدواج کردن مرد در ایام عده، موجب حرمت ابدی برای مرد شده است، در نتیجه پس از سپری شدن ایام عده، تن دادن زن به ازدواج با آن مرد، مساعدت بر گناه نخواهد بود) و یا به این صورت که (پس از وقوع عقد، حرمت ابدی را بداند اما) عین آن کسی که بر او حرام ابدی شده، بر او پنهان بماند ولی آن دیگری بشناسد او را.

اختص به ضمیر برمی‌گردد به ـ عالم ـ **حکمه** ضمیر به علم برمی‌گردد **و ان حرم...** ـ ان ـ وصلیه است **الآخر** که آن جاهل باشد **التزوّج** در بعضی از نسخه‌ها این کلمه به صیغه مصدر از باب تفعیل ثبت شده و در بعضی از نسخه‌ها به صیغه باب تفعل ثبت شده است و به نظر ما نسخه دوم بهتر است که به معنای قبول زوجیت است. **سلامته** ضمیر به جاهل برمی‌گردد **بجهله** نیز ضمیر به جاهل برمی‌گردد **التحریم** یعنی حرمت ابدی نسبت به عالم.

وفي الحكم بصحة العقد على هذا التقدير نظر.

و في الحكم بصحة... توضیح: شارح می‌فرماید که در فرض مورد بحث ـ یعنی فرضی که یکی عالم باشد و دیگری جاهل، که حرمت ابدی بر عالم، ثابت است و بر جاهل نیز بعد از سپری شدن عده، قبول تزویج حرام است از باب مساعدت بر گناه ـ آیا با این حال اگر جاهل، عقد بعد از عده را پذیرفت، عقد مزبور نسبت به جاهل باطل است یا نه؟ دو احتمال وجود دارد:

۱. اینکه بگوئیم باطل است، زیرا برحسب واقع نمی‌توان از یک جهت حکم به صحت عقد نمود و از جهت دیگر حکم به بطلان آن نمود، گرچه به حسب ظاهر بتوان چنین حکمی را نمود (نظیر آن جایی که یکی از طرفین عقد، ادعای صحت عقد واقع شده را بنماید و دیگری ادعای بطلان آن را بنماید که در این صورت بر حسب ظاهر، حکم به صحت عقد نسبت به یکی و بطلان آن نسبت به دیگری می‌شود).

۲. اینکه بگوئیم باطل نیست، زیرا حرمت در عقود، موجب بطلان آن نمی‌شود، پس در مورد بحث، حرام بودن عقد دوم از طرف جاهل به خاطر مساعدت برگناه، موجب آن نمی‌شود که اگر جاهل آن عقد را پذیرفت، عقد باطل باشد و عالم بر جاهل حرام باشد یعنی اگر مثلاً مرد عالم بود و زن جاهل، و مرد اقدام بر تزویج با آن زن کرد بعد از ایام عده، و زن هم قبول نمود، این عقد صحیح است و در ظاهر حکم به زوجیت می‌شود و مرد بر زن حلال است گرچه زن بر مرد حرام است.

ترجمه و شرح عبارت: **و في الحكم...** یعنی و در حکم به صحت عقد (یعنی عقد دوم نسبت به فرد جاهل بعد از سپری شدن ایام عده) در این فرض، محل

اشکال است **علی هذا التقدیر** در اینکه مقصود از این فرض چیست و غرض شارح اشاره به کدام فرض می‌باشد؟ میان محشین اختلاف نظر وجود دارد:

الف: مرحوم سلطان العلما آن را اشاره دانسته به فرضی که شارح قبل از «و یمکن سلامته من ذلک...» ذکر نموده است، و ما عبارت شارح را طبق فرمایش سلطان العلما توضیح دادیم.

ج: بعضی از محشین، آن را اشاره دانسته‌اند به فرضی که شارح در جمله «و یمکن سلامته...» بیان کرد یعنی در فرض مزبور گرچه دیگر حرمتی برای فرد جاهل حتی از جهت مساعدت برگناه، ثابت نیست اما حکم به صحت عقد کردن نسبت به او مورد اشکال است.

د: سلطان العلما نیز احتمال داده است که اشاره به فرض «یمکن سلامته» در صورت خفای خود فرد محرّم باشد چون در صورت مزبور اگر طرف تزویج، شخصی باشد که طرف دیگر تزویج، قصدش به آن شخص نباشد بلکه قصدش به غیر آن شخص باشد، عقد مزبور محل اشکال خواهد بود، زیرا گفته‌اند که عقد تابع قصد می‌باشد.

ويتعدى التحريم على تقدير الدخول إلى أبيه وابنه كالموطوءة بشبهة مع الجهل والمزني بها مع العلم.

ویتعدّی... مطلب دیگری است مربوط به اصل مسأله، توضیح اینکه: دانسته شد که تزویج با زن در حال عده، موجب حرمت ابدی برای مرد می‌شود.

حال می‌فرماید: اگر آن مرد بعد از عقد، دخول و نزدیکی با زن نیز کرده باشد، حرمت ابدی برای پدر آن مرد و پسر او نیز ثابت می‌شود. یعنی پدر آن مرد و پسر او هم نمی‌توانند با آن زن ازدواج کنند، زیرا:

اگر فرض این باشد که آن مرد با جهل به حکم و موضوع یا یکی از آنها، عقد کرده و دخول نموده، در این صورت، مسأله مورد بحث همانند مسأله وطی به شبهه می‌شود که سابقاً گذشت که اگر کسی با زنی وطی به شبهه کند، موجب نشر حرمت می‌شود و آن زن بر پدر یا پسر واطی، حرام می‌شود یعنی آنها نمی‌توانند با آن زن ازدواج نمایند.

و اگر فرض این باشد که در مورد بحث، مرد با علم به حکم و موضوع، عقد کرده و دخول نموده، در این صورت مسأله مورد بحث همانند مسأله زانی می‌شود که سابقاً گذشت که اگر کسی با زنی زنا کند، موجب نشر حرمت می‌شود و آن زن بر پدر یا پسر زانی حرام می‌شود. یعنی آنها نمی‌توانند با آن زن ازدواج نمایند.

ترجمه و شرح عبارت: **ویتعدی...** یعنی حرمت ابدی در صورتی که مرد عاقد، نزدیکی با آن زن کرده باشد، سرایت می‌کند به پدر و پسر آن مرد (و آنها نیز نمی‌توانند آن زن را عقد نمایند) **کالموطوءة بشبهة** یعنی مورد بحث، نظیر زنی خواهد بود که از روی شبهه مورد وطی قرار بگیرد، در صورتی که در مورد بحث، مرد عاقد، جاهل به حکم و موضوع (یعنی حرمت عقد، و در حال عده بودن زن) باشد. **مع الجهل** از توضیح بالا معلوم شد که این کلمه قید است برای مرد واطی در حال عده زن، نه اینکه قید باشد برای موطوءه به شبهه **والمزني بها...** (عطف است بر ـ الموطوءة ـ

یعنی وکالمزنیّ بها) یعنی مورد بحث نظیرزنی خواهد بود که مورد زنا واقع شود، در صورتی که در مورد بحث، مرد عاقد، عالم به حکم و موضوع باشد. **مع العلم** از توضیح بالا روشن شد که این کلمه قید است برای مرد واطی در حال عده زن، نه این که قید باشد برای مزنی بها.

ناگفته نماند که مورد بحث (در صورت جهل) در حقیقت از افراد وطی به شبهه است و در صورت علم، از افراد زنا محسوب است، و اینکه شارح مورد بحث را تشبیه به وطی شبهه و یا تشبیه به زنا کرده است، جهتش آن است که چون در مورد بحث ـ چه در صورت جهل و چه در صورت علم ـ عقد واقع شده است اما موارد دیگر از وطی شبهه و زنا، بدون عقد می‌باشند، و تعدی حرمت به پدر و پسر واطی یا زانی در این موارد، مسلم است، بدین جهت شارح خواست با تشبیه کردن بفهماند که مورد بحث هم از نظر تعدی حکم (حرمت) به پدر و پسر، مثل آن مواردی است که تعدی حکم در آنها مسلم است، نه اینکه مورد بحث، از وطی شبهه یا زنا، خارج باشد و از افراد آن نباشد.

وفي إلحاق مدة الاستبراء بالعدة فتحرم بوطئها فيها وجهان، أجودهما العدم، للأصل.

حکم وطی کنیز در مدت استبراء

وفي إلحاق مدة... توضیح: این مسأله احتیاج به مقدمه‌ای دارد و آن اینکه در کتاب المتاجر در فصل سوم در بیع حیوان گذشت که مولایی که کنیز دارد و آن را وطی کرده، اگر بخواهد آن را بفروشد باید او را استبراء نماید (یعنی رحم او را از نطفه و حمل، تبرئه کند تا نطفه بایع با نطفه مشتری مخلوط نگردد) و آن به این نحو است که:

اگر کنیز از زنانی باشد که حیض می‌بیند، باید قبل از فروش، او را پیش خود نگه بدارد تا یک بار حیض شود و بعد از آن دیگر با او همبستر نشود سپس بفروشد (و اگر چنانچه استبراء نکرده بفروشد گناه کرده است).

و اگر کنیز از زنانی باشد که حیض نمی‌بیند در حالی که در سن زنانی می‌باشد که باید قاعدتاً حیض ببیند ولی او به خاطر علتی حیض نمی‌شود، در این صورت کیفیت استبراء او به این نحو است که از زمان نزدیکی با او چهل و پنج روز پیش خود نگه بدارد و بعد از گذشتن آن مدت، با او نزدیکی نکند سپس بفروشد.

و اگر فروشنده کنیز را استبراء نکرده باشد و مشتری بداند که فروشنده آن را وطی کرده و یا شک در وطی او داشته باشد، در این صورت بر مشتری واجب است او را به همان کیفیتی که گفته شد استبراء نماید سپس با او نزدیکی نماید و بدون استبراء او جایز نیست با او نزدیکی کند.

حال که این مقدمه دانسته شد، اکنون بحث در این است که اگر کسی، کنیزی را که در ایام استبراء است، بخرد و یا عقد نماید و در آن ایام با او نزدیکی کند با فرض اینکه آن مرد، جاهل به موضوع (یعنی اینکه کنیز در ایام استبراء است) و یا جاهل به حکم (یعنی حرمت نزدیکی با کنیز در ایام استبراء) باشد آیا ایام استبراء، حکم ایام عده را دارد و این کنیز، در حکم زن آزاد در حال عده می‌باشد (به این معنی که همانطوری که مرد اگر جاهل به حکم یا موضوع باشد ونزدیکی با زن آزاد در حال عده کند، آن زن بر او حرام ابدی می‌شود، همچنین در مورد کنیز بگوئیم که به محض مقاربت با او در ایام استبراء، بر مردی که او را خریده و یا عقد کرده، حرام ابدی می‌شود و باید از او جدا شود و مردی که او را عقد کرده، عقدش باطل است و بعد از گذشتن ایام استبراء نمی‌تواند با او مجدداً ازدواج نماید، و یا کسی که او را خریده نمی‌تواند بعد از گذشتن ایام استبراء، با او نزدیکی کند) یا اینکه ایام استبراء در حکم عده نیست و آن کنیز در حکم زن آزاد نیست؟ دو احتمال وجود دارد:

۱. اینکه بگوئیم در حکم زن آزاد است، بنابر اینکه استبراء کنیز از اقسام عده محسوب شود. پس روایاتی که در مورد ازدواج با زن در حال عده وارد شده است شامل آن کنیز نیز می‌شود و در نتیجه به حکم این روایات، نزدیکی در حال استبراء کنیز، موجب حرمت ابدی او می‌شود.

۲. اینکه بگوئیم در حکم زن آزاد نیست، زیرا از کلمه «عده» که در روایت آمده، استبراء کنیز تبادر به ذهن نمی‌کند و انصراف به غیر آن از عده‌ها دارد و در نتیجه آن روایات شامل او نمی‌گردد و با تمسک به اصل عدم حرمت کنیز، و استصحاب حلیت او، حکم می‌کنیم که کنیز به واسطه نزدیکی در ایام استبراء، حرام ابدی بر عاقد یا مشتری نمی‌شود و بعد از گذشتن ایام استبراء می‌تواند او را عقد مجدد نماید و یا مشتری او را وطی کند.

شارح این احتمال دوم را می پسندد.

ترجمه و شرح عبارت: **و في إلحاق** ... (این کلمه خبر مقدم است برای وجهان) یعنی و در اینکه مدت استبراء (در کنیز) ملحق به عده (در زن آزاد) می‌شود که در نتیجه (اگر مشتری آن کنیز را در مدت استبراء، وطی کرد با فرض اینکه مشتری، علم به حکم یا موضوع نداشته باشد) حرام ابدی شود (بر مشتری) به سبب وطی کردن آن در مدت استبراء؟ دو احتمال وجود دارد که بهترین آنها عدم الحاق آن به عده است، به دلیل آنکه اصل عدم حرمت است (یعنی استصحاب حلیت می‌شود).

مدة الاستبراء کلمه «استبراء» مصدر از باب استفعال است از ماده «برء» به معنای پاکی گرفته شده یعنی خواستن پاکی، و در اینجا مقصود خواستن پاکی رحم کنیز از نطفه و حمل می‌باشد به واسطه کناره گیری از نزدیکی کنیز، زیرا وقتی که بایع یا مشتری در آن مدت، امتناع از نزدیکی کرد، معلوم می‌شود که کنیز، حمل دارد یا نه، و حکمت استبراء آن است که نَسَب‌ها به یکدیگر مخلوط نشوند، یعنی اگر از کنیز بچه‌ای به دنیا آمد، معلوم باشد که این بچه از بایع است یا از مشتری.

وكذا الوجهان في العقد عليها مع الوفاة المجهولة ظاهرا قبل العدة مع وقوعه بعد الوفاة في نفس الأمر، أو الدخول مع الجهل.

والأقوى عدم التحريم، لانتفاء المقتضي له، وهو كونها معتدة أو مزوجة.

ازدواج با زنی که فوت شوهرش برای او مجهول است

و کذا الوجهان... توضیح: همانگونه که در اول مسأله دانسته شد نمی‌توان با زنی که در عده وفات است مانند عده طلاق، ازدواج کرد و چنین ازدواجی موجب حرمت ابدی می‌شود.

حال اگر شوهر زنی فوت کند و زن آگاه به فوت او نباشد ولی مردی که می‌خواهد با او ازدواج کند آگاه از فوت شوهر او باشد، آیا اگر این مرد با او ازدواج کرد (که این ازدواج در حقیقت بعد از فوت شوهر آن زن و قبل از آگاهی زن از فوت او واقع شده) حرمت ابدی ایجاد می‌شود؟ در این مورد بین فقها دو نظر وجود دارد:

۱. عده‌ای می‌گویند: موجب حرمت ابدی نمی‌شود (گرچه عقد باطل است) زیرا آنچه که موجب حرمت ابدی است، این است که زن یا در حال عده باشد و یا شوهردار باشد (که مسأله شوهردار بودن بعد از این درباره‌اش بحث خواهد شد) و در مسأله مورد بحث، زن نه در حال عده است و نه شوهردار، اما اینکه شوهردار نیست، چون فرض آن است که شوهرش فوت کرده، و اما اینکه در حال عده نیست، چون زن از فوت شوهر بی اطلاع است و عده وفات از تاریخ اطلاع زن بر فوت شوهرش شروع می‌شود و چون زن بر وفات اطلاع نیافته پس در حال عده نیست، در نتیجه چنین عقدی موجب حرمت ابدی نمی‌گردد، پس بعد از اطلاع یافتن زن از فوت شوهر و سپری شدن عده وفات، مرد می‌تواند مجدداً با او ازدواج کند.

۲. عده‌ای دیگر از فقها معتقدند که آن ازدواج موجب حرمت ابدی می‌گردد، دلیل این قول آن است که چنانچه فرضاً ازدواج از این پس (پس از اطلاع از فوت) اتفاق می‌افتاد، یقیناً موجب حرمت ابدی بود. لذا به طریق اولی ازدواجی که قبل از این تاریخ اتفاق افتاده بایستی موجب حرمت ابدی باشد، زیرا که زمان آن نزدیکتر به وفات است.

دو نظریه بالا در مورد مردی است که علم به فوت شوهر زن دارد و عقد کند اما نزدیکی با او نکند، و همچنین این دو نظریه وجود دارد در مورد مردی که علم به فوت شوهر زن ندارد (همانطوری که خود زن، علم به فوت شوهرش ندارد) با او ازدواج کند و نزدیکی نماید.

دلیل این دو نظریه از دو دلیل بالا روشن می‌شود. یعنی گوئیم: دلیل بر عدم حرمت ابدی آن است که آنچه موجب حرمت ابدی در صورت جهل می‌شود آن است که دخول زن در حال عده او واقع شود و در مورد بحث فرض آن است که زن در حال عده نیست چون اطلاع از فوت شوهرش ندارد.

و دلیلی بر حرمت ابدی در صورت مزبور آن است که اگر فرضاً دخول پس از اطلاع از فوت واقع می‌شد یقیناً موجب حرمت ازدواج ابدی بود لذا به طریق اولی، دخولی که قبل از این تاریخ واقع شده بایستی موجب حرمت ابدی باشد، زیرا که زمان آن نزدیکتر به وفات است.

تذکر لازم

مطلبی که لازم به ذکر است آن است که هر چند در مسأله مورد بحث قائل به عدم تحریم ابدی شویم. اما عقد مزبور حرام است و باطل، چون زن در ظاهر شرع، نه در صورت علم به فوت می‌تواند شوهر کند و نه در صورت جهل، زیرا که بر فرض علم

باید عده نگه دارد و بر فرض جهل باید خود را شوهردار بداند، و این عقد به هر حال تأثیر ندارد.

ترجمه و شرح عبارت: **و کذا الوجهان**... یعنی و همچنین دو احتمال (تحریم ابدی و عدم تحریم ابدی) وجود دارد در ازدواج با زنی در حالی که (شوهرش در واقع فوت کرده ولی) فوت شوهر برای او معلوم نشده ظاهراً (گرچه در واقع فوت او محقق است و برای مرد نیز فوتش معلوم است) و این ازدواج پیش از عده نگه داشتن واقع شده باشد با آنکه به حسب واقع، ازدواج مزبور پس از فوت شوهر واقع شده است، و یا (دو احتمال مزبور جاری است در ازدواج آن مرد با آن زن در آن حال) در صورتی که مرد نیز از مرگ شوهر زن بی اطلاع باشد اما با زن نزدیکی کرده است.

المجهولة یعنی مجهول برای زن فقط نه برای مرد **قبل العدة** ظرف است برای عقد یعنی این عقد، پیش از عده نگه داشتن زن واقع شده باشد، چون عده آن زن از زمان اطلاع او از فوت شوهر شروع می‌شود و فرض آن است که زن هنوز اطلاع از فوت ندارد **وقوعه** ضمیر به عقد برمی‌گردد **أو الدخول** عطف است بر ـ العقد ـ.

مع الجهل یعنی جهل مرد به فوت شوهر زن (همانطوری که زن نیز جهل به فوت او دارد) **و الآقوی**... یعنی (از میان آن دو احتمال) قول قوی (در نظر ما) عدم تحریم ابدی است، زیرا چیزی که موجب تحریم ابدی می‌شود در اینجا تحقق ندارد، و آن چیز عبارت است از اینکه زن یا در حال عده باشد و یا شوهردار باشد (و هیچ کدام از این دو امر در فرض مورد بحث، تحقق ندارد چنانکه توضیحش گذاشت).

سواء كانت المدة المتخللة بين الوفاة والعدة بقدرها، أم أزيد أم أنقص، وسواء وقع العقد أو الدخول في المدة الزائدة عنها أم لا، لأن العدة إنما تكون بعد العلم بالوفاة، أو ما في معناه وإن طال الزمان.

سواء كانت ... توضیح: فقهایی که در مسأله بالا معتقد به نظریه عدم تحریم ابدی هستند، گفته‌اند فرقی نمی‌کند که آن مدتی که از زمان فوت شوهر تا زمان شروع عده (که زمان اطلاع زن از فوت شوهر می‌باشد) گذشته است، به‌اندازه مدت عده وفات باشد (یعنی چهار ماه و ده روز یعنی زن بعد از گذشتن چهار ماه و ده روز از وفات شوهر، اطلاع بر فوت او پیدا کرد) یا بیشتر از آن باشد (مثلاً زن بعد از گذشتن پنج ماه از فوت شوهر اطلاع بر آن یافت) یا کمتر از آن باشد (مثلاً زن بعد از گذشتن سه ماه از فوت شوهر، اطلاع بر آن یافت) و نیز فرقی نمی‌کند در صورتی که زمان سپری شده بیشتر از مدت عده وفات بود، اینکه عقد یا دخول در آن زمان زاید بر عده واقع شود یا قبل از آن واقع شود. یعنی در مثال پنج ماه، فرقی نمی‌کند که عقد یا دخول در بیست روز آخر ماه پنجم ـ که از چهار ماه و ده روز بیشتر است ـ واقع شود یا اینکه در خود چهار ماه و ده روز واقع شود.

و علت عدم فرق در همه موارد بالا آن است که چنانکه گفته شد، عده وفات همانا بعد از اطلاع زن از فوت شوهر شروع می‌شود هر چند زمان سپری شده از فوت شوهر تا تاریخ اطلاع زن، زمان طولانی (حتی بیشتر از مدت عده وفات) باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **سواء كانت**... یعنی فرقی نمی‌کند که مدتی که فاصله شده میان فوت شوهر و عده نگه داشتن زن (یعنی آن مدتی که وفات شوهر برای زن مجهول بوده تا زمانی که برای زن اطلاع از آن حاصل شده) به‌اندازه مدت عده باشد، یا بیشتر، و یا کمتر از آن باشد و(نیز در صورتی که مدت فاصله شده، بیشتر از مدت عده باشد) فرقی نمی‌کند که عقد یا وطی، در زمان زائد بر مدت عده واقع شده باشد

یا نه (و علت عدم فرق در آن موارد یاد شده این است که:) زیرا عده همانا پس از علم زن به وفات و یا آنچه در حکم علم اوست، شروع می‌شود اگرچه زمان طولانی بگذرد (از زمان فوت شوهر تا زمان علم زن به فوت او).

أو ما في معناه آنچه که در معنای علم است مثل اینکه دو عادل شهادت بدهند به فوت شوهر او، و یا در جایی که شوهر او مفقود شده، و حاکم بر حسب وظیفه خود، چهار سال تفتیش از حال او کرد و خبر از شوهر او نشد، آنگاه حاکم حکم به فوت او نمود، پس شهادت دو عادل و یا حکم حاکم به فوت شوهر، جایگزین علم زن به فوت او می‌باشد و زن باید از زمان شهادت دو عادل و یا از زمان حکم حاکم، عده وفات بگیرد.

وفي إلحاق ذات البعل بالمعتدة وجهان: من أن علاقة الزوجية فيها أقوى، وانتفاء النص.

والأقوى أنه مع الجهل، وعدم الدخول لا تحرم، كما أنه لو دخل بها عالما حرمت، لأنه زان بذات البعل، والإشكال فيهما واه، وإنما يقع الاشتباه مع الجهل والدخول أو العلم مع عدمه.

ووجه الإشكال: مع عدم النص عليه بخصوصه، وكون الحكم بالتحريم هنا أولى للعلاقة. ولعله أقوى. وحيث لا يحكم بالتحريم يجدد العقد بعد العدة إن شاء.

ازدواج با زن شوهردار

وفي إلحاق ذات البعل...توضیح: فقهای امامیه نخست احکام زن در حال عده را مطرح نموده چنانکه در بالا گذشت، آنگاه احکام زن شوهردار را (به ترتیبی که گفته خواهد شد) مورد بحث قرار داده‌اند، علت این تقدم و تأخر این است که آیه قرآن و روایات در خصوص زن معتده وارد شده، و زن شوهردار را چنانکه خواهیم گفت، به زن معتدّه ملحق کرده‌اند.

به هر حال اکنون بحث در این است که آیا ازدواج با زن شوهردار، در حکم زن معتدّه می‌باشد که (در صورت علم به شوهردار بودن او و یا در صورت جهل به آن نزدیکی با او شود) موجب حرمت ابدی می‌شود، یا اینکه در حکم او نیست؟ شکی نیست در اینکه عقد ازدواج با زن شوهردار باطل است خواه با علم و عمد باشد یا از روی جهل، این موضوع از واضحات است و تردیدی در آن نیست، اما اینکه چنین عقدی موجب حرمت ابدی نیز می‌گردد یا نه؟ یعنی چنانچه زن به علت فوت شوهر

یا طلاق از او، از شوهرش جدا شود آیا بعد از سپری شدن عده می‌تواند با مرد قبلی ازدواج کند یا نه؟ دو نظر وجود دارد:

۱. عده‌ای گفته‌اند: عقد ازدواج مزبور، موجب حرمت ابدی می‌شود، و دلیل آن طریق اولویت است، زیرا در زن معتده، تحریم ابدی به خاطر آن است که زن بعد از فوت شوهر یا طلاق از او، هنوز علاقه زوجیتش قطع نشده است و این علاقه وجود دارد گرچه علاقه مزبور به واسطه طلاق یا فوت شوهر، ضعیف شده است، پس وقتی که در زن معتده با ضعف علاقه زوجیت، به حکم روایات ازدواج با او موجب حرمت ابدی می‌شود، باید در زن شوهردار به خاطر اینکه علاقه زوجیت در آن به قوت خود باقی است و نسبت به زن معتده، قوی‌تر است، به طریق اولویت عقد با او موجب حرمت ابدی می‌شود.

۲. عده‌ای دیگر گفته‌اند: موجب حرمت ابدی نمی‌شود، چون در مورد زن شوهر دار، روایاتی وارد نشده است. پس با تمسک به اصل عدم حرمت (استصحاب حلیت) حکم به تحریم ابدی نمی‌کنیم گرچه عقد باطل است، بنابراین بعد از آنکه زن از شوهرش طلاق گرفت و یا شوهرش فوت کرد، مرد قبلی می‌تواند مجدداً او را عقد نماید.

نظریه شارح

شارح می‌فرماید: قول اقوی در نظر ما آن است که در مسأله بالا تفصیل دهیم به شرح زیر:

۱. اگر مرد با زن شوهردار ازدواج کند با فرض اینکه نمی‌دانست زن، شوهر دارد و یا می‌دانست شوهر دارد اما نمی‌دانست ازدواج با زن شوهردار، حرام است و نزدیکی هم به عمل نیامده باشد، در این صورت نکاح باطل می‌باشد ولی حرمت ابدی بین زن و

مرد مزبور حاصل نمی‌شود، زیرا انعقاد نکاح از روی جهل بوده و تجری از طرف مرد به عمل نیامده تا حرمت ابدی را موجب گردد، بنابراین پس از فوت شوهر یا طلاق از او، و سپری شدن عده زن، آن مرد می‌تواند با زن مزبور مجدداً ازدواج نماید.

۲. اگر مرد با زن شوهردار ازدواج کند با فرض اینکه می‌دانست زن، شوهر دارد، و ازدواج با چنین زنی حرام است، و نزدیکی هم به عمل آمده باشد، در این صورت، حرمت ابدی بین زن و مرد حاصل می‌شود، چون آن مرد، زناکار با زن شوهردار محسوب می‌شود و چنانکه در مسأله رابعه بعد از این خواهد آمد: زنا با زن شوهردار موجب حرمت ابدی بین مرد زانی و زن زانیه می‌گردد.

به هر حال در حکم آن دو فرض بالا شک و تردیدی نیست و اشکال کردن در حکم آنها سست و ضعیف است و اشکال همانا در دو فرضی است که ذیلاً بیان می‌شود:

الف: مرد با زن شوهردار ازدواج کند با فرض اینکه نمی‌دانست، زن، شوهر دارد اما نزدیکی با او کرده باشد.

ب: مرد با زن شوهردار ازدواج کند با فرض اینکه می‌دانست زن، شوهر دارد و ازدواج با چنین زنی حرام است، اما نزدیکی با او به عمل نیامده باشد.

در این دو فرض، دو نظر وجود دارد:

۱. اینکه موجب تحریم ابدی نمی‌شود، چون روایتی در خصوص آن دو فرض، وارد نشده است پس با تمسک به اصل عدم حرمت (و استصحاب حلیت) حکم به عدم تحریم ابدی می‌کنیم.

۲. اینکه موجب تحریم ابدی می‌شود، به دلیل اولویتی که در بالا توضیح داده شد.

ترجمه و شرح عبارت: **و في الحاق** ... یعنی در اینکه زن شوهردار، ملحق می‌شود به زنی که در عده است (که در نتیجه، عقد کردن زن شوهردار در صورت علم، موجب حرمت ابدی می‌شود و در صورت جهل هم اگر دخول شده باشد موجب حرمت ابدی می‌شود) یا آنکه به او ملحق نمی‌شود؟

دو احتمال وجود دارد: از طرفی علاقه زوجیت در زن شوهردار، قوی‌تر (از علاقه درزن عده‌دار) میباشد (پس باید ملحق به او گردد، زیرا وقتی که در زن عده‌دار که علاقه زوجیت در آن ضعیف است، حرمت ابدی ثابت شود، باید در زن شوهردار ـ که علاقه زوجیت در آن قوی است ـ به طریق اولویت حرمت ثابت گردد) و از طرفی دیگر: روایتی در مورد زن شوهردار نیست (زیرا روایت، فقط در خصوص زن عده دار می‌باشد پس زن شوهردار ملحق به او نمی‌شود، زیرا وقتی روایت نبود، با تمسک به اصالت عدم حرمت، حکم به عدم ثبوت تحریم ابدی در زن شوهردار می‌شود).

و (شارح می‌فرماید:) قول اقوی (در نظر ما) آن است که در صورت جهل مرد (جهل به موضوع یعنی اینکه نداند که زن شوهر دارد، و یا جهل به حکم یعنی اینکه نداند عقد زن شوهردار، حرام است) و عدم نزدیکی، زن بر او حرام ابدی نمی‌شود، چنانکه (در صورت دیگری:) اگر با او نزدیکی کند در حالی که علم داشته باشد (علم به موضوع و حکم) آن زن بر او حرام ابدی می‌شود، چون در این فرض، مرد با زن شوهردار زنا کرده است (و در مسأله چهارم خواهد آمد که زنا با زن شوهردار موجب حرمت ابدی می‌شود) و اشکال کردن در این دو صورت (یعنی صورت جهل با عدم دخول، و صورت علم با دخول) سست و ضعیف است.

و همانا اشکال در (دو صورت دیگر است و آن) صورتی است که مرد، جهل (به موضوع یا حکم) داشته و دخول کند، و یا صورتی که علم (به موضوع و حکم) داشته و دخول نکرده، و جهت اشکال در این دو صورت آن است که از یک طرف: روایتی

در خصوص آن وارد نشده (که دلالت بر تحریم ابدی زن بر مرد کند) و از طرفی دیگر حکم به تحریم ابدی در اینجا (در مقایسه با زن معتده) باید به طریق اولویت ثابت شود به خاطر وجود علاقه زوجیت (قوی‌تری نسبت به علاقه زوجیتی که در زن معتده وجود دارد، که در بالا توضیح داده شد) و (شارح می‌فرماید: به نظر ما) شاید احتمال دوم (یعنی ثبوت حرمت ابدی) قوی باشد.

و حیث لایحکم... یعنی در هرجایی که حکم به تحریم ابدی نمی‌شود (مثل صورت جهل با عدم دخول) مرد اگر بخواهد با زن ازدواج کند، باید بعد از سپری شدن عده زن (پس از فوت شوهر زن و یا طلاق از او) دوباره عقد نماید (چون عقد قبلی باطل شده است).

ويلحق الولد مع الدخول والجهل بالجاهل منهما إن ولد في وقت إمكانه منه ولها مهر المثل مع جهلها بالتحريم، وتعتد منه بعد إكمال الأولى.

ويلحق... توضیح: در زن معتده، در صورتی که عقد با او از روی جهل بوده و دخول به او شده باشد، اگر زن در اثر آن دخول، بچه به دنیا آورد، هر کدام از آن مرد یا زن که جاهل بوده، بچه مال او خواهد بود، چون وطی نسبت به فرد جاهل، وطی شبهه است و وطی شبهه، در حکم وطی صحیح (در عقد صحیح) می‌باشد لذا بچه را می‌توان ملحق به او دانست. اما نسبت به فرد عالم، وطی مزبور، زنا می‌باشد و شرعاً بچه زنا از مرد زانی یا زانیه منتفی است و به او ملحق نمی‌شود.

البته الحاق بچه به فرد جاهل، مشروط به این است که بچه در زمانی به دنیا بیاید که بتوان آن را مستند به نطفه شخص جاهل دانست مثل اینکه از زمان وطی او شش ماه یا بیشتر تا ۹ ماه گذشته باشد، چون کمترین مدت حمل، شش ماه و بیشترین مدت آن، ۹ ماه می‌باشد، بنابراین اگر بچه کمتر از شش ماه از زمان وطی مرد، به دنیا آمده باشد، آن بچه مال شوهر آن زن خواهد بود نه مرد واطی.

ترجمه و شرح عبارت: **ويلحق...** یعنی بچه‌ای که متولد می‌شود در صورت دخول و جهل به تحریم، آن بچه ملحق می‌شود به جاهل از زن و مرد (خواه یکی از آنها جاهل باشد و خواه هر دو) البته این الحاق، مشروط به این است که بچه به دنیا بیاید در زمانی که امکان بودنش از (نطفه) شخص جاهل، وجود داشته باشد **بالجاهل** متعلق است به ـ یلحق ـ **إمكانه** ضمیر به ولد برمی‌گردد **منه** ضمیر به جاهل برمی‌گردد.

ولها مهر المثل... توضیح: آیا زن معتده بعد از آنکه به او دخول شد و عقد هم باطل گردید، استحقاق مهر از مرد واطی دارد یا نه؟ شکی نیست در اینکه در صورتی که آن زن، جاهل به حرمت عقد بوده باشد(گرچه مرد واطی، عالم به حرمت آن بوده

باشد) استحقاق مهر دارد، منتها میان فقها اختلاف نظر وجود دارد در اینکه آیا استحقاق همان مهری را دارد که در عقد با مرد واطی، قرارداد کرده است یا مهرالمثلی را؟

۱. شارح می‌فرماید: استحقاق مهرالمثل دارد یعنی مهری که به زن‌های همردیف و هم شأن او داده می‌شود.

۲. عده‌ای از فقها گفته‌اند که زن، آن مهری را که در عقد، تعیین کرده‌اند، مستحق می‌باشد، چون رضایت آنها در عقد بر همان مهر واقع شده است.

اما قائلین به قول اول در جواب از قول دوم گفته‌اند به اینکه: وقتی که عقد باطل بود، مهری هم که در ضمن آن عقد بوده، باطل خواهد شد، و در هر جایی که مهر باطل شد، قاعده آن است که اگر دخول، دخول محترمی باشد (مثل مورد بحث که وطی به شبهه است چون دخول به زن، در صورت جهل زن به حرمت عقد، بوده است نه علم او تا زنا باشد) مهرالمثل در عوض آن وطی، ثابت می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **و لها مهر المثل**... یعنی برای زن، مهرالمثل ثابت است در صورتی که زن، جهل به تحریم عقد داشته باشد (البته ثبوت مهرالمثل برای او مشروط به دو شرط است:

اول: اینکه زن، جهل به تحریم داشته باشد، بنابراین اگر زن، علم به تحریم داشته باشد، استحقاق مهر ندارد ـ گرچه مرد، جهل به تحریم داشته باشد ـ زیرا در این صورت، زن، زناکار محسوب است و به مقتضای حدیث: «لا مهر لبغیّ» مهری برای زن زناکار، ثابت نمی‌باشد

دوم: اینکه مرد، دخول به زن کرده باشد، بنابراین اگر دخول به او نکرده باشد بلکه فقط عقد واقع شده باشد، مهری برای او ثابت نمی‌شود).

و تعتد منه... توضیح: باید زن معتده، پس از تمام کردن عده شوهرش (که فوت کرده یا طلاق از او گرفته است) عده دیگری از نو بگیرد نسبت به آن مردی که با او در حال عده ازدواج کرده و دخول نموده است، پس آن دو عده با یکدیگر تداخل نمی‌کنند (در مقابل این قول، بعضی از فقها گفته‌اند که یک عده برای هردو ـ هم شوهرو هم مرد واطی ـ کافی است) و عده‌ای که از مرد واطی می‌گیرد، عده وطی شبهه است که سه طهر می‌باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و تعتد...** یعنی باید عده بگیرد از مرد و طی‌کننده (به مقدار سه طهر) بعد از تمام کردن عده اول (که مربوط به شوهرش است).

(این هم ناگفته نماند که عده گرفتن زن از مرد واطی در همان صورت جهل زن می‌باشد و گرنه، اگر در صورت علم باشد ـ همانطوری که گفته شد ـ زن، زناکار محسوب است و برای زن زناکار، عده‌ای نمی‌باشد).

(الرابعة: لا تحرم المزني بها على الزاني إلا أن تكون ذات بعل) دواما ومتعة، والمعتدة رجعية بحكمها، دون البائن. والحكم فيه موضع وفاق.

مسئله چهارم ـ زنا با زن شوهردار یا زن معتدّه

(الرابعة: لا تحرم المزني بها... توضیح: اگر مردی با زنی زنا کند آیا می‌تواند با آن زن ازدواج نماید یا اینکه نمی‌تواند و بر او حرام ابدی می‌شود؟ می‌فرماید: آن زنا موجب حرمت ابدی نمی‌شود و می‌تواند با او ازدواج کند، مگر اینکه آن زن، شوهردار باشد ـ خواه به عقد دائم، شوهردار باشد و خواه به عقد منقطع ـ در این صورت آن زن بر او حرام ابدی می‌گردد یعنی چنانچه شوهر آن زن فوت کند و یا به وسیله طلاق و یا فسخ و یا سپری شدن مدت (در نکاح منقطع) از یکدیگر جدا شوند، مرد زانی نمی‌تواند با آن زن ازدواج کند.

زنی که در حال عده طلاق رجعی است، در حکم زن شوهردار می‌باشد (به جهت آنکه زن در عده رجعی، در حکم زوجه است به مقتضای حدیث: «المطلقة رجعيّة زوجة») بنابراین، اگر مردی با آن زن که دوران عده رجعیه را می‌گذراند زنا کند، آن زن بر او حرام ابدی می‌گردد به طوری که بعد از سپری شدن مدت عده، نمی‌تواند با وی ازدواج نماید.

این حکم، اختصاص به عده رجعی دارد. بنابراین، زنا با زنی که در عده بائن است (مثل زنی که طلاق خلع یا مبارات گرفته) یا عده متعه (یعنی پس از سپری شدن مدت متعه یا پس از بخشیدن مدت) و یا عده وفات، و یا عده شبهه، به سر می‌برد موجب حرمت ابدی نمی‌شود، و آن مرد می‌تواند پس از سپری شدن مدت عده در موارد یاد شده، با آن زن ازدواج نماید.

ترجمه و شرح عبارت: **لا تحرم**... یعنی زنی که با او زنا شده است، حرام ابدی نمی‌شود بر مرد زانی، مگر آنکه آن زن شوهر داشته باشد، خواه عقدش با آن شوهر، دائم باشد یا منقطع **و المعتدة**... (این کلمه مبتدا است و ـ بحکمها ـ خبر آن می‌باشد، و کلمه ـ رجعیة ـ منصوب است بنابراینکه حال از ـ المعتدة ـ می‌باشد) یعنی زنی که در حال عده رجعی است، در حکم زن شوهردار می‌باشد (پس زنای با او موجب حرمت ابدی می‌شود) اما زنی که در عده باین است حکمش چنین نیست (یعنی در حکم زن شوهردار نمی‌باشد. البته اشکال نشود که در مسأله ثالثه گفته شد که دخول به زنی که در حال عده است ـ گرچه عده باین باشد ـ موجب حرمت ابدی می‌شود پس چگونه در اینجا زنا با آن زن در عده باین را موجب حرمت ابدی نمی‌داند، زیرا در جواب گوئیم که در مسأله ثالثه، دخول همراه با عقد زن می‌باشد اما در مورد بحث، دخول بدون عقد است که زنا می‌باشد).

و الحکم فیه موضع وفاق (در بعضی از نسخه‌ها کلمه ـ فیه ـ وجود ندارد، ولی در بعضی نسخه‌ها وجود دارد که بنابراین نسخه، ضمیر برمی‌گردد به ـ ماذکر ـ نه اینکه فقط به حکم ذات البعل برگردد) یعنی حکم در همه آنچه گذشت (یعنی زنا با زنی که بدون شوهر است، و زنا با زن شوهردار، و زنا با زن در عده رجعی نه عده باین) مورد اتفاق فقهاست.

وفي إلحاق الموطوءة بالملك بذات البعل وجهان مأخذهما: مساواتها لها في كثير من الأحكام خصوصا المصاهرة. واشتراكهما في المعنى المقتضي للتحريم وهو صيانة الأنساب عن الاختلاط، وأن ذلك كله لا يوجب اللحاق مطلقا وهو الأقوى.

حکم زنا با کنیز دیگری

و في إلحاق الموطوءة... توضیح: کنیزی که در ملک مولاست و او را وطی کرده است آیا در حکم زن شوهردار می‌باشد (که اگر کسی با آن کنیز زنا کرد موجب حرمت ابدی وی برزانی می‌شود که دیگر نتواند او را به عقد خود درآورد) یا اینکه در حکم او نیست؟ دو نظر در آن می‌باشد:

۱. اینکه در حکم زن شوهردار می‌باشد و دلیل آن دو چیز است:

دلیل اول ـ اینکه چون کنیز مزبور در بسیاری از احکام، مساوی با زن شوهردار می‌باشد و مخصوصاً در مسأله مصاهرت (یعنی همانطوری که مادر زن بر شوهر آن زن حرام ابدی است و با او نمی‌تواند ازدواج کند، همچنین مادر کنیز بر مالک کنیز، حرام ابدی است و نیز همانطوری که دختر زن ـ یعنی ربیبه ـ بر شوهر زن، حرام ابدی است همچنین دختر کنیز از شوهرش، بر مالک کنیز حرام ابدی است. و نیز همانطوری که دو خواهر را همزمان، نمی‌توان نکاح نمود، همچنین مالک، نمی‌تواند دو کنیزی که با یکدیگر خواهرند را وطی کند گرچه می‌تواند همزمان آنها را بخرد) پس در مسأله مورد بحث نیز، مساوی با زن شوهردار خواهد بود و حکم او را خواهد داشت یعنی اینکه زنای با او موجب حرمت ابدی برزانی می‌شود.

دلیل دوم ـ اینکه علت آنکه شارع مقدس، زنای با زن شوهردار را موجب حرمت ابدی دانسته، این است که خواسته است جلوگیری کند از مخلوط شدن نسب‌ها به یکدیگر تا معلوم باشد بچه‌ای که به دنیا می‌آید، بچه کدام مرد است.

توضیح آنکه: اگر شارع مقدس، حرام ابدی نمی‌کرد هر آینه انسانهای بوالهوس دست به اغوای زنان شوهردار می‌زدند و برای پیدا کردن رابطه نامشروع (زنا) وعده ازدواج به آنها می‌دادند تا آنها را بفریبند، در نتیجه نطفه‌هایشان با نطفه شوهران آنان مخلوط می‌گردید و اختلاط انساب شیوع پیدا می‌کرد و معلوم نمی‌شد بچه‌هایی که به دنیا می‌آیند مال چه کسی است آیا ملحق به شوهران می‌باشند یا ملحق به زانی‌ها.

اما وقتی که شارع مقدس زن زنا شده به او را برزانی، حرام ابدی کرد، دیگر انسانهای بوالهوس اقدام به زنا نمی‌کنند تا اینکه اگر چشم داشتی در آن زنان داشتند، بتوانند بعداً (بعد از فوت شوهران آن زنان یا طلاق آنها) آنها را به عقد خود درآورند و با این تحریم ابدی، اقدام به زنای باذات البعل کم می‌گردد و اختلاط انساب شیوع پیدا نمی‌کند.

حال گوئیم همین علت ـ یعنی پیشگیری از اختلاط انساب ـ در زنای با کنیز نیز وجود دارد، پس حکم مزبور (حرمت ابدی) در او نیز جاری خواهد بود.

۲. اینکه در حکم زن شوهردار نمی‌باشد، به دلیل اینکه هیچ یک از آن دو دلیلی که برای احتمال اول ذکر شد، موجب نمی‌شود که کنیز مزبور را به زن شوهردار ملحق کنیم در تمام احکام حتی در تحریم ابدی به واسطه زنا:

اما دلیل اول: به جهت آنکه مساوی بودن آنها در بسیاری از احکام، لازمه‌اش این نیست که در همه احکام مساوی باشند بلکه ممکن است در بسیاری از احکام مساوی باشند اما در حکم مورد بحث، مختلف باشند یعنی زنا در زن شوهردار موجب تحریم ابدی بشود، اما در کنیز موجب تحریم ابدی نشود.

و اما دلیل دوم: گوئیم اولاً قبول نداریم که علت تحریم ابدی، پیشگیری از اختلاط نسب‌ها باشد، زیرا چنانکه بعداً در عبارت شارح خواهد آمد، زانی، نسبش احترام ندارد تا حفظ نسب او شود، و لذا اگر بچه‌ای بعد از زنا به دنیا آمد، به حکم روایت «الولد للفراش و للعاهر الحَجَر» بچه ملحق به فراش می‌شود (یعنی ملحق به شوهر زن می‌شود در ذات البعل، و یا ملحق به مولای کنیز می‌شود در کنیز) نه اینکه ملحق به زانی شود، پس تحیری در الحاق ولد لازم نمی‌آید تا ما علت تحریم ابدی را نگهداشتن انساب از اختلاط بدانیم.

و ثانیاً: گوئیم پیشگیری از اختلاط انساب، علت نیست بلکه حکمت است که حکم دائر مدار وجود آن نخواهد بود برخلاف علت که حکم دائر مدار وجود آن می‌باشد.

و ثالثاً: بر فرض اگر پیشگیری از اختلاط انساب را، علت تحریم بدانیم نه حکمت، گوئیم این علت، علتی نیست که در روایت آمده باشد بلکه علتی است که به گمان خود استنباط کرده‌ایم، در نتیجه اگر بخواهیم به خاطر این علت، کنیز را ملحق به زن شوهردار بنمائیم، قیاس مستنبط العلة خواهد بود و آن باطل است.

مگر آنکه اثبات کنید که علت مزبور، علتی است که به طور یقین استنباط شده است که در این صورت علت مستنبطه قطعی می‌شود (و به تعبیر دیگر تنقیح مناط قطعی) که آن نزد علمای اصول، حجت می‌باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **وفي إلحاق** ... یعنی در اینکه کنیزی که مولا به واسطه مالکیت آن، با وی نزدیکی کرده است، آیا به زن شوهردار ملحق می‌شود (در تحریم ابدی) یا ملحق به او نمی‌شود؟ دو احتمال وجود دارد، مدرک آن دو احتمال عبارتند از: (اما مدرک احتمال اول یعنی الحاق کنیز مزبور به زن شوهردار، دو چیز است: اول) اینکه کنیز مزبور در بسیاری از احکام، با زن شوهردار یکسان است، مخصوصاً در

پیوند زناشویی (مانند حرمت مادر کنیز و دختر کنیز و خواهر کنیز، بر مولایش) و (دلیل دوم بر احتمال اول این است که:) کنیز مزبور با زن شوهردار، هر دو مشترکند در آن علتی که موجب تحریم ابدی زن برزانی است و آن علت عبارت است از نگهداشتن نسب‌ها از اختلاط به یکدیگر.

و (اما مدرک احتمال دوم یعنی عدم الحاق کنیز به زن شوهردار) اینکه هیچ یک از آن دو دلیل، موجب نمی‌شود که کنیز مزبور، ملحق به زن شوهردار شود در تمام احکام (حتی در تحریم ابدی).

صیانة الأنساب این مطلب نظیر تشریع حدود الهی است. یعنی همانطوری که تشریع حد زنا برای زانی به خاطر آن است که جلوگیری شود از اختلاط انساب که اگر بچه‌ای به دنیا آمد معلوم باشد این بچه ملحق به کیست (زانی یا غیر زانی) همچنین تحریم ابدی در مورد بحث همانند تازیانه زدن است یعنی شارع مقدس برای اینکه پیشگیری از اختلاط انساب کند، فرموده است که هر کسی با زن شوهردار زنا کند، محرومیت ابدی نسبت به آن زن خواهد داشت و برای همیشه از آن زن، محروم خواهد شد، به این معنی که اگر چشم داشتی نسبت به آن زن داشت حتی بعد از فوت شوهر او یا طلاق از او، نمی‌تواند با او ازدواج کند.

مطلقاً این قید را شارح به لحاظ دلیل اول احتمال اول آورده است **و هو الأقوی** این نظر شارح می‌باشد که احتمال دوم را اختیار کرده است.

(ولا تحرم الزانية) على الزاني، ولا على غيره، (ولكن يكره تزويجها) مطلقا (على الأصح) خلافا لجماعة حيث حرموه على الزاني ما لم تظهر منها التوبة.

ووجه الجواز الأصل، وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "أيما رجل فجر بامرأة ثم بدا له أن يتزوجها حلالا قال: أوله سفاح، وآخره نكاح، فمثله كمثل النخلة أصاب الرجل من ثمرها حراما ثم اشتراها فكانت له حلالا".

ولكن تكره للنهي عن تزويجها مطلقا في عدة أخبار المحمول على الكراهة جمعا.

واحتج المانع برواية أبي بصير قال: "سألته عن رجل فجر بامرأة ثم أراد بعد أن يتزوجها: فقال: إذا تابت حل له نكاحها قلت: كيف يعرف توبتها. قال: يدعوها إلى ما كانت عليه من الحرام فإن امتنعت واستغفرت ربها عرف توبتها". وقريب منه ما روى عمار عن الصادق عليه السلام.

والسند فيهماضعيف. وفي الأولى قطع. ولو صحتا لوجب حملهما على الكراهة جمعا.

ازدواج با زن زانیه

(ولا تحرم الزانية)... توضیح: ازدواج کردن با زنی که زنا می‌دهد، حرام نیست نه بر آن مردی که با او زنا کرده و نه بر دیگران، اما بنابر قول صحیحتر، ازدواج با او کراهت دارد[1] هم بر زانی و هم بر دیگران. ولی عده‌ای از فقها ازدواج با او را بر مرد زانی حرام دانسته‌اند مگر در صورتی که زن، از عمل خود توبه نماید.

دلیل قول اوّل

دلیل قول اوّل بر جواز ازدواج با زانیه، دو چیز است:

---

[1] از آخر عبارت شارح استفاده می‌شود که کراهت در صورتی است که زن توبه نکرده باشد.

۱. اصل، حلیت و جواز آن است مگر آنکه دلیلی بر حرمت آن از روایت برسد که چنین روایتی نداریم (به بیانی که بعداً گفته خواهد شد).

۲. روایت صحیحه‌ای که از امام صادق علیه‌السلام در این مورد رسیده است.

و اما دلیل آن قول، بر کراهت ازدواج مزبور، روایاتی است که در آنها از ازدواج مزبور نهی کرده است که در مقابل این روایات، چون روایت صحیحه‌ای که در بالا نقل شد وجود دارد، لذا روایات مزبور را ناچار باید حمل بر کراهت کرد (نه حرمت) تا اینکه با روایت صحیحه‌ای که دلالت بر جواز ازدواج می‌کند سازش داده شود.

و روایات مزبور چون اطلاق دارد، اطلاقش شامل است هم زانی و هم غیرزانی را، پس بر همه آنها ازدواج با زانیه کراهت خواهد داشت.

دلیل قول دوّم

دلیل قول دوّم، دو روایتی است که در این مسأله رسیده است. شارح در جواب آن می‌فرماید: روایتها از نظر سند، ضعیف می‌باشند، و بر فرض صحت سند آنها باید آنها را حمل بر کراهت کرد تا با روایت صحیحه حلبی که دلالت بر جواز می‌کند، سازش داده شود و نتیجه این می‌شود که ازدواج زانی با زانیه قبل از توبه زن، کراهت دارد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا تحرم**... (فرق «زانیه» با «مزني بها» این است که «زانیه» به زنی گفته می‌شود که از روی عمد و معصیت زنا بدهد و کارش زنا دادن است، ولی «مزنی بها» به زنی گفته می‌شود که با او زنا شده است گرچه از روی اکراه باشد) یعنی زنی که زنا داده است، حرام ابدی نمی‌شود نه بر زانی و نه بر غیر او (و می‌توان با او ازدواج کرد) ولی ازدواج با او کراهت دارد مطلقا ـ هم بر زانی و هم بر غیر او ـ بنابر قول صحیح‌تر، ولی جماعتی از فقها با این قول مخالفت کرده‌اند، زیرا آنها ازدواج با او را بر

زانی حرام دانسته‌اند تا وقتی که هنوز از آن زن توبه آشکار نشده است (و بعد از توبه، ازدواج با او جایز است).

و دلیل بر (قول اول یعنی) جواز ازدواج با زن زانیه، اول: اصالة الجواز است و دوم: روایت صحیحه حلبی از امام صادق علیه‌السلام است که فرمود: «هر مردی که با زنی زنا کند و سپس تصمیم بگیرد که با او به نحو حلال ازدواج کند ـ که چنین ازدواجی اولش زنا است و آخرش نکاح ـ مَثَل این ازدواج مَثَل درخت خرمایی است که مردی ابتدا میوه آن را بدون اجازه صاحبش بچیند و بخورد، بعد آن درخت را (از صاحبش) بخرد، این درخت برای او حلال خواهد بود.

صحيحة الحلبي... این روایت را کلینی در «کافی»[1] و شیخ طوسی در «تهذیب»[2] نقل کرده است **قال: أوله**... در نسخه‌های چاپ سنگی «شرح لمعه» و نیز در «مسالک» به جای کلمه «قال» لفظ «فاذا» ثبت شده است، اما در نسخه‌های مطبوع «کافی» و «تهذیب» به لفظ «قال» آمده است. و بعضی احتمال داده‌اند که «قال» تصحیف «فإنّ»، باشد چنانکه سیاق روایت اقتضا می‌کند.

به هر حال طبق نسخه‌های سنگی «شرح لمعه» ترجمه عبارت چنین می‌شود: (...که در این وقت، اولش زناست و آخرش نکاح...) **فَمثلَه كمثل**... به نظر می‌رسد این جمله جواب شرط یعنی أیّما رجل، می‌باشد **و لكن تكره**... یعنی اما این ازدواج کراهت دارد چون در چند روایت، نهی شده است از ازدواج با او مطالقا (چه ازدواج‌کننده مرد زانی باشد یا غیر او) که این نهی، حمل بر کراهت شده است تا سازش داده شود میان آن چند روایت و روایتی که دلالت بر جواز می‌کند (مثل روایت حلبی که در بالا ذکر شد) **المحمول** صفت است برای نهی.

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۳۵۶، ح ۲.

[2] تهذیب، ج ۷، ص ۳۲۷، ح ۳.

و إحتج المانع... یعنی آنهایی که ازدواج با زانیه را منع کرده‌اند (و آن را حرام دانسته‌اند مگر در صورت توبه زن) استدلال کرده‌اند به روایت ابوبصیر که می‌گوید: «سؤال کردم از او درباره مردی که با زنی زنا کرده است و سپس می‌خواهد با او ازدواج نماید آیا جایز است؟ در پاسخ فرمود: اگر زن توبه کند، حلال می‌شود برای مرد زانی، ازدواج کند با آن زن، سؤال کردم: چگونه دانسته می‌شود توبه او؟ فرمود: مرد دوباره او را به کار حرامی که قبلا کرده بود، دعوت کند، پس اگر زن از آن خودداری کرد و از پروردگارش طلب آمرزش نمود، معلوم می‌شود که او توبه کرده است» (از مفهوم جمله شرطیه که فرمود: «اگر توبه کرد، ازدواج با او حلال است» استفاده می‌شود که اگر توبه نکرد، ازدواج با او جایز نیست) **برواية أبي بصير**... این روایت را شیخ طوسی در کتاب «تهذیب»[1] و شیخ صدوق در «من لایحضر»[2] نقل کرده‌اند.

و قريب منه... یعنی نزدیک به مضمون آن حدیث است، حدیثی که عمار از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است (که آن را کلینی در «کافی»[3] و شیخ طوسی در «تهذیب»[4] نقل کرده‌اند) **والسند فيهما ضعيف** شارح می‌فرماید که سند آن دو روایت ضعیف است:

اما ضعف روایت ابوبصیر به جهت آن است که نام (ابوبصیر) در رجال، مشترک است بین چهار و یا پنج نفر، که بعضی از آنها ثقه و بعضی غیر ثقه می‌باشند، و چون در روایت مورد بحث معلوم نیست کدام ابوبصیر مقصود است لذا روایت از درجه اعتبار ساقط است.

---

[1] تهذیب، ج ٧، ص ٣٢٧، ح ٦.
[2] من لایحضر، ج ٣، ص ٤١٨.
[3] کافی، ج ٥، ص ٣٥٥، ح ١.
[4] تهذیب، ج ٧، ص ٣٢٨، ح ٧.

و اما ضعف روایت عمار: به جهت آن است که مقصود از عمار در این روایت، عمار بن موسی ساباطی است که از نظر عقیده، فطحی مذهب بوده است یعنی قائل به امامت عبدالله بن افطح فرزند امام صادق علیه‌السلام بوده.

و في الأولى یعنی در (سند) روایت اول یعنی روایت ابوبصیر (علاوه بر ضعفی که در بالا گفته شد) قطع نیز می‌باشد (یعنی به اصطلاح: روایت، مقطوعه است، و مقصود شارح از مقطوعه، مضمره است یعنی ابوبصیر صریحاً نامی از امام نبرده است بلکه به صورت «سألته» ضمیر برگردانده است که معلوم نیست ابوبصیر آن حدیث را از امام نقل می‌کند یا از کسی دیگر، پس از این نظر نیز حدیث از درجه اعتبار ساقط است) **قطعٌ** در اصطلاح حدیث، مقصود از حدیث مقطوع، آن حدیثی است که از تابعین نقل شود، ولی شارح در این کتاب هرجا که این اصطلاح را به کار برده است، مقصودش حدیث مضمر می‌باشد، یعنی حدیثی که راوی، نام امامی را که از وی نقل حدیث نموده است ذکر نکند، که احتمال دارد حدیث را از غیر امام نقل کرده است.

باید دانست که قسمتی از احادیث مضمره، به واسطه تقطیع روایات، به این صورت درآمده است، مانند روایت علی بن جعفر از حضرت موسی بن جعفر علیهماالسلام که متضمن سؤالاتی است که هر قسمتی را جمع کنندگان اخبار در باب مربوط به آن قسمت آورده‌اند.

به هر حال چنانچه در روایت مضمره، مرجع ضمیر معلوم باشد، از حکم اضمار خارج می‌شود مانند مضمرات علی بن جعفر (که در بالا نام بردیم) و بعضی از اعلام ثقات مانند زراره.

و لوصحّتا... یعنی بر فرضی که این دو روایت (از نظر سند) صحیح باشند، باید آنها را حمل بر کراهت نمود، تا میان این روایات و روایت صحیحه حلبی سازش داده شود.

(بعضی از محشین اعتراض کرده است به اینکه حمل این دو روایت بر کراهت، خالی از اشکال نیست، و گویا مقصود این محشی از اشکال این است که: در آن دو روایت، تعبیر امام به صورت نهی نیست (تا حمل بر کراهت شود) بلکه حرمتی که از روایت ابوبصیر استفاده می‌شود، از مفهوم جمله «اذا تابت حل له نکاحها» می‌باشد که مفهومش چنین است: «اذا لم تتب لایحل له نکاحها» و در روایت عمار هم تعبیر به «حرامٌ» دارد و این دو لفظ یعنی «لایحل» و «حرامٌ» را حمل بر کراهت کردن، مشکل به نظر می‌آید).

(ولو زنت امرأته لم تحرم عليه على الأصح، وإن أصرت) على الزنا، للأصل والنص، خلافا للمفيد، وسلار حيث ذهبا إلى تحريمها مع الإصرار، استنادا إلى فوات أعظم فوائد النكاح ـ وهو التناسل ـ معه، لاختلاط النسب حينئذ، والغرض من شرعية الحد والرجم للزاني حفظه عن ذلك. ويضعف بأن الزاني لا نسب له، ولا حرمة.

حکم زنا دادن همسر انسان

ولو زنت امرأته... توضیح: اگر مردی، همسری داشته باشد که آن زن به مردان دیگر زنا می‌دهد آیا این زن بر شوهر خود حرام ابدی می‌شود؟ دو نظر در آن وجود دارد:

۱. قول صحیح‌تر آن است که حرام ابدی نمی‌شود اگرچه زن بر آن عمل حرام اصرار ورزد و دست بردار از آن نبوده و توبه نکند. و دلیل آن دو چیز است:

اول: اصالت عدم الحرمة (استصحاب حلیت و بقای زوجیت).

دوم: روایت: مثل روایت (الحرام لا يُحرِّم الحلالَ) یعنی چیز حرام، چیز حلال را حرام نمی‌کند.

۲. شیخ مفید و شاگردش سالار گفته‌اند: که در صورت اصرار و تکرار عمل زنا، زن بر شوهرش حرام می‌شود.

دلیل این قول آن است که مهمترین فایده ازدواج، تولید نسل می‌باشد، و وقتی که زن اصرار بر زنا داشته باشد، نطفه شوهرش با نطفه دیگران مخلوط می‌شود و بچه‌ای که به دنیا می‌آید معلوم نمی‌شود که مال شوهر اوست یا مال دیگران (زناکاران) و در نتیجه، اختلاط نسب‌ها موجب می‌شود که تولید نسل ـ که مهمترین فایده نکاح است ـ از بین برود، لذا برای پیشگیری از اینکه تولید نسل از بین برود و نسب‌ها به یکدیگر مخلوط گردد، زنای زن را موجب تحریم ابدی او بر شوهرش می‌دانیم تا اینکه

زن‌ها به خاطر ترس از تحریم ابدی بر شوهرانشان، اقدام به زنای با دیگران ننمایند و در نتیجه نسب‌ها محفوظ بماند و مهمترین فایده نکاح ـ یعنی تولید نسل ـ از بین نرود.

و این تحریم ابدی برای زناکار همانند تشریع حدود الهی ـ از قبیل تازیانه زدن و سنگسارکردن ـ برای زانی و زانیه می‌باشد، که برای جلوگیری از اختلاط نسب‌ها می‌باشد.

شارح در جواب از این قول می‌فرماید: مرد زناکار، نسبی ندارد و نطفه‌اش احترامی ندارد تا اینکه ما به خاطر حفظ نسب او، و مخلوط نشدن نطفه او با نطفه شوهرزن، حکم به تحریم ابدی زن بر شوهر کنیم، زیرا به حکم روایات تسب و فرزندی که از آن زن شوهردار به دنیا بیاید ملحق به شوهر اوست اگرچه احتمال داده شود که از نطفه زانی بوده است بنابراین، مخلوط شدن نطفه‌ها ضرری ندارد، زیرا شارع مقدس بچه را ملحق به شوهرزن کرده است نه زانی، و به عبارت دیگر به واسطه اختلاط نطفه زانی به نطفه شوهرزن، اختلال و اختلاط نسبی پیش نمی‌آید، زیرا نطفه زانی احترامی ندارد و برای او نسبی نیست چون نسب و ولدی که به دنیا بیاید، ملحق به شوهر است نه زانی.

ترجمه و شرح عبارت: **و لوزنت**... یعنی اگر زن کسی زنا بدهد، آن زن بر شوهرش حرام نمی‌شود بنا بر قول صحیحتر، اگرچه اصرار بر زنا داشته باشد (و توبه از عملش نکند) به دلیل اصل عدم حرمت (یعنی استصحاب حلیت آن زن بر شوهرش) و نیز وجود روایت (یعنی روایت «الحرام لایحرم الحلال» و روایت عباد بن صهیب از امام صادق باشد که این روایت را شیخ طوسی در «تهذیب»[1] نقل کرده است) و با این قول، شیخ مفید و (شاگردش) سلار، مخالفت کرده‌اند، زیرا آنها رفته‌اند به سوی اینکه آن زن حرام می‌شود (بر شوهرش) در صورتی که اصرار بر زنا داشته باشد. به دلیل اینکه از بین می‌رود بزرگترین فواید نکاح ـ که تولید نسل باشد ـ با اصرار کردن بر

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۳۳۱، ح ۲۰.

زنا، زیرا در این وقت، نسب‌ها به یکدیگر مخلوط می‌شوند (و معلوم نمی‌شود که فرزندی که به دنیا می‌آید مال کیست آیا مال شوهر آن زن است یا مال مرد زانی) و (از سوی دیگر ما می‌دانیم) که غرض شارع مقدس از تشریع حد و سنگسار کردن بر زانی، نگهداری نسب‌هاست از اینکه به یکدیگر مخلوط شوند.

إلی تحریمها از عبارتی که صاحب «حدائق الناظرة»[1] از شیخ مفید نقل کرده است استفاده می‌شود که در آن صورت، بر شوهر جایز نیست آن زن را نگه بدارد و باید طلاقش بدهد. اما از عبارت «ابن حمزه» استفاده می‌شود که احتیاج به طلاق ندارد بلکه خود به خود نکاح، فسخ می‌گردد.

إستناداً... بعضی از محشین اشکال کرده‌اند: که دلیل شیخ مفید بر تحریم، اعم است از مدعا، زیرا مدعای ایشان تحریم در صورت اصرار فقط می‌باشد در حالی که اختلاط نسب‌ها و نطفه‌ها با یک بار زنا نیز حاصل می‌شود. **التناسل معه** کلمه ـ معه ـ متعلق است به فوات، و ضمیر آن بر می‌گردد به اصرار بر زنا یعنی با اصرار بر زنا، بزرگترین فواید نکاح از بین می‌رود.

لإختلاط... علت است بر فوت اعظم فواید **و الغرض**... این مطلب را به عنوان تأیید بر تحریم ابدی در صورت مزبور آورده است و مقصود آن است که وقتی که ما به دست آوردیم که غرض شارع مقدس آن است که نسبها به یکدیگر مخلوط نشوند (که ما این غرض را در باب حدود، از تشریع حد و رجم برای زانی به دست آورده‌ایم) لذا ما در راستای این غرض، در مورد بحث قائل به تحریم ابدی می‌شویم.

الحد و الرجم... چنانکه در کتاب الحدود گفته خواهد شد: حد شرعی برای مرد زانی، اقسامی دارد، بعضی از آنها تازیانه زدن است، و بعضی کشتن با شمشیر است

---

[1] حدائق الناظرة، ج ۲۳، ص ۵۰۲.

و بعضی سنگسار کردن است، پس مقصود از الحد، در اینجا تازیانه زدن و کشتن با شمشیر خواهد بود، و مقصود از «الرجم» سنگسار کردن است.

و یضعَّف... یعنی قول شیخ مفید تضعیف می‌شود به اینکه زانی نسبی ندارد (تا مخلوط شود به نسب دیگری، زیرا نسب و بچه‌ای که از آن زن به دنیا بیاید ملحق به شوهرش می‌شود نه زانی) و نطفه‌اش احترامی ندارد (تا برای پیشگیری از اختلاط نسب و نطفه‌اش، حکم به تحریم ابدی زن بر شوهرش بنمائیم).

توبه زناکار

در خاتمه بحث، مناسب دیدیم در رابطه با مسأله زنا، مسأله توبه او را در اینجا مطرح کنیم:

واجب فوری است برزانی که توبه کند یعنی پشیمان شود از آنچه کرده و تصمیم بگیرد که دیگر آن عمل را انجام ندهد، و اگر جبراً بدون رضای زن، زنا با او کرده است باید که در مورد مهرالمثل زن را راضی کند، و بعد از توبه درست، عذاب اخروی از او ساقط می‌شود و موقوف نیست بر خوردن حد شرعی، بلکه هرگاه کسی بر عمل او مطلع نشده باشد خوب نیست که خودش اظهار کند و خود را رسوا نماید، زیرا که خداوند متعال غفارالذنوب و ستار العیوب و قابل التوب است.

حال اگر نادانی کرد و اظهار و اقرار به زنا کرد به نحوی که نزد حاکم شرع ثابت شد، یا آنکه به شهادت چهار مرد عادل به ثبوت شرعی رسید، در آن صورت بر او واجب می‌شود که خود را تسلیم شرع مقدس کند و بر خوردن حد شرعی گردن نهد و اطاعت نماید.

و این حد شرعی، تأدیب دنیایی است و عذاب آخرت را ساقط نمی‌کند مگر آنکه با خوردن حد، توبه نیز بکند و توبه، مسقط عذاب اخروی می‌شود نه دنیوی (یعنی حد شرعی).

(الخامسة: من أوقب غلاما، أو رجلا) بأن أدخل به بعض الحشفة وإن لم يجب الغسل (حرمت على الموقب أم الموطوء) وإن علت (وأخته)، دون بناتها، (وبنته) وإن نزلت من ذكر وأنثى من النسب اتفاقا، ومن الرضاع على الأقوى.

ولا فرق في المفعول بين الحي والميت على الأقوى، عملا بالإطلاق.

مسأله پنجم ـ حرمت ازدواج در اثر لواط

(الخامسة: من أوقب غلاماً توضیح: اگر کسی با پسری نابالغ یا مردی، عمل لواط انجام بدهد، مادر و دختر و خواهر آن مفعول بر شخص فاعل، حرام ابدی می‌گردد و هرگز نمی‌تواند با آنان ازدواج نماید.

در مسأله بالا، لازم نیست تمام حشفه (ختنه گاه) را داخل نماید بلکه مقداری از حشفه را هم داخل نماید کافی است در اینکه حکم مذکور (حرمت ازدواج با زن‌های یاد شده) جاری گردد، زیرا در بعضی روایات، تعبیر به «ایقاب» شده است (همچنانکه مصنّف تعبیر کرده) و ایقاب به معنای ادخال است و این معنی با داخل کردن بعضی حشفه نیز تحقق می‌یابد.

مطلب دیگر در مسأله مورد بحث این است که: فقها معتقدند، لواط موجب حرمت مادر مفعول می‌گردد هر چند بالا رود. یعنی هر چند مادر با واسطه باشد مثل مادرِ مادرِ مفعول، مادر بزرگ مادر مفعول و... همچنین حرمت دختر مفعول هر چند پایین رود. یعنی دخترِ دخترِ مفعول، و نوه دختر مفعول و... زیرا بر مادر با واسطه، مادر اطلاق می‌شود، و بر دختر با واسطه نیز دختر اطلاق می‌شود، پس روایات شامل همه آنها می‌شود.

اما حکم خواهر مفعول، شامل دختر او نمی‌گردد، یعنی دختر خواهر مفعول، بر فاعل حرام نیست و می‌تواند با او ازدواج نماید، زیرا بر دختر خواهر، خواهر اطلاق نمی‌شود و در نتیجه روایات شامل او نخواهد شد.

ترجمه و شرح عبارت: **من أوقب...** یعنی کسی که با پسر یا مردی، لواط کند به این صورت که مقداری از ختنه گاه را به (دُبُر) او داخل نماید (پس به این مقدار، حکم حرمت ابدی با زن‌هایی که بعد از این ذکر می‌شود ثابت می‌گردد) اگرچه با این مقدار دخول، غسل واجب نمی‌گردد (نه بر فاعل و نه بر مفعول، زیرا آن مقداری که موجب غسل می‌گردد، ادخال تمام ختنه گاه است نه بعض آن).

غلاماً أو رجلاً مصنّف با اضافه کردن کلمه ـ رجلاً ـ اشاره به این کرده است که در مفعول، لازم نیست نابالغ باشد بلکه بالغ نیز همین حکم را دارد، زیرا هرچند در روایات کلمه «غلام» یعنی پسر، آمده است که ظهور در نابالغ دارد، ولی نظر به اینکه قید «غلام» در مورد غالب، وارد است (چون غالباً لواط با پسرهای نابالغ انجام میگیرد) لذا حکم اختصاص به نابالغ ندارد و در بالغ (مرد) نیز همین حکم جاری است.

حرمت... یعنی حرام می‌شود بر لواط‌کننده مادر کسی که وطی شده، اگرچه بالا رود (مثل مادر مادر مفعول، و مادر پدر مفعول) و خواهر او نه دختران خواهر (چون بر دختر خواهر، خواهر اطلاق نمی‌شود پس روایات شاملش نمی‌گردد) و (نیز حرام می‌شود) دختر مفعول اگرچه پایین رود از طرف دختر و پسر (مثل دختر دختر مفعول، و دختر پسر مفعول).

من النسب إتفاقاً... توضیح: در اینکه آیا حکم حرمت در زن‌های یاد شده، اختصاص به زن‌های نسبی دارد یا آنکه در رضاعی آنها نیز جاری است؟ بین فقها اختلاف نظر وجود دارد:

عده‌ای قائلند که در مورد رضاعی نیز همانند زن‌های نسبی، حرمت جاری است، و عدّه‌ای دیگر قائل به عدم حرمت می‌باشند.

ترجمه و شرح عبارت: **من النسب**... (متعلق است به ام واخت و بنت) یعنی در مورد مادر و خواهر و دختر اگر از نسب باشند (یعنی مادر نسبی مفعول و خواهر نسبی و دختر نسبی او) حرمت ازدواج آنها بر فاعل بین فقها اتفاقی است و اگر از رضاع باشند (یعنی مادر رضاعی مفعول، و خواهر رضاعی و دختر رضاعی او) حرمت آنها بنابر قول اقوی می‌باشد و اجماعی نیست.

و لافرق... توضیح: در مورد مفعول، (کسی که با وی وطی شده) فرقی نیست بین اینکه او زنده باشد یا مرده. یعنی اگر کسی با جسد مرده‌ای عمل لواط انجام داد، مادر یا خواهر و دختر آن مرده بر فاعل حرام ابدی می‌شوند.

البته این عدم فرق، قول اقوی است که شارح آن را اختیار کرده است، به دلیل آنکه اطلاق روایات شامل مرده و زنده هر دو می‌باشد و در مقابل این قول، بعضی دیگر گفته‌اند که حکم حرمت اختصاص به مفعول زنده دارد نه مرده، زیرا اطلاق روایات باید حمل شود بر فرد غالبی که به ذهن تبادر می‌کند و آن مفعول زنده می‌باشد، زیرا غالباً شخص زنده مورد استمتاع و بهره برداری جنسی قرار می‌گیرد نه شخصی مرده.

وإنما تحرم المذكورات مع سبقه على العقد عليهن (ولو سبق العقد) على الفعل (لم يحرم) للأصل، ولقولهم عليهم السلام: لا يحرم الحرام الحلال.

والظاهر عدم الفرق بين مفارقة من سبق عقدها بعد الفعل، وعدمه، فيجوز له تجديد نكاحها بعده مع احتمال عدمه، لصدق سبق الفعل بالنسبة إلى العقد الجديد.

و إنما تحرم... توضیح: حرمت زن‌های یاد شده در صورتی است که عمل لواط قبل از عقد با آن زنان انجام گرفته باشد، اما اگر بعد از عقد، واقع شود، زن‌های مزبور حرام نمی‌شوند. یعنی اگر کسی زنی را عقد کرده باشد سپس با برادر آن زن و یا با پدر آن زن، و یا با پسر آن زن (از شوهر قبلی اش) عمل لواط انجام دهد، آن زن بر او حرام نمی‌شود.

و دلیل این حکم، دو چیز است:

اول: اصل عدم حرمت. یعنی استصحاب حلیت زوجه اوست یعنی عقد نکاح به طور صحیح واقع شده و بعد از وقوع لواط، شک کنیم در صحت آن عقد، استصحاب می‌کنیم صحت آن را.

دوم: روایات زیادی به این مضمون وارد شده است که: «الحرام لایحرم الحلال» یعنی حرامی که بعداً واقع می‌شود، حلال قبلی را حرام نمی‌کند، پس عمل لواط که بعداً واقع شده، حرام نمی‌کند زوجه‌ای را که قبلاً حلال شده است.

و از ظاهر ادله در مسأله فوق استفاده می‌شود که در حرام نشدن زوجه به واسطه لواط با برادر زوجه مثلاً، فرقی نمی‌کند که بعد از عمل لواط، مرد از زوجه خود جدا شود (مثلاً زوجه را طلاق بدهد) یا اینکه جدا نشود، پس در هر دو صورت، زوجه بر او حرام نمی‌گردد. بنابراین، در صورت جدا شدن از زوجه خود، بعد از لواط می‌تواند دوباره او را عقد کند.

ولی احتمال دارد که بگوئیم در صورت جدا شدن از زوجه، بعد از لواط نمی‌تواند دوباره او را به عقد خویش درآورد، زیرا نسبت به عقد دوم، صدق می‌کند که لواط قبل از عقد واقع شده است، پس لواط مانع از عقد جدید خواهد شد.

ترجمه و شرح عبارت: **و إنما تحرم**... یعنی زن‌های یاد شده همانا در صورتی بر فاعل حرام می‌شوند که لواط قبل از ازدواج با آنها واقع شده باشد، و اما اگر ازدواج با آنها قبل از لواط واقع شده باشد، زن‌های مذکوره حرام نخواهند شد. به دلیل آنکه اصل عدم حرمت است، و نیز به خاطر آنکه ائمه علیهم‌السلام (در روایات زیادی) فرموده‌اند: «کار حرام، حلال را حرام نمی‌کند».

و ظاهراً (در حرام نشدن زن‌های مذکوره) فرقی نمی‌کند که فاعل بعد از لواط، جدا شود (به واسطه طلاق) از آن زنی که عقدش قبل از لواط بوده (یعنی فاعل، جدا شود از همسرش) یا آنکه جدا نشود، پس فاعل (در صورت جدا شدن از همسرش) می‌تواند بعد از لواط، دوباره آن زن را به عقد خویش در آورد.

و احتمال هم دارد که نتواند دوباره او را عقد کند، چون نسبت به عقد جدید، صدق می‌کند که لواط قبل از عقد بوده است (و در بالا گذشت که لواطی که قبل از عقد باشد موجب حرمت عقد بعدی می‌شود) **لم یحرم** اگر فعل در این عبارت به صیغه مؤنث غایب باشد، ضمیر فاعلی مقدر به مذکورات برمی‌گردد، و اگر به صیغه مذکر باشد، ضمیر فاعلی مقدر به کل واحد من المذکورات برمی‌گردد **و الظاهر**... یعنی از ظاهر ادله چنین استفاده می‌شود که... **من سبق عقدها** مقصود خواهر و دختر و مادر مفعول است که فاعل ـ قبل از انجام لواط ـ یکی از آنها را عقد کرده و همسرش می‌باشد **بعد الفعل** متعلق است به مفارقت **و عدمه** ضمیر به مفارقت بر می‌گردد و مذکر بودن ضمیر اشکالی ندارد چون مفارقت مصدر است و در مصدر، مذکر و مؤنث فرقی ندارد **بعده** ضمیر به فعل (لواط) برمی‌گردد **عدمه** ضمیر برمی‌گردد به جواز تجدید نکاح.

ولا فرق فيهما بين الصغير والكبير على الأقوى، للعموم. فيتعلق التحريم قبل البلوغ بالولي وبعده به.

ولا يحرم على المفعول بسببه شئ عندنا للأصل. وربما نقل عن بعض الأصحاب تعلق التحريم به كالفاعل، وفي كثير من الأخبار إطلاق التحريم بحيث يمكن تعلقه بكل منهما، ولكن المذهب الأول.

و لا فرق فيهما... توضیح: در بالا دانسته شد که در مفعول، فرقی بین بالغ و نابالغ نیست، و در هر دو مورد، لواط موجب حرمت با زن‌های یاد شده می‌گردد.

همچنین در فاعل، فرقی نیست بین بالغ و نابالغ (چنانکه کلمه ـ من ـ موصوله در عبارت مصنّف نیز به جهت عمومی که دارد شامل هر دو می‌باشد) بنابراین، اگر پسر نابالغی، لواط کند، از آن جهت که غیربالغ تکلیفی ندارد لذا تکلیف متوجه ولیّ او می‌گردد، پس بر ولیّ او حرام است که مادر یا دختر یا خواهر مفعول را برای آن پسر، عقد نماید.

و اگر آن پسر، قبل از بلوغ ازدواج نکرد، و خواست بعد از بلوغ ازدواج نماید، حکم حرمت متوجه خود او خواهد بود، یعنی بر او حرام است که با زن‌های مزبور ازدواج نماید.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا فرق...** یعنی (در ثبوت حرمت زن‌های یاد شده) فرقی نمی‌کند که فاعل و مفعول، نابالغ باشند یا بالغ، و این عدم فرق قول اقوی می‌باشد (و در مقابل این قول، بعضی مانند علامه حلی فرموده است که: حکم حرمت ثابت نیست در صورتی که فاعل، نابالغ باشد) **للعموم** یعنی دلیل عدم فرق، عموم روایاتی است که در مورد بحث، رسیده است (ولی بر این دلیل شارح، اشکال وارد است، زیرا در همه روایاتی که در این مسأله رسیده، نسبت به فاعل، لفظ (رجل) واقع شده است و آن ظهور در شخص بالغ دارد بلکه صریح در آن می‌باشد، و همچنین است

لفظ حرمت در روایات که ظهور در بالغ دارد به جهت آنکه حکم حرمت به نابالغ تعلق نمی‌گیرد، زیرا او تکلیفی ندارد).

فیتعلق... یعنی (وقتی که در فاعل، فرقی بین نابالغ و بالغ نبود) پس (اگر فاعل، نابالغ بود) حکم تحریم قبل از بلوغ فاعل، به ولیّ او تعلق میگیرد (یعنی حرام است بر ولیّ او که پسر را به تزویج خواهر یا مادر و یا دختر مفعول درآورد) و بعد از بلوغ فاعل، حکم تحریم به خود او تعلق می‌گیرد **و بعده**... یعنی و یتعلق التحریم بعد البلوغ، بالواطي.

و لایحرم... توضیح: قول مشهور نزد فقهای امامیه آن است که حرمت ازدواج در مسأله لواط، فقط اختصاص به فاعل دارد و در عکس آن حرمتی نیست. یعنی مادر و دختر و خواهر فاعل، بر مفعول حرام نمی‌شوند و دلیل این حکم، اصل عدم حرمت می‌باشد.

گرچه از بعضی فقهای امامیه نقل شده که حکم حرمت تعلق به هر دو طرف (فاعل و مفعول) می‌گیرد و اطلاق بسیاری از روایات هم چه بسا این قول را تأیید می‌کند اما در عین حال، شارح قول مشهور را اختیار کرده است.

ترجمه و شرح عبارت: **ولایحرم**... یعنی حرام نمی‌شود بر مفعول ـ به سبب لواط با او ـ چیزی (از خویشاوندان فاعل یعنی مادر و خواهر و دختر او) **عندنا** یعنی نزد ما امامیه، و این اشاره است به مخالفت احمد حنبل در این مسأله، زیرا ایشان حرام دانسته است بر مفعول، مادر و دختر فاعل را **و ربما نقل**... یعنی چه بسا نقل شده از بعضی فقهای امامیه که تحریم به مفعول نیز تعلق می‌گیرد مانند فاعل (و بنابراین، مادر و خواهر و دختر فاعل بر مفعول، حرام می‌شوند) و در بسیاری از روایات، تحریم به طور مطلق آمده است به گونه‌ای که می‌توان آن را متعلق به هریک از فاعل و مفعول

دانست اما آن قولی را که ما به سوی آن می‌رویم همان قول اول است (که حرمت فقط تعلق به فاعل می‌گیرد نه مفعول).

کثیر من الأخبار... گویا نظر شارح به مثل روایتی است که کلینی در «کافی» نقل کرده که در آن روایت، حضرت می‌فرماید: «...لذا او قب حرمت علیه إبنته و أخته»[1] و نیز در روایتی دیگر امام علیه‌السلام می‌فرماید: «...اذا أوقبه فقد حرمت علیه المراة»[2] و تعلق تحریم در این دو روایت به هریک از فاعل و مفعول، به این بیان است که ضمیر ـ علیه ـ را می‌توانیم به هرکدام از فاعل و مفعول برگردانیم.

ولی انصاف مطلب آن است که ضمیر ـ علیه ـ ظاهراً به فاعل فقط برمی‌گردد.

---

[1] کافی، ج ۵، ص ٤١٧، ح ۲.

[2] کافی، ج ۵، ص ٤١٨، ح ٤.

(السادسة: لو عقد المحرم) بفرض أو نفل، بحج أو عمرة بعد إفساده وقبله، على أنثى (عالما بالتحريم حرمت أبدا بالعقد) وإن لم يدخل (وإن جهل) التحريم (لم تحرم وإن دخل بها)، لكن يقع عقده فاسدا فله العود إليه بعد الإخلال.

هذا هو المشهور، ومستنده رواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام الدالة بمنطوقها على حكم العلم، وبمفهومها على غيره، وهو معتضد بالأصل فلا يضر ضعف دلالته. ولا تحرم الزوجة بوطئها في الإحرام مطلقا.

مسأله ششم ـ عقد کردن در حال احرام

(السادسة: لو عقد المحرم)... توضیح: چنانکه در کتاب الحج گفته شد کسی که برای زیارت خانه خدا به مکه مشرف می‌شود ـ خواه در حج باشد یا عمره، واجب باشد یا مستحب، احرام بر او واجب است، یعنی آنکه از فاصله معینی که آن را «میقات»، نامند، باید لباسهای خود را درآورده و لباس مخصوص احرام را که شرایط آن در کتاب الحج ذکر شد، برتن کند و از همان لحظه تا انجام آخرین برنامه که آن را «تقصیر» گویند باید یک سلسله اعمالی را ترک کند و آن بیست و چهار عمل است بنا به نظریه مشهور فقها، که انجام آن اعمال بر او حرام است و بدین جهت آن را احرام گویند، و یکی از اعمالی که بر مرد در حال احرام، حرام است، این است که زنی را عقد نماید و اگر اقدام به چنین عقدی کند، شکی نیست که عقد او باطل است، خواه عقد دائم باشد یا منقطع، و نیز خواه خود مُحْرِم عقدکننده باشد یا دیگری به وکالت برای او عقد نکاح را جاری کند، خواه این وکالت قبل از احرام اعطا شده باشد یا در اثنای احرام، و نیز خواه عالم به حرمت عقد نکاح بوده باشد یا جاهل.

اکنون بحث در این است که اگر در صورتی که می‌داند که در حال احرام، عقد کردن حرام است، زنی را برای خود عقد کند، آن زن بر او حرام ابدی می‌شود اگرچه نزدیکی با او صورت نگرفته باشد.

اما اگر نمی‌دانست که در حال احرام، عقد کردن حرام است، اقدام به چنین عقدی برای خود کرد، زن بر او حرام ابدی نمی‌شود اگرچه با او نزدیکی کرده باشد. بنابراین بعد از بیرون آمدن از احرام، می‌تواند با عقد جدید آن زن را به زوجیت خود درآورد.

این تفصیل، قول مشهور می‌باشد و دلیل آن روایتی است که زراره از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است که امام می‌فرماید: «شخص محرم اگر تزویج کند در حالی که می‌داند تزویج در زمان احرام بر او حرام است، آن زن بر او حرام ابدی خواهد شد».

این روایت با منطوقش دلالت بر حکم صورت علم به حرمت می‌کند که (عقد کردن موجب حرمت ابدی می‌شود) و با مفهومش دلالت بر حکم صورت جهل به حرمت می‌کند (که عقد کردن موجب حرمت ابدی نمی‌شود).

و چون مفهوم این روایت، دلالتش ضعیف است زیرا مفهوم آن، مفهوم وصف است به جهت آنکه جمله «و هو یعلم أنه حرام علیه» در روایت زراره، جمله حالیه است (در علم اصول در مبحث مفهوم وصف گفته‌اند که مقصود از وصف، تنها نعت اصطلاحی نیست بلکه اعم از نعت اصطلاحی است که شامل حال و تمییز و غیر آنها نیز می‌شود) و اکثر علمای اصول، مفهوم وصف را حجت نمی‌دانند لذا حجیت آن ضعیف است، بدین جهت در اینجا ضعف آن مفهوم را به وسیله اصل عدم حرمت زن بر مرد، تقویت می‌کنیم تا ضرری بر استدلال ما به آن مفهوم در مورد حکم صورت جهل، وارد نیاید.

ترجمه و شرح عبارت: **لو عقد...** یعنی اگر شخصی که در حال احرام است، عقد کند ـ خواه احرامش در عمل واجب باشد (حج واجب یا عمره واجب) یا در عمل مستحب، و نیز خواه در احرام حج باشد یا عمره، و خواه پس از باطل کردن عمل (حج یا عمره) باشد یا پیش از آن ـ برزنی، در حالتی که علم به تحریم عقد (در زمان احرام) داشته باشد، آن زن به مجرد عقد، حرام ابدی بر او می‌شود اگرچه به او دخول نکرده باشد.

و اگر جهل به تحریم عقد داشته باشد، آن زن حرام ابدی بر او نمی‌شود اگرچه به او دخول کرده باشد، ولی عقدش باطل است (چون عقد در حال احرام، حرام و باطل است) پس (وقتی که زن، حرام ابدی بر او نشد) مرد می‌تواند دوباره برگردد به سوی ازدواج با او (به عقد جدید) بعد از بیرون آمدن از احرام **بفرض** متعلق است به ـ المحرم ـ.

علی أنثی (متعلق است به عقد) شارح با این لفظ، اشاره کرده است به اینکه این تعبیر بهتر از تعبیر به «مرأة» می‌باشد، زیرا مرأة به معنای زن بالغ می‌باشد در حالی که حکم مورد بحث اختصاص به زن ندارد بلکه حکم تعلق دارد به مطلق مؤنث خواه زن بالغ باشد یا دختر غیر بالغ.

هذا... یعنی این حکم تفصیلی، مشهور بین فقهاست و مدرک آن روایت زراره از امام صادق علیه‌السلام است (و آن را کلینی در «کافی»[1]، و شیخ طوسی در «تهذیب»[2] به این صورت نقل کرده‌اند که: «...والمُحرم اذا تزوج و هو یعلم أنه حرام علیه لا تحل له أبداً» که این روایت با منطوقش دلالت بر حکم صورت علم (به تحریم عقد) می‌کند، و با مفهومش دلالت بر حکم غیر صورت علم (یعنی حکم صورت جهل) می‌کند، و

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱.

[2] تهذیب، ج ۷، ص ۳۰۵، ح ۳۰.

مفهوم این روایت (که حکم صورت جهل را بیان می‌کند) به وسیله اصل عدم حرمت، تقویت شده است پس ضعیف بودن دلالت آن مفهوم (به خاطر آنکه مفهومش، مفهوم وصف است که اکثر علمای اصول، حجیت آن را قبول ندارند) ضرری (به استدلال ما) وارد نمی‌کند (زیرا با اصل مذکور، تأیید و تقویت شده است).

و لا تحرم... توضیح: اگر مردی که در حال احرام است، با زوجه خود نزدیکی کند (با توجه به اینکه نزدیکی کردن با زوجه در حال احرام، حرام است) آیا زوجه بر شوهرش حرام ابدی می‌شود یا نه؟ می‌فرماید: حرام ابدی نمی‌شود مطلقا یعنی خواه در احرام عمل واجب باشد یا عمل مستحب و نیز خواه با علم به تحریم، آن عمل را انجام دهد یا با جهل به آن.

(السابعة: لا يجوز للحر أن يجمع زيادة على أربع حرائر، أو حرتين وأمتين، أو ثلاث حرائر وأمة) بناء على جواز نكاح الأمة بالعقد بدون الشرطين، وإلا لم تجز الزيادة على الواحدة، لانتفاء العنت معها، وقد تقدم من المصنف اختيار المنع. ويبعد فرض بقاء الحاجة إلى الزائد على الواحدة. ولا فرق في الأمة بين القنة، والمدبرة، والمكاتبة بقسميها حيث لم تؤد شيئا، وأم الولد.

مسأله هفتم ـ درباره تعداد همسران مجاز

(السابعة: لا يجوز للحر أن يجمع... توضیح: در مورد اینکه یک مرد آزاد همزمان چه تعدادی همسر آزاد یا کنیز، به عقد دائم می‌تواند در عقد خویش داشته باشد؟ می‌فرماید:

جایز نیست برای مرد آزاد اینکه همزمان بیش از چهار زن آزاد در عقد خویش به عقد دائم داشته باشد و یا بیش از دو زن آزاد و دو زن کنیز، و یا بیش از سه زن آزاد و یک زن کنیز در عقد خویش داشته باشد (و نیز جایز نیست برای او چهار کنیز همزمان عقد کند و یا سه کنیز همزمان عقد کند خواه همراه با آن سه کنیز، یک زن آزاد هم عقد کند یا نه، و نیز جایز نیست در صورتی که سه زن آزاد دارد همزمان با آنها دو کنیز عقد کند).

شارح می‌فرماید که سابقاً در مسأله ثانیه دانسته شد که در جواز ازدواج مرد آزاد با زن کنیز، دو نظر وجود داشت:

۱. اینکه ازدواج مزبور جایز است بدون هیچ شرطی.

۲. اینکه جواز ازدواج مزبور، مشروط به دو شرط می‌باشد، اوّل: عدم طول.

دوّم: اینکه ترس افتادن در گناه (زنا) داشته باشد.

اکنون در مسأله مورد بحث گوئیم: اینکه از مفهوم عبارت مصنّف استفاده می‌شود که مرد آزاد می‌تواند همزمان دو زن کنیز علاوه بر دو زن آزاد داشته باشد، این حکم طبق

نظر اول در مسأله ثانیه (که جواز ازدواج با کنیز، مشروط به هیچ شرطی نیست و قول مشهور همین است) درست می‌باشد، چنانکه سابقاً خود مصنّف در ذیل همان مسأله ثانیه فرمود: «و علی الثاني تباح اثنتان».

ولی طبق نظر دوم در مسأله ثانیه (که مصنّف هم همین نظر را اختیار کرد) وقتی که در مورد بحث، دو شرط مذکور تحقق یافت (اوّل: عدم طول به این معنی که مرد با اینکه دو زن آزاد داشت اما نمی‌توانست با آنها نزدیکی کند و قدرت بر ازدواج با زن آزاد دیگری هم نداشت. دوم: ترس افتادن در گناه هم داشت) دیگر برای او ازدواج با بیش از یک زن کنیز، جایز نخواهد بود، زیرا با آن یک کنیز، ترس افتادن در گناه (که یکی از دو شرط جواز ازدواج است طبق آن نظر دوم) از بین می‌رود و در نتیجه برای ازدواج با کنیز دوم، مجوزی در دست نخواهد بود، چنانکه مصنّف در ذیل همان مسأله ثانیه فرمود: «و تكفي الامة الواحدة» أي لا يجوز اكثر منها.

اگر کسی گوید: طبق این نظر دوم نیز می‌توانیم جواز ازدواج با دو زن کنیز را درست کنیم به این بیان که بگوئیم: با ازدواج با یک کنیز، ترس افتادن در گناه از بین نرود بلکه احتیاج به ازدواج با دو کنیز داشته باشد.

شارح در جواب می‌فرماید: این فرض، فرض نادر و بعیدی است که انسان آن قدر شَهَوی باشد که با ازدواج با یک کنیز، شهوت او برطرف نشود به گونه‌ای که باز ترس افتادن در گناه داشته باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **لایجوز...** یعنی مرد آزاد نمی‌تواند همزمان (در عقد دائم) جمع کند بیش از چهار زن آزاد را، و یا دو زن آزاد و دو زن کنیز را و یا سه زن آزاد و یک کنیز را **بناءً علی جواز...** یعنی جواز ازدواج با دو زن کنیز علاوه بر دو زن آزاد، مبتنی بر این است که ازدواج با کنیز به عقد دائم بدون شرط (عدم طول و خوف عنت) جایز باشد (چنانکه قول مشهور همین بود) و گرنه (اگر جواز ازدواج با کنیز، مشروط به دو شرط مذکور

باشـد) ازدواج او با بیش از یک کنیز جایز نخواهد بود، چون با یک کنیز، عَنَت او (ترس افتادن در گناه) برطرف می‌شـود (و دیگر مجوزی برای ازدواج با کنیز دوم برای او باقی نمیماند) و قبلاً از مصنّف گذشت (در مسأله ثانیه) که ایشان جایز نمی‌داند ازدواج مرد آزاد با کنیز را بدون آن دو شرط (پس بنابراین، کلام مصنّف در مورد بحث مطابق مبنای مشهور در مسأله ثانیه خواهد بود نه مطابق مبنای خود مصنّف) و (اگر کسی بگوید که می‌توان کلام مصـنّف در اینجا را مطابق با مبنای خود مصـنّف در مسـأله ثانیه کرد، به این بیان که مرد علاوه بر دو زن آزاد که دارد، پس از ازدواج با یک کنیز، ترس عَنَت از مرد برطرف نشود و باز احتیاج به ازدواج با کنیز دیگر داشته باشد، در جواب می‌فرماید:) بعید اسـت این فرض که مرد (پس از ازدواج با کنیز اول) باز هم احتیاج به بیش از یک کنیز داشته باشد.

و لا فرق... یعنی در مورد کنیز، فرقی نیسـت میان کنیز خالص (یعنی کنیزی که تمامش به بردگی باقی است و چیزی از او آزاد نشده است) و کنیزی که تدبیر شده است (یعنی مولایش به او گفته باشـد که تو بعد از فوت من، آزاد می‌باشـی) و کنیزی که با مولایش قرار داد کتابت بسـته، چه کتابت مشـروط و چه کتابت مطلق (درباره این دو قسـم از کنیز مکاتب، توضـیحی نمی‌دهیم چون مکرر در مجلدات سـابق این شـرح، توضیح داده‌ایم) به شرط اینکه (در مکاتب مطلق) کنیز چیزی از مال الکتابه را پرداخت نکرده باشـد (زیرا در مکاتب مطلق اگر چیزی از مال الکتابه را پرداخت کرده باشـد، در حکم زن آزاد خواهد بود) و کنیزی که از مولایش بچه دار شـده اسـت (پس چون در همه این کنیزهای یاد شده، هنوز چیزی از آنها آزاد نشده است گرچه در آستانه آزادی هستند لذا فعلاً حکم کنیز را دارند و در حکم زن آزاد نمی‌باشند).

القنّة ـ به کسـر قاف و تشـدید نون ـ یعنی کنیز خالص، در مقابل کنیز مُبعّض که مقداری از او آزاد شده است.

(ولا للعبد أن يجمع أكثر من أربع إماء أو حرتين، أو حرة وأمتين، ولا يباح له ثلاث إماء وحرة). والحكم في الجميع إجماعي، والمعتق بعضه كالحر في حق الإماء وكالعبد في حق الحرائر، والمعتق بعضها كالحرة في حق العبد، وكالأمة في حق الحر.

ولا للعبد أن... توضيح: عبد نمی‌تواند همزمان بیش از چهار زن کنیز و یا دو زن آزاد و یا یک زن آزاد با دو زن کنیز، به عقد دائم خویش درآورد، و نیز جایز نیست همزمان سه زن کنیز با یک زن آزاد را به عقد دائم خویش درآورد.

والحكم في الجميع... یعنی حکم مذکور در همه موارد گذشته چه در مرد حر و چه در عبد، اجماعی بین فقهاست.

و المعتق بعضه... توضیح: عبدی که مقداری از او آزاد شده که به آن در اصطلاح «عبد مبعَّض» گویند اگر بخواهد ازدواج کند، نسبت به تزویج با دیگران، حکم مرد آزاد را دارد یعنی همانطوری که مرد آزاد بنابر قول مشهور نمی‌تواند با بیش از دو زن کنیز ازدواج کند، همچنین عبدی که قسمتی از او آزاد شده حکمش این است که همزمان بیش از دو زن کنیز نمی‌تواند عقد کند **وكالعبد في حق الحرائر** یعنی عبدی که مقداری از او آزاد شده، حکم عبد را دارد نسبت به تزویج او با زنان آزاد یعنی همانطوری که عبد، بیش از دو زن آزاد نمی‌توان عقد کند، عبد مبعّض نیز همین حکم را دارد که همزمان بیش از دو زن آزاد نمی‌تواند عقد کند.

والمعتق بعضها... توضیح: کنیزی که مقداری از او آزاد شده که در اصطلاح به آن «امه مبعّضه» گویند، نسبت به ازدواجش با عبد، حکم زن آزاد را دارد یعنی همانطوری که اگر عبدی بخواهد ازدواج کند، همزمان بیش از دو زن آزاد نمی‌تواند عقد کند، همچنین همزمان نمی‌تواند بیش از دو کنیز آنچنانی (که مقداری از او آزاد شده) عقد کند و اگر عبد با دو کنیز ازدواج کرده، نمی‌تواند همراه آنان با دو کنیز

مبعّض ازدواج کند بلکه باید با یک کنیز مبعّض ازدواج کند. و اگر چنانچه عبد با سه کنیز ازدواج کرده باشد نمی‌تواند همراه با آنان با یک کنیز مبعّض ازدواج کند.

و کالأمة في حق الحر توضیح: کنیز مبعّض نسبت به ازدواجش با مرد آزاد، حکم کنیز را دارد یعنی همانطوری که مرد آزاد بنابر قول مشهور نمی‌تواند همزمان بیش از دو کنیز عقد کند خواه همراه آنها یک زن آزاد هم عقد کند یا نه، همچنین نمی‌تواند همزمان بیش از دو کنیز مبعَّض عقد کند، و اگر مرد آزاد، سه زن آزاد داشته باشد نمی‌تواند همزمان با آنها با دو کنیز مبعض ازدواج کند بلکه فقط با یک کنیز مبعض می‌تواند ازدواج کند.

(كل ذلك بالدوام، أما المتعة فلا حصر له على الأصح) للأصل، وصحيحة زرارة قال: قلت: ما يحل من المتعة. قال: " كم شئت " وعن أبي بصير قال سئل أبو عبدالله عليه السلام عن المتعة أهي من الأربع فقال: " لا ولا من السبعين" وعن زرارة عن الصادق عليه السلام قال: ذكرت المتعة أهي من الأربع قال: " تزوج منهن ألفا فإنهن مستأجرات ".

وفيه نظر: لأن الأصل قد عدل عنه بالدليل الآتي، والأخبار المذكورة، وغيرها في هذا الباب ضعيفة، أو مجهولة السند، أو مقطوعة، فإثبات مثل هذا الحكم المخالف للآية الشريفة وإجماع باقي علماء الإسلام مشكل. لكنه مشهور، حتى أن كثيرا من الأصحاب لم ينقل فيه خلافا، فإن ثبت الإجماع كما ادعاه ابن إدريس، وإلا فالأمر كما ترى.

عدم انحصار متعه در عدد معين

كل ذلك بالدوام... توضیح: آنچه گفته شد در تعداد زن‌هایی که مرد آزاد و عبد می‌توانند آنها را همزمان به عقد خویش درآورند، مربوط به عقد دائم است و اما در عقد منقطع (متعه) تعداد زن‌ها عدد معینی ندارد. یعنی مرد آزاد می‌تواند علاوه بر چهار زن دائم، همزمان مثلاً صد تا زن متعه برای خود عقد نماید.

این حکم، قول مشهور میان فقهاست و دلیل آن دو چیز است:

۱. اصل عدم حرمت بیش از چهار زن متعه.

۲. روایات زیادی که در این مورد رسیده است.

شارح از هر دو دلیل جواب می‌دهد:

اما اصل: جوابش ان است که در صورتی به اصل، عمل می‌شود که دلیل نقلی در مقابلش نباشد، و حال آنکه ما بعداً یک آیه و دو روایت نقل خواهیم کرد که دلالت

دارند بر اینکه در متعه نیز بیش از چهار زن همزمان نمی‌توان عقد کرد، پس دیگر موردی برای عمل به اصل باقی نمی‌ماند و باید از آن عدول نمود.

و اما روایات: از جهاتی ضعف دارند و حجیت ندارند که در شرح عبارت، جهات ضعف آنها را توضیح خواهیم داد.

و از سوی دیگر آیه شریفه ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾[1] عام است شامل عقد دائم و متعه هر دو می‌باشد لذا به مقتضای آیه حتی در متعه نیز همزمان بیش از چهار زن نمی‌توان عقد کرد.

بنابراین، وقتی که روایات در مقابل آیه شریفه، حجیت نداشتند تا آیه را تخصیص بزنند، و باقی علمای اسلام معتقد بر این بودند که بیش از چهار زن نمی‌توان متعه کرد، پس حکم به جواز متعه بیش از چهار زن، مشکل خواهد بود، اما چنانکه در بالا گفته شد، حکم به جواز، مشهور بین فقهاست و حتی بسیاری از فقها، قول مخالفی در آن نقل نکرده‌اند، در نتیجه باید گفت: اگر چنانچه اجماعی بر جواز ثابت شود ـ چنانکه ابن ادریس ادعای اجماع کرده ـ ما در مقابل اجماع، تسلیم هستیم و چیزی نمی‌گوئیم اما اگر اجماعی ثابت نشود، مسأله همانطوری که دانستی از نظر دلیلی، مورد اشکال است.

ترجمه و شرح عبارت: **کل ذلک...** یعنی تمام آنچه ذکر شد (برای مرد آزاد و عبد در مورد تعداد زن‌هایی که می‌توانند همزمان عقد کنند) مربوط به عقد دائم است، اما عقد منقطع ـ بنا بر قول صحیح‌تر ـ عدد معین و محدودیتی برای آن نیست، به دلیل اصل (یعنی اصل جواز و عدم حرمت بیش از چهار زن در متعه) **وصحیحة زرارة...**

---

[1] سوره نساء، آیه ۳.

(این روایت را در «کافی»[۱] و در «تهذیب»[۲] نقل کرده‌اند) یعنی زراره گوید: پرسیدم چه مقدار از زن متعه، حلال است؟ فرمود: هر مقدار که بخواهی.

و سأل ابوبصیر... یعنی ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام درباره متعه سؤال کرده که آیا باید متعه را از چهار زن حساب کرد (یعنی آیا باید متعه را از چهار زنی به حساب آورد که به حکم آیه نمی‌توان بیشتر از آن را همزمان در عقد خویش داشت؟ مقصود آن است که آیا تنها چهار زن را می‌توان متعه کرد؟) امام علیه‌السلام در جواب فرمود: نه از چهار زن ونه از هفتاد زن (کنایه از اینکه عدد معینی ندارد و از هر عددی که بخواهی می‌توانی آن را حساب کنی و به‌اندازه هر عددی که بخواهی می‌توانی متعه کنی).

تذکر دو مطلب

در اینجا تذکر به دو مطلب لازم است:

مطالب اول ـ اینکه در سه نسخه از چاپهای سنگی «شرح لمعه»، شارح، روایت را به این صورت نقل کرده که: «و سال أبوبصیر، أباعبدالله علیه‌السلام...» که این تعبیر بیانگر آن است که خود ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام پرسیده است.

در حالی که در مصادر این روایت یعنی «کافی»[۳] و «تهذیب»[۴] و «من لا یحضر»[۵] به این صورت نقل شده که «عن أبي بصیر قال: سُئِل ابوعبدالله علیه‌السلام...» که این تعبیر بیانگر آن است که شخص دیگر از امام صادق علیه‌السلام پرسیده است نه ابوبصیر و شاید

---

[۱] کافی، ج ۵، ص ۴۵۱، ح ۳.
[۲] تهذیب، ج ۷، ص ۲۵۸، ح ۴۳.
[۳] کافی، ج ۵، ص ۴۵۱، ح ٤.
[٤] تهذیب، ج ۷، ص ۲۵۸، ح ٤٤.
[۵] من لایحضر، ج ۳، ص ٤٦١.

نسخه‌ای که در دست شارح بوده به این صورت بوده که: «عن أبی بصیر قال: سألت ابا عبدالله...».

مطلب دوم ـ اینکه مقصود از کلمه «سبعون» در روایت بالا، واقعاً همان عدد نیست (یعنی هفتاد متعه، نه شصت و نه متعه، و نه هفتاد و یک متعه) بلکه آن کلمه برای کثرت و مبالغه و کنایه از زیاد آورده شده بدون اینکه تحدید و عدد مخصوصی در آن ملاحظه شده باشد، همانطوری که در فارسی هم کلمه «صد» یا «هزار» برای کثرت استعمال می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: «اگر هزار بار هم بگویی من نمی‌پذیرم» مقصود آن است که به هیچ وجه از تو نمی‌گیرم، یا مثلاً وقتی مطلبی را به کسی مکرر در مکرر گفتید، نه یک بار، نه دوبار، و نه ده بار می‌گویید: «من صد بار به این آدم گفتم» حالا کسی بیاید ایراد بگیرد که خیر، من شمردم شما ده بار بیشتر نگفتید، چرا می‌گویی صد بار، این صد بار دروغ است. نه، این دروغ نیست در اینجا مقصود از کلمه «صد» کثرت است، چون اینجا عرف هم می‌فهمد که مقصود از «صد» یعنی مکرر در مکرر، که در واقع ممکن است از عدد صد کمتر باشد و ممکن است بیشتر، (در حدیث بالا هم مقصود از هفتاد، عدد بیشتر است چنانکه در روایت بعدی آمده است که هزار زن متعه هم عقد کنی اشکال ندارد).

و نظیر روایت بالا، مفسرین در دو آیه از قرآن نیز همان مطلب را گفته‌اند:

اول: آیه ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾[1] که این آیه راجع به منافقین است که خداوند خطاب به پیغمبر می‌فرماید: اگر تو هفتاد بار هم برای اینها طلب آمرزش کنی، خدا نمی‌آمرزد، مقصود آن است که اگر هر چه استغفار کنی خدا نمی‌آمرزد نه اینکه عدد هفتاد خصوصیت دارد که اگر هفتاد و یک بار شد آن وقت

---

[1] سوره توبه، آیه ۸۰.

خدا می‌آمرزد بلکه اگر پیغمبر ده هزار بار هم استغفار کند خدا نمی‌آمرزد، پس در آیه مزبور هم عدد ملحوظ نیست.

دوم: آیه ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُكُوهُ﴾[1] یعنی او را در یک رشته زنجیر که طولش هفتاد ذراع است ببندید و بکشانید، که در این آیه هم بعضی از مفسرین گفته‌اند عدد ملحوظ نیست که حتماً آن زنجیر هفتاد ذراع است.

و نظیر روایت مورد بحث، روایتی است که در باب ربا آمده است و در کتاب المتاجر در فصل هشتم گذشت که امام علیه‌السلام فرمود: «یک درهم از ربا گناهش بالاتر است از هفتاد زنا با محرم» که عدد هفتاد در این روایت، خصوصیت ندارد بلکه کنایه از کثرت است.

و نیز گفته‌اند کلمه (سبع) و کلمه (سبعمأة) و مانند آن نیز برای کثرت استعمال می شود، مثل حدیث «یأکل المؤمن في معاء واحد و یأکل الکافر فی سبعة أمعاء»[2].

و عن زرارة عن الصادق علیه‌السلام ... (این روایت را در «کافی»[3] و در «تهذیب»[4] نقل کرده‌اند و در این دو کتاب چنین آمده است: «ذکرتُ له المتعة...» اما در نسخه‌های چاپ سنگی «شرح لمعه» چنین آمده است: «ذُکِرَله المتعة...») یعنی در محضر امام صادق علیه‌السلام مسأله متعه مطرح شد که آیا آن را باید از چهار زن حساب کرد؟ امام علیه‌السلام فرمود: «می‌توانی از زن‌های متعه، با هزار زن همزمان ازدواج کنی، زیرا آنها اجیرند» (و انسان می‌تواند هزار نفر را همزمان اجیر خود کند).

---

[1] سوره الحاقة، آیه ۳۲.

[2] فروع کافی، ج ٦، ص ٢٦٨.

[3] کافی، ج ٥، ص ٤٥٢، ح ٧.

[4] تهذیب، ج ٧، ص ٢٥٨، ح ٤٤.

و فیه نظر... یعنی در قول مشهور (که عدد معینی در متعه نمی‌باشد) اشکال هست زیرا اصل (که دلیل اول آن قول بود) با دلیل نقلی که بعداً خواهد آمد، از آن اصل، عدول می‌شود (یعنی با وجود آیه و دوروایتی که بعداً نقل می‌شود نمی‌توان به آن اصل عمل کرد) و اما روایاتی که ذکر شد و روایات دیگری که در این باب آمده است، همه آنها یا ضعیف هستند (مثل روایت ابوبصیر که در سند آن، معلی بن محمد قرار دارد و او در علم رجال تضعیف شده است) و یا سندشان مجهول است (مثل روایت زراره دوم یعنی سومین روایتی که در بالا ذکر شد، که در سند آن، سعدان بن مسلم، و حسین بن محمد، وجود دارد که هر دو مجهول الحال می‌باشند و در علم رجال نه درباره آنها توثیقی رسیده و نه تضعیف چنانکه شارح در حاشیه کتاب فرموده است) و یا مقطوع است (مانند روایت زراره اول، که از نظر رجالی که در سندش واقع شده‌اند گرچه صحیح می‌باشد اما چون نامی از امام علیه‌السلام برده نشده، معلوم نیست که زراره حدیث را از چه کسی روایت می‌کند و ضمیر مقدّر در ـ قال ـ به چه کسی برمی‌گردد آیا به امام برمی‌گردد یا به اصحاب امام، بدین جهت روایت، مقطوعه یعنی مضمره است و حجیت ندارد).

در نتیجه (با استناد به اصل و روایات ضعیف که ذکر گردید) اثبات چنین حکمی ـ که هم مخالف با آیه ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...**﴾[1] است (چون نکاح در آیه اعم از عقد دائم و عقد متعه می‌باشد پس به مقتضای آیه، بیش از چهار زن را نمی‌توان همزمان عقد کرد چه به عقد دائم و چه به عقد متعه) و هم مخالفت با اجماع باقی علمای اسلام می‌باشد ـ مشکل است، اما مشهور میان فقها می‌باشد به گونه‌ای که حتی بسیاری از فقها، قول مخالفی در آن نقل نکرده‌اند، حال اگر اجماعی

---

[1] سوره نساء، آیه ۳.

(در این مسأله) ثابت شود ـ چنانکه ابن ادریس چنین اجماعی را ادعا کرده است ـ حکم ثابت می‌شود و گرنه (اگر اجماع ثابت نشود) مطلب چنان است که می‌بینی (یعنی ادله حکم مشهور، مورد اشکال است که دانسته شد).

الأخبار المذكورة و غيرها البته در میان روایات ذکرنشده در اینجا، بعضی صحیح و بعضی حسن وجود دارد چنانکه در کتاب «حدائق الناظرة» و کتب دیگر بیان شده است.

باقي علماء الإسلام مقصود علمای اهل سنت است، البته چون معروف آن است که اهل سنت، اصل متعه را منکرند لذا شاید مقصود شارح از علمای اهل سنت، بعضی از آنها باشد که اصل متعه را قبول دارند اما بیش از چهارتا را منکرند.

به هر حال این جمله در اینجا از شارح، غریب و جای تعجب است که مخالفت با اجماع اهل سنت را در ردیف مخالفت با قرآن قرارداده است با اینکه باید گفت موافقت با اهل سنت مانند مخالفت با قرآن است.

ونبه بالأصح على خلاف ابن البراج حيث منع في كتابيه من الزيادة فيها على الأربع، محتجا بعموم الآية، وبصحيحة أحمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل تكون عنده المرأة أيحل له أن يتزوج بأختها متعة قال: "لا" قلت: حكي زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إنما هي مثل الإماء يتزوج ما شاء قال: "لا"، هن من الأربع" وقد روى عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في المتعة قال: "هي إحدى الأربع".

وأجيب بأنه محمول على الأفضل والأحوط جمعا بينهما وبين ما سبق، ولصحيحة أحمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: قال أبو جعفر عليه السلام "إجعلوهن من الأربع" فقال له صفوان بن يحيى: على الاحتياط قال: "نعم". واعلم أن هذا الحمل يحسن لو صح شئ من أخبار الجواز لا مع عدمه، والخبر الأخير ليس بصريح في جواز مخالفة الاحتياط. وفي «المختلف» اقتصر من نقل الحكم على مجرد الشهرة ولم يصرح بالفتوى. ولعله لما ذكرناه.

قول ابن براج در مسأله

و نبه بالأصح... توضیح: مصنّف با کلمه «علی الأصح، اشاره کرده است به اینکه در مقابل آن قول، قول مخالفی هست و آن قول ابن براج می‌باشد، زیرا ایشان در دو کتاب فقهی خود، در عقد متعه نیز ازدواج با بیش از چهار زن را همزمان جایز ندانسته است و دلیل ایشان دو چیز است:

۱. آیه ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ...﴾ که نکاح در آیه عام است شامل می‌شود هم عقد دائم و هم عقد متعه را، در نتیجه به مقتضای آیه، در متعه نیز بیش از چهار زن را نمی‌توان همزمان عقد کرد.

۲. دو روایتی که در این مورد، رسیده است که در شرح عبارت ترجمه خواهیم کرد.

جواب از قول ابن براج

بعضی از فقها در طرفداری از قول مشهور، از قول ابن براج چنین جواب داده‌اند که: دو روایتی که در متعه بیش از چهار زن را جایز ندانسته، حمل بر استحباب می‌شود یعنی مستحب است که بیش از چهار زن از متعه همزمان عقد نکند، و جهت این حمل بر استحباب آن است که سازش بدهیم بین آن دو روایت و بین آن روایاتی که در قول مشهورگذشت که بیش از چهار زن در متعه را جایز دانسته است.

و شاهد بر این سازش و جمع بین آن دو دسته روایات، روایت دیگری است که در آن امام علیه‌السلام می‌فرماید: چهار تا زن متعه گرفتن، مطابق احتیاط است، یعنی احتیاط استحبابی.

اشکال شارح بر این جواب

شارح چون بر قول مشهور اشکال کردند و تمایل به قول ابن براج دارند لذا بر جوابی که بعضی از فقها از قول ابن براج داده‌اند، اشکال می‌فرماید به اینکه:

سازش دادن بین دو دسته روایات در صورتی درست است که لااقل یکی از روایات قول مشهور از نظر سندی صحیح باشد که بتواند با روایات قول ابن براج معارضه کند که در نتیجه ناچار به جمع و سازش بین آن دو دسته روایت شویم اما ما ثابت کردیم که سند هیچ کدام از آن روایات قول مشهور صحیح نیست، پس روایات مزبور تاب معارضه و مقاومت در مقابل روایتی که ابن براج به آن استناد جسته است ندارد تا مجبور به جمع بین آنها بشویم، پس به آن روایات عمل نمی‌شود و روایت ابن براج بدون معارض می‌ماند.

و اما روایتی که به عنوان شاهد جمع، در آخر ذکر نمودند، آن نیز نمی‌تواند شاهد جمع باشد، چون احتیاطی که امام در آن ذکر نموده، معلوم نیست مراد احتیاط استحبابی باشد بلکه احتمال دارد مراد احتیاط وجوبی باشد که نمی‌توان مخالفت با آن کرد و برخلاف آن عمل نمود، در نتیجه این روایت هم مؤید قول ابن براج خواهد بود.

سپس شارح در خاتمه بحث، می‌فرماید: علامه حلی در کتاب «مختلف الشیعة» اکتفا به نقل قول مشهور کرده بدون آنکه نظر خود را صریحاً بیان نماید که آیا قول مشهور را قبول دارد یا نه؟ و شاید جهت عدم تصریح به نظر خود این باشد که چون دلیل قول مشهور چنانکه گفتیم مورد اشکال است.

ترجمه و شرح عبارت: **و نبّه...** یعنی مصنّف با آوردن لفظ «علی الاصح» اشاره و تنبیه کرده بر مخالفت ابن براج، زیرا ایشان ممنوع کرده در دو کتاب فقهی خود، اینکه در متعه بیش از چهار زن همزمان عقد شود، در حالی که استناد کرده به (دو دلیل: یکی) عموم آیه (﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ**...﴾ که شامل عقد دائم و عقد منقطع هر دو می‌باشد) و (دلیل دوم:) روایت صحیحه احمد بن ابی نصر(بزنطی) از امام رضا علیه‌السلام (این روایت را شیخ طوسی در «تهذیب»[1] نقل کرده) که راوی گوید: از امام علیه‌السلام پرسیدم درباره مردی که زنی دارد، آیا جایز است برای او اینکه با خواهر آن زن به صورت متعه (عقد منقطع) ازدواج کند؟ فرمود: نه. راوی گوید: به امام عرض کردم زراره از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده است که زن متعه مانند کنیزان است، هر مقدار که مرد بخواهد می‌تواند همزمان ازدواج متعه کند (همچنانکه مرد هر قدر بخواهد می‌تواند

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۲۵۹، ح ۴۸.

کنیز بخرد) امام رضا علیه‌السلام فرمود: نه، زنان متعه از چهارتاست (و همزمان بیش از چهار زن را نمی‌توان متعه کرد).

(نگارنده گوید: استدلال ابن براج به قسمت دوم روایت است، یعنی آنجا که راوی می‌گوید: «قلت حکی زرارة عن أبي جعفر...» و ظاهراً به نظر می‌رسد که این قسمت دوم روایت ربطی به قسمت اول روایت که درباره جمع بین دو خواهر می‌باشد، ندارد و در قسمت دوم راوی به مناسبت مسأله متعه خواهرزن، می‌خواهد مسأله دیگری از متعه را که زراره از امام باقر علیه‌السلام حکایت کرده است، از امام رضا علیه‌السلام سؤال کند که آیا امام رضا آن حکایت زراره را تایید می‌کند یا نه؟ امام رضا علیه‌السلام آن را تایید نکرده است).

و قد روی عمار... (روایت دومی است که ابن براج استناد به آن کرده است) یعنی عمار ساباطی نیز از امام صادق علیه‌السلام در مورد متعه نقل کرده است که فرمود: متعه یکی از چهار زن است (که به حکم آیه نمی‌توان بیشتر از آن را همزمان عقد کرد).

و أجیب... یعنی جواب داده شده (از دلیل ابن براج) به اینکه آنچه که ابن براج به آن استدلال کرده از دو روایت، باید حمل بر افضل و احوط شود (مقصود از افضل، استحباب است و به قرینه آن، مقصود از احوط هم احتیاط استحبابی خواهد بود، پس نتیجه این می‌شود که مقصود در آن دو روایت این است که: مستحب و احتیاط استحبابی آن است که بیش از چهار زن همزمان عقد متعه نشود).

جمعاً یعنی (علت آنکه ما آن دو روایت را حمل بر أفضل و احوط می‌کنیم، دو چیز است: اول:) به خاطر اینکه میان آن دو روایت، و روایات گذشته (در دلیل مشهور) جمع و سازش داده شود، و (دوم:) به خاطر روایت صحیحه دیگری که احمد بن ابی

نصـر (بزنطی) از امام رضـا علیه‌السلام نقل کرده (این روایت را در «تهذیب»[1] نقل نموده) که فرمود: امام باقر علیه‌السلام فرموده اسـت: زنان متعه را از چهار تا قرار دهید، آنگاه صـفوان بن یحیی پرسید آیا این حکم بنابر احتیاط است؟ فرمود: آری (نگارنده گوید: استدلال به این روایت، موقوف بر این است که مراد از احتیاط، احتیاط استحبابی باشد، که شارح بعداً از این جواب خواهد داد).

و إعلم... (این اشکال شارح است بر جواب مزبور) یعنی بدانکه حمل بر افضل و احوط در صـورتی نیکوسـت که بعضـی از روایات جواز (که مشـهور به آن اسـتدلال کرده‌اند) صحیح باشد، نه در صورتی که صحیح نباشد (و حال آنکه ما ـ یعنی شارح ـ سابقاً ثابت کردیم که هیچ یک از آن روایات، سند درستی ندارد).

(نگارنده گوید: از دو روایتی که ابن براج به آن اسـتناد کرده، روایت احمد بن ابی نصـر گرچه صـحیح السـند اسـت اما روایت عمار به خاطر آنکه عمار سـاباطی عقیده‌اش فاسد است چون فطحی مذهب بوده، باید گفت ضعیف است).

و الخبر الأخیر... یعنی روایت آخری (کـه در آن فرموده اسـت: این حکم بنـابر احتیـاط اسـت) صـراحتی نـدارد در اینکـه می‌توان بر خلاف آن احتیـاط، عمل کرد (یعنی آن روایت، صـراحت در احتیاط اسـتحبابی ندارد که بتوان برخلاف آن عمل نمود بلکه احتمال دارد مقصـود احتیاط وجوبی باشـد که برخلاف آن نمی‌توان عمل نمود).

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۲۵۹، ح ۴۹.

معنای مناسب برای روایت اخیر

صحیح‌ترین معنی برای احتیاطی که در روایت اخیر آمده است، آن است که مراد از احتیاط، نه احتیاط استحبابی است و نه احتیاط وجوبی، چون احتیاط در مقام عمل برای ما مکلفین است که فقیه و مجتهد به خاطر تعارض روایات، نمی‌تواند حکم را به دست آورد و به آن فتوی دهد لذا حکم به احتیاط می‌کند، اما نسبت به امام معصوم علیه‌السلام معنی ندارد که حکم به چنین احتیاطی بکند، زیرا او حکم واقعی را می‌داند چگونه می‌شود حکم برای او مجهول باشد تا امر به احتیاط بفرماید.

بدین جهت گوئیم مراد از احتیاطی که امام دستور داده است، احتیاط از اهل سنت است یعنی تقیه از آنها و اینکه آنها بر علیه شیعه حرف نزنند و یا آزاری نرسانند، چون وقتی که یک نفر شیعه، چهار زن را به عقد متعه داشته باشد، اهل سنت خیال می‌کنند که آن زن‌ها را به عقد دائم گرفته است (و یا خود مرد می‌تواند از باب تقیه ادعا کند که آن زن‌ها را به عقد دائم گرفته است نه عقد متعه) در نتیجه شیعه بودن آن مرد آشکار نمی‌شود و یا اگر هم شیعه بودنش معلوم باشد، متعه بودن زن‌ها آشکار نمی‌شود، و بالاخره از طرف اهل سنت آزاری لساناً یا عملاً به آن مرد شیعه نمی‌رسد، اما اگر بیش از چهار زن (مثلاً پنج زن) به عقد متعه داشته باشد، نمی‌تواند از باب تقیه ادعا کند که همه آن زن‌ها به عقد دائم می‌باشند بلکه آشکار می‌شود که یکی از آنها متعه است و در نتیجه چه بسا از طرف اهل سنت به او آزاری لساناً یا عملاً برسد.

و في «المختلف»... یعنی (علامه حلی) در کتاب «مختلف» (مختلف الشیعة) از نقل حکم، تنها مشهور بودن آن را نقل کرده است ولی فتوای خود را صریحاً بیان نکرده، و شاید علت عدم تصریح به فتوای خود همان باشد که در بالا ذکر نمودیم (که

روایاتی که مشهور به آن استناد جسته‌اند ضعیف می‌باشند) **و لم یصرح بالفتوی** نگارنده گوید: علامه حلی در کتاب «مختلف» بعد از نقل قول مشهور، وقتی که دلیل آن را خواسته بیان کند، با کلمه «لنا» شروع کرده است یعنی دلیل ما بر قول مشهور، یکی اصل، و دیگری روایات می‌باشد، و از این کلمه «لنا» چه بسا بتوان استفاده کرد که فتوای ایشان همان مطابق قول مشهور می‌باشد.

(وكذا) لا حصر للعدد (بملك اليمين إجماعا) والأصل فيه قوله تعالى: "إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم". وهذا في ملك العين أما ملك المنفعة كالتحليل ففي إلحاقه به نظر. من الشك في إطلاق اسم ملك اليمين عليه. والشك في كونه عقدا أو إباحة. والأقوى إلحاقه به، وبه جزم في «التحرير».

(و كذا) لاحصر للعدد... توضیح: همانطوری که متعه زنان، عدد معینی ندارد، همچنین خریدن کنیز، عدد معینی ندارد و تعداد آن به هراندازه باشد اشکالی ندارد. دلیل آن این آیه قرآن است که می‌فرماید: ﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [1] یعنی (مؤمنان کسانی هستند که عورتهای خود را از نامحرمان نگاه دارند مگر بر زن‌هایشان یا کنیزانی را که مالک شده‌اند که در این صورت هیچ گونه بر آنها در نزدیکی کردن با آن زنان و کنیزان، سرزنشی نیست).

بیان استدلال به این آیه آن است که خداوند متعال کلمه «أَزْوَاجِهِمْ» را در آیه دیگری تقیید کرده است که بیش از چهارتا نمی‌تواند باشد. یعنی آیه ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ اما جمله ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ را تقیید نکرده است به عدد معینی، و روایتی هم در دست نیست که آن را تقیید کرده و منحصر به عدد خاصی نموده باشد، در نتیجه آیه مزبور نسبت به کنیزان عام است و هر تعدادی را شامل می‌شود یعنی آیه به طور کلی دلالت می‌کند که نزدیکی کردن با کنیزان ـ تعدادش هرقدر باشد ـ جایز است.

این حکمی که دانسته شد، مربوط به صورت مالک شدن خود کنیز است، حال ببینیم آیا صورت مالک شدن منفعت کنیز(مثل تحلیل کنیز برانسان) نیز همین حکم را دارد یا نه؟

---

[1] سوره مؤمنون، آیه ٦.

توضیح آنکه: چنانکه در مبحث نکاح کنیزان بعداً گفته خواهد شد: مولایی که کنیز دارد، می‌تواند کنیز خود را به مدت معینی برای شخصی اجنبی، حلال کند که او از آن کنیز بهره‌های جنسی ببرد (چه نزدیکی کردن و چه سایر بهره‌های جنسی) البته باید با صیغه مخصوصی آن را حلال کند به این صورت که مولای کنیز به مرد اجنبی بگوید: «أحلَلْتُ لک وَ طأها» و یا بگوید: «جعلتک في حل من وطئها».

پس در تحلیل، شخص اجنبی، مالک خود کنیز نمی‌شود بلکه مالک منفعت کنیز (یعنی استمتاعات جنسی از او) می‌گردد، اکنون بحث در این است که آیا تحلیل هم ملحق به خریدن کنیز می‌باشد که عدد معینی نداشته باشد یا آنکه ملحق به آن نمی‌باشد؟ یعنی مثلاً اگر مولایی پنجاه کنیز داشته باشد آیا جایز است همه آنها را همزمان به یک شخص اجنبی حلال کند که او با همه آنها نزدیکی نماید، یا اینکه بیش از چهار کنیز را نمی‌تواند همزمان تحلیل کند؟ دو احتمال در آن می‌باشد:

۱. اینکه تحلیل، ملحق به خریدن کنیز نمی‌باشد و تا چهار کنیز بیشتر نمی‌توان تحلیل کند. و دلیل آن دو چیز است:

اول: آنکه شک داریم در اینکه آیا به ملک منفعت، ملک یمین اطلاق می‌شود یا نه؟ یعنی معلوم نیست که بر ملک منفعت، ملک یمین اطلاق شود، چون احتمال دارد ملک یمین، فقط بر ملک عین کنیز اطلاق شود نه ملک منفعت آن، بنابراین آیه «أو ما ملکت أیمانهم» شامل ملک منفعت نمی‌شود تا به مقتضای آیه، منحصر در عدد معین نباشد.

دوم: آنکه چنانکه در مبحث نکاح کنیزان گفته خواهد شد: میان فقها اختلاف نظر هست در اینکه آیا تحلیل کنیز، عقد نکاح به شمار می‌آید (مقصود عقد متعه می‌باشد چنانکه سید مرتضی تصریح به آن کرده است) یا آنکه اباحه منفعت است؟

اگر اباحه منفعت بود می‌توانستیم آن را ملحق به خریدن کنیز کنیم و بگوئیم منحصر در عدد معینی نیست اما چون احتمال دارد عقد نکاح به شمار آید لذا احتمال دارد مشمول آیه ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ﴾ باشد که به مقتضای آیه مزبور، تحلیل بیش از چهار کنیز جایز نباشد.

٢. احتمال دوم آن است که ملک منفعت، ملحق به ملک عین می‌باشد و منحصر به عدد معین نیست، زیرا ملک یمین که در آیه آمده است اعم است از ملک عین و ملک منفعت و شامل هر دو می‌باشد.

و این قول را شارح اختیار کرده همچنانکه علامه حلی نیز در کتاب «تحریر» آن را به طور جزم بیان کرده است.

ترجمه و شرح عبارت: **و کذا**... یعنی و همچنین (مانند متعه) انحصاری نیست در تعداد ملک یمین (خرید کنیزان) به اجماع فقها **و الأصل**... (اصل به چهار معنی آمده است که یکی از آن معانی، دلیل است و همین معنی در اینجا مقصود می‌باشد) یعنی دلیل آن حکم، قول خداوند متعال است که می‌فرماید: ﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[1] که «ما ملکت أیمانهم» عام است و هر عددی از کنیزان خریداری شده را شامل می‌شود).

این حکم (عدم انحصار در عدد معین) مربوط به صورتی است که انسان بخواهد مالک عین کنیز بشود، اما صورتی که بخواهد مالک منفعت کنیز بشود ـ مثل حلال کردن مولا، کنیز خود را برای مرد اجنبی ـ آیا این صورت هم ملحق به ملک عین می‌شود یا نه؟ محل اشکال است (دو احتمال وجود دارد) **من الشک**... (این دلیل احتمالی عدم الحاق است) یعنی از اینکه چون شک داریم در اینکه نام «ملک

---

[1] سوره مؤمنون، آیه ٦.

یمین» بر ملک منفعت، اطلاق می‌شود یا نه (بدین جهت داخل شدن ملک منفعت در آیه «أو ما ملکت أیمانهم» که در نتیجه محدود به عدد معینی نباشد، مورد شک خواهد بود) **و الشک في کونه**... (دلیل دوم است برای احتمال عدم الحاق) یعنی و نیز شک داریم در اینکه تحلیل (که ملک منفعت است) آیا عقد نکاح به شمار می‌آید یا اباحه منفعت؟ (بدین جهت داخل شدن آن در آیه ﴿**فَانْکِحُوا ما طابَ**...﴾ که در نتیجه محدود به عدد معینی ـ یعنی چهارتا ـ باشد، مورد شک خواهد بود) **و الأقوی**... یعنی اما قول اقوی آن است که ملک منفعت، ملحق به ملک عین است، و به همین قول، علامه حلی در کتاب «تحریر الاحکام» جزم نموده است.

(الثامنة: إذا طلق ذو النصاب) الذي لا يجوز تجاوزه، واحدة أو أكثر، طلاقا (رجعيا لم يجز له التزويج دائما حتى تخرج) المطلقة (من العدة)، لأن المطلقة رجعيا بمنزلة الزوجة، فالنكاح الدائم زمن العدة بمنزلة الجمع زائدا على النصاب، (وكذا) لا يجوز له تزويج (الأخت) أي أخت المطلقة رجعيا (دائما ومتعة) وإن كانت المطلقة واحدة، لأنه يكون جامعا بين الأختين.

مسأله هشتم ـ طلاق دادن مرد چهار زنه

(الثامنة: إذا طلّق ذو النصاب)... توضیح: مردی که چهار زن دائمی دارد اگر چنانچه یکی از آن زن‌ها را طلاق داد به طلاق رجعی، تا زمانی که عده آن زن سپری نشده، مرد نمی‌تواند به جای آن با زن دیگری به عقد دائمی ازدواج کند (گرچه به عقد منقطع می‌تواند ازدواج کند)، زیرا زن طلاق داده شده به طلاق رجعی، در زمان عده، رابطه و پیوند زناشویی وی و شوهرش منقطع نمی‌گردد، و به اصطلاح فقهی، مطلقه رجعیه در حکم زوجه و به منزله زوجه است (توضیح بیشتر این جمله در شرح عبارت گفته خواهد شد) پس اگر مرد بخواهد در زمان عده او، زن دائمی دیگری بگیرد، مثل این می‌شود که پنج زن دائمی را همزمان به عقد خویش در آورده است.

و همچنین مردی که زن خود را به طلاق رجعی، طلاق داده، نمی‌تواند در مدت عده آن زن، با خواهر زن ازدواج کند، چون با توجه به اینکه زن مطلقه رجعی قبل از سپری شدن عده اش، به منزله زوجه است، اگر مرد در مدت رجعیه با خواهر آن زن ازدواج کند، در واقع جمع بین دو خواهر کرده است، سابقاً گذشت که جمع بین دو

خواهر جایز نیست و در ازدواج با خواهر آن زن، فرقی نمی‌کند که به عقد دائم با او ازدواج کند یا به عقد منقطع.

ترجمه و شرح عبارت: **إذا طلّق**.. یعنی مردی که صاحب زن‌هایی است که به حد نصاب رسیده‌اند، نصابی که تجاوز از آن جایز نمی‌باشد (یعنی مردی که صاحب چهار زن دائمی می‌باشد که بیش از آن نمی‌تواند عقد کند) **الذی لا یجوز**... این جمله صفت توضیحی است برای نصاب **واحدةً** منصوب است بنابراینکه مفعول است برای ـ طلق ـ یعنی طلاق دهد یکی و یا بیشتر از آن را **طلاقاً رجعیاً** (مفعول مطلق نوعی است برای ـ طلق ـ) یعنی طلاق بدهد به طلاق رجعی (و اما طلاق بائن، بعداً حکمش بیان خواهد شد).

لم یجزله... (جواب است برای لذا) یعنی جایز نیست برای آن مرد اینکه ازدواج دائمی با زن دیگری بکند تا زمانی که زن طلاق داده شده، از عده بیرون آید، زیرا زنی که طلاق رجعی داده شده، به منزله زوجه انسان است (و هنوز از زوجیت به طور کلی منقطع نگردیده) پس ازدواج دائم کردن (با زن دیگر) در زمان عده زن مطلقه، به منزله آن است که همزمان میان زن‌هایی بیش از حد نصاب، جمع کرده است (یعنی به منزله آن است که مرد همزمان پنج زن را در عقد دائم خویش داشته باشد).

دائماً اما به عقد منقطع جایز است **لأن المطلقة**... این مطلب میان فقها اجماعی است، و شاهد بر اینکه مطلقه رجعی، به منزله زوجه می‌باشد آن است که کلیه احکامی که بر زوجه دائمی مترتب است بر او نیز مترتب می‌باشد مثل احکام زیر:

۱. استحقاق نفقه دارد اعم از خوراک و پوشاک و مسکن.

۲. توارث میان آنها برقرار است.

۳. در خروج از منزل باید از شوهر اذن بگیرد و در غیر این صورت ناشزه محسوب می‌شود.

٤. بدون اذن شوهر نمی‌تواند حج مستحبی برود.

٥. در حال عده، شوهر می‌تواند با او نزدیکی کند به قصد رجوع به او، بدون آنکه احتیاج به لفظ و صیغه‌ای داشته باشد.

٦. اگر یکی از آنها بمیرد، دیگری می‌تواند او را غسل بدهد.

و کذا لا یجوز... یعنی و نیز جایز نیست برای مردی که طلاق داده به طلاق رجعی، اینکه ازدواج کند با خواهر زنی که طلاق رجعی داده شده، چه به عقد دائم با او ازدواج کند یا به عقد منقطع.

و ان کانت المطلقه... توضیح: در مسأله قبلی (یعنی ازدواج با زن دیگر) حکم، اختصاص دارد به مردی که چهار زن در عقد خویش دارد، اما در مسأله تزویج با خواهر زن مطلقه، حکم اختصاص به مردی که چهار زن داشته باشد ندارد، بلکه مردی هم که یک زن دارد اگر آن را طلاق رجعی بدهد، تا زمانی که عده زن تمام نشده است نمی‌تواند با خواهر او ازدواج کند، پس مقصود از آن عبارت که فرمود: «وان کانت المطلقه واحدة» این است که هر چند زنی که طلاق داده شده، تک بوده و شوهر او زن دیگری به غیر آن زن نداشته باشد.

لأنه یکون... (علت است برای عدم جواز ازدواج با خواهر آن زن) یعنی چون مرد (در صورت ازدواج با خواهر) جمع‌کننده میان دو خواهر خواهد بود (که به حکم آیه ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ جایز نمی‌باشد).

(ولو كان) الطلاق (بائنا جاز) تزويج الزائدة على النصاب والأخت، لانقطاع العصمة بالبائن، وصيرورتها كالأجنبية، لكن على (كراهية شديدة)، لتحرمها بحرمة الزوجية، وللنهي عن تزويجها مطلقا في صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام قال: إذا جمع الرجل أربعا فطلق إحديهن فلا يتزوج الخامسة حتى تنقضي عدة المرأة التي طلقت، وقال: لا يجمع ماءه في خمس. وحمل النهي على الكراهة جمعا.

(ولو كان) الطلاق... توضیح: آنچه در دو مسأله سابق گفته شد، مربوط به طلاق رجعی بود، حال اگر در آن دو مسأله، مرد طلاق باین دهد، در این صورت در مورد مسأله اول: جایز است برای مردی که چهار زن دارد و یکی را طلاق داد، اینکه به جای آن، زن دیگری را به عقد دائم بگیرد گرچه در زمان عده زن مطلقه باشد (مثل زنی که به طلاق خلع طلاق داده شده، و یا زنی که طلاق سومش می‌باشد که این زن‌ها، عده دارند گرچه طلاقشان باین می‌باشد) و نیز در مورد مسأله دوم: مرد می‌تواند خواهر آن زن را بگیرد.

و دلیل جواز در هر دو مسأله، آن است که طلاق باین موجب جدایی کامل بین زوجین می‌شود و از همان لحظه وقوع طلاق، پیوند زناشویی و زوجیت میان او و شوهرش گسسته و منقطع می‌شود و هیچ نوع علقه‌ای بین آنان باقی نمی‌ماند و آن زن همچون زن بیگانه برای شوهرش می‌گردد و در نتیجه کلیه احکام مترتبه بر زوجیت نیز برداشته می‌شود، پس اگر مرد چهار زنه بعد از طلاق یکی از آنها زن دیگری را عقد کند همانند جمع کردن پنج زن در عقد خویش نمی‌گردد، و یا اگر خواهر زن مطلقه را عقد کند، جمع‌کننده میان دو خواهر نمی‌شود.

سپس می‌فرماید: ازدواج مزبور در آن دو مسأله گرچه جایز است اما کراهت شدید دارد به دو دلیل:

۱. اینکه آن زن به واسطه بودنش در حال عده، هنوز احترام زوجیت وی باقی و محفوظ است، بدین جهت تا زمانی که عده او سپری نشده، پسندیده نیست که مرد با زن دیگری و یا خواهر آن زن، ازدواج کند.

۲. اینکه چون در روایتی، امام علیه‌السلام می‌فرماید: مردی که چهار زن دارد و یکی را طلاق داد، پنجمی را نگیرد تا زمانی که عده آن زن طلاق داده شده سپری گردد.

در این روایت چون طلاق، تقیید نشده که مقصود کدام طلاق است لذا اطلاق نهی در روایت، هم طلاق رجعی و هم طلاق بائن را شامل می‌باشد، و چون در طلاقی باین به واسطه ادله‌ای که در آن وجود دارد، تزویج با پنجمی بعد از طلاق یکی از چهار زن، جایز است لذا برای اینکه روایت مورد بحث را با آن ادله سابق سازش دهیم، نهی در آن روایت را حمل بر کراهت می‌کنیم نه حرمت.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو کان الطلاق**... یعنی اگر طلاق به صورت باین باشد، جایز است (در زمان عده آن زن در صورتی که عده داشته باشد مثل طلاق خلع، و طلاق سوم) ازدواج کردن با زنی که بیش از حد نصاب است (یعنی زن پنجمی) و نیز ازدواج با خواهر زنی که طلاق باین داده شده است، زیرا پیوند زوجیت به واسطه طلاق باین بریده شده و آن زن (نسبت به شوهرش) همچون زن بیگانه می‌گردد.

العصمة شارح این تعبیر را از روایت گرفته است. و آن در لغت به معنی بازداشتن است و در اینجا مقصود نکاح و پیوند زناشویی است، زیرا که پیوند زناشویی باز می دارد زن را از افتادن در زنا و باز می‌دارد او را از غیر شوهر او، و جمع آن «عِصَم» می‌باشد چنانکه در این آیه آمده است: ﴿**وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾[1] (یعنی چنگ نزنید به نکاح‌های زنان کافره یعنی میان خود و آنها علاقه و پیوند زناشویی نیندازید). **لکن**

---

[1] سوره ممتحنه، آیه ۱۰.

علی... یعنی اما تزویج مزبور کراهت شدید دارد به خاطر (دو دلیل: اول:) آنکه زن (به واسطه بودنش در حال عده گرچه عده باین است) هنوز احترام زوجیت خود را دارد، و (دلیل دوم:) برای آنکه در روایت صحیحه زراره به طور مطلق نهی شده است از تزویج با زن پنجمی (که اطلاقش شامل است هم صورتی را که زن طلاقش رجعی باشد و هم صورتی را که طلاقش باین باشد) که در آن روایت، امام علیه‌السلام می‌فرماید: اگر مردی چهار زن دائم را نزد خویش جمع کرده باشد آنگاه یکی از آنها را طلاق دهد، نباید با زن پنجمی ازدواج کند تا زمانی که عده زنی که طلاق داده شده سپری شود. و فرمود: مرد نباید نطفه خود را (همزمان) در پنج زن جمع نماید.

نهی (از تزویج) در روایت مزبور، حمل بر کراهت شده است تا اینکه با دلیلی که دلالت بر جواز تزویج در طلاق باین می‌کند سازش پیدا کند.

صحیحة زراره... این روایت را در «کافی»[1] و در «تهذیب»[2] نقل کرده است.

ناگفته نماند که این روایت، فقط در مورد مسأله اول (یعنی تزویج با زن پنجم) می‌باشد و اما در مورد مسأله دوم (تزویج با خواهر زن مطلقه) شارح در کتاب «مسالک» فرموده است که درباره آن هم چون روایت به طور مطلق نهی از تزویج با خواهر زن مطلقه در زمان عده زن مطلقه، کرده است چه در طلاق رجعی و چه در طلاق باین، لذا نهی در این روایت هم حمل بر کراهت شده است.

و حُمِل النهي... ناگفته نماند که این نحوه جمع و سازش بین روایات، اشکال دارد. و آن اینکه اگر نهی در روایت زراره را حمل بر کراهت کنیم، با توجه به اطلاقی که نهی دارد ـ که شامل طلاق رجعی هم می‌باشد چنانکه شارح در بالا فرمود ـ لازم می‌آید که نهی در مورد طلاق رجعی هم حمل بر کراهت شود در حالی که حکم در

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۴۲۹، ح ۱.

[2] تهذیب، ج ۷، ص ۲۹۴، ح ۶۹.

طلاق رجعی چنین نیست، پس ناچار باید بگوئیم که اطلاق آن روایت، با روایاتی که در مورد طلاق رجعی است تخصیص خورده و فقط نهی در مورد طلاق باین، حمل بر کراهت می‌شود.

ولی بهتر آن است که ما به نحو دیگری جمع بین روایات کنیم. و آن اینکه بگوئیم: روایت زراره گرچه اطلاق دارد که شامل طلاق باین هم می‌شود اما اطلاقش حمل بر طلاق رجعی می‌شود (از باب حمل مطلق بر مقید) به قرینه ذیل روایت که می‌فرماید: «لا یجمع ماءه في خمس» (همزمان نطفه‌اش را در پنج زن جمع نکند) زیرا در طلاق باین، جمع نطفه در پنج زن تحقق نمی‌یابد گرچه زن مطلقه باینه در حال عده باشد، زیرا چنانکه در بالا گذشت زن مزبور از عصمت زوجیت خارج شده و همچون زن بیگانه می‌گردد. پس با گرفتن زن دیگر، صدق نمی‌کند که مرد همزمان نطفه‌اش را در پنج زن جمع کرده است. پس بنابراین، نهی در روایت به معنای خود ـ یعنی حرمت ـ باقی است.

(التاسعة: لا تحل الحرة على المطلق ثلاثا) يتخللها رجعتان ـ أي أنواع الطلاق كان ـ (إلا بالمحلل، وإن كان المطلق عبدا)، لأن الاعتبار في عدد الطلقات عندنا بالزوجة (ولا تحل الأمة المطلقة اثنتين) كذلك (إلا بالمحلل، ولو كان المطلق حرا) للآية والرواية.

مسأله نهم ـ حرمت زن بعد از طلاق سوم

(التاسعة: لا تحل الحرة على... توضیح: هرگاه مردی، زوجه آزاد خود را سه بار طلاق دهد به این صورت که پس از بار اول و بار دوم طلاق، او را دوباره به زوجیت خویش برگردانده باشد (خواه در عده زن، او را برگردانده اگر طلاق رجعی بوده باشد گرچه با او نزدیکی نکرده باشد ـ بدین گونه که مرد بعد از طلاق اول، پیش از پایان عده طلاق به او رجوع کند و مجدداً او را برای دومین بار طلاق دهد و پیش از پایان عده باز برای دومین بار به او رجوع کند ـ و یا آنکه بعد از سپری شدن عده، او را به عقد جدید به زوجیت خویش برگردانده باشد چه در طلاق رجعی و چه در طلاق باین، مثل زنی که به طلاق خلع، طلاق داده شده باشد) آن زن پس از طلاق سوم بر شوهرش حرام می‌شود (نه حرام ابدی) و دیگر حق رجعت به او ندارد و اگر بخواهد بر شوهر دوباره حلال شود و با او بتواند ازدواج کند باید پس از طلاق سوم و سپری شدن عده او، با مرد دیگری به صورت حقیقی (نه صوری) ازدواج کند به گونه‌ای که این مرد با او نزدیکی کند آنگاه پس از جدایی از او (خواه به واسطه طلاق یا فسخ یا فوت) و سپری شدن عده، می‌تواند با شوهر اول خود مجدداً ازدواج نماید، در اصطلاح به این مرد دوم «مُحلّل» می‌گویند.

گفته شده که لزوم محلل، یک نوع مجازات روانی و تهدیدی است برای جلوگیری از هرج و مرج و یکه تازی مرد، زیرا ـ گذشته از اینکه عمل طلاق شرعاً امری ناپسند و مبغوض شارع مقدس است و به عنوان آخرین چاره در موارد اضطراری تشریع شده است ـ طلاق دادن هم حد و مرزی دارد بدین جهت پس از سه طلاق باید محلل بیاید.

به هر حال در حکم بالا فرقی نیست بین اینکه شوهر اول، مرد آزاد باشد یا عبد باشد. یعنی در هر دو صورت بعد از سه طلاق، زن بر شوهرش حرام می‌شود، چون فرض آن است که زن، آزاد می‌باشد و ملاک در عدد طلاقهایی که موجب حرمت زن بر شوهرش می‌شود، حال زن (از نظر آزاد بودن و برده بودن) می‌باشد، نه حال مرد یعنی اگر زن، آزاد بود، عدد طلاقها اگر به سه رسید، موجب حرمت او بر شوهرش می‌شود خواه شوهر مرد آزاد باشد یا عبد.

اما اگر زن، کنیز بوده باشد، شوهر اگر دو بار او را طلاق داد به این صورت که پس از بار اول طلاق، او را دوباره به زوجیت خویش برگردانده باشد، آن زن پس از طلاق دوم بر شوهرش حرام می‌شود و اگر بخواهد بر شوهرش دوباره حلال شود باید پس از طلاق دوم و سپری شدن عده او، با «محلل» ازدواج کند به آن صورتی که در مسأله اول گذشت آنگاه پس از جدا شدن از محلل، می‌تواند با شوهر اول ازدواج نماید.

در این مسأله نیز فرقی نیست بین اینکه شوهر اول، مرد آزاد باشد یا عبد. یعنی در هر دو صورت، بعد از دو طلاق، زن بر شوهرش حرام می‌شود چون فرض آن است که زن، کنیز می‌باشد و ملاک در عدد طلاقها، حال زن می‌باشد یعنی اگر زن، کنیز بود، عدد طلاقها اگر به دو رسید، موجب حرمت او بر شوهرش می‌شود خواه شوهر، مرد آزاد باشد یا عبد.

ترجمه و شرح عبارت: **لا تحل الحرة**... یعنی زن آزاد، حلال نیست بر شوهری که او را سه بار طلاق داده است به گونه‌ای که میان آن طلاقها دو رجوع (بازگشت به زن) صورت گرفته باشد (و در این مسأله فرقی نیست که طلاقهای یاد شده) هر نوع طلاقی از انواع طلاقها بوده باشد **رجعتان** بحث از رجعت یا رجوع مرد به زن در کتاب الطلاق مفصلاً خواهد آمد و در اینجا ناچاریم خلاصه‌ای از آن بحث را بیاوریم:

رجعت یا رجوع یعنی بازگشت شوهر به همسر خود پس از طلاق او، این اصطلاح هنگامی به کار برده می‌شود که مرد همسر خود را طلاق دهد آنگاه به هر دلیل از قصد دوری از همسر خود رجوع کند و به زندگی مجدد با او بازگردد.

این گونه بازگشت در طلاق رجعی می‌باشد که زن از هنگام وقوع صیغه طلاق تا پایان زمان عده طلاق همچنان متعلق به شوهرش می‌باشد و حق ارتباط با هیچ مردی را ندارد بلکه حتی مواعده و قول و قرار گذاشتن با خواستگاران دیگر را نیز ندارد، در این فاصله شوهر در هر لحظه حق بازگشت به همسر خود را دارد و به محض رجوع، صیغه طلاق کأن لم یکن شمرده شده و آثار آن لغو می‌گردد و مجدداً میان این دو تن رابطه زوجیت دائمی برقرار می‌شود.

و در چگونگی رجعت، فقهای امامیه گفته‌اند که به دو گونه تحقق می‌یابد:

۱. رجعت به وسیله گفتار، مقصود آن سخنانی است که از مرد صادر می‌شود و نشان دهنده علاقه او به ادامه زندگی با زن است همانند گفتار صریح او و تصریحش به رجعت.

۲. رجعت به وسیله فعل و رفتار، مقصود بروز رفتارهایی از مرد نسبت به زن است که نشان دهد او در طلاق خود جدی نبوده و قصد ادامه جدایی از همسر خود را ندارد و یا اگر داشته از هنگام صدور فعل از قصد سابق خود بازگشته است همانند صدور

رفتارهایی نظیر همبستر شدن با زن و یا بوسیدن و یا لمس کردن او و نظایر این رفتارها.

همانطوری که در ابتدای توضیح معنای رجعت اشاره کردیم، اصطلاح «رجعت» فقط در طلاق رجعی به کار برده می‌شود اما مقصود شارح در مورد بحث از «رجعتان» تنها در طلاق رجعی نیست (که در حال عده زن، بدون عقد جدید صورت می‌گیرد) بلکه مقصود اعم از آن است که شامل رجعت بعد از خروج عده در طلاق رجعی و در طلاق باین، نیز به وسیله عقد جدید می‌شود.

و قرینه بر اینکه مقصود شارح، اعم است، کلام خود شارح می‌باشد که فرموده: «أي انواع الطلاق كان» چون معلوم است که یکی از طلاقها، طلاق باین است که رجوع در آن به عقد جدید می‌شود نه بدون عقد.

أي أنواع الطلاق كان یعنی طلاقی که مرد داده است، هر نوع طلاقی از انواع طلاقها بوده باشد (چون همانطوری که در کتاب الطلاق گفته خواهد شد، طلاق: یا رجعی است و یا بااین (توضیح این دو قسم از طلاق در بحثهای سابق گذشته است تکرار نمی‌کنیم) و در صورتی که رجعی باشد، اگر مرد در حال عده به زن رجوع کند، از دو حال بیرون نیست، یا این است که با او نزدیکی نکند، که این قسم اسم خاصی ندارد، و یا این است که با او نزدیکی نماید، این قسم طلاق را «عدّی» گویند، و اما اگر در حال عده رجوع نکند و بگذارد تا عده او سپری شود، این طلاق را «سنّی» بالمعنی الأخص گویند.

پس مقصود شارح از «أی انواع الطلاق» آن سه قسم طلاق می‌باشد، یعنی باین و عدّی و سنی.

نکته قابل توجه در اینجا آن است که ذکر شارح این جمله را در اینجا در مقابل مسأله‌ای است که بعد از این گفته خواهد شد و آن مسأله نُه طلاقه زن است که در

آنجا ثبوت حرمت ابدی، در صورتی است که ۹ طلاق باید عدّی باشد نه طلاقهای دیگر، اما در مسأله مورد بحث، ثبوت حرمت (غیرابدی) مشروط به طلاق خاصی نیست بلکه به هرنوع طلاقی که سه بار واقع شود به آن گونه که توضیح داده شد، حرمت زن برشوهرش ثابت می‌شود).

إلا بالمحلل... (به صیغه اسم فاعل از باب تفعیل یعنی زن مزبور حلال نمی‌شود برشوهرش:) مگر به وسیله ازدواج با مرد دیگری که آن سبب حلیت برشوهر اول می‌شود (به توضیحی که سابقاً گذشت، البته این مردی که به عنوان «محلِّل» با آن زن ازدواج می‌کند باید ازدواج او با شرایطی که در ذیل می‌نگاریم بوده باشد تا بعد از جدا شدن از او موجب حلیت ازدواج زن با شوهر اولش گردد:

۱. اینکه ازدواج آن مرد باید به وسیله عقد دائم صورت گیرد، پس اگر با عقد منقطع تحقق یابد موجب حلیت زن برای شوهر اول نمی‌شود.

۲. اینکه آن مرد (محلل) باید بالغ باشد پس نکاح شخص نابالغ ـ هرچند نزدیک به بلوغ باشد ـ موجب حلیت زن برای شوهر اول نمی‌شود.

۳. اینکه آن مرد (محلل) نزدیکی کند، پس تنها عقد او بدون آمیزش نتیجه‌ای ندارد و موجب حلیت آن زن برای شوهر اول نمی‌شود.

و ان کان... یعنی (اینکه گفتیم بعد از سه طلاق، حرمت ثابت می‌شود و باید محلل بیاید:) اگرچه شوهر طلاق دهنده، عبد بوده باشد، زیرا ملاک در تعداد طلاقها(یی که موجب حرمت زن برشوهر می‌شود) نزد ما امامیه، حال زوجه است (نه حال زوج، پس عبد بودن یا حربودن زوج اثری در حکم مزبور ندارد) **عندنا** برخلاف اهل تسنن که آنها ملاک را در عدد طلاقهایی که موجب حرمت زن برشوهرش می‌شود، حال مرد (از نظر آزاد بودن او یا عبد بودن) می‌دانند نه حال زن. یعنی گفته‌اند: اگر مرد آزاد باشد، بعد از سه طلاق، زن بر او حرام می‌شود و احتیاج به محلِّل

دارد گرچه زوجه کنیز باشد، و اما اگر مرد عبد باشد، بعد از دو طلاق، زن بر او حرام می‌شود و احتیاج به محلل دارد گرچه زوجه، آزاد باشد.

و لاتحل الأمة... یعنی و کنیزی که دو بار طلاق داده شده به همان گونه‌ای که در مسأله قبل گفته شد (یعنی به گونه‌ای که میان آن دو طلاق، یک رجعت واقع شده باشد، به هر نوع طلاقی که بوده باشد) حلال نمی‌شود بر شوهرش مگر به وسیله محلل **و لو کان المطلق...** یعنی (اینکه گفتیم در کنیز، بعد از دو بار طلاق، حرمت ثابت می‌شود و باید محلل بیاید) اگر چه مرد طلاق‌دهنده، آزاد باشد.

دلیل دو مسأله بالا

للآیة والروایة... توضیح: شارح در اینجا دلیل مسأله اول (یعنی تحریم حاصل از سه طلاق در زن آزاد، خواه شوهرش آزاد باشد یا عبد) و دلیل مسأله دوم (یعنی تحریم حاصل از دو طلاق در زنی که کنیز است، خواه شوهرش آزاد یا عبد باشد) را بیان می‌فرماید، و دلیل‌ها را به صورت لف و نشر مرتب آورده است. یعنی آیه، دلیل است بر مسأله اول و روایت دلیل است بر مسأله دوم.

اما آیه: عبارت است از این آیه که می‌فرماید:

﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ... فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا﴾[1]

یعنی طلاق دوبار است (بدین معنی که در این دو طلاق شوهر می‌تواند بعد از هر طلاق، به زوجه خود رجوع کند) سپس (بعد از دو طلاق، مرد مخیر است بین دو امر) یا نگه بدارد زن را (خواه در مدت عده رجوع به او نماید یا پس از

---

[1] سوره بقره، آیه ۲۲۹ و ۲۳۰.

سپری شدن آن، عقد را تجدید کند) بروجه معقول و حسن اخلاق و سازگاری (به طوری که عرفا و عادتاً زندگی خوبی تشکیل دهند) و یا اینکه (برای مرتبه سوم، طلاق دهد و) آزاد کند او را به نیکی و خیراندیشی (و با خوشرویی از او جدا گردد)... حال اگر مرد (برای مرتبه سوم) زن را طلاق داد، دیگر بعد از این بر او حلال نخواهد بود تا زمانی که با مرد دیگری ازدواج نماید، آنگاه اگر (شوهر دوم) او را طلاق داد، مانعی نیست برای آن زن و شوهر اول (که او را سه طلاق داده) اینکه به یکدیگر بازگردند (به وسیله عقد جدید).

این آیه چون نسبت به زوج طلاق‌دهنده، اطلاق دارد لذا هم زوجی که آزاد است و هم زوجی که عبد است، هر دو را شامل است، و نسبت به زوجه هم اطلاق دارد، اما به خاطر روایتی که نقل شده، فقها زوجه را مقید به زن آزاد کرده‌اند.

و اما روایتی که دلیل بر مسأله دوم می‌باشد: مثل روایت حلبی از امام صادق علیه‌السلام که می‌فرماید: «طلاق زن آزاد اگر زیر دست عبد باشد، سه طلاق می‌باشد، و طلاق زنی که کنیز است اگر زیر دست مرد آزاد باشد، دو طلاق می‌باشد» و روایات دیگری نیز در این زمینه آمده است که ما از ذکر آن خودداری کردیم.

(أما المطلقة تسعا للعدة) والمراد به: أن يطلقها على الشرائط ثم يراجع في العدة ويطأ ثم يطلق في طهر آخر ثم يراجع في العدة ويطأ ثم يطلق الثالثة فينكحها بعد عدتها زوج آخر ثم يفارقها بعد أن يطأها فيتزوجها الأول بعد العدة ويفعل كما فعل أولا إلى أن يكمل لها تسعا كذلك، (ينكحها رجلان) بعد الثالثة والسادسة (فإنها تحرم أبدا).

حرمت ابدی زن بر شوهر بعد از طلاق نهم

(أما المطلقة تسعاً توضیح: هرگاه مردی، زن دائمی خویش را به ۹ طلاق عدّی، طلاق دهد (که در حقیقت ٦ طلاقش عدّی است و سه طلاقش غیرعادّی، به توضیحی که داده خواهد شد) آن زن بعد از طلاق نهم برآن مرد حرام ابدی می‌شود و به هیچ وجه نمی‌تواند آن زن را به زوجیت خویش درآورد.

توضیح آنکه: در بالا گفتیم که طلاق عدّی آن است که مرد، زوجه خویش را طلاق رجعی دهد و در عده آن، رجوع کند و نزدیکی نماید.

با شناختن طلاق عدّی، در تشریح مساله فوق گوئیم: هرگاه مردی، زن دائمی خویش را به طلاق رجعی با شرایط طلاق، طلاق دهد و در زمان عده، به آن زن رجوع نماید و نزدیکی کند (این اولین طلاق عدّی می‌شود) سپس در حالت پاکی دیگرآن زن، که در آن پاکی با او مقاربت و نزدیکی نکرده باشد ـ بار دیگر او را طلاق دهد و در زمان عده آن دوباره به او رجوع نماید و نزدیکی کند (این دومین طلاق عدّی می‌شود) سپس برای سومین بار او را طلاق دهد که در این بار طبق مسأله‌ای که سابقاً دانسته شد چون مرد نمی‌تواند به او رجوع کند (نه در حال عده و نه بعد از سپری شدن عده به واسطه عقد جدید) لذا زن باید بعد از سپری شدن عده او، با «محلل» ازدواج کند و بعد از ازدواج با او نزدیکی کرده، از وی جداگردد (به وسیله طلاق یا فسخ یا فوت

محلل) آنگاه بعد از سپری شدن زمان عده او از محلل، شوهر اول با او ازدواج کند و سپس آن زن سه مرتبه دیگر به همان نحوی که گفته شد طلاق داده شود، و بعد از این سه طلاق چون دوباره بر شوهر خود حرام می‌شود، باز با محلل ازدواج کند آنگاه پس از جدا شدن از محلل، با شوهر اول مجدداً ازدواج نماید که تا اینجا شش طلاق انجام گرفته، و بعد از آن سه مرتبه دیگر مانند آنچه گفته شد طلاق داده شود که مجموعاً ۹ طلاق انجام می‌گیرد (که در میان این ۹ طلاق، دو بار محلل واسطه قرار می‌گیرد، یکی بعد از طلاق سوم و دیگری بعد از طلاق ششم) و بعد از طلاق نهم، زن حرام ابدی بر شوهر اول می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **أما المطلقة**... یعنی زنی که طلاق داده شده نُه بار به طلاق عدی، و مقصود از نُه بار طلاق عدی آن است که شوهر، زن خود را با رعایت شرایط صحت طلاق، طلاق دهد، آنگاه رجوع به او کند در زمان عده و با او نزدیکی نماید (این یک طلاق عدّی می‌شود) سپس او را طلاق دهد در پاکی دیگر آنگاه در زمان عده به او رجوع کرده و با او نزدیکی کند (و این طلاق دومین عدّی می‌شود) سپس طلاق سوم بدهد (که در این وقت دیگر نمی‌تواند به او رجوع کند مگر بعد از آنکه مرد دیگری به عنوان «محلل» با او ازدواج کند لذا می‌فرماید:) پس مرد دیگری با او ازدواج کند بعد از سپری شدن زمان عده او (از شوهرش) سپس آن مرد بعد از نزدیکی کردن با او، از وی جدا شود (خواه به وسیله طلاق یا فسخ یا مردن آن مرد) و به دنبال آن، شوهر اول پس از گذشتن عده زن (از شوهر دوم) با او ازدواج نماید و همان گونه که (طلاقها را) اول انجام داد باز انجام دهد تا آنکه شمار طلاقها را برای زن به ۹ برساند به همان ترتیب (یعنی طلاق دهد و در زمان عده رجوع کند و نزدیکی نماید، و در پاکی بعد، دوباره طلاق دهد و رجوع نماید و نزدیکی کند و به همین ترتیب طلاقهای بعدی را انجام دهد) که در میان این طلاقهای نه گانه، دو مرد (به عنوان محلل) با او ازدواج

نمایند، یکی بعد از طلاق سوم، و دیگری بعد از طلاق ششم (که این دو مرد سبب این می‌شوند که شوهر اول، بعد از طلاق سوم و بعد از طلاق ششم بتواند با زن ازدواج نماید) پس (بعد از ۹ طلاق عدّی) آن زن حرام ابدی بر شوهر می‌شود.

تسعاً... چنانکه توضیح دادیم، ۹ طلاق در صورتی موجب حرمت ابدی می‌شود که به آن ترتیبی که گفته شد انجام بگیرد یعنی برای تحقق حرمت ابدی، دو شرط زیر لازم است و با فقدان هریک از دو شرط مزبور، حرمت ابدی مترتب نخواهد شد:

۱. اینکه بایستی در تمام طلاقهای سه گانه که مستلزم محلل شده است، دو رجوع در میان فاصله شده باشد، و اگر چنانچه مثلاً طلاق صورت بگیرد و پس از سپری شدن عده با عقد مجدد زوجیت تشکیل یافته باشد، هرچند، بار سوم موجب محلل گردیده (زیرا لزوم محلل متوقف بر آن نیست که طلاقهای انجام شده عدی باشد و زوج در هر عده، رجوع نماید چنانکه سابقاً دانسته شد) ولی در عین حال، در بار نهم موجب حرمت ابدی نخواهد بود حتی به تعبیر بعضی از فقها اگر صد بار هم چنین اتفاق افتد، حرمت ابدی حاصل نمی‌شود.

۲. اینکه بایستی پس از رجوع در عده، دخول صورت گرفته باشد. بنابراین، اگر چنانچه در عده رجوع نماید ولی بدون دخول، طلاق دهد، هرچند، بار سوم موجب حرمت زن بر شوهر می‌شود و برای حلال شدن محتاج به محلل است ولی در عین حال برای بار نهم، حرمت ابدی حاصل نمی‌شود و اگر صد بار هم چنین اتفاق افتد حرمت ابدی به بار نخواهد آورد.

دو شرط فوق، در کلمه «طلاق عدّی» نهفته است. یعنی وقتی گفتیم از ۹ طلاق انجام شده بایستی شش تای آن عدی باشد، لزوم دو شرط فوق، احساس می‌گردد، زیرا چنانچه زوج در طلاقهای اول، دوم، چهارم، پنجم، هفتم، هشتم، در مدت عده

رجوع نکند و یا رجوع کند ولی نزدیکی ننماید، طلاق انجام شده، عدی نخواهد بود و در نتیجه در نهمین طلاق، حرمت ابدی حاصل نمی‌شود.

للعدة شارح در کتاب الطلاق فرموده است که وجه نامیدن آن طلاق، به «عدّی» آن است که چون مرد در زمان عده، به آن زن رجوع می‌کند **و المرادبه**... از ترجمه‌ای که برای عبارت ذکر کردیم، روشن شد که ضمیر ـ به ـ تنها به طلاق عدی برنمی‌گردد بلکه به طلاق عدی ۹ بار برمی‌گردد.

علی الشرائط مقصود: شرایط صحت طلاق است که در کتاب الطلاق بیان کرده‌اند و آن شرایط را گرچه فقها پراکنده ذکر نموده‌اند اما روی هم رفته عدد آنها به پانزده یا شانزده شرط می‌رسد که در کتاب «جامع عباسی» به ترتیب آنها را بیان کرده است، یکی از آن شرایط: حضور دو عادل هنگام اجرای صیغه طلاق است، و یکی دیگر: آنکه طلاق زن در پاکی باشد ـ یعنی پاکی از حیض و نفاس ـ که در آن پاکی با زن نزدیکی نکرده باشد.

في طهر آخر این قید برای آن است که طلاق دوم صحیح واقع شود، زیرا گفتیم که یکی از شرایط صحت طلاق آن است که در آن پاکی واقع شود که با او نزدیکی نکرده باشد، و فرض آن است که در پاکی قبل، مرد بعد از رجوع در عده، با زن نزدیکی کرده است لذا باید طلاق دوم در پاکی دیگری واقع شود که مرد با او نزدیکی نکرده باشد، یعنی وقتی که مرد در پاکی قبلی، نزدیکی با زن کرد باید صبر کند تا وی حیض شده و سپس بعد از پاک شدن از حیض، بدون آنکه با وی نزدیکی نماید، او را طلاق دهد.

الثالثة صفت است برای کلمه ـ الطَلْقة ـ که محذوف است و تقدیر عبارت چنین است: «ثم یطلقها الطَلْقةَ الثالثة». **زوج آخر** و این زوج همان است که در اصطلاح به آن «مُحلِّل» گویند.

وإطلاق التسع للعدة مجاز، لأن الثالثة من كل ثلاث ليست للعدة فإطلاقه عليها إما إطلاق لاسم الأكثر على الأقل أو باعتبار المجاورة.

وإطلاق التسع للعدة... توضيح: از آنچه که در بالا گفته شد معلوم گردید که از میان ۹ طلاق انجام شده، فقط ٦ تای آن عدّی است و ما بقی غیرعدّی است زیرا طلاق سوم از هرسه طلاقی که موجب تحریم زن شده، عدّی نیست یعنی طلاق اول و دوم، عدی و طلاق سوم غیرعدّی است (چون گفتیم طلاق عدی آن است که در عده، رجوع کرده و نزدیکی صورت گیرد و طلاق سوم از هرسه طلاق این چنین نیست) و طلاق چهارم و پنجم عدّی، و طلاق ششم غیرعدّی است و باز طلاق هفتم و هشتم عدّی، و طلاق نهم غیرعدّی است.

با این توضیح، معلوم می‌شود که اطلاق طلاق عدّی برتمام آن ۹ طلاق که تنها شش تای از آنها عدّی است و سه تای دیگر، غیرعدّی است، مجاز می‌باشد.

و از آنجا که در هر اطلاق مجازی باید یکی از علاقه‌های مجاز که در علم بلاغت ذکر شده وجود داشته باشد، پس در اینجا هم باید دید که چه علاقه مجازی وجود دارد؟ شارح، احتمال دو علاقه مجاز را در اینجا داده است:

١. علاقه اقل و اکثر، یعنی نام اکثر بر اقل، اطلاق شده است.

بعضی از محشین در توضیح این علاقه گفته‌اند که مقصود از اکثر، تعداد اکثر از مجموع ۹ طلاق است و مقصود از اقل، تعداد اقل از مجموع ۹ طلاق است، چون تعداد اکثر از آن طلاقهای نه گانه، عدّی است (یعنی شش تای آنها) و تعداد اقل آنها غیرعدّی است (یعنی سه تای آنها) لذا اسم آن اکثر را بر اقل اطلاق کرده‌اند و بر آن سه تا نیز عدّی گفته‌اند و همه را عدی به شمار آورده‌اند و این یک نوع تغلیب به حساب می‌آید.

اما همانطوری که سلطان العلما در حاشیه‌اش و فخرالمحقیقن در «ایضاح الفوائد»[1] فرموده‌اند و از عبارت شارح در آینده نیز به دست می‌آید، مقصود از اکثر، تعداد اکثر از هرسه طلاق است چون از سه طلاق اول، دوتای آن عدّی است و سومی غیرعدّی، و از سه طلاق دوم نیز دوتای آن عدّی و سومی غیرعدّی است، و از سه طلاق سوم نیز دوتای آن عدّی و سومی غیرعدّی است، پس اسم طلاق اول و دوم از هرسه طلاق، اطلاق شده برسومی از هرسه طلاق، و یا به تعبیر دیگر اسم طلاق اول و دوم از هرسه طلاق، غلبه داده شده برسومی از هرسه طلاق.

۲. علاقه مجاورت. یعنی چون طلاق سوم از هرسه طلاق، در مجاورت دو طلاق عدّی از آنها قرار گرفته است لذا به آن هم عدی گفته شده است.

ترجمه و شرح عبارت: **و اطلاق**... یعنی اطلاق طلاق عدّی برتمام ۹ طلاق، اطلاق مجازی است، زیرا (همه آن ۹ طلاق، عدّی نیست بلکه) طلاق سوم از هرسه طلاق، عدّی نمی‌باشد (یعنی طلاق سوم، ششم، نهم طلاق عدّی نمی‌باشد، چون در زمان عده آن، رجوعی که بعد از آن نزدیکی هم واقع شود تحقق نمی‌یابد) بنابراین، اطلاق طلاق عدّی برطلاق سوم از هرسه طلاق (چون مجاز است باید علاقه مجاز در آن وجود داشته باشد و آن علاقه:) یا (علاقه اقل و اکثر است یعنی) اطلاق اسم اکثر براقل است و یا (علاقه مجاورت است یعنی اطلاق عدّی برطلاق سوم از هرسه طلاق:) به اعتبار مجاورت می‌باشد (یعنی به اعتبار آنکه طلاق سوم در هرسه طلاق، در کنار طلاق عدّی ـ یعنی طلاق اول و دوم ـ واقع می‌شود لذا به آن هم طلاق عدّی گفته شده است) **الثالثة** مؤنث آوردن این کلمه به اعتبار «الطلقة» که موصوف مقدر است می‌باشد یعنی الطلقة الثالثة.

---

[1] ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۷٤.

وحيث كانت النصوص والفتاوى مطلقة في اعتبار التسع للعدة في التحريم المؤبد كان أعم من كونها متوالية ومتفرقة، فلو اتفق في كل ثلاث واحدة للعدة اعتبر فيه إكمال التسع كذلك. لكن هل يغتفر منها الثالثة مع كل ثلاث لاغتفارها لو جامعت الاثنين للعدة فيكفي فيها وقوع الست للعدة، أو يعتبر إكمال التسع للعدة حقيقة.

وحيث كانت... توضيح: از آنجا که روایات و فتاوای فقها، در تحریم ابدی زن و شوهر به طور مطلق، ۹ طلاق عدّی را معتبر دانسته‌اند و دیگر قید نزده‌اند که این ۹ طلاق عدّی، پی‌درپی باشد به آن صورتی که در بالا توضیح داده شد، یا آنکه اگر پراکنده باشد نیز موجب حرمت ابدی می‌شود، لذا از این اطلاق روایات و فتاوای فقها استفاده می‌شود که ۹ طلاق مزبور چه پی‌درپی باشد و چه پراکنده، موجب حرمت ابدی می‌شود.

پی‌درپی بودن طلاقهای نه گانه عادّی، به آن صورتی است که در بالا گذشت، یعنی در هر سه طلاق، طلاق اول و دوم، عدّی باشد. و اما پراکنده بودن طلاقهای نه گانه عدّی یعنی اینکه با وقوع طلاقهای متعدد در دراز مدت، ۹ طلاق عدّی حاصل گردد و موجب تحریم ابدی شود، مثلاً در هر سه طلاق، یکی از آنها عدّی باشد و به همین ترتیب طلاقها واقع شود با وقوع محلل بعد از هر سه طلاق، تا ۹ طلاق عدی کامل گردد، منتها در این صورت ببینیم آیا اینجا نیز همانند صورت پی‌درپی بودن، ۹ طلاق عدی مجازی کافی است در ثبوت تحریم ابدی، یا آنکه باید ۹ طلاق عدّی حقیقی واقع شود تا موجب حرمت ابدی گردد؟ دو احتمال در آن وجود دارد:

۱. اینکه همانطوری که در صورت پی‌درپی بودن ۹ طلاق عدّی، طلاق سوم از هر سه طلاقی که بعدش محلل واقع می‌شود، مجازاً عدّی به شمار می‌آمد (به خاطر آنکه طلاق اول و دوم، عدّی است) و ٦ طلاقش عدّی حقیقی بود، همچنین در اینجا (یعنی در صورت پراکنده بودن طلاقهای عدّی) طلاق سوم از هر سه طلاق، مجازاً

عدّی به شمار آید و در نتیجه شش عدّی حقیقی که در ضمن ۱۶ و یا ۱۷ طلاق تحصیل می‌شود کافی باشد در ثبوت تحریم ابدی، که در این صورت صدق می‌کند که ۹ طلاق عدّی (در ضمن ۱۶ یا ۱۷ طلاق) واقع شده است، پس بعد از طلاق شانزدهم یا هفدهم، حرمت ابدی ثابت می‌شود.

و اینکه می‌گوئیم در ضمن ۱۶ طلاق، در صورتی است که فرض این باشد که طلاق اول از هر سه طلاقی که بعدش محلل لازم است، طلاق عدّی باشد پس بعد از ۵ بار سه طلاقه به این صورتی که ذکر شد، با وقوع طلاق شانزدهم که عدّی است، حرمت ابدی ثابت می‌شود. و اما ۱۷ طلاق در صورتی است که فرض این باشد که طلاق دوم از هر سه طلاقی که بعدش محلل لازم است، طلاق عدی باشد، پس بعد از ۵ بار سه طلاقه به این صورتی که ذکر شد، با وقوع دو طلاق دیگر که دومی آن، طلاق هفدهم است و عدّی می‌باشد، حرمت ابدی ثابت می‌شود.

۱۶ طلاق به این صورت است:

عدّی، غیرعدّی، غیرعدی + عدی، غیرعدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی، غیرعدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی.

و اما ۱۷ طلاق به این صورت است:

غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی، غیرعدی+ غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی.

۲. اینکه باید در اینجا (صورت پراکنده بودن طلاقهای عدی) ۹ طلاق عدی، به طور حقیقی واقع شود تا موجب حرمت ابدی گردد، بنابراین باید ۲۵ یا ۲۶ طلاق در درازمدت حاصل گردد تا ۹ طلاق عدی در ضمن آن تحقق یابد و با وقوع طلاق بیست و پنجم یا طلاق بیست و ششم، حرمت ابدی ثابت می‌شود.

و اینکه می‌گوئیم ۲۵ طلاق، در صورتی است که فرض این باشد که طلاق اول از هر سه طلاقی که بعدش محلل لازم است، طلاق عدی باشد، پس بعد از هشت بار سه طلاقه به این صورتی که ذکر شد، با وقوع طلاق بیست و پنجم که عدی است، حرمت ابدی ثابت می‌شود.

و اما ۲۶ طلاق، در صورتی است که فرض این باشد که طلاق دوم از هر سه طلاقی که بعدش محلل لازم است، طلاق عدی باشد پس بعد از هشت بار سه طلاقه به این صورتی که ذکر شد، با وقوع دو طلاق دیگر که دومی آن، طلاق بیست و ششم است و عدی می‌باشد، حرمت ابدی ثابت می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **و حیث کانت**... یعنی از آنجا که روایات و فتاوای فقها، به طور مطلق فرموده‌اند که ۹ بار طلاق عدی، در تحریم ابدی معتبر است لذا این اطلاق شامل است هم صورتی را که ۹ طلاق عدی، به طور توالی واقع شوند و هم صورتی را که آنها به طور پراکنده واقع شوند (واختصاص به صورت توالی ندارد) کان ضمیر مقدر برمی‌گردد به اعتبار **کونها** ضمیر به تسع برمی‌گردد.

فلو إتفق... (این جمله تفریع است بر متفرق بودن طلاقهای عدی) یعنی بنابراین اگر در هر سه طلاق، یکی عدی باشد (خواه اولی از سه طلاق باشد یا دومی از آنها) باید برای ثبوت تحریم ابدی، ۹ طلاق آن چنانی با شرایطی که ذکر شد واقع شود **واحدة** فاعل است برای اتفق یعنی طلقة واحدة **فیه** ضمیر برمی‌گردد به تحریم مؤبد و در بعضی نسخه‌ها ضمیر مونث است که بنابراین برمی‌گردد به حرمة مؤبدة.

لکن هل... یعنی (گفتیم که ظاهر روایات و فتاوای فقها آن است که ۹ طلاق عدی پراکنده کافی است در ثبوت تحریم ابدی) اما آیا در این طلاقهای ۹ گانه عدی، نیز طلاق سوم از هر سه طلاق، بخشیده شده (به این معنی که لازم نیست عدی حقیقی باشد بلکه مجازاً عدی به شمار می‌آید) چون همین طلاق سوم (در صورت

پی‌درپی بودن طلاقهای عدی یعنی) در صورتی که با دو طلاق عدی حقیقی (طلاق اولی و دومی از هرسه طلاق) همراه بوده باشد، بخشیده شده (و مجازاً عدی به شمار می‌آید چنانکه در بالا گذشت، پس در مورد بحث هم که از هرسه طلاق، یکی عدی است، طلاق سوم هم مجازا عدی به شمار آید) در نتیجه در طلاقهای پراکنده کفایت می‌کند اینکه شش طلاق عدی حقیقی واقع شود (که این شش طلاق عدی در ضمن ۱۶ یا ۱۷ طلاق واقع می‌شود چنانکه سابقاً توضیح داده شد) یا آنکه باید ۹ طلاق عدی به طور حقیقی کامل گردد (که در ضمن ۲۵ یا ۲۶ طلاق، تحقق می‌یابد).

فیها ضمیر به تسع برمی‌گردد **الثالثة** یعنی الطلقة الثالثة **لإغتفارها** ضمیر به ثالثة بر می‌گردد **لو جامعت**... مقصود صورت توالی طلاقهای عدی است که طلاق اول و دوم از هرسه طلاق، عدی حقیقی است **فیکفي**... (تفریع است بر ـ یغتفر ـ) یعنی وقتی که عدی بودن طلاق سوم بخشیده شد، و لازم نبود عدی حقیقی باشد پس کفایت می‌کند که... **أو یعتبر**.. عطف است بر ـ یغتفر ـ.

يحتمل الأول، لأنه المعتبر عند التوالي، ولأن الثالثة لم يتحقق اعتبار كونها للعدة وإنما استفيد من النص التحريم بالست الواقعة لها فيستصحب الحكم مع عدم التوالي. والثاني، لأن اغتفار الثالثة ثبت مع التوالي على خلاف الأصل فإذا لم يحصل اعتبرت الحقيقة، خصوصا مع كون طلقة العدة هي الأولى خاصة، فإن علاقتي المجاز منتفيتان عن الثالثة، إذ لا مجاورة لها للعدية، ولا أكثرية لها. بخلاف ما لو كانت العدية هي الثانية فإن علاقة المجاورة موجودة.

والثاني أقوى فإن كانت العدية هي الأولى تعلق التحريم بالخامسة والعشرين، وإن كانت الثانية فبالسادسة والعشرين.

دلیل احتمال اول

يحتمل الأول... توضیح: دو دلیل بر احتمال اول (یعنی کفایت تحقق ٦ طلاق عدی حقیقی برای ثبوت حرمت ابدی) ذکر می‌فرماید:

۱. اینکه چون در صورت پی‌درپی بودن طلاقهای ۹ گانه، ٦ طلاق عدی حقیقی کافی بود برای ثبوت حرمت ابدی، پس در صورت پراکنده بودن آنها نیز، ٦ طلاق عدی کافی باشد.

۲. اینکه در صورت پی‌درپی بودن طلاقهای عدی، دلیلی نداشتیم بر اینکه طلاق سوم از هر سه طلاق باید عدی باشد، و تنها چیزی که از روایت استفاده کردیم این بود که با وقوع ٦ طلاق عدی، حرمت ابدی ثابت می‌شود، حال در صورت پراکنده بودن طلاقهای عدی، بعد از آنکه طلاق ششم از عدی واقع می‌شود شک می‌کنیم که آیا حرمت ثابت می‌گردد یا نه، استصحاب می‌کنیم ثبوت حرمت به شش طلاق عدی را.

دلیل احتمال دوم

و اما دلیل بر احتمال دوم (یعنی اینکه باید ۹ طلاق عدی به طور حقیقی واقع شود تا حرمت ابدی ثابت گردد) آن است که در صورت توالی و پی‌درپی بودن طلاقهای عدی، بخشیده شدن طلاق سوم از هر سه طلاق، و عدی به شمار آمدن آن مجازاً همانا بر خلاف اصل می‌باشد، چون اصل در استعمال، حقیقت است پس وقتی که ۹ طلاق عدی گفته می‌شود اصل آن است که مقصود از ۹ طلاق عدی، عدی حقیقی باشد.

و اینکه در صورت توالی و پی‌درپی بودن طلاقهای عدی، بر حکم مجاز عمل کرده و شش طلاق عدی حقیقی را کافی دانسته‌اند، به خاطر این است که چون قدر متیقن از اطلاق اجماع و روایت، همین صورت توالی است لذا بر خلاف اصل، عدی بودن طلاق سوم از هر سه طلاق، بخشیده شده است و اما در غیر صورت توالی یعنی صورت پراکنده بودن طلاقهای عدی که مورد بحث ماست باید بر طبق اصل عمل کنیم و در آن، ۹ طلاق عدی حقیقی را معتبر بدانیم، مخصوصاً در صورتی که فرض این باشد که از هر سه طلاق، طلاق اول فقط عدی باشد و دو طلاق دیگر غیر عدی باشند، چون در این فرض نمی‌توان طلاق سوم از هر سه طلاق را مجازاً عدی به شمار آورد (تا اینکه همانند صورت توالی، اگر شش طلاق عدی حقیقی در ضمن ۱۶ طلاق واقع شد، صدق کند که ۹ طلاق عدی واقع شده است) زیرا در فرض مزبور، اصلاً علاقه مجازی وجود ندارد، نه علاقه مجاورت و نه علاقه اقل و اکثر:

اما علاقه مجاورت: به خاطر اینکه طلاق سوم، مجاورت با طلاق عدی ندارد (چون فرض آن است که طلاق دوم، عدی نیست تا مجاور با طلاق سوم بوده باشد).

و اما علاقه اقل و اکثر: به خاطر اینکه اکثریت در سه طلاق، طلاق عدی نیست چون فرض آن است که فقط طلاق اولی، عدی است و دومی و سومی غیرعدی می‌باشد.

آری اگر فرض این باشد که از هر سه طلاق، طلاق دوم فقط عدی باشد، در این فرض می‌توان مجازاً طلاق سوم را عدی به شمار آورد، چون یک علاقه مجاز وجود دارد و آن علاقه مجاورت می‌باشد، زیرا طلاق سوم در مجاورت طلاق دوم قرار گرفته است که در فرض مثال، عدی می‌باشد، بنابراین در این فرض چه بسا بتوان گفت که اگر شش طلاق عدی حقیقی در ضمن هفده طلاق واقع شود کفایت می‌کند در ثبوت حرمت ابدی، چون صدق می‌کند که ۹ طلاق عدی واقع شده است.

اما در عین حال در همین فرض نیز ما شش طلاق عدی حقیقی را کافی نمی‌دانیم برای ثبوت حرمت ابدی بلکه می‌گوئیم که باید ۹ طلاق عدی حقیقی واقع شود، بنابراین اگر فرض این باشد که طلاق اول از هر سه طلاق، طلاق عدی است، باید ۲۵ طلاق واقع شود که با طلاق بیست و پنجم حرمت ابدی حاصل می‌شود، و اگر فرض این باشد که طلاق دوم از هر سه طلاق، طلاق عدی باشد باید ۲۶ طلاق واقع شود که با طلاق بیست و ششم، حرمت ابدی حاصل می‌شود.

۲۵ طلاق به این صورت است:

عدی، غیرعدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی، غیرعدی + عدی.

و اما ۲۶ طلاق به این صورت است:

غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیرعدی، عدی، غیرعدی + غیر عدی، عدی.

ترجمه و شرح عبارت: **یحتمل الأول**... یعنی احتمال دارد فرض اول ـ یعنی کفایت ٦ عده حقیقی ـ درست باشد (و دلیل آن دو چیز است: اول اینکه) چون در صورت پی‌درپی بودن طلاقهای عدی، همین شش طلاق عدی، معتبر و کافی بود، و (دلیل دوم این است که) چون (در صورت پی‌درپی بودن طلاقهای عدی) ثابت نشده است که طلاق سوم (از هر سه طلاق) عدی بوده باشد و تنها چیزی که از روایت استفاده شده این است که با وقوع شش طلاق، حرمت ابدی حاصل می‌گردد، حال همین ثبوت حرمت ابدی با شش طلاق را استصحاب می‌کنیم در صورت عدم توالی (و پراکنده بودن طلاقهای عدی که مورد بحث ماست. یعنی می‌گوئیم وقتی که عدد طلاقهای عدی در طلاقهای پراکنده به ٦ رسید، حرمت ابدی حاصل می‌گردد).

و الثاني... (عطف است بر الأول ـ یعنی و یحتمل الثاني) یعنی احتمال دارد فرض دوم (یعنی ۹ طلاق عدی به طور حقیقی) درست باشد چون بخشیده شدن طلاق سوم (از اینکه عدی حقیقی باشد) در صورت توالی و پی‌درپی بودن طلاقهای عدی، بر خلاف اصل ثابت است (به خاطر اینکه توالی، قدر متیقن از اطلاق روایات و اجماع فقهاست) پس وقتی که توالی حاصل نشود (و طلاقهای عدی پراکنده باشند چنانکه مورد بحث ماست) باید (بر طبق اصل، عمل نمود و) به طور حقیقت، ۹ طلاق عدی واقع شود، مخصوصاً در صورتی که طلاق عدی (از هر سه طلاق) تنها طلاق اول باشد (و دو طلاق دیگر غیرعدی باشند) زیرا هر دو علاقه مجاز، در طلاق سوم وجود ندارد (نه علاقه مجاورت و نه علاقه اقل و اکثر) به جهت اینکه آن طلاق

سوم، مجاورت به طلاق عدی ندارد (زیرا فرض آن است که طلاق دوم، عدی نیست تا طلاق سوم مجاورت با آن داشته باشد و مجازاً طلاق عدی به شمار آید) و طلاقهای عدی هم بیشتر از طلاقهای غیرعدی نیست (بلکه از هر سه طلاق، طلاق غیرعدی بیشتر از طلاق عدی است چون طلاق دوم و سوم از هر سه طلاق غیرعدی است، پس علاقه اقل و اکثر نیز وجود ندارد تا از باب اطلاق نام اکثر بر اقل، بر طلاق سوم، طلاق عدی اطلاق شود و مجازاً طلاق عدی به شمار آید).

بر خلاف آن صورتی که فرض این باشد که طلاق عدی، طلاق دوم (از هر سه طلاق) باشد (که در این صورت چه بسا بتوان طلاق سوم را مجازاً عدی به شمار آورد) زیرا (اگر هم علاقه اقل و اکثر وجود ندارد اما) علاقه مجاورت در آن وجود دارد.

(اما در هر حال خواه طلاق اول، عدی باشد و خواه طلاق دوم) احتمال دوم در نظر ما قوی است پس (باید ۹ طلاق عدی به طور حقیقی واقع شود، حال) اگر طلاق عدی، طلاق اول باشد (۹ طلاق مزبور در ضمن ۲۵ طلاق واقع می‌شود و) تحریم ابدی به طلاق بیست و پنجم تعلق می‌گیرد (یعنی با این طلاق، حرمت ابدی حاصل می‌گردد) و اگر طلاق عدی، طلاق دوم باشد پس (۹ طلاق مزبور در ضمن ۲٦ طلاق واقع می‌شود و) تحریم ابدی به طلاق بیست و ششم تعلق می‌گیرد **خلاف الاصل** بعضی از محشین، اصل را تفسیر کرده‌اند به اینکه اصل در استعمال حقیقت است چنانکه سابقاً توضیح دادیم، و بعضی دیگر از محشین تفسیر کرده‌اند به اینکه اصل آن است که حرمت ابدی حاصل نمی‌شود اگر ۹ طلاق عدی حقیقی کامل نشود.

ويبقى فيه إشكال آخر، وهو أن طلاق العدة حينئذ لا يتحقق إلا بالرجعة بعده والوطئ فإذا توقف التحريم على تحقق التسع كذلك لزم تحريمها بعد الدخول في الأخيرة بغير طلاق. وهو بعيد. ولو توقف على طلاق آخر بعده ولم يكن ثالثا لزم جعل ما ليس بمحرم محرما. والحكم بالتحريم بدون طلاق موقوف على التحليل، وكلاهما بعيد. وليس في المسألة شئ يعتمد عليه، فللتوقف فيما خالف النص مجال.

اشکال در احتمال دوم

ويبقى فيه... توضیح: در صورت پراکنده بودن طلاقها، شارح احتمال دوم را اختیار کرد که باید ۹ طلاق عدی بطور حقیقی واقع شود تا حرمت ابدی حاصل گردد.

اکنون می‌فرماید: در اینجا با اشکال لاینحلی مواجه می‌شویم و آن اینکه طلاق عدی ـ همانطوری که سابقاً گفته شد ـ در صورتی تحقق مییابد که بعد از طلاق، شوهر رجوع به زن کند و نزدیکی به عمل آید (یعنی طلاق عدی به مجموع طلاق و رجوع و نزدیکی، تحقق می‌یابد) حال در مورد بحث، اینکه می‌گوئیم با ۹ طلاق عدی حقیقی، حرمت ابدی حاصل می‌گردد، اگر چنانچه ۹ طلاق عدی به همان معنایی که عدی را تفسیر کردیم، واقع شود، لازم می‌آید که در نهمین طلاق عدی همین که رجوع و دخول واقع گردید، حرمت ابدی و جدایی حاصل شود، و این از نظر مذاق شرع مقدس بعید به نظر می‌آید که به واسطه وقوع نزدیکی، حرمت و جدایی حاصل گردد بدون اینکه این جدایی نیازی به طلاق داشته باشد.

و اگر بخواهیم بعد از نهمین طلاق عدی، یک طلاق دیگر را لازم بدانیم تا به واسطه آن، حرمت ابدی حاصل گردد، گوئیم در این صورت ، دو اشکال پیش می‌آید اگر فرض ما در جایی باشد که طلاقهای عدی، طلاقهای اول از هر سه طلاق باشد، چون در این فرض، نهمین طلاق عدی، طلاق اول از دور آخر می‌باشد (که طلاق

بیست و پنجم می‌باشد) حال اگر بعد از این طلاق، یک طلاق دیگری را لازم بدانیم تا حرمت ابدی به واسطه این طلاق حاصل گردد، دو اشکال لازم می‌آید:

اشکال اول: اینکه لازم می‌آید چیزی که شرع مقدس آن را موجب حرمت قرار نداده، ما آن را موجب حرمت قرار دهیم، چون شرع مقدس، ۹ طلاق عدی را موجب حرمت ابدی قرار داده است (که در طلاق بیست و پنجم، آن ۹ طلاق کامل می‌گردد) و دیگر بعد از این طلاقها، طلاق دیگری را که موجب حرمت ابدی شود قرار نداده است، و حال آنکه ما می‌خواهیم طلاق دیگری را بعد از طلاق بیست و پنجم قرار دهیم که آن موجب حرمت ابدی گردد، نه ۹ طلاق عدی که قبل از آن واقع شده است، و این از نظر مذاق شرع مقدس بعید به نظر می‌آید.

اشکال دوم: اینکه لازم می‌آید حرمت حاصل شود به واسطه آن طلاقی که بعدش محلل واقع نمی‌شود. توضیح اینکه: در شرع مقدس آنکه ثابت شده این است که بعد از هر طلاق سوم، حرمت زن بر مرد تحقق می‌یابد که بعد از هر طلاق سوم، برگشت زوجیت احتیاج به محللی دارد، اما در مورد بحث ما می‌خواهیم به واسطه طلاق دوم از دور اخیر، حرمت زن برمرد را تحقق بخشیم و این برخلاف آن چیزی است که در شرع مقدس ثابت شده است.

ترجمه و شرح عبارت: **و یبقی**... یعنی اشکال دیگری باقی می‌ماند در صورت تفرق طلاقها بنابر احتمال دوم (که باید ۹ طلاق عدی به نحو حقیقی واقع شود) **إشکال آخر** تعبیر به ـ آخر ـ می‌فهماند که قبلاً اشکال اول گذشته است و اشکال اول در مورد تفرق طلاقها همان بود که در عبارت شارح در بالا گذشت که فرمود: «لکن هل تغتفر فیها الثالثة...» یعنی آیا طلاق سوم از هر سه طلاق، مجازاً عدی به شمار می‌آید یا نه.

نگارنده گوید: این اشکال اخیر، بنابر احتمال اول (یعنی کفایت شش طلاق عدی به نحو حقیقی، در صورت تفرق) نیز جاری می‌باشد که گفته شد آن شش طلاق عدی در ضمن ۱۶ طلاق واقع می‌شود اگر طلاق اول از هر سه طلاق، عدی حقیقی باشد (تأمل کنید تا ورود اشکال در آن صورت روشن گردد).

و هو أنّ... یعنی آن اشکال این است که طلاق عدی در همین فرضی که طلاقها به طور پراکنده واقع شده‌اند، در وقتی تحقق می‌یابد (و عدی می‌شود) که بعد از وقوع طلاق، شوهر رجوع کند و با زن نزدیکی نماید (چنانکه سابقاً در تفسیر طلاق عدی دانسته شد) حال اگر حرام شدن آن زن (به طور ابدی) متوقف باشد بر اینکه ۹ طلاق به آن صورت (که بعدش رجوع و نزدیکی واقع شده) تحقق یابد، لازم می‌آید که زن پس از نزدیکی با مرد با او در آخرین طلاق عدی (که طلاق بیست و پنجم یا بیست و ششم است) حرام گردد بدون آنکه نیازی به طلاق باشد (یعنی لازم می‌آید که زن بعد از آخرین طلاق، وقتی که مرد رجوع کرد همینکه با او نزدیکی نمود، زن بر او حرام گردد) و این بعید به نظر می‌آید (زیرا احکام شرعیه باید به ادله شرعی ثابت شود و ادله شرعی که دلالت بر تحریم زن بر شوهر می‌کند منحصر به اسباب خاصی در موارد مخصوص می‌باشد که هیچ یک از آن اسباب در فرض مورد بحث وجود ندارد) **في الأخيرة** یعنی الطلقة الأخيرة.

و لو توقف... یعنی و اگر بگوئیم که تحریم ابدی زن، موقوف بر طلاق دیگری است بعد از دخول ـ و فرض هم این باشد که این طلاق، طلاق سوم (در دور اخیر) نباشد ـ (که چنین فرضی، در صورتی تحقق می‌یابد که طلاق عدی در هر سه طلاق از طلاقهای قبلی، طلاق اول باشد، پس آن طلاق دیگر، طلاق دوم در دور اخیر می‌شود نه طلاق سوم) در این صورت (دو اشکال لازم می‌آید، اشکال اول این است که:) لازم می‌آید چیزی که (در شرع مقدس) حرام‌کننده زن نیست، ما آن را حرام‌کننده قرار

بدهیم (چون در شرع مقدس، طلاقی که حرام‌کننده ابدی است همان طلاق نهم عدی است و حال آنکه ما در فرض سابق، آن طلاق را حرام‌کننده قرار نداده و می‌خواهیم طلاق بعد از آن را حرام‌کننده قرار بدهیم).

و (اشکال دوم این است که:) لازم می‌آید حکم به تحریم زن کنیم به واسطه غیر آن طلاقی که موقوف به آمدن محلل است (به عبارت دیگر لازم می‌آید که حکم به تحریم زن کنیم به واسطه طلاق دوم از دور اخیر، نه طلاق سوم) و این دو لازم، هر دو بعید به نظر می‌آیند (اما جهت بعید بودن لازم اول که در اشکال اول ذکر شد، این است که در شرع مقدس، طلاق دیگری بعد از طلاق نهم عدی، حرام‌کننده قرار داده نشده است.

و اما جهت بعید بودن لازم دوم که در اشکال دوم ذکر شد، این است که در شرع مقدس، در هر دور از طلاقها، طلاق سوم که بعدش محلل می‌آید، موجب حرمت قرار داده شده است نه طلاق دوم که بعدش محلل نمی‌آید).

و لم یکن ثالثاً کلمه ـ ثالثاً ـ خارج می‌کند آن فرضی را که طلاق دیگر، طلاق سوم در دور اخیر باشد، که این فرض در صورتی تحقق می‌یابد که طلاق عدی در هر سه طلاق از طلاقهای قبلی، طلاق دوم باشد، در این صورت، از دو اشکال مذکور، اشکال اول فقط لازم می‌آید (یعنی اگر تحریم ابدی را موقوف بر آن طلاق دیگر بدانیم لازم می‌آید که حرمت با آن ۹ طلاق عدی قبلی ـ که شرع مقدس قرار داده ـ حاصل نشده است بلکه با آن طلاق دیگر حاصل شده) اما اشکال دوم لازم نمی‌آید، چون فرض آن است که آن طلاق دیگر، طلاق سومی است که در شرع مقدس، بعد از طلاق سوم احتیاج به محلل هست.

و الحکم عطف است بر ـ جعل ـ یعنی و لزم الحکم بالتحریم... **موقوف** (صفت است برای طلاق) ناگفته نماند که تعبیر شارح به توقف بر تحلیل، همانا به اعتبار

طلاقهای سوم در طلاقهای قبلی است که بعد از هر طلاق سومی باید محلل بیاید، اما در طلاق دور اخیر، توقف بر تحلیل، امکان ندارد چون بعد از طلاق عدی آخری که حرمت ابدی حاصل می‌شود، دیگر به هیچ وجه با آمدن محلل، حلیتی حاصل نمی‌شود.

خلاصه اینکه مقصود از عبارت شارح این است که لازم می‌آید حکم به تحریم شود به سبب غیر آن طلاقی که در شرع مقدس بعد از آن احتیاج به محلل هست (یعنی طلاق سوم) گرچه در این دور اخیر، محلل امکان ندارد **و کلاهما** ضمیر بر می‌گردد به «جعل» و «حکم به تحریم».

ولیس في المسالة... توضیح: شارح می‌فرماید: چون در مسأله پراکنده بودن طلاقهای عدی، دلیلی که بتوان بر آن اعتماد نمود وجود ندارد، و آن مسأله از مورد روایت، خارج و برخلاف آن می‌باشد، لذا اگر در حکم آن توقف کنیم و فتوی به تحریم ابدی ندهیم جا دارد.

نگارنده گوید: ظاهراً بر این فرمایش شارح، اشکال وارد است، زیرا شارح در بالا تصریح فرمود بر اینکه اطلاق روایات، شامل است هم صورت توالی طلاقهای عدی را و هم صورت تفرق و پراکنده بودن آنها را، بنابراین چگونه در اینجا می‌فرماید که صورت تفرق، مخالف با روایت است.

مگر آنکه توجیه کنیم عبارت شارح را به اینکه مقصود ایشان آن است که صورت تفرق، قدر متیقن از روایات نیست، و قدر متیقن از آنها همان صورت توالی می‌باشد (تأمل کنید شاید جواب بهتری بر آن اشکال پیدا کنید).

هذا كله حكم الحرة، أما الأمة فقد عرفت أنها تحرم بعد كل طلقتين فلا يجتمع لها طلاق تسع للعدة مع نكاح رجلين. وهما معتبران في التحريم نصا وفتوى، فيحتمل تحريمها بست، لأنها قائمة مقام التسع للحرة وينكحها بينها رجلان. ويحتمل اعتبار التسع كالحرة استصحابا للحل إلى أن يثبت المحرم، ولا يقدح نكاح أزيد من رجلين، لصدقهما مع الزائد.

حکم امه در حرمت ابدی

هذا كله حكم الحرة... توضیح: آنچه تا به اینجا گفته شد مربوط به زن آزاد بود در رابطه با تحریم ابدی آن بعد از ۹ طلاق عدی.

و اما در زنی که کنیز باشد آیا تحریم ابدی، امکان دارد یا نه؟

سابقاً دانسته شد که کنیز بعد از هر دو طلاق، حرام می‌شود بر شوهر خود و حلال شدنش احتیاج به نکاح با مرد دیگر (مُحلِّل) دارد. بنابراین (با توجه به اینکه در روایات و فتاوای فقها، دو شرط برای تحریم ابدی زن بر شوهر ذکر شده: ۱. اینکه ۹ طلاق عدی واقع شود، ۲. اینکه میان آن ۹ طلاق، نکاح با دو مرد دیگر به عنوان محلل، واقع گردد پس) باید گفت در زنی که کنیز است هیچ وقت، امکان ندارد که آن دو شرط با هم در او جمع گردد، زیرا اگر بخواهیم ۹ طلاق عدی واقع شود که بعد از هر دو طلاق، نکاح با مرد محلل واقع گردد، در نتیجه باید چهار محلل در میان طلاقها واقع شود، در حالی که در روایات، وقوع دو محلل را شرط در تحریم ابدی قرار داده است.

حال با توجه به اینکه آن دو شرط با هم در کنیز قابل جمع نیست، آیا حرمت ابدی هم حاصل نمی‌شود یا اینکه می‌تواند حاصل شود؟ دو احتمال در آن وجود دارد:

۱. اینکه حرمت ابدی در آن به هیچ وجه امکان پذیر نیست، به خاطر دو دلیل:

اول: آنکه به قرینه آن دو شرطی که در روایات آمده است، روایات مزبور ظهور دارد در اینکه موردش، زن آزاد است نه کنیز، پس در مورد زن کنیز هر مقدار طلاق هم واقع شود موجب حرمت ابدی نمی‌گردد.

دوم: اینکه چنانکه گفتیم آن دو شرطی که در روایات برای تحریم ابدی ذکر شده است، در کنیز با هم قابل جمع نیست پس تحریم ابدی حاصل نخواهد شد.

این احتمال اول را شارح در آخر بحث ذکر نموده و ما مناسب دیدیم که اول ذکر نمائیم.

۲. اینکه حرمت ابدی در آن امکان پذیر هست، اما اینکه آیا این حرمت به واسطه ٦ طلاق حاصل می‌شود یا ۹ طلاق؟ دو احتمال وجود دارد:

اول: اینکه با ٦ طلاق، تحریم ابدی حاصل می‌شود، چون ٦ طلاق در زن کنیز جانشین ۹ طلاق در زن آزاد است (یعنی ٦ طلاق در زن کنیز، نازل منزله ۹ طلاق در زن آزاد است، چون در کنیز هر دو طلاق موجب تحریم او بر شوهرش می‌گردد تا بعدش محلل آید، همچنانکه در زن آزاد، هر سه طلاق موجب تحریم او بر شوهرش می‌گردد تا بعدش محلل آید) و در مابین آن شش طلاق، نکاح با دو مرد محلل واقع می‌شود، در نتیجه به این صورتی که بیان شد، آن دو شرطی که در روایات برای تحریم ابدی زن ذکر شده، یک شرطش ـ که نکاح با دو مرد محلل باشد ـ بطور حقیقت تحقق یافته، و شرط دیگرش ـ که ۹ طلاق باشد ـ به طور نازل منزله تحقق یافته. یعنی با وقوع شش طلاق گویا ۹ طلاق واقع شده.

دوم: اینکه همانند زن آزاد باید ۹ طلاق واقع شود تا تحریم ابدی تحقق یابد که بعد از هر دو طلاق هم یک محلل واقع گردد و در نتیجه چهار محلل در میان ۹ طلاق، واقع می‌شود.

و دلیل آن این است که بعد از وقوع شش طلاق، شک داریم در اینکه آیا تحریم ابدی حاصل می‌شود یا نه؟ استصحاب حلیت زن بر شوهر را می‌کنیم تا زمانی که حرام‌کننده یقینی تحقق یابد و آن وقوع ۹ طلاق می‌باشد. اگر کسی اشکال کند که با وقوع ۹ طلاق گرچه شرط اولی که در روایات آمده است تحقق می‌یابد اما شرط دوم ـ که وقوع نکاح با دو محلل باشد ـ تحقق نمی‌یابد، چون همانطوری که دانسته شد با وقوع ۹ طلاق، چهار محلل در میان آنها واقع می‌شود.

در جواب می‌فرماید: وقوع چهار محلل، ضرری به حصول تحریم ابدی ندارد، چون در ضمن چهار محلل، صدق می‌کند که ۲ محلل واقع شده است (مثل اینکه با وجود چهار نفر در اطاق، صدق می‌کند اینکه گفته شود دو نفر در اطاق وجود دارند) پس در نتیجه آن دو شرطی که در روایات آمده، هر دو حاصل می‌گردد، هم ۹ طلاق، و هم نکاح دو محلل.

ترجمه و شرح عبارت: **هذا کله...** یعنی تمام آنچه گفته شد، حکم زن آزاد بود، اما زنی که کنیز باشد، قبلاً (در عبارت مصنّف) دانسته شد که کنیز پس از هر دو طلاق، بر شوهر خود حرام می‌شود (و حلال شدن او بر شوهرش احتیاج به محلل دارد) بنابراین برای آن زن جمع نمی‌شود ۹ طلاق عدی با وقوع نکاح دو مرد (محلل) در میان آن طلاقها، و حال آنکه آن دو چیز (۹ طلاق عدی و نکاح دو مرد محلل) هر دو، شرط می‌باشند در تحریم ابدی بر حسب روایات و فتاوای فقها (زیرا در روایات و فتوای فقها این گونه آمده که کسی که زنش را ۹ طلاق عدی بدهد که در میان آن طلاقها دو مرد محلل ازدواج با او کرده باشد، آن زن بر شوهرش حرام ابدی می‌شود پس معلوم می‌شود که در تحریم ابدی، این دو چیز با هم شرط می‌باشند: یکی وقوع ۹ طلاق عدی، و دیگر نکاح دو محلل در میان آن طلاقها) پس (حال که در کنیز، این دو چیز با هم نمی‌تواند جمع شود ببینیم آیا تحریم ابدی در او امکان دارد حاصل شود

یا نه؟ ابتدا می‌فرماید که امکان دارد تحریم در او حاصل شود اما اینکه با شش طلاق حاصل می‌شود یا با ۹ طلاق؟ دو احتمال وجود دارد: اول اینکه:) احتمال دارد کنیز با شش طلاق، حرام ابدی شود، چون شش طلاق (در کنیز) جانشین ۹ طلاق در زن آزاد است و کنیز را در میان آن شش طلاق، دو مرد (محلل) نکاح می‌کنند (پس آن دو شرطی که در روایات و فتاوای فقها برای تحریم ابدی ذکر شده، یکی حقیقتاً و دیگری به طور نازل منزله تحقق می‌یابد چنانکه توضیح دادیم).

و (دوم اینکه:) احتمال دارد (در کنیز نیز) ۹ طلاق، معتبر باشد (در تحریم ابدی) همانند زن آزاد، به دلیل اینکه (پس از شش طلاق شک می‌کنیم در تحریم ابدی کنیز لذا) استصحاب می‌کنیم (حالت سابق را یعنی) حلیت کنیز بر شوهر را تا ثابت شود چیزی که موجب تحریم است (یعنی تا حاصل شود چیزی که یقیناً موجب تحریم ابدی است و آن ۹ طلاق می‌باشد).

و (اگر کسی اشکال کند که اگر ۹ طلاق در کنیز واقع شود که بعد از هر دو طلاق یک مرد محلل واقع می‌شود، لازم می‌آید که چهار مرد محلل در میان ۹ طلاق واقع شود و این مخالف با آن شرطی است که در روایات آمده است. زیرا چنانکه در بالا گذشت در روایات، نکاح دو مرد محلل در میان طلاقها را شرط در تحریم ابدی قرار داده است. در جواب این اشکال می‌فرماید:) ضرر به تحریم ابدی نمی‌زند اینکه نکاح بیش از دو مرد (محلل) در میان طلاقها واقع می‌شود، زیرا در ضمن نکاح بیش از دو مرد، صدق می‌کند که دو مرد نکاح کرده‌اند.

وعلى التقديرين فيحتمل اعتبار العدد كله للعدة اقتصارا في المجاز على المتحقق، والاكتفاء في كل اثنتين بواحدة للعدة وهي الأولى لقيامها مقام الاثنتين، ولصدق المجاز في إطلاق العدية على الجميع بعلاقة المجاورة. فعلى الأول يعتبر اثنتا عشرة تطليقة إذا وقعت الأولى من كل اثنتين للعدة وعلى التسع ثماني عشرة.

و على التقديرين... توضیح: در ٦ طلاق یا ٩ طلاق که برای حصول تحریم ابدی کنیز گفته شد، آیا تمام این عدد باید طلاق عدی حقیقی باشد یا اینکه طلاق اول از هر دو طلاق، عدی حقیقی باشد کفایت می‌کند؟ دو احتمال در آن وجود دارد:

احتمال اول و دلیل آن

١. اینکه باید تمام آن عدد (٦ یا ٩) طلاق عدی حقیقی باشد (که البته به صورت پراکنده باید تصویر شود نه پی در پی، چون از هر دو طلاقی که بعدش محلل واقع می‌شود، طلاق اول فقط عدی می‌تواند باشد، زیرا بعد از طلاق دوم، کنیز بر شوهرش حرام می‌شود و مرد نمی‌تواند رجوع کند) بنابراین برای تحقق ٦ طلاق عدی حقیقی، باید یازده طلاق واقع شود که در میان آنها پنج محلل واقع می‌شود و با طلاق یازدهم، حرمت ابدی حاصل می‌شود، به صورت زیر:

عدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی.

و برای تحقق ٩ طلاق عدی حقیقی، باید هفده طلاق واقع شود که در میان آنها ٨ محلل واقع می‌شود، و با طلاق هفدهم تحریم ابدی حاصل می‌گردد، به صورت زیر:

عدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی، غیرعدی + عدی.

دلیل این احتمال اول، آن است که اگر بخواهیم از هر دو طلاق، عدی بودن طلاق اول را کافی بدانیم لازمه‌اش آن است که مرتکب مجاز شویم، یعنی اینکه از ٦ طلاق، سه طلاقش (طلاق اول و سوم و پنجم) عدی حقیقی باشد و سه طلاق دیگر (طلاق دوم و چهارم و ششم) از باب علاقه مجاورت، عدی به شمار آید که در نتیجه مجازا گفته شود شش طلاق عدی، و در ۹ طلاق به همین گونه، ۹ طلاق عدی مجازا گفته شود، و چون اطلاق مجازی بر خلاف اصل است (به جهت اینکه اصل در استعمال، حقیقت است) و در هر موردی که خلاف اصل باشد باید اکتفا به قدر متیقن کرد و آن زن آزاد می‌باشد (یعنی در زن آزاد، اطلاق مجازی ثابت و یقینی است چنانکه سابقاً گذشت) بنابراین در غیر آن ـ یعنی در زن کنیز ـ باید بر طبق اصل عمل نمود و آن اینکه تمام ٦ یا ۹ طلاق، عدی حقیقی باشد.

احتمال دوم و دلیل آن

۲. احتمال دوم آن است که طلاق اول از هر دو طلاق، عدی حقیقی باشد کفایت می‌کند (که بنابراین، مجموعاً ٦ طلاق یا ۹ طلاق واقع شود کافی است برای حصول تحریم ابدی) و دلیل این احتمال، دو چیز است:

اول: اینکه چون طلاق اول (از هر دو طلاق) که عدی حقیقی است، جانشین دو طلاق عدی در زن آزاد است، پس همانطوری که در زن آزاد، از هر سه طلاق، دو طلاقش عدی باشد کافی است، در زن کنیز نیز از هر دو طلاق، یک طلاقش ـ یعنی طلاق اول ـ عدی باشد کافی است.

دوم: اینکه وقتی که طلاق اول، طلاق عدی بود، طلاق دوم نیز مجازاً عدی به شمار می‌آید به علاقه مجاورت، در نتیجه به مجموع شش یا ۹ طلاق، مجازاً می‌توان عدی گفت.

ترجمه و شرح عبارت: **و علی التقدیرین**... یعنی بنابر هر دو فرض (چه فرضی که کنیز با شش طلاق، حرام ابدی شود و چه فرضی که با ۹ طلاق، حرام ابدی شود) احتمال دارد که بگوییم باید تمام این عدد (٦ یا ۹) عدی حقیقی باشد، چون در مجاز باید به همان موردی که مجاز بودن در آن ثابت و یقینی است اکتفا نمود (و آن مورد، طلاق زن آزاد است که با آنکه تنها شش طلاق از ۹ طلاق، عدی حقیقی است اما به همه آنها مجازاً طلاق عدی گفته می‌شود پس در مورد طلاق کنیز نمی‌توان به شش طلاق اکتفا کرد که سه طلاقش فقط عدی حقیقی باشد و مجازاً به تمام شش طلاق، عدّی گفته شود، و همچنین نمی‌توان به ۹ طلاق اکتفا کرد که چهار طلاقش فقط عدی حقیقی باشد و مجازاً به تمام ۹ طلاق، عدی گفته شود).

و احتمال دارد (که عدی حقیقی بودن تمام ٦ یا ۹ طلاق، لازم نباشد بلکه) اکتفا شود در هر دو طلاق، به اینکه یکی از آنها عدی حقیقی باشد ـ که آن یکی همان طلاق اولی باشد ـ (پس در ٦ طلاق، سه طلاقش عدی حقیقی باشد کافی است در تحریم ابدی، و در ۹ طلاق هم چهار طلاقش عدی حقیقی باشد کافی است در تحریم ابدی) چون (درکنیز) آن یک عدی حقیقی به جای دو عدی حقیقی (در زن آزاد) می‌باشد، و نیز چون به طور مجاز بر همه آن ٦ یا ۹ طلاق، طلاق عدی گفته می‌شود به خاطر علاقه مجاورت (زیرا طلاق دوم از هر دو طلاق، که غیر عدی است، مجاور طلاق اول است که عدی می‌باشد) **والإکتفاء** ... این احتمال دوم می‌باشد که عطف است بر ـ إعتبار العدد ـ **وهی الأولی** ضمیر به ـ واحدة ـ برمی‌گردد یعنی آن واحدة همان طلاق اول از هر دو طلاق می‌باشد، چون در کنیز، طلاق دوم نمی‌تواند عدی باشد، زیرا به واسطه طلاق دوم، کنیز بر شوهرش حرام می‌شود تا محلل بیاید.

فعلی الأول... یعنی بنابر احتمال اول (که تمام عدد باید حقیقی باشد) در صورتی که طلاق اول از هر دو طلاق، عدی حقیقی باشد باید دوازده طلاق واقع شود (تا کنیز

برشوهرخود حرام ابدی شود، البته این در صورتی است که شش طلاق عدی را کافی بدانیم) و بنابرآنکه ۹ طلاق عدی لازم باشد باید هجده طلاق واقع شود (تا کنیزبر شوهرخود حرام ابدی شود) **اذا وقعت**... این جمله در اینجا قید توضیحی است نه اینکه قید احترازی باشد، چون ـ همانطوری که سابقاً نیزگفتیم ـ تصویرطلاق عدی در اینجا منحصراست به اینکه طلاق اول از هردو طلاق، طلاق عدی باشد یعنی از هردو طلاقی که بعدش محلل واقع می‌شود، طلاق اول فقط می‌تواند عدی باشد نه طلاق دوم، چون بعد از طلاق دوم، حرمت حاصل می‌شود و مرد نمی‌تواند رجوع کند.

و علی التسع... این جمله عطف است بر ـ علی اعتبار الست ـ که در تقدیر می باشد، و تقدیرعبارت جنین است: «فعلی الأول تعتبرإثنتا عشرة تطليقة بناءً علی اعتبار الست... و اما بناءً علی إعتبار التسع فتعتبرثمانية عشرتطليقة».

ويبقى الكلام في الثانية عشرة والثامنة عشرة كما مر. وعلى الثاني يكتفي بالست، أو التسع. ويحتمل في الأمة عدم تحريمها مؤبدا مطلقا، لأن ظاهر النص أن مورده الحرة بقرينة نكاح الرجلين مع التسع فيتمسك في الأمة بأصالة بقاء الحل، ولعدم اجتماع الشرطين فيها، وللتوقف مجال.

ويبقى الكلام ... توضيح: همانطوری که در بالا شرح دادیم، در صورتی که شش طلاق عدی حقیقی را کافی بدانیم، طلاق عدی ششم، با طلاق یازدهم تحقق می‌یابد، و در صورتی که ۹ طلاق عدی حقیقی را لازم بدانیم، طلاق عدی نهم با طلاق هفدهم تحقق می‌یابد، پس اینکه شارح در سطر پیش فرمود که در شش طلاق باید دوازده طلاق داده شود و در ۹ طلاق باید هجده طلاق داده شود، آن یک طلاق آخری (یعنی طلاق دوازدهم در شش طلاق، و طلاق هجدهم در ۹ طلاق) به خاطر آن سخنی است که سابقاً در مورد طلاق عدی زن آزاد در صورتی که به طور متفرق (پراکنده) واقع شود، گذشت که آیا بعد از آخرین طلاق عدی حقیقی، برای ثبوت تحریم ابدی، طلاق دیگری لازم می‌باشد یا نه؟ در آنجا گفته شد که اشکالی وجود دارد، در اینجا هم آن اشکال وجود دارد، زیرا اگر در شش طلاق، بعد از طلاق یازدهم که طلاق عدی حقیقی است (و مرد رجوع به کنیز کرد و او را وطی نمود تا طلاق عدی تحقق یابد) چنانچه طلاق دیگری (یعنی طلاق دوازدهم) ندهد، لازم می‌آید که بعد از دخول مرد به کنیز، جدایی و حرمت بین آنها حاصل گردد بدون آنکه طلاقی واقع شود.

و اگر بخواهیم بگوئیم که طلاق دیگری (یعنی طلاق دوازدهم) را باید واقع سازد تا تحریم ابدی ثابت گردد، لازم می‌آید که چیزی را که شارع مقدس موجب حرمت قرار نداده، ما آن را موجب حرمت قرار دهیم، زیرا ما در بالا گفتیم آنکه موجب حرمت

ابدی می‌شود طلاق ششم عدی است که طلاق یازدهم می‌باشد، و حال آنکه ما طلاق بعد از آن را ـ که طلاق دوازدهم باشد ـ موجب حرمت ابدی قرار داده‌ایم.

و همین اشکال در ۹ طلاق نیز نسبت به طلاق هجدهم، جاری است چنانکه با کمی تأمل روشن می‌شود.

و ترجمه عبارت شارح این است که: باقی می‌ماند سخن در مورد طلاق دوازدهم (بنابر اعتبار شش طلاق عدی) و در طلاق هجدهم (بنابر اعتبار ۹ طلاق عدی) به همان گونه که (در مورد طلاق عدی زن آزاد) گذشت.

و علی الثاني... (عطف است بر ـ علی الاول ـ) یعنی بنابر احتمال دوم (که لازم نیست تمام ۶ یا ۹ طلاق، عدی حقیقی باشند بلکه در هر دو طلاق، یکی عدی حقیقی باشد کافی است) پس (در تحقق تحریم ابدی) شش طلاق واقع بشود (که طلاق اول و سوم و پنجم از آنها طلاق عدی حقیقی باشد) و یا ۹ طلاق واقع شود (که طلاق اول و سوم و پنجم و هفتم از آنها طلاق عدی حقیقی باشد) کافی خواهد بود.

و یحتمل... (این جمله، احتمال دوم است در مقابل ـ فیحتمل تحریمها ـ که در اول بحث ذکر شد، و ما احتمال دوم را در آنجا اول توضیح دادیم، حال در اینجا اکتفا به ترجمه و شرح عبارت می‌کنیم:) یعنی احتمال دارد که در مورد کنیز، تحریم ابدی به هیچ وجه ثابت نباشد (چه با ۶ طلاق و چه با ۹ طلاق، بنابراین اگر مرد، کنیز را صد بار هم طلاق بدهد به صورتی که بعد از هر دو طلاق، نکاح محلل واقع شود، باز حرمت ابدی ثابت نمی‌گردد) زیرا از ظاهر روایت (که تحریم ابدی را بعد از ۹ طلاق عدی ثابت کرده) استفاده می‌شود که مورد آن، زن آزاد است (و شامل کنیز نمی‌شود) به قرینه اینکه در آن روایت، نکاح دو مرد در میان ۹ طلاق عدی مطرح شده است (و این تنها در مواردی که زوجه، زن آزاد باشد تحقق می‌یابد) بنابراین در مورد کنیز (هر مقدار طلاق بر او واقع شود) به (استصحاب حلیت و) اصالت بقای حلیت او بر

شوهر تمسک می‌کنیم و لعدم... (این دلیل دوم است، و فرق این دلیل با دلیل اول این است که در دلیل اول، استدلال شده به ظاهر روایت به کمک قرینه‌ای که در روایت وجود دارد، اما در دلیل دوم استدلال شده به آنچه که صریحاً روایت بر آن دلالت دارد که آن اجتماع دو شرط باشد) یعنی و برای اینکه در کنیز، آن دو شرطی که در روایت برای ثبوت تحریم ابدی ذکر شده، با هم قابل جمع نیست (چون یک شرط، وقوع ۹ طلاق است، و شرط دیگر آن است که در میان آن ۹ طلاق، نکاح دو محلل واقع شود، و این دو شرط با هم در کنیز جمع نمی‌شود چون در میان ۹ طلاق کنیز، نکاح چهار محلل واقع می‌شود) و للتوقف... شارح در آخر این بحث می‌فرماید: وقتی که در مورد کنیز، هم احتمال تحریم ابدی و هم احتمال عدم تحریم ابدی، وجود دارد لذا برای توقف کردن و فتوی ندادن، جا هست.

(العاشرة: تحرم الملاعنة أبدا) وسيأتي الكلام في تحقيق حكمها وشرائطها، (وكذا تحرم الصماء والخرساء إذا قذفها زوجها بما يوجب اللعان) لولا الآفة. بأن يرميها بالزنا مع دعوى المشاهدة، وعدم البينة، فلو لم يدع حد ولم تحرم، ولو أقام بينة بما قذفها به سقط الحد عنه والتحريم كما يسقط اللعان، لأن ذلك هو مقتضى حكم القذف في إيجاب اللعان، وعدمه.

مسأله دهم ـ تحریم أبدی زنی که لعان شده

(العاشرة: تحرم الملاعنة... توضیح: زنی که با شوهرش لعان کرده است، حرام ابدی بر شوهر خود می‌شود یعنی هرگز نمی‌توانند دوباره همدیگر را به همسری اختیار نمایند.

در اینجا جهت روشن شدن این مسأله و مسأله بعدی، ناچاریم اجمالاً به بحث «لعان» بپردازیم و تفصیل آن را به محل خود (کتاب اللعان) واگذار نمائیم.

«لعان» در اصطلاح شرعی عبارت است از لعن کردن مخصوص هریک از زن و شوهر با یکدیگر (و به عبارت دیگر نوعی مباهله و نفرین طرفینی است بین زن و شوهر) تحت شرایط خاصی به صیغه مخصوصی که زیر نظر حاکم شرع باید انجام بگیرد.

لعان دو سبب دارد. یعنی در دو مورد، شرعاً ثابت است:

اول: در مورد نسبت زنا دادن شوهر به زن دائمی خود یعنی هرگاه مردی ادعا کند که همسر دائمی وی با مرد دیگری مرتکب زنا گردیده، و ادعا کند که تنها خودش این عمل را دیده است و کسی دیگر شاهد آن عمل نبوده است یعنی مرد، بینه‌ای بر اثبات ادعای خود نداشته باشد.

شکی نیست در اینکه اگر شخص بیگانه ای، زنی را نسبت به زنا بدهد، این نسبت دادن را شرعاً «قذف» گویند، و برای قذف در شرع مقدس حدّی بیان شده است و آن هشتاد تازیانه می‌باشد، و شخص نسبت‌دهنده یک راه برای ساقط ساختن حدّ قذف از گردن خود دارد و آن این است که بینه (چهار شاهد عادل) بر ادعای خود اقامه کند که در این صورت، حد قذف از وی ساقط می‌گردد.

و اما اگر نتواند بینه‌ای بر ادعای خود اقامه نماید، باید بر آن شخص، حدّ قذف جاری شود یعنی هشتاد تازیانه.

ولی در مورد مردی که زن خود را نسبت به زنا دهد، دو راه برای ساقط ساختن حدّ قذف از خود دارد: یکی اقامه بینه بر ادعای خود، دوم لعان اگر نتواند اقامه بینه کند. یعنی لعان در صورتی بر او ثابت و مشروع است که بینه‌ای بر ادعای خود نداشته باشد و اما اگر بتواند بینه اقامه کند دیگر لعان بر او مشروع نیست.

حال اگر مرد در صورتی که بینه‌ای بر ادعای خود ندارد، از اجرای لعان خودداری کند باید حدّ قذف بر او جاری شود.

دوم: در موردی که شوهر، فرزندی را که شرعاً به او ملحق می‌شود، از خود نفی کند.

از نظر شرعی وقتی که بچه با شرایط زیر در فراش زوج و خانه او متولد گردد، ملحق به اوست:

۱. اینکه زن در عقد دائم شوهر باشد.

۲. اینکه شوهر با او نزدیکی کرده باشد.

۳. اینکه بچه در کمتر از شش ماه از تاریخ نزدیکی او، یا بیشتر از ۹ ماه از تاریخ نزدیکی (که حدّاقل و حدّاکثر مدت حمل می‌باشند) متولد نشده باشد.

بچه با این شرایط، ملحق به شوهر است شرعاً، حال اگر شوهر بعد از ولادت آن بچه، بلافاصله آن را از خود نفی کند و بگوید این بچه از من نیست، این نفی و انکار را تنها از طریق لعان می‌تواند اثبات نماید و لعان در این مورد برای او مشروع می‌باشد و اگر لعان نکند، آن بچه از او نفی نشده و شرعاً ملحق به او می‌باشد.

ناگفته نماند که نفی و انکار فرزند لازمه‌اش نسبت زنا دادن به زوجه نیست، زیرا ممکن است فرزند از نزدیکی به شبهه به دنیا آمده باشد، در نتیجه اگر مرد برای نفی فرزند، لعان نکرد، حدّ قذف به گردن او ثابت نمی‌شود.

با انجام لعان چه در مورد اول و چه در مورد دوم، عقد نکاح آن منفسخ می‌گردد و زن بر شوهر خود حرام ابدی می‌گردد.

آنچه گفته شد در مورد اول (که حرمت ابدی به واسطه لعان حاصل می‌گردد در مورد نسبت دادن به زنا) همانا مربوط به زوجه‌ای است که سالم از آفت لسانی و سمعی باشد یعنی کر و یا لال نباشد، اما اگر زوجه‌ای باشد که کر یا لال باشد و

شوهر به او نسبت زنا بدهد با شرایطی که گفته شد، در این صورت به مجرد آن نسبت، زن بر او حرام ابدی می‌شود بدون آنکه تحریم موقوف بر لعان باشد، زیرا لعان در آن صورت، مشروع و ثابت نمی‌باشد و علاوه بر تحریم زن بر او باید حدّ قذف هم بر او زده شود چنانکه بعداً خواهد فرمود.

ترجمه و شرح عبارت: **تحرم الملاعنة** (ملاعنة به فتح عین به صیغه اسم مفعول) یعنی زنی که (بین او و شوهرش) لعان شده است، حرام ابدی بر شوهرش می‌شود، و به زودی (در کتاب اللعان) سخن در تحقیق حکم آن زن و شرایط آن خواهد آمد.

و همچنین حرام ابدی می‌شود همسری که کر و لال باشد هرگاه شوهرش به او نسبت ناروا دهد به گونه‌ای که ـ اگر زن آفت (زبانی و سمعی) نداشت ـ موجب لعان می‌گردید (اما اکنون که آن آفت را داراست، بدون لعان حرمت ابدی ثابت می‌شود به

مجرد آن نسبت ناروا) به این صورت که شوهر نسبت زنا به زن بدهد با ادعای اینکه زنا را دیده است، و بینه‌ای هم بر ادعای خود نداشته باشد (پس با این دو شرط یعنی ادعای دیدن، و نداشتن بینه، حرمت ابدی ثابت می‌شود بدون لعان) بنابراین اگر (نسبت ناروا دادن او به گونه‌ای باشد که اگر آفت نداشت موجب لعان نمی‌گردید مثل اینکه یکی از آن دو شرط مذکور نباشد، در این صورت، حرمت ابدی ثابت نمی‌شود، پس اگر شرط اول نباشد یعنی) ادعای دیدن زنا را نکند (و بینه هم نداشته باشد) باید حدّ قذف بخورد (هشتاد تازیانه) ولی همسرش بر او حرام ابدی نمی‌شود.

و اگر (شرط دوم نباشد یعنی) بینه بیاورد بر نسبت زنایی که داده، حدّ قذف از او ساقط می‌شود و همسرش نیز بر او حرام نمی‌شود، همانطوری که (در زن سالم از آفت یعنی غیر کر و لال) لعان ساقط می‌شود (چون در صورتی که شوهر بتواند اقامه بینه کند، لعان بر او مشروع و ثابت نیست چنانکه در کتاب اللعان خواهد آمد).

لولا الآفة چون یکی از شرایط ثبوت لعان آن است که زن، کر و لال نباشد چنانکه در کتاب اللعان گفته خواهد شد.

لأن ذلک... یعنی چون آن چه گفتیم، مقتضای حکم قذف می‌باشد در ثبوت لعان و عدم ثبوت آن (مقصود آن است که در زنی که سالم از آفت باشد، مقتضای حکم قذف آن است که اگر شوهر بینه‌ای بر آن قذف داشته باشد، لعان بر او ثابت و مشروع نمی‌باشد و حدّ قذف و نیز تحریم ابدی ساقط می‌گردد، و اما اگر بینه نداشته باشد، لعان بر او ثابت و مشروع می‌باشد که بعد از لعان، تحریم ابدی ثابت می‌شود و حدّ قذف هم از او ساقط می‌گردد.

و اما در زنی که آفت دارد و کر و یا لال است، لعان ثابت نیست ولی حرمت ابدی ثابت می‌شود).

بعضی از محشین کلمه «ذلک» در عبارت را اشاره دانسته است به دو شرطی که گذشت (یعنی ادعای مشاهده و عدم بینه) وجوداً و عدم، و حاصل مقصود شارح این است که تأثیر آن دو شرط در وجوب لعان در زن سالم از آفت، و تأثیر انتفاء آن دو شرط (که به انتفاء یکی از آنها نیز تحقق می‌یابد) در عدم لعان، مقتضای حکم قذف است، و نیز وجود آن دو شرط موجب حرمت ابدی و حدّ قذف می‌باشد در مورد زن کر و لال، و انتفاء آن دو شرط (که به انتفاء یکی از آنها نیز تحقق می‌یابد) موجب عدم حرمت ابدی و عدم حدّ قذف می‌باشد، زیرا اگر شوهر بینه‌ای اقامه کند، هم حدّ و هم تحریم ابدی ساقط می‌گردد.

ولا يسقط الحد بتحريمها عليه بل يجمع بينهما إن ثبت القذف عند الحاكم، وإلا حرمت فيما بينه وبين الله تعالى وبقي الحد في ذمته على ما دلت عليه رواية أبي بصير التي هي الأصل في الحكم، وإن كان المستند الآن الإجماع عليه كما ادعاه الشيخ ﷺ.

ولا يسقط... توضیح: در مورد زنی که سالم از آفت است، وقتی که حرمت ابدی به واسطه لعان حاصل شد، حدّ قذف از مرد ساقط می‌گردد، زیرا لعان جانشین بینه است یعنی همانطوری که مرد اگر بینه‌ای بر زنا اقامه نماید، حد قذف از او ساقط می‌گردد، لعان نیز حکمش اسقاط حدّ قذف می‌باشد.

اما در مورد بحث، یعنی زنی که کر و لال است، حکم چنین نیست، یعنی با ثبوت حرمت ابدی، حدّ قذف از مرد ساقط نمی‌گردد، چون لعان در او ثابت نیست و فرض هم این است که بینه بر اثبات زنا ندارد لذا حدّ قذف از مرد ساقط نمی‌گردد، بنابراین اگر چنانچه نزد حاکم قذف ثابت شد باید او را حد بزند و زن هم بر او حرام ابدی می‌باشد، و اما اگر قذف نزد حاکم ثابت نشد، در واقع حکم حرمت ثابت است و زن بر او حرام می‌باشد اما حد قذف در گردن او می‌ماند، چون در واقع سبب تحریم و حد، تحقق یافته و آن قذف می‌باشد گرچه در ظاهر نزد حاکم ثابت نشده است.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا يسقط...** یعنی ساقط نمی‌شود حدّ قذف (از شوهر) به واسطه حرام شدن زنی که کر و لال است بلکه باید جمع کرد بین حدّ و تحریم هر دو اگر قذف نزد حاکم ثابت شود (به توسط بینه‌ای از جانب زن که شهادت بدهند بر اینکه آن مرد همسرش را قذف کرده است) و گرنه (اگر قذف نزد حاکم ثابت نشود) زن حرام می‌شود میان شوهر و میان خدایش (یعنی در واقع حکم حرمت میان آنها ثابت است) و حدّ قذف هم در ذمه شوهر باقی می‌ماند، چنانکه بر این مطلب دلالت می‌کند روایت ابو بصیر که دلیل این مسأله است، اگرچه در حال حاضر مستند فقها، در حکم مذکور، اجماع فقهاست چنانکه شیخ طوسی این اجماع را ادعا کرده است.

روایة أبو بصیر... این روایت را شیخ طوسی در «تهذیب»[1] و شیخ کلینی در «کافی»[2] و شیخ صدوق در «من لایحضر»[3] به این صورت نقل کرده‌اند:

«... عن أبي بصیر قال: سُئِل أبو عبدالله علیه السلام عن رجل قذف إمرأته بالزنا و هی خرساء صمّاء لا تسمع ما قال؟ فقال: إن کان لها بیّنة تشهد لها عند الإمام جلده الحدّ و فرّق بینهما ثم لا تحل له أبداً، و إن لم یکن لها بیّنة فهی حرام علیه ما أقام معها ولا اثم علیها منه»

یعنی ابوبصیر گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال شد درباره مردی که همسر خود را نسبت به زنا داده و زن هم کر و لال است نشنیده آنچه را مردگفته، حکمش چیست؟ فرمود: اگر زن بینه‌ای دارد که نزد امام شهادت می‌دهند (که مرد آن زن را قذف کرده) امام، مرد را حدّ می‌زند و آنها را از یکدیگر جدا می‌کند و پس از آن، زن برای همیشه بر او حرام می‌شود، و اما اگر زن بینه‌ای (بر قذف مرد) نداشت پس او بر مرد تا زمانی که مرد با اوست حرام ابدی است و گناهی بر زن از جانب مرد نیست.

الأصل اصل در اینجا به معنای دلیل است.

---

[1] تهذیب، ج ٨، ص ١٩٣، ح ٣٤ و ج ٧، ص ٣١٠، ح ٤٦.
[2] کافی، ج ٦، ص ١٦٦، ح ١٨.
[3] من لایحضر، ج ٤، باب حدّ قذف.

ودلت الرواية أيضا على اعتبار الصمم والخرس معا فلو اتصفت بأحدهما خاصة فمقتضى الرواية ودليل الأصل عدم التحريم. ولكن أكثر الأصحاب عطفوا أحد الوصفين على الآخر بـ"أو" المقتضي للاكتفاء بأحدهما، والمصنف عطف بالواو وهو يدل عليه أيضا، ولكن ورد الخرس وحده في روايتين فالاكتفاء به وحده حسن. أما الصمم وحده فلا نص عليه بخصوصه يعتد به.

وفي «التحرير» استشكل حكم الصماء خاصة بعد أن استقرب التحريم.

و دلت الرواية أيضاً... توضیح: شارح می‌فرماید: مطلب دیگری که از روایت استفاده می‌شود این است که در زنی که آفت دارد، باید هر دو آفت (کری و لالی) با هم در زن وجود داشته باشد تا حرمت به مجرد قذف ثابت شود، چون در روایت ـ چنانکه در بالا نقل کردیم ـ تعبیر شده به «و هي خرساء صمّاء» بدون حرف عطف، یعنی «أو» میان آن دو صفت، بنابراین، اگر زن یکی از آن دو آفت را داشته باشد، به مقتضای آن روایت باید گفت که به مجرد قذف، حرمت ثابت نمی‌شود بلکه حکم آن حکم زن سالم خواهد بود که لعان در او ثابت است و بعد از لعان، تحریم حاصل می‌شود.

و علاوه بر مقتضای روایت، اصل عدم حرمت (یعنی استصحاب حلیت زن بر شوهرش) نیز دلالت بر عدم تحریم دارد.

ولی اکثر فقها در بیان مسأله، دو صفت را با حرف «أو» بر یکدیگر عطف نموده‌اند، یعنی گفته‌اند «الصماء أو الخرساء» پس مقتضای این عطف آن است که وجود هر کدام از این دو صفت به تنهایی موجب حرمت می‌شود بدون لعان.

سپس شارح می‌فرماید: گرچه مقتضای روایت ابوبصیر آن است که هر دو صفت باید وجود داشته باشد اما در دو روایت، صفت خرس (لال بودن) به تنهایی آمده

است که به مقتضای این دو روایت، صفت لال بودن به تنهایی اگر وجود داشت موجب حرمت ابدی می‌شود بدون لعان.

اما صفت کری به تنهایی در روایت معتبری نیامده است لذا وجود آن را به تنهایی موجب حرمت ابدی نمی‌دانیم بلکه در آن باید حکم زن سالم را جاری ساخت که بعد ازلعان موجب تحریم ابدی می‌شود نه بدون لعان.

ولی علامه حلی در کتاب «تحریر»، ابتدا در صفت کری به تنهایی، حکم به ثبوت تحریم بدون لعان کرده است ولی بعد از آن، اشکال کرده است.

ترجمه و شرح عبارت: **و دلت الروایة**... یعنی روایت ابوبصیر نیز دلالت می‌کند بر (مطلب دیگری و آن) اینکه زوجه باید هم کر باشد و هم لال (تا اینکه به مجرد قذف، تحریم حاصل شود) بنابراین، اگر زوجه، تنها یکی از آن دو صفت را دارا باشد (یعنی مثلاً فقط لال باشد یا فقط کر باشد) مقتضای آن روایت و نیز مقتضای اصل (یعنی اصل عدم تحریم ویا استصحاب حلیت زن برشوهر) آن است که زوجه برشوهرش (به مجرد قذف) حرام نشود (بلکه لعان با او ثابت و مشروع است و بعد از لعان، حرام ابدی می‌شود) **و دلیل الاصل** روایت از باب مفهوم وصف دلالت برعدم تحریم دارد و چون حجیت مفهوم وصف، ضعیف است چنانکه سابقاً نیز گذشت، بدین جهت شارح، اصل عدم تحریم را اضافه کرده تا مفهوم وصف تقویت گردد.

علی إعتبار الصمم و الخرس معاً ناگفته نماند که روایت ابوبصیر در صورتی دلالت بر مطلب مذکور می‌کند که روایت مزبور بدون حرف عطف «أو» نقل شده باشد چنانکه شیخ طوسی در باب لعان، و کلینی در «کافی» نقل کرده است، ولی شیخ طوسی همین روایت رادر باب «من یحرم نکاحهن بالاسباب» حدیث ٤٦، با حرف عطف «أو» نقل کرده است که بنابراین، دلالت بر آن مطلب نخواهد کرد بلکه مطابق عبارات اکثر فقها خواهد بود که مقتضای آن، کفایت یکی از دو وصف (کری و لالی)

به تنهایی در تحریم زن به مجرد قذف بدون لعان خواهد بود **دلیل الاصل** اضافه دلیل به اصل، اضافه بیانیه است یعنی دلیلی که همان اصل می‌باشد.

و لکن أکثر الأصحاب... یعنی اما اکثر فقها یکی از آن دو صفت را بر دیگری با حرف «أو» عطف کرده‌اند (و گفته‌اند: شوهر اگر زوجه کر یا لال خود را قذف کند...) که این عطف بیانگر آن است که هریک از آن دو صفت به تنهایی، کفایت می‌کند (در تحریم زوجه به مجرد قذف بدون لعان، و لازم نیست دو صفت با هم تحقق یابند) و مصنّف با حرف واو (این دو صفت را بر یکدیگر) عطف کرده است، این عطف با واو نیز دلالت می‌کند بر اینکه هریک از آن دو صفت به تنهایی کفایت می‌کند (زیرا ظاهر عطف دلالت بر مغایرت معطوف با معطوف علیه می‌کند گرچه واو دلالت بر جمع می‌کند اما مراد از جمع، جمع در حکم است نه جمع در صفت پس گویا مصنّف فرموده است: «تحرم الصما و تحرم الخرساء» و اگر مراد ایشان جمع در صفت بود ـ یعنی زن هم خرساء باشد و هم صمّاء ـ مناسب این بود که حرف واو حذف شود).

و لکن وَرَد... یعنی (گرچه روایت ابوبصیر دلالت بر اعتبار آن دو صفت با هم می‌کند) ولی در دو روایت، صفت لال بودن به تنهایی آمده است، در نتیجه اکتفا کردن به وجود این صفت به تنهایی (در تحریم زن به مجرد قذف بدون لعان) نیکوست **روایتین** روایت اول، روایت حلبی و محمد بن مسلم است که شیخ کلینی در «کافی»[1] و شیخ طوسی در «تهذیب»[2] به این صورت نقل کرده‌اند: «عن أبي عبدالله علیه السلام في رجل قذف إمرأته و هي خرساء، قال: يُفرّق بينهما» یعنی از امام صادق علیه السلام سؤال شد درباره مردی که زن خود را که لال است، نسبت به زنا داده،

---

[1] کافی، ج ٦، ص ١٦٤، ح ٩.

[2] تهذیب، ج ٨، ص ١٩٣، ح ٣٢.

حکمش چیست؟ فرمود: باید آنها را از یکدیگر جدا کرد (یعنی به مجرد قذف بر یکدیگر حرام می‌شوند و باید از هم جدا شوند).

و روایت دوم، روایت محمد بن مروان است که کلینی در «کافی»[1] و شیخ طوسی در «تهذیب»[2] به این صورت نقل کرده‌اند: «عن أبي عبدالله علیه‌السلام فی المرأة الخرساء کیف یلاعنها زوجها؟ قال: یفرق بینهما و لا تحل له ابداً» یعنی از امام صادق علیه‌السلام سؤال شد درباره زنی که لال است چگونه شوهرش با او لعان کند؟ امام فرمود: آنها را باید از یکدیگر جدا کرد و آن زن برای همیشه بر شوهرش حرام می‌شود (یعنی در اینجا لعان ثابت و مشروع نیست بلکه به مجرد قذف، زن بر شوهرش حرام ابدی می‌شود).

تذکر نکته‌ای

علامه مجلسی اول در کتاب «روضة المتقین»[3] فرموده است: ظاهر کسی که لال است، کر نیز می‌باشد (و برعکس) و علت لال بودن او، کر بودن او می‌باشد، چون کسی که کر است چیزی نمی‌شنود تا به آن سخن بگوید (بنابراین نمی‌توان آن دو آفت را جداگانه فرض نمود) پس در دو روایت بالا که تنها لال بودن ذکر شده است، ملازم با کر بودن نیز می‌باشد، مگر اینکه آن دو آفت مادرزادی نباشند بلکه عارضی بوده باشند که در این صورت می‌توان آنها را جدای از یکدیگر فرض نمود.

أمّا الصمم وحده... یعنی اما صفت کری به تنهایی، در خصوص این مورد روایتی معتبر نداریم (که دلالت کند بر اینکه وجود آن صفت به تنهایی موجب تحریم ابدی می‌شود به مجرد قذف بدون لعان) **بخصوصه** گویا این کلمه اشاره به این است که

---

[1] کافی، ج ۶، ص ۱۶۷، ح ۲۰.
[2] تهذیب، ج ۸، ص ۱۹۳، ح ۳۵.
[3] روضة المتقین، ج ۹، ص ۱۸۷.

روایت ابوبصیرکه سابقا ذکرشد، طبق نقل شیخ طوسی در باب «من یحرم نکاحهن بالاسباب» که با حرف «أو» آن دو صفت بریکدیگرعطف شده‌اند، می‌تواند دلیل بر صفت کری به تنهایی باشد همانطوری که دلیل برصفت لالی به تنهایی نیزمی‌تواند باشد چنانکه سابقاً نیزما به این مطلب تذکردادیم **و في «التحریر»** یعنی علامه حلی درکتاب «تحریرالاحکام» مورد اشکال قرارداده حکم زنی را که فقط کرباشد، بعد از آنکه علامه نزدیک شمرده است تحریم درآن زن را (به مجرد قذف بدون لعان).

وعبارت علاّمه در «تحریر»، ج ۲، چاپ سنگی چنین است: «ولوکانت صمّاء بغیرخرس فَقَذفها بما یوجب اللعان حرمت ابداً علی اشکال»).

ولو نفى ولدها على وجه يثبت اللعان به لو كانت غير مؤفة ففي ثبوت اللعان، أو تحريمها به كالقذف وجهان: من مساواته للقذف في التحريم المؤبد باللعان فيساويه بالمعلول الآخر. ودعوى الشيخ في «الخلاف» الإجماع على أنه لا لعان للصماء والخرساء.

حکم نفی ولد در زن خرساء و صمّاء

ولو نفی ولدها... توضیح: سابقاً توضیح دادیم که سبب لعان دو چیز است:

۱. قذف ۲. نفی ولد، و نیز دانسته شد که در مورد زنی که کریا لال است، سبب اول (قذف) موجب لعان نمی‌شود و بدون لعان، حرمت ابدی ثابت می‌شود.

اکنون بینیم که آیا سبب دوم (نفی ولد) در زن مزبور، موجب لعان می‌شود (و آن زن باید با اشاره لعان کند) و بعد از لعان، تحریم ابدی ثابت می‌شود، یا آنکه همانند سبب اول بدون لعان، حرمت ابدی ثابت می‌شود؟ توضیح آنکه: اگر زنی که کریا لال است، بچه‌ای به دنیا بیاورد و شرایط الحاق آن بچه به شوهر موجود باشد (شرایط مزبور را سابقاً بیان کردیم و در شرح عبارت نیز ذکر خواهیم کرد) اما در عین حال، شوهر آن بچه را از خود نفی کند و بگوید این بچه از من نیست، سابقاً گفتیم که اگر زن، سالم از آفت بود، در چنین موردی بر شوهرش لعان ثابت می‌شود، یعنی با لعان کردن می‌تواند آن بچه را از خود نفی کند، حال بحث در این است که آیا در مورد زن کریا لال هم حکم همین است که لعان ثابت می‌شود (و بدون لعان، آن بچه از شوهر او نفی نمی‌شود و بعد از لعان، تحریم ابدی حاصل می‌شود) یا آنکه همانند سبب اول یعنی قذف، بدون لعان، تحریم ابدی حاصل می‌شود. یعنی به مجرد آنکه بچه را

نفی کرد، تحریم ابدی حاصل می‌گردد و آیا نفی ولد می‌شود یا نه؟ (ظاهراً نفی ولد نمی‌شود باز هم تامل شود). دو احتمال وجود دارد:

دلیل احتمال دوم

ابتدا دلیل احتمال دوم را (که به مجرد نفی ولد، تحریم ابدی ثابت می‌شود) بیان کرده و آن دو چیز است:

۱. اینکه قذف، دو معلول دارد، یک معلولش در مورد زن سالم می‌باشد (و آن تحریم ابدی است به واسطه لعان) و معلول دیگرش در مورد زن کر و لال می‌باشد (و آن تحریم ابدی است بدون لعان) و به عبارت دیگر قذف در مورد زن سالم، علت است برای تحریم به واسطه لعان، و در مورد زن کر و لال علت است برای تحریم بدون لعان.

حال گوئیم: وقتی که در مورد زن سالم، نفی ولد مساوی بود باقذف، در معلول (یعنی در تحریم ابدی به واسطه لعان) همچنین در مورد زن کر و لال گوئیم که نفی ولد مساوی با قذف است در معلول دیگر، یعنی در تحریم ابدی بدون لعان (و به بیان دیگر وقتی که در مورد زن سالم، نفی ولد، حکم قذف را داشت در تحریم ابدی به واسطه لعان، همچنین در مورد زن کر و لال گوئیم که نفی ولد، حکم قذف را دارد در تحریم ابدی بدون لعان).

۲. اینکه شیخ طوسی در کتاب «خلاف» ادعای اجماع کرده است بر اینکه در مورد زن کر و لال، لعان ثابت و مشروع نیست، و این اجماع شامل است هم قذف و هم نفی ولد را، و وقتی لعان ساقط شد، تحریم بدون لعان ثابت می‌گردد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو نفی**... یعنی اگر شوهر نفی کند بچه آن زنی را که کر و لال است، به گونه‌ای که اگر فرضاً آن زن آفت نداشت (و سالم بود) لعان به سبب آن

نفی، ثابت می‌گردد **علی وجه یثبت**... مقصود آن است که نفی ولد کند در جایی که شرایط الحاق آن بچه به آن مرد شرعاً موجود باشد و آن شرایط (چنانکه در مبحث اولاد در آخر کتاب النکاح، و نیز در کتاب لعان ذکر خواهد شد) عبارت از این است که:

۱. اینکه زن در عقد دائم شوهر باشد.

۲. اینکه شوهر با او نزدیکی کرده باشد.

۳. اینکه بچه در کمتر از شش ماه از تاریخ نزدیکی او، یا بیشتر از ۹ ماه از تاریخ نزدیکی، متولد نشده باشد.

با وجود این شرایط که موجب الحاق آن بچه به شوهر می‌باشد شرعاً، اگر آن شوهر، در مورد زن سالم، بچه را از خود نفی کند موجب ثبوت لعان می‌شود، و اما در مورد زن کر و لال، محل خلاف بین فقهاست چنانکه شارح مطرح کرده است.

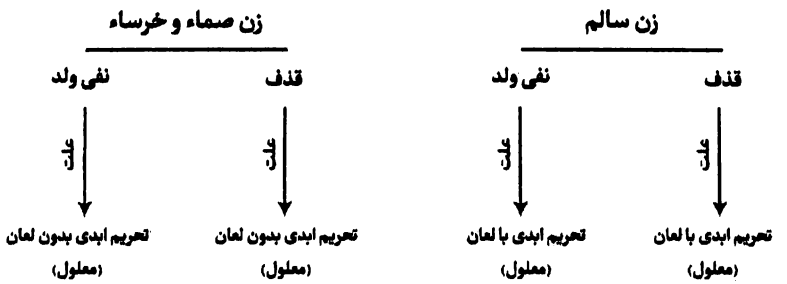
اشکال بر بعضی از محشین

بعضی از محشین، این عبارت شارح را به گونه دیگر توضیح داده است و آن اینکه شوهر ادعا کند که آن بچه از راه زنا به دنیا آمده است.

نگارنده گوید: سابقاً گفتیم که نفی ولد، ملازمت با نسبت دادن زن را به زنا ندارد زیرا امکان دارد، که بچه از راه شبهه بوده باشد، یعنی اشتباهاً مرد دیگری با زن او نزدیکی کرده (به خیال اینکه زن خودش می‌باشد) و بچه از این راه به دنیا آمده باشد، بدین جهت شوهر او آن بچه را از خود نفی می‌کند.

ففي ثبوت... یعنی پس در اینکه آیا لعان ثابت می‌شود (و بعد از لعان، تحریم ابدی حاصل می‌شود) یا اینکه تحریم آن زن (بدون لعان) ثابت می‌شود به واسطه نفی ولد همانند قذف آن زن (که بدون لعان موجب تحریم آن زن می‌شود) دو احتمال

وجود دارد **من مساواته**... (دلیل اول است بر احتمال دوم) یعنی از اینکه می‌بینیم نفی ولد مساوی است با قذف (در مورد زن سالم) از جهت اینکه هردو، موجب تحریم ابدی زن می‌شوند به واسطه لعان، پس (گوئیم:) نفی ولد، در معلول دیگر قذف (که در مورد زن کر و لال می‌باشد) نیز با قذف برابر می‌باشد (و آن معلول دیگر عبارت است از تحریم ابدی زن به مجرد قذف بدون لعان، در مورد زن کر و لال). نمودار زیر را ملاحظه کنید:



و دعوی ... این دلیل دوم برای احتمال دوم می‌باشد که توضیح دادیم.

ومن عموم الآية المتناول لكل زوجة خرج منه قذفهما بالنص، أو الإجماع فيبقى الباقي داخلا في عموم الحكم باللعان، وتوقف التحريم عليه. ولا يلزم من مساواة النفي القذف في حكم مساواته في غيره، لأن الأسباب متوقفة على النص، والإجماع إنما نقل على عدم لعانهما مع القذف كما صرح به الشيخ فلا يلحق به غيره.

دلیل احتمال اول

ومن عموم... توضیح: دلیل احتمال اول (که در مورد نفی ولد زن کر و لال نیز لعان ثابت است، و بدون لعان، ولد، نفی نمی‌گردد، و بعد از لعان تحریم ابدی حاصل می‌گردد) این است که آیه لعان، به طور عام حکم کرده است به اینکه زنی که شوهرش به او نسبتی ناروا می‌دهد (چه نسبت زنا و چه نسبت نفی ولد از او) باید با شوهرش لعان کند و عموم این آیه هر زنی را شامل است چه سالم باشد و چه کر و لال، فقط یک مورد از عموم حکم به لعان در آیه، خارج شده است و آن مورد، عبارت است از نسبت دادن زنا به زن کر و لال که سابقاً دانسته شد که در این مورد به مجرد نسبت دادن زنا بدون لعان، حرمت ابدی ثابت می‌شود به دلیل وجود روایت ابو بصیر و یا به دلیل اجماعی که شیخ طوسی ادعا کرده است.

پس سایر موارد ـ که مورد نفی ولد زن کر و لال هم از جمله آنهاست ـ در تحت عموم حکم به لعان در آیه باقی می‌ماند و در نتیجه در مورد نفی ولد زن کر و لال نیز لعان ثابت می‌گردد و بدون لعان، ولد از او نفی نمی‌گردد و تحریم ابدی حاصل نمی‌شود (البته چنانکه سابقاً گفتیم آن زن باید با اشاره لعان کند).

جواب از دلیل احتمال دوم

سپس شارح از دو دلیلی که برای احتمال دوم در بالا ذکر شد، جواب می‌دهد:

اما دلیل اول ـ که مساوات نفی ولد با قذف بود ـ جوابش آن است که مساوی بودن نفی ولد با قذف از نظر حکم در مورد زن سالم، لازمه‌اش این نیست که در مورد زن کرو لال نیز از نظر حکم، مساوی باشند، زیرا در مورد زن سالم دلیل نقلی داریم بر اینکه نفی ولد سبب تحریم می‌شود با لعان، همانطوری که در قذف او نیز دلیل نقلی داریم بر اینکه سبب تحریم می‌شود با لعان، در نتیجه قذف با نفی ولد، در مورد زن سالم حکمشان مساوی شده، اما در مورد زن کرو لال دلیل نقلی نداریم بر اینکه نفی ولد سبب تحریم می‌شود بدون لعان، ولی در قذف او دلیل نقلی داریم بر اینکه سبب تحریم می‌شود بدون لعان، در نتیجه نفی ولد با قذف، در مورد زن کرو لال، حکمشان مختلف شده است پس نمی‌توانیم حکمشان را با هم مساوی بدانیم.

و اما دلیل دوم ـ که اجماع شیخ طوسی است ـ جوابش آن است که اجماع ایشان بر عدم لعان در مورد زن کرو لال، همانا مربوط به قذف اوست چنانکه خود شیخ تصریح به این مطلب نموده است، نه اینکه اجماع شیخ به طور مطلق است تا شامل نفی ولد نیز بشود.

ترجمه و شرح عبارت: **و من عموم...** (عطف است بر ـ من مساواته للقذف ـ و دلیل بر احتمال اول می‌باشد یعنی ثبوت لعان در مورد نفی ولد زوجه کرو لال) یعنی و از اینکه می‌بینیم آیه لعان عمومیت دارد و شامل هر زوجه‌ای می‌شود (چه سالم و چه کرو لال) خارج شده از عموم مذکور، قذف زن کرو لال به سبب روایت (ابوبصیر) و یا اجماع (که شیخ طوسی ادعا کرده) و در نتیجه باقی موارد (از جمله زوجه کرو لال در مورد نفی ولد) در عموم حکم به لعان، داخل می‌ماند، و تحریم ابدی متوقف بر آن لعان خواهد بود **الآیة** مقصود این آیه است که می‌فرماید: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ**

یَکُن لَّهُمْ شُهَدَاء...﴾[1] یعنی مردانی که به زنان خود نسبت ناروا می‌دهند و شاهدی هم برآن نداشته باشند...

ناگفته نماند که عموم آیه در صورتی نفی ولد را شامل می‌شود که ما نفی ولد را ملازم با نسبت به زنا بدانیم چون رمی در آیه به معنی نسبت به زنا دادن است، (و شارح نیز در کتاب الحدود در فصل سوم تصریح فرموده است که نفی ولد، نسبت دادن به زنا محسوب می‌شود)، و گرنه اگر ما نفی ولد را ملازم با زنا ندانیم چنانکه سابقاً توضیح دادیم که نفی ولد ممکن است از جهت شبهه باشد نه زنا، دیگر آیه شامل نفی ولد نخواهد بود، مگر آنکه رمی در آیه را توسعه بدهیم و بگوئیم مقصود از آن فقط نسبت دادن به زنا نیست بلکه مقصود از آن، هم نسبت دادن به زنا باشد و هم نفی ولد، و توضیحات سابق ما نیز برطبق این بیان بود. تأمل کنید.

قذفهما ضمیر تثنیه برمی‌گردد به صمّاء و خرساء **و توقف**... بعضی از محشین این کلمه را به صیغه مصدر خوانده‌اند و خیال کرده‌اند که این کلمه عطف بر ـ عموم الآیة ـ می‌باشد و دلیل دوم برثبوت لعان است.

نگارنده گوید: مطلب چنین نیست بلکه آن کلمه به صیغه ماضی است و عطف بر «یبقی» می‌باشد و دنباله دلیل قبلی است، و ترجمه عبارت ـ چنانکه دانسته شد ـ چنین است که: باقی موارد داخل در عموم حکم به لعان می‌ماند و تحریم ابدی متوقف برآن لعان خواهد بود.

و لا یلزم... (جواب از دلیل اولِ احتمال دوم ـ یعنی تحریم ابدی بدون لعان ـ می‌باشد) یعنی از مساوی بودن نفی ولد با قذف در یک حکمی (که ثبوت تحریم ابدی با لعان در مورد زوجه سالم باشد) لازم نمی‌آید اینکه نفی ولد، مساوی (با قذف)

---

[1] سوره نور، آیه ٦ تا ٩.

باشـد در غیرآن حکم نیز(که ثبوت تحریم ابدی بدون لعان باشـد در مورد زوجه کرو لال) زیرا سبب‌های شرعی متوقف بر دلیل نقلی (روایت) می‌باشند (یعنی اینکه یک امری سبب برای حکمی شود متوقف بروجود دلیل نقلی است و باید روایتی باشد بر سببیت آن امرتا سببیت آن را بپذیریم، مثل اینکه قذف سبب تحریم شود با لعان یا بدون لعان، و نیز نفی ولد سـبب تحریم شـود با لعان یا بدون لعان، متوقف بروجود روایت اسـت، و ما می‌گوئیم که قذف در مورد زوجه کرو لال سـبب تحریم بدون لعان می‌باشـد به خاطروجود روایت، و چنین روایتی در مورد نفی ولد آن زوجه وجود ندارد که سـبب تحریم بدون لعان شـود) **و الإجماع**... (جواب از دلیل دوم احتمال دوم می‌باشـد) یعنی اجماع مذکور همانا (از شیخ طوسی) نقل شـده اسـت برعدم لعان زوجه کرو لال، در مورد قذف او فقط (نه مطلقا) چنانکه خود شیخ طوسی تصریح به آن کرده اسـت، بنابراین (اجماع مذکور اطلاق ندارد تا مورد نفی ولد را هم شـامل شـود و) نفی ولد، ملحق به قذف نخواهد بود **یلحق به**... ضـمیر در «به» و غیره» برمی‌گردد به قذف، و مقصود از ـ غیره ـ نفی ولد می‌باشد.

والظاهر أنه لا فرق هنا مع القذف بين دخوله بهما، وعدمه عملا بالإطلاق. أما نفي الولد فاشتراطه حسن.

و الظاهر أنه... توضیح: در مورد قذف زن کر و لال، نزدیکی کردن با او شرط در تحریم ابدی نیست یعنی اینکه قذف او موجب تحریم است خواه شوهر با او نزدیکی کرده باشد یا نه.

و اما در نفی ولد او، نیکو آن است که بگوئیم: نزدیکی کردن با او شرط در تحریم او به واسطه نفی ولد می‌باشد یعنی اینکه نفی ولد او (بدون لعان و یا با لعان) در صورتی موجب تحریم ابدی او بر شوهرش می‌شود که شوهر با آن زن نزدیکی کرده باشد.

و وجه نیکو بودن اشتراط نزدیکی کردن، آن است که چون غالباً بچه به طریق نزدیکی کردن، متکون می‌شود و از این طریق بچه به شوهر ملحق می‌شود و لذا نزدیکی کردن را یکی از شرایط الحاق بچه به شوهر دانسته‌اند چنانکه سابقاً ذکر نمودیم، گرچه نادراً چه بسا بچه بدون نزدیکی کردن، متکون می‌شود (مثل اینکه منی مرد بر روی مخرج زن بریزد و رحم زن آن منی را به داخل جذب کند و بچه متکون گردد) و بدین طریق نیز بچه به شوهر ملحق می‌شود.

پس اینکه شارح، اشتراط نزدیکی در مورد نفی ولد را به طور قطع و جزم بیان نکردند بلکه آن را نیکو دانستند، جهتش همان غالبی بودن تکون بچه از طریق نزدیکی است گرچه امکان دارد نطفه از غیر آن طریق هم منعقد شود.

ترجمه وشرح عبارت: **و الظاهر...** یعنی ظاهراً ـ در حکم تحریم زن کر و لال به واسطه قذف او ـ فرقی نیست بین آنکه شوهر با آنها نزدیکی کرده باشد یا آنکه نزدیکی نکرده باشد، به دلیل آنکه عمل به اطلاق روایت می‌کنیم (چون در روایت ابوبصیر، سخنی درباره دخول نگفته است) و اما در مورد نفی ولد، شرط کردن دخول را (در حکم به تحریم به واسطه نفی ولد) نیکوست **هنا** یعنی در مورد زن کر و لال **بهما** یعنی

زن صماء و زن خرساء **فإشتراطه حسن** ناگفته نماند که اشتراط دخول در مورد نفی ولد زن سالم نیز مورد اختلاف بین فقهاست یعنی در ثبوت لعان به واسطه نفی ولد آن زن، آیا دخول شرط است یا نه؟ چنانکه در کتاب اللعان خواهد آمد.

ومتى حرمت قبل الدخول فالأجود ثبوت جميع المهر لثبوته بالعقد فيستصحب، وتنصيفه في بعض الموارد لا يوجب التعدي.

ومتی حرمت... توضیح: اگر قذف زن کر و لال پیش از نزدیکی با او واقع شد که در نتیجه تحریم قبل از نزدیکی با او حاصل گردید، آیا باید شوهر تمام مهر را به آن زن بپردازد یا آنکه نصف مهر بر او ثابت می‌شود (همچنانکه در طلاق قبل از نزدیکی، نصف مهر ثابت است)؟

می‌فرماید: قول بهتر آن است که تمام مهر را باید بپردازد، زیرا به واسطه عقد، تمام مهر بر عهده شوهر آمده است، حال بعد از حصول تحریم و جدایی میان آنها شک می‌کنیم که آیا بعضی از مهر ساقط می‌شود یا نه، استصحاب ثبوت تمام مهر را می‌نمائیم.

اگر کسی گوید: فقها گفته‌اند که در طلاق قبل از نزدیکی، شوهر باید نصف مهر را به زن بپردازد، در مورد بحث نیز چون تحریم و جدایی میان آنها قبل از نزدیکی حاصل می‌شود، می‌گوئیم نصف مهر بر عهده شوهر ثابت باشد نه تمام مهر.

شارح در جواب می‌فرماید: اینکه در طلاق قبل از نزدیکی، نصف مهر ثابت می‌شود به خاطر دلیل خاصی است که در آنجا داریم پس نمی‌توان از آن مورد تعدی کرد و حکم را به مورد بحث سرایت داد چون این کار، قیاس می‌شود که در شرع مقدس باطل است.

ترجمه و شرح عبارت: **و متی حرمت...** یعنی هرگاه زن کر و لال پیش از نزدیکی شوهر با او بر شوهرش حرام گردید (و آن در صورت قذف او پیش از نزدیکی است) بهتر آن است که بگوئیم تمام مهر (بر عهده شوهر) ثابت می‌شود چون تمام مهر به واسطه عقد (بر عهده شوهر) ثابت شده پس (بعد از حصول تحریم و جدایی میان آنها به واسطه قذف) ثبوت تمام آن مهر استصحاب می‌شود.

و اینکه مهر در بعضی موارد، نصف می‌گردد (مثل طلاق قبل از دخول) موجب نمی‌شود که سرایت دهیم آن نصف شدن را (به مورد بحث).

وألحق الصدوق في الفقيه بذلك قذف المرأة زوجها الأصم فحكم بتحريمها عليه مؤبدا، حملا على قذفه لها وهو مع غرابته قياس لا نقول به.

حكم قذف زوجه، شوهر كر و لال خود را

و ألحق الصدوق في «الفقيه»... توضيح: دانسته شد كه قذف شوهر، زوجه كر و لال خود را موجب تحريم ابدى آن زن مى‌شود، حال ببينيم آيا در عكس آن نيز حكم چنين است. يعنى اگر زن سالم، شوهر كر و لال خود را قذف كند آيا بر او حرام ابدى مى‌شود يا نه؟

شيخ صدوق در كتاب «من لايحضره الفقيه»[1] فتوى داده به اينكه حكم اين مسأله همانند مسأله قبل مى‌باشد كه تحريم ابدى در آن جارى است (چون هر دو مسأله در معنايى كه مقتضاى تحريم ابدى است مساوى و مشترك هستند و آن معنى عبارت از آن است كه در هر دو قذف شده است كسى كه لال و كر مى‌باشد).

شارح در جواب از قول صدوق مى‌فرمايد: اولاً شيخ صدوق در اين فتوى، منحصر به فرد است و كسى از فقها موافق با او نيست، و ثانياً: الحاق اين مسأله به مسأله قبلى، قياس است كه در شرع مقدّس حرام مى‌باشد.

نگارنده گويد: بر اين فرمايش شارح اشكال وارد است، زيرا بر طبق فتواى شيخ صدوق، روايتى نيز آمده است و آن روايت را كلينى در «كافى»[2] و شيخ طوسى در «تهذيب»[3] به اين صورت نقل كرده‌اند:

«... عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام في إمرأة قذفت زوجها و هو أصم؟ قال: يفرّق بينها و بينه و لا تحلّ له أبداً»

---

[1] من لايحضر، ج ٤، ص ٥٠.

[2] كافى، ج ٦، ص ١٦٦، ح ١٩.

[3] تهذيب، ج ٨، ص ١٩٣، ح ٣٣.

یعنی امام صادق علیه‌السلام در مورد زنی که شوهر خود را قذف کند در حالی که شوهر کر می‌باشد، فرمود: باید میان آن زن و شوهر جدایی انداخت و آن زن برای همیشه بر شوهرش حرام می‌شود.

بنابراین، شاید مستند شیخ صدوق، این روایت بوده است نه قیاس، و خود شارح این روایت را در «مسالک» آورده است و تصریح کرده به اینکه صدوق به مضمون این روایت، فتوی داده است.

و شاید عبارت شارح را در اینجا بتوان توجیه کرد به این گونه که چون روایت مزبور از نظر سند ضعیف است (به خاطر مرسل بودن) چنانکه خود شارح نیز در «مسالک» تصریح به ضعف آن کرده لذا ممکن است مقصود شارح این باشد که با قطع نظر از این روایت که نمی‌توان به جهت ضعف سند به آن استناد کرد، اگر بخواهیم حکم به تحریم در مسأله مورد بحث کنیم، قیاس خواهد بود.

تذکر نکته‌ای

مرحوم سلطان العلما در حاشیه‌اش در مقام بیان اشکال بر شارح چنین فرموده: «روی الصدوق فی «الفقیة» خبراً مرسلاً عن الصادق علیه‌السلام فی ذلک کما هو الظاهر من کلامه و لیس دلیله القیاس» یعنی شیخ صدوق درکتاب مذکور روایت مرسلی از امام صادق علیه‌السلام در آن مسأله نقل کرده است چنانکه ظاهر فرمایش صدوق است و دلیل صدوق، قیاس نمی‌باشد.

نگارنده گوید: سلطان العلما از کلام صدوق استفاده کرده است که عبارت ایشان، عبارت روایت است (ولذا سلطان گفته است: چنانکه ظاهر فرمایش صدوق است یعنی ظاهر عبارت صدوق آن است که آنچه گفته است عبارت روایت است نه کلام خود صدوق) و حال آنکه فقها (مثل علامه مجلسی اول در کتاب «روضة المتقین» که شرح بر «من لایحضره الفقیه» است) از عبارت «من لایحضر» استفاده کرده‌اند که آن

عبارت، عبارت روایت نیست بلکه کلام خود صدوق است، و شارح نیز در این کتاب و نیز در کتاب «مسالک» چنین فهمیده است، زیرا در این کتاب (شرح لمعه) حکم مسأله را به صدوق نسبت داده، و در کتاب «مسالک» هم بعد از نقل روایت مرسل (که از «کافی» و «تهذیب» نقل کردیم) فرموده است که: «حَکَم بمضمونها الصدوق».

و اگر آن عبارت صدوق، روایت بود هر آینه محدثین، مثل صاحب «وسائل» و صاحب «مستدرک الوسائل» آن را به عنوان روایت از «من لایحضر» نقل می‌کردند و حال آنکه نقل نکرده‌اند.

خوب است در اینجا عبارت صدوق در «من لایحضر»[1] را نقل کنیم. و آن این است که ایشان: بعد از نقل روایتی از امام صادق علیه السلام: «قاذف اللقیط یُحَدّ» فرموده است: والمرأة اذا قذفت زوجَها وهو أصمّ، یُفرَّق بینهما ثم لا تحِلّ له أبداً.

سلطان العلما خیال کرده است که این عبارت، دنباله روایت «قاذف اللقیط یُحَدّ» می‌باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و ألحق الصدوق...** یعنی شیخ صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه» ملحق کرده است به مسأله قذف شوهر، زوجه کر و لال خود را، مسأله قذف زوجه شوهرکر (و لال) خود را، و در نتیجه حکم به تحریم ابدی آن زوجه بر شوهرش کرده است، از باب اینکه حمل کرده این مساله را بر مسأله قذف شوهر زوجه خود را (شارح در جواب می‌فرماید:) این حکم صدوق ـ علاوه بر اینکه فتوایی است غریب (و گوینده‌ای بجز شیخ صدوق ندارد) ـ قیاس کردن است که ما قائل به (حجیت) قیاس نیستیم (و به آن عمل نمی‌کنیم).

---

[1] من لایحضر، ج ٤، ص ٥٠.

(الحادية عشر: تحرم الكافرة غير الكتابية) وهي اليهودية، والنصرانية، والمجوسية (على المسلم إجماعا، وتحرم الكتابية عليه دواما لا متعة وملك يمين) على أشهر الأقوال. والقول الآخر الجواز مطلقا. والثالث المنع مطلقا.

مسأله یازدهم ـ حکم ازدواج مرد مسلمان با زن کافر

(الحادية عشر: تحرم الكافرة غير الكتابية)... توضیح: آیا مرد مسلمان می‌تواند با زن کافر ازدواج کند؟ با توجه به اینکه کافر، اقسام مختلفی دارد و احکام مختلفی بر این اقسام مترتب می‌باشد، لازم است ابتدا به طور اجمال اقسام کافر را ذکر کرده و سپس احکام آنها را متذکر گردیم:

ابتدا کافر بر دو قسم است: اصلی و مرتد.

تعریف کافر اصلی و اقسام

کافر اصلی ـ آن کسی است که پدر و مادر او کافر باشند، و این بر دو قسم است: کتابی و غیر کتابی.

۱. کافر کتابی ـ آن کسی است که پیرو یکی از ادیانی می‌باشد که اسلام برای آن دین، پیغمبر و کتاب آسمانی شناخته است مثل یهودی (کلیمی) و نصرانی (مسیحی) و مجوسی (زردشتی) البته در اینکه مجوسی دارای پیغمبر و کتاب آسمانی هستند یا نه، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد که بعداً درباره آن بحث خواهیم داشت.

۲. کافر غیر کتابی ـ و آن کسی است که پیرو یکی از پیغمبرانی که دارای کتاب آسمانی است نمی‌باشد، خواه اصلاً هیچ مذهبی را اعتقاد نداشته باشد یا اینکه

معتقد به یکی از مکاتب الحادی بوده باشد، مثل بت پرستان، آفتاب پرستان، ستاره پرستان و غیرآنها.

تعریف مرتد و اقسام آن

کافرمرتد ـ آن کسی است که قبلاً مسلمان بوده و بعداً از دین اسلام خارج شده است، و این نیزبردو قسم است: مرتد فطری و مرتد ملی:

۱. مرتد فطری ـ عبارت است از کسی که در حین انعقاد نطفه‌اش لااقل یکی از پدر و مادر او مسلمان بوده‌اند و او پس از بلوغ، اسلام را پذیرفته و اظهار اسلام نموده و سپس کافرشده است.

۲. مرتد ملی ـ آن کسی است که پدر و مادر او در حال انعقاد نطفه‌اش کافر بوده‌اند، و پس از بلوغ، اظهار اسلام نموده و سپس کافرگردیده است.

پس از آنکه اقسام کافردانسته شد، اینک به ذکراحکام نکاح هردسته از آنها می‌پردازیم:

ازدواج مرد مسلمان با زن کافرغیرکتابی

فقهای امامیه به اتفاق عقیده دارند که ازدواج مرد مسلمان با زن کافرغیرکتابی از اقسام کفار، چه به صورت دائم و چه منقطع (متعه) حرام و باطل است.

ازدواج مرد مسلمان با زن کافرکتابی

اما در مورد ازدواج مرد مسلمان با زن کافرکتابی (یهودی یا مسیحی یا مجوسی) میان فقها اختلاف نظروجود دارد که این اختلاف ناشی از اختلاف آیات و روایات است، شارح سه قول در اینجا نقل کرده است:

۱. اینکه نکاح مرد مسلمان با زن کتابی به صورت عقد دائم ممنوع است، اما به صورت منقطع (متعه) و نیز خریدن کنیز کتابی (که همبستر شدن با او در پی دارد) مانعی ندارد، این نظریه، مشهورترین نظریه‌ها میان فقها می‌باشد.

۲. اینکه نکاح مرد مسلمان با زن کتابی، مطلقا جایز است خواه به صورت دائم یا منقطع یا خریدن کنیز.

۳. اینکه نکاح مزبور مطلقا ممنوع است خواه به صورت دائم یا منقطع یا خریدن کنیز.

تا اینجا مربوط به احکام کافر اصلی بود و اما احکام مرتد بعداً ذکر خواهد شد.

ترجمه و شرح عبارت: **تحرم**... یعنی زن کافر غیر کتابی ـ مقصود از کتابی، یهودی و مسیحی و زردشتی است ـ به اجماع فقها بر مرد مسلمان حرام است (چه به صورت دائم یا متعه) و زن کافر کتابی به صورت عقد دائم بر مرد مسلمان حرام است اما به صورت متعه (عقد منقطع) و خریدن کنیز(که بعد از خریدن او، نزدیکی با او کند) حرام نمی‌باشد بنابر مشهورترین قولها، و قول دیگر آن است که زن کتابی مطلقا (چه به صورت دایم و چه به صورت متعه و چه به صورت خریدن کنیز) بر مرد مسلمان جایز است، و قول سوم آن است که زن کتابی مطلقا بر مرد مسلمان حرام می‌باشد.

أشهر الأقوال گرچه شارح در اینجا سه قول نقل کرده ولی مرحوم فخرالمحققین در کتاب «ایضاح الفوائد»[1] شش قول نقل کرده است **و هی** ضمیر به ـ کتابیه ـ بر می‌گردد.

---

[1] ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۲۲.

وإنما جعلنا المجوسية من أقسام الكتابية مع أنها مغايرة لها وإن ألحقت بها في الحكم لدعواه الإجماع على تحريم نكاح من عداها مع وقوع الخلاف في المجوسية، فلولا تغليبه الاسم عليها لدخلت في المجمع على تحريمه. ووجه إطلاقه عليها أن لها شبهة كتاب صح بسببه التجوز والمشهور بين المتأخرين أن حكمها حكمها فناسب الإطلاق. وإنما يمنع من نكاح الكتابية ابتداء، لا استدامة لما سيأتي من أنه لو أسلم زوج الكتابية فالنكاح بحاله.

وإنما جعلنا... توضیح: شارح می‌فرماید: علت اینکه ما زردشتی را داخل در کتابی در عبارت مصنّف قرار دادیم و آن را از اقسام اهل کتاب شمردیم با آنکه ظاهراً از اهل کتاب نمی‌باشند و معروف به اهل کتاب نیستند و الان برای آنها کتاب آسمانی شناخته نشده (اگرچه بنابر مشهور از نظر حکمی، در حکم اهل کتاب هستند و ازدواج مرد مسلمان با آنها به عقد دائم حرام است ولی مساوی بودن در حکم، آنها را جزو اهل کتاب قرار نمی‌دهد) علت آن این است که از عبارت خود مصنّف استفاده کردیم که مقصودِ مصنّف از کتابی، شامل زردشتی نیز می‌باشد و از باب تغلیب، نام کتابی را بر آن نیز اطلاق کرده است و آن را داخل در کتابی دانسته است، زیرا مصنّف ادعای اجماع کرده بر اینکه زن غیر کتابی، بر مرد مسلمان حرام است، حال اگر مصنّف، زردشتی را از باب تغلیب داخل در کتابی ندانسته باشد، ناچار باید داخل در غیر کتابی باشد و حکم غیر کتابی ـ که حرمت است بالاجماع ـ بر او جاری گردد (یعنی طبق عبارت مصنّف لازم می‌آید که به اجماع فقها زن زردشتی برمرد مسلمان حرام باشد) و حال آنکه حرمت زن زردشتی محل خلاف بین فقهاست (که مشهور آن را حرام می‌دانند و بعضی آن را غیر حرام می‌دانند) و حرمت آن اجماعی نیست.

حال ببینیم مصنّف که نام کتابی را بر زردشتی اطلاق کرده آیا وجه مناسبی برای اطلاق مزبور وجود دارد یا نه؟ شارح می‌فرماید: دو وجه برای آن می‌توان ذکر نمود:

۱. اینکه چون درباره زردشتیان احتمال و شبهه این هست که آنها کتاب آسمانی داشته‌اند گرچه الان آن کتاب وجود ندارد (چنانکه در شرح عبارت به تفصیل بیان خواهیم کرد) پس به اعتبار آنکه آنها قبلاً کتاب آسمانی داشتند می‌توان مجازاً بر آنها نام کتابی اطلاق کرد به علاقه «ماکان» که یکی از علاقه‌های مجاز است نظیر آیه ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ (یعنی اموال یتیمان را بعد از بلوغ به خودشان بدهید) اهل بلاغت گفته‌اند اطلاق یتیم در این آیه بر بچه‌ای که بالغ شده است همانا به اعتبار قبل از بلوغ است (رجوع کنید به کتابهای «مطول»، «مختصر»، «جواهر البلاغة» و دیگر کتب بلاغت در مبحث مجاز).

۲. اینکه مشهور گفته‌اند: زن زردشتی حکمش مانند زن یهودی و نصرانی است از نظر اینکه نکاح زن زردشتی نیز به طور دایم بر مرد مسلمان حرام است.

پس چون زردشتی تشابه حکمی با کتابی (یهودی و نصرانی) دارد لذا نام کتابی بر او اطلاق شود مناسب است.

ترجمه و شرح عبارت: **و إنما جعلنا...** یعنی علت اینکه زردشتی را از اقسام کتابی قرار دادیم ـ با آنکه زردشتی (ظاهراً در اصطلاح شرعی) غیر از کتابی است (و معروف به اهل کتاب نیست) اگرچه (نزد مشهور فقها) ملحق به کتابی شده است در حکم (یعنی در حرمت ازدواج مرد مسلمان با او) ـ آن است که چون مصنّف (در عبارتش) ادعای اجماع بر تحریم نکاح زن غیر کتابی کرده با آنکه در (تحریم نکاح) زن زردشتی (بر مرد مسلمان) اختلاف نظر میان فقها وجود دارد، پس اگر مصنّف نام کتابی را شامل زردشتی ندانسته باشد (و زردشتی را داخل در اقسام کتابی نکرده باشد) به ناچار زردشتی داخل در غیر کتابی خواهد بود که اجماع بر تحریم آن هست (در حالی

که درباره تحریم زن زردشتی اجماع وجود ندارد و محل خلاف میان فقهاست چنانکه در سطر پیش دانستی) **مغایرة لها** مقصود آن است که ظاهراً داخل در اهل کتاب نیستند، به دلیل آنکه در یک روایتی که شیخ صدوق در «من لایحضره»[1] آن را نقل کرده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که: «سنّوا بهم سنّة اهل الکتاب» یعنی با زردشتیان به روش اهل کتاب رفتار کنید.

این روایت اشاره به این دارد که زردشتیان از اهل کتاب نیستند بلکه در احکام به مثل اهل کتاب باید با آنها رفتار کرد از قبیل جزیه گرفتن از آنها و حرام بودن ازدواج مرد مسلمان با آنها.

وإن ألحقت... (کلمه ـ ان ـ وصلیه است و ـ الحقت ـ به صیغه مجهول) چنانکه شارح در چند سطر بعد فرموده است: و المشهور بین المتأخرین آن حکمها، حکمها **لدعواه**... علت است برای ـ انما جعلنا ـ و ضمیر برمی‌گردد به **مصنّف من عداها** ضمیر به کتابیه برمی‌گردد **تغلیبه** ضمیر به مصنّف برمی‌گردد **علیها** ضمیر به مجوسیه برمی‌گردد **علی تحریمه** جار و مجرور متعلق است به ـ المجمع ـ و ضمیر آن برمی‌گردد به الف و لام موصول در ـ المجمع ـ و تقدیر عبارت چنین است: لدخلت في غیر الکتابي الذي أُجمِعَ علی تحریمه.

و وجه... یعنی جهت اطلاق نام کتابی بر زردشتی (دو چیز است: یکی) آن است که برای آنها احتمال وجود کتاب (آسمانی در واقع) هست (گرچه الان نزد آنها آن کتاب موجود نیست و تلف شده است) که به سبب همین احتمال، صحیح است که مجازاً (نام کتابی بر آنها) اطلاق شود، و (جهت دوم این است که:) مشهور میان فقهای متأخر آن است که حکم زن زردشتی همان حکم زن کتابی است (در تحریم

---

[1] من لایحضره، ج ٢، ص ٥٣.

نکاح به طور دائم نه متعه و ملک یمین) پس (به جهت اتحاد حکمی میان آنها) اطلاق کتابی (بر مجوسی) مناسب است.

شبهة کتاب در مورد اینکه زردشتیان، کتاب آسمانی دارند یا نه؟ روایاتی در این زمینه آمده است که از آنها استفاده می‌شود که آن کتاب اصلی از بین رفته است و آنچه الان در دست مجوس هست که ادعا می‌کنند صحیفه‌هایی از صحف حضرت ابراهیم شده است و به آن عمل می‌کنند، آن کتاب اصلی آسمانی نیست.

روایتی را از امام صادق علیه‌السلام درباره پیغمبر آنان و کتاب آسمانی در اینجا نقل می‌کنیم:

علامه مجلسی در کتاب «حیوة القلوب»[1] از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل کرده که: مجوس کتابی داشتند و پادشاهی داشتند روزی مست شد و با مادر و خواهر خود زنا کرد، چون به هوش آمد این عمل بر او سنگین تمام شد، به مردم گفت این عمل حلال است، مردم از قبول این امر امتناع کردند، پادشاه گودالهایی کَنَد و پر از آتش نمود و مردم را در آنها می‌انداخت.

و در حدیث معتبر دیگری آمده است که: روزی حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر منبر رفت و فرمود: بپرسید از من قبل از آنکه مرا نیابید، اشعث بن قیس منافق برخاست و گفت: یا امیرالمؤمنین چگونه از مجوس جزیه (مالیات) می‌گیرند و حال آنکه کتابی ندارند و پیغمبری بر آنها مبعوث نشده است؟ فرمود: بلکه خدا بر ایشان کتابی فرستاد و پیغمبری بر ایشان مبعوث گردانید و ایشان پادشاهی داشتند پس شبی مست شد و دختر خود را به بستر طلبید و با او زنا کرد، چون صبح شد قوم او شنیدند که او چنین کاری کرده است، بر در خانه او جمع شدند و گفتند: ای پادشاه، دین ما

---

[1] حیوة القلوب، ج ۱، باب ۳۲.

را چرکین و باطل کردی پس بیا ترا به صحرا ببریم و حد بزنیم. گفت: شما همه جمع شوید سخن مرا بشنوید اگر مرا عذری باشد در آنچه کرده ام قبول کنید و الاّ آنچه خواهید بکنید، همه جمع شدند. گفت: خدا هیچ خلقی نیافریده است که نزد او گرامی‌تر باشد از پدر ما آدم و مادر ما حوا، گفتند: راست گفتی، گفت: آیا آدم دختران حوا را به پسران خود تزویج نکرد؟ من نیز برسنت آدم عمل کردم، گفتند: راست گفتی دین حق همین است، پس راضی به این امر شدند و با یکدیگر بیعت کردند که نکاح محارم همه حلال باشد، پس خدا هر علم که در سینه ایشان بود محو کرد و کتاب را از میانشان برداشت پس ایشان کافرند و داخل جهنم خواهند شد بی‌حساب.

و شیخ صدوق در «من لایحضر»[1] فرموده: مجوس پیامبری داشتند که نامش «دامسب» (و در بعضی نسخه‌ها: دامس، و در بعضی نسخه ها: زرادشت، و در بعضی نسخه ها: داماست) بوده پس او را کشتند، و کتاب آسمانی داشتند که آن را «جاماسب» (و در بعضی نسخه ها: جاماست) می‌گفتند، و آن کتاب در دوازده هزار پوست گاو نوشته شده بود ولی ایشان آن را سوزاندند.

شیخ طوسی به همین مضمون روایتی از امام صادق علیه السلام نقل کرده در «تهذیب»[2] اما به نقل علامه مجلسی در «حیوة القلوب» «جاماسب» نام پیغمبر آنها بود نه نام کتاب آنها.

و کلینی در «کافی»[3] و شیخ طوسی در «تهذیب»[4] روایتی به سند معتبر نقل کرده‌اند که ترجمه‌اش این است: «شخصی از حضرت صادق علیه السلام سؤال کرد درباره

---

[1] من لایحضر، ج ٢، ص ٥٣.
[2] تهذیب، ج ٦، ص ١٧٥، ح ٢٨.
[3] کافی، ج ٣، ص ٥٦٧.
[4] تهذیب، ج ٤، ص ١١٣.

مجوس که آیا پیغمبری داشتند؟ حضرت فرمود: بلی آیا نشنیده‌ای فرمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم را به اهل مکه که پیغام دادند مسلمان شوید و گرنه با شما جنگ خواهم کرد و شما را خواهم کشت، ایشان عریضه‌ای به خدمت آن حضرت فرستادند که از ما جزیه (مالیات سرانه) بگیرو ما را به حال خود بگذار که بت را بپرستیم، پس حضرت پیغام دادند که من جزیه قبول نمی‌کنم مگر از اهل کتاب، اهل مکه نوشتند ـ در حالی که غرض ایشان تکذیب آن حضرت بود ـ که تو می‌گویی جزیه نمیگیرم مگر از اهل کتاب و حال آنکه جزیه گرفتی از مجوس هَجَر (اهالی شهرهای بحرین و احسا و قطیف) پس حضرت در جواب آنها نوشتند که مجوس پیغمبری داشتند و او را شهید کردند وکتابی داشتند و آن را سوزاندند و پیغمبر ایشان برای آنها کتابی آورد که نوشته می‌شد در دوازده هزار پوست گاو.

علامه مجلسی اول در کتاب «لوامع صاحبقرانی»[1] بعد از نقل آن روایت در جهت نوشتن آن کتاب در پوست گاو، فرموده است. در زمان سابق کاغذ نبوده و به عوض کاغذ، در پوست و تخته و کِتف (یعنی استخوان کتفا حیوانات) می‌نوشتند حتی در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم. و مشهور آن است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام ساختن کاغذ را تعلیم فرمودند، و اگر کسی ندیده باشد باور نمی‌کند و جمعی آن را معجزه می‌دانند.

سپس فرموده است: مشهور آن است که بعد از سوختن آن کتاب آسمانی، حکیمی آمد نامش «ابراهیم زردشت» و کتاب «زند» را برای آنها تصنیف کرد و چون مشکل بود، «پازند» را از جهت شرح آن نوشت و گفت آن کتابی را که سوزاندید همین

---

[1] لوامع صاحبقرانی، ج ٦، ص ٣٤.

است، و اکنون مجوس به این دو کتاب عمل می‌کنند به خیال آنکه کتاب آسمانی آنهاست.

نگارنده گوید: در بعضی از کتابها نوشته شده که: «زردشت» نام پیغمبر آنها بوده و نام کتاب آنها «زند» و نامهای دیگر هم دارد، و خود زردشت شرحی بر آن کتاب و نیز شرحی بر آن شرح دارد که شرح را «پازند» و شرح بر شرح را «پا پازند» گویند، و «پا» در لغت آنها به معنی شرح است.

این بحث را با نقل عبارتی از کتاب «نثر طوبی» تألیف مرحوم شیخ ابوالحسن شعرانی، به پایان می‌بریم:

مجوس را در فارسی «مغ» نیز میگویند و در اصل لغت کلمه «مغ» خاص به علمای دین و بزرگان آئین زردشت بود، پس از آن به همه پیروان وی اطلاق گردید، و رئیس بزرگ همه مغان را «موبد» می‌گفتند که مخفف «مغبد» است.

تاریخ زردشت که مؤسس جماعت مغان است معلوم نیست، مؤرخان فرنگ به قرائن گویند بین هفتصد تا ششصد پیش از میلاد مسیح می‌زیست، در فارسی قدیم او را «زردشتره» می‌خواندند یعنی شتر زرد، و کتاب زردشتیان «اوستا» نام دارد.

مجوس در زمان دولت ساسانیان قدرت بسیار داشتند، پادشاهان ساسانی از آنها بوده و دین رسمی مملکت دین زردشت بود، قبل از آن در زمان اشکانیان نیز مغان بودند... (مطالب دنباله دارد هر که خواهد به آن کتاب رجوع کند ماده م ج س).

فناسب الإطلاق گرچه شارح در اینجا نفرموده است که این اطلاق چه نوع اطلاقی است ولی احتمالاً بتوان گفت که این اطلاق از باب استعاره (از اقسام مجاز) است یعنی چون مجوس از نظر حکم (حرمت نکاح) شباهت به (یهود و نصاری) دارد لذا نام کتابی بر مجوسی هم اطلاق شده است نظیر نام اسد که بر مرد شجاع اطلاق می‌شود به اعتبار آنکه در شجاعت، شباهت به اسد دارد.

یادآوری می‌شود که در علم بلاغت گفته‌اند: اگر مجاز علاقه‌اش غیر مشابهت باشد «مجاز مرسل» نامیده می‌شود، و اگر علاقه آن مشابهت باشد «استعاره» نامیده می‌شود.

و در مورد بحث، طبق وجه اول که شارح ذکر نمود، اطلاق کتابی بر مجوس، مجاز مرسل است، و طبق وجه دوم، اطلاق کتابی بر او استعاره است.

و إنما يُمنَع من نكاح... توضیح: حکمی که برای زن کتابی گفته شد که نکاح او بر مرد مسلمان حرام است به طور دائم، همانا این حکم در مورد نکاح ابتدایی است یعنی مرد در حالی که مسلمان است، زن کتابی را به عقد دائم خود درآورد حرام است.

اما نکاح استدامی (ادامه دادن نکاح سابق) حرام نمی‌باشد. به این معنی که اگر زن و شوهری هر دو کافر کتابی بودند و عقدشان دائم بود سپس شوهر مسلمان گردد، نکاح آنها باطل نمی‌شود بلکه به حال خود باقی می‌ماند و ادامه می‌یابد.

ترجمه وشرح عبارت: **و إنما يمنع**...(کلمه ـ يمنع ـ به صیغه مجهول می‌باشد) یعنی نکاح زن کتابی همانا به صورت ابتدایی ممنوع می‌باشد نه به صورت استدامی (و ادامه دادن نکاح سابق) زیرا به زودی (در عبارت مصنّف) خواهد آمد که اگر (در جایی که زن و شوهری هر دو کتابی هستند و عقدشان به طور دائم است) شوهر زن کتابی، مسلمان شود، نکاحشان به حال خود باقی خواهد ماند (و باطل نمی‌شود).

(ولو ارتد أحد الزوجين) عن الإسلام (قبل الدخول بطل النكاح) سواء كان الارتداد فطريا أم مليا، (ويجب) على الزوج (نصف المهر إن كان الارتداد من الزوج)، لأن الفسخ جاء من جهته فأشبه الطلاق ثم إن كانت التسمية صحيحة فنصف المسمى، وإلا فنصف مهر المثل وقيل: يجب جميع المهر لوجوبه بالعقد ولم يثبت تشطيره إلا بالطلاق. وهو أقوى.

(ولو كان) الارتداد (منها فلا مهر) لها، لأن الفسخ جاء من قبلها قبل الدخول.

احكام ارتداد زوجين مسلمان

(ولو إرتد أحد الزوجين)... توضيح: از باب مقدمه گوئيم كه در بالا دانسته شد كه نكاح زن كتابى در ابتدا حرام است نه در استدامه، اما در نكاح زن غير كتابى فرق نگذاشته‌اند بين ابتدا و استدامه و گفته‌اند: نكاح او مطلقا ـ چه در ابتدا و چه در استدامه ـ بر مرد مسلمان حرام است.

و در عكس مسأله نيز گفته‌اند نكاح زن مسلمان با مرد كافر (خواه كتابى يا غير كتابى، خواه كافر اصلى يا مرتد ملى يا فطرى) حرام است و باطل مى‌باشد چه در ابتدا و چه در استدامه (چنانكه مصنّف در مسأله چهاردهم ذكر خواهد كرد).

پس از ذكر مقدمه مذكوره گوئيم:

براساس حكم بالا (كه نكاح مسلمان با كافر ـ چه در طرف زن و چه در طرف مرد ـ در استدامه نيز حرام و باطل است) فقها مسأله ارتداد يكى از زن و شوهر را مطرح كرده‌اند، ارتداد يعنى كافر شدن كسى كه مسلمان بوده است.

حال گوئیم: اگر زن و شوهری که مسلمان بودند، یکی از آنها مرتد شود، دو فرض پیش می‌آید: یا اینکه ارتداد قبل از مقاربت و نزدیکی صورت می‌گیرد و یا بعد از آن صورت می‌گیرد:

فرض اول ـ ارتداد قبل از نزدیکی

در صورتی که یکی از زن و شوهر قبل از نزدیکی، مرتد شود نکاح آنان بلافاصله باطل می‌گردد، و در این حکم فرقی نیست بین اینکه ارتداد زن یا شوهر، فطری باشد یا ملی.

و حکم مهر زن در صورت مذکور این است که اگر مرد مرتد شده، واجب است او نصف مهر زن مسلمان خود را بدهد، زیرا باعث فسخ و جدایی، خود شوهر بوده است چون او کاری کرده که موجب بطلان نکاح قبل از دخول گشته است، پس فسخ مزبور شباهت پیدا می‌کند به طلاق قبل از دخول (نزدیکی) که نصف مهر را بر عهده شوهر ثابت می‌کند.

حال اگر مهری را که در عقد تعیین کرده‌اند، مهری بود که از نظر شرعی صحیح است و شرایط مهر صحیح را داراست، نصف همان مهر را باید به زن بپردازد، و اما اگر مهری را که در عقد تعیین کرده‌اند، مهر باطلی بود ـ مثل اینکه مهر را از چیزهای حرام از قبیل شراب و خوک قرار داده باشند ـ در این صورت باید نصف مهر المثل را به زن بپردازد.

این حکمی که برای مهر گفته شد، فتوای مشهور فقهاست اما بعضی از فقها و شارح گفته‌اند: باید تمام مهر را به زن بپردازد (چه در مهر صحیح و چه در مهر المثل) زیرا به واسطه عقد، تمام مهر به ذمه شوهر ثابت می‌گردد، فقط در یک مورد از جدایی

زن و شوهر قبل از نزدیکی، نصف مهر ثابت می‌شود و آن جایی است که جدایی آنها به وسیله طلاق باشد که در اینجا دلیلی خاص بر تنصیف مهر داریم اما در جدایی‌های دیگر (مثل جدایی به وسیله ارتداد که مورد بحث ماست و یا جدایی به وسیله لعان و یا جدایی به وسیله فسخ نکاح در موارد دیگر) دلیلی بر نصف شدن مهر نداریم، در نتیجه اگر بخواهیم حکم تنصیف مهر را به اینجا نیز سرایت بدهیم قیاس خواهد بود لذا در مورد بحث، تمام مهر بر مرد واجب خواهد بود نه نصف مهر.

این، حکم مهر در صورت ارتداد زوج بود و اما در صورت ارتداد زن، دیگر مهری برای او نخواهد بود، زیرا باعث فسخ و جدایی خود زن شده است آن هم قبل از نزدیکی بوده، پس حقی از مهر نخواهد داشت.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو إرتد**... یعنی اگر (زن و شوهر مسلمان بودند و) یکی از زن و شوهر از اسلام برگردد (و کافر شود) پیش از آنکه نزدیکی صورت گیرد، نکاح (بلافاصله) باطل می‌گردد خواه ارتداد فطری باشد یا ارتداد ملی.

و بر شوهر واجب می‌شود نصف مهر را بدهد اگر شوهر مرتد شده باشد، زیرا فسخ (و به هم خوردن) نکاح از جانب او صورت گرفته (و او کاری کرده که موجب بطلان نکاح پیش از دخول گشته است) پس فسخ مزبور (از آن جهت) شباهت به طلاق (پیش از نزدیکی) پیدا می‌کند.

حال اگر مهری که در عقد نکاح تعیین و نامبرده شده است، صحیح بوده باشد (شرعاً) پس نصف همان مهر تعیین شده بر شوهر واجب است، وگرنه (اگر شرعاً صحیح نباشد مثل شراب و خوک) بر شوهر نصف مهر المثل واجب است.

و بعضی گفته‌اند: تمام مهر بر شوهر واجب می‌شود (نه نصف آن) زیرا به وسیله عقد، تمام مهر بر شوهر واجب شده است و نصف شدن آن تنها به وسیله طلاق (قبل

از دخول) ثابت شده است (نه در موارد دیگر پس در ارتداد، مهر نصف نمی‌شود) و این قول (در نظر شارح) أقوی می‌باشد.

و اما اگر زن مرتد شده باشد، مهری برای او نخواهد بود، چون فسخ نکاح قبل از دخول، از جانب او صورت گرفته است (و او کاری کرده که موجب بطلان نکاح قبل از دخول شده است).

لأن الفسخ جاء من قبلها (کلمه ـ قبلها ـ به کسر قاف وفتح باء یعنی از جانب زن) شارح در حاشیه‌اش بر این عبارت می‌فرماید: این علت اشاره به یک قاعده کلی فقهی است، و آن اینکه در هر موردی که فسخ نکاح قبل از نزدیکی، از جانب خود زوجه بوده باشد، چیزی از مهر برای او نخواهد بود.

و از این قاعده کلی، فقط یک مورد استثنا شده است و آن در جایی است که شوهر دارای عیب عَنَن بوده باشد (یعنی مرض ناتوانی از نزدیکی کردن) و زن به خاطر وجود این عیب در شوهر، نکاح را قبل از نزدیکی فسخ نماید، در این مورد گفته‌اند نصف مهر برای زن ثابت است هر چند فسخ از جانب خود زوجه بوده است، به دلیل روایتی که در این مورد آمده است.

(ولو كان) الارتداد (بعده) أي بعد الدخول (وقف) انفساخ النكاح (على انقضاء العدة) إن كان الارتداد من الزوجة مطلقا، أو من الزوج عن غير فطرة فإن رجع المرتد قبل انقضائها ثبت النكاح، وإلا انفسخ.

(ولا يسقط شئ من المهر)، لاستقراره بالدخول، (ولو كان) ارتداده (عن فطرة بانت) الزوجة (في الحال) إذ لا تقبل توبته بل يقتل وتخرج عنه أمواله بنفس الارتداد وتبين منه زوجته وتعتد عدة الوفاة.

فرض دوم ـ ارتداد بعد از نزدیکی

(ولو كان) الإرتداد (بعده)... توضیح: در صورتی که زن یا شوهر پس از نزدیکی مرتد شود، دو فرض پیش می‌آید:

۱. هرگاه زن مرتد شود (خواه فطری و خواه ملی) و یا آنکه شوهر مرتد ملی شود، حکم آن است که از تاریخ ارتداد، زن باید عده بگیرد (به‌اندازه عده طلاق یعنی سه پاکی) و انفساخ نکاح آنان متوقف بر سپری شدن عدّه زن و عدم توبه مرتد است، به این معنی که از لحظه ارتداد، بین آنان جدایی برقرار می‌گردد و نزدیکی آنان در مدت عده قبل از مسلمان شدن کسی که مرتد گشته، حرام و ممنوع است، آنگاه بر مرتد، توبه عرضه می‌گردد پس اگر پیش از سپری شدن زمان عده، مرتد توبه کند و به اسلام برگردد، نکاح آنان آن چنان که بوده است ادامه خواهد یافت، اما اگر توبه نکرد و به ارتداد خود باقی بود تا اینکه زمان عده سپری شد، نکاح منفسخ می‌شود.

و نسبت به مهر، زوج باید تمام مهر را به زن بپردازد و چیزی از مهر کم نمی‌گردد، زیرا فرض آن است که نزدیکی قبل از ارتداد صورت گرفته است و به واسطه نزدیکی، تمام مهر استقرار می‌یابد.

۲. هرگاه شوهرمرتد فطری گردد، دیگرنیاز به سپری شدن زمان عده زن نیست بلکه نکاح آنان بلافاصله منفسخ می‌گردد، زیرا برحسب ظاهرنسبت به احکام دنیوی، توبه او پذیرفته نمی‌شود تا بخواهیم به او به مقدار زمان عده زن، مهلت بدهیم و عرض توبه براو بنمائیم (گرچه باطناً یعنی عند الله توبه او پذیرفته شود) بلکه به مجرد آنکه مرتد شد، اموالش منتقل به ورثه او می‌شود (همانند میت) و زنش از او جدا می‌گردد و براو حرام می‌شود، و زن از همان تاریخ ارتداد باید عده بگیرد به مقدار عده وفات (چهار ماه و ده روز) و شوهرباید کشته شود.

برخلاف صورت قبلی یعنی صورتی که شوهرمرتد ملی گردد و یا زن مرتد شود (خواه ملی و خواه فطری) درآنها توبه قبول می‌شود لذا برآنان عرض توبه می‌شود که اگربه اسلام برگشتند پذیرفته می‌شوند و گرنه احکام مرتد برآنان جاری می‌گردد چنانکه دانسته شد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولوکان**... یعنی اگرارتداد پس از نزدیکی واقع شود، باطل شدن نکاح متوقف برسپری شدن زمان عده خواهد بود، این حکم درصورتی است که ارتداد از طرف زن باشد ـ خواه ارتداد ملی و خواه ارتداد فطری ـ و یا ارتداد از شوهر باشد به ارتداد غیرفطری (یعنی ملی) حال اگرشخص مرتد (زن یا شوهر) برگردد به اسلام پیش از سپری شدن عده زن، نکاح ثابت و باقی خواهد بود، وگرنه (اگربه اسلام برنگشت و همچنان به ارتداد خود باقی ماند تا اینکه زمان عده سپری گشت) نکاح باطل می‌گردد.

إنقضاء العدة گفته‌اند: مقدار عده به‌اندازه عده طلاق می‌باشد (یعنی سه طهر یعنی سه پاکی) صاحب «حدائق الناظرة» فرموده است که براین مطلب روایتی

نیافته ام **إنفسخ** در اینجا بعضی از فقها مثل صاحب «جواهر»[1] و صاحب «حدائق الناظرة»[2] تعبیر دیگری دارند و آن اینکه گفته‌اند: هرگاه زمان عده سپری شد و مرتد به اسلام برنگشت، کشف می‌شود که نکاح او از همان لحظه ارتداد، منفسخ شده است، همچنانکه اگر در زمان عده به اسلام برگشت کشف می‌شود که ارتداد او مانعیتی نداشته و نکاح او همچنان که بوده است ادامه دارد.

نگارنده گوید: نظیر این مطلب را شارح بعد از این در مسأله مسلمان شدن زن در جایی که زن و شوهر هر دو کافر کتابی باشند، فرموده است.

و لا یسقط... یعنی چیزی از مهر ساقط نمی‌شود چون تمام مهر به واسطه نزدیکی کردن، بر عهده شوهر استقرار یافته است **لاستقراره**... تعبیر به استقرار به جهت آن است که به واسطه عقد، تمام مهر واجب می‌شود، و به واسطه دخول، استقرار می‌یابد چنانکه در مبحث مهر خواهد آمد.

ولو کان إرتداده... یعنی و اگر ارتداد شوهر (بعد از دخول) فطری باشد (در این صورت نکاح بلافاصله باطل می‌شود و) زوجه‌اش بلافاصله از او جدا می‌گردد (و دیگر بطلان نکاح موقوف بر سپری شدن عده زن نمی‌باشد) زیرا توبه مرتد فطری (نسبت به احکام دنیوی او) پذیرفته نمی‌شود بلکه باید کشته شود، و به مجرد حصول ارتداد فطری، اموال مرتد از (ملکیت) او خارج می‌شود (و شرعاً انتقال به ورثه پیدا می‌کند) و همسرش از او جدا می‌گردد و باید (از تاریخ ارتداد) عده وفات (چهار ماه و ده روز) بگیرد (گرچه هنوز کشته نشده باشد و زنده باشد).

لا تقبل توبته مقصود آن است که ظاهراً نسبت به احکام دنیوی او توبه‌اش قبول نمی‌شود و احکام دنیوی او همان است که شارح بعد از این ذکر نموده است که

---

[1] جواهر، ج ٣٠، ص ٤٩.

[2] حدائق الناظرة، ج ٢٤، ص ٢٩.

عبارت است از جدا شدن همسرش، و انتقال اموالش به ورثه، و کشتن او، پس معنای آنکه توبه‌اش ظاهراً قبول نمی‌شود آن است که احکام مذکوره باید درباره او اجرا گردد، هر چند در باطن خداوند توبه او را قبول کند چنانکه در کتاب الحدود در فصل هفتم خواهد آمد.

و یخرج... فقها در کتاب الحدود گفته‌اند که مردی که مرتد فطری شد، در حکم میت است (گرچه هنوز زنده است و کشته نشده، به خاطر اینکه مثلاً دسترسی به حاکم شرعی پیدا نکرده‌اند و یا اینکه حاکم شرع به جهت مصالحی کشتن او را تأخیرانداخته، و یا اینکه او فرار کرده است و حاکم دسترسی به او ندارد) پس چون در حکم میت است، اموالش به ورثه منتقل می‌شود و مال ورثه می‌گردد، و زنش از او جدا می‌گردد، و باید زنش از همان زمان ارتداد، عده وفات بگیرد.

(ولو أسلم زوج الكتابية) دونها (فالنكاح بحاله) قبل الدخول وبعده، دائما ومنقطعا، كتابيا كان الزوج أم وثنيا، جوزنا نكاحها للمسلم ابتداء أم لا، (ولو أسلمت دونه) بعد الدخول (وقف) الفسخ (على) انقضاء (العدة) وهي عدة الطلاق من حين إسلامها فإن انقضت ولم يسلم تبين أنها بانت من حين إسلامها، وإن أسلم قبل انقضائها تبين بقاء النكاح. هذا هو المشهور بين الأصحاب وعليه الفتوى.

وللشيخ ﷺ قول بأن النكاح لا ينفسخ بانقضاء العدة إذا كان الزوج ذميا، لكن لا يمكن من الدخول عليها ليلا، ولا من الخلوة بها ولا من إخراجها إلى دار الحرب ما دام قائما بشرائط الذمة، استنادا إلى رواية ضعيفة مرسلة، أو معارضة بما هو أقوى منها.

(وإن كان) الإسلام (قبل الدخول وأسلمت الزوجة بطل) العقد ولا مهر لها، لأن الفرقة جاءت من قبلها، وإن أسلم الزوج بقي النكاح كما مر، ولو أسلما معا ثبت النكاح، لانتفاء المقتضي للفسخ.

اسلام آوردن زن و شوهر کافر

(ولو أسلم زوج الكتابية)... توضیح: در صورتی که زن و شوهر کافر اصلی باشند (نه مرتد) و پس از نکاح، اسلام بیاورند، از دو صورت بیرون نیست: یا این است که هر دو با هم اسلام بیاورند، و یا اینکه یکی از آنها اسلام بیاورد نه دیگری.

صورت اول را در آخر ذکر خواهد فرمود، و اما صورت دوم: در آن، دو فرض زیر پیش می‌آید:

۱. اینکه زن، کافر کتابی باشد و شوهر او اسلام بیاورد چه کتابی باشد یا غیر کتابی (بت پرست).

در این صورت، حکم آن است که نکاح آنان به حال خود باقی خواهد ماند، و در این حکم فرقی نیست بین اینکه اسلام او قبل از نزدیکی آنان باشد یا بعد از آن، و نیز

چه عقد نکاحشان دائم باشد یا منقطع، و نیز خواه نکاح زن کتابی با مرد مسلمان را در ابتدا جایز بدانیم یا جایز ندانیم.

در این مسأله اختلافی میان فقهای امامیه وجود ندارد، و علاوه بر اجماع، روایات و نصوصی است که دلالت بر حکم مذکور دارد، و با استناد به این روایات، مسأله مذکور را استثنا قرار داده‌اند از حکمی که در سابق گذشت یعنی گفته‌اند که هرچند ازدواج مرد مسلمان را با زن کتابیة به صورت دائم جایز ندانیم ولی این عدم جواز مربوط به ازدواج ابتدایی است اما استدامه ازدواج جایز می‌باشد که مورد بحث ماست.

۲. اینکه زن، کافر کتابی باشد و اسلام آورد و شوهر او کافر باشد (چه کتابی و چه غیر کتابی) در این صورت، دو فرض پیش می‌آید:

الف: اینکه اسلام زن، بعد از نزدیکی آنان باشد، در این فرض، بطلان نکاح آنان متوقف بر سپری شدن عده زن می‌باشد، به این معنی که از تاریخ اسلام زن، بین آنان جدایی برقرار می‌گردد و زن باید عده نگه بدارد به مقدار عده طلاق (سه پاکی) حال اگر در زمان عده زن، شوهر او مسلمان گردید، اسلام او کشف می‌کند از اینکه نکاح آنان از همان تاریخ اسلام زن همچنان بر صحت خود باقی است و ادامه خواهد یافت ولی اگر مدت عده زن سپری شد و شوهر به کفر خود باقی ماند کشف می‌شود که از تاریخ اسلام آوردن زن، نکاح آنان فسخ شده است.

این نظریه، فتوای مشهور فقهاست ولی شیخ طوسی در بعضی از کتابهایش فرموده است که حکم مذکور اختصاص به شوهر غیر کتابی دارد اما اگر شوهر کتابی باشد تا وقتی که او به شرایط ذمه عمل کند، هرچند زمان عده زن سپری گردد نکاح آنان باطل نمی‌شود ولی دو حکم درباره او باید اجرا گردد:

اول: اینکه حق ندارد شب نزد زن تازه مسلمانش بماند، و در روز هم حق ندارد با زن خلوت کند و به تنهایی با او باشد، و خلاصه اینکه باید بین آنها جدایی انداخته شود.

دوم: اینکه حق ندارد زن را از کشور اسلامی به کشور کفر ببرد.

دلیل شیخ طوسی بر این نظریه، چند روایت است که شارح می‌فرماید: بعضی از آنها ضعیف و مرسل است، و بعضی دیگر روایت حسنه است اما با روایات صحیحه معارض است و در مقام تعارض، روایات صحیحه مقدم بر روایت حسنه می‌باشند.

ب: اینکه اسلام زن، قبل از نزدیکی آنان باشد، در این صورت نکاح بلافاصله باطل می‌گردد، (به دلیل آیه: لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا) و مهری برای زن نخواهد بود، چون خود او با اسلام آوردنش باعث جدایی شده است، و سابقاً گفته شد که قاعده کلی آن است که در هر موردی که باعث جدایی، خود زن بوده باشد مهری برای او ثابت نخواهد بود.

ترجمه وشرح عبارت: **ولو أسلم**... (این همان مسأله نکاح زن کتابی به طور استدامه است که شارح سابقاً فرمود: «لا إستدامةً لما سیأتی من أنه لو أسلم...» یعنی اگر شوهر زنی که کتابی است، مسلمان شود اما زن مسلمان نشود، نکاح به حال خود باقی خواهد بود، چه اسلام شوهر قبل از نزدیکی کردن باشد یا بعد از آن، و نیز چه عقدشان دائم باشد یا منقطع (متعه) و نیز چه شوهر (قبل از اسلام آوردن) کتابی باشد یا بت پرست، و نیز چه ازدواج ابتدایی در زن کتابی بر مرد مسلمان را جایز بدانیم (چنانکه قول بعضی از فقها بود که قبلاً گذشت) یا اینکه جایز ندانیم (چنانکه قول مشهور بود).

و اگر (در فرض بالا) زن مسلمان شود نه مرد، و اسلام زن بعد از نزدیکی باشد، در این صورت بطلان عقد متوقف بر سپری شدن مدت عده خواهد بود، و این عده،

عده طلاق است که زن از همان زمان اسلام آوردنش آن را می‌گیرد، پس اگر مدت عده سپری شد و شوهر (در این مدت) اسلام نیاورد، کشف می‌شود که زن از همان زمان اسلام آوردنش، از او جدا شده بوده است، اما اگر پیش از سپری شدن مدت عده، شوهر اسلام بیاورد کشف می‌شود که نکاح آنان (از همان زمان اسلام آوردنش) باقی بوده است.

تبیّن أنها بانت منه... بعضی از محشین ثمره‌ای را برای صورت کشف بطلان نکاح از زمان اسلام زن، و بقای نکاح از آن زمان، ذکر نموده است و آن این است که در صورت کشف بقای نکاح، شوهر باید نفقه زمان عده را به زن بپردازد و اما در صورت کشف بطلان نکاح، واجب نیست نفقه آن زمان را به زن بپردازد.

نگارنده گوید: این ثمره درست نیست، زیرا شارح در مسأله دوازدهم ذکر نموده است که نفقه زمان عده را شوهر باید بپردازد (وظاهر عبارت آنجا این است که در هر حال باید نفقه آن زمان را بپردازد چه شوهر مسلمان بشود و چه مسلمان نشود) و عبارت شارح در آنجا این است که: «وكذا في السابق» و مقصودش همین مسأله مورد بحث ماست.

و می‌توان ثمره را در مورد بحث، وطی به شبهه قرار داد یعنی با اینکه بعد از اسلام آوردن زن، نزدیکی کردن شوهر کتابی با او حرام است ولی شوهر اشتباهاً (به خیال زن دیگرش) با او نزدیکی کند، حال اگر شوهر بعد از آن در مدت عده زن، اسلام بیاورد، چیزی بر عهده شوهر به خاطر آن وطی شبهه نیست، چون اسلام آوردن شوهر کشف کرد که آن زن، بر نکاح اول باقی است و آن زن، زوجه او بوده است و در نتیجه وطی شبهه او با زوجه خود بوده است.

و اما اگر شوهر در زمان عده زن، اسلام نیاورد، در این صورت اختلاف نظر بین فقهاست که آیا علاوه بر مهری که در اصل نکاح، قرارداد کرده‌اند، مهر دیگری به خاطر وطی شبهه در زمان عده، بر عهده شوهر واجب می‌شود یا نه؟ دو قول در آن می‌باشد:

بعضی گفته‌اند که مهر دیگری به خاطر وطی شبهه بر او واجب می‌شود، زیرا وقتی که بطلان نکاح از تاریخ اسلام آوردن زن، کشف شد پس زن در زمان عده مانند زن اجنبیه می‌شود و باید مهری به خاطر وطی شبهه با او، بپردازد.

قول دوم: آن است که مهر دیگری به خاطر وطی شبهه بر او واجب نیست، زیرا گرچه در زمان عده، نزدیکی کردن شوهر با آن زن، حرام بوده است ولی آن زن در حکم زوجه او می‌باشد، و شاهد بر آن این است که اگر شوهر در زمان عده، اسلام بیاورد، احتیاج به عقد نکاح جدید نمی‌باشد بلکه همان نکاح اول آنها ادامه خواهد یافت پس معلوم می‌شود که حکم نکاح اول ـ که زوجیت آنان باشد ـ باقی است گرچه به واسطه اسلام آوردن زن، حرمت نزدیکی حاصل شده است.

تبیّن بقاء النکاح در اینجا مناسب است این مطلب را متذکر گردیم که دین مقدس اسلام به مقررات نکاح ادیان و مذاهب دیگر به دیده احترام می‌نگرد، و برای ازدواج و طلاقی که بین ادیان و مذاهب دیگر واقع می‌شود همان آثار و احکامی را می‌شناسد که در آن ادیان و مذاهب، آن آثار و احکام مراعات می‌شود.

بنابراین، از نظر فقهی وقتی که زن و شوهر کافر، مسلمان شدند لازم نیست مجدداً عقد نکاح مطابق با مقررات اسلامی بین آنان جاری گردد بلکه به همان عقد سابقشان باقی خواهند ماند. البته این حکم در صورتی است که آن عقد نکاح در مذهب خودشان واجد شرایط صحت باشد (یعنی ازدواج از نظر مذهب خودشان صحیح و منطبق با شرایط مذهبی آنان انجام شده باشد) و نیز موانعی که از نظر اسلامی ابتداء و استدامتاً موجب بطلان نکاح است وجود نداشته باشد، چون در غیر

این صورت نکاحشان محکوم به بطلان است و بایستی مجدداً عقد منطبق با موازین اسلامی برقرار گردد، مثل اینکه نکاح بین اقربای نسبی با رضاعی صورت گرفته باشد.

هذا هو المشهور... یعنی این حکم، قول مشهور میان فقها می‌باشد و فتوای ما نیز بر همین قول است **و للشیخ قول...** (این تعبیر شارح اشاره است به اینکه شیخ طوسی در این مسأله دو فتوی دارد، در کتاب «خلاف» مطابق قول مشهور فتوی داده است اما در کتاب «نهایة» و «تهذیب» و «استبصار» فتوی به چیز دیگر داده و آن اینکه:) نکاح باطل نمی‌شود به سپری شدن مدت عده زن در صورتی که شوهر کافر، ذمی باشد (یعنی کافر کتابی که به شرایط ذمه عمل بکند) ولی (باید بین آنان جدایی انداخت به این معنی که:) نباید او را بگذارند که شب نزد زنش بماند و یا با او (در روز) خلوت کند و یا او را از کشور اسلامی به کشور کفر ببرد.

الدخول علیها لیلاً مقصود بیتوته کردن و ماندن در شب است نزد زن، به قرینه کلمه ـ لیلاً ـ نه اینکه مقصود نزدیکی کردن و مقاربت باشد، زیرا اگر مقصود این بود باید به جای «علیها» کلمه «بها» می‌آورد و کلمه ـ لیلاً ـ را حذف می‌نمود چنانکه روشن است (البته وقتی که از بیتوته کردن نزد زنش ممنوع بود، از نزدیکی کردن با او به طریق اولی ممنوع خواهد بود).

الخلوة بها مقصود خلوت کردن در روز است چنانکه در «شرایع» و «ریاض» تصریح به آن شده است، و می‌توان از این جمله استفاده کرد که اگر شوهر بخواهد در میان جمعی از فامیلها و زن‌ها، زن خود را ببیند مانعی ندارد، بنابراین، شاید مقصود همین است آنچه در روایت «کافی»[1] و در «تهذیب»[2] آمده است از امام باقر علیه‌السلام که

---

[1] کافی، ج ٥، ص ٣٥٨، ح ٩.

[2] تهذیب، ج ٧، ص ٣٠٢، ح ١٧.

فرموده است: «...لایبیت معها و لکنه یأتیها بالنهار» یعنی شب پیش او نباشد اما روز پیش او بیاید.

و در روایت دیگری که در «کافی»[1] آمده است فرمود: «... یکون عندها بالنهار و لا یکون عندها باللیل».

البته باز جای تأمل است جمله «یأتیها بالنهار» و جمله «یکون عندها بالنهار».

مادام قائماً... (این جمله قید است برای ـ لاینفسخ ـ) یعنی فسخ نشدن نکاح او تا آن وقتی است که شوهر به شرایط ذمه عمل کند. شرایط ذمه در کتاب الجهاد گذشت، مراجعه به آنجا کنید) **إستناداً**.. یعنی شیخ طوسی دراین قول استناد کرده به روایاتی که ضعیفند و مرسل، و یا معارض‌اند با روایات دیگری که (از نظر سندی) قوی‌تر از آنها می‌باشند.

أو معارضة بما... (کلمه ـ معارضة ـ به فتح راء به صیغه اسم مفعول می‌باشد به قرینه اینکه با حرف ـ باء ـ متعدی شده است و اگر به صیغه اسم فاعل بود با حرف ـ لام ـ متعدی می‌شد چنانکه واضح است) کلمه ـ او ـ اشاره به این است که بعضی از آن روایات، ضعیفند و مرسل، و بعضی دیگر معارض با روایات صحیح است، توضیح آنکه:

شیخ طوسی در «تهذیب» به دو روایت استدلال کرده: یکی روایت جمیل بن دراج[2] است و دیگری: روایت محمد بن مسلم[3] است.

روایت اول، هم ضعیف است (چون در سند آن شخصی است به نام علی بن حدید که علمای رجال او را تضعیف کرده‌اند) و هم مرسل می‌باشد.

---

[1] کافی، ج ٥، ص ٤٣٧، ح ٨.
[2] تهذیب، ج ٧، ص ٣٠٠، ح ١٢.
[3] تهذیب، ج ٧، ص ٣٠٢، ح ١٧.

و اما روایت دوم: روایت حسنه است چنانکه علامه مجلسی در «شرح تهذیب»[1] و نیز فخرالمحققین در «ایضاح الفوائد»[2] فرموده‌اند.

لذا شارح باجمله «ضعیفة مرسله» اشاره به ردّ روایت اول کرده است و با جمله «أو معارضة بما...» اشاره به ردّ روایت دوم کرده است، زیرا روایاتی که دلالت بر قول مشهور دارد روایات صحیحه می‌باشند و در مقام تعارض، روایت صحیحه بر روایت حسنه مقدم داشته می‌شود.

وإن کان الإسلام... (عطف است بر جمله ـ ولو أسلمت بعد الدخول ـ) یعنی و اگر اسلام پیش از نزدیکی باشد و زوجه اسلام بیاورد (نه شوهر) عقد (بلافاصله) باطل می‌شود، و مهری هم برای زن ثابت نمی‌شود، چون جدایی میان آنان از جانب زن آمده است (زیرا اگر او اسلام نیاورده بود نکاحشان باقی بود).

و إن اسلم الزوج... (این همان مسأله‌ای است که مصنّف سابقاً ذکر نمود، شارح دوباره آن را تکرار کرده تا مسأله بعدی را ذکر نماید و هر سه فرض پشت سر هم در اینجا قرار بگیرد یعنی فرض اسلام آوردن زن، و فرض اسلام آوردن شوهر، و فرض اسلام آوردن هر دو) یعنی و اگر شوهر فقط مسلمان شود (نه زوجه) نکاح آنان باقی خواهد ماند چنانکه (در عبارت مصنّف) گذشت.

ولو أسلما معاً... یعنی و اگر هر دو همزمان مسلمان شدند، نکاح به حال خود باقی می‌ماند، چون مقتضی برای فسخ و بطلان آن وجود ندارد (و سابقاً گفتیم که دین اسلام به نکاح ادیان دیگر به دیده احترام می‌نگرد به شرط اینکه نکاح آنان در مذهب خودشان واجد شرایط صحت باشد).

---

[1] ملاذ الاخیار، ج ۱۲، ص ۱۲۳.

[2] ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۰۳.

(ناگفته نماند که همانطوری که شارح در مسأله دوازدهم ذکر خواهد فرمود، ملاک در همزمان اسلام آوردن آنها این است که آخرین کلمه شهادتین آنها همزمان تمام شود. بنابراین، اگر یکی از آنها آخرین کلمه شهادتش زودتر از دیگری تمام شود، اسلام او قبل از اسلام دیگری محسوب می‌شود و داخل در مسائل قبلی خواهد بود).

(الثانية عشر: لو أسلم أحد الزوجين الوثنيين) المنسوبين إلى عبادة الوثن وهو الصنم، وكذا من بحكمهما من الكفار غير الفرق الثلاثة وكان الإسلام (قبل الدخول بطل) النكاح مطلقا، لأن المسلم إن كان هو الزوج استحال بقاءه على نكاح الكافرة غير الكتابية، لتحريمه ابتداء واستدامة، وإن كان هي الزوجة فأظهر، (ويجب النصف) أي نصف المهر (بإسلام الزوج) وعلى ما تقدم فالجميع ويسقط بإسلامها لما ذكر.

(وبعده) أي بعد الدخول (يقف) الفسخ (على) انقضاء (العدة) فإن انقضت ولم يسلم الآخر تبين انفساخه من حين الإسلام، وإن أسلم فيها استمر النكاح، وعلى الزوج نفقة العدة مع الدخول إن كانت هي المسلمة، وكذا في السابق. ولو كان المسلم هو فلا نفقة لها عن زمن الكفر مطلقا، لأن المانع منها مع قدرتها على زواله.

مسأله دوازدهم ـ اسلام آوردن زن یا شوهری که کافر غیر کتابی اند

(الثانية عشر: لو أسلم... توضیح: در مسأله یازدهم، احکام اسلام آوردن زن و شوهری که کافر کتابی‌اند دانسته شد، اکنون احکام اسلام آوردن زن و شوهری که کافر غیر کتابی‌اند را بیان می‌کند چه بت پرست باشند و چه غیر آن مثل ستاره پرست و آتش پرست.

گوئیم اسلام آوردن آنها از دو صورت بیرون نیست:

یا این است که یکی از آنها مسلمان شود و دیگری به کفر خود باقی بماند، و یا این است که هر دو با هم همزمان مسلمان شوند.

اسلام یکی از زن و شوهر غیر کتابی

در صورت اول، دو فرض پیش می‌آید:

١. اینکه اسلام یکی از آنها قبل از نزدیکی آنها باشد، در این فرض نکاح بلافاصله باطل می‌گردد، زیرا:

اگر شوهر مسلمان شود و زن بر کفر خود باقی بماند، شرعاً محال است که نکاح او برزن کافر غیر کتابی باقی بماند، چون در اول مسأله یازدهم گذشت که نکاح مرد مسلمان با زن کافر غیر کتابی، حرام است هم در ابتدا و هم در ادامه، پس در مورد بحث، ادامه نکاح آنان حرام خواهد بود.

و اگر زن مسلمان شود و شوهر بر کفر خود باقی بماند، علت بطلان آن واضح‌تر است، چون در مسأله چهاردهم خواهد آمد که به اجماع فقها نکاح زن مسلمان با مرد کافر جایز نیست به دلیل آیه: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[1].

و در مورد مهرزن، اگر چنانچه شوهر مسلمان شود، مشهور گفته‌اند که نصف مهر برعهده شوهر واجب می‌شود (و دلیلش همان است که در بحث ارتداد شوهر گذشت) ولی بعضی از فقها گفته‌اند که تمام مهر برعهده شوهر واجب می‌شود (و دلیلش در بحث ارتداد شوهرگذشت) و اما اگر زن مسلمان شود، مهری برای او ثابت نمی‌شود، زیرا همانطوری که سابقاً دانسته شد، باعث جدایی و بطلان عقد، خود زن شده است به واسطه اسلام آوردنش.

٢. اینکه اسلام یکی از آنها بعد از نزدیکی آنها باشد، دراین فرض، جدایی میان آنان برقرار می‌شود و بطلان نکاح متوقف بر سپری شدن عده زن (به مقدار عده طلاق) خواهد بود یعنی انتظار کشیده می‌شود تا عده زن سپری گردد، حال اگر عده سپری شود و آن دیگری (زن یا شوهر) بر کفر خود باقی بماند، کشف می‌شود که نکاح آنان از زمان اسلام اولی، باطل شده است.

---

[1] سوره نساء، آیه ١٤١.

و اما اگرآن دیگری قبل از سپری شدن عده، اسلام آورد نکاح آنان به حال خود باقی خواهد ماند و همچنان ادامه می‌یابد.

ترجمه و شرح عبارت: **لو أسلم**... یعنی اگریکی از زن و شوهری که هردو وَثَنی باشند، مسلمان شود ـ وثنی یعنی منسوب به عبادت وثن، و وثن همان بت می‌باشد ـ و همچنین است آن کفاری که در حکم بت پرستان می‌باشند غیرآن سه گروه (غیر یهودی و نصرانی و زردشتی، مثل ستاره پرستان و آتش پرستان و آفتاب پرستان و شیطان پرستان).

و (فرض این است که:) اسلام یکی از زوجین قبل از نزدیکی آنها صورت بگیرد، نکاح (بلافاصله) باطل می‌شود مطلقا (خواه آنکه مسلمان شده، زن باشد و خواه شوهر) زیرا اگرآنکه مسلمان شده، شوهرباشد، محال است که او برنکاح زن کافرغیر کتابی باقی باشد، چون نکاح با زن کافرغیرکتابی، هم در ابتدا حرام است و هم در ادامه آن، و اگرآنکه مسلمان شده زوجه باشد، حکم مسأله روشن‌تراست (زیرا جایز نیست زن مسلمان با مرد کافرازدواج کند).

و واجب می‌شود نصف مهربا اسلام آوردن شوهر (این قول مشهور می‌باشد) و اما طبق آنچه ما در بحث ارتداد گفتیم (که تنصیف مهرتنها در یک مورد است که به دلیل خاصی ثابت شده است و آن طلاق قبل از نزدیکی است و در موارد دیگردلیلی برتنصیف مهرنداریم و نمی‌توان قیاس به باب طلاق کرد) پس (بنابراین باید گفت:) تمام مهربرشوهرواجب می‌شود، و با اسلام آوردن زن (نه شوهر) تمام مهرساقط می‌شود به دلیلی که سابقا گذشت (و آن اینکه چون فسخ و بطلان نکاح، از جانب زن آمده است).

و بعده... یعنی و اگراسلام آوردن یکی از زوجین، بعد از نزدیکی باشد، بطلان عقد متوقف برسپری شدن عده زن (به مقدارعده طلاق یعنی سه پاکی) خواهد بود،

حال اگر مدت عده سپری شد و آن دیگری اسلام نیاورد، روشن می‌شود که نکاح از همان زمان اسلام آوردن او باطل بوده است، و اما اگر آن دیگری در مدت عده اسلام آورد، نکاح آنها ادامه پیدا خواهد کرد.

و علی الزوج ... یعنی بر شوهر واجب است که نفقه زن (هزینه خوراک و پوشاک) در مدت عده را در صورتی که نزدیکی صورت گرفته باشد بدهد، اگر آنکه مسلمان شده، زوجه بوده باشد **و کذا السابق** یعنی این حکم نفقه، در حکم سابق نیز جاری است (مقصود مسأله یازدهم است در دو مورد: یکی در مورد ارتداد ملی شوهر، و دوم در مورد اسلام آوردن زنی که کتابی باشد بعد از نزدیکی، پس در این دو مورد نیز شوهر باید در مدت عده زن، نفقه او را بپردازد، و علت اینکه شارح حکم این دو مورد را در جای خود ذکر نکرد و در اینجا بیان کرد، آن است که به جهت اختصار و عدم تکرار، خواست همه را یکجا بیان کند).

ولو کان المسلم... یعنی و اگر آنکه مسلمان شده، شوهر باشد، برای زن بابت آن زمانی که کافر بوده، نفقه‌ای نخواهد بود، مطلقا (خواه در تمام مدت عده، بر کفر باقی باشد، و خواه در اثناء مدت عده، مسلمان شود که در این صورت نسبت به قبل از آن زمانی که مسلمان شده، نفقه‌اش واجب نیست) زیرا مانع (از وجوب نفقه) از جانب خود زن بوده است (که بقای بر کفر باشد) با آنکه می‌توانسته آن مانع را برطرف سازد (و اسلام بیاورد تا نفقه‌اش بر شوهر واجب گردد).

(ولو أسلما معا فالنكاح بحالة)، لعدم المقتضي للفسخ. والمعتبر في ترتب الإسلام ومعيته بآخر كلمة الإسلام، لا بأولها.

اسلام زن و شوهر غیرکتابی با هم

ولو أسلما... توضیح: اگر زن و شوهری که هر دو غیرکتابی هستند، همزمان با هم مسلمان شوند، در این صورت نکاح آنان به حال خود باقی می‌ماند. چون مقتضی برای فسخ و بطلان نکاح وجود ندارد، زیرا مقتضی فسخ همانا کفر یکی از آنهاست و اینجا فرض آن است که هر دو مسلمان شده‌اند.

و ملاک در همزمان بودن اسلام آنها یا تقدم و تأخر اسلام آنها، آخرین کلمه از شهادتین می‌باشد نه اولین کلمه از آن یعنی اگر آنها آخرین کلمه از شهادتین را با هم و همزمان تمام کنند، اسلام آنها همزمان محسوب می‌شود و اما اگر یکی از آنها آخرین کلمه را بعد از دیگری تمام کند، اسلام وی بعد از اسلام دیگری محسوب می‌شود گرچه شروع آنها به شهادتین همزمان بوده باشد، و نتیجه این تقدم و تأخر در اسلام این است که اگر قبل از نزدیکی آنها بوده باشد، بلافاصله بعد از اسلام اوردن انکه اسلامش مقدم محسوب شده، نکاح باطل می‌گردد و باید دوباره عقد نکاح را جاری سازند.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو أسلما...** یعنی اگر زن و شوهر غیرکتابی، هر دو همزمان اسلام بیاورند، نکاح آنان به حال خود باقی می‌ماند چون مقتضی برای فسخ و بطلان نکاح، تحقق نیافته است.

و ملاک در بودن اسلام یکی پس از دیگری یا همزمان بودن اسلام آنها، آخر شهادتین است، نه اول شهادتین **كلمة الاسلام** مقصود از آن، دو جمله شهادتین

است که با گفتن آن، کافر، مسلمان می‌گردد. یعنی «أشهد أن لا اله الاّ الله» و «أشهد أن محمد رسول الله» پس مقصود از «کلمه، کلام و جمله می‌باشد چنانکه ابن مالک در «ألفية» خود گفته است که: «و كِلمةٌ بها كلامٌ قد يُؤم» یعنی برحسب لغت، بر کلام، کلمه اطلاق می‌شود یعنی «کلمه» گفته می‌شود و از آن «کلام» قصد می‌شود مثل آیه «كلاّ إنها كلمةٌ هو قائلها» که مقصود از کلمه، کلام و جمله قبلی است که «ربّ إرجعونی لعلي أعمل صالحاً فيما تركت» و نیز مثل اینکه «کلمه الاخلاص» گفته می‌شود که مقصود، جمله «لا اله الاّ الله» می‌باشد.

و این اطلاق کلمه بر کلام، از باب مجاز است و علاقه آن، علاقه کل و جزء می‌باشد یعنی در اینجا جزء بر کل اطلاق شده است چون کلمه جزء کلام است و جزء گفته شده که «کلمه» است و اراده کل شده است که «کلام» باشد.

ولو كانا صغيرين قد أنكحهما الولي فالمعتبر إسلام أحد الأبوين في إسلام ولده، ولا اعتبار بمجلس الإسلام عندنا.

و لو كانا صغيرين... توضیح: پیش از توضیح این مسأله از باب مقدمه، ذکر یک مطلب ضروری به نظر می‌رسد و آن اینکه از نظر فقهی فرزند تابع اشرف ابوین است. یعنی چنانچه فرزند در حین انعقاد نطفه‌اش، پدر و مادر و یا یکی از آنها مسلمان باشد، محکوم به اسلام است و به تبع پدر یا مادر خود مسلمان شناخته می‌شود و لذا به او «مسلمان تبعی» یا «مسلمان حکمی» گویند یعنی در حکم مسلمان است.

و اما اگر در حین انعقاد نطفه اش، پدر و مادر هر دو کافر باشند، فرزند محکوم به کفر است و او را «کافر تبعی» یا «کافر حکمی» گویند یعنی در حکم کافر است.

حال اگر دو فرزند صغیر (پسر و دختر) به توسط ولیّ آنها با یکدیگر ازدواج کردند، طبق گفته بالا اگر ابوین شوهر صغیر، و ابوین زوجه صغیره، کافر بودند، آن دو صغیر هم حکم کافر را دارند، و اما اگر یکی از ابوین شوهر یا زوجه، مسلمان شد صغیر هم حکم مسلمان را پیدا می‌کند.

بنابراین در توضیح عبارت شارح گوئیم که در صورتی که ابوین هر دو صغیر، کافر غیر کتابی بودند، اگر یکی از ابوین شوهر، مسلمان شد ولی یکی از ابوین زن، مسلمان نشد، حکم این مسأله همان است که قبلاً گذشت که اگر اسلام آوردن، قبل از نزدیکی صغیرین (زن و شوهر) بود نکاح بلافاصله باطل می‌شود و اگر بعد از نزدیکی بود، بطلان متوقف بر سپری شدن عده می‌شود و اما اگر یکی از ابوین شوهر با یکی از ابوین زن، همزمان با هم مسلمان شدند، نکاح آن صغیرین به حال خود باقی خواهد بود.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو كانا...** یعنی اگر زن و شوهر هر دو صغیر باشند که ولیّ آنها آن دو را به عقد هم درآورده باشد، معتبر در اسلام فرزند، اسلام آوردن یکی از پدر و

مادر است (پس هر کدام که پدر یا مادرش زودتر مسلمان شده باشد، در حکم این است که اسلام آن صغیر مقدم بر دیگری است، و اگر پدر یا مادر هر دو صغیر، همزمان اسلام آوردند، در حکم این است آن دو صغیر با هم اسلام آورده‌اند).

و لا إعتبار بمجلس... توضیح: دانسته شد که ملاک در همزمان بودن اسلام آنها یا تقدم و تأخر اسلام آنها، آخرین کلمه شهادتین است اما بعضی از اهل تسنن، ملاک را مجلس اسلام آوردن آنها قرار داده‌اند. یعنی اگر چنانچه در یک مجلس، اسلام بیاورند، اسلام آنها همزمان محسوب می‌شود گرچه شهادتین آنها همزمان نبوده و یکی پس از دیگری، شهادتین را بر زبان جاری سازد، و اما اگر در دو مجلس، اسلام بیاورند، به این معنی که مثلاً یکی از آنها در یک اطاق و دیگری در اطاق دیگر اسلام بیاورد هر چند آخرین کلمه شهادتین آنها همزمان تمام شود، اسلام آنها همزمان محسوب نمی‌شود.

شارح می‌فرماید: این ملاکی که اهل تسنن ذکر کرده‌اند، در نظر ما امامیه اعتبار ندارد بلکه در نظر ما همان است که در ابتدا گفتیم که آخرین کلمه شهادتین باشد، بنابراین اگر آخرین کلمه شهادتین آنها همزمان باشد هر چند در دو مجلس بوده باشد که یکی در یک اطاق و دیگری در اطاق دیگر باشد، اسلام آنها همزمان محسوب می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا إعتبار...** یعنی نزد ما امامیه، مجلس اسلام مدخلیتی (درهمزمان بودن اسلام) ندارد (یعنی این جور نیست که اگر اسلام آنها در یک مجلس بود، اسلامشان همزمان محسوب شود گرچه یکی پس از دیگری، شهادتین را تمام کند).

(ولو أسلم الوثني) ومن في حكمه (أو الكتابي على أكثر من أربع) نسوة بالعقد الدائم (فأسلمن، أو كن كتابيات) وإن لم يسلمن (تخير أربعا) منهن وفارق سائرهن إن كان حرا وهن حرائر، وإلا اختار ما عين له سابقا من حرتين وأمتين، أو ثلاث حرائر وأمة، والعبد يختار حرتين، أو أربع إماء، أو حرة وأمتين.

اسلام کافرغیرکتابی که بیش از چهار زن دارد

(ولو أسلم الوثني)... توضیح: کافرکتابی یا غیرکتابی اگربیش از چهار زن کافردر عقد دائم خویش داشته باشد (مثلاً شش زن) و آن مرد مسلمان شود و تمام زن‌های او هم مسلمان شوند و یا آنکه زن‌های او کافرکتابی باشند گرچه مسلمان نشوند، آن مرد می‌تواند چهار نفراز آن زنان را انتخاب کند و برای خود نگه بدارد اما از باقی زنان باید جدا گردد و بدون طلاق آنها را رها کند.

حال اگرتمام زنان او زن‌های آزاد بوده باشند، حکم همان است که گفته شد، و اما اگرزن‌های او مخلوط بودند از زن‌های آزاد و کنیز(مثلاً از شش زنی که داشت، سه زن او آزاد و سه زن دیگرکنیزبودند) دراین صورت طبق حکمی که درمسأله هفتم سابقاً گذشت، اگرمرد، مرد آزاد بود، چهارزنی را که برای خود نگه می‌دارد، یا باید دو زنش آزاد و دو زنش کنیزباشد، و یا اینکه سه زن آزاد و یک زن کنیزباشد.

و اگرفرض این باشد که مرد، عبد می‌باشد، چهارزنی را که برای خود نگه می‌دارد باید یا دو زن آزاد باشند، یا چهارزن کنیز، و یا یک زن آزاد و دو زن کنیزباشد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو أسلم**... یعنی اگرمرد بت پرست و کسی که درحکم بت پرست است (از سایرکفارغیرکتابی مثل ستاره پرستان و آتش پرستان) و یا مرد کتابی، برسربیش از چهارزن کافرکه درعقد دائم اویند، اسلام آورد، و زن‌ها نیز

اسلام بیاورند یا آنکه زن‌ها کافر کتابی باشند اگر چه اسلام نیاورند (چون نکاح مرد مسلمان با زن کتابی به طور استدامه جایز است) آن مرد از میان آنها چهار زن را انتخاب کند و از بقیه (بدون طلاق) جدا شود.

· این حکم در صورتی است که هم مرد و هم زن‌ها همگی آزاد باشند و گرنه (اگر مرد آزاد باشد اما همه زنان آزاد نباشند بلکه مخلوط باشند از آزاد و کنیز، در این صورت) مرد فقط می‌تواند (از میان آن زن‌ها) انتخاب کند زنانی را که سابقاً (در مسأله هفتم) برای او تعیین شد، و آن عبارت بود از دو زن آزاد و دو زن کنیز، یا سه زن آزاد و یک زن کنیز.

و اگر مرد خودش عبد باشد، فقط می‌تواند (از میان آن زن‌های مخلوط) دو زن آزاد، یا چهار زن کنیز، یا یک زن آزاد و دو زن کنیز را انتخاب کند.

ثم تتخير الحرة في فسخ عقد الأمة وإجازته كما مر.

ولو شرطنا في نكاح الأمة الشرطين توجه انفساخ نكاحها هنا إذا جامعت حرة، لقدرته عليها المنافية لنكاح الأمة.

ثم تتخير الحرّة... توضیح: سابقاً در مسأله دوم گذشت که مرد اگر بخواهد زن کنیزی را بر روی زن آزاد عقد نماید باید با اذن زن آزاد باشد، و اگر چنانچه بدون اذن او کنیز را عقد نماید، عقد کنیز حکم عقد فضولی را خواهد داشت که موقوف به اجازه زن آزاد خواهد بود، پس اگر زن آزاد آن را اجازه و امضا کند، صحت عقد کنیز استقرار می‌یابد و اگر اجازه نکند، باطل می‌گردد.

حال در مسأله مورد بحث، وقتی که مرد از میان زن‌ها، هم آزاد و هم کنیز را انتخاب کرد و برای خود نگه داشت، استدامه نکاح کنیز موقوف به اجازه زن آزاد خواهد بود، بنابراین زن آزاد می‌تواند نکاح کنیز را فسخ نماید و می‌تواند آن را اجازه کند.

البته این حکم (که با اجازه کردن زن آزاد، نکاح کنیز استدامه پیدا کند) در صورتی است که در ازدواج با کنیز، آن دو شرطی که سابقاً در مسأله دوم گذشت را معتبر ندانیم. و آن دو شرط عبارت از این بود که: ۱. مرد قدرت بر ازدواج با زن آزاد نداشته باشد، ۲. ترس افتادن در فحشاء داشته باشد.

و اما اگر در ازدواج با کنیز، آن دو شرط را معتبر بدانیم، در این صورت در مورد بحث، نیکو آن است که بگوئیم با بودن زن آزاد، عقد کنیز خود به خود باطل می‌گردد (و دیگر نوبت به این نمی‌رسد که زن آزاد، عقد کنیز را فسخ نماید بلکه اگر اجازه هم کند باز عقد کنیز صحیح نخواهد شد) زیرا در فرض مزبور، شرط اول از آن دو شرط حاصل نمی‌باشد چون مرد، قدرت بر ادامه زوجیت زن آزاد (از جهت نفقه و قدرت

نزدیکی با او) را دارد، پس وقتی که شـرط اول حاصـل نشـد، عقد کنیز باطل خواهد شد.

ترجمه و شـرح عبارت: **ثم تتخیر**... یعنی آنگاه زن آزاد مخیر خواهد بود که عقد زن کنیز را فسخ کند یا آن را اجازه نماید چنانکه در (مسأله دوم در عبارت مصنّف) گذشت، و اگر در جواز نکاح زن کنیز (بر مرد آزاد) دو شرط سابق (یعنی عجز از نکاح زن آزاد، و ترس افتادن در حرام و فحشا) را شـرط بدانیم، نیکو می‌شـود که بگوئیم در صـورتی که (از میان زن‌ها) زن کنیز را همراه زن آزاد انتخاب کرد، نکاح کنیز باطل می‌شود، چون (در این صورت، یکی از آن دو شرط مذکور، منتفی می‌گردد یعنی عجز از نکاح زن آزاد، منتفی می‌گردد، زیرا فرض آن اسـت که:) مرد قدرت بر (نکاح) زن آزاد دارد که این قدرت منافات دارد با (جواز) نکاح کنیز (پس با انتفاء آن یک شـرط، جواز نکاح کنیز نیز منتفی می‌گردد و نکاح او باطل می‌گردد).

الشـرطین الف و لام در این کلمه برای عهد ذکری اسـت **توجّه**... در اینجا قول دیگری هست و آن اینکه عقد کنیز باطل نمی‌شود، زیرا ممکن است گفته شود که شرط بودن آن دو شرط، همانا در نکاح ابتدایی با کنیز می‌باشد نه در نکاح استدامی، و مورد بحث ما استدامه نکاح کنیز است **إذا جامعت**... ضمیر مؤنث مقدر بر می‌گردد به أمه.

ولو تعددت الحرائر اعتبر رضاهن جمع ما لم یزدن علی أربع فیعتبر رضاء من یختارهن من النصاب.

ولو تعددت... توضیح: اگر در میان زن‌های مردی که مسلمان شده، سه تای انها آزاد بود و آن مرد، آن سه زن آزاد را برای خود انتخاب کند و بخواهد زن چهارمی را کنیز انتخاب کند، در این صورت باید همه آن زنان آزاد اجازه بدهند انتخاب زن کنیز را.

و اما اگر در میان زن‌های آن مرد، زنان آزاد بیش از چهار زن بودند، در این صورت، فقط آن زن‌های آزادی را که به عدد شرعی انتخاب می‌کند باید اجازه بدهند انتخاب زن کنیز را، و اجازه تمام زن‌های آزاد (حتی زن‌هایی که از آنها جدا می‌شود) لازم نیست.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو تعددت...** یعنی در صورتی که زن‌های آزاد (انتخاب شده) متعدد باشند باید (در انتخاب کنیز همراه با زن‌های آزاد) همه زن‌های آزاد رضایت بدهند (و اجازه کنند ادامه نکاح کنیز را) به شرط اینکه تعداد زن‌های آزاد انتخاب شده همراه با کنیز بیش از چهار تن نباشند (یعنی اینکه گفتیم همه زن‌های آزاد رضایت بدهند در جایی است که عدد آنها به اضافه کنیز، چهار نفر باشند) پس اگر تعداد زن‌های آزاد در میان زن‌های او بیش از چهار تن باشد (در این صورت اگر بخواهد از میان زن‌ها یک زن کنیز هم انتخاب کند، رضایت همه آن زن‌های آزاد، لازم نیست بلکه در صورت مزبور) تنها رضایت آن زن‌هایی که به عدد نصاب شرعی انتخاب می‌کند (یعنی سه زن آزاد که با زن کنیز، چهار تن می‌شوند) شرط می‌باشد **جمع** به ضمّ جیم و فتح میم، تأکید است برای ضمیر ـ هنّ ـ.

ما لم یزدن... ناگفته نماند که چون ضمیر مقدر مؤنث به حرائر برمی‌گردد می‌بایست شارح می‌فرمود: «ما لم یزدن علی ثلاث» که با اضافه کنیز به آنها مجموعاً

چهار نفر بشوند، پس عبارت شارح باید توجیه شود به اینکه مقصود از ـ أربع ـ چهار تن بودن زن‌های آزاد به اضافه کنیز می‌باشد چنانکه در ترجمه عبارت نیز چنین ذکر نمودیم **فیعتبر**... تقدیر عبارت چنین است: «فإن زدن علی أربع فلا یعتبر رضی الجمیع بل یعتبر رضاء من یختارهن من النصاب» **من النصاب** بیان می‌کند ـ من ـ موصوله را، و مقصود از نصاب یعنی آن تعداد زن‌هایی که شرعاً می‌تواند در عقد خویش داشته باشد.

ولا فرق في التخيير بين من ترتب عقدهن واقترن، ولا بين اختيار الأوائل والأواخر، ولا بين من دخل بهن وغيرهن. ولو أسلم معه أربع وبقي أربع كتابيات فالأقوى بقاء التخيير.

ولا فرق... توضیح: گفته شد که مرد کافر بعد از اسلام آوردن می‌تواند چهار زن از زن‌های خود را انتخاب کند و نگه بدارد.

حال می‌فرماید: در این حق انتخاب، فرقی نیست بین اینکه زن‌های او زن‌هایی باشد که همه آنها را همزمان عقد کرده یا اینکه زن‌هایی باشد که به ترتیب آنها را عقد کرده است (یعنی اگر مثلاً هشت زن داشت که همه آنها را در یک عقد تزویج کرده بود، پس بعد از اسلام آوردن، مرد حق دارد چهار زن از آنها را انتخاب کند و باقی را رها نماید، همچنین اگر آن هشت زن را به ترتیب عقد کرده بود، حق دارد چهار زن را از آنها انتخاب کند و باقی را رها نماید).

و در صورتی که به ترتیب آنها را عقد کرده باشد، نیز فرقی نیست در حق انتخاب بین اینکه زن‌هایی را که جلوتر عقد کرده است را انتخاب نماید یا آنکه زن‌هایی را که در آخر عقد کرده است انتخاب نماید.

این نظریه شارح در مقابل قول بعضی از اهل تسنن است که گفته‌اند: اگر زن‌ها را در یک عقد تزویج کرده است، حق ندارد چهار زن از آنها انتخاب کند، زیرا عقد همه آنها فسخ می‌شود و باید از همه آنها جدا شود و اما اگر آن زن‌ها را به ترتیب عقد کرده باشد، می‌تواند چهار زن از آنها را انتخاب کند ولی باید چهار زن را از میان زن‌هایی که اول عقدشان کرده است انتخاب نماید و زن‌هایی را که آخر عقدشان کرده است رها کند و از آنها جدا گردد.

سپس شارح می‌فرماید: نیز در نظر ما فرقی نیست بین آنکه به زن‌ها دخول کرده باشد یا نکرده باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولا فرق**... یعنی در حق انتخاب داشتن مرد، فرقی نیست میان آن زن‌هایی که عقدشان به ترتیب بوده یا زن‌هایی که عقدشان همزمان (و در یک عقد بوده)، و نیز (در صورتی که عقد زن‌ها به ترتیب بوده باشد) فرقی نیست میان اینکه انتخاب کند آن زن‌هایی را که اول عقدشان کرده، یا زن‌هایی را که آخر عقد شان کرده است **الأوائل و الأواخر** همانطوری که در توضیح بالا گفتیم این عدم فرقهایی است که شارح در اینجا ذکر نموده است، در مقابل قول بعضی از اهل تسنن می‌باشد لذا به قرینه قول مزبور، مقصود شارح از اوایل و اواخر همان است که در بالا ذکر کردیم، یعنی زن‌هایی که اول عقدشان کرده و زن‌هایی که آخر عقدشان کرده.

گرچه بعضی از محشین احتمال داده‌اند که مقصود شارح از اوایل، زن‌هایی باشد که اول اسلام آورده‌اند (یعنی زودتر و جلوتر اسلام آورده‌اند) و مقصود از اواخر، زن‌هایی باشد که آخر اسلام آورده‌اند (یعنی دیرتر و بعداً اسلام آورده‌اند).

ولو أسلم... توضیح: اگر مرد هشت زن داشت، و چهار زن از آنها همراه مرد، مسلمان شوند، و چهار زن دیگر بر کفر کتابی خود باقی باشند، در این صورت نیز مرد حق انتخابش محفوظ است. یعنی می‌تواند چهار زن کتابی را انتخاب کند و چهار زن مسلمان را رها نماید، و می‌تواند برعکس عمل نماید، و لازم نیست که حتماً چهار زن مسلمان را انتخاب نماید (گرچه افضل آن است که چهار زن مسلمان را انتخاب کند چون زن مسلمان بر زن کافر شرافت دارد).

ترجمه و شرح عبارت: **ولو أسلم**... یعنی اگر (مرد، هشت زن داشته باشد و) با او چهار زن اسلام بیاورند، و چهار زن دیگر کافر کتابی باقی مانند، قول اقوی آن است که (برای مرد) حق اختیار (میان زن‌های مسلمان و زن‌های کافر کتابی) باقی می‌باشد (و بر مرد لازم نمی‌شود که چهار زن مسلمان را اختیار کند نه زن‌های کتابی).

(الثالثة عشر: لا يحكم بفسخ نكاح العبد بإباقه وإن لم يعد في العدة على الأقوى)، لأصالة بقاء الزوجية، (و رواية عمار) الساباطي عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن رجل أذن لعبده في تزويج امرأة فتزوجها، ثم إن العبد أبق فقال: "ليس لها على مولاه نفقة، وقد بانت عصمتها منه، فإن إباق العبد طلاق امرأته، وهو بمنزلة المرتد عن الإسلام" قلت: فإن رجع إلى مولاه ترجع امرأته إليه؟ قال: "إن كانت قد انقضت عدتها ثم تزوجت غيره فلا سبيل له عليها، وإن لم تتزوج ولم تنقض العدة فهي امرأة على النكاح الأول" (ضعيفة) السند فإن عمارا وإن كان ثقة إلا أنه فطحي لا يعتمد على ما ينفرد به.

ونبه بالأقوى على خلاف الشيخ في «النهاية» حيث عمل بمضمونها وتبعه ابن حمزة، إلا أنه خص الحكم بكون العبد زوجا لأمة غير سيده وقد تزوجها بإذن السيدين.

والحق المنع مطلقا، ووجوب النفقة على السيد، ولا تبين المرأة إلا بالطلاق.

مسأله سیزدهم ـ حکم نکاح عبد فراری

(الثالثة عشر: لايحكم بفسخ... توضیح: اگر عبدی با اذن مولایش ازدواج کرد سپس فرار کرد آیا نکاح او فسخ می‌شود یا نه؟ دو قول در آن می‌باشد:

۱. بعضی مانند شیخ طوسی و ابن حمزه گفته‌اند که فرار عبد همانند ارتداد می‌باشد و فسخ نکاح او متوقف بر سپری شدن عده زن می‌باشد یعنی از تاریخ فرار عبد باید زن عده (به مقدار عده طلاق) بگیرد پس اگر قبل از سپری شدن عده، عبد برگردد، نکاح به حال خود باقی می‌ماند و اما اگر بعد از سپری شدن عده، عبد برگردد، نکاح فسخ می‌شود.

دلیل این قول، روایتی است که در این مورد نقل شده است.

٢. قول مشهور آن است که با فرار کردن عبد، نکاح او باطل نمی‌شود گرچه قبل از سپری شدن عده، برنگردد بلکه بعد از عده برگردد.

دلیل این قول آن است که زوجیت قبل از فرار را استصحاب می‌کنیم و حکم به بقاء آن زوجیت بعد از فرار نیز می‌کنیم.

و آن روایتی که شیخ طوسی به آن استدلال کرده، از نظر مشهور، حجیت ندارد چون در سلسله سند آن، عمار ساباطی واقع شده است که از گروه فطحیه می‌باشد گرچه علمای رجال او را توثیق کرده‌اند.

اما شیخ طوسی به خبر چنین افرادی که علمای رجال آنها را توثیق کرده باشند عمل می‌کند گرچه از گروه‌هایی مانند فطحیه یا واقفیه بوده باشند که دوازده امامی نیستند.

ترجمه و شرح عبارت: **لایحکم**... یعنی حکم به فسخ نکاح عبد به واسطه فرار کردن او نمی‌شود اگرچه آن عبد در مدت عده زن بازنگردد، به دلیل (استصحاب زوجیت او یعنی) آنکه اصل بقای زوجیت او می‌باشد **في العدة** تعبیر به عده همانا به لحاظ قول دوم ـ یعنی قول شیخ طوسی ـ می‌باشد و گرنه، بنابر قول مشهور، وقتی که نکاح عبد فسخ نشد دیگر عدّه برای زن معنی ندارد **و روایة عمار**... (این کلمه مبتد است و خبر آن در عبارت بعدی مصنّف است که می‌فرماید «ضعیفة السند» و مصنّف با این عبارت جواب از دلیل شیخ طوسی می‌دهد چنانکه گفته شد) این روایت را شیخ طوسی در «تهذیب»[1] و شیخ صدوق در «من لایحضر»[2] نقل کرده است، البته نقل شیخ طوسی با نقل شیخ صدوق در بعضی از عبارات مختلف است، و نقل شارح مطابق با نقل شیخ طوسی می‌باشد. **عن الصادق** علیه السلام **قال**...

---

[1] تهذیب، ج ٨، ص ٢٠٧، ح ٣٧.

[2] من لایحضر، ج ٣، ص ٤٥٤.

یعنی عمار ساباطی از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده که از حضرت سؤال کردم درباره مردی که به عبد خود اجازه داد تا با زنی ازدواج کند، و او با آن زن ازدواج کرد و سپس عبد گریخت، چه حکمی دارد؟ امام علیه‌السلام فرمود: نفقه زن بر مولای عبد لازم نیست، و علاقه زوجیت آن زن از عبد، قطع و بریده می‌شود، زیرا فرار کردن عبد، طلاق زنش محسوب می‌شود و عبد به منزله کسی است که از اسلام برگشته است (یعنی خارج شدن عبد از اطاعت مولایش همانند خارج شدن مرد آزاد از اطاعت خدا و برگشتن از دین اسلام است) راوی گوید سؤال کردم: اگر آن عبد نزد مولایش بازگردد آیا زنش به او باز می‌گردد؟ فرمود: اگر مدت عده سپری شد و آن زن با دیگری ازدواج کرده بود، دیگر آن عبد راهی به سوی آن زن ندارد، اما اگر آن زن ازدواج با دیگری نکرده و مدت عده‌اش سپری نشده باشد، زن اوست به همان نکاح اول (و احتیاج به عقد جدید ندارد).

ضعیفة السند... (چنانکه در بالا دانسته شد این کلمه خبر است برای «روایة عمار» که در عبارت قبلی مصنّف گذشت) یعنی روایت عمار سندش ضعیف است، زیرا عمار ساباطی گرچه ثقة (و مورد اعتماد در نقل روایت) می‌باشد (و علمای رجال تصریح به وثاقت او کرده‌اند یعنی اینکه دروغگو در نقل روایت نیست) اما فَطَحی مذهب است (و قائل به امامت عبدالله افطح فرزند امام صادق علیه‌السلام می‌باشد) و بر روایتی که او به تنهایی نقل می‌کند (بدون آنکه مؤیدی از روایات دیگر داشته باشد) اعتماد نمی‌شود.

(ناگفته نماند: مقصود از ضعیف بودن سند آن روایت، ضعیف اصطلاحی نیست بلکه مقصود آن است که حجیت ندارد به خاطر آنکه خبر موثق است و مشهور میان متقدمین از فقها آن است که به خبر موثق عمل نمی‌کنند و آن را حجت نمی‌دانند.

خبر موثق ـ خبری است که نسبت به کلیه افراد سلسله سند در کتب رجال شیعه تصریح به وثاقت شده باشد اگر چه بعضی از افراد زنجیره حدیث، غیر امامی باشند (یعنی امامی اثنی عشری نباشد) مانند عمار ساباطی است که در حدیث مورد بحث، فطحی مذهب است و دوازده امامی نیست.

صاحب «معالم» در مبحث خبر واحد فرموده است که: در حجیت خبر واحد و وجوب عمل به آن، چند شرط باید در راویان خبر بوده باشد، یکی از آن شرایط آن است که راوی، شیعه دوازده امامی باشد، و مشهور فقها این شرط را معتبر دانسته‌اند، به دلیل آیه ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1] و کسی که دوازده امامی نباشد، داخل در فاسق می‌باشد گرچه از گروه فطحیه یا واقفیه یا اقسام دیگر از گروه‌های شیعه باشد، زیرا به تعبیر علامه حلی چه فسقی بدتر از فساد عقیده و مذهب می‌باشد.

ولی محقق حلی از شیخ طوسی نقل کرده است که او عمل به خبر غیر دوازده امامی از اقسام شیعه ـ مثل فطحی و واقفی و غیر اینها ـ را نیز جایز دانسته است به شرط آنکه متهم به کذب و دروغگویی نبوده باشد، بنابراین اگر علمای رجال شیعه، چنین راوی را توثیق کرده باشند، یعنی تصریح کرده باشند به اینکه او مورد اعتماد است و دروغگو در نقل حدیث نیست، طبق نظر شیخ طوسی به خبر او می‌توان عمل نمود و حجت می‌باشد، و روایت مورد بحث نیز از این قبیل است چون علمای رجال، عمار ساباطی را توثیق کرده‌اند گرچه فطحی مذهب است.

و نبّه بالأقوی... توضیح: مصنّف با کلمه ـ علی الأقوی ـ اشاره به مخالفت شیخ طوسی در این مسأله نموده است، زیرا ایشان در کتاب «نهایة» به مضمون روایت عمل کرده و مطابق آن فتوی داده است.

---

[1] سوره حجرات، آیه ٦.

و ابن حمزه نیز متابعت شیخ طوسی کرده منتها با این فرق که ابن حمزه، مسأله را اختصاص داده به مواردی که عبد با کنیز مولای خود ازدواج نکرده باشد بلکه با کنیز مولای دیگری ازدواج کرده باشد **إبن حمزة** مقصود ابن حمزه طوسی است، نامش محمد بن علی بن حمزه طوسی، مشهور به ابن حمزه، ملقب به عماد الدین، مکنی به ابوجعفر ثانی (شیخ طوسی را ابوجعفر اول گویند) وی از فقها و متکلمان بزرگ شیعه در سده ششم هجری بوده و معاصر شیخ طوسی و از مشایخ ابن شهرآشوب مازندرانی بود، معروفترین کتاب او در فقه، کتاب «الوسیلة» است، بدین جهت به وی صاحب الوسیلة گویند.

لأمة غیر سیده... ناگفته نماند که روایت عمار ساباطی که سابقاً ذکر شد، موردش ازدواج عبد با زن آزاد می‌باشد، چون طبق نقل شیخ طوسی در «تهذیب» کلمه حرّة بعد از أمرأة آمده است، گرچه شارح در نقل روایت کلمه حرّة را ذکر نکرده است **السیدین** یعنی مولای عبد و مولای آن زن.

و الحقّ المنع... توضیح: شارح نظر مشهور را تأیید می‌کند و می‌فرماید: قول حق در نظر ما آن است که با فرار کردن عبد، نکاح او فسخ نمی‌شود، خواه با کنیز مولای خود ازدواج کرده باشد یا با کنیز مولای دیگری ازدواج کرده باشد.

و نفقه آن زن بر عهده مولای عبد خواهد بود، و تنها راه برای جدا شدن زن از عبد مزبور، طلاق دادن اوست (و فرار کردن عبد، طلاق زن محسوب نمی‌شود).

(الرابعة عشر: الكفاءة) ـ بالفتح والمد ـ وهي تساوي الزوجين في الإسلام والإيمان، إلا أن يكون المؤمن هو الزوج، والزوجة مسلمة من غير الفرق المحكوم بكفرها مطلقا، أو كتابية في غير الدائم.

وقيل: يعتبر مع ذلك يسار الزوج بالنفقة قوة، أو فعلا. وقيل: يكتفى بالإسلام. والأشهر الأول،

وكيف فسرت فهي (معتبرة في النكاح، فلا يجوز للمسلمة) مطلقا (التزويج بالكافر) وهو موضع وفاق. (ولا يجوز للناصب التزويج بالمؤمنة)، لأن الناصبي شر من اليهودي والنصراني على ما روي في أخبار أهل البيت عليهم السلام، وكذا العكس سواء الدائم، أو المتعة، (ويجوز للمسلم التزويج متعة واستدامة) للنكاح على تقدير إسلامه (كما مر بالكافرة) الكتابية ومنها المجوسية، وكان عليه أن يقيدها، ولعله اكتفى بالتشبيه بما مر.

مسأله چهاردهم ـ همتا بودن زن و مرد

(الرابعة عشر: الكفاءة)... توضیح: یکی از شرایط صحت نکاح آن است که زن و مرد، کفو یکدیگر باشند، «کُفُو» از ماده «کفاءت» است، و کفاءت در لغت به معنای برابر بودن و همتا بودن است.

کفو یکدیگر بودن زن و مرد، دو معنی دارد: عرفی و شرعی.

معنای عرفی ـ عبارت است از هم شأن بودن و برابر بودن زن و مرد در حَسَب و نسب و ثروت و شرف و مانند اینها، این معنی در اینجا مقصود فقها نیست و شرط در صحت نکاح نمی‌باشد، بنابراین کسی که از نظر موقعیت اجتماعی در سطح بالاست می‌تواند ازدواج کند با زنی که در سطح پایین از جامعه است و نکاحشان صحیح است.

معنای شرعی ـ این معنی مقصود فقهاست و شرط در صحت نکاح می‌باشد، فقها در تفسیر شرعی آن اختلاف نظر دارند:

۱. مشهور گفته‌اند که آن عبارت است از برابر بودن زن و مرد در دین (اسلام) و مذهب (تشیع) یعنی اگر زن، مسلمان بود (خواه شیعه یا غیر شیعه) صحیح نیست که با مرد کافر ازدواج کند.

و اگر مرد مسلمان بود، صحیح نیست با زن کافر ازدواج کند به عقد دائم مگر در دو مورد:

اول: موردی که زن کافر، کتابی باشد در عقد موقت (متعه).

دوم: موردی که هر دو کافر کتابی باشند، و مرد مسلمان شود چنانکه سابقاً گذشت.

و همچنین ـ بنابر قول مشهور ـ اگر زن شیعه بود باید مرد هم شیعه باشد، پس صحیح نیست زن شیعه با مرد غیر شیعه از گروه‌های اسلامی ازدواج کند، خواه از گروه‌هایی باشد که از نظر ما محکوم به کفرند مثل ناصبی (یعنی کسی که دشمنی با اهلبیت علیهم‌السلام دارد) و مُجسِّم (یعنی کسی که قائل به جسمیت خداست) و خوارج (کسانی که خروج بر امام معصوم علیه‌السلام کنند) و خواه از گروه‌های اسلامی دیگر باشند که از نظر ما محکوم به کفر نیستند، مثل سنی‌هایی که از گروه‌های ناصبی و مُجسِّم و خوارج نباشند، و مثل شیعه‌های غیر دوازده امامی (مثل فطحی‌ها یا واقفی‌ها یا زیدی‌ها و مانند اینها).

و اما اگر مرد شیعه بود، زن لازم نیست شیعه باشد به اجماع فقها، پس اگر زن غیر شیعه باشد نکاح مرد شیعه با او صحیح است مگر اینکه زن از مذاهب اسلامی باشد که محکوم به کفرند (مثل ناصبی یا مجسم یا خوارج).

۲. بعضی گفته‌اند که کفو شرعی عبارت از آن است که علاوه بر تساوی زن و مرد در اسلام و تشیع، باید مرد قدرت پرداخت نفقه زن را داشته باشد فعلاً یا در آینده نزدیک (که با اشتغال به کار می‌تواند نفقه زن را تحصیل کند و بپردازد) و در غیر این صورت، نکاح باطل است.

بنابراین قول، در صورتی که زن مسلمان (غیر شیعه) با مرد مسلمان (غیر شیعه) ازدواج کرد، در صورتی مرد کفو زن می‌باشد که قدرت پرداخت نفقه زن را داشته باشد، پس بنابراین، در فرض مزبور، کفو بودن مرد با زن، مرکب از دو چیز است: اسلام مرد و توانایی پرداخت نفقه زن.

و در جایی که زن شیعه با مرد شیعه ازدواج کرد، در صورتی آن مرد کفو زن می‌باشد که قدرت پرداخت نفقه زن را داشته باشد، بنابراین در فرض مزبور، کفو بودن مرد با زن، مرکب از سه چیز است: اسلام، تشیع، توانایی پرداخت نفقه زن.

۳. بعضی دیگر از فقها گفته‌اند: کفو شرعی عبارت است از برابر بودن زن و مرد در اسلام فقط.

بنابراین قول، زن اگر شیعه بود، لازم نیست که شوهر شیعه باشد و می‌تواند با مرد غیر شیعه از گروه‌های اسلامی که محکوم به کفر نیستند ازدواج نماید.

ترجمه و شرح عبارت: **الکفاءة**... یعنی کفاءة ـ که ضبط لغوی آن به فتح کاف و الف ممدوه می‌باشد ـ عبارت است از مساوی بودن زن و شوهر در اسلام و ایمان (تشیع) **الإسلام و الإیمان** مقصود از اسلام در اینجا اقرار کردن است به شهادتین (شهادت به توحید و شهادت به رسالت خاتم الانبیاء ﷺ) و اقرار به تمام آنچه که خاتم الانبیا از جانب خدا آورده است به استثنای اقرار به امامت ائمه دوازده گانه.

و مقصود از ایمان در اینجا: اقرار کردن به امامت ائمه دوازده گانه است علاوه بر اسلام مذکور، پس ایمان در اینجا به معنای خاصش می‌باشد یعنی تشیع.

إلا أن يكون... (این جمله استثناست از تساوی آنها در ایمان، یعنی تساوی آنها در ایمان همانا در طرف زوج فقط شرط می‌باشد به این معنی که اگر زن شیعه بود باید شوهر شیعه باشد، اما در طرف زوجه شرط نمی‌باشد، یعنی اگر شوهر شیعه بود، لازم نیست زن شیعه باشد و لذا می‌فرماید:) مگر آنکه شوهر شیعه باشد و زوجه مسلمان (غیر شیعه) باشد (که در این صورت، تساوی آنها در ایمان یعنی تشیع، شرط صحت نکاح نمی‌باشد) البته باید (زوجه، مسلمانی باشد) از غیر گروه‌های اسلامی که (از نظر ما امامیه) محکوم به کفر هستند.

الفرق المحكوم... الفرق ـ به کسر فاء و فتح راء ـ جمع فرقه می‌باشد) در دین اسلام مانند ادیان دیگر، مذاهب و گروه‌های مختلفی موجود است و هریک دارای معتقدات مخصوصی می‌باشد، بعضی از این گروه‌ها از نظر ما امامیه محکوم به کفر می‌باشند به خاطر اینکه یکی از ضروریات دین اسلام را منکرند مانند ناصبی‌ها و غلوکننده‌ها (که نسبت به معصومین و امامان غلو می‌نمایند، یعنی آنان را در حدّ خدایی می‌پرستند و یا اعتقاد به نبوت آنان داشته باشند) و گروهی که خدا را جسم می‌دانند.

مطلقاً یعنی (در فرض مزبور که شوهر شیعه، و زن غیر شیعه باشد، نکاحشان صحیح است) چه به صورت عقد دائم و چه عقد موقت (متعه) **أو كتابية...** (عطف است بر ـ مسلمة ـ و این جمله استثناست از تساوی زن و شوهر در اسلام یعنی از تساوی آنها در اسلام، یک مورد استثنا شده و آن:) اینکه (شوهر، مسلمان باشد اما) زن کافر کتابی باشد در عقد غیر دائم (یعنی متعه چنانکه سابقاً مصنّف نیز در مسأله یازدهم بیان فرمود).

و قيل يعتبر... یعنی بعضی گفته‌اند (در کفو بودن) علاوه بر تساوی زوجین در اسلام و ایمان، این امر نیز معتبر است که شوهر در حال حاضر یا در آینده (نزدیک)

توانایی پرداخت نفقه زن را داشته باشد (بنابراین، کفاءت مرکب از سه چیز خواهد بود: اسلام، ایمان، قدرت مرد بر نفقه زن، چنانکه شارح در مسأله پانزدهم تصریح به این مطلب خواهد نمود) **قوةً** مقصود آینده نزدیک است به اینکه شوهر در آینده به واسطه اشتغال به کار و صنعت و یا تجارت، توانایی تحصیل نفقه داشته باشد **و قیل یکتفي**... یعنی برخی دیگر گفته‌اند: (در کفو بودن) کافی است تساوی زن و شوهر در اسلام فقط، و (شارح می‌فرماید:) قول اول (یعنی تساوی هم در اسلام و هم در تشیع اگر زن شیعه بود) مشهورتر است.

و کیف فسّرت... یعنی کفو بودن به هر گونه که تفسیر شود، شرط در صحت نکاح می‌باشد پس جایز نیست برای زن مسلمان ـ خواه شیعه باشد یا غیر شیعه، چه ازدواجش دائم باشد یا موقت ـ اینکه با مرد کافر ازدواج نماید، و این حکم مورد اتفاق فقهاست.

و جایز نیست برای مرد ناصبی اینکه با زن شیعه ازدواج کند، زیرا ناصبی بدتر از یهودی ونصرانی است چنانکه در روایات ائمه علیهم‌السلام آمده است.

و همچنین است عکس آن (یعنی مرد شیعه جایز نیست با زن ناصبی ازدواج کند).

للناصب محقق حلی در کتاب «شرایع» قید زده است ناصبی را به اینکه دشمنی‌اش با اهلبیت را اظهار نماید (مثلاً به آن بزرگواران آشکارا ناسزا گوید) بنابراین، عدم جواز نکاح، اختصاص به چنین ناصبی دارد.

ولی شارح در (مسالک) فرموده است که در عدم جواز نکاح ناصبی، شرط نیست که تظاهر به دشمنی کند بلکه اگر دشمنی باطنی او با اهل بیت به دست آورده شود، نکاح او جایز نیست، زیرا طبق روایتی که در این مورد آمده است او ناصبی است گرچه تظاهر هم نکند.

نکته‌ای که در اینجا ذکرش به جاست اینکه مصنّف از میان گروه‌های اسلامی که از نظر امامیه محکوم به کفرند، فقط ناصبی را ذکر نمود (با اینکه گروه‌های دیگر نیز حکمشان همین است چنانکه در بالا گفته شد) علتش آن است که در روایات، سفارش و تأکید زیاد به دوری از ناصبی شده است.

على ما رُوِي في أخبار... یکی از آن روایات، روایتی است که در «وسائل الشيعة»[1] از کتاب «علل الشرایع» نقل کرده است که امام صادق علیه‌السلام در ضمن روایتی فرمود:

«... وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة اليهودي و النصراني و المجوسي والناصب لنا أهل البيت فهو شرّهم فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب و إن الناصب لنا اهل البيت لأنجس منه»

یعنی مبادا غسل کنی از آب غساله حمّام (یعنی آبی که از شستشوی مردم در حمام، جمع می‌شود) زیرا در آب مزبور، غساله یهودی و نصرانی و زردشتی و دشمن ما اهلبیت، جمع می‌شود و دشمن ما اهلبیت بدتر از یهودی و نصرانی و زردشتی است، زیرا خداوند تبارک و تعالی موجودی را نجس‌تر از سگ خلق نکرده است، و دشمن ما اهل بیت از سگ نجس‌تر است.

روایت دیگری در کتاب «حدائق الناظرة»[2] و در کتاب «عوالي اللئالي»[3] به این صورت نقل شده:

---

[1] وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۱۵۹.

[2] حدائق الناظرة، ج ۵، ص ۱۸۷.

[3] عوالي اللئالي، ج ٤، ص ۱۱.

«روي عن الصادق عليه السلام الناصبي شر من اليهودي، فقيل و كيف ذلک يابن رسول الله ؟ فقال: لان اليهودي منع لطف النبوة و هو خاص، و الناصبي منع لطف الإمامة و هو عام»

در توضیح این حدیث رجوع کنید به پاورقی کتاب «عوالي اللئالي».

سواءٌ... یعنی در هردو فرض بالا، فرقی نیست بین عقد دائم و عقد موقت **ویجوز للمسلم...** یعنی برای مرد مسلمان جایز است که به صورت متعه (عقد موقت) و یا به صورت ادامه نکاح در فرضی که فقط مرد کافر مسلمان شود ـ همچنانکه گذشت (در مسأله یازدهم) ـ ازدواج کند با زن کافر کتابی و زن زردشتی هم از کتابی محسوب است.

(همانطوری که ملاحظه می‌کنید مصنّف «کافره» را مطلق آورده و مقید به «کتابی» نکرده است لذا شارح می‌فرماید که:) برمصنّف لازم بود که کافره را مقید (به کتابی) می‌کرد (چون حکم جواز ازدواج به صورت متعه یا استدامه، اختصاص به زن کتابی دارد و در غیر آن جایز نیست) و شاید (جهت اینکه مصنّف مطلق آورده و مقید نکرده، این است که:) مصنّف اکتفا کرده به تشبیه کردنش حکم اینجا را به آنچه سابقا گذشت (در جمله ـ کما مرّ ـ یعنی همچنانکه گذشت، یعنی این عبارت مصنّف می‌فهماند که مقصود مصنّف از زن کافر، کافر کتابی است، زیرا حکمی که در سابق در مسأله یازدهم گذشت، همانا مربوط به کافر کتابی بود) **للنکاح** متعلق است به استدامه **علی تقدیر إسلامه** این جمله قید است برای استدامه نکاح **بالتشبیه...** ظاهراً مقصود شارح از تشبیه، حواله دادن به گذشته است نه اینکه مقصود تشبیه حقیقی است، زیرا کاف در ـ کما مرّ ـ برای تشبیه نیست بلکه به معنای «علی» می‌باشد یعنی علی ما مرّ (یعنی همچنانکه گذشت).

(وهل يجوز للمؤمنة التزويج بالمخالف) من أي فرق الإسلام كان ولو من الشيعة غير الإمامية؟ (قولان): أحدهما ـ وعليه المعظم ـ المنع، لقول النبي ﷺ: " المؤمنون بعضهم أكفاء بعض" دل بمفهومه على أن غير المؤمن لا يكون كفوا للمؤمنة.

حکم تزویج زن شیعه با غیر شیعه

و هل يجوز للمؤمنة... توضیح: آیا جایز است زن شیعه دوازده امامی با مرد غیر شیعه دوازده امامی ازدواج کند (خواه مرد سنی باشد یا از گروه‌های شیعه غیر دوازده امامی مثل زیدی یا فطحی یا واقفی باشد) دو نظریه در آن وجود دارد:

قول مشهور

۱. اکثر فقها آن را جایز نمی‌دانند، زیرا در کفو بودن زن و شوهر، برابری در ایمان (دوازده امامی بودن) را معتبر می‌دانند (چنانکه سابقاً دانسته شد) به دلیل روایاتی که برابری در ایمان را شرط دانسته است و شارح سه روایت در اینجا ذکر نموده:

روایت اول بر قول مشهور

از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده که: «مؤمنان، بعضی کفو بعض دیگرند» یعنی مرد شیعه، کفو زن شیعه می‌باشد.

بیان استدلال به این روایت این است که: با توجه به اینکه این روایتی که شارح نقل کرده، قسمتی از روایت مفصل است و این جمله را پیامبر در جواب سؤالی که بعضی از اصحاب کرده است فرموده‌اند، چون یکی از اصحاب از حضرت سؤال کرده که با چه زنی ازدواج کنیم، حضرت فرمود با زن‌هایی که کفو شما هستند، باز

سؤال کرده که مقصود از کفو چیست؟ فرمود: مؤمن کفو مؤمن است (یعنی مرد شیعه، کفو زن شیعه است) با توجه به این سؤالها می‌توان گفت که فرمایش پیامبر، مفهوم دارد و آن اینکه مرد غیرمؤمن، کفو زن مؤمن نمی‌باشد، و اگر بگوئیم مفهوم ندارد، لازم می‌آید تأخیر بیان از وقت حاجت (که بر شخص حکیم قبیح است) زیرا اگر مفهوم نداشته باشد و مرد غیرمؤمن نیز کفو زن مؤمن باشد و بگوئیم پیامبر در جواب سؤال سائل از تفسیر کفو که مورد حاجتش بوده، یک فرد از کفو را بیان کرده که مؤمن (شیعه) باشد، و فرد دیگرش را که مسلمان غیرمؤمن باشد را بیان نکرده است، لازم می‌آید پیامبر جواب سائل را به طور کامل نداده است و آن را از زمان حاجت سائل، تأخیر انداخته است.

پس برای اینکه این مشکل لازم نیاید، باید بگوئیم که فرمایش پیامبر مفهوم دارد و به طور کامل جواب سائل را داده است، و آن اینکه فقط مرد مؤمن کفو زن مؤمن است، و غیر مرد مؤمن کفو زن مؤمن نیست.

با توضیحی که دادیم کسی اشکال نکند که مفهوم گیری از فرمایش پیامبر، مفهوم لقب است که در علم اصول گفته‌اند حجت نمی‌باشد.

زیرا در جواب گوئیم که: مفهوم گیری در اینجا به قرینه سؤال سائل است که قبل از آن، از پیامبر کرده است، گرچه مفهوم لقب، حجت نمی‌باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و هل یجوز...** یعنی آیا جایز است برای زن شیعه، ازدواج کند با مردی که مخالف (با مذهب شیعه دوازده امامی) است، از هر گروهی از گروه‌های مسلمانان که باشد گرچه از گروه شیعه غیر امامی (مثل فطحی یا واقفی یا زیدی) باشد، دو قول در آن وجود دارد: قول اول ـ که بیشتر فقها برآنند ـ آن است که ازدواج مزبور ممنوع می‌باشد، به دلیل (اینکه روایات زیادی وارد شده است بر اینکه باید زن و شوهر، کفو یکدیگر باشند در ایمان، یعنی تشیع، که از آن روایات است، سه

روایتی که شـارح در اینجا نقل کرده: یکی) فرمایش پیامبر اکرم ﷺ که: «مؤمنان، بعضی کفو بعضی دیگرند» این روایت با مفهومش (که مفهوم لقب است) دلالت دارد بر اینکه مرد غیر مؤمن (غیر شیعه) کفو زن مؤمن (شیعه) نمی‌باشد **لقول النبي**... این جمله، قطعه آخر از روایت مفصـلی اسـت که کلینی در «کافی»[1] نقل کرده اسـت، و شیخ صدوق تنها همین قطعه را در «من لایحضر»[2] نقل کرده است.

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۳۳۷.

[2] من لایحضر، ج ۳، ص ۳۹۳.

وقوله ﷺ: "إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه إن لا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير والمؤمن لا يرضى دين غيره".

روايت دوم بر قول مشهور

و قوله عليه السلام إذا جاءكم... توضيح: دليل دوم مشهور، روايتی است كه از پيامبراكرم ﷺ نقل شده كه می‌فرمايد: اگر جوانی آمد برای خواستگاری دختر شما كه اخلاق و دين آن جوان را پسنديديد، دخترتان را به او تزويج نمائيد، وگرنه فتنه و فساد بزرگی در زمين به پا می‌شود.

بيان استدلال به اين روايت آن است كه هرگز شخص مؤمن (شيعی) دين و مذهب غير مؤمن را نمی‌پسندد بلكه دين مؤمن را فقط می‌پسندد.

نگارنده گويد: اگر امر در ـ فزوّجوه ـ را برای اباحه بدانيم نه وجوب (چنانكه بعضی از فقها مثل صاحب «جواهر»، امر را حمل بر اباحه كرده است و اباحه أمر منافات با ذيل روايت ـ كه اگر دخترتان را ندهيد موجب فتنه و فساد می‌شود ـ ندارد چون مقصود از اين ذيل آن است كه اگر دخترتان را به آن جوان ندهيد به خاطر آنكه حسب و نسب والايی ندارد نه به خاطر اغراض ديگر، در اين صورت شعار جاهليت را تقويت كرده‌ايد و اين كار شما موجب آن می‌شود كه افتخار به حسب و نسب و ريشه خانوادگی و تعصب خانوادگی در جامعه رواج يابد و اين است معنای فتنه و فساد) استدلال به اين روايت، درست است، زيرا معنای «فزوجوه» اين می‌شود كه جايز است دخترتان را به آن جوان بدهيد، بنابراين مفهوم روايت اين می‌شود كه اگر جوانی آمد كه اخلاق و دينش را نپسنديديد (يعنی غير مؤمن بود) جايز نيست دخترتان را به او تزويج كنيد.

و اما اگر امر در ـ فزوّجوه ـ را برای وجوب بدانیم (به قرینه اینکه فتنه و فساد در ذیل روایت را به معنای افتادن در زنا بگیریم چنانکه بعضی احتمال داده‌اند چنانکه بعداً در شرح عبارت ذکر خواهیم کرد) استدلال به آن روایت، درست نمی‌شود و اشکال بر آن وارد می‌شود، زیرا مفهوم روایت این می‌شود که اگر اخلاق و دین جوان را نپسندیدید (یعنی غیر مؤمن بود) واجب نیست دخترتان را به او تزویج کنید.

پس بنابراین دیگر از این روایت استفاده نمی‌شود که جایز نیست دخترتان را به او تزویج کنید، و حال آنکه مقصود مشهور فقها آن است که عدم جواز را با آن روایت اثبات کنند.

ترجمه و شرح عبارت: **ترضون خلقه**... (این روایت را شیخ کلینی در «کافی»[1]، و شیخ طوسی در «تهذیب»[2] نقل کرده‌اند) از کتاب «مسالک» استفاده می‌شود که کلمه «خلق» به ضم خاء و سکون یا ضم لام، به معنای خوی و طبیعت است، ولی صاحب «حدائق الناظرة» فرموده است که به معنای دین می‌باشد، و یکی از معانی خلق، دین است چنانکه در آیه ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾[3] به همین معنی است، و قرینه بر اینکه خلق در روایت مزبور به معنای دین می‌باشد این است که کسی از فقها نگفته است که خوش اخلاق بودن شرط در صحت نکاح است، و ذیل روایت نیز آن معنی را تأیید می‌نماید، زیرا فتنه و فساد کبیر همانا بر ترک تزویج کسی که دین دار باشد مترتب می‌گردد نه بر ترک تزویج کسی که خوش اخلاق باشد.

بنابراین، عطف کلمه «دینه» بر «خلقه» از قبیل عطف مرادف (و به تعبیر دیگر عطف تفسیر) خواهد بود.

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۳۴۷.

[2] تهذیب، ج ۷، ص ۳۹۶.

[3] سوره شعراء، آیه ۱۳۷.

ولی علامه مجلسی اول در «روضة المتقین» فرموده است که معنای اول یعنی خوی و طبیعت، بهتر است، چون ظاهر عطف، مغایرت است و تأسیس بهتر از تأکید است. یعنی معنای دین را مغایر با خلق بدانیم بهتر است از اینکه معنای آن دو را یکی بدانیم که یکی تأکید دیگری باشد.

فتنة في الارض شاید مقصود از فتنه در اینجا حصول تکبر و تعصب خانوادگی در میان مردم باشد همانند زمان جاهلیت، و یا مقصود نزول بلای آسمانی باشد چنانکه علامه مجلسی اول در «روضة المتقین»[1] فرموده است **و فساد کبیر** احتمال دارد مقصود از فساد همان معنایی که در فتنه گفته شده بود باشد که بنابراین، کلمه مزبور تأکید می‌کند فتنه را چنانکه در «روضة المتقین» فرموده است، و احتمال دارد مقصود از آن، افتادن در زنا از هر دو طرف (دختر و پسر) باشد چنانکه علامه مجلسی دوم در «ملاذ الاخیار»[2] شرح «تهذیب» فرموده است.

---

[1] روضة المتقین، ج ۸، ص ۱۱۶.

[2] ملاذ الاخیار، ج ۱۲، ص ۳۱۱.

وقول الصادق عليه الصلاة والسلام: "إن العارفة لا توضع إلا عند عارف"، وفي معناها أخبار كثيرة واضحة الدلالة على المنع لو صح سندها، وفي بعضها تعليل ذلك بأن المرأة تأخذ من أدب زوجها ويقهرها على دينه.

روایت سوم قول مشهور

و قول الصادق علیه‌السلام ... توضیح: روایت دیگری که مشهور به آن استدلال کرده‌اند، روایتی است از امام صادق علیه‌السلام که شیخ کلینی در «کافی»[1] نقل کرده است و آن اینکه امام علیه‌السلام فرموده: «زنی که عارف به مذهب حق است نباید گذاشته شود مگر نزد مردی که عارف به مذهب حق است».

بیان استدلال به این روایت آن است که امام نهی کرده از ازدواج زن شیعه با مرد غیرشیعه، و این نهی دلالت بر تحریم آن ازدواج می‌کند، و تحریم هم در اینجا ملازم با بطلان است به دلیل اجماع مرکب، زیرا هر کسی که ازدواج مزبور را حرام دانسته، باطل هم دانسته است، و هر کسی که ازدواج مزبور را حلال دانسته، صحیح هم دانسته است، پس در میان هر دو دسته از فقهای مزبور، کسی نیست که تفصیل دهد بین حرمت و بطلان یعنی بگوید ازدواج مزبور، حرام است اما باطل نمی‌باشد. یعنی به اجماع مرکب آن دو دسته از فقها چنین تفصیلی نیست پس اگر ما بخواهیم چنین تفصیل بدهیم، مخالف با اجماع مرکب خواهد بود.

روایات دیگری نیز وجود دارد بر اینکه زن شیعه با مرد غیرشیعه نمی‌تواند ازدواج کند، و در بعضی از آن روایات علت عدم جواز چنین ذکر شده که: چون زن نسبت به شوهرش حالت تبعیت و تأثیرپذیری دارد و شوهر او را خواهی نخواهی به دین و

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۳۵۰.

مذهب خود می‌کشد، پس اگر زن شیعه با مرد غیر شیعه ازدواج کند چه بسا آن زن دست از مذهب تشیع خود بردارد و مذهب شوهرش را بگیرد.

ترجمه و شرح عبارت: **و في معناها**... یعنی در معنای این روایت است، روایات زیادی که ـ بر فرض صحیح بودن سندشان ـ به طور روشن دلالت بر منع از آن نکاح دارند، و در بعضی از آن روایات، ممنوع بودن ازدواج مزبور چنین تعلیل شده که: «زن، ادب و روش شوهرش را کسب می‌کند (و انعطاف پذیر از اخلاق و دین شوهرش می‌باشد) و شوهرش خواهی نخواهی او را به دین خود وادار می‌کند» **و في بعضها**... مثل روایت «کافی»[1] و «تهذیب»[2] و «من لایحضر»[3] **أدب** «روضة المتقین»[4] ادب را به معنای روش و طریقه تفسیر کرده است.

---

[1] کافی، ج ۵، ص ۳۴۸، ح ۱.

[2] تهذیب، ج ۷، ص ۳۰۴، ح ۲۴.

[3] من لایحضر، ج ۳، ص ۴۰۸.

[4] روضة المتقین، ج ۸، ص ۲۲۱.

والثاني الجواز على كراهية اختاره المفيد والمحقق ابن سعيد، إما لأن الإيمان هو الإسلام، أو لضعف الدليل على اشتراط الإيمان، فإن الأخبار بين مرسل، وضعيف، ومجهول.

قول دوم و دلیل آن

و الثاني: الجواز على كراهيّة... توضیح: قول دوم آن است که ازدواج زن شیعه با مرد غیرشیعه جایز است اما مکروه می‌باشد.

دلیل این قول آن است که در کفو بودن زن و شوهر، فقط برابری در اسلام شرط می‌باشد و دلیل معتبری بر اشتراط برابری در ایمان (تشیع) نیست، زیرا روایاتی که مشهور به آنها استدلال کرده‌اند، از نظر حجیت ضعیف‌اند، چون بعضی از آنها مرسلند، و بعضی دیگر سندشان ضعیف است، و بعضی دیگر مجهولند.

و در جواب از روایت اوّلی که مشهور به آن استدلال کرده‌اند، گفته‌اند که: علاوه بر مرسل بودن آن، مقصود از مؤمن در آن روایت، مرد مسلمان است نه شیعه، زیرا ایمان به معنای خاصش که تشیع باشد، اصطلاح جدیدی است که در کلام خدا و پیامبر نمی‌توان ایمان را حمل بر آن معنای خاص نمود.

آری، نهی در روایات مزبور را می‌توان حمل بر کراهت کرد و آن را دلیل بر کراهت ازدواج زن شیعه با مرد غیرشیعه قرار داد، چون کراهت را می‌توان با روایت ضعیف اثبات نمود از باب تسامح در ادله کراهت همچنانکه در ادله استحباب، تسامح می‌کنند.

ترجمه و شرح عبارت: **الثاني...** یعنی قول دوم آن است که ازدواج مزبور جایز است اما کراهت دارد، این قول را شیخ مفید، و محقق ابن سعید حلی، اختیار کرده‌اند و دلیل ایشان: یا این است که مقصود از ایمان (در روایت اول «المؤمنون

بعضهم أكفّاء بعض») همان اسلام است (نه تشیع) و یا این است که (برفرض، ایمان در آن حدیث به معنای تشیع باشد، سندش ضعیف است چون کُلّاً دلیلی که (مشهور به آن استدلال کرده‌اند و) دلالت بر اشتراط ایمان (در کفو بودن زن و شوهر) می‌کند، از نظر حجیت ضعیف است، زیرا روایاتی که دلالت بر این شرط می‌کند، بعضی مرسل و بعضی ضعیف و بعضی مجهول است.

المحقق بن سعید نامش یحیی بن احمد بن یحیی بن حسن بن سعید، ملقب به نجیب الدین است و در کتب فقهیه معروف به یحیی بن سعید، منسوب به جدّ او را استعمال می‌کنند، وی پسرعموی محقق اول (صاحب «شرایع») می‌باشد و از تألیفات اوست کتاب «جامع الشرایع» **مجهول** روایت مجهول، روایتی است که نسبت به عقیده و مذهب بعضی از افراد سلسله سند، در کتب رجال ذکری نشده باشد و مدح و قدحی مشاهده نشود.

میرداماد در کتاب «رواشح»[1] مجهول را دو قسم فرموده:

۱. مجهول اصطلاحی: و آن روایتی است که علمای رجال نسبت به یکی از راویان آن، حکم به جهالت نموده‌اند، مانند اسماعیل بن قتیبه از اصحاب حضرت رضا علیه‌السلام، و کثیر مستنیر جعفی از اصحاب حضرت باقر علیه‌السلام.

۲. مجهول لغوی: و آن روایتی است که یکی از راویان آن، در کتب رجال نامش برده نشده است.

آنگاه فرموده: در قسم اول، مسلّماً روایت ضعیف است، ولی در قسم دوم نمی‌توان حکم به ضعف یا صحت نمود.

---

[1] رواشح، ص ۶۰.

ولا شك أن الاحتياط المطلوب في النكاح ـ المترتب عليه مهام الدين مع تظافر الأخبار بالنهي وذهاب المعظم إليه حتى ادعى بعضهم الإجماع عليه ـ يرجح القول الأول. واقتصار المصنف على حكاية القولين، مشعر بما نبهنا عليه.

نظر شهید ثانی

و لاشک أنّ الإحتياط... توضیح: شارح می‌فرماید: تحقیق آن است که بگوئیم: از آن جایی که احکام مهم دینی بر نکاح مترتب است از قبیل حلیت وطی، و تولید نسل، و بردن ارث، بدین جهت در شرع مقدس احتیاط در امر نکاح، مطلوب است، و از سوی دیگر روایاتی که نهی از ازدواج زن شیعه با مرد غیر شیعه می‌کند، کم نیست و زیاد می‌باشد گرچه سندشان ضعیف است، و باز می‌بینیم فقهای زیادی، تحریم آن ازدواج را اختیار کرده‌اند تا جایی که بعضی از فقها ادعای اجماع بر تحریم آن نموده‌اند، این مطالب روی هم رفته قول اول (یعنی تحریم آن ازدواج) را تأیید می‌کند.

سپس شارح می‌فرماید: اینکه مصنّف اکتفا به نقل دو قول در مسأله بالا نموده و قول دوم (یعنی جواز ازدواج مزبور) را ترجیح نداده با آنکه دلیل معتبری از روایات برقول اول (یعنی تحریم آن ازدواج) وجود ندارد، علتش آن است که مصنّف خواست اشاره کند به آن مطلبی که ما تنبیه بر آن کردیم و آن اینکه گرچه دلیل معتبری از روایات بر قول اول (تحریم ازدواج) وجود ندارد و سند آنها ضعیف است اما از سوی دیگر احتیاط در امر نکاح مطلوب است و روایات مزبور ـ با ضعف سندشان ـ فراوان است و ادعای اجماع هم بر تحریم شده است (گرچه این اجماع ثابت نشده است) لذا با توجه به این امور، مصنّف نتوانسته است یکی از دو قول را ترجیح دهد.

ترجمه و شرح عبارت: **و لا شک**... یعنی تردیدی نیست که احتیاطی که مطلوب است در امر نکاح ـ آن نکاحی که احکام مهم دینی برآن مترتب می‌شود ـ علاوه بر روایات فراوانی که نهی از چنین ازدواجی کرده، و بیشترفقها نیزبه سوی این نهی (و تحریم ازدواج) رفته‌اند تا آنجا که برخی از ایشان ادعای اجماع برآن کرده‌اند، همه اینها ترجیح می‌دهند قول اول را (یعنی تحریم چنین ازدواجی را).

و اکتفا کردن مصنّف به نقل دو قول (بدون آنکه تصریح به ترجیح یکی از آن دو قول بنماید) اشاره است به همان چیزی که ما برآن تنبیه کردیم (و آن ضعف سند روایات تحریم از یک سو، و مطلوبیت احتیاط در امر نکاح از سوی دیگر است).

(أما العكس فجائز) قطعا، (لأن المرأة تأخذ من دين بعلها) فيقودها إلى الإيمان والإذن فيه من الأخبار كثير.

اما العکس... توضیح: تا اینجا حکم تزویج زن شیعه با مرد غیرشیعه بود، حال ببینیم حکم عکس آن یعنی تزویج مرد شیعه با زن غیرشیعه، چیست؟

می‌فرماید: به اجماع فقها جایزاست و شکی در آن نیست، زیرا زن، دین خود را از شوهرش می‌گیرد و تأثیرپذیراز شوهراست پس اگرشوهرشیعه باشد می‌تواند زن را کم کم تابع دین و مذهب خود کند و او را به طرف شیعه بکشاند. و در روایات زیادی، اذن به چنین ازدواجی داده شده است.

(الخامسة عشر: ليس التمكن من النفقة) قوة، أو فعلا (شرطا في صحة العقد) لقوله تعالى: " وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم"، والخبرين السابقين.

مسأله پانزدهم ـ شرط نبودن قدرت بر نفقه، در صحت نکاح

(الخامسة عشر: ليس التمكن... توضیح: از آنجا که نفقه زن بر عهده شوهر می‌باشد، اگر مردی اقدام به ازدواج نمود آیا قدرت داشتن شوهر بر تأمین نفقه زن (خوراک و پوشاک) شرط در صحت عقد می‌باشد یا نه؟ دو قول در آن وجود دارد:

۱. قول مشهور آن است که قدرت بر نفقه، شرط در صحت عقد نمی‌باشد، نه قدرت فعلی و نه قدرت در آینده نزدیک (و چنانکه در مسأله چهاردهم گذشت، قدرت بر نفقه دخالتی در کفو بودن شوهر ندارد) بنابراین، اگر مرد فقیری ازدواج کند، نکاحش صحیح است.

و دلیل بر این قول، آیه و روایت است:

اما آیه: قول خداوند متعال که می‌فرماید:﴿وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ..﴾ (ترجمه و شرح آیه در اول کتاب گذشت) این آیه صریح است در اینکه عزب‌ها را به ازدواج یکدیگر درآورید، خواه فقیر باشند یا غنی باشند و اگر فقیر هم باشند خداوند آنها را از فضل خود بی نیاز و غنی می‌گرداند.

و اما روایت: در دو روایت مزبور که سابقاً ذکر شد، تنها چیزی که شرط شده است در صحت نکاح و کفو بودن زن و شوهر، همانا ایمان (تشیع) است و وجود ایمان در زن و مرد، کافی دانسته شده است در صحت نکاح، پس معلوم می‌شود که غیر ایمان، چیز دیگری شرط نمی‌باشد و گرنه بیان می‌شد.

۲. قول دوم را بعداً توضیح خواهیم داد.

ترجمه و شرح عبارت: **لیس التمکن...** یعنی قدرت داشتن مرد بر تأمین نفقه زن ـ چه بالقوة و چه بالفعل ـ شرط در صحت عقد نیست، به دلیل قول خداوند متعال: ﴿**وَ اَنْکِحُوا اَلْاَیامی مِنْکُمْ...**﴾[1] و نیز به دلیل دو روایت سابق **قوةً** چنانکه سابقاً توضیح دادیم مقصود از آن این است که در آینده نزدیک توانایی داشته باشد بر اینکه به وسیله اشتغال به کار و صنعت و یا تجارت، نفقه را تحصیل نماید.

و للخبرین السابقین بعضی از محشین گفته‌اند: مقصود شارح از این دو خبر، هر سه خبری است که سابقاً ذکر نمود، منتها چون دو خبر از آنها خبر نبوی بود و یک خبر از امام صادق علیه‌السلام بود، لذا شارح دو خبر نبوی را یکی به حساب آورده که به ضمیمه خبر امام صادق علیه‌السلام، جمعاً دو خبر حساب کرده و تعبیر به «خبرین سابقین» نموده است.

نگارنده گوید: احتمال قوی داده می‌شود که مقصود شارح از آن دو خبر، دو خبر نبوی فقط باشد (نه خبر امام صادق علیه‌السلام) زیرا فقط این دو خبر، دلیل بر مورد بحث می‌تواند بشود نه خبر امام صادق علیه‌السلام، چون در روایت نبوی اول، مؤمن را کفو مؤمن قرار داده، پس استفاده می‌شود که در کفو بودن زن و شوهر، تنها ایمان شرط است و چیز دیگر (مثل قدرت بر نفقه) شرط نمی‌باشد. و همچنین در روایت نبوی دوم، تنها رضایت از دین و اخلاق شوهر را کافی دانسته است در صحت ازدواج، و چیز دیگری را در آن شرط ندانسته است.

و اما از روایات امام صادق علیه‌السلام نمی‌توان استفاده کرد که قدرت بر نفقه، شرط نمی‌باشد، چون نهایت چیزی که از آن روایت استفاده می‌شود آن است که ایمان (تشیع) شرط در صحت نکاح می‌باشد و زن شیعه را جایز نیست به مرد غیر شیعه تزویج کرد، و دیگر این روایت دلالت نمی‌کند بر اینکه غیر ایمان، چیز دیگری (مثل قدرت بر نفقه) همراه با ایمان، شرط نمی‌باشد.

---

[1] سوره نور، آیه ۳۲.

ثم إن كانت عالمة بفقره لزم العقد، وإلا ففي تسلطها على الفسخ إذا علمت قولان مأخذهما: لزوم التضرر ببقائها معه كذلك المنفي بالآية والرواية. وأن النكاح عقد لازم والأصل البقاء ولقوله تعالى: "وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة" وهو عام. وهو الأجود. والوجهان آتيان فيما إذا تجدد عجزه.

ثم إن كانت... توضیح: بنابر قول مشهور، اگر زن قبل از وقوع عقد، علم به فقر شوهر داشته باشد و با توجه به فقر او اقدام به نکاح نماید، در این صورت عقد لازم می‌گردد و حق هیچ گونه شکایت و اعتراض و حق فسخ عقد را نخواهد داشت، زیرا ضرری است که خود بدان اقدام نموده است.

و اما اگر قبل از عقد، علم به فقر شوهر نداشت بلکه بعد از وقوع آن علم به فقر شوهر پیدا کند و برای او معلوم گردد که از پرداخت نفقه از همان اول عاجز بوده است، در این صورت آیا زن حق فسخ عقد را دارد یا نه؟ دو قول در آن می‌باشد:

۱. بعضی گفته‌اند: حق فسخ دارد، زیرا اگر حکم به لزوم عقد شود و اینکه زن بر فقر شوهر صبر کند و با او همچنان زندگی کند، ضرر بر زن خواهد بود که به حکم آیه و روایت، شرع مقدس، حکم ضرری جعل نکرده است، لذا برای زن، فسخ عقد جایز خواهد بود.

۲. برخی دیگر گفته‌اند: حق فسخ ندارد، به دو دلیل:

الف: اینکه عقد نکاح، عقد لازمی است و بعد از وقوع آن، وقتی زن علم به فقر شوهر پیدا کرد، شک می‌کنیم که آیا وی می‌تواند عقد را فسخ کند یا نه؟ استصحاب می‌کنیم لزوم عقد را.

ب: قول خداوند متعال که می‌فرماید: اگر مرد بدهکار، قادر بر ادای دین خود نباشد، بر طلبکار واجب است که او را مهلت دهد تا زمانی که توانگر شود و بتواند ادای دین نماید.

در این آیه شریفه، بدهکار فقیر، عام است و هر بدهکار فقیری را شامل می‌شود پس شوهر فقیر نیز داخل در آن خواهد بود، زیرا او بدهکار نفقه به زن خود می‌باشد پس به حکم آیه، برزن لازم است که شوهر بدهکار خود را مهلت دهد تا زمانی که او توانگر شود و بتواند نفقه او را بپردازد، نتیجه آنکه وظیفه زن، صبر کردن و مهلت دادن به شوهر فقیر خود است و حق ندارد فسخ عقد کند.

اگر کسی در اینجا سؤال کند که صبر کردن زن بر فقر شوهر، ضرر بر اوست چنانکه در دلیل قول اول گذشت.

در جواب گوئیم: که اگر بعد از مهلت دادن زن به شوهر، باز شوهر نتوانست نفقه زن را تأمین کند، این ضرر را می‌توان به این گونه جبران کرد که زن می‌تواند به حاکم شرع مراجعه کند تا حاکم شرع، مرد را اجبار کند بر طلاق زن، و اگر طلاق نداد، خود حاکم با ولایتی که دارد او را طلاق می‌دهد.

ترجمه و شرح عبارت: **ثم ان کانت...** یعنی حال (بعد از آنکه دانسته شد که قدرت بر نفقه، شرط در صحت عقد نیست) اگر زن (پیش از وقوع عقد) از فقر مرد آگاه باشد، عقد نکاح، لازم خواهد بود، و اگر از فقر مرد آگاه نباشد (و عقد واقع گردد) آیا زن بعد از آگاهی‌اش از فقر، می‌تواند عقد را فسخ کند؟ دو قول وجود دارد که مدرک آن دو قول عبارتند از: (اوّل مدرک قول به جواز فسخ زن بیان می‌شود و آن:) اینکه لازم می‌آید ضرر برزن وارد آید به واسطه باقی بودن وی با مرد در حال فقر، که این ضرر به حکم آیه (﴿**وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[1]) و روایت (لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام) نفی شده است. **إذا علمت** بعضی از محشین گفته‌اند که چون این جمله قید برای تسلّط می‌باشد، چه بسا این جمله اشاره دارد به اینکه حق خیار برای زن،

---

[1] سوره حج، آیه ۷۸.

فوری است یعنی بلافاصله بعد از آگاهی از فقر مرد، حق خیار برای زن ثابت است، و اگر تأخیر کند و فسخ نکند، حق فسخ او ساقط می‌گردد **معه** ضمیر به شوهر بر می‌گردد **کذلک** حال است از ضمیر ـ معه ـ یعنی در حالی که آن شوهر فقیر است.

و إن النکاح... یعنی و (دلیل بر قول دوم یعنی عدم جواز فسخ زن، دو چیز می‌باشد، اول:) اینکه نکاح، عقد لازم است و (بعد از علم زن به فقر شوهر، شک می‌کنیم که آیا او حق فسخ پیدا می‌کند یا نه، گوئیم:) اصل، بقای لزوم آن است، و (دوم:) به جهت قول خداوند متعال که می‌فرماید: «اگر بدهکار، تنگدست بود باید او را مهلت داد تا زمان توانگری او»[1] و این آیه عمومیت دارد (و شامل هر بدهکاری می‌شود حتی مورد بحث ما که شوهر فقیر، بدهکار نفقه برای زنش می‌باشد پس به حکم آن آیه باید زن صبر کند و به شوهر خود مهلت دهد) و این قول دوم بهتر است.

و إن کان ذوعسرة... «کان» در این آیه، تامه است (یعنی ان وقع و ثبت غریمٌ ذو عسرة) و کلمه «نظرة» اسمی است که به جای مصدر (یعنی إنظار) نشسته است، و آن خبر مبتدای محذوف است (و تقدیر عبارت چنین است: فالواجب علیکم نظرة) و «میسرة» مصدر میمی است به معنی توانگری.

پس ترجمه آیه این می‌شود: اگر تحقق یابد شخص بدهکاری که صاحب تنگی معاش است (یعنی فقیر و بی چیز است و قادر به ادای دین نمی‌باشد) پس بر شما واجب است که او را مهلت دهید تا زمان مالدار شدن و توانگری (و توانایی او بر ادای دین).

و الوجهان آتیان... توضیح: دو احتمال یاد شده اختصاص به صورتی ندارد که شوهر قبل از عقد قادر بر ادای نفقه نباشد، بلکه اگر مرد در وقت ازدواج، قادر به نفقه

---

[1] سوره بقره، آیه ۲۸۰.

باشد سپس بعد از ازدواج به علتی از پرداخت آن عاجز گردد، نیز بین فقها اختلاف نظر وجود دارد که آیا در این صورت، زن حق فسخ عقد دارد یا نه؟ همان دو احتمالی که در صورت قبل گفته شد، در اینجا نیز جاری است.

ترجمه و شرح عبارت: **والوجهان**... یعنی دو احتمال ذکر شده، نیز می‌آید در جایی که مرد (هنگام عقد، قادر بر پرداخت نفقه بوده باشد اما) بعد از عقد، عجز او (از ادای نفقه) عارض شود.

وقيل: هو شرط في صحة النكاح كالإسلام، وأن الكفاءة مركبة منهما، أو منهما ومن الإيمان.

والأقوى عدم شرطيته مطلقا. (نعم هو شرط في وجوب الإجابة) منها، أو من وليها، لأن الصبر على الفقر ضرر عظيم في الجملة فينبغي جبره بعدم وجوب إجابته وإن جازت أو رجحت مع تمام خلقه، وكمال دينه كما أمر به النبي ﷺ في إنكاح جويبر، وغيره.

وملاحظة المال مع تمام الدين ليس محط نظر ذوي الهمم العوالي.

قول دوم

وقيل: هو شرط... توضیح: در مقابل مشهور، بعضی از فقها گفته‌اند که قدرت مرد بر نفقه، شرط در صحت عقد می‌باشد همچنانکه اسلام، شرط در آن می‌باشد و گفته‌اند که کفوبودن زن و مرد، مرکب است از دو چیز: اسلام و قدرت مرد بر نفقه، و در جایی که زن شیعه باشد، کفوبودن زن و مرد مرکب است از سه چیز: اسلام و ایمان (تشیع) و قدرت مرد بر نفقه.

شارح می‌فرماید: اقوی در نظر ما آن است که قدرت برنفقه، شرط در صحت عقد نیست مطلقا نه در ابتدا (قبل از عقد) و نه در استدامه (بعد از عقد).

بنابراین، اگر مرد از ابتداء فقیربود و قادر بر ادای نفقه نبود، و یا اگر در ابتدا قادر بر نفقه بود سپس بعد از عقد، فقیر و عاجز از ادای نفقه شد، عقد در هر دو صورت صحیح است (اما اینکه آیا زن حق فسخ عقد دارد یا نه؟ مسأله دیگری است که در بالا دانسته شد و دو احتمال در آن وجود دارد).

آری قدرت بر نفقه، شرط در وجوب جواب مثبت دادن به خواستگار می‌باشد. یعنی اگر مردی که توانگر است و قدرت بر ادای نفقه دارد، برای خواستگاری آمد، بر

خود زن (اگربالغ رشیده است) و یا برولیّ او (اگرزن بالغه رشیده نباشد) واجب است که جواب مثبت به آن تزویج بدهد و رد نکند، اما اگرمرد خواستگار، فقیربود، برزن یا ولی او، واجب نیست که جواب مثبت به آن تزویج بدهد، زیرا زندگی کردن زن با مرد فقیر، ضرر بزرگی است نسبت به بعضی از زن‌ها، پس جبران این ضرر به این است که بگوئیم برزن واجب نیست جواب مثبت به تزویج با آن مرد فقیربدهد.

البته اگرجواب مثبت به مرد فقیربدهد جایزاست و در صورتی که مرد از نظر اخلاق و دین کامل باشد، جواب مثبت دادن به او رجحان دارد، چنانکه پیغمبرامر به چنین تزویجی نمود نسبت به «جویبر، که از اصحاب صُفّه و فقیربود که داستانش را در شرح عبارت ذکرخواهیم نمود.

ترجمه و شرح عبارت: **مرکبّة**... یعنی مرکب است از اسلام و قدرت برنفقه **أومنهما و من الایمان** یعنی یا مرکب است از اسلام و قدرت برنفقه و ایمان (تشیع) **نعم هو شرط**... یعنی آری قادر بودن زوج برنفقه، شرط در وجوب پذیرفتن خواستگار از سوی زن (اگربالغه رشیده باشد) یا از سوی ولیّ زن (اگرزن صغیره باشد) می‌باشد (پس اگرخواستگار، فقیربود، بردختریا ولیّ او واجب نیست پاسخ مثبت به او بدهند) چون صبرو تحمل برفقر، اجمالاً (نسبت به بعض اشخاص و در بعضی احوال) ضرر بزرگ است پس سزاوار است این ضرر به این گونه جبران شود که جواب مثبت دادن به خواستگار فقیررا واجب ندانیم اگرچه جواب مثبت دادن به او جایز است و یا در صورتی که اخلاقش تمام و دینش کامل بود، جواب مثبت دادن به او رجحان دارد، چنانکه پیامبراکرم ﷺ أمرفرمودند به اینکه جواب مثبت داده شود در مورد به ازدواج درآوردن «جویبر» و غیراو.

و اساساً نظرکردن به مال و دارایی خواستگار، با وجود تام بودن دین او، مورد توجه صاحبان همتهای بلند نیست.

إجابته ضمیر بر می‌گردد به مرد فقیر **جازت أو رجحت** دو ضمیر مؤنث مقدّر بر می‌گردند به اجابت **إنکاح جویبر**... داستان مفصل است که روایت آن در کتاب «کافی»[1] آمده است، و ترجمه قسمتی از روایت را بطور خلاصه به عنوان تبرک ذکر می‌کنیم:

امام باقر علیه السلام می‌فرماید: مردی از اهل یمامه که او را «جویبر» می‌نامیدند، نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آمد به قصد تشرف به اسلام، و قبول اسلام نمود.

جویبر مردی کوتاه قد و زشت بود و علاوه بر آن مردی فقیر و برهنه و از سیاهان سودان بود... روزی رسول خدا از روی دلسوزی و ترحم در او نظری کرد، فرمود ای جویبر اگر ازدواج می‌کردی، هم عفت خود را حفظ می‌کردی و هم آن زن کمک دنیا و آخرت تو می‌شد.

جویبر عرض کرد: یا رسول الله، پدر و مادرم فدای شما، چه کسی حاضر می‌شود که با من ازدواج نماید در حالی که من نه حسب و نسبی دارم و نه مال و جمالی، کدام زن حاضر می‌شود با شخصی چون من ازدواج نماید؟

رسول خدا فرمودند: خداوند به واسطه اسلام، أشراف جاهلیت را ذلیل کرد و افراد پست زمان جاهلیت را شرافت بخشید، و کسانی که در جاهلیت ذلیل بودند، بعد از اسلام عزیزشان گردانید و نخوتهای جاهلیت و فخرفروشی به عشیره و نسب را به وسیله اسلام از بین بُرد.

تمام مردم اعم از سفید و سیاه و قرشی و عربی و عجمی، فرزندان آدم هستند و خداوند بزرگ، آدم ابوالبشر را از خاک آفرید و محبوبترین بندگان نزد خداوند فرمانبردارترین و با تقواترین آنهاست.

ای جویبر من امروز کسی را برتر از تو نمی‌شناسم مگر اینکه آن شخص در فرمانبرداری خدا و ترس از حضرت حق از تو، برتر باشد.

بعد حضرت فرمودند که: ای جویبر برو به خانه «زیاد بن لبید» به درستی که او از أشراف قبیله بنی بیاضة است و صاحب نسب و بگو که رسول خدا مرا به سوی تو فرستادند و گفتند که دختر خود «دلفاء» را به عقد ازدواج من درآور.

خواستگاری جویبر با عکس العمل پدر دختر روبرو شد، ولی دختر او که از جریان آگاه شد، به پدر گفت که جویبر هرگز دروغ بر پیغمبر نمی‌بندد، جواب رد به او نده.

زیاد نزد رسول خدا آمد، عرض کرد: من مایل نیستم دخترم را به او تزویج کنم چون ما دختران خود را به تزویج کفوهای خود از انصار در می‌آوریم، پیغمبر فرمود: ای زیاد، جویبر مؤمن است و مرد مؤمن، کفو زن مؤمن است و مرد مسلمان کفو زن مسلمان است، دخترت را به او تزویج کن و از او روی برمگردان.

زیاد آن را پذیرفت و دخترش را به عقد ازدواج جویبر درآورد.

(السادسة عشر: يكره تزويج الفاسق خصوصا شارب الخمر) قال الصادق عليه السلام: " من زوج كريمته من شارب خمر فقد قطع رحمها". وذهب بعض العامة إلى عدم جواز تزويج الفاسق مطلقا إلا لمثله لقوله تعالى: " أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون".

مسأله شانزدهم ـ كراهت تزويج زن با مرد فاسق

(السادسة عشر: يكره تزويج... توضيح: مكروه است انسان دخترش را به ازدواج مرد فاسق در آورد.

و در دليل آن گفته‌اند كه مرد فاسق به خاطر فسقش شايسته آن است كه از او روى گردانده شود و به وى اهانت شود و معلوم است كه دختر دادن به او احترام گذاردن به او و ايجاد دوستى با اوست.

و ديگر آنكه چه بسا مرد فاسق، ضرر به زن برساند و او را وادار به فسق و گناه كند و يا لااقل سبب تمايل زن به فسق شود.

و مخصوصاً دختر دادن به شراب خوار كراهتش بيشتر است چنانكه از بعض روايات استفاده مى‌شود.

قول بعض عامه

شافعى ـ از علماى عامه ـ گفته است كه تزويج دختر به مطلق فاسق (خواه شراب خوار يا غير او) جايز نيست و باطل مى‌باشد، زيرا از آيه ﴿**أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ**

﴿فَاسِقًا لا يَسْتَوُونَ﴾[1] استفاده می‌شود که زن مؤمن برابری با مرد فاسق ندارد یعنی زن مؤمن، کفو مرد فاسق نمی‌باشد، و حال آنکه در مسأله چهاردهم دانسته شد که کفو بودن زن و مرد، شرط صحت عقد نکاح می‌باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **یکره تزویج**... یعنی مکروه است زن به ازدواج مرد فاسق در آید، مخصوصا مردی که شراب خوار است (که کراهت در آن شدید است، به دلیل آنکه:) امام صادق علیه‌السلام: (در روایتی که کلینی در «کافی»[2]، و شیخ طوسی در «تهذیب»[3] نقل کرده) می‌فرماید: «کسی که دختر خود را به ازدواج مرد شراب خوار درآورد، رحم او را قطع کرده است».

(فقها گفته‌اند که گرچه از ظاهر این روایات و روایات دیگر، حرمت تزویج به فاسق استفاده می‌شود ولی به جهت سازش دادن بین این روایات با روایات دیگری که به طور عموم دلالت دارند بر اینکه در کفو بودن، فقط اسلام و ایمان کافی است (که عموم این روایات شامل فاسق هم می‌شود) و عدالت در آن روایات، شرط نشده است، بدین جهت روایات حرمت تزویج به فاسق را حمل بر شدت کراهت می‌کنیم).

کریمته در لغت گفته می‌شود: «کریمة الرجل» یعنی دختر او، و ظاهراً مقصود دختری است که هنوز ازدواج نکرده و در خانه پدر است، و اطلاق «کریمة» بر آن شاید به اعتبار آن باشد که هنوز در پرده حجاب و عفت قرار دارد همانند شئ عزیز و نفیس که در لغت به آن «کریم» اطلاق می‌شود و معمولاً شئ نفیس را در مکان محفوظ می‌گذارند و کمتر در معرض دید مردم قرار می‌دهند.

---

[1] سوره سجده، آیه ۱۸.

[2] کافی، ج ۵، ص ۳۴۷.

[3] تهذیب، ج ۷، ص ۳۹۸.

نگارنده گوید: شاید اطلاق لقب «کریمه اهل بیت» بر حضرت معصومه علیهاالسلام نیز اشاره به ازدواج نکردن آن بی‌بی باشد.

و شاید هم به معنای عزیزه اهل بیت باشد و یا به معنای بخشنده و صاحب کرم و بخشش باشد همانطوری که به امام حسن علیه‌السلام «کریم آل‌محمد علیهم‌السلام» اطلاق می‌شود.

قَطَع رحمها در معنای این جمله، دو احتمال داده می‌شود:

۱. اینکه مقصود آن است که کسی که دختر به شراب خوار دهد، نسل آینده دختر را قطع کرده است، زیرا چنانکه در علم امروز ثابت و مسلم گردیده است، أثرات شوم شراب خواری نه تنها به نوشنده آن می‌رسد بلکه کودکان او نیز تا چند نسل بعد، سهمی از أثرات آن می‌برند.

چنانکه از بعضی مجلات خارجی نقل شده که در بعضی از بیمارستانهای اروپائی، ۸۳ نفر از مبتلایان به صَرَع بستری بودند که بعد از تحقیق و تفحص زیاد از احوال خصوصی آنها معلوم شد که شصت نفر از آنها به جهت شرابخواری پدرانشان به این درد مبتلا شده‌اند و سایرین چون پدرشان معلوم نشد، علت درد آنها روشن نگردید.

متولدین از آن شصت نفر، ۳۰۱ نفر بوده که ۱۳۲ نفر از آنان در جوانی مرده‌اند، و بیست نفرشان به مرض صرع پدرشان مبتلا شده، ۴۸ نفر دیگر در همان کوچکی مرده‌اند و باقی مانده فلج و ناقص البدن افتاده‌اند.

با توجه به آن چه که گفته شد، کسی که دختر به شراب‌خوار بدهد، در حقیقت جنایت بزرگی نسبت به نسل آینده دختر خویش مرتکب گردیده است.

۲. احتمال دوم اینکه: مقصود آن است که کسی که دختر به شراب خوار بدهد، قطع رحم با دختر خود کرده است، یعنی رحمیّت و خویشاوندی بین خود و دخترش را بریده و وظیفه پدری را انجام نداده است.

چنان که همین معنی مقصود است در کلام امام حسین علیه‌السلام که هنگام فرستادن حضرت علی اکبر به میدان خطاب به عمربن سعد (لعنة الله) فرمود: «قطع الله رحمک... کما قطعتَ رحمی» که چون عمر سعد از قریش بود و امام حسین نیز از قریش بود، معنای کلام حضرت این است که: «خدا رَحِم تو را قطع کند، چنانچه تو از ما قطع رحم کردی و به وظیفه خویشاوندی با ما عمل نکردی».

و خود عمر سعد نیز این مطلب را بعد از مراجعت از کربلا به ابن زیاد گفت: «انّی قطعت رحمي و وصلتُ خصمی و خالفت ربي...» یعنی من قطع رحم خود کردم (نسبت به امام حسین علیه‌السلام) و صله با دشمن خود کردم و مخالفت پروردگارم را نمودم.

بنابراین، آنچه که بعضی از اهل منبر و در بعضی از کتب مقاتل، کلام امام حسین علیه‌السلام را این طور ترجمه می‌کنند که: «خدا نسل تو را قطع کند چنانچه تو نسل مرا بریدی» اشتباه است، زیرا اولاً آن فرمایش را امام حسین علیه‌السلام قبل از شهادت جوانش هنگام فرستادن او به میدان، بیان فرمودند، که جمله ماضی ـ قطعتَ ـ اگر به معنای بریده شدن نسل باشد، سازگار با قبل از شهادت علی اکبر نیست، و ثانیاً: ابداً نسل حسین بریده نشد چون می‌بینیم که چقدر سادات از نسل امام حسین علیه‌السلام روی زمین را پر کرده‌اند.

و ذهب بعضا... یعنی بعضی از اهل سنت (مقصود شافعی است) رفته است به سوی اینکه جایز نیست ازدواج کردن فاسق ـ چه فسقش به واسطه شراب خوری باشد و چه به واسطه محرمات دیگر ـ مگر با مثل خودش (زن فاسق) به دلیل قول

خدای متعال است که می‌فرماید: (آیا کسی که مؤمن است همچون کسی است که فاسق است؟ هرگزآن دو برابر نیستند)[۱].

أَفَمَنْ كانَ مُؤْمِناً... فقها از این آیه جواب داده‌اند به اینکه: مقصود از فاسق در آیه مزبور (و بیشترآیات قرآن که در آن تعبیربه فسق شده است) کافرمی‌باشد به قرینه آن که فاسق در آن آیه در مقابل مؤمن قرار داده شده، نه اینکه مقصود از فاسق آن معنایی است که الان مشهور است یعنی غیرعادل، و حال آن که مقصود ما در مورد بحث، تزویج به غیرعادل می‌باشد نه کافر، پس آیه مذکوره از مورد بحث خارج است.

---

[۱] سوره سجده، آیه ۱۸

(السابعة عشر: لا يجوز التعريض بالعقد لذات البعل) اتفاقا، ولما فيه من الفساد، (ولا للمعتدة رجعية) لأنها في حكم المزوجة. والمراد بالتعريض الإتيان بلفظ يحتمل الرغبة في النكاح وغيرها مع ظهور إرادتها. مثل رب راغب فيك، وحريص عليك، أو إني راغب فيك، أو أنت علي كريمة، أو عزيزة، أو إن الله لسائق إليك خيرا ورزقا ونحو ذلك وإذا حرم التعريض لهما فالتصريح أولى.

مسأله هفدهم ـ خواستگاری از زن شوهردار و یا از زن در حال عده رجعی

(السابعة عشر: لايجوز التعريض ... توضیح: خواستگاری (یعنی درخواست مرد از زن برای ازدواج) یا به صورت تصریح و بی پرده صورت می‌گیرد و یا به صورت تعریض (یعنی گوشه زدن و با اشاره بیان کردن) و زنی که از او خواستگاری می‌شود: یا بی شوهر است و در حال عده طلاق رجعی هم نیست، و یا آنکه شوهر دارد و یا در حال عده طلاق رجعی است، و خواستگاری‌کننده هم یا شخص شوهر است و یا شخص اجنبی.

منظور از تصریح: کلامی است که به صورت صریح و آشکار بر امر نکاح دلالت کند و احتمال دیگری در معنای کلام داده نشود، مثل آن که بگوید: (من می‌خواهم با تو ازدواج کنم).

و منظور از تعریض آن است که کلامی به کار رود که به طور آشکار بر امر ازدواج دلالت نکند بلکه دو احتمال در معنای آن کلام داده شود: تمایل به ازدواج، و غیر آن، اما دلالتش بر تمایل به ازدواج بیشتر باشد (و به بیان دیگر تعریض آن است که تمایل به ازدواج را به طریق اشاره بیان کند) مثل آن که مرد به زن بگوید: «چه بسا

کسانی هستند که به تو رغبت دارند» و یا «چه بسا کسانی هستند که به تو حرص دارند» و مثالهای دیگری که در شرح عبارت ذکر خواهیم کرد.

در مثال اول: ممکن است مقصود گوینده، رغبت در ازدواج باشد (یعنی کسانی هستند که دوست دارند با تو ازدواج کنند) و ممکن است مقصود او مثلاً رغبت در کارهای هنری زن باشد و یا مقصود رغبت برای تعلیم احکام دین و قرآن به آن زن باشد، اما آن کلام بیشتر دلالت بر رغبت در ازدواج می‌کند و ظهور در آن دارد.

با توجه به مراتب فوق گوئیم: حرام است خواستگاری از زن شوهردار، چه به صورت تصریح و چه به صورت تعریض.

و دلیل بر آن دو چیز است:

۱. اجماع فقها، ۲. این که در این کار، فساد و فتنه است چنانکه پوشیده نیست، زیرا چه بسا زن برای این که خود را از دست شوهر اول نجات دهد و ازدواج با شوهر دوم کند، نقشه کشتن شوهر اول را می‌کشد و او را به هلاکت می‌رساند، چنان که این قضیه در مورد جعده زن امام حسن علیه‌السلام واقع شد آن وقتی که معاویه، او را خواستگاری کرد برای یزید «لعنهما الله» که این خواستگاری منجر به شهادت امام حسن گردید.

و همچنین حرام است خواستگاری از زنی که در حال عده طلاق رجعی است، از ناحیه غیر شوهر، چه به صورت تصریح و چه تعریض، زیرا زنی که در حال عده رجعی است، در حکم زن شوهردار می‌باشد. یعنی تا وقتی که عده او سپری نشده، رابطه زوجیت میان وی و شوهرش منقطع نمی‌گردد لذا احکام زیر مترتب است:

۱. باید شوهرش نفقه او را بپردازد.

۲. اگر یکی از آنها فوت کرد، دیگری از او ارث می‌برد.

۳. شوهر در زمان عده آن زن، نمی‌تواند با خواهر او ازدواج کند.

٤. زن در خروج از منزل باید از شوهر اجازه بگیرد. یکی از احکام مزبوره هم همین حکم مورد بحث است که کسی نمی‌تواند از آن زن خواستگاری نماید.

ترجمه و شرح عبارت: **لا یجوز**... یعنی جایز نیست اشاره و گوشه زدن جهت ازدواج با زن شوهردار (و به تعبیر دیگر جایز نیست از زن شوهردار به صورت اشاره خواستگاری کردن) به دلیل اجماع فقها، و نیز به خاطر آن که در این کار، فساد و فتنه است.

و نیز جایز نیست گوشه زدن جهت ازدواج با زنی که در حال عده طلاق رجعی به سر می‌برد، زیرا وی در حکم زن شوهردار است.

و مقصود از تعریض (و گوشه زدن به ازدواج) آن است که (مرد در خطاب به زن) لفظی را بیاورد که هم در آن احتمال تمایل به ازدواج با آن زن وجود دارد و هم احتمال غیر آن وجود دارد اما ظاهرش همان تمایل به ازدواج است، مثل آن که به زن بگوید: «چه بسا کسانی هستند که به تو رغبت دارند» و یا «به تو حریص هستند» و یا «من به تو رغبت دارم» و یا «تو بر من گرامی هستی» و یا «تو بر من عزیز هستی» (که در این دو جمله اخیر، احتمال دارد مقصود گرامی بودن او به خاطر داشتن فضائل اخلاقی آن زن باشد، اما ظاهرش آن است که قصد تمایل به ازدواج با آن زن دارد) و یا بگوید: «خداوند به سوی تو خیر و روزی رانده است» (که این جمله ظهور دارد که مقصود از خیر و رزق، خود آن مرد می‌باشد، نه این که مقصودش خیر و روزی واقعی باشد).

التعریض... گویا این تعبیر در این مسأله، از آیه‌ای گرفته شده است که می‌فرماید: ﴿**لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاء**...﴾[1].

---

[1] سوره بقره، آیه ۲۳۵.

و المراد بالتعريض... علمای بلاغت در فرق بین کنایة و تعریض گفته‌اند: کنایه آن است که گوینده مقصود خود را بفهماند با غیرلفظی که وضع شده برای آن مقصود بلکه بلفظی که لازمه آن مقصود است، مثل این که بگوید: «زید بند شمشیرش بلند است» مقصود آن است که زید بلند قامت است، در این مثال بلند بودن شمشیر برای بلندی قامت وضع نشده است بلکه بلندی بند شمشیر لازمه بلندی قامت است.

و تعریض (که به آن تلویح نیز گفته می‌شود) آن است که: ذکر کنی چیزی را که راهنمایی کنی به واسطه آن چیز، به چیزی که ذکر نکرده‌ای (و به تعبیر دیگر: گوینده اشاره کند به مقصود خود با لفظی که نه به طور حقیقت برای آن مقصود وضع شده و نه به طور مجاز برای آن وضع شده) مثل این که شخص فقیر در خانه مرد ثروتمندی و سخاوتمندی می‌رود و به او میگوید: نزد شما آمدم تا سلامی به شما کنم» گفتن این جمله از جانب فقیر، اشاره است و راهنمایی می‌کند مرد ثروتمند را به این که به او کمک مالی نماید.

و طبق بیان شهید ثانی برای تعریض، جمله نزد شما آمدم تا سلامی کنم، دو احتمال در آن هست: یکی اینکه مقصود گوینده سلام دادن به آن شخص باشد، دیگر آن که مقصود آن است که به او کمک مالی شود، و جمله مذکور در این معنای دوم ظهور دارد.

مثال دیگری که روشن‌کننده فرق بین کنایه و تعریض می‌باشد آن است که مثلا اگر انسان بخواهد زید را به صفت بخل معرفی کند:

گاهی می‌گوید: زید بخیل است، این را «تصریح» گویند.

گاهی می‌گوید: «زید نَم پس نمی‌دهد» این را کنایه گویند.

گاهی در مجلسی که زیدنشسته باشد میگوید: «الحمدالله من بخیل نیستم» و یا بگوید: «واقعاً بخل بد صفتی است» غرضش آن است که زید بخیل است، این را «تعریض» گویند.

و نحو ذلک مانند آنکه مرد به زن بگوید: «شما زن خوبی هستید و از هر جهت کاملید» و یا بگوید: «خوشا به حال کسی که مانند شما زنی داشته باشد» و یا بگوید: «من درصدد گرفتن زنی هستم که دارای این صفات باشد» (و اوصاف آن زن را ذکر نماید) و یا بگوید: «واقعاً شما زن نیکو و نافعی برای شوهربودید» و یا بگوید: «اخلاق و صفات و جمال شما بسیار مورد پسند است».

و إذا حرم... یعنی هرگاه تعریض به آن دو زن (زن شوهردار و زنی که در حال عده رجعی است) حرام باشد پس به طریق اولی تصریح کردن به خواستگاری آنها حرام خواهد بود.

(ويجوز في المعتدة بائنا) كالمختلعة (التعريض من الزوج) وإن لم تحل له في الحال، (وغيره، والتصريح منه) وهو الإتيان بلفظ لا يحتمل غير إرادة النكاح (إن حلت له في الحال) بأن تكون على طلقة، أو طلقتين وإن توقف الحل على رجوعها في البذل، (ويحرم) التصريح منه (إن توقف) حلها له (على المحلل، وكذا يحرم التصريح في العدة من غيره مطلقا)، سواء توقف حلها للزوج على محلل أم لا، وكذا منه بعد العدة.

خواستگاری از زن در حال عده باین

و يجوز في المعتدة... توضیح: زنی که در حال عده طلاق باین می‌باشد (مثل زنی که به طلاق خلع، طلاق داده شده) آیا می‌شود چنین زنی را به صورت تعریض یا تصریح، از جانب شوهر یا از جانب دیگران، خواستگاری کرد؟ مسأله چند صورت دارد که به شرح زیر است:

۱. جایز است زن مزبور به صورت تعریض خواستگاری شود چه از جانب شوهر و چه از جانب دیگران.

و در صورتی که از جانب شوهر خواستگاری شود فرقی نیست بین صورتی که زن در حال حاضر حلال باشد بر آن شوهر (مثل این که یک بار یا دو بار طلاق خلع داده شده که اگر آن زن پشیمان شود و از مال بخشیده خود رجوع کند و آن را از شوهر پس بگیرد، طلاق خلع ـ که طلاق باین است ـ تبدیل به طلاق رجعی می‌شود و مرد هم در زمان عده می‌تواند به آن زن رجوع کند و او را به زوجیت خود برگرداند، حال گرچه زن هنوز مال بخشیده خود را پس نگرفته باشد اما می‌توان گفت که زن بر آن مرد حلال است، در همین حال اگر مرد به صورت تعریض از زن خواستگاری کند جایز است) و یا صورتی که زن در حال حاضر حلال بر شوهر نباشد. مثل این که شوهر او را سه بار طلاق خلع داده است، که حلال شدن زن بر آن شوهر متوقف بر محلل است (یعنی

مرد دیگری او را تزویج کند و بعد از نزدیکی با او، طلاقش دهد، آنگاه بعد از سپری شدن عده او شوهر اول می‌تواند با او ازدواج نماید) در این صورت هم شوهر می‌تواند در حال عده زن قبل از حصول محلل، به صورت تعریض از آن زن خواستگاری کند.

۲. جایز است شوهر از او به صورت تصریح خواستگاری کند (مثل این که بگوید: من می‌خواهم تو را به ازدواج خود برگردانم در حال عده اگر از بذل خود برگردی و یا بعد از سپری شدن عده با تو ازدواج کنم) به شرط اینکه آن زن در حال حاضر بر آن شوهر حلال بوده باشد. مثل این که او را یک بار یا دوبار طلاق خلع داده باشد به توضیحی که در صورت شماره یک گذشت.

و اما اگر آن زن در حال حاضر بر آن شوهر، حلال نبوده باشد بلکه احتیاج به محلل داشته باشد (مثل این که او را سه بار طلاق خلع داده باشد) شوهر نمی‌تواند به صورت تصریح از او خواستگاری کند، چه در حال عدّه و چه بعد از عده قبل از حصول محلِّل.

۳. بر دیگران جایز نیست که به صورت تصریح از آن زن خواستگاری کنند، چه در صورتی که در حال حاضر بر شوهرش حلال بوده باشد و چه در صورتی که در حال حاضر بر شوهرش حلال نبوده باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **و یجوز**... یعنی در مورد زنی که در عده طلاق باین است ـ مانند زنی که طلاق خلع داده شده ـ تعریض به عقد (و خواستگاری او) از سوی شوهر جایز است اگر چه در حال حاضر زن بر او حلال نباشد (مانند صورتی که زن در عده طلاق سوم خلع باشد، که حلیت او متوقف بر محلِّل می‌باشد یعنی مرد دیگری با او ازدواج کند و بعد از نزدیکی، وی را طلاق دهد، در این هنگام شوهر اول می‌تواند با او ازدواج کند، حال در مورد بحث قبل از حصول محلل، شوهر اول می‌تواند در حال عده، از آن زن خواستگاری کند به صورت تعریض) **المختلعة** یعنی زنی که طلاق

خلع داده شده است و در کتاب الخلع خواهد آمد که این طلاق از اقسام طلاق باین است و آن در صورتی تحقق می‌یابد که زن از مرد، متنفر و رنجیده خاطر و دلخور باشد، و به رضایت خود مالی را به مرد بدهد (خواه کمتر از مهر باشد یا بیشتر) تا مرد او را طلاق بدهد، مرد در حال عده زن، حق رجوع به زن ندارد مگر آن که زن در حال عده، مالی که به مرد بخشیده است را پس بگیرد، در این صورت طلاق خلع تبدیل به طلاق رجعی می‌شود که مرد می‌تواند در حال عده، به زن رجوع کند و او را به زوجیت خود برگرداند.

و غیره یعنی و از سوی غیر شوهر نیز تعریض به عقد آن زن جایز است **والتصریح...** یعنی و نیز جایز است تصریح (به خواستگاری در حال عده) از سوی شوهر ـ و معنای تصریح آن است که شوهر، کلامی بیاورد که جز اراده ازدواج با آن زن، احتمال دیگری در آن کلام داده نمی‌شود ـ به شرط اینکه زن در حال حاضر بر شوهرش حلال باشد. مثل این که زن در طلاق اول یا طلاق دوم خلع باشد گرچه حلیت زن متوقف بر این باشد که زن از مالی که به مرد بخشیده است برگردد (یعنی گرچه هنوز زن، آن مال را از مرد پس نگرفته باشد تا طلاقش مبدل به رجعی شود و مرد حق رجوع به زن داشته باشد. اما در عین حال می‌توان گفت: که زن در حال حاضر بر مرد حلال است پس شوهر قبل از پس گرفتن زن مالِ بخشیده شده را، می‌تواند تصریح به خواستگاری آن زن بنماید).

و یحرم التصریح... یعنی حرام است تصریح (به خواستگاری آن زن در حال عده) از سوی شوهر در صورتی که (زن در حال حاضر بر شوهر حلال نباشد بلکه) حلیت او برای شوهر متوقف بر حصول محلل برای شوهر (ازدواج اجنبی با او) باشد **و کذا یحرم...** یعنی و نیز تصریح (به خواستگاری) در حال عده آن زن، از سوی غیر

شوهر حرام است مطلقا خواه حلیت زن برای شوهر باشد (مثل این که زن در طلاق سوم خلع باشد) یا چنین نباشد (مثل این که زن در طلاق اول یا دوم خلع باشد).

و کذا منه... یعنی و همچنین حرام است تصریح (به خواستگاری آن زن) از سوی شوهر پس از سپری شدن عده (قبل از حصول محلل در طلاق سوم خلع).

(ناگفته نماند که فرق این صورت با صورتی که در عبارت مصنّف گذشت که فرمود: «و یحرم التصریح منه إن توقف حلها له علی المحلل) آن است که صورت قبلی مربوط به تصریح در حال عده است اما صورت مورد بحث مربوط به تصریح بعد از عده است).

(ویحرم التعریض للمطلقة تسعا للعدة من الزوج)، لامتناع نکاحه لها ومثلها الملاعنة ونحوها من المحرمات علی التأبید، (ویجوز) التعریض لها (من غیره) کغیرها من المطلقات بائنا.

واعلم أن الإجابة تابعة للخطبة في الجواز والتحريم. ولو فعل الممنوع تصريحا، أو تعريضا لم تحرم بذلك فيجوز له بعد انقضاء العدة تزويجها، كما لو نظر إليها في وقت تحريمه ثم أراد نكاحها.

حرمت خواستگاری شوهر از زنانی که حرام ابدی شده‌اند

ویحرم التعریض... توضیح: در مورد زنی که به علتی حرام ابدی بر شوهرش شده است (مثل زنی که نه طلاقه شده به طلاق عدی، یا زنی که لعان شده است) بر شوهر حرام است که در حال عده به صورت تعریض از او خواستگاری کند اما دیگران می‌توانند از آن زن در حال عده به صورت تعریض (نه تصریح) خواستگاری کنند همچنانکه دیگران می‌توانند زنی که در عده طلاق باین است ـ مانند زنی که طلاق خلع داده شده ـ به صورت تعریض خواستگاری کنند.

ترجمه و شرح عبارت: **و یحرم...** یعنی بر شوهر حرام است به صورت تعریض خواستگاری کند از زنی که ۹ بار طلاق عدی داده شده است، چون ازدواج آن شوهر با آن زن شرعاً غیر ممکن است (به جهت آن که زن حرام ابدی بر او شده است چنان که سابقاً در مساله نهم گذشت) و مانند آن زن است، زنی که لعان شده است و زنان دیگر از زنانی که حرام ابدی شده‌اند (مثل زنی که قبل از بلوغ به توسط شوهر، افضاء ـ یعنی مخرج بول و حیض او یکی ـ شده است، و یا زن شوهرداری که مورد زنا واقع شود که بر زانی حرام ابدی می‌شود) اما بر غیر شوهر جایز است به صورت تعریض (در

حال عده) از آن زن (۹ طلاقه) خواستگاری کند مانند دیگر زنانی که طلاق باین داده شده‌اند (که غیر شوهر می‌تواند به نحو تعریض از آنها خواستگاری کند).

یجوز التعریض... اما تصریح به خواستگاری آن زن در حال عده برای دیگران جایز نیست همچنان که تصریح به خواستگاری زنی که در عده طلاق باین است برای دیگران جایز نیست چنان که در عبارت مصنّف گذشت.

و إعلم ان الإجابه... توضیح: پذیرفتن خواستگاری از جانب زن، در موارد گذشته چه حکمی دارد؟ می‌فرماید: حکم آن تابع حکم خواستگاری از جانب مرد است یعنی در هر موردی که خواستگاری از جانب مرد جایز است، پذیرفتن آن از جانب زن نیز جایز می‌باشد، و در هر موردی که خواستگاری از جانب مرد حرام است، پذیرفتن آن از جانب زن نیز حرام می‌باشد (زیرا پذیرفتن او اعانت بر اثم می‌باشد که در آیه قران نهی از آن شده است ﴿**وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾).

ترجمه و شرح عبارت: **الإجابة** یعنی پاسخ مثبت دادن به خواستگاری از جانب زن **للخطبة** ـ به کسر خاء ـ به معنای خواستگاری است.

و لوفعل الممنوع... توضیح: در موردی که خواستگاری مرد در حال عده، حرام است اگر چنانچه مرد این حرام را مرتکب شود و از زن در حال عده خواستگاری کند آیا زن بر او حرام ابدی می‌شود، که دیگر بعد از گذشتن عده نمی‌تواند با او ازدواج نماید یا اینکه حرام ابدی نمی‌شود؟ می‌فرماید: حرام ابدی نمی‌شود بلکه بعد از گذشتن عده او می‌تواند با او ازدواج نماید گرچه در حال عده، کار حرامی را مرتکب شده که از او خواستگاری کرده است.

و این نظیر آن است که مردی به زن نامحرم نگاه کند سپس بخواهد با او ازدواج نماید، پس کار حرام او ـ یعنی نگاه کردن ـ موجب حرمت ابدی آن زن بر او نمی‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو فعل**... (ضمیر فاعلی مقدر در آن برمی‌گردد به مرد، و کلمه ـ الممنوع ـ مفعول آن فعل می‌باشد) یعنی اگر مرد انجام دهد آن خواستگاری را که به صورت تصریح یا تعریض، ممنوع (و حرام) است، زن به واسطه این خواستگاری ممنوع، بر آن مرد حرام ابدی نمی‌شود، بنابراین برای مرد جایز است که پس از سپری شدن عده با او ازدواج کند، نظیر آنکه مردی به زنی نگاه کند در وقتی که نگاه کردنش به آن زن حرام است و سپس بخواهد با او ازدواج نماید (پس نگاه حرام او موجب حرام شدن ازدواج با آن زن نمی‌شود).

تحریمه ضمیر به نظر برمی‌گردد.

(الثامنة عشر: تحرم الخطبة بعد إجابة الغير) منها أو من وكيلها أو وليها لقوله ﷺ: " لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه" فإن النهي ظاهر في التحريم، ولما فيه من إيذاء المؤمن، وإثارة الشحناء المحرم فيحرم ما كان وسيلة إليه.

مسأله هجدهم ـ خواستگاری از زنی که مورد خواستگاری مردی دیگر قرار گرفته

(الثامنة عشر: تحرم الخطبة... توضیح: زنی که مورد خواستگاری مردی قرار گرفته و خود زن یا وکیل او یا ولی او جواب مثبت به این خواستگاری داده است، آیا بر مرد دیگر جایز است که از آن زن خواستگاری کند؟ دو نظریه در آن، میان فقها وجود دارد: حرمت، کراهت.

نظریه اول

مشهور فقها گفته‌اند بر مرد دیگر، خواستگاری حرام است و بر آن دو دلیل اقامه کرده‌اند:

الف: روایتی که از پیغمبر اکرم ﷺ نقل شده که فرموده است: هیچیک از شما خواستگاری نکند بر روی خواستگاری برادر دینی خود (یعنی هیچیک از شما زنی را که برادر دینی شما او را خواستگاری نموده، خواستگاری نکنید).

همانطوری که ملاحظه می‌کنید در این روایت، پیامبر اکرم نهی فرموده از آن خواستگاری و در علم اصول ثابت شده که نهی ظهور در حرمت دارد.

ب: اینکه اینگونه خواستگاری باعث اذیت و شکستگی دل برادر دینی (خواستگار اولی) می‌شود و ایجاد دشمنی و عداوت میان آنها می‌کند، و در شرع مقدس، هم اذیت کردن و هم ایجاد دشمنی، هر دو حرام می‌باشند، بنابراین هر کاری

هم که وسیله اذیت و ایجاد عداوت گردد نیز حرام خواهد بود، در نتیجه خواستگاری مزبور حرام خواهد بود.

ترجمه و شرح عبارت: **تحرم الخطبة**... یعنی حرام است خواستگاری کردن از زنی بعد از آنکه به (خواستگاری) مرد دیگری پاسخ مثبت داده شده از سوی خود زن یا از سوی وکیل او یا از سوی ولی او **إجابة الغیر** اضافه «اجابه» به «غیر» اضافه مصدر به مفعول است یعنی جواب مثبت دادن به مرد دیگر (یعنی خواستگار اول) که جواب‌دهنده او یا خود زن است یا وکیل او یا ولی او.

منها أو من وکیلها... این سه جار و مجرور متعلق به اجابت است **ولیّها** این در جایی است که مثلاً زن صغیره باشد که پدر یا جد پدری او ولایت نکاح براو دارند، پس اگر ولی آن زن، جواب مثبت به خواستگار اول داده باشد، بر شخصی دوم حرام است خواستگاری از آن صغیره کند.

لقوله ﷺ... این حدیث در کتب حدیثی امامیه نیامده است بلکه در کتب اهل تسنن موجود است مثل کتاب «صحیح مسلم»[1] و «سنن ابی داود»[2] و «سنن الکبری بیهقی»[3] و «کنزالعمال»[4].

فإن النهي... یعنی زیرا نهی (که در این روایت آمده است) ظهور در حرمت دارد **ولما فیه**... (دلیل دوم است) یعنی و نیز به خاطر اینکه در این خواستگاری، آزار کردن مؤمن و برانگیختن دشمنی هست که هر کدام از این دو (آزار و برانگیختن دشمنی) حرام می‌باشد (چنانکه در آیه قرآن آمده است: ﴿**وَ الَّذِینَ یُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِینَ وَ**

---

[1] صحیح مسلم، ج ٤، ص ١٣٨، طبع مشکول.
[2] سنن ابی داود، ج ٢، ح ٢٠٨٠.
[3] سنن الکبری بیهقی، ج ٧، ص ١٧٩.
[4] کنزالعمال، ج ١٦، ص ٢٩٢.

الْمُؤْمِناتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتاناً وَ إِثْماً مُبيناً﴾[1]) پس هر کاری که وسیله آزار مؤمن باشد نیز حرام خواهد بود (ناگفته نماند که این دلیل اخص از مدعا است، زیرا مدعا آن است که خواستگاری دوم، مطلقا حرام است خواه موجب اذیت خواستگار اول بشود یا اینکه موجب اذیت او نشود).

المحرّم صفت است برای هریک از ایذاء و اثارة **وسیلة الیه** ضمیربرمی‌گردد به کل واحد من الایذاء و الاثارة.

---

[1] سوره احزاب، آیه ۵۸.

ولو رد لم تحرم إجماعا. ولو انتفى الأمران فظاهر الحديث التحريم أيضا، لكن لم نقف على قائل به، (ولو) خالف، وخطب، و (عقد صح) وإن فعل محرما، إذ لا منافاة بين تحريم الخطبة، وصحة العقد.

و لو رُدّ... توضیح: اگر از سوی زن به خواستگار اول، جواب منفی داده شود، بر خواستگار دوم جایز است از آن زن خواستگاری کند و حرام نمی‌باشد به اجماع فقها، و کراهت نیز ندارد بنابر قول دوم.

اما اگر هنوز از سوی زن به خواستگار اول، نه جواب مثبت و نه جواب منفی داده شده باشد (به این معنی که از سوی زن، سکوت شده باشد) در این صورت آیا مرد دیگر می‌تواند از او خواستگاری کند یا نه؟

از ظاهر حدیث بالا می‌توان استفاده کرد که خواستگاری در این مورد نیز حرام است، زیرا آن چه در روایت مورد نهی قرار گرفته، خواستگاری بعد از خواستگاری اول است، و دیگر در روایت نیامده است که در خواستگاری اول، جواب مثبت به خواستگار داده شده باشد یا نه، پس روایت، هم شامل می‌شود صورتی را که جواب مثبت به خواستگار اول داده شده باشد و هم صورتی را که سکوت شده باشد.

شارح می‌فرماید: هر چند ظاهر حدیث مزبور این است که در مورد سکوت زن نیز خواستگاری دوم حرام است اما قائل به حرمت در میان فقها یافت نشده است.

ترجمه و شرح عبارت: **ردّ** به صیغه مجهول خوانده شود و ضمیر مقدر نایب فاعلی آن برمی‌گردد به ـ الغیر ـ که خواستگار اول باشد **لم تحرم** ضمیر مقدر فاعلی برمی‌گردد به ـ خطبة ـ یعنی خواستگاری دوم.

ولو إنتفى الأمران یعنی اگر هم اجابت و هم رد، منتفی شد (یعنی نه جواب مثبت به خواستگار اول داده شده بود و نه جواب منفی) پس ظاهر حدیث بالا آن است که

در این مورد نیز خواستگاری دوم حرام است ولی ما دست نیافتیم بر فقیهی که قائل به تحریم (در این مورد) باشد.

و لو خالف... توضیح: در موردی که خواستگاری دوم حرام است، چنانچه خواستگار دوم مرتکب حرام شد و از آن زن خواستگاری کرد و بعد از موافقت زن، او را به عقد خود درآورد آیا چنین عقدی باطل است یا صحیح؟

می‌فرماید: عقد باطل نیست هر چند مرتکب کار حرامی شده که او را خواستگاری کرده، زیرا منافاتی نیست بین حرام بودن خواستگاری، و صحیح بودن عقد، به جهت آنکه آنچه در حدیث بالا مورد نهی واقع شده، خود عقد نکاح نیست (و به عبارت دیگر نهی در حدیث مزبور به خود عقد نخورده است) تا عقد باطل شود بلکه مورد نهی، خواستگاری است که خارج از حقیقت عقد می‌باشد و حرمت این خواستگاری ـ به مقتضای نهی ـ ملازمه با بطلان عقد نکاح ندارد، نظیر آنکه در وقت تنگی وقت نماز، عقد نکاح واقع ساخته شود پس حرام بودن ترک صلاة، منافات با صحت نکاح ندارد.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو خالف...** یعنی اگر شخص دوم مخالفت با حکم شرع کرد و (با اینکه زن به خواستگار اول جواب مثبت داده بود) از آن خواستگاری نمود و او را عقد کرد، عقدش صحیح است اگرچه کار حرامی انجام داده است، چون منافاتی بین حرام بودن خواستگاری و صحیح بودن عقد نیست.

(وقيل: تكره الخطبة) بعد إجابة الغير من غير تحريم، لأصالة الإباحة، وعدم صيرورتها بالإجابة زوجة، ولعدم ثبوت الحديث، كحديث النهي عن الدخول في سومه وهذا أقوى وإن كان الاجتناب طريق الاحتياط.

هذا كله في الخاطب المسلم، أما الذمي إذا خطب الذمية لم تحرم خطبة المسلم لها قطعا، للأصل، وعدم دخوله في النهي، لقوله ﷺ: "على خطبة أخيه".

نظریه دوم

(و قيل: يكره الخطبة)... توضیح: در مقابل مشهور، بعضی از فقها خواستگاری دوم در صورت جواب مثبت دادن به خواستگار اول را مکروه دانسته‌اند نه حرام.

اما دلیل بر اصل جواز و عدم حرمت آن، دو چیز است:

۱. اصالة الاباحة، چون به حکم روایت «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» هر چیزی حلال و مباح است مگر آنکه دلیل بر حرمت آن وارد شود، و در مورد بحث دلیلی بر حرمت خواستگاری دوم ثابت نشده است، زیرا آن حدیثی که در قول اول ذکر شد، از نظر ما ثابت نیست به جهت آنکه روایت مزبور از طریق اهل تسنن نقل شده نه شیعه چنانکه سابقاً گفتیم.

۲. اینکه به مجرد آنکه زن به خواستگار اول، جواب مثبت داد همسر او نمی‌گردد تا داخل مسأله هفدهم شود که خواستگاری کردن از زن شوهردار به طور تصریح حرام است.

و اما دلیل بر کراهت آن خواستگاری، همان روایتی است که در قول اول ذکر شد، زیرا این روایت گرچه به خاطر ضعف سند، دلیل بر حرمت نمی‌تواند بشود اما دلیل بر

کراهت می‌تواند باشد از باب تسامح در ادله کراهت (همانطوری که تسامح در ادله استحباب می‌شود).

شارح این قول را اختیار کرده سپس فرموده که احتیاط آن است که از این کار اجتناب گردد.

ترجمه و شرح عبارت: **و قیل...** یعنی بعضی گفته‌اند: خواستگاری کردن از زن بعد از آنکه پاسخ مثبت به خواستگار اول داده شده، کراهت دارد اما حرام نیست (و دلیل آنها سه چیز است، اول:) برای اینکه اصل، مباح بودن است و (دوم: برای اینکه) زن به واسطه جواب مثبت دادن به خواستگار اول، همسر و زوجه او نمی‌شود(تا بر مرد دوم حرام شود خواستگاری از او به جهت آنکه خواستگاری از زن شوهردار حرام است) و (دلیل سوم:) برای اینکه حدیثی که در دلیل قول مشهور ذکر شد (که نهی از خواستگاری دوم می‌کند) نزد ما ثابت نیست (چون حدیث مزبور از طریق شیعه وارد نشده بلکه از طریق عامه وارد شده است بدین جهت آن حدیث را حمل بر کراهت می‌کنیم نه حرمت).

کحدیث النهي... (یعنی همانگونه که حدیثی که نهی می‌کند از وارد شدن انسان در معامله برادر مؤمن، نزد ما ثابت نیست) این جمله از شارح اشاره به جواب از دلیل دیگری است که قائلین به قول اول (حرمت خواستگاری دوم) به آن استدلال کرده‌اند، توضیح آنکه:

بعضی از قائلین به قول اول، علاوه بر دو دلیل که سابقاً ذکر شد، به دلیل سومی استدلال کرده‌اند و آن اینکه گفته‌اند: تزویج کردن، نوعی از معامله و خرید و فروش است (چنانکه در روایتی که در مورد جواز نگاه کردن به صورت زنی که انسان می‌خواهد با او ازدواج کند، آمده است که امام علیه‌السلام می‌فرماید: «مرد خریداری است که می‌خواهد زن را به گرانترین قیمت بخرد» و سابقاً این روایت در عبارت شارح در

مبحث مزبور گذشت) و در کتاب المتاجر در آداب تجارت گذشت که در شرع مقدس نهی شده از اینکه انسان در معامله برادر دینی خود دخالت کند (به این معنی که اگر کسی با فروشنده به توافق رسیده که مالی را از او بخرد، شخص دیگر حق ندارد با دادن پول بیشتر آن مال را برای خود بخرد و مشتری اول را محروم نماید) پس خواستگاری کردن بعد از خواستگاری شخص اول، از مصادیق دخالت در معامله دیگری است که در شرع مقدس از آن نهی گردیده است، و نهی هم ظهور در حرمت دارد.

شارح گویا در اینجا اشاره به جواب از این دلیل کرده که می‌فرماید: حدیثی که در مورد دخول در معامله دیگری آمده است، از نظر سند ضعیف است لذا نمی‌تواند دلیل بر حرمت دخول در معامله دیگری بشود اما می‌تواند دلیل بر کراهت آن باشد چنانکه در کتاب المتاجر گذشت که مشهور فقها قائل به کراهت آن شده‌اند گرچه بعضی قائل به حرمت آن شده‌اند.

بنابراین، در مسأله مورد بحث نیز اگر خواستگاری دوم را از مصادیق دخالت در معامله دیگری بدانیم، کراهت آن ثابت می‌شود نه حرمت.

و هذا أقوی یعنی این قول (به کراهت) نزد ما (شارح) اقوی است اگرچه پرهیز از این گونه خواستگاری، راه احتیاط است.

هذا کله... توضیح: اختلاف نظری که میان فقها در خواستگاری دوم بود، همه اینها مربوط به آن جایی است که خواستگار اول، مسلمان باشد.

اما اگر خواستگار اول، کافر ذمی بود که از زن کافر ذمی خواستگاری نماید، بدون اشکال مرد مسلمان می‌تواند از آن زن خواستگاری نماید (البته برای عقد منقطع نه دائم) و این خواستگاری نه حرام است و نه مکروه.

و دلیل بر این جواز دو چیز است:

۱. اینکه اصل، مباح بودن است و دلیلی بر حرمت آن نداریم.

۲. اینکه آن نهی که در روایت بالا «لا یخطب أحدکم...» آمده است، شامل مورد بحث نمی‌شود، زیرا در آن روایت آمده است که خواستگار اول، برادر دینی خواستگار دوم باشد، و حال آنکه در مورد بحث خواستگار اول، کافر ذمی است و معلوم است که کافر ذمی، برادر دینی مسلمان نیست.

ترجمه و شرح عبارت: **هذا کله**... یعنی این اختلاف نظری که گفته شد، در صورتی است که خواستگار اول مسلمان باشد، اما اگر خواستگار اول، کافر ذمی باشد، هرگاه از زن کافر ذمی خواستگاری نماید، بر مرد مسلمان خواستگاری کردن از آن زن حرام نمی‌باشد قطعاً، چون اصل، اباحه است، و این مورد داخل در نهی حدیث سابق نمی‌باشد، زیرا در آن حدیث، پیغمبر اکرم ﷺ فرموده است: «بر روی خواستگاری برادر دینی خود...» (و معلوم است که کافر ذمی، برادر دینی مسلمان نیست).

(التاسعة عشر: يكره العقد على القابلة المربية) للنهي عنه في عدة أخبار المحمول على الكراهة جمعا بينها، وبين ما دل صريحا على الحل.

وقيل: تحرم عملا بظاهر النهي، ولو قبلت ولم ترب، أو بالعكس لم تحرم قطعا. والمعتبر في التربية مسماها عملا بالإطلاق.

مسأله نوزدهم ـ حکم ازدواج با قابله

(التاسعة عشر: يكره العقد... توضیح: زنی که هنگام زاییدن زن آبستن، به او کمک می‌کند و بچه او را می‌گیرد و به دنیا می‌آورد، «قابله» نامیده می‌شود و در فارسی به او «ماما» گویند.

اگر مردی بخواهد با زنی ازدواج کند که این زن، هم قابله و مامای این مرد بوده (که او را از شکم مادر به دنیا آورده) و هم علاوه بر قابلگی، وی را در کودکی تربیت کرده است، چنین ازدواجی مکروه می‌باشد.

و دلیل بر کراهت آن این است که روایات در این مسأله بر دو دسته‌اند، دسته‌ای از آنها نهی از چنین ازدواجی کرده است، و دسته دیگر صریحاً آن را اجازه داده است، و طریق جمع و سازش دادن میان این دو دسته روایات آن است که نهی در دسته اول را حمل بر کراهت نمائیم نه حرمت.

ولی بعضی از فقها، ازدواج مزبور را حرام دانسته‌اند، و دلیل آنها این است که دسته اول از روایات، نهی از چنین ازدواجی کرده است و نهی را بر ظاهرش حمل کرده‌اند که حرمت باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **یکره...** یعنی کراهت دارد ازدواج کردن انسان با قابله‌ای که انسان را (علاوه بر قابلگی که کرده) تربیت کرده است، به دلیل آنکه در چند

روایت، نهی شـده از چنین ازدواجی، که این نهی (اگرچه ظهور در حرمت دارد اما) حمل شده بر کراهت تا اینکه سازش داده شود میان این روایات و آن روایتی که به طور صـریح دلالت بر حلال بودن چنین ازدواجی می‌کند، و بعضـی گفته‌اند: ازدواج مزبور حرام است، چون ظاهر روایاتی که نهی از آن ازدواج کرده، حرمت است.

ولو قبلت... توضـیح: چنانکه گفته شـد، کراهت ازدواج با زن قابله در صـورتی است که آن زن، هم قابلگی کرده و هم تربیت کرده باشد، اما اگر فقط قابلگی کرده نه تربیت، و یا فقط تربیت کرده نه قابلگی، در این دو صـورت بدون اشـکال ازدواج با او نه حرام است و نه مکروه.

و المعتبر... توضیح: در تربیت کردن زن قابله، مسمای تربیت کافی است، یعنی همین مقدار که در عرف بگویند که این زن، آن مرد را در کودکی تربیت کرده اسـت، کفایت می‌کند (و در نتیجه ازدواج با او کراهت خواهد داشـت) زیرا در روایت، تربیت به طور مطلق آمده است و محدودیتی از نظر زمان و مدت و کیفیت تربیت، ذکر نشده است پس مسمای آن کافی خواهد بود.

وكذا يكره العقد علي بنتها، لأنها بمنزلة أخته، كما أن القابلة بمنزلة أمه لورودها معها في بعض الأخبار. وكان عليه أن يذكرها، إلا أنه لا قائل هنا بالمنع.

حكم ازدواج با دختر قابله

وكذا يكره العقد... توضیح: و همچنین ازدواج انسان با دختر آن قابله کراهت دارد، زیرا دختر او به منزله خواهر انسان می‌باشد همچنانکه خود قابله به منزله مادر انسان می‌باشد.

و دلیل کراهت ازدواج مزبور آن است که دختر قابله نیز در بعضی از روایات آمده است، بدین جهت بر مصنّف لازم بود دختر قابله را نیز ذکر می‌نمود، و شاید جهت ذکر نکردنش این باشد که چون ازدواج با خود قابله، مورد خلاف بین فقهاست از جهت حرمت و یا کراهت آن اما ازدواج با دختر او مورد خلاف نیست و همه فقها قائل به کراهت آن می‌باشند و کسی قائل به حرمت آن نشده است پس مصنّف خواسته است فقط مورد اختلاف را ذکر نماید نه مورد اجماع را.

ترجمه و شرح عبارت: **لورودها...** (دلیل است برای کراهت مزبور) یعنی چون دختر قابله همراه با قابله در بعضی روایات ذکر شده است (و از ازدواج کردن با هر دوی آنها نهی شده است) و (بدین جهت) لازم بود بر مصنّف که دختر قابله را نیز ذکر نماید، البته در مورد ازدواج با دختر قابله کسی از فقها قائل به منع و حرمت نشده است (پس شاید اختلافی نبودن حکم سبب ذکر نکردن مصنّف شده است).

(و) كذا يكره (أن يزوج ابنه بنت زوجته المولودة بعد مفارقته) لأمها، وكذا ابنة أمته كذلك، للنهي عنه عن الباقر عليه السلام معللا بأن أباه لها بمنزلة الأب. وكذا يكره تزويج ابنته لابنها كذلك، والرواية شاملة لهما لأنه فرضها في تزويج ولده لولدها، فلو فرضها المصنف كذلك كان أشمل.

ازدواج پسر شوهر با دختر همسر

(و) كذا يكره... توضیح: اگر مردی که پسری از زن اول دارد، ازدواج کند با زن دومی، آنگاه از او جدا شود (به واسطه طلاق یا فسخ نکاح) و آن زن با مرد دیگری ازدواج نماید و از او دختری به دنیا آید، آیا پسر مرد اول می‌تواند با دختر آن زن از مرد دوم، ازدواج نماید؟ می‌فرماید: جایز است اما مکروه می‌باشد.

و دلیل بر کراهت آن این است که در بعضی روایات، نهی از چنین ازدواجی شده و در بعضی دیگر اجازه داده شده است، جمع بین این دو دسته روایات اقتضا می‌کند که نهی در دسته اول حمل بر کراهت شود.

و همچنین است حکم در مولائی که پسری از زنش دارد، کنیز خود را آزاد نماید و آن کنیز با مردی ازدواج نماید و از او دختری به دنیا آید، ازدواج آن پسر با ان دختر جایز است اما مکروه می‌باشد.

و همچنین است حکم در عکس مسأله به این صورت که اگر مردی از زن اول خود دختری دارد، ازدواج کند با زن دومی، و این زن بعد از جداشدن از آن مرد، با مرد دیگری ازدواج نماید و از او پسری به دنیا آید، ازدواج این پسر با آن دختر کراهت دارد.

مصنّف حکم این فرض (یعنی عکس مسأله) را بیان نکرده است اما در بعضی از روایات، مسأله به گونه‌ای مطرح شده است که شامل این فرض نیز می‌باشد، زیرا در

آن روایت، تعبیر شده به «تزویج فرزند مرد از زن اول، با فرزند زن از شوهر دوم» و معلوم است که کلمه فرزند، هم پسر را شامل است و هم دختر را، پس کراهت هر دو فرض را شامل می‌شود، یعنی هم فرضی را که فرزند مرد، پسر باشد و فرزند زن، دختر باشد و هم فرضی را که فرزند مرد، دختر باشد و فرزند زن، پسر باشد.

اما مصنّف فقط آن فرضی را بیان کرده که فرزند مرد، پسر باشد و فرزند زن، دختر باشد.

لذا شارح می‌فرماید که: اگر مصنّف مسأله را به همان گونه که در روایت تعبیر شده، مطرح می‌کرد بهتر بود، زیرا شامل هر دو فرض می‌شد.

ترجمه و شرح عبارت: **و کذا یکره**... یعنی و همچنین مکروه است بر مرد اینکه به ازدواج پسرش درآورد، دختر زنش را که زاییده شده بعد از جدا شدن مرد اول از آن زن (و ازدواج آن زن با مرد دیگری) **المولودة** صفت است برای بنت **مفارقته** ضمیر به زوج اول برمی‌گردد **لأمها** ضمیر به بنت برمی‌گردد و مقصود از مادر آن دختر، همان زوجه است که در عبارت مصنّف آمده است.

و کذا إبنة... (عطف است بر - بنت زوجته) یعنی و همچنین (بر مولا مکروه است اینکه به ازدواج پسرش درآورد) دختر کنیزش را که زاییده شده بعد از جداشدن مولا از آن کنیز و ازدواج کنیز با مرد دیگری.

للنهي عنه عن الباقرعلیه‌السلام... یعنی چون در روایتی که از امام باقرعلیه‌السلام نقل شده است نهی شده از چنین ازدواجی، که در تعلیل آن نهی، فرموده است: پدر آن پسر به منزله پدر آن دختر است (اگرچه حقیقتاً پدر آن دختر نیست) و در نتیجه ازدواج آنان به منزله ازدواج خواهر و برادر با یکدیگر است.

روایت مزبور را شیخ طوسی در «تهذیب»[1]، به این صورت نقل کرده:

«... قال أبوالحسن علیه‌السلام قال محمد بن علي علیه‌السلام في الرجل يتزوج المرأة و يزوج بنتها إبنه فيفارقها ويتزوج آخر بعد فتلد منه بنتاً فكره أن يتزوجها أحد من ولده، لأنها كانت امرأته فطلقها فصار بمنزلة الأب وكان قبل ذلك أباً له».

در اینجا پیش از ترجمه روایت، تذکر سه نکته لازم است:

۱. اینکه گرچه در علم درایه گفته‌اند که هر وقت در روایات کلمه «ابوالحسن» به طور مطلق آمد، مقصود امام موسی بن جعفر علیه‌السلام است. اما علامه مجلسی در «ملاذ الاخیار»[2] که شرح بر «تهذیب» می‌باشد فرموده است که ظاهراً مقصود از ابوالحسن در این روایت، حضرت رضا علیه‌السلام می‌باشد و مقصود از محمد بن علی، امام باقر علیه‌السلام است.

۲. اینکه در روایت مزبور، صریحاً نهی نیامده است بلکه کلمه ـ فکره ـ می‌باشد (و این کلمه صریح در کراهت است یعنی امام علیه‌السلام مکروه دانست آن تزویج را، چنانکه شیخ طوسی نیز در «تهذیب» تصریح به این مطلب فرموده است) و شاید شارح کراهت را در این روایت به معنای تحریم گرفته است که از این، تعبیر به نهی نموده است (زیرا کراهت در روایات اعم از کراهت اصطلاحی فقهی است چنانکه صاحب «حدائق الناظرة» فرموده است).

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۴۵۳.

[2] ملاذ الاخیار، ج ۱۲، ص ۴۴۲.

۳. اینکه در آخر روایت مزبور، جمله «وکان قبل ذلك أباً له» عطف تفسیر ـ برای جمله قبل می‌باشد که بنابراین، معنای عبارت این است که: آن مرد به منزله پدر آن دختر است و به منزله آنکه از قبل، پدر آن دختر بوده است.

اکنون تمام آن روایت را ترجمه می‌کنیم یعنی امام رضا علیه‌السلام فرمود که امام باقر علیه‌السلام فرمود: درباره مردی که با زنی ازدواج کند و دختر آن زن را (از شوهر قبلی‌اش) به ازدواج پسر خودش درآورد سپس از آن جدا شود (به وسیله طلاق یا فسخ نکاح) و با آن زن، مرد دیگری ازدواج نماید و دختری از او به دنیا آورد، امام علیه‌السلام مکروه دانست که با این دختر یکی از پسران آن مرد اول ازدواج نماید، زیرا این زن قبلاً همسر او بود که طلاقش داد، پس آن مرد اول به منزله پدر آن دختر است و به منزله آن است که از قبل، پدر آن دختر بوده است.

و کذا یکره تزویج... یعنی و همچنین کراهت دارد که مرد تزویج کند دختر خودش را با پسر زنش که پس از جدا شدن از آن زن، زاییده شده است، و روایت شامل هر دو فرض می‌باشد (هم فرضی که پسر از مرد باشد و دختر از زنش، و هم فرضی را که دختر از مرد باشد و پسر از زنش) چون روایت، فرض کرده مسأله را در تزویج فرزند مرد با فرزند زن، (و فرزند در هر دو طرف، اعم از دختر و پسر است لذا شامل هر دو فرض بالا می‌شود) پس اگر مصنّف نیز مسأله را به همین صورتی که در روایت آمده، فرض میکرد (و مطرح می‌نمود یعنی چنین می‌گفت: «ان یزوج ولده ولد زوجته...») کلامش هر دو فرض را شامل می‌شد.

والرواية... چنانکه شارح در حاشیه ذکر نموده، مقصود از این روایت، روایتی است که دلالت بر جواز تزویج مزبور می‌کند مثل روایت عیص بن قاسم از امام صادق باشد که شیخ طوسی آن را در «تهذیب»[1] به این صورت نقل کرده است:

«... عن أبی عبدالله علیه السلام سألته عن الرجل یطلق إمرأته ثم خلف علیها رجل بعده ثم ولدت للآخر، هل یحل ولدها من الآخر لولد الأول من غیرها؟ قال: نعم...»

یعنی از امام سؤال کردم درباره مردی که زنش را طلاق می‌دهد سپس او را مرد دیگری تزویج می‌نماید آنگاه این زن از این مرد دوم، فرزند به دنیا بیاورد، آیا جایز است که فرزند این زن از این مرد دوم با فرزند مرد اول از زن اولش ازدواج نماید؟ فرمود: بلی....

ناگفته نماند که بر این فرمایش شارح، اشکال شده است به اینکه دلیل بر کراهت فرض اول (یعنی تزویج پسر مرد با دختر زن) همانا روایت امام باقر علیه السلام است که موردش اختصاص به همان فرض دارد و در مقام جمع بین آن روایت و روایت عیص بن قاسم، کراهت فرض مزبور اثبات می‌شود.

اما در فرض دوم (یعنی تزویج دختر مرد با پسر زن) که روایت عیص بن قاسم شامل آن می‌باشد، معارضی ندارد، در نتیجه بنابر مقتضای روایت عیص به قاسم، تزویج در فرض دوم، جایز خواهد بود بدون کراهت.

لأنه ضمیر برمی‌گردد به روایت به اعتبار «خبر، و ممکن است برگردد به راوی.

فرضها به صیغه ماضی خوانده شود و ضمیر آن برمی‌گردد به مسأله.

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۴۵۱.

(أما) لو ولدتها (قبل تزويجه فلا كراهة)، لعدم النهي، وانتفاء العلة.

(أما) لو ولدتها... توضیح: کراهتی که در مسأله قبل دانسته شد مربوط به موردی بود که زن، بعد از جداشدن از شوهر اول، دختر را از شوهر دوم به دنیا آورد.

اما اگر زن قبل از تزویج با شوهر دوم، دختری را به دنیا آورده باشد، آنگاه با شوهر دوم ازدواج کرد که این شوهر از زن دیگرش پسری داشت، در این صورت ازدواج آن پسر با آن دختر (که ربیبه برای شوهر دوم می‌باشد) کراهت ندارد، چون از این ازدواج در روایتی نهی نشده است، و آن تعلیلی که در مسأله قبلی در روایت امام باقر علیه السلام آمده است، در مساله مورد بحث جاری نیست تا از باب قیاسی منصوص العله، حکم کراهت را به مورد بحث نیز سرایت بدهیم، زیرا آن تعلیل مربوط به مواردی است که زن، دختر را بعد از تزویج با شوهر دوم به دنیا بیاورد نه یک دختر را قبل از تزویج با شوهر دوم به دنیا آورده باشد. توضیح آنکه: همانطوری که از روایات امام باقر استفاده شد، در مسأله سابق به اعتبار آنکه زن قبلاً شوهر داشته سپس دختر را از شوهر دوم به دنیا آورده لذا شوهر اول به منزله پدر برای آن دختر می‌شود.

اما در مورد بحث، وقتی که زن با شوهر دوم ازدواج کرد، با خودش دختر داشت لذا نمی‌توان شوهر دوم را ـ که پدر پسر است ـ به منزله پدر برای دختر آن زن دانست.

ترجمه و شرح عبارت: **أما لو ولدتها**... یعنی اما اگر آن زن، دختر را پیش از ازدواج آن مرد (با آن زن) به دنیا آورده باشد، کراهتی نیست (در ازدواج کردن پسر آن مرد با دختر آن زن) چون (در روایتی) نهی از آن ازدواج نشده است، و تعلیلی که برای کراهت (در مسأله سابق در روایت امام باقر علیه السلام) بود، در اینجا جاری نیست.

(وان يتزوج بضـرة الأم مع غير الأب لو فارقها الزوج)، لرواية زرارة عن الباقر عليه السلام قال: "ما أحب للرجل المسلم أن يتزوج ضرة كانت لأمه مع غير أبيه" وهو شامل لما إذا كان تزوج ذلك الغير قبل أبيه وبعده.

ازدواج با هَوُوی مادر

وان يتزوج.. توضیح: کسی که مادرش شوهر دیگری داشته، و آن شوهر زن دیگری داشته که در آن وقت هووی مادر او بوده، اکنون اگر آن شوهر، آن زن دیگر را طلاق دهد، بر آن شخص کراهت دارد که با آن زن (که هووی مادرش می‌باشد) ازدواج کند.

مثل اینکه فرض کنیم مادر علی از پدر او طلاق بگیرد و با شوهر دومی ازدواج نماید و این شوهر دوم علاوه بر مادر علی، زن دیگری داشته باشد که هووی مادر علی محسوب می‌شود، حال اگر آن شوهر دوم، هووی مادر علی را طلاق دهد، علی بخواهد با آن هووی مادرش ازدواج نماید، این ازدواج کراهت دارد.

و در این حکم فرقی نیست بین اینکه آن شوهر دیگر، مادر آن شخص را قبل از اینکه به نکاح پدرش در آید، تزویج کرده باشد، یا اینکه بعد از اینکه به نکاح پدرش در آمده و پدرش از او جدا شده، تزویج کرده باشد.

و دلیل عدم فرق آن است که روایتی که در مورد بحث وارد شده، شامل هر دو صورت می‌باشد.

ترجمه و شرح عبارت: **وأن يتزوج** ... یعنی و نیز کراهت دارد شخصی ازدواج کند با هووی مادرش در حالتی که شوهرشان غیر پدر آن شخص باشد، اگر آن شوهر جدا شود از هوو (به واسطه طلاق یا فسخ نکاح) **بضرة** «ضرّة» به فتح ضاد و تشدید راء

یعنی هوو (دو زنی که یک شوهر داشته باشند، هر کدام هووی دیگری نامیده می‌شود) **مع غیر الأب** (یعنی پدر آن شخص ازدواج‌کننده) این قید خارج می‌کند هووی مادر را در صورتی که شوهرشان پدر آن شخص باشد (یعنی پدر آن شخص، دو زن داشته باشد، یکی مادر آن شخص، و یکی زن دیگر) زیرا در این صورت ازدواج آن شخص با آن زن دیگر (بعد از جداشدن آن زن از پدر آن شخص) حرام است، چون آن زن، نامادری برای شخص مذکور می‌باشد که در آیه قرآن نهی شده از ازدواج با او ﴿**وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم**﴾ چنانکه سابقاً گذشت.

لو فارقها الزوج این جمله قید است برای ـ أن یتزوج ـ یعنی ازدواج با هوو در صورتی که شوهرش از او جدا شود، و مقصود از زوج همان غیر الأب است.

لروایة زرارة... (این روایت را شیخ طوسی در «تهذیب»[1]، و شیخ صدوق در «من لایحضر»[2]، نقل کرده است) یعنی امام باقر علیه السلام فرمود: من دوست ندارم برای مرد مسلمان اینکه ازدواج کند با هَووی مادرش که هردو، زن شوهر دیگری غیر پدر آن مرد می‌باشند.

و این روایت شامل است هم موردی را که آن شوهر دیگر قبل از پدر آن شخص، با مادر او ازدواج کرده باشد، و هم موردی را که بعد از پدر آن شخص، با مادر او ازدواج کرده باشد (و این اشاره است به رد قول محقق حلی در کتاب «شرایع» که ایشان کراهت را اختصاص داده به صورت اول یعنی صورتی که شوهر دیگر قبل از پدر آن شخص، با مادر او ازدواج کرده باشد) **قبل أبیه** ضمیر برمی‌گردد به رجل مسلم **بعده** ضمیر برمی‌گردد به أبیه.

---

[1] تهذیب، ج ۷، ص ۴۷۲، ح ۱۰۳، و ص ۴۸۹، ح ۱۷۲.
[2] من لایحضر، ج ۳، ص ۴۰۹.

(العشرون: نكاح الشغار) بالكسر. وقيل: بالفتح أيضا، (باطل) إجماعا (وهو أن يزوج كل من الوليين الآخر على أن يكون بضع كل واحدة مهرا للأخرى) وهو نكاح كان في الجاهلية. مأخوذ من الشغر وهو رفع إحدى الرجلين. إما لأن النكاح يفضي إلى ذلك. ومنه قولهم: "أشغرا وفخرا"، أو لأنه يتضمن رفع المهر، أو من قبيل شغر البلد: إذا خلا من القاضي والسلطان، لخلوه من المهر. والأصل في تحريمه ما روي من النهي عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

مسأله بیستم ـ نکاح شغار

(العشرون: نكاح الشغار). توضیح «شغار» به کسر شین (و گفته شده که به فتح شین نیز در لغت آمده است) یک نوع ازدواج تعوضی در زمان جاهلیت بوده (که به آن، نکاح مبادله نیز می‌گویند) بدین گونه که مردی به خواستگاری دختر شخص دیگر می‌رفت و مهر او را بر این قرار می‌داد که دختر خود را نیز به او بدهد به این صورت که مردی به مرد دیگر میگفت: «دخترت مریم را به من تزویج کن تا در مقابل آن دخترم آسیه را به تو تزویج کنم بر این مبنا که مهر هریک از آنان بهره جنسی بردن از دیگری باشد» و آن مرد دیگر می‌گفت: «دخترم را به تو تزویج کردم و تزویج دخترتو را قبول کردم» و برای آن دو دختر، از هیچ طرف، مهریه‌ای از اموال مخصوص در کار نبود بلکه استمتاع جنسی هریک در برابر استمتاع جنسی دیگری واقع می‌گشت، یعنی استمتاع هر کدام مردها از دختر طرف مقابل، مهر قرار می‌گرفت برای دختر خودش.

و حاصل این ازدواج به این برمی‌گردد که: یکی از مردها به مرد دیگر می‌گوید: دخترت را به من تزویج کن تا دخترم را به تو تزویج کنم، و مهر دخترم این باشد که من بهره جنسی از دخترت ببرم، و مهر دخترتو این باشد که تو بهره جنسی از دخترم ببری.

وجه تسمیه شغار

در وجه نامیدن این نوع ازدواج به «شغار» یکی از دو وجه زیرا را گفته‌اند:

١. اینکه از ماده «شغر» به معنای بلند کردن یکی از دو پا گرفته شده ، چنانکه در کلام عرب گفته می‌شود: «شغرالکلب» یعنی سگ یکی از دو پای خود را بلند کرد تا بول نماید.

و مناسبت این معنی با نکاح شغار، یکی از دو جهت زیر می‌باشد:

الف: اینکه چون ازدواج زن و مرد، به بلند شدن یکی از دو پا کشانده می‌شود تا نزدیکی و آمیزش انجام گیرد.

ب: اینکه چون در نکاح مزبور، مهر از میان بلند شده و برداشته شده و برای زن، مهری از اموال قرار داده نمی‌شود.

٢. اینکه از ماده «شغرالبلد» گرفته شده به معنای اینکه شهر از قاضی و پادشاه خالی شده است.

و مناسبت این معنا با نکاح شغار، این است که چون ازدواج مزبور، خالی از مهر می‌باشد.

حکم نکاح شغار از نظر اسلام

نکاح شغار در دین اسلام، حرام و باطل است و دلیل آن ـ علاوه بر اجماع فقها ـ روایتی است از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که نهی از چنین ازدواجی فرموده است.

شارح در کتاب «مسالک» فرموده است که فقها در اینکه بطلان نکاح شغار به چه جهت می‌باشد، اختلاف نظر دارند، بهترین نظریه آن است که چون دو نفر در بضع یک دختر شریک می‌شوند و آن دو نفر، پدر با دخترش می‌باشد، پدر به خاطر زوجیت، مالک بضع دختر می‌شود، و دختر او به خاطر مهریت، مالک بضع دختر

می‌شود یعنی در مثالی که سابقا ذکر نمودیم آسیه با پدرش، شریک می‌شوند در بضع مریم، پدر آسیه به خاطر آنکه شوهر مریم شده است مالک بضع او شده، و آسیه هم به خاطر اینکه بضع مریم، مهر آسیه شده، مالک بضع او شده است، و همچنین در طرف دیگر، مریم با پدرش شریک می‌شوند در بضع آسیه، پدر مریم به خاطر اینکه شوهر آسیه شده، مالک بضع او شده، و مریم هم به خاطر اینکه بضع آسیه، مهر مریم شده، مالک بضع او شده است.

ترجمه و شرح عبارت: **نکاح الشغار** اضافه نکاح به شغار اضافه بیانیه است از باب اضافه عام به خاص.

و هو أن یزوّج... یعنی نکاح شغار عبارت است از اینکه: هریک از دو ولی (دو پدری که ولایت بر دختر صغیر خود دارند) به ازدواج در آورد (دختر خود را) به ولیّ دیگر بر مبنای این که بهره جنسی بردن از هر کدام از دو دختر، مهر دختر دیگر ـ باشد.

این نوع ازدواج، ازدواجی بوده که در زمان جاهلیت انجام می‌شده است. و «شغار» از لغت «شغر» گرفته شده است که به معنای بالابردن یکی از دو پا است، و مناسبت این دو معنی با چنین نکاحی یا این است که چون ازدواج کشانده می‌شود به بالابردن یکی از دو پا (جهت آمیزش و نزدیکی کردن زن و مرد) **و منه قولهم**... یعنی از همین شغر به معنای بلند کردن یکی از دو پا گرفته شده است این مثل معروف میان عرب که می‌گویند: «اشغراً و فخراً».

مورد این مثل و داستانش این است که دختر معاویه، زن پسر زیاد بن ابیه بود (پدر عبید الله ملعون) روزی آن دختر فخر فروشی بر شوهرش پسر زیاد کرد، آن پسر از دست او شکایت به پدرش زیاد بن ابیه کرد، زیاد تازیانه به دست گرفت و رفت به سوی عروسش تا او را بزند، به وی گفت: «اشغراً و فخراً» یعنی آیا پایت را بلند می‌کنی، و فخر هم می‌کنی، یعنی تو که شب‌ها زیر پسرم قرار می‌گیری و پاهای خود را بلند می‌کنی برای

آمیزش و نزدیکی پسرم با تو، آیا فخرفروشی برپسرم می‌کنی، یعنی با وجود آن کار نباید فخرفروشی کنی.

از این جا آن جمله، ضرب المثل شد برای هرکسی که بخواهد بین کار زشت و قبیح و بین فخرفروشی جمع نماید. یعنی کسی که کار زشت و قبیحی انجام داده و پس از آن فخرفروشی کند. و این ضرب المثل کنایه از این است که بین آن دو نباید جمع کرد.

از نظر ادبی آن دو کلمه، یعنی شغراً و فخراً، مفعول مطلق‌اند برای دو عامل محذوف و تقدیر آن چنین است: «اتشغرین شغراً» و «تفخرین فخراً».

و همزه در آن برای استفهام انکاری است.

أو لأنه یتضمن... یعنی و یا (مناسبت آن معنی ـ یعنی بالا بردن یکی از دو پا با نکاح شغار) این است که چون در این نوع ازدواج، مهر برداشته می‌شود (و حذف می‌گردد).

و یا (شغار) از لغت (شَغَرالبلد) به معنای خالی شد شهر از قاضی و پادشاه، گرفته شده است و (بنابراین معنی) مناسب نکاح شغار با آن معنی، این است که چون چنین ازدواجی، خالی از مهر می‌باشد.

والأصل... یعنی دلیل تحریم نکاح شغار (علاوه بر اجماعی که در بالا گفته شد) روایتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که در آن، نهی از این نکاح شده است (مرحوم شیخ کلینی در «کافی»[1] دو روایت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده که در یک روایت چنین آمده: «لا شغار في الاسلام...» و در روایت دیگر چنین آمده: «نهی رسول الله عن نکاح الشغار...» و یک روایت هم از امام صادق یا امام باقر علیهما السلام نقل نموده است).

---

[1] کافی، ج ٥، ص ٣٦١.

ولو خلا المهر من أحد الجانبين بطل خاصة.

فرض دوم در نکاح شغار

ولو خلا المهر... توضیح: فرض سابق این بود که شغار در هردو طرف تحقق یابد که بضع هر دختری، مهر دختر دیگر باشد.

حال اگر فرض این باشد که شغار در یک طرف تحقق یابد نه طرف دیگر، مثل اینکه ولی یک طرف بگوید: «دخترت مریم را به من تزویج کن تا من هم دخترم آسیه را به تو تزویج کنم بر این مبنا که بضع دخترم آسیه، مهر دخترت مریم باشد، اما مهر دخترم آسیه، صد سکه طلا باشد» در این صورت، عقد مریم باطل است چون نکاح او شغار می‌باشد اما عقد آسیه صحیح است چون مهر او مال مخصوص می‌باشد.

و اگر در آن مثال بگوید: «... بر این مبنا که بضع دخترت مریم، مهر دخترم آسیه باشد اما مهر دخترت مریم، صد سکه طلا باشد» عقد آسیه باطل است اما عقد مریم صحیح است.

خلاصه اینکه: چنانکه دانسته شد جهت بطلان نکاح این است که چون تشریک در بضع یک دختر لازم می‌آید، پس اگر تشریک در هردو طرف، تحقق یابد، عقد هردو طرف باطل است، مثل فرض اول نکاح شغار که سابقاً دانسته شد، و اگر تشریک در یک طرف تحقق یابد، مثل مورد بحث که فرض دوم در نکاح شغار است، فقط در همان طرف نکاح باطل است نه طرف دیگر.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو خلا..** یعنی اگر یکی از دو طرف، خالی از مهر باشد (یعنی برای آن طرف، مهری از مال مخصوص قرار داده نشود و مهرش، بضع طرف دیگر باشد اما برای طرف دیگر، مهری از مال مخصوص قرار داده شود) تنها عقد این طرفی که خالی از مهر است، باطل می‌باشد (و اما عقد طرف دیگر که مهر مخصوص دارد صحیح است).

ولو شرط کل منهما تزویج الأخری بمهر معلوم صح العقدان وبطل المسمی، لأنه شرط معه تزویج وهو غیر لازم، والنکاح لا یقبل الخیار فیثبت مهر المثل.

فرض سوم در نکاح شغار

ولو شرط کل منهما... توضیح: اگر هریک از دو ولی در ضمن عقد دخترش، تزویج دختر دیگری را به مهر معینی، شرط کنند به این صورت که مثلاً هریک از آنها به دیگری بگوید: «دخترم را با مهر صد سکه به تو تزویج کردم به شرط آنکه تو هم دخترت را با مهر صد سکه به من تزویج کنی» و آن دیگری هم قبول نماید (البته فرقی نیست بین اینکه مهر آنها به اندازه مساوی باشد یا مختلف باشد، چنانکه شیخ طوسی در کتاب «مبسوط» تصریح به آن نموده است).

در این صورت عقد هر دو طرف صحیح است چون تشریک در بضع نشده است، اما آن مهر معین باطل است و باید مهرالمثل بپردازد.

زیرا هر کدام از آنها در ضمن عقد دختر خود، علاوه بر اینکه مهر دختر خود را بر آن دیگری شرط کرده، تزویج دختر دیگری را هم برای خود شرط کرده است، و چون طبق مبنای بعضی از فقها ـ مثل شهید اول چنانکه در کتاب المتاجر در مبحث خیار اشتراط گذشت ـ اگر شرط صحیحی در ضمن عقد لازمی، شرط شود، عمل کردن شخص مشروط علیه به آن شرط، واجب نیست بلکه تنها اثر آن شرط این است که عقد لازم را منقلب به عقد جایز می‌کند، به این معنی که اگر مشروط علیه به آن شرط عمل نکرد، عقد لازم، جایز الفسخ می‌شود و شخص شرط‌کننده (یعنی شخصی مشروط له) می‌تواند عقد را فسخ نماید، لذا طبق این مبنا در مورد بحث نیز اشتراط تزویج دختر دیگری در ضمن عقد دختر خود، گرچه شرط صحیحی است

اما برطرف مقابل، عمل کردن به آن شرط (یعنی تزویج) واجب نیست، و از عدم وجوب عمل به آن، لازم می‌آید که عقد نکاح دخترخود که تزویج دختردیگری در ضمن آن شرط شده، جایزالفسخ شود. یعنی اگرطرف مقابل عمل به آن شرط نکرد، ولیّ دخترهم بتواند عقد نکاح دخترش را فسخ کند، و حال آنکه عقد نکاح، فسخ بردار نیست.

لذا باید بگوئیم که تزویج دختردیگری نمی‌تواند شرط برای عقد نکاح دخترخود باشد (چون اگرشرط برای آن باشد لازم می‌آید در صورت عمل نشدن به آن شرط، عقد نکاح دخترخود، جایزالفسخ شود چنانکه دانسته شد) پس به ناچار باید بگوئیم که تزویج دختردیگری شرط برای مهرالمسمی (صد سکه در مثال بالا) می‌باشد، و لازمه شرط بودن چیزی برای چیزدیگرآن است که آن شرط، جزء آن چیز دیگرمحسوب گردد، زیرا شرطی که مقرون گردد به هرعوضی، جزء آن عوض محسوب می‌گردد (نظیرآنکه اجل در بیع نسیه، جزء ثمن محسوب می‌باشد، و أجل در بیع سلف، جزء مثمن محسوب می‌باشد). پس در مورد بحث وقتی که تزویج دختردیگری، شرط برای مهرالمسمی شد، جزء مهرالمسمی محسوب می‌شود، و گویا ولیّ دختربه آن دیگری گفته است که: «من راضی نیستم صد سکه، مهردخترم باشد مگربه شرط اینکه تودخترت را به من تزویج کنی» پس در حقیقت مهردختراو عبارت است از مجموع «صد سکه و تزویج دختردیگری» و چون تزویج امرمجهولی است به این معنی که معلوم نیست به حساب پول، چه مقدارسکه طلامی‌شود تا ضمیمه به صد سکه شود، درنتیجه ضمیمه کردن تزویج به صد سکه، مجموع مهر را مجهول می‌گرداند، یعنی الان معلوم نیست که مجموع مهرچه مقدارسکه است، پس وقتی که مهرمجهول شد، باطل می‌گردد و در مبحث مهربه طور قاعده کلی

گفته‌اند که اگر مهری باطل گردید موجب بطلان عقد نکاح نمی‌گردد بلکه به جای آن مهر، مهرالمثل ثابت می‌شود.

ترجمه و شرح عبارت: **ولو شرط**... یعنی و اگر هر کدام از دو ولی، شرط کند (در ضمن عقد دخترخود) تزویج دختر دیگری را با مهر معینی، هر دو عقد صحیح است اما مهر تعیین شده باطل است، زیرا علاوه بر مهر (دخترخود) تزویج دختر دیگری نیز شرط شده است و این شرط تزویج، لازم الوفا (برولی طرف مقابل) نیست (و عدم لزوم وفای به شرط، لازمه‌اش عدم لزوم وفای به مشروط است، یعنی مشروط که عقد نکاح باشد جایزالفسخ می‌شود) و حال آنکه نکاح، فسخ بردار نیست (پس نمی‌توان تزویج دختر دیگری را شرط برای عقد نکاح قرار داد بلکه باید آن را شرط برای مهر المسمی قرار داد، و لازمه این شرط قرار دادن، آن است که آن شرط، جزء مهرالمسمی محسوب شود، و چون شرط مزبور ـ یعنی تزویج دختر دیگری ـ امر مجهول المقدار است، موجب مجهول شدن مهرالمسمی می‌گردد و در نتیجه مهرالمسمی باطل می‌گردد و چون بطلان مهرالمسمی موجب بطلان نکاح نمی‌گردد لذا عقد نکاح در هر دو طرف به صحت خود باقی است) پس (وقتی مهرالمسمی باطل شد، قاعده آن است که:) مهرالمثل ثابت می‌گردد.

(ناگفته نماند که عبارت شارح در اینجا عین عبارت علامه در کتاب «قواعد» است و ما در توضیح این عبارت از سه کتاب: «کشف اللثام» ـ که شرح کتاب (قواعد) علامه است ـ و «جواهر» و «مبسوط» شیخ طوسی، بهره گرفته ایم).

شرط این کلمه به صیغه فعل مجهول خوانده شود که ـ تزویج ـ نایب فاعل آن می‌باشد.

معه ضمیر به مهر معلوم برمی‌گردد، و در عبارت «شرایع» چنین آمده است: لأنه (یعنی أحد الولیین) شَرَط مع المهر تزویجاً.

لایقبل الخیار (یعنی خیار فسخ) در اینجا جای تأمل است که چرا به طور کلی گفته شده که نکاح، فسخ بردار نیست با اینکه در موارد زیادی فقها برای نکاح، فسخ را ثابت دانسته‌اند. مثل آنجایی که در یکی از مرد یا زن، عیوبی از قبیل جنون، جذام و غیر آن بوده باشد که بعداً در مبحث عیوب خواهد آمد، و یا مثل آنجایی که در مسأله پانزدهم گذشت که اگر زن، فقر شوهر را نمی‌دانست و بعد از عقد آگاه شد می‌تواند نکاح را فسخ کند، و یا مثل آنجایی که زنی را برروی عمه و خاله بدون اذن آنها عقد نماید که سابقاً گذشت، و موارد دیگری که ذکر همه آنها به درازا میکشد. مگر اینکه عبارت شارح را توجیه کنیم به اینکه مقصود آن است که نکاح در موارد خاصی فسخ بردار است که مورد بحث از آن موارد نیست، ولی این توجیه خلاف ظاهر عبارت است.

وکذا لو زوجه بمهر وشرط أن یزوجه ولم یذکر مهرا.

فرض چهارم در نکاح شغار

وکذالو زوجه... توضیح: اگر ولیّ یک طرف به ولی دیگر بگوید: «دخترم را با مهر صد سکه به تو تزویج کردم به شرط آنکه تو هم دخترت را به من تزویج کنی» بدون آنکه برای دختر دیگری مهری تعیین کند و نه اینکه بضع دختر خود را مهر آن دختر دیگر قرار دهد.

در این صورت نیز عقد هر دو طرف صحیح است اما مهر تعیین شده برای یک طرف باطل است و مهر المثل برای هر دو دختر ثابت می‌شود، چون در این صورت نیز، ولیّ یک طرف، علاوه بر آنکه مهر دخترش را بر ولی دیگر شرط کرده، تزویج دختر آن ولی را نیز برای خودش شرط کرده (تا آخر استدلالی که در فرض سوم گذشت).

ناگفته نماند که این فرض چهارم با فرض دوم فرقش در این است که در فرض دوم، یک طرف مهر دارد و طرف دیگر مهر ندارد بلکه نکاحش شغار است، یعنی مهرش بضع دختر طرف مقابل است، اما در فرض مورد بحث (فرض چهارم) یک طرف مهر دارد و طرف دیگر نه مهر دارد و نه نکاحش شغار است، لذا گفتیم عقد هر دو طرف، صحیح است.

ترجمه و شرح عبارت: **و کذا...** یعنی و همچنین است (عقد صحیح اما مهر المثل ثابت می‌شود) اگر یکی از دو ولی (دختر خود را) تزویج کند به ولی دیگر با مهر معینی، و شرط کند که آن ولی نیز (دخترش را) به عقد او درآورد اما (برای دختر او) مهری را ذکر نکند.

در اینجا شرح بخش دوم از کتاب النکاح که تا آخر فصل سوم است، در ظهر روز شنبه، هجدهم ماه جمادی الاولی از سال ۱۴۲۶ قمری برابر با چهارم تیر ماه از سال ۱۳۸۴ شمسی پایان یافت.

اجمالا جلد بعدی این شرح «النضید» از فصل چهارم شروع می‌شود که ان‌شاءالله امیدواریم خداوند متعال ما را در تحت الطاف و توجهات خاصه خاتم الاوصیاء حضرت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف یاری دهد تا بتوانیم با نوشتن مجلدات بعدی خدمت ناچیزی به جامعه علم و حوزه‌های علمیه در سراسر کشور و خارج از کشور کرده باشیم.

و ما توفیقی الا بالله انه ولی التوفیق.