

بسم الله الرحمن الرحيم

# تقرير درس خارج فقه تريت استاد شمس

سال تحصيلی ۱۴۰۲ - ۱۴۰۳

احمد مذهب دار

## فهرست مطالب

۸.....	مقدمه.....
۸.....	مفهوم شناسی.....
۸.....	فقه..... (۱)
۹.....	تربیت..... (۲)
۱۰.....	فقه تربیت..... (۳)
۱۱.....	نسبت فقه تربیت با فقه اخلاق..... (۴)
۱۲.....	اقسام و ساحات تربیت.....
۱۳.....	ضرورت بحث از فقه تربیت.....
۱۳.....	تربیت جسمانی.....
۱۳.....	خصوصیات زوجین..... (۱)
۱۴.....	فرع اول : حکم مقاربت با علم یا خوف از نقص فرزند.....
۱۴.....	ادله حرمت.....
۱۴.....	اول) حرمت اضرار و ظلم به دیگران.....
۱۴.....	تقریب اول.....
۱۵.....	اشکال : عدم صدق ظلم یا اضرار.....
۱۵.....	تقریب دوم.....
۱۵.....	اشکال.....
۱۶.....	دوم) ادله نهی از فساد در ارض.....
۱۷.....	سوم) صحیحہ محمد بن مسلم.....
۱۸.....	اشکال.....
۱۸.....	چهارم ) تلازم بین وجوب برطرف کردن نقص فرزند با حرمت ایجاد نقص در او.....
۱۸.....	اشکال.....

- پاسخ..... ۱۹
- فرع دوم : آزمایشات پیش از انعقاد نطفه..... ۲۰
- فرع سوم : ازدواج فامیلی..... ۲۱
- (۲) آداب حین انعقاد نطفه..... ۲۴
- (۳) وظایف والدین در مدت حمل..... ۲۴
- الف) سقط جنین..... ۲۵
- ب) حفظ جنین از سقط..... ۲۷
- (۱) ادله حرمت سقط جنین..... ۲۷
- (۲) دلیل وجوب حفظ نفس محترمه..... ۲۸
- (۳) موثقه علی بن یقطین..... ۳۰
- (۴) اصل احتیاط..... ۳۱
- ج) ایجاد نقص در جنین..... ۳۳
- د) درمان نقص جنین..... ۳۶
- ه) اموری که موجب کمالی در فرزند می شود..... ۳۷
- (۴) وظایف والدین بعد از ولادت فرزند..... ۳۷
- الف) رضاع..... ۳۷
- اقوال..... ۳۷
- (۱) شیخ طوسی (ره)..... ۳۷
- (۲) صاحب ریاض..... ۳۸
- (۳) محقق حلی (ره)..... ۳۸
- (۴) کاشف اللثام..... ۳۸
- ادله..... ۳۹
- آیات :..... ۳۹

۴۰	.....	روایات
۴۲	.....	حکم لبناء (آغوز)
۴۴	.....	فضیلت شیر مادر
۴۴	.....	مادر نسبت به سایر زنان احق به شیر دهی است
۴۵	.....	شیر دادن بیش از دو سال
۴۸	.....	ب) حضانت
۴۸	.....	معنای حضانت
۴۹	.....	شئون حضانت
۴۹	.....	حضانت حق کیست
۴۹	.....	حضانت در مدت رضاع
۵۳	.....	اختلاف والدین در حضانت
۵۳	.....	حضانت بعد از رضاع
۵۴	.....	قول اول : تفصیل بین دختر و پسر، دختر تا هفت سالگی با مادر است
۵۵	.....	اشکال
۵۵	.....	قول دوم : حضانت پسر با پدر و حضانت دختر تا نه سالگی با مادر
۵۶	.....	اشکال
۵۷	.....	قول سوم : حضانت مطلقا تا بلوغ با مادر است تا زمانی مادر که ازدواج نکرده
۵۷	.....	اشکال
		قول چهارم : حضانت پسر و دختر تا هفت سال با مادر است و حضانت پسر بعد از هفت
۵۷	.....	سال با پدر است. حضانت مادر تا زمانی است که ازدواج نکرده باشد
۵۷	.....	اشکال
۵۷	.....	قول خامس :
۵۷	.....	اشکال

۵۸	قول ششم: ابن جنید به نقل از علامه ره.....
۵۸	اشکال.....
۵۸	قول مختار.....
۵۹	حق حضانت در صورت فوت یکی از والدین.....
۵۹	الف) فرض فوت پدر.....
۶۰	ب) فرض فوت مادر.....
۶۰	ج) فوت پدر و مادر با هم.....
۶۰	بررسی ادله.....
۶۴	بررسی ادله قرعه.....
۷۱	شروط حاضن.....
۷۲	(۱) حریت.....
۷۲	(۲) اسلام.....
۷۵	(۳) عقل.....
۷۵	(۴) عدم ازدواج مادر مطلقه.....
۷۸	(۵) عدالت یا امانت.....
۷۹	(۶) سلامت از برخی بیماری های مسری.....
۸۰	(۷) حضور.....
۸۱	شرط محضون : عدم کمال.....
۸۳	وجوب حضانت.....
۸۷	سعه و ضیق حضانت نسبت به تربیت روحی.....
۸۸	(۵) تربیت جسمانی فرزند بعد از بلوغ.....
۸۸	(۶) تربیت جسمانی غیر از فرزند خود انسان.....
۸۹	تربیت روحی و معنوی.....

۸۹	الف) خصوصیات و اوصاف والدین
۹۱	ب) آداب حین انعقاد نطفه
۹۴	ج) مدت حمل
۹۶	د) بعد از تولد فرزند
۹۷	سنن ولادت
۱۰۰	تغذیه
۱۰۳	خوراندن نجاسات و محرّمات به کودک
۱۰۳	جهت اول : خمر و سایر مسکرات
۱۰۴	جهت دوم : خوراندن سایر نجاسات و متنجسات و محرّمات
۱۰۷	جهت سوم : خوراندن چیز مشکوک الحرمه
۱۱۰	تعلیم
۱۱۲	تعلیم دینی
۱۱۲	الف) تعلیم اعتقادات
۱۱۲	تفاوت بین علم و ایمان
۱۱۴	۱) وجوب معرفت خداوند
۱۱۴	بحث ثبوتی
۱۱۵	بحث اثباتی
۱۱۵	وجوب عقلی
۱۱۵	وجوب شرعی
۱۱۸	حدّ وجوب معرفت خداوند
۱۲۲	۲) معرفت نبیّ (صلی الله علیه و آله)
۱۲۳	حد وجوب معرفت نبی (ص)
۱۲۵	۳) معرفه الامامه

۱۲۶	حد وجوب معرفت امام.....
۱۲۷	(۴) معرفت به معاد.....
۱۲۷	(۵) معرفت سایر الأمور.....
۱۲۹	کفایت تقلید در معرفت یا لزوم یقین شخصی.....
۱۳۱	تعلیم عقاید به کودک.....
۱۳۱	امکان تعلیم عقاید به کودک.....
۱۳۱	بررسی حکم تعلیم عقاید به کودک.....
۱۳۱	الف) آیات قرآن.....
۱۳۱	(۱) آیه وقایه.....
۱۳۲	اشکال : امر در آیه مولوی نیست و ناظر به تکلیف نفسی نیست.....
۱۳۳	(۲) آیه نفر.....
۱۳۳	اشکال.....
۱۳۴	ب) روایات.....
۱۳۴	اشکال.....

## مقدمه

یکی از مباحثی که اخیراً در حوزه های علمیه طرح شده و به فهرست فقه های مضاف اضافه شده است، فقه تربیت است. خدا توفیق داد که از سال ۹۵ احکام عناوین اخلاقی مانند کبر، حسد، کذب و امثال آن را از دیدگاه فقهی بررسی کردیم. کاری که تا کنون به این گستردگی و تفصیل بحث نشده بود و دفتر فقه معاصر نیز آن را چاپ کرده است.

بعد از بحث فقه اخلاق، پیشنهاد شد که فقه تربیت را شروع کنیم. تا کنون مباحث خوبی صورت گرفته از جمله آثار حضرت آیت الله اعرافی. سعی می‌کنیم که این مسیر را ادامه دهیم. ولو بحث فقه تربیت با این عنوان یک بحث جدیدی است، لکن برخی از مسائل آن از قدیم در مباحث فقهی مطرح بوده است. مانند بحث حضانة یا تربیت دینی، لکن خیلی مختصر و پراکنده بحث شده است. برای مثال صاحب عروه یک مسئله را درباره تربیت دینی در اواخر بحث قضا به تناسبی ذکر کرده است. تجمیع و تبویب این مباحث باعث می‌شود که یک نگاه جامعی به این بحث پیدا شود و آرام آرام جای خود را در مباحث فتوایی نیز پیدا کند.

## مفهوم شناسی

### (۱) فقه

«فقه» در لغت به معنای مطلق فهم است و در آیات و روایات هم به همین معنا به کار رفته است. اما در اصطلاح مقصود «علم به احکام فرعی که از روی استدلال و متکی به ادله باشد». پس مراد از فقه، فهم احکام فرعی و عملی دین از روی استدلال است.

بله، گاهی اخیراً باب شده که از «فقه اکبر» تعبیر می‌کنند و مراد همه علوم دینی و اسلامی است که انسان آن را به صورت اجتهادی و استدلالی بفهمد. برای مثال نظر اسلام راجع به مسائل اقتصادی که اسلام چقدر با سرمایه گذاری یا نظام مارکسیستی هم خوانی دارد؟ ایده اسلام در مورد حل معضلاتی مانند تورم چیست؟ اینها موضوعاتی است که مربوط به فقه نیست. اما اینکه در موضوعات اقتصادی نظر اسلام چیست، مربوط به فقه به معنای اصطلاحی نیست. اما گاهی از آن به فقه اکبر تعریف می‌کنند. می‌خواهیم نظر دین را



در مسائل بدانیم. خب این تعبیری است که هنوز در حد اصطلاح رایج نشده است و تعبیر فقه همان ظهور معنای اول را دارد.

## (۲) تربیت

در لغت از ریشه «ربو» به معنای رشد، نمو و زیاده است. ربا هم به جهت اینکه یک زیاده‌ای بر سرمایه اولیه است، گفته می‌شود.

در اصطلاح در علوم روانشناسی و تربیتی برای تربیت ذکر شده که بی تناسب با معنای لغوی نیست. از افلاطون نقل شده که «تدریب الفطره الأولى للطفل علی الفضیلة من خلال إكتسابه العادات المناسبة». تدریب یعنی عادت دادن، عادت دادن فطرت اولیه - در مقابل فطرت ثانویه که اکتسابی است - بر یک فضیلتی. منتها این عادت‌هایی که در طفل ایجاد می‌کنیم، اینگونه نیست که مستقیماً باشد. باید کاری کنیم که طفل یک عادت‌هایی پیدا کند و به حسب عادت به یک فضیلتی متصف شود.

مشکل این تعریف آنست که تربیت منحصر در طفل نیست، منحصر در تغییر فطرت اولی هم نیست. بله، بیشترین تأثیرگذاری تربیت روی طفل است، لکن اختصاص به آن ندارد.

اشکال دیگر آنست که تربیت اختصاص به آن ندارد که یک عادت‌هایی در فرد ایجاد شود و از طریق عادت متصف به فضیلت شود. پدر و مادر با تغذیه مناسب می‌توانند در ارتقای فضیلت حلم نقش داشته باشند. این هم داخل در تربیت است.

لذا برخی از متفکرین غربی اینگونه تعریف کرده اند: «التربیه الصحیحه هی التي تساعد الفرد علی تأدیة واجباته العامه و الخاصه فی السلم و الحرب بصورة مناسبة و ماهره». تعبیر «تساعد» تعبیر خوب و جامعی است.

به هر جهت اجمالاً مراد ما از اصطلاح تربیت جامع اینهاست؛ اعم طفل و غیر آن، هم از طریق آموزش و روش‌های دیگری که خود شخص با انتخاب و اختیار خودش مسیر صلاح را پی می‌گیرد و هم جایی که مربی کاری می‌کند مربی به نحو قهری کاری را انجام می‌دهد. هم چنین فرقی نمی‌کند که به دنبال برطرف شدن یک رذیله در مربی باشیم یا به دنبال کسب فضیلتی در او باشیم. اقداماتی که موجب رفع نقص یا ایجاد کمالی در مربی بشود. به تعبیر برخی بزرگان، از قوه‌ای به فعلیتی برسد؛ یعنی یک استعداد کمالی در او تبدیل به کمال فعلی شود. آن سلسله رفتارها و اقدامات که نتیجه اش این است که نقصی در مربی

برطرف یا کمالی در او ایجاد شود. این کمال اعم از کمالی است که در دانش اخلاق به آن پرداخته می‌شود. برای مثال تعلیم ریاضی نیز نوعی تربیت است. بنابر این مراد از تربیت، تربیت صحیح است.

### «تعلیم» بخشی از تربیت

با این توضیح، تعلیم هم در تربیت قرار می‌گیرد و تعلیم بخشی از فرآیند تربیت است. هر چند گاهی این دو را از یکدیگر تفکیک می‌کنند و تعبیر آموزش را در کنار پرورش قرار می‌دهند.

بنابر این تربیت «سلسله اقداماتی است که شخص مربی انجام می‌دهد که در متریقی نقصی را بر طرف یا کمالی را ایجاد کند».

### ۳) فقه تربیت

بنابر این مراد از فقه تربیت، این است که «احکام فرعی که مربوط به رفتارها و اقدامات تربیتی است، را از ادله بدست بیاوریم». برای مثال حکم فقهی اصل تربیت یا حکم فقهی روش‌ها و مناهج تربیت مانند تنبیه بدنی یا روحی.

اما اینکه نظر اسلام را در مسائل تربیتی بدانیم، به این معنا که آیا اسلام شیوه‌های تربیتی خاصی ارائه کرده و شیوه‌های غربی مورد تأیید اسلام هست یا نیست و اسلام آن را منتج به نتیجه مطلوب اسلامی می‌داند یا خیر، این می‌شود تربیت اسلامی که همان فقه اکبر است.

برای روشن شدن وجه فرق، فرض کنید که کودکی است که دچار مشکلی است، می‌خواهیم ببینیم که آیا تنبیه بدنی از نظر اسلام روش درستی هست یا خیر، این می‌شود مربوط به علم تربیت اسلامی. ما در بحث فقه تربیت دنبال این هستیم که این تنبیه بدنی که روشی برای تربیت است، چه حکم فقهی دارد؟ بله، گاهی ممکن است در این حکم فقهی آثار تربیتی این روش که در علم تربیت مطرح می‌شود، استفاده شود.<sup>۱</sup> البته این دو با هم مرتبط هستند. گاهی فقیه تربیت از علم تربیت استفاده میکند و عالم تربیت اسلامی بر اساس فقه تربیت راهکار ارائه میکند.

---

<sup>۱</sup> اینجا بستگی دارد که نظر کارشناس تربیتی برای فقیه علم آور باشد یا خیر، یا از باب رجوع خیره قولش را معتبر بداند و یا قول او در حد یک خوف عقلایی باشد. با لحاظ این مراتب تشکیکی فقیه از نظرات کارشناسان حوزه تربیت در مقام استنباط و استظهار استفاده میکند. (استاد)

بنابر این یکی حکم فقهی را بررسی میکند و دیگری کارآیی و تأثیر گذاری را بیان می‌کند.<sup>۲</sup>

جلسه ۲ - شنبه ۱۴۰۲/۷/۸

گفتیم که در فقه تربیت، حکم فقهی اصل تربیت و روش های آن بر اساس ادله و منابع فقه بررسی می‌شود. افعال تربیتی یعنی افعالی که در رشد و کمال دیگران توسط افعال ما تأثیر می‌گذارد.

در مقابل علم تربیت که یک عالم تربیت مانند یک روانشناس یا یک عالم دینی تربیت به دنبال این نیست که حکم فقهی این کار چیست و آن را از فقیه می‌گیرد. او به دنبال این است که یک رفتار یا خصلت ناشایست در مرتبی را بررسی و ریشه یابی کند و ببیند که منشأ آن چیست، آثار این افعال را بررسی کند و راههایی که میتوان این خصلت بد را از بین برد، چیست و بررسی این راهها از حیث تأثیرگذاری است. بله عرض کردم که این دو گاهی با هم تعامل دارند. عالم تربیت اگر متشرع باشد، برای تجویز روشها از فقیه استفاده می‌کند. چنانچه فقیه هم بی توجه به نظرات عالم تربیت نیست. اگر بخواهد حکم روشی را بیان کند، به آثار این روش نگاه می‌کند.

#### ۴) نسبت فقه تربیت با فقه اخلاق

واژه «فقه اخلاق» واژه ایست که جدیداً در بیان فقهای ما وارد شده است. شاید الان هم برای خیلی ها این واژه نامأنوس باشد. گاهی مراد از فقه تربیت معنای اعمی است که آنچه مربوط به اصلاح نفس است چه خود انسان و چه دیگران. به این معنا فقه اخلاق ذیل فقه تربیت است.

اما آنچه متبادر از تربیت است، این است که انسان میخواهد یک رشد و تکاملی را در دیگری ایجاد کند. چون تربیت مربوط به اصلاح دیگری است، میتوان گفت که در فقه تربیت در مورد افعال تربیتی که فردی برای اصلاحی دیگری انجام میدهد بحث میشود اما در فقه اخلاق آنچه مربوط به خودمان است اعم از صفات نفسانی رذیله یا فضیله و چه افعال ناشی از این صفات مورد بحث قرار می‌گیرد.

لذا برخی موارد اختصاص به فقه تربیت دارد؛ مانند تربیت جسمانی. بله، از جهات اخلاقی مانند اینکه نوعی احسان به کودک است، می‌تواند با اخلاق مرتبط شود. مواردی هم مختص فقه اخلاق است؛ مانند

---

<sup>۲</sup> - اینکه مایز بین فقه تربیت و علم تربیت مسأله احراز کارآمدی باشد، خیلی روشن نیست. آیا فقیه در مقام استنباط حکم اولی و یا حکم ثانوی آثار یک روش در خارج و نسبت سنجی مصالح و مفاسدش را انجام میدهد یا خیر؟ بررسی تأثیر یک روش تربیتی نسبت به اهداف شارع بر عهده فقیه هست یا خیر؟ در مواردی فقها با لحاظ و مقایسه مصالح و مفاسد یک فعل فتوا میدهند. این تفاوتش با سنجش کارآمدی چیست؟

عجب. البته عالم تربیت هم به عجب به عنوان صفت رذیله نگاه می‌کند و تلاش میکند که این صفت رذیله را در فرزندش از بین ببرد. این تلاش برای از بین بردن عجب به عنوان یک رذیله اخلاقی در دیگری فعل تربیتی است. البته مواردی هم مشترک بین دو علم است: مانند قهر کردن از فرزند. این فعل از این جهت که یک فعل انسان است، موضوعی اخلاقی است و از این جهت که یک روش تربیتی است، موضوعی تربیتی است. بنابر این نسبت به موضوعات این دو علم عامین من وجه است، لکن حیث بحث متفاوت است. در یکی از جهت اینکه فعلی از افعال انسان است و در دیگری از به عنوان یک فعل تربیتی بحث می‌شود. بنابر این مباحث مشترکی که در فقه اخلاق بحث کرده ایم، اینجا دوباره بحث نکرده و ارجاع می‌دهیم.

## اقسام و ساحات تربیت

تربیت انقساماتی دارد: از حیث مربی: والدین، قیّم، معلّم، تک تک آحاد جامعه. در یک موضوع یک فرد میتواند مربی دوست خود باشد و از جهت دیگر دوستش مربی او باشد. گاهی هم حاکم جامعه اسلامی به عنوان مربی آحاد جامعه می‌باشد.<sup>۳</sup>

متربی هم اقسامی دارد: گاهی کودک است، گاهی بزرگسال، گاهی زن یا مرد، گاهی مسلمان یا غیر مسلمان.

گاهی تربیت از حیث غایت و هدف تقسیم می‌شود: گاهی به دنبال تکامل جسمی متربی هستیم. گاهی تربیت به غرض تکامل روح و نفس انجام می‌شود. بنابر این به لحاظ هدف یک تربیت جسمانی داریم و یک تربیت روحانی. در تربیت جسمانی گاهی متربی دخالتی ندارد؛ مانند شیر دادن مادر به نوزاد. گاهی هم از طریق آموزش یا ایجاد یک عادت در متربی تربیت جسمانی صورت می‌گیرد.

تربیت نفسانی خودش اقسامی دارد: گاهی به دنبال تقویت دینی یا ایمان متربی هستیم که این تربیت دینی است. خود تربیت دینی نیز اقسام گوناگونی مانند تربیت اعتقادی دارد. گاهی به دنبال تربیت در حوزه مسائل اجتماعی و ارتباطات هستیم و شاخه های متعدد دیگر.

---

<sup>۳</sup> بحث تکلیف آحاد جامعه نسبت به یکدیگر در بحث امر به معروف و نهی از منکر باید بررسی شود. وظیفه حاکم نسبت به تربیت مربوط به ادله ولایت حاکم است که مربوط به فقه حکومت و فقه سیاست می‌باشد. (استاد)

## ضرورت بحث از فقه تربیت

اول، نفس اهمیت این موضوع که مورد ابتلای مکلفین است و تقریباً همه مردم و در غالب طول عمر درگیر آن هستند. تربیت فرزند یا تربیت آحاد جامعه به عنوان تکلیف مورد ابتلای همه است.

دوم، اینکه روی این بحث کار نشده و تنها در برخی از این موارد به صورت پراکنده بحث های مختصری صورت گرفته است. مانند بحث حضانت، بحث جواز ضرب یا عادت دادن کودک به نماز و روزه که به صورت پراکنده و مختصر در برخی کتب بحث شده است.

جلسه ۳ - یکشنبه ۱۴۰۲/۷/۸

## تربیت جسمانی

سلامت جامعه برای هر فرد مطلوب ذاتی انسان است. علاوه بر اینکه مقدمه سلامت روحی نیز هست و کسی میتواند رشد معنوی و روحی داشته باشد که حداقل های سلامت جسمانی را داشته باشد. اقدامات لازم برای تربیت جسمانی قبل از ولادت شروع می شود. هم در دوران بارداری و هم در موقع تکون و انعقاد نطفه او یک اعمال، رفتار و وظایفی هست که در سلامت جسمانی فرزند تأثیر گذار است.

بنابر این در چند مرحله درباره سلامت جسمانی بحث خواهیم کرد: آداب و وظایف حین مقاربت و تکوین نطفه، دوران بارداری، دوران شیردهی و دوران بعد از آن قبل و بعد از بلوغ.

دو چیز در حال تکون فرزند مهم و مؤثر است: اول خصوصیات زوجین است. اینکه این فرزند از چه پدر و مادری تکون پیدا می کند. دوم، آدابی است که در نحوه مقاربت وجود دارد. بنابر این از صفات زوجین و عادات صحبت می کنیم.

### (۱) خصوصیات زوجین

امروزه هم تجربیات علمی ثابت کرده که برخی بیماری ها از طریق وراثت به فرزندان منتقل می شود. ژن های معیوب از طریق نطفه به جنین منتقل شده و گاهی در او بیماری ایجاد می کند. روایات ما هم تأثیر پدر و مادر در فرزند را تأیید می کند.

- (۱) صحیح یحییٰ بن عمرآن عن ابی عبد اللہ ع قال: «الشَّجَاعَةُ فِي أَهْلِ خُرَّاسَانَ وَ الْبَاهُ فِي أَهْلِ بَرَبِرٍ وَ السَّخَاءُ وَ الْحَسَدُ فِي الْعَرَبِ فَتَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ»<sup>۴</sup>
- (۲) فی موثق السَّكُونِيَّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ص اخْتَارُوا لِنُطْفِكُمْ فَإِنَّ الْخَالَ أَحَدُ الضَّجِيعِينَ.<sup>۵</sup>
- (۳) فی موثق السَّكُونِيَّ الْآخِرِ عَنْهُ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِيَّاكُمْ وَ تَزْوِيجَ الْحَمَقَاءِ فَإِنَّ صُحْبَتَهَا بَلَاءٌ وَ وُلْدَهَا ضِيَاعٌ.<sup>۶</sup>
- (۴) وَ فِي صَحِيحِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ تُعْجِبُهُ الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ أَيْصَلِحُ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا وَ هِيَ مَجْنُونَةٌ قَالَ لَا وَ لَكِنْ إِنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أُمَّةٌ مَجْنُونَةٌ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَطَّأَهَا وَ لَا يَطْلُبُ وُلْدَهَا.<sup>۷</sup>

### فرع اول : حکم مقاربت با علم یا خوف از نقص فرزند

از این روایت تأثیر وراثت روشن است. اما چند جهت دیگر باید بررسی شود. اگر پدر و مادر نقصی داشته باشند که برایشان محرز شده باشد یا خوف این باشد که در صورت انعقاد نطفه یک نقص جسمی در فرزند ایجاد می‌شود. آیا از نظر تکلیفی زوجین مجاز هستند که اقدام به انعقاد نطفه کنند در صورتی که میدانند یا خوف ایجاد فرزند ناقص دارند؟ مانند زوجینی که هر دو تالاسمی مینور دارند و احتمال قوی هست که فرزندشان تالاسمی مازور پیدا کند که موجب رنج زیادی برای اوست.

اصل اولی و مقتضای قاعده حلّیت است. «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام». باید دید وجوه یا ادله ای برای حرمت وجود دارد یا خیر. وجوه حرمت چنین است :

#### ادله حرمت

##### اول) حرمت اضرار و ظلم به دیگران

##### تقریب اول

این قاعده می‌گوید که آوردن بچه ای که بیماری دارد که تا آخر عمر زجر می‌کشد، این ظلم به اوست. اگر زوجینی برای درمان خودشان میتوانند اقدامی کنند تا تمهیدی بیاندیشند و نکنند، این ظلم به فرزند است.

<sup>۴</sup> وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص: ۴۹

<sup>۵</sup> کافی / ۵ / ص ۳۳۲

<sup>۶</sup> همان، ص ۳۵۳

<sup>۷</sup> همان، ص ۳۵۴

## اشکال : عدم صدق ظلم یا اضرار

ادله حرمت ظلم و اضرار ناظر به این است که یک فرد یا شخصی هست که نقصی در او نیست و شما موجب ایجاد نقصی در او می‌شود. اضرار یعنی ایجاد نقص و ظلم یعنی ایجاد ضرری نسبت به شخص دیگر. اما کسی که اصلاً نیست و شما کاری می‌کنید که از اول ناقص متولد بشود، این اضرار یا ظلم نیست. یا ادله شامل نیست و یا ادله از این مورد انصراف دارد.<sup>۸</sup>

### تقریب دوم

ولو بگویند که ظلم یا اضرار به معنای مصدر صدق نمی‌کند، اما عنوان اضرار و ظلم به عنوان فعل مصدری که مبعوض شارع نیست. بلکه اثر آن مبعوض شارع است. اینجا اثر همان نقص است که ایجاد شده است. حال یا کمالی بوده و بعد نقصان ایجاد می‌شود که عنوان ظلم و اضرار بر آن صادق است و یا از اول ایجاد شود ولو این عناوین بر آن صادق نباشد.<sup>۹</sup> این بیان تنقیح مناط نیست، بلکه با استفاده از تناسب حکم و موضوع می‌خواهد بگوید که موضوع حکم این است.

### اشکال

اینکه متفاهم عرفی چنین است، برای ما محرز نیست. شاید نفس احداث مفسده داشته باشد. فرض کنید که اگر شارع نهی از اضرار به جنس سالم دارد، فهم عرفی این نیست که حق تولید جنس معیوب هم نداری. از کجا احراز کنیم که تولید فرزند ناقص مبعوض شارع است.<sup>۱۰</sup> نهایت این است که این فرزند از یکسری

---

<sup>۸</sup> تشخیص سعه و ضیق مفهوم ضرر یا ظلم علی القاعده به عهده عرف است و بنظر میرسد عرف در این موارد هم اضرار یا ظلم به فرد را صادق می‌داند. این عرف تسامحی هم نیست زیرا بعد از تنبه هم باز عرف میگوید که اضرار صادق است. لکن اصرار استاد بر این است که عرف این موارد را اضرار نمیداند و نمیگوید که پدر و مادر به فرزندانشان ظلم کردند یا ضرر زدند! (مقرر)

استاد معتقدند که اضرار مفهومی عرفی است و فقیه هم در این مسأله از باب احد العرف نظر میدهد و لذا اگر کسی معتقد بود که تشخیص فقیه در مفهوم شناسی عرفی صحیح نیست، میتواند طبق تشخیص خود عمل کند. اینجا بحث تطبیق اضرار است اما به مفهوم شناسی و سعه عرفی آن باز میگردد. اما صدق و تطبیق در ظلم به عهده عرف نیست. یا شارع باید بگوید و یا از مستقلات عقلی استفاده شود.

<sup>۹</sup> المبسوط فی المسائل الطبیئیه، ج ۱ ص: ۲۸۰. تعبیر نویسنده استناد به ادله حرمت عدوان و جنایت است: «الوجه الأول: دعوی کون المتفاهم العرفی من أدلة حرمة الجنایة علی الإنسان، هو حرمتها بالمعنی الأعم من الاسم المصدري، فليس الممنوع هو خصوص إحداث الجنایة بل المنع بلحاظ أثره، فإذا نهی المولى عبده من جعل ولده أعمى أو أعرج أو مجنوناً، ألا نفهم منه المنع من إحداث ولد بهذه الأوصاف؟ و إذا نهی المولى عبده من جعل مائه أو غذائه مرأاً أو مالحاً، ألا يفهم العبد المنع من إيجاد ماء و غذاء لأکله و شربه كذلك؟ و بالجملة: فلا یبعد کون المتفاهم العرفی من عموم أدلة حرمة العدوان و الجنایات، هو حرمة ما یثمر آثارها. أو فقل: إن مدلولها حرمة آثارها مباشرة أو تسيباً»

<sup>۱۰</sup> این مثال مع الفارق است. مثال مناسب این بحث این است که اگر بگوید عزت نفس فرزندت را مخدوش نکن لازمه اش این است که از ابتدا کاری نکن که عزت نفس بچه شکل نگیرد و احساس حقارت داشته باشد و این مثال مؤید مستدل است. (مقرر)

نقص دنیوی دارد، اما هم خودش رشدهای دنیوی و اخروی دارد و هم سبب امتحان و ابتلا و رشد معنوی اطرافیان هم هست. این وجه ناتمام است.

جلسه ۴ - شنبه ۱۴۰۲/۷/۱۵

### خلاصه مباحث گذشته

بحث این بود که اگر والدین به این نتیجه رسیدند که اگر فرزندی از آنها متولد شود، فرزند مبتلا به نقص سختی مانند کوری، تالاسمی و مانند آن خواهد بود، آیا مجاز به اقدام برای فرزندآوری هستند یا خیر؟ مقتضای حدیث رفع جواز است. اگر کسی بگوید که حدیث رفع امتنانی است و این جواز خلاف امتنان بر فرزند است و لذا حدیث شامل این مورد نمی‌شود.

پاسخ این است که ظاهر حدیث رفع امتنان بر فرد موجود است.<sup>۱۱</sup> اما در محل کلام الان کسی نیست که بخواهد خلاف امتنان نسبت به او باشد. لذا اطلاق حدیث رفع این مورد را هم می‌گیرد.

بنابر این بر حرمت نیاز به دلیل است. دلیل اول حرمت ظلم و اضرار بود. پاسخ این بود که ظلم به معنای تضییع حق موجود است اما جایی که کاری می‌کند که از اول ناقص متولد میشود، اینجا ظلم و اضرار صدق نمی‌کند. اگر هم عرف ظلم یا اضرار میدانند، تسامحی است.

بیان دیگر این بود که متفاهم عرفی از مفاد دلیل حرمت این است که شارع می‌خواهد نقص محقق نشود. پاسخ به این بیان هم این بود که فهم عرفی چنین نیست. اگر گفتند که یک پارچه را خراب نکن، متفاهم عرفی این نیست که معنایش این است که پارچه معیوب را تولید هم نکن.

### دوم) ادله نهی از فساد در ارض

آیاتی دال بر حرمت فساد در زمین است:

« وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ».<sup>۱۲</sup> ظاهر این است که تک تک افعال فوق حرام و استحقاق عذاب دارد، نه اینکه کسانی که هر سه فعل را انجام دهند، مستحق عذاب هستند.

<sup>۱۱</sup> ظاهر دلیل دلالتی بر انحصار بر فرد موجود ندارد. تعبیر امتی هم اعم از امت موجود و امتی است که در آینده موجود میشوند. از نظر عرف هم صادق است که این جواز خلاف امتنان به فرزندی است که موجود خواهد شد.

<sup>۱۲</sup> الرعد: ۲۵



۲) «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلَهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَاداً وَآعَاقِبُهُ لِمُتَّقِينَ.»<sup>۱۳</sup> ظاهر این است که غیر از این افراد، جایشان در جهنم است. به دنیا آوردن بچه‌ای که نقصی در اوست هم مصداق فساد در زمین است. ایجاد یک فرزند و نسل فاسد مصداق فساد در زمین است. اگر گفته شود که ما یقین نداریم که حتما ناقص متولد می‌شود، گفته می‌شود که خوف آن که هست و خوف یک طریق شرعی است که شارع هم در آیات و هم در روایات آن را امضا کرده است. خوف یک طریق یا اصل عقلایی است که شارع هم آن را امضا کرده است.

#### اشکال

به نظر ما فهم عرفی از آیات نهی از افساد است. آیه اول که تعبیر افساد است و افساد به معنای احداث فساد است؛ یعنی چیزی بوده که فسادى نداشته و بعد احداث فساد در آن شده است. اما از اول کاری کنی که چیزی به صورت فاسد به وجود بیاید.<sup>۱۵</sup>

#### سوم) صحیحہ محمد بن مسلم

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ تُعْجِبُهُ الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ أَمْ يَصْلِحُ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا وَهِيَ مَجْنُونَةٌ قَالَ لَمَّْا وَ لَكِنْ إِنْ كَلَنْتَ عِنْدَهُ أَمَةٌ مَجْنُونَةٌ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَطَّأَهَا وَ لَمَّا يَطْلُبُ وَ لَدَهَا.»<sup>۱۶</sup> نهی از طلب فرزند از زن مجنون که ظهور در حرمت دارد. از مورد هم می‌توان الغای خصوصیت کرد و هر نقص مهمی را شامل شود.<sup>۱۷</sup>

<sup>۱۳</sup> القصص ۸۳

<sup>۱۴</sup> المبسوط فی المسائل الطبیة، ج ۱ ص: ۲۸۱

<sup>۱۵</sup> اول اینکه فعل در آیه مضارع است و دال بر استمرار. آیا یکبار و یک فعل صدق یریدون فساد میکند یا خیر؟ آیا هر ایجاد نقصی در زمین صدق افساد فی الارض میکند؟ اگر این دو اشکال را پاسخ دادیم، این ایجاد نقص به والدین نسبت داده میشود و همانند صدق اضرار، افساد هم صدق میکند. (مقرر)

پاسخ استاد: در این موارد قرینه ای داریم که صدور فعل واحد هم مفسده ملزمه دارد و مبعوض و مورد نهی است و اینطور نیست که فعل واحد مفسده نداشته باشد و صرفا استمرار و تکرر آن مفسده داشته باشد. قرینه هم این است که تمام افعالی که شارع نهی کرده است، به جهت مفسده در نفس فعل بوده است و وعده عذاب هم بیانگر این است که مقتضی عذاب هست. گرچه در مواردی دلیل بر تخصیص یا مانع داشته باشیم. نسبت به صدق افساد فی الارض هم وجهی ندارد که به معاصی خاصی محدود شود. هر معصیتی مصداق افساد فی الارض است.

<sup>۱۶</sup> کافی ج ۵ ص ۳۵۴

<sup>۱۷</sup> برای استدلال ابتدا باید تنقیح مناط کرد که علت نهی از طلب ولد، بیمار شدن اوست بعد الغای خصوصیت شود که جنون خصوصیت ندارد و هر نقصی را شامل میشود. لکن تنقیح مناط هم روشن نیست. زیرا احتمال دارد که نهی از باب نقص فرزند نباشد بلکه از باب مشکلات حضانت و بزرگ کردن او با مادر مجنون باشد. (مقرر)

## اشکال

این نهی تبعدی نیست. بلکه از جهت اینکه فرزندان مبتلا به نقصان می‌شود، نهی شده است. یعنی اگر شما که دنبال فرزند سالم هست، این اقدام را انجام نده. نهی که به نکته‌ی واضحی است که هنگام شنیدن روایت به ذهن می‌آید. این دیگر ظهور در حرمت مولوی ندارد. مانند نهی طیب می‌ماند که نهی ارشادی است. در این روایت هم این شبهه هست و لذا نمی‌توان حرمت تکلیفی را از روایت استظهار کرد.<sup>۱۸</sup>

### چهارم) تلازم بین وجوب برطرف کردن نقص فرزند با حرمت ایجاد نقص در او

فقها فرموده‌اند که اگر بچه‌ای داریم که مریضی پیدا کرد که اگر درمان نشود، آسیب و نقصی مانند کوری یا از دست رفتن کلیه به او می‌رسد، بر والدین واجب است که او را درمان کنند. این بیان به عنوان اصل موضوعی می‌پذیریم. بعد می‌گوییم که امکان ندارد که شارع بگوید که اگر فرزندت نقصی داشت، باید درمان کنی. بعد بگوید جایز است که نقصی را خودت حدوفا در او ایجاد کنی. وجوب علاج و حفظ ولد از نقص ملازمه دارد با اینکه وجوب حفظ از ایجاد نقص حدوفا در فرزند.<sup>۱۹، ۲۰</sup>

### جلسه ۵ - یکشنبه ۱۴۰۲/۷/۱۶

به نظر ما این استدلال و ملازمه خوب است. اگر وجوب برطرف کردن نقص و درمان فرزند را پذیرفتیم، که برخی مانند آقای خویی وجوب حفظ نفس فرزند را از ادله حضانت فهمیده‌اند، این تلازم هست. اگر تلازم عقلی هم نباشد، تلازم عرفی دارد.

## اشکال

تنها یک اشکالی مطرح می‌شود که اساساً دلیل داریم بر جواز ایجاد فرزند ناقص. روایاتی داریم که اخبار مستفیضی است که گفته‌اند که زوجین از مقاربت در زمان‌های خاص یا شرایط خاص پرهیز کنند و در مقام تعلیل نقصان فرزند بیان شده است. برخی از این روایات در ذیل می‌آید:

---

<sup>۱۸</sup> اولاً از کجا علت نهی نقص فرزند باشد شاید مشکلاتی باشد که بزرگ کردن فرزند با مادر مجنون دارد، باشد ثانیاً نفس اینکه عرف یک فهمی از موضوع و علت نهی دارد، باعث می‌شود که بگوییم که امام در مقام بیان حکم شرعی نبوده؟ (مقرر)  
پاسخ استاد نسبت به سوال دوم: وقتی چنین بیانی در روایت بیان شده، شبهه و شک این هست که امام در مقام بیان حکم شرعی نبوده و لذا این فراز پایانی ما یصلح للقرینه هست که نتوانیم احراز کنیم که امام در مقام بیان حکم شرعی بوده‌اند.

<sup>۱۹</sup> المبسوط فی المسائل الطیبه ج ۱ ص ۲۸۱

<sup>۲۰</sup> به نظر می‌رسد که این یک تلازم عرفی است. به اینصورت که بر فرض آیه یا روایت دال بر وجوب حضانت است و لازمه غیر بین آن وجوب حفظ کودک است و لوازم امارات هم حجت هستند. لازمه عرفی این وجوب حفظ کودک و رسیدگی به بیماری‌های او، جلوگیری از ایجاد نقص از ابتدا نیز هست. لوازم امارات ولو با چند واسطه هم حجت هستند. (استاد)

(۱) « يَا عَلِيُّ لَا تُجَامِعِ امْرَأَتَكَ فِي أَوَّلِ الشَّهْرِ وَوَسَطِهِ وَآخِرِهِ فَإِنَّ الْجُنُونَ وَالْجُدَامَ وَالْخَبَلَ يُسْرِعُ إِلَيْهَا وَ إِلَى وَكِدَهَا يَا عَلِيُّ لَا تُجَامِعِ امْرَأَتَكَ بَعْدَ الظُّهْرِ فَإِنَّهُ إِنْ قُضِيَ بَيْنَكُمَا وَكِدٌ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ يَكُونُ أَحْوَلَ الْعَيْنِ وَالشَّيْطَانُ يَفْرَحُ بِالْحَوْلِ فِي الْإِنْسَانِ يَا عَلِيُّ لَا تَتَكَلَّمْ عِنْدَ الْجَمَاعِ فَإِنَّهُ إِنْ قُضِيَ بَيْنَكُمَا وَكِدٌ لَا يُؤْمَنُ أَنْ يَكُونَ أَخْرَسَ وَلَا يَنْظُرَنَّ أَحَدُكُمْ إِلَى فَرْجِ امْرَأَتِهِ وَلْيَغُضَّ بَصَرَهُ عِنْدَ الْجَمَاعِ فَإِنَّ النَّظَرَ إِلَى الْفَرْجِ يُورِثُ الْعَمَى فِي الْوَلَدِ.»<sup>۲۱</sup>

(۲) و خبر عبد العظيم بن عبد الله الحسنی قال حدثني علي بن محمد العسكري عن أبيه محمد بن علي عن أبيه الرضا علي بن موسى عن أبيه موسى عن أبيه جعفر عن أبيه ع قال: يكره للرجل أن يجامع في أول ليلة من الشهر وفي وسطه وفي آخره فإنه من فعل ذلك خرج الولد مجنوناً أو لا ترى أن المجنون أكثر ما يصرع في أول الشهر ووسطه وآخره وقال ع من تزوج والقمر في العقر لم ير الحسنی وقال ع من تزوج في محاق الشهر فليسلم لسقط الولد.<sup>۲۲</sup>

(۳) و خبر أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عم من ذكره عن أبي الحسن موسى ع عن أبيه عن جدّه قال فيما أوصى به رسول الله ص علياً قال: يا علي لا تجامع أهلک في أول ليلة من الهلال ولا في ليلة النصف ولا في آخر ليلة فإنه يتخوف على ولد من يفعل ذلك الخبل<sup>۲۳</sup> ... الحديث.<sup>۲۴</sup>

با این حال مقاربت در این زمانها حرام نیست و این روایات حمل بر کراهت می شود.

## پاسخ

برخی خواسته اند جواب دهند که این روایات یکی از دو توجیه را دارد: یا به خاطر این است که در این موارد اینگونه نیست که این نقص ها از نظر عرفی به والدین استناد داده شود؛ زیرا یا رابطه این اعمال با نقص از این باب است که این کارها سبب می شود که یک فاعل مختاری این نقص را ایجاد کند. برای مثال در برخی روایات گفته شده که چنین مقاربتی موجب میشود که این فرزند عون ظلمه شود و با اختیار خودش ظلم کند. بخشی از این آثار از این سنخ است که استناد به والدین ندارد. تنها زمینه سازی شده که موجب استناد فعل اختیاری به والدین نیست. در موارد دیگر هم عللی دیگر نیز تأثیر دارد و این رفتار والدین صرفاً یک معد است اما در حدی نیست که علت معد عمل استناد به والدین پیدا کند. ما هم فعلاً متمایل به این بیان هستیم و استناد عرفی به والدین روشن نیست.

<sup>۲۱</sup> الأُمالی (لِلصّدوق)، ص: ۵۶۷ - ۵۶۸

<sup>۲۲</sup> علل الشرائع، ج ۲، ص: ۵۱۴

<sup>۲۳</sup> به معنای جنون

<sup>۲۴</sup> الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۵، ص: ۴۹۹

اما در محل بحث جایی است که نقش والدین در ایجاد نقص خیلی برجسته و قوی است و نقص به والدین استناد دارد. مانند اینکه هر دو تالاسمی مینور دارند و پزشک می‌گوید که به احتمال هفتاد درصد فرزند شما تالاسمی ماژور خواهد داشت. با این نگاه روایات مؤید هم هست؛ زیرا در جایی که نقش والدین کم‌رنگ است، باز هم شارع ولو به نحو کراهی، نهی کرده و این بیانگر اهتمام شارع به سلامت فرزند است.

جهت بعدی این است که اگر در این مسأله قائل شدیم که ایجاد فرزند ناقص با علم یا خوف جایز نیست. اما اگر خوف نباشد و احتمال ضعیف می‌دهیم که فرزند ناقص باشد، اما میتوان با برخی اقدامات یا آزمایشات پیشگیری کرد یا مشخص شود. یا اگر گفتیم که در صورت خوف اقدام به فرزندآوری جایز است، آیا میتوان گفت که از نظر شارع انجام یکسری آزمایشات باعث اطمینان خاطر والدین نسبت به وضعیت فرزند میشود اعم آنهایی که قبل یا بعد از ازدواج انجام می‌شود، مطلوب است یا خیر؟

اولاً، به نظر می‌رسد که چه اشکالی دارد و روشن است که مطلوب است. لکن اشکال این است که رواج این ازدواج‌ها باعث شده که برخی ازدواج‌ها به تأخیر بیفتد یا فرزندآوری به تأخیر بیفتد. با وجود این مشکلات باز هم میتوان گفت مطلوب است یا خیر.

جلسه ۶ - شنبه ۱۴۰۲/۷/۲۲

### فرع دوم: آزمایشات پیش از انعقاد نطفه

به استناد قاعده تلازم حرمت اقدام به فرزندآوری را ثابت کردیم. حال اگر گفتیم که جایز است، در موارد خوف یا احتمال نقص ولد، آیا انجام آزمایشاتی قبل از انعقاد نطفه، قبل از ازدواج یا بعد از آن صورت می‌گیرد، از نظر شارع رجحان دارد یا خیر؟

بدواً ممکن است گفته شود که عقلاً راجح است و موافق احتیاط هم هست. لکن ادله ای داریم که تشویق به تسریع ازدواج نموده اند و این آزمایشات در برخی موارد موجب تأخیر ازدواج است.

(۱) صحیحہ علی بن مهزیار: « سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَسْبَاطٍ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ فِي أَمْرِ بَنَاتِهِ وَ أَنَّهُ لَا يَجِدُ أَحَدًا مِثْلَهُ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ فَهَمَّتْ مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَمْرِ بَنَاتِكَ وَ لَنْكَ لَمَّا تَجِدُ أَحَدًا مِثْلَكَ فَلَا تَنْظُرْ فِي ذَلِكَ رَحِمَكَ اللَّهُ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ - إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ خُلُقَهُ وَ دِينَهُ فَرُوجُهُ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَ فَسَادٌ كَبِيرٌ. »<sup>۲۵</sup>

<sup>۲۵</sup> کافی ج ۵ ص ۳۴۷

(۲) حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّهَائِنْدِيُّ عَنْ صَالِحِ بْنِ رَاهَوِيَةَ عَنْ أَبِي حَيَّوْنِ مَوْلَى الرُّضَاعِ قَالَ: نَزَلَ جِبْرَائِيلُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْرُبُكَ السَّلَامُ وَيَقُولُ إِنَّ الْأَبْكَارَ مِنَ النَّسَاءِ بِمَنْزِلَةِ الثَّمَرِ عَلَى الشَّجَرِ فَإِذَا أَتَيْتَ «۳» الثَّمَرَ فَلَا دَوَاءَ لَهُ إِلَّا اجْتِنَاؤُهُ وَإِلَّا أَفْسَدَتْهُ الشَّمْسُ وَغَيَّرَتْهُ الرِّيحُ وَإِنَّ الْأَبْكَارَ إِذَا أُدْرِكْنَ مَا يُدْرِكْنَ النَّسَاءُ «۴» فَلَا دَوَاءَ لَهُنَّ إِلَّا الْبُعُولُ وَإِلَّا لَمْ يُؤْمَنْ عَلَيْهِنَّ الْفِتْنَةُ فَصَعِدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمِنْبَرِ فَخَطَبَ النَّاسَ ثُمَّ أَعْلَمَهُمْ مَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ بِهِ فَقَالُوا مِمَّنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ مِنَ الْأَكْفَاءِ فَقَالُوا وَمَنِ الْأَكْفَاءُ فَقَالَ الْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ أَكْفَاءُ بَعْضٍ ثُمَّ لَمْ يَنْزِلْ حَتَّى زَوَّجَ ضُبَاعَةَ «۵» بِنْتَ زُبَيْرِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لِمُقَدَّادِ بْنِ أَسْوَدٍ ثُمَّ قَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا زَوَّجْتُ ابْنَةَ عَمِّي الْمُقَدَّادِ لِتَضَعِ النِّكَاحُ.

هم چنین روایاتی در ترغیب فرزندان آوری هست. البته نمی‌خواهیم به این روایات استناد کنیم؛ زیرا این روایات در صدد این است که برای امر ازدواج سخت‌گیری و بهانه‌تراشی نکنید. غرض این است که شارع یک مصلحتی را در سرعت تزویج می‌بیند و از طرفی هم برخی از این آزمایشات موجب تأخیر است.

لذا نمی‌توانیم حکم به رجحان یا عدم رجحان این آزمایشات کنیم، بلکه با فحوصی که تا کنون کردیم، تنها می‌توانیم حکم به جواز می‌کنیم.<sup>۲۶</sup>

### فرع سوم: ازدواج فامیلی

از طرفی علم پزشکی و ژنتیک می‌گویند که در ازدواج فامیلی خطر نقصان فرزندان دو برابر ازدواج‌های دیگر است. علت را هم اینگونه ذکر می‌کنند که این دو نفر در یک جد یا جده‌ای اشتراک دارند. اگر آن جد یا جده مشترک ژن معیوب داشته باشد که به هر دوی اینها منتقل شده باشد، در اینصورت وجود ژن معیوب در هر دو احتمال نقصان را مضاعف می‌کند. حال سؤال این است که بعد از وضوح جواز ازدواج فامیلی - بر فرض عدم خوف یا علم به نقصان فرزند- آیا این ازدواج فامیلی از نظر شارع راجح است یا خیر؟

در منابع ما دو روایت آمده که از ازدواج فامیلی نهی شده است:

<sup>۲۶</sup> اولاً مدلول این روایت چنین اطلاقی ندارد که دال بر استحباب یا رجحان ازدواجی که احتمال نقصان فرزند هست و با آزمایش تا حدی قابل تشخیص هست، بشود و مدلول آن فی‌الجمله رجحان ازدواج زود و عدم تأخیر بدون دلیل عقلایی را می‌رساند. نکته مهم دیگر اینکه اساساً فرض تأخیر برای انجام آزمایشات در زمان صدور نادر کالمعدوم یا معدوم بوده است، لذا قطعاً اطلاق روایت نسبت به این فرض نیست. بنابر این به نظر می‌رسد رجحان عقلی انجام چنین آزمایشاتی اگر مفسده دیگری نداشته باشد، بدون مزاحم است. (مقرر)

(۱) روایتی در کتاب مجازات نبوی سید رضی: «عن النبی ص أنه قال: اغْتَرِبُوا لَا تُضُؤُوا»<sup>۲۷</sup> ابن اثیر بعد از نقل روایت اینگونه ترجمه کرده که «أى تزوجوا الغرائب دون القرائب، فإن ولد الغريبة أنجب و أقوى من ولد القریبه. و قد أضوت المرأة إذا ولدت ولدا ضعيفا. فمعنى لا تضؤوا: لا تأتوا بأولاد ضاوین: أى ضعفاء نحفاء، الواحد: ضاؤ. و منه الحديث «لا تنكحوا القرباه القریبه، فإن الولد یخلق ضاویاً»<sup>۲۸</sup> «ضاویا» یعنی ضعیف.

روایت اول را ابن قتیبہ نیز در غریب الحدیث نقل کرده و بعد از شرح آن می گوید: «قد أكثر الشُّعْرَاءُ فِي هَذَا الْمَعْنَى. قَالَ الشَّاعِرُ: مِنَ الطَّوِيلِ ... فَتَى لَمْ تَلِدْ بِنْتَ عَمِّ قَرِيبَةٍ ... فَيُضْوَى وَقَدْ يَضْوَى رَدِيدَ الْقَرَائِبِ ... وَقَالَ آخَرَ: مِنَ الرَّجْزِ ... إِنَّ بِلَالًا لَمْ تَشْنِهْ أُمَّهُ ... لَمْ يَتَنَاسَبْ خَالَهُ وَعَمَهُ ... وَقَالَ آخَرَ: مِنَ الطَّوِيلِ ... تَنْجِئُهَا لِلنَّسْلِ وَهِيَ غَرِيبَةٌ ... فَجَاءَتْ بِهِ كَالْبَدْرِ خَرَقًا مَعْمَا»<sup>۲۹</sup> مرحوم علامه نیز روایت دوم را در تذکره نقل کرده است.<sup>۳۰</sup>

در مقابل شهید اول به استحباب ازدواج با فامیل قائل است به استناد اینکه هم ازدواج است و هم صله رحم.<sup>۳۱</sup> ممکن است به روایتی از امام سجاد علیه السلام استناد شود:

(۱) مَنْ تَزَوَّجَ لِلَّهِ وَ لَصَلَّهُ الرَّحِمِ تَوَجَّهَ اللَّهُ بِتَاجِ الْمَلِكِ.<sup>۳۲</sup>

(۲) و عن النبی ص أنه نَظَرَ إِلَى أَوْلَادِ عَلِيٍّ وَ جَعَفَرٍ فَقَالَ بَنَاتُنَا لَبِنَاتُنَا وَ بَنُونَا لَبَنَاتُنَا.<sup>۳۳</sup>

لکن هر دو روایت مرسل است. البته با عموماًت صله رحم معتضد است؛ زیرا یکی از مصادیق صله رحم ازدواج است. هم چنین سیره اهل بیت علیهم السلام نیز ازدواج فامیلی بوده است. البته به ازدواج پیامبر ص با زینب بنت جحش که دختر عمه شان بود، استناد نمی کنم زیرا به جهت رفع سنت جاهلی حرمت

<sup>۲۷</sup> وَ مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ: «اغْتَرِبُوا لَا تُضُؤُوا» و هذا استعاره، و المراد انكحوا في الغرائب، و لا تنكحوا في القرائب؛ لأنهم يقولون: «الغرائب أنجب» و «الضوى»: ضؤولة الجسم و دقته، و يقال: «أضوت المرأة» إذا أتت بولد ضاؤ، كما يقال: «أذكرت» إذا أتت بولد ذكر. و كانوا يعتقدون أن القریبه تضوی كما أن الغریبه تدهی؛ أى تأتي بالولد داهیه، (المجازات النبویه، صفحه: ۱۰۰)

<sup>۲۸</sup> النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۳، ص: ۱۰۶

<sup>۲۹</sup> غریب الحدیث، ج ۳، ص: ۷۳۷

<sup>۳۰</sup> تذکره، ص ۵۶۹، المسالك، ج ۷، ص: ۱۵

<sup>۳۱</sup> الثالث: مستحب، و هو النكاح فی الأقارب، لما فیہ من الجمع بین الصلوة و فضیلة النكاح «۲»: ۱. يستحب التباعد، للخبر [۱].

القواعد و الفوائد، ج ۱، ص: (۳۸۱)

<sup>۳۲</sup> وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص: ۵۱. ظاهراً همین روایت به نحو دیگری هم نقل شده است: عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ: مَنْ زَوَّجَ لِلَّهِ وَ وَصَلَ الرَّحِمَ - تَوَجَّهَ اللَّهُ بِتَاجِ الْمَلِكِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (مشکاه الانوار ص ۱۶۶) و وَ رَوَى عَنْ زَيْنِ الْعَلِيدِ ع قَالَ: مَنْ زَوَّجَ عَزِيْبًا تَوَجَّهَ اللَّهُ بِتَاجِ الْمَلِكِ (عوالی اللئالی ج ۳ ص ۳۰۳). البته فقهای دیگری نیز نقل اول که در من لایحضر هست را بیان کرده اند. ممکن است گفته شود که با وجود این نقلها احتمال این هست که صله رحم به صورت مجزا مراد باشد نه صله رحم به سبب ازدواج. لذا روایت ظهوری در ازدواج فامیلی ندارد. اما این اشکال جای تأمل دارد. (مقرر)

<sup>۳۳</sup> وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص: ۷۴

ازدواج با همسر فرزند خوانده بود. ازدواج امیر المومنین با حضرت زهرا س نیز ممکن است گفته شود به این جهت است که کف دیگری برای ایشان نبوده است. اما ازدواج های فرزندان حضرت علی علیه السلام متعدد است.<sup>۳۴</sup>

از مجموع اینها میتوان استفاده کرد که ازدواج فامیلی کراهتی ندارد. استحباب هم از باب صله رحم است. دو روایت نهی از نه در کتب حدیثی عامه و نه شیعه نیامده است.<sup>۳۵</sup>

### جلسه ۷ - یکشنبه ۱۴۰۲/۷/۲۳

ظاهراً در پزشکی امروز نسبت به ازدواج فامیلی به جهت افزایش احتمال ایجاد نوزاد ناقص و بیمار نهی میشود. حال باید دید که از روایات چه استفاده‌ای می‌شود و بعد چگونه با دیدگاه پزشکی قابل جمع است؟ بیان شد که دو روایت در مرجوحیت ازدواج فامیلی هست که از نظر سندی مخدوش است و اصل روایت بودنش معلوم نیست. یعنی در کتب شیعه که نیامده، در کتب معروف عامه هم نیست. بلکه در برخی از کتاب‌ها اصلاً روایت را به معصوم نسبت نداده‌اند.<sup>۳۶</sup> اشتهار آن در بین عرب هم دال بر صحت و درستی آن نیست. در مقابل روایاتی داریم که آن را امر مستحسنی می‌دانند و لاقلاً کراهتی ندارد. این روایات هم سند معتبر ندارند، لکن عمومات صله رحم هست و مؤیدات تاریخی هم هست. روایت دیگری هم هست :

---

<sup>۳۴</sup> بل ذلك أمر شاع بينهم على ما يحكيه التاريخ فقد إشتهر أن زينب بنت أمير المؤمنين ع تزوجت بعبد الله بن جعفر بن ابي طالب و في المناقب أن أخته أم كلثوم س تزوجت بعون بن جعفر ثم بعده تزوجت بمحمد بن جعفر ع و تزوجت ميمونة من عقيل بن عبد الله بن عقيل و أم كلثوم الصغرى من كثير بن عباس بن عبد المطلب و رملة من أبي الهياج عبد الله بن أبي سفيان بن الحارث بن عبد المطلب و رملة من الصلت بن عبد الله بن نوفل بن الحارث.

و ذكر في أعلام الوري في بنات أمير المؤمنين ع أن رقية كانت عند مسلم بن عقيل و كانت زينب الصغرى عند محمد بن عقيل و أم هانئ عند عبد الله الأكبر بن عقيل و كذا ميمونة و نفيسة و كانت فاطمة عند محمد بن أبي سعيد بن عقيل و أمامة عند الصلت بن عبد الله بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب.

و نقل المفيد ره مولانا الحسين ع زوج بنته فاطمة من الحسن المثنى و تزوج مولانا السجاد بأم عبد الله بنت مولانا المجتبی ع. و لو كان ذلك مكروها لم يستمر عليه الأئمة ع كما أنه لو كان لعلمهم الغيبي بعدم أداء ذلك الى نقص في أولادهم لنبهوا على ذلك لئلا يتأسى بهم الناس. (جزوه استاد)

<sup>۳۵</sup> اطلاق ادله استحباب صله رحم نسبت به اصل ازدواج با رحم یا ازدواج با رحمی که احتمال نقصان باشد ولو به حد خوف نرسد، روشن نیست. بیان دیگر این است که اطلاق ادله نسبت به شرایط جدیدی که در زمان معصوم نبوده محل تأمل است. البته اگر بپذیریم که شرایط جدید زندگی کیفیت ازدواج فامیلی و احتمال نقصان فرزند را متفاوت کرده است.

روایات هم که معتبر نیست. سیره نیز چیزی بیش از اباحه را ثابت نمی‌کند. (مقرر)

<sup>۳۶</sup> در کتاب عیون الاخبار

«وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا خِيلَ أَبَقَى مِنَ الدُّهُمِ وَ لَمَّا أَمْرَأَهُ كَابْنَةُ الْعَمِّ»<sup>۳۷</sup> البته سیره ائمه (ع) اطلاقی ندارد و ممکن است که به جهت ویژگی خاصی در نسل قریش بوده باشد.

اما نسبت آن با تجربه پزشکی، یه وقتی به آقای تبریزی عرض کردم و ایشان فرمودند که این به خاطر وضع زندگی جدیدی است که بشر پیدا کرده است. توضیح مطلب این است که اینکه گفته می‌شود که در ازدواج فامیلی خطر تولد فرزند معیوب زیاد می‌شود، به این خاطر است که احتمال انتقال ژن معیوب بالا می‌رود. مطلب دیگر اینکه خیلی از عواملی هست که موجب جهش ژنتیک و بیماری در زن ها می‌شود.

بنابر این استحباب کماکان هست مگر جایی که خوف نقصان مهمی باشد که داخل در مسأله قبل می‌شود.<sup>۳۸</sup>

## (۲) آداب حین انعقاد نطفه

این آداب به استناد قاعده لو کان لبان، وجوب یا حرمتی ندارد. به جهت ضعف اعتبار اسناد هم حتی قائل به کراهت نمی‌توان شد. لکن به جهت حسن احتیاط عقلی می‌گوییم که بهتر است که آداب مقاربت هم رعایت شود.

## (۳) وظایف والدین در مدت حمل

در این مدت سلامت، نوع تغذیه، محیط و فعالیت های مادر در سلامت فرزند تأثیر گذار است. هم چنین نوع فعالیت های پدر نیز در سلامت جنین تأثیر گذار است. برای مثال رفتاری که با مادر انجام می‌دهد. برای سلامت جنین اموری باید رعایت شود که چند دسته است:

الف) برخی از این کارها برای حفظ حمل است و اگر رعایت نشود، جنین سقط میشود و اصل حفظ جان فرزند مربوط به این اقدامات است.

ب) بخشی دیگر از این کارها باعث حفظ فرزند از بیماری و نقص او می‌شود.

---

<sup>۳۷</sup> بحار الانوار ج ۱۰۰ ص ۲۳۶. این روایت هم بر فرض اعتبار سند، اخص از مدعاست و در مورد دختر عمو هم اطلاقی دارد که فرض محل بحث که احتمال عقلایی نقص ولد هست را شامل شود. مضافاً بر اینکه اساساً این سنخ روایات در مقام بیان حکم شرعی باشد، جای بررسی دارد. (مقرر)

<sup>۳۸</sup> بنابر این طبق مناقشاتی در ادله استحباب ازدواج فامیلی بیان شد، دلیلی بر استحباب ازدواج فامیلی به صورت خاص نداریم و ادله صله رحم هم اطلاقی ندارد که شامل محل بحث بشود. استاد بعد از کلاس فرمودند که ما نسبت به اطلاق ادله نسبت به موارد و شرایط مستحدث شبهه داریم و لذا این اشکال در این بحث هم می‌آید. (مقرر)



ج) برخی هم از مواردی است که سلامت فرزند را احراز می‌کند یا بیماری او را کشف می‌کند.

د) اموری که در کمال و حسن فرزند نقش دارد. مانند اینکه بنیه جسمانی بهتر، زیبایی یا تیزهوشی بیشتری پیدا می‌کند.

### الف) سقط جنین

اما نسبت به دسته اول که مربوط به حفظ جان یا سقط جنین است، ظاهراً جای اشکال نیست که کاری که موجب سقط جنین بشود، جایز نیست؛ چه قبل از ولوج روح و چه بعد آن، چه توسط والدین و چه به وسیله‌ی غیر. دلیل آن روایاتی است:

صحیح‌ه رفاعه: « عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى النَّخَّاسِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَشْتَرِي الْجَارِيَةَ فَرُبَّمَا احْتَبَسَ طَمَثُهَا مِنْ فَسَادِ دَمٍ أَوْ رِيحٍ فِي رَحِمٍ فَتُسْقَى دَوَاءً لِذَلِكَ فَتَطْمُثُ مِنْ يَوْمِهَا أَوْ فَيَجُوزُ لِي ذَلِكَ وَ لَنَا مَا أُدْرِي مِنْ حَبَلٍ هُوَ أَوْ غَيْرِهِ فَقَالَ لِي لِمَا تَفْعَلُ ذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّهُ إِنَّمَا ارْتَفَعَ طَمَثُهَا مِنْهَا شَهْرًا وَ لَوْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ حَبَلٍ إِنَّمَا كَانَ نُطْفَةً كَنُطْفَةِ الرَّجُلِ الَّذِي يَعَزَلُ فَقَالَ لِي إِنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ تَصِيرُ إِلَى عَاقِبَتِهِ ثُمَّ إِلَى مُضْغَةٍ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ وَ إِنَّ النُّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي غَيْرِ الرَّحِمِ لَمْ يُخْلَقْ مِنْهَا شَيْءٌ فَلَا تَسْقَى دَوَاءً إِذَا ارْتَفَعَ طَمَثُهَا شَهْرًا وَ جَازَ وَقْتُهَا الَّذِي كَانَتْ تَطْمُثُ فِيهِ.»<sup>۳۹</sup>

نسبت به «عده من اصحابنا» وقتی چند نفر را مرحوم کلینی نقل می‌کند، احتمال کاذب بودن همه آنها مطرح نیست. لذا اطمینانی پیدا می‌شود که درست نقل می‌کنند. لکن توضیح علامه حلی ره نسبت به اینکه مراد از این عبارت چه افرادی هستند، ممکن است اجتهادی باشد و برای ما معتبر نیست.

دلالت این روایت این است که حتی جایی که احتمال وجود جنین هست، نباید کاری کرد که موجب سقط می‌شود. چه برسد به جایی که علم به وجود جنین هست.

<sup>۳۹</sup> وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۲۳۸ - ۳۳۹

روایت دوم، معتبره اسحاق بن عمار است: «إِسْحَاقُ بْنُ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبْلَ فَتَشْرَبُ الدَّوَاءَ فَتُلْقِي مَا فِي بَطْنِهَا قَالَ لَا فَقُلْتُ إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا يُخْلَقُ نُطْفَةٌ.»<sup>۴۰</sup> این روایت دال بر این است که خوردن چیزی که موجب اسقاط جنین است، جایز نیست.<sup>۴۱</sup>

اگر شک کند که نطفه‌ای در رحم منعقد شده یا خیر، آیا میتواند دارویی بخورد؟ پاسخ این است که دو حالت دارد: یک وقت شک به جهت تأخیر عادت ماهانه است، اینجا جایز نیست. لکن اگر هنوز به زمان عادت ماهیانه مانده است و تنها به جهت یک مقاربت شک در انعقاد نطفه دارد، اینجا جایز است؛ زیرا صرفاً یک احتمال است و هیچ اماره‌ای بر طبق آن نیست، زیرا نمیدانیم که این کار سقط جنین هست یا خیر.

نسبت به احتمال اول به جهت نصی که در صحیحه رفاعه بود، قائل به عدم جواز هستیم. شاید شارع همین تأخیر در عادت ماهانه را یک نوع اماره‌ای قرار داده باشد. لذا نسبت به این مورد نمیتوان به سایر موارد شک تعدی کرد و در سایر مواردی براءت جاری می‌کنیم. تا وقتی که روح دمیده نشده، است، جریان براءت خلاف امتنان بر امت صدق نمی‌کند.

نتیجه اینکه به استناد این روایات جایز نیست که والدین کاری کنند که منجر به سقط جنین شود. اگر علم دارند که مطلقاً جایز نیست. در فرض شک هم قبل و بعد از ولوج روح و اینکه اماره تأخیر عادت ماهیانه باشد یا خیر، تفصیل قائل شدیم.

### نظر آقای سیستانی و نقد آن

آقای سیستانی در رساله جامع فرموده اند که این حرمت هم در تأخیر حمل و هم در سایر امارات عرفی که ظنی است، مانند ویار هست. به ذهن ما میرسد که مستند ایشان همین روایت رفاعه باشد و از این مورد با سایر امارات عرفی هم با الغای خصوصیت تعدی کرده اند. به جهت اینکه شاید شارع مقدس یک خصوصیتی را در این مورد دیده باشد. مانند اینکه درصد اصابت به واقع در این مورد بیشتر است. احتمال دیگر این است که ولو درصد اصابت به واقع مساوی است لکن غالباً با همین تأخیر عادت متوجه حمل

<sup>۴۰</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص: ۲۶

<sup>۴۱</sup> حالت خوف ممکن است ناشی از احتمال بالا باشد و ممکن است احتمال پایین و در حد وهم باشد، اما مسئله مهمی و مورد اهمی است که برای انسان خوف ایجاد میکند. بنابر این لزوماً خوف مربوط به احتمال بالا یا حتی منحصر در موارد خیلی حیاتی نیست. حتی گاهی احتمال میدهد که خوردن چیزی منجر به بیماری چند روزه او بشود و این برایش خوف ایجاد میکند. (استاد)

می‌شوند و لذا نیاز به اعتبار سایر امارات ندیده است. همانطور از اعتبار خیر ثقه نمیتوان به اعتبار سایر ظنون تعدی کرد، اینجا هم همینطور است.<sup>۴۲</sup>

### ب) حفظ جنین از سقط

حال کلام این است که اگر والدین نمی‌خواهند سقط کنند، لکن جنین بیماری دارد که اگر علاج نکنند، منجر به سقط او می‌شود یا مادر بیماری گرفته که اگر علاج نکنند، موجب سقط جنین است. آیا واجب است که رفع این عامل بر والدین واجب است یا خیر؟ بین این مسئله و مسئله قبل هم ثبوتاً تلازمی نیست.

برای وجوب علاج والدین به وجوهی میتوان تمسک کرد:

#### ۱) ادله حرمت سقط جنین

اول: استفاده از ادله حرمت سقط جنین که دو تقریب دارد :

الف) اگر علاج نکنند و منجر به سقط شود، این سقط استناد به والدین پیدا می‌کند. اشکال این تقریب این است که صرف حفظ نکردن طفل از سقط باعث استناد عرفی سقط به والدین نمی‌شود. گرچه والدین را به جهت کوتاهی عتاب میکنند و شاید از باب مبالغه و تسامح هم نسبت دهند، لکن واقعاً به والدین اسناد داده نمی‌شود.

ب) تقریب دوم این است که گرچه عرفاً به والدین استناد پیدا نمی‌کند، لکن مطلوب و غرض شارع این است که این بچه حفظ شود. حال اگر این مطلوب اتفاق نیفتد، غرض شارع حاصل نشده است؛ چه استناد سقط به والدین باشد و چه نباشد. اشکال این بیان هم این است که مفاد روایت خوردن دارویی است که موجب سقط است. ما می‌گوییم که خوردن دارو خصوصیتی ندارد و هر کاری که توسط والدین اسقاط جنین باشد، را هم شامل میشود. اما الغای خصوصیت از اسقاط والدین به هر کاری که موجب سقط شود، برای ما روشن و اطمینان آور نیست.<sup>۴۳</sup>

---

<sup>۴۲</sup> نسبت به مواردی که اماره عقلایی بر حاملگی هست، به نظر میرسد که عرف از اماره تاخیر عادت ماهیانه الغای خصوصیت میکند، لکن نسبت به مواردی که صرف احتمال حاملگی است و اماره ای وجود ندارد، الغای خصوصیت مشکل است.

<sup>۴۳</sup> اشکال: به نظر می‌رسد که عرف از مضمون روایات اهتمام شارع به نطفه و جنین را می‌فهمد و لزوم حفظ آن فرقی هم نمی‌گذارد بین اینکه افعال ایجابی سبب آسیب و اسقاط شود یا ترک فعل موجب اسقاط بشود. (مقرر)

## ۲) دلیل وجوب حفظ نفس محترمه

دوم: تمسک به دلیل وجوب حفظ نفس است که فقها گفته اند که حفظ نفس محترمه واجب است. این جنین هم یک نفس محترمه است و باید حفظ شود و معالجه واجب خواهد بود.

اشکال این دلیل هم این است که یک قاعده عامی برای وجوب حفظ نفس به نحوی که این جنین را هم شامل شود، نداریم؛ زیرا مدرک این قاعده یکی از این دو مورد است: یا تسالم فقها بر آنست و آن را امر مسلمی تلقی کرده و دلیلی هم برایش ذکر نکرده اند. یا مدرکش روایاتی است که ولو سنداً معتبر نیست، لکن استفاضه در نقل دارد:

۱) ففی الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۲؛ ص ۱۶۴ عن مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ لَمْ يَهْتَمْ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ.

۲) و عَنْهُ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَمِّهِ عَاصِمِ الْكُوزِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ: مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَ مَنْ سَمِعَ رَجُلًا ينادِي يَا لِلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ.

۳) و فی الجعفریات (الأشعثیات)؛ ص ۸۸ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ مَنْ شَهِدَ رَجُلًا ينادِي يَا لِلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْ فَلَيْسَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

۴) و فی التهذیب ج ۶ ص: ۱۷۵ عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ سَمِعَ رَجُلًا ينادِي يَا لِلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ.

۵) هم چنین در اسناد عامه هم هست: فی تیسیر المطالب فی أمالی أبي طالب، صفحه: ۴۴۳ أَخْبَرَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْفَقِيه، قَالَ: أَخْبَرَنَا النَّاصِرُ لِلْحَقِّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ نَصْرِ، عَنْ خَالِدِ، عَنْ حُصَيْنِ بْنِ مُخَارِقٍ. عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَ مَنْ سَمِعَ مُسْلِمًا ينادِي: يَا لِلْمُسْلِمِينَ، فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ».

نداء هم خصوصیت ندارد. ممکن است کسی امکان نداء نداشته باشد. منظور این است که اگر کسی مضطر است، اگر به کمکش نرفتی، مسلمان نیستی.

جلسه ۹ - یکشنبه ۱۴۰۲/۷/۳۰

عرض شد که انجام کاری که موجب سقط جنین شود، برای والدین جایز نیست. بحث دیگر این بود که اگر شک دارد که حامله هست یا خیر، آیا جایز است که دارویی استفاده کند که موجب سقط جنین هست؟ پاسخ این است که اگر اماره به سبب تأخیر عادت ماهیانه باشد، به استناد نص صحیحه رفاعه جایز نیست. اما در غیر اینصورت گفتیم که دلیلی بر حرمت نداریم.

شبهه ای مطرح شد که در روایت اسحاق بن عمار این عبارت هست که زن ترس از حامله شدن دارد و حضرت نهی از خوردن دارو کردند. اطلاق این روایت میگوید که اگر احتمال هم میدهد، نباید این دارو را بخورد.

نسبت به این بیان یک ابهامی هست. دنبال روایت هست که دارویی میخورد و آنچه در بطنش هست را می اندازد. لذا ممکن است مراد صدر روایت این باشد که میداند حامله است و از حاملگی خودش ترس دارد به جهت ضرری یا مشکلی که این حاملگی برای او ایجاد می کند. لذا این روایت مبتلا به اجمالی هست که نمی توان به آن تمسک کرد.

فرض دیگر هم این است که میداند که حامله است اما شک دارد که این دارو یا این فعل موجب سقط جنین هست یا خیر. اینجا هم میگوییم که اگر بعد از ولوج روح است، به جهت اهمیت حفظ نفس باید احتیاط کند. اما قبل ولوج روح میتواند برائت جاری کند.

بحث در این بود که آیا بر فرض بیماری جنین، بر والدین حفظ جنین واجب است یا خیر. یک دلیل همان حرمت سقط جنین بود. دلیل دوم ادله وجوب حفظ نفس است.

عرض شد که دلیل حفظ نفس محترمه یا تسالم است یا روایاتی است که ذکر شد. شبهه ای مطرح شد که این روایت از مواردی است که میدانیم اطلاق کلی نسبت به همه موارد ندارد. پس باید بر حکم استحبابی حمل کرد یا به جامع وجوب و استحباب حمل کرد که در برخی موارد واجب و برخی موارد مستحب است.

مواردی که از شارع صادر شده و ما میدانیم که به صورت مطلق مراد نیست. یک وقت است که این علم ما از تأمل یا ادله خارجی است. گاهی هم این علم به عدم اطلاق به عنوان قرینه متصل است. اگر این علم

به منزله قرینه متصل باشد، باعث اجمال خطاب می‌شود. اما اگر اطلاق خطاب منعقد شد و بعد در مقام مراد جدی فهمیدیم که اطلاق ندارد، در موارد شک میتوان به اطلاق تمسک کرد. این روایات هم از این سنخ است که اطلاق منعقد شده است و در موارد شک میتوان به آن تمسک کرد.

اگر تسالم باشد، دلیل لبی است و باید به قدر متیقن آن اخذ کرد. نسبت به جنین وجود تسالم محرز نیست. نسبت به روایات هم هیچکدام شامل جنین نیست و نه «عنوان» مسلم و نه «رجل» بر آن صادق نیست.

### ۳) موثقه علی بن یقظین

سوم: این است که روایت داریم که جنین در شکم را باید نجات داد و آن موثقه علی بن یقظین است: «سَأَلْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ عَنِ الْمَرْأَةِ تَمُوتُ وَوَلَدُهَا فِي بَطْنِهَا قَالَ يُشَقُّ بَطْنُهَا وَيُخْرَجُ وَلَدُهَا.»<sup>۴۴</sup> امر هست که دال بر وجوب است. ممکن است که گفته شود که چون پاره کردن شکم میت حرام است، پاسخ امام امر در مقام رفع حذر است و دال بر جواز است. پاسخ این است که امر در مقام توهم حذر در جایی مانع انعقاد ظهور است که توهم وجوب هم نباشد. اینجا هم به حسب طبع هر دو احتمال هست.

جلسه ۱۰ - شنبه ۱۴۰۲/۸/۶

### خلاصه بحث گذشته

بحث در بیماری جنین یا بیماری مادر بود که در صورت عدم درمان موجب سقط جنین می‌شود. گفته شد که برای لزوم درمان به ادله ای تمسک شده است: دلیل اول، همان ادله حرمت سقط جنین بود که اشکال آن بیان شد که حرمت اتلاف تلازمی با لزوم حفظ ندارد. دلیل دوم، عموم ادله حفظ نفس بود. اشکال آن هم این بود که تسالم که دلیل لبی است و قدر متیقن آن غیر از جنین است. روایات هم تعبیری مانند مسلم و رجل بود که شامل جنین نیست. دلیل سوم، موثقه علی بن یقظین بود.

دلالت این روایت خوب است و ظاهر وجوب حفظ جنین است. لکن اطلاقی ندارد. ظاهرش جنینی است که اگر از شکم مادر بیرون بیاید، زنده می‌ماند و جنینی که حتی با دستگاه هم زنده نمی‌ماند، مانند جنین سه ماهه را شامل نمی‌شود. ظاهر روایت جنینی است که در ماه‌های آخر است و بدون دستگاه زنده می‌ماند. لکن با الغای خصوصیت میتوان گفت که جنینی را هم که در زمان ما با دستگاه زنده می‌ماند را هم شامل می‌شود.

<sup>۴۴</sup> وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۴۷۰

نهایت میتوان از این روایت فهمید که جنینی که روح در آن دمیده شده و میتوان جان او را ولو با درمان مادر حفظ کرد، حفظ آن واجب است. لکن شامل جنینی که روح در آن دمیده نشده، نمی‌شود. لذا این دلیل اخص از مدعاست.

#### ۴) اصل احتیاط

دلیل چهارم: اصل احتیاط است. بر فرض عدم وجود هیچ دلیل مقتضای اصل عملی، احتیاط است. بعد از ولوج روح که ادله برائت به جهت اینکه خلاف امتنان بر این جنین است، جاری نیست. لکن قبل از ولوج روح جریان برائت مانعی ندارد. لذا در این دلیل هم باید بین قبل و بعد از ولوج روح تفصیل داد.

#### اشکال و پاسخ

برخی اشکال کرده اند که این جنینی که در آن ولو ولوج روح نشده من «الأمه» هست که در برخی روایات آمده است:

۱- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أُعَيْنٍ مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَزَوَّجُوا الْأَبْكَارَ فَإِنَّهُنَّ أَطْيَبُ شَيْءٍ أَفْوَاهًا وَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ وَ أَنْشَفُهُ أَرْحَمًا وَ أَدْرُ شَيْءٍ أَخْلَافًا وَ أَفْتَحُ شَيْءٍ أَرْحَمًا أ مَا عَلِمْتُمْ أَنِّي أَبَاهِي بِكُمْ لِلْأُمَّمِ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى بِالسَّقَطِ يَظَلُّ مُحَبَّنًا عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ادْخُلِ الْجَنَّةَ فَيَقُولُ لَا ادْخُلْ حَتَّى يَدْخُلَ أَبُوَايَ قَبْلِي فَيَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لِمَلِكٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ائْتِنِي بِأَبِيهِ فَيَأْمُرُ بِهِمَا إِلَى الْجَنَّةِ فَيَقُولُ هَذَا بِفَضْلِ رَحْمَتِي لَكَ.<sup>۴۵</sup>

این روایت از جهت سندی اشکال دارد. مشکل این است که بعد از جمله اول می‌فرماید: «و فی حدیث آخر» و عبارات بعدی از حدیثی است که سند آن بیان نشده است و ممکن است که سند اول نباشد. اما مرحوم صدوق این روایت را کامل نقل کرده است :

۱۰- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَزَوَّجُوا الْأَبْكَارَ فَإِنَّهُنَّ أَطْيَبُ شَيْءٍ أَفْوَاهًا وَ أَدْرُ شَيْءٍ أَخْلَافًا وَ أَفْتَحُ شَيْءٍ أَرْحَمًا أ مَا عَلِمْتُمْ أَنِّي أَبَاهِي بِكُمْ لِلْأُمَّمِ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى بِالسَّقَطِ يَظَلُّ مُحَبَّنًا عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ

<sup>۴۵</sup> الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج ۵ ؛ ص ۳۳۴

ادْخُلِ الْجَنَّةَ فَيَقُولُ لَا حَتَّى يَدْخُلَ أَبُوَاى قَبْلِى فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِمَلِكٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ائْتِنِى بِأَبُوَيْهِ فَيَأْمُرُ بِهِمَا إِلَى الْجَنَّةِ فَيَقُولُ هَذَا بِفَضْلِ رَحْمَتِى لَكَ.<sup>٤٦</sup>

عبد الاعلى توثيق ندارد. بله مرحوم شيخ مفيد فرموده که روايات تعداد ماه رمضان را كسانى نقل کرده اند که حلال و حرام را از آنان اخذ ميشود که از جمله اين افراد عبد الاعلى الاعين است. اين توثيق هم محل اشكال است؛ زیرا افرادى در سند اين روايات هستند که خود مرحوم شيخ مفيد ايشان را تضعيف کرده مانند محمد بن سنان و ابى الجارود. لذا گفته اند که توثيق مرحوم مفيد فى الجملة است. نسبت به توثيقات شيخ مفيد آقاى شبيرى و آقاى محمدرضا سيستانى در قبسات بحث کرده اند.

چند روايت مرسل نيز با همين مضمون وجود دارد:

وَقَالَ ص ذُرُّوا الْحَسَنَاءَ الْعَقِيمَ وَعَلَيْكُمْ بِالسُّوءِ الدَّاءِ الْوَلُودِ فَإِنِّى مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ حَتَّى بِالسَّقَطِ.<sup>٤٧</sup>  
وَقَالَ ص تَنَاقَحُوا تَنَاسَلُوا تَكْتَثِرُوا فَإِنِّى أَبَاهِى بِكُمْ الْأُمَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَوْ بِالسَّقَطِ.<sup>٤٨</sup>

اشكال ديگر اين است که گرچه اين روايات جنين را جزء امت حساب کرده اند، لکن حقيقتاً اين جنين بدون روح جزء امت نيست و نهايتاً اين است که ايشان در بحث ازدياد نسل و ترغيب به کثرت نسل جنين را هم به امت ملحق کرده اند. اما اين ظهور ندارد که همه آثاري که برای امت گفته شده، برای جنين هم باشد.

**نتيجه:** بنابر اين دليل سوم و چهار دال بر وجوب حفظ جنين بعد از ولوج روح است.<sup>٤٩</sup> البته حفظ جنين حتى قبل از ولوج روح هم ممدوح و مستحب است؛ از باب اينکه در روايات مستفيض به تکثير نسل مسلمين ترغيب شده است:<sup>٥٠</sup>

<sup>٤٦</sup> التوحيد (للسدوق)؛ ص ٣٩٥:

<sup>٤٧</sup> مكارم الأخلاق؛ ص ٢٠٢:

<sup>٤٨</sup> جامع الأخبار (للسعيرى)؛ ص ١٠١:

<sup>٤٩</sup> به نظر ميرسد که از روايات نهى از سقط جنين، فهم عرفى اهتمام شارع به حفظ جنين و لزوم حفظ آن است و لذا مطلقاً حفظ جنين لازم است

اعم از قبل و بعد از ولوج روح. (مقرر)

<sup>٥٠</sup> ساير روايات:

مسندات

الكافى (ط - الإسلامية)؛ ج ٥؛ ص ٣٣٤: ١- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ مَوْلَى آلِ سَامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَزَوَّجُوا الْأَبْكَارَ فَإِنَّهُنَّ أَطْيَبُ شَيْءٍ أَفْوَاهاً وَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ وَ أَنْشَفَهُ أَرْحَاماً وَ أَدْرُ شَيْءٍ أَخْلَافاً وَ أَفْتَحَ شَيْءٍ أَرْحَاماً أَمَا عَلِمْتُمْ أَنِّى أَبَاهِى بِكُمْ الْأُمَّمَ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى بِالسَّقَطِ يَظَلُّ مُجْتَبِئاً عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ادْخُلِ الْجَنَّةَ فَيَقُولُ لَا ادْخُلْ حَتَّى يَدْخُلَ أَبُوَاى قَبْلِى فَيَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لِمَلِكٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ائْتِنِى بِأَبُوَيْهِ فَيَأْمُرُ بِهِمَا إِلَى الْجَنَّةِ فَيَقُولُ هَذَا بِفَضْلِ رَحْمَتِى لَكَ. هم چنين تهذيب ج ٧ ص ٤٠٠

التوحيد (للسدوق)؛ ص ٣٩٥: ١٠- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَجُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَزَوَّجُوا الْأَبْكَارَ فَإِنَّهُنَّ أَطْيَبُ



- (۱) خیر مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَكْثَرُ بَيْتِكُمْ الْأَمَمَ غَدًا.
- (۲) و فی المعتمر عن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَزَوَّجُوا فَإِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأَمَمَ غَدًا فِي الْقِيَامَةِ حَتَّىٰ إِنَّ السَّقَطَ يَقِفُ مُحْبِنًا عَلَىٰ بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقَالُ لَهُ ادْخُلْ فَيَقُولُ لَا حَتَّىٰ يَدْخُلَ أَبُوَايَ قَبْلِي.
- (۳) و قريب منه ما رواه عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ هِشَامِ بْنِ حَسَّانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ.
- (۴) و الطبرانی عن الْحُسَيْنِ بْنِ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِي، عَنْ يَحْيَىٰ بْنِ دُرُسْتٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ بَهْزِ بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ ص.<sup>۵۱</sup>

### ج) ایجاد نقص در جنین

آیا جایز است که والدین کاری کنند که موجب ایجاد نقصی در جنین می‌شود؟ برای عدم جواز به وجوهی تمسک شده است :

**اول) ادله حرمت ظلم و اضرار است.** ایراد نقص مصداق ظلم و اضرار است.

به نظر ما به اطلاق این ادله نمیتوان تمسک کرد مگر با الغای خصوصیت. در مورد حرمت اضرار دو دسته دلیل داریم : یک دسته عنوانی است که شامل جنین نیست. دسته دیگر عنوان کسی که متضرر می‌شود، نیامده است. حرمت اضرار ولو یک قاعده مسلمی هست، لکن خیلی در روایات ما دلیل لفظی نداریم.

یکی مکاتبه محمد بن حسین است: «قَالَ: كَتَبْتُ إِلَىٰ أَبِي مُحَمَّدٍ ع رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ رَحَىٰ عَلَىٰ نَهْرٍ قَرِيَّةٍ وَ الْقَرِيَّةُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرِيَّةِ أَنْ يَسُوقَ إِلَىٰ قَرِيَّتِهِ الْمَاءَ فِي غَيْرِ هَذَا النَّهْرِ وَ يُعْطَلُ هَذِهِ الرَّحَىٰ أَلَهُ ذَلِكَ أَمْ رَحْمَتِي لَكَ.

شَيْءٌ أَفْوَاهًا وَ أَدْرُ شَيْءٌ أَخْلَافًا وَ أَفْتَحُ شَيْءٌ أَرْحَامًا أَمَا عَلِمْتُمْ أَنِّي أَبَاهِي بِكُمْ الْأَمَمَ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّىٰ بِالسَّقَطِ يَظَلُّ مُحْبِنًا عَلَىٰ بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ ادْخُلِ الْجَنَّةَ فَيَقُولُ لَا حَتَّىٰ يَدْخُلَ أَبُوَايَ قَبْلِي فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِمَلِكٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ابْتِنِي بِأَبِيهِ فَيَأْمُرُ بِهِمَا إِلَىٰ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ هَذَا بِفَضْلِ رَحْمَتِي لَكَ.

مرسلات

مكارم الأخلاق ؛ ص ۲۰۲ : وَ قَالَ ص ذُرُّوا الْحَسَنَاءَ الْعَقِيمَ وَ عَلَيَّكُمْ بِالسَّوْدَاءِ الْوَلُودِ فَإِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأَمَمَ حَتَّىٰ بِالسَّقَطِ. جامع الأخبار (لشعیری) ؛ ص ۱۰۱ : وَ قَالَ ص تَنَاقَحُوا تَنَاسَلُوا تَكَثَّرُوا فَإِنِّي أَبَاهِي بِكُمْ الْأَمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَوْ بِالسَّقَطِ.

<sup>۵۱</sup> و اما قبله فلا دلیل علی وجوبه و الأصل ینفیه نعم هو امر حسن عقلا بل شرعا لما ینتفاد من الأخبار المستفیضة من إهتمام الشارع بازدياد نسل المسلمین.

ثم إن وجوب الحفظ فی فرض ولوج الروح وجوب کفائیا علی الوالدین و غیرهما لإشترک الكل فی وجه الوجوب و هو ما دل علی وجوب شق بطن المیتة لإخراج ولده و اصل الإحتیاط. ( جزوه استاد)

لَا فَوْقَ عِيتَقِي اللّٰهَ وَ يَعْمَلُ فِي ذٰلِكَ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا يَضُرُّ اَخَاهُ الْمُؤْمِنَ.<sup>۵۲</sup> این روایت اطلاق ندارد و تعبیر اخ شامل جنین نمی‌شود.

دیگری هم «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» که عنوان شخص متضرر نیامده است. بنابر اینکه بخواهیم از آن حرمت تکلیفی استفاده کنیم. برخی مانند شیخ الشریعه اصفهانی این عبارت را بیانگر حرمت ضرر می‌دانند. برخی هم گفته‌اند که «لا ضرر» بیانگر و اخبار از این است حکم ضرری در اسلام نیست اما «لا ضرار» بیانگر حرمت اضرار است. اینجا متعلق متعلق حذف شده نیامده است. برخی گفته‌اند که حذف متعلق دال بر عموم است.<sup>۵۳</sup> در مقابل برخی گفته‌اند که حذف متعلق تفصیل دارد. اگر امر متعلق دایر بین متباینین باشد، حذف متعلق دال بر عموم است. اما اگر یک قدر متیقنی دارد، اینجا حذف متعلق مفید عموم نیست؛ زیرا هیچ دالی نداریم که به عموم یا اطلاق دال بر عموم باشد.

در ما نحن فیه هم لا ضرر یک قدر متیقنی دارد که شامل جنین در شکم مادر نمی‌شود. بنابر این نمیتوان به اطلاق این ادله تمسک کرد.

#### جلسه ۱۱ - یکشنبه ۱۴۰۲/۸/۷

بحث در ایراد نقص به جنین بود. آیا والدین مجاز اند که کاری کنند که بچه ناقص شود؟ مثلاً ورزش یا ترک غذا خوردنی که منجر به نقص جنین می‌شود؟ بیان شد که به ادله ای بر حرمت تمسک شده است:

اول، دلیل حرمت اضرار و حرمت ظلم بود. عرض شد که ادله حرمت اضرار برخی عناوین اخ و مانند آن آمده که شامل جنین نیست. برخی ادله دیگر مانند «لا ضرر و لا ضرار» بیان نشده و متعلق حذف شده است. برخی گفته‌اند حذف متعلق دال بر عموم است و همه را شامل می‌شود.

یک وقت می‌گویند که «غیبت نکنید» و یه وقت می‌گویند که «غیبت کسی را نکنید». فرق این دو بیان چیست؟ در اولی موضوع یعنی متعلق متعلق نیامده و در دومی آمده است. فرق این دو در اطلاق گیری چیست؟ در اطلاق گیری نیاز به تمسک به مقدمات حکمت داریم. در جمله دوم تمام مقدمات حکمت هم به لحاظ حکم، هم متعلق و هم موضوع جاری است. متکلم در مقام بیان حکم از هر سه جهت حکم و متعلق و موضوع می‌باشد. گاهی در مقام بیان بودن قطعی و روشن است مثلاً خودش تصریح کرده و گاهی از ظاهر حال متکلم به عنوان یک اصل عقلایی احراز می‌شود.

<sup>۵۲</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص: ۴۳۱ - ۴۳۲

<sup>۵۳</sup> این قاعده در حذف متعلق متعلق هم کاربرد دارد. (استاد)

اما در بیان اول از ناحیه حکم و متعلق میتواند اطلاق گیری کرد. اما از کجا احراز کنیم که در ناحیه موضوع هم مقام بیان بوده است؟ با بیان الفاظ حکم و متعلق متوجه میشویم که در مقام بیان این دو بوده است. اما لفظی برای موضوع نیاورده تا بگوییم ظاهر حال این است که در مقام بیان است.

بنابر این عبارت «ضرر زدن حرام است» اطلاقی نسبت به متعلق متعلق ندارد و باید قدر متیقن آن را احراز کرد.<sup>۵۴</sup>

## دوم) ادله حرمت ظلم

ادله حرمت ظلم مشکلی از حیث اطلاق ندارد؛ زیرا حرمت ظلم استثنا بردار نیست. اما اشکال این است که صدق ظلم در برخی موارد روشن نیست. یکی از موارد خیلی پیچیده تشخیص مفهوم ظلم است. پیچیدگی ظلم در این است که آن را به تضییق حق توصیف میکنند. اما ابهام در این است که حق چیست؟ حق شرعی یا حق عرفی؟ اینجا معرکه آراست. بحث مفهوم ظلم را در بحث عدالت و ظلم فقه اخلاق بحث کردیم. اجمال این است که ظلم نه تضییق حق شرعی است و نه تضییق حق عرفی بلکه تضییق حق واقعی است. ظلم مفهومی شرعی نیست بلکه یک مفهوم عرفی است و غیر متدینین هم تصوری از ظلم دارند. حق عرفی هم نیست؛ زیرا در مواردی شارع در این حق عرفی توسعه یا تضییق داده است. بنابر این ظلم تضییق حق واقعی است؛ یعنی حقی است که بر اساس ملاکات و مصالح واقعی در نظر گرفته می شود ولو نفس این حق اعتباری باشد. در مواردی مانند مستقلات عقلیه عقل انسان این تضییق حق را کشف میکند. ظلم بودن آسیب زدن به جسم و مال کودک بی پناه را عقل درک می کند. در برخی موارد هم شارع مصداق آن را بیان می کند؛ اعم از بیان تأسیسی شارع یا سکوت و تقریر عرف. منشأ اختلاف هم تشخیص مصداق این حق است.

برخی اساتید ما ظلم را تضییق حق عرفی می دانستند، می گفتند که بعد از تشریح و تصرف شارع، باز هم ظلم نخواهد بود، اما در عرف متشرعه. غیر متشرعه هم می گویند که در عرف متشرعه این کار برای مثال ربا ظلم است. اما مواردی هم هست که بعد از تشریح شارع باز هم عرف میگوید که ظلم است. مانند جواز

---

<sup>۵۴</sup> به نظر میرسد که در چنین مواردی عرف تفصیلی بین در مقام بیان بودن نسبت به حکم و متعلق با در مقام بیان متعلق بودن نمیگذارد و اطلاق را در متعلق متعلق هم محرز میدانند. شاهدش هم این است که اگر مولا به عبدش گفت که «غیبت نکن» و بعد عبد از یک یهودی غیبت کرد، مولا میتواند به او احتجاج کند که مگر به تو نگفتم غیبت نکن. عبد هم نمیتواند بگوید که کلام تو که اطلاقی در متعلق متعلق نداشت که یهودی را هم بگیرد. (مقرر) استاد در پاسخ تنها فرمودند که بالاخره ما نسبت به تمسک به اطلاق در چنین مواردی ابهام داریم و برایمان روشن نیست.

دزدیدن مال کافر که عرف مسلمین هم ولو بعد از بیان شارع ظلم میدانند. لذا روایات جواز دزدیدن مال کافر را به دلیل صدق ظلم بودن کنار می‌گذاریم.<sup>۵۵</sup>

اشکال ما این بود که بار اولی که شارع تصرف کرده است، از نظر عرف ولو مسلمین ظلم است. اشکال اصلی این بود که ظلم را تزییق حق عرفی می‌دانستند.<sup>۵۶</sup>

خلاصه اینکه در ادله حرمت ظلم اطلاق دارد اما در برخی موارد در صدق ظلم ابهام هست.

جلسه ۱۲ - شنبه ۱۳/۸/۱۴۰۲

ادامه بحث نقص جنین

یک بحث ایجاد عمدی نقص در جنین است و دیگری اینکه اگر نقصی به طور طبیعی ایجاد میشود، درمان آن لازم است.

میتوان گفت به حسب ارتکاز متشرعه بعید نیست که بگوییم که بچه‌ای که روح در آن دمیده شده، با بچه‌ای که به دنیا آمده تفاوتی ندارد. اگر اضرار به بچه‌ی به دنیا آمده حرام است و ایجاد نقص در او ظلم به او محسوب میشود، نسبت به جنینی که روح دارد و در رحم است، نیز اضرار و ظلم صادق است.

این ارتکاز متشرعه در جایی که جنین هست ولی هنوز ولوج روح نشده و این ایجاد نقص ادامه پیدا خواهد کرد و بعد از ولوج روح او را ناقص میکنند، هم هست و مصداق ظلم و اضرار میدانند.

اما نسبت به ایجاد نقص از ابتدا قبل از انعقاد نطفه وجود این ارتکاز متشرعی برای ما روشن نیست.

**دوم : تلازم بین وجوب علاج با وجوب حفظ از نقص و عدم ایجاد نقص**

**سوم : اصل احتیاط**

وقتی برائت جاری نشد، مقتضای احتیاط عدم

**(د) درمان نقص جنین**

دلیل اول : دلیل اضرار و ظلم که اشکال کردیم که صرف عدم حفظ اضرار و ظلم صادق نیست.

<sup>۵۵</sup> استاد مددی

<sup>۵۶</sup> خلاصه اینکه همه در تعریف مفهوم ظلم اتفاق دارند که تزییق حق واقعی است. اما اختلاف در این است که کاشف این حق واقعی چیست.

(استاد)

دلیل دوم و سوم اینجا هم هست. یکی ملازمه و دیگری اصل احتیاط در مواردی که منجز به نقص مستمر در جنین می‌شود.

این وجوب حفظ هم بر والدین است و هم بر دیگران.

### ه) اموری که موجب کمالی در فرزند می‌شود

اینها اموری است که دلیلی بر وجوب این امور است و خلاف ارتکاز متشرعه است که آن را لازم نمی‌دانند و لو کان لبان و ظهر. بله، عقلاً مستحسن است و شارع هم نه از جهت مولوی بلکه بماهو عاقل آن را مستحسن دانسته است. اما دلیلی بر جعل استحباب مولوی برای آن نداریم.<sup>۵۷</sup>

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۲/۸/۱۴

## ۴) وظایف والدین بعد از ولادت فرزند

از حیث حرمت کشتن، آسیب زدن و .. که بحثی ندارد و ادله اضرار و ظلم روشن است. عمده مباحث در این قسمت بحث رضاع و شیر دادن به کودک است و دیگری بحث حضانت.

### الف) رضاع

شیر دادن به کودک در دوران شیرخوارگی آثار مهمی را در تربیت جسمی و روحی کودک دارد. سؤال این است که آیا شیر دادن به این بچه بر پدر یا مادر واجب است یا خیر؟

### اقوال

#### ۱) شیخ طوسی (ره)

«قال فی الخلاف: لیس للرجل أن یجبر زوجته علی الرضاع لولدها منه، شریفه کانت أو مشروفه، موسره کلنت أو معسره، دنیه کلنت أو نبیله<sup>۵۸</sup>. و به قال أبو حنیفه، و الشافعی و قال مالک: له إجبارها إذا کلنت معسره دنیه، و لیس له ذلک إذا کانت شریفه موسره.»

<sup>۵۷</sup> در مواردی که معصوم بیانی به صورت اخبار یا انشا دارد و در باب امور دنیوی است و حکمت آن را هم بیان کرده است، ظهور حالی که در مقام بیان حکم شرعی است، احراز نمیشود، لذا نمیتوانیم از این بیانات استحباب یا کراهت شرعی را استفاده کنیم. زیرا اینکه امام در مقام بیان حکم شرعی هست یک ظهور حالی است که در چنین مواردی به نظر ما چنین ظهور حالی روشن نیست. مثلاً اگر شارع بگوید که زن حامله به بخورد زیرا موجب زیبا شدن فرزند میشود. اما ظاهراً قداماً از این چنین بیانات استظهار استحباب شرعی می‌کرده اند. (استاد)

<sup>۵۸</sup> دارای صفات اخلاقی والا. شریف مربوط به جایگاه اجتماعی است و نبیل مربوط به اوصاف اخلاقی.

و قال أبو ثور: له إجبارها عليه بكل حال، لقوله تعالى «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ»<sup>٥٩</sup> و هذا خبر معناه الأمر، فإذا ثبت وجوبه عليها، ثبت أنه يملك إجبارها عليه، لأنه إجبار على واجب.

دليلنا: أن الأصل براءة الذمة، و الإجبار يحتاج إلى دليل. و الآية محمولة على الاستحباب، و عليه إجماع الفرقه، و أخبارهم تشهد بذلك»<sup>٦٠</sup>

## (٢) صاحب رياض

«و فى الرياض: المعروف من مذهب الأصحاب بل كاد أن يكون إجماعا بينهم أنه لا تجبر الأم الحرة و كذا الأمة مملوكة الغير على إرضاع ولدها إلا إذا لم يكن للولد مرضعة أخرى سواها أو كانت و لم يمكن لعدم وجود الأب أو إعساره و عدم تمكنه منه مع عدم مال للولد يمكن به إرضاعه من غيرها فيجب عليها بلا خلاف كوجوب إنفاقها عليه فى هاتين الصورتين»<sup>٦١</sup>

## (٣) محقق حلى (ره)

«و فى الشرايع: أما الرضاع فلا يجب على الأم إرضاع الولد و لها المطالبة بأجرة إرضاعه و له استيجارها إذا كانت بائنا و قيل لا يصح ذلك و هى فى حباله و الوجه الجواز. و يجب على الأب بذل أجرة الرضاع إذا لم يكن للولد مال و لأمه أن ترضعه بنفسها أو غيرها و لها الأجرة و للمولى إجبار أمته على الرضاع و نهاية الرضاع حولان و يجوز الاقتصار على أحد و عشرين شهرا و لا يجوز نقصه عن ذلك و لو نقص كان جورا و يجوز الزيادة عن الحولين شهرا و شهرين و لا يجب على الوالد دفع أجرة ما زاد عن حولين و الأم أحق بإرضاعه إذا طلبت ما يطلب غيرها. و لو طلبت زيادة كان للأب نزع و تسليمه إلى غيرها و لو تبرعت أجنبية بإرضاعه فرضيت الأم بالتبرع فهى أحق به و إن لم ترض فللأب تسليمه إلى المتبرعة»<sup>٦٢</sup>

## (٤) كاشف اللثام

و قد ادعى الإتفاق على عدم جواز الأقل من أحد و عشرين شهرا فى كشف اللثام.<sup>٦٣</sup>

خلاصه اقوال فوق اين است كه : بچه حداقل ٢١ ماه بايد شير بخورد. حال اگر مادر حاضر است كه رايجان يا به اندازه ديگران اجرت بگيرد، احق است. بيشتر از آن تا دو سال مستحب است.

<sup>٥٩</sup> البقرة: ٢٣٣

<sup>٦٠</sup> الخلاف، ج٥، ص: ١٢٩ - ١٣٠

<sup>٦١</sup> رياض المسائل (ط - القديمة)، ج٢، ص: ١٦٠

<sup>٦٢</sup> شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام، ج٢، ص: ٢٨٩

<sup>٦٣</sup> كشف اللثام، ج٧، ص: ٥٤٨

## ادله

### آیات :

آیه اول : «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ».<sup>۶۴</sup> این آیه دال بر وجوب نیست؛ زیرا در ادامه فرموده «لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ». اگر می‌خواهی کامل شیر بدهی، دو سال شیر بدهی. باتوجه به اینکه فهم عرفی این است که دو سال شیردادن مطلوب شارع است، استحباب شیر دهی دو سال فهمیده می‌شود.

از ادامه آیه فهمیده می‌شود که شیر دهی کمتر از دو سال و ارضاع غیر مادر جایز هم هست : «فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ».

ممکن است گفته شود که در ادامه آیه می‌فرماید: «لَا تُضَارُّ وَالِدَةً بِوَلَدِهَا»

فی صحیح الحلبی و خبر ابی الصَّبَّاحِ الْکِنَانِیِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا تُضَارُّ وَالِدَةً بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ فَقَالَ كَانَتْ الْمَرَاضِعُ مِمَّا تَدْفَعُ إِحْدَاهُنَّ الرَّجُلَ إِذَا أَرَادَ الْجَمَاعَ تَقُولُ نَا أَدْعَكَ إِنِّي أَخَافُ أَنْ أَحْبَلَ فَأُقْتَلَ وَوَلَدِي هَذَا لِلَّذِي أَرْضِعُهُ وَكَانَ الرَّجُلُ تَدْعُوهُ الْمَرْأَةُ فَيَقُولُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ أُجَامِعَكَ فَأُقْتَلَ وَوَلَدِي فَيَدْفَعُهَا فَلَا يُجَامِعُهَا فَتَنْهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ ذَلِكَ أَنْ يُضَارَّ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ وَالْمَرْأَةُ الرَّجُلَ.<sup>۶۵</sup>

آیه دوم : «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا...<sup>۶۶</sup>» از این آیه استفاده می‌شود که شیر دهی بیش از ۲۱ ماه واجب نیست. متوسط حمل ۹ ماه است و لذا ۲۱ ماه دوران شیر دهی بیان شده است. ممکن است گفته شود که آیه در مقام بیان حکم شرعی نیست و اخبار از یک امر خارجی است. می‌گوییم که بله در مقام بیان امر خارجی است، لکن اگر دو سال شیردهی واجب بود، غالب شیردهی مسلمین ۲۴ ماهه میشد و در نتیجه آنچه غالباً اتفاق می‌افتاد، مجموع حمل و رضا ۳۳ ماه می‌شد. لکن آیه نهایت دلالت دارد که بیش از ۲۱ ماه واجب نیست، نه اینکه ۲۱ ماه واجب باشد.

محصل از آیات این است که بهتر است که مادر دو سال شیر بدهد و کمتر از آن هم، گرفتن از شیر جایز است و بیش از ۲۱ ماه واجب نیست.

<sup>۶۴</sup> البقرة: ۲۳۳

<sup>۶۵</sup> الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۶، ص: ۴۱

<sup>۶۶</sup> الاحقاف: ۱۵

عرض شد که آیه «حولین کاملین» وجوب شیر دادن دو سال را ثابت نمیکند و نهایت با توجه به مناسبت حکم و موضوع رجحان و استحباب ثابت می‌شود که شیر دهی کامل که دو سال است، برای خداوند مطلوب است. از آیه دیگر هم جواز اقتصار بر ۲۱ ماه شیردهی استفاده شد. بیش از دو سال هم وجوب ندارد. اما کراهت یا حرمت شیر دهی بیش از دو سال هم از آیات استفاده نمیشود.

بنابر این استحباب شیردهی دو سال و عدم وجوب بیش از ۲۱ ماه از آیات استفاده می‌شود.

### روایات

صَحِيحُ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَمَّا قَوْلُهُ وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ<sup>۶۷</sup> فَلَنَّهُ نَهَى أَنْ يُضَارَّ بِالصَّبِيِّ أَوْ تُضَارَّ أُمُّهُ فِي رِضَاعِهِ وَ لَيْسَ لَهَا أَنْ تَأْخُذَ فِي رِضَاعِهِ فَوْقَ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ فَإِنْ أَرَادَا فَصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا قَبْلَ ذَلِكَ كَانَ حَسَنًا وَ الْفِصَالُ هُوَ الْفِطَامُ.<sup>۶۸</sup>

این روایت هم دال بر عدم وجوب شیر دهی دو سال است.

و فِي خَيْرِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمَنْقَرِيِّ قَالَ: سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الرِّضَاعِ فَقَالَ لَا تُجْبِرُ الْحُرَّةُ عَلَى رِضَاعِ الْوَلَدِ وَ تُجْبِرُ أُمُّ الْوَلَدِ.<sup>۶۹</sup>

این روایت دال بر عدم وجوب شیر دهی توسط خود مادر است، لکن منافاتی با اصل وجوب شیر دهی به نوزاد که بر عهده پدر باشد، ندارد.

لکن روایت معتبری است که دلالت بر وجوب رضاع دارد:

<sup>۶۷</sup> وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرِّضَاعَةَ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بَوْلِدِهَا وَ لَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدُهُ وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فَصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَ تَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۲۳۳)

<sup>۶۸</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۵۴

<sup>۶۹</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۵۲



مُوثِقِ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الرَّضَاعُ وَاحِدٌ وَعِشْرُونَ شَهْرًا فَمَا نَقَصَ فَهُوَ جَوْرٌ عَلَى

الصَّبِيِّ.<sup>۷۰</sup> ظاهر این است که رضاع کمتر از ۲۱ ماه جور و ظلم است و ظلم هم حرام است. حسب اقوالی که از فقها ذکر کردیم، میتوان گفت که نظر مشهور فقها هم همین است.<sup>۷۱</sup>

این روایت دال بر وجوب رضاع توسط خصوص مادر نیست بلکه زن دیگری میتواند شیر دهد. بله اگر زن دیگری نباشد، میتوان گفت که این وجوب متعین بر مادر است.

بر عکس اگر مادر حاضر نیست شیر دهد یا شیر ندارد، آیا بر دیگران شیر دهی واجب است؟ میگوییم که وجوب بر دیگران ثابت نیست؛ زیرا در روایت مکلف را مشخص نکرده و حذف متعلق را هم دال بر عموم نمیدانیم. مضافاً بر اینکه در ارتکاز متشرعی هم این است که در صورت نبود شیر مادر، دیگران را مکلف بدانند که به نوزاد شیر دهد.

شبهه این روایت، روایت دیگری است: خَبَرُ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ الصَّبَّاحِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْفَرَضُ فِي الرَّضَاعِ أَحَدٌ وَعِشْرُونَ شَهْرًا فَمَا نَقَصَ عَنْ أَحَدٍ وَعِشْرِينَ شَهْرًا فَقَدْ نَقَصَ الْمَرْضِعُ وَإِنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ فَحَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ.<sup>۷۲</sup>

دلالّت بر وجوب از این روایت مبتنی بر این است که فرض را به معنای واجب بگیریم. اما ممکن است که فرض به معنای آنچه در کتاب آمده باشد. به هر حال سند این روایت مخدوش است.

<sup>۷۰</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۵۵

<sup>۷۱</sup> و الحد الذي يجوز فصل الصبي من الرضاع فيه من الزمان بلوغه أحداً وعشرين شهراً فإن فصل منه دون ذلك كان ظلماً له وأقصى الرضاع حولان كاملان كما قال الله عز وجل لمن أراد إتمامه. (مقنعه ص ۵۳۱)

و يجوز ان ترضع الصبي احداً وعشرين شهراً ولا يجوز نقصه عن ذلك فيكون جوراً عليه لرواية جماعة عن الصادق ع قال الرضاع احد وعشرون شهراً فما نقص فهو جور على الصبي (تذكرة الفقها ص ۶۲۷)

لا خلاف بين أصحابنا في أن مدة الرضاع بالأصالة حولان كاملان، لقوله تعالى وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَ «۱». و ظاهر الآية كون تمام الرضاعة حولين، و هو لا ينافي جواز النقص عنهما. و قد جوز أصحابنا الاقتصار على أحد وعشرين شهراً، لظاهر قوله تعالى: وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا «۲» فإذا حملت به تسعة أشهر- و هو الغالب- بقي فصالة- و هو مدة رضاعة- أحد وعشرين شهراً، و لرواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الرضاع أحد وعشرون شهراً، فما نقص فهو جور على الصبي» «۳». و ظاهرهم الاتفاق على ذلك، و هو يتم على القول بأن أكثر الحمل تسعة أشهر لا يزيد، و إلا لم يتم التعليل إلا في ولد يولد للتسعة، فلو ولدت له لسته أشهر أو سبعة كان ذلك حملاً و ما يبقى من الثلاثين فصالة، و الآية لا تدل على أزيد من ذلك، و الرواية ضعيفة السند. (مسالك الافهام ج ۸ ص ۴۱۶)

مسألة ۱۵ كمال الرضاع حولان كاملان أربع وعشرون شهراً، و يجوز أن ينقص عن ذلك إلى ثلاثة أشهر بأن يفطم على أحد وعشرين شهراً، و لا يجوز أن ينقص عن ذلك مع الإمكان و من غير ضرورة. (تحرير الوسيلة ج ۲ ص ۳۱۳)

<sup>۷۲</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۵۴

فی خبر الجعفریات: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ  
جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ ع قَالَ يُجْبَرُ الرَّجُلُ عَلَى النَّفَقَةِ عَلَى امْرَأَتِهِ فَإِنْ لَمْ  
يَفْعَلْ حُبْسٌ وَ تُجْبَرُ الْمَرْأَةُ عَلَى أَنْ تَرْضَعَ وَلَدَهَا وَ تُجْبَرُ عَلَى أَنْ تَخْبِزَ لَهُ وَ تَخْدُمَهُ دَاخِلَ بَيْتِهَا. ٧٣

این سند معروف کتاب جعفریات است و موسی بن اسماعیل و یک نفر دیگر وثاقتشان محرز نیست  
مضافاً بر اینکه اصل کتاب جعفریات هم نسخه اش با سند معتبری برای ما ثابت نیست.

بنابر این عمده دلیل بر وجوب همان موثقه اول است. نتیجه اینکه شیردهی تا ۲۱ ماه واجب است و تا  
دو سال مستحب است. اگر فرد دیگری باشد که ۲۱ ماه شیر بدهد، وجوب از مادر بر داشته می شود. اطلاق  
دلیل هم بیانگر این است که چه شیر حیوان داده شود یا نشود، رضاع واجب است اعم از شیر مادر یا زن  
دیگر.

اما تمسک به اطلاق این ادله در موارد مستحدث مانند شیر خشک از نظر ما مشکل است. لکن تمسک  
به اصل برائت در دوران بین تعیین شیر مادر یا تأخیر شیر مادر یا شیر خشک و بعد جریان برائت از تعیین  
شیر مادر این هم محل اشکال است؛ زیرا جریان برائت از تعیین شیر مادر، اگر در واقع مصلحت ملزومی بر  
تعیین شیر مادر برای نوزاد بوده باشد، جریان برائت از تعیین شیر مادر خلاف امتنان بر نوزاد است و لذا  
جاری نخواهد بود. اگر کسی قاعده قبح عقاب بلا بیان را بپذیرد که به آن تمسک میکند و الا باید احتیاط  
کرد و ۲۱ ماه را با شیر زنی اعم از مادر یا دیگری رضاع صورت گیرد.

احتمال اینکه جریان برائت در این مورد خلاف امتنان باشد، باز هم مانع جریان برائت است؛ زیرا از ابتدا  
ظهور حدیث رفع در مواردی است که خلاف امتنان بر غیر نباشد و اگر در موردی شک کنیم که خلاف  
امتنان به غیر هست یا نیست، باز هم دلیل شامل آن نیست.

لکن ظاهراً فقهای معاصر ما شیردهی ۲۱ ماه را واجب نمی دانند.

### حکم لباء (آغوز)

لباء همان آغوز است اولین شیری است که بعد از زایمان مادر به نوزاد می دهد.

٧٣ الجعفریات - الأشعثیات، ص: ۱۰۹

فی المصباح: اللَّبَاءُ مَهْمُوزٌ وَزَانٌ عِنَبٌ أَوَّلُ اللَّبَنِ عِنْدَ الْوِلَادَةِ وَقَالَ أَبُو زَيْدٍ وَ أَكْثَرُ مَا يَكُونُ ثَلَاثُ حَلَبَاتٍ وَ أَقَلُّهُ حَلَبَةٌ.<sup>۷۴</sup>

العلامة في القواعد: أن الأم تجبر على إرضاع اللبأ لأن الولد لا يعيش بدونها. و ظاهره وجوب ذلك عليها و نسب ذلك الى جماعة.<sup>۷۵</sup>

این تعلیل علامه که درست نیست و خارجا اینطور نیست که حیات نوزاد منوط به خوردن این شیر باشد. بله موجب افزایش ایمنی بدن نوزاد میشود. بنابر این اگر موردی باشد که ندادن این شیر باعث خوف ایجاد امراضی شود که ضرر قابل توجه به نوزاد دارد، بنابر وجوب حفظ ولد از امراض میگوییم که در صورت وجود این خوف دادن لباء واجب است. البته مهم حفظ از امراض است و اگر با غیر لباء هم این ایمنی حاصل شود، باز هم دادن لباء واجب نخواهد بود.

عمده این است که احتمال وجوب لباء هست و برخی فقها هم فتوا به آن داده اند و جریان برائت هم خلاف امتنان بر طفل است و لذا مقتضای اصل احتیاط لزوم لباء است.

یکشنبه

این روایتی که تعبیر شد شیردادن کمتر از ۲۱ ماه جور است، شبهه ای مطرح شد که جور به معنای ظلم نیست بلکه به معنای انحراف از اعتدال است و به معنای عدول از مطلوب تام شارع است نه ظلم. لکن در لغت نامه های متعدد آمده جور به معنای ظلم آمده است. مضافا بر اینکه اگر به معنای عدول از حد مطلوب باشد که خود ۲۱ ماه هم جور خواهد بود؛ زیرا حد مطلوب شارع حولین کاملین یعنی ۲۴ ماه است.

مرحوم امام فرموده اند که کمتر از ۲۱ ماه جایز نیست و آقای خوئی نیز احتیاط واجب هستند.

دلیلی که می گوید که ۲۱ ماه حداقل شیردهی است، شیر مادر متعین است؛ زیرا تعبیر «رضاع» آمده است و شیر دادن از غیر پستان مادر یا دایه «رضاع» صادق نیست. اما نسبت به اینکه شیر مادر را در شیشه بریزند و به او بدهند، توضیحی بدهیم :

<sup>۷۴</sup> المصباح المنیر، ج ۲، ص: ۵۴۸

<sup>۷۵</sup> مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۸، ص: ۴۱۳

اطلاق گاهی موجب سعه میشود و گاهی نتیجه اطلاق تضیق است و حکم خاص ثابت میشود. وقتی میگوید اطعم الفقیر مقتضای اطلاق متعلق تعیین اطعام است. یعنی میگوید اطعم الفقیر سواء اکر مته او لا. یعنی چه احترامش بکنی و چه نکنی، اطعام فقیر بر تو واجب است. پس نتیجه اطلاق واجب تعیینی است.

در محل بحث است میگوید که واجب است که ۲۱ ماه شیر مادر یا دایه بخورد. این دلیل اطلاق دارد یعنی چه شیر گاو به او بدهی یا ندهی.<sup>۷۶</sup> حال اگر نسبت به موضوعات مستحدث هم اطلاق داشته باشد، یعنی وجوب هست چه شیر خشک بدهی یا ندهی. اگر طبق مبنای ما که روایات ائمه ع نسبت به موضوعات مستحدث اطلاق ندارد، این روایت نمیگوید که شیر خشک کافی نیست. پس نوبت به اصل عملی میرسد و دوران بین تعیین و تخییر است. ما نمیدانیم که مکلف به خصوص شیر مادر هستیم یا مخیر بین آن و شیر خشک. در مساله دوران بین تعیین و تخییر اختلاف است. ما موافق آقای خویی قائل به جریان برائت از تعیین هستیم. اما دلیل برائت در جایی که خلاف امتنان به غیر نباشد و در محل بحث جریان برائت از تعیین و تخییر بین شیر مادر و شیر خشک خلاف امتنان به نوزاد است. لذا عملاً به مقتضای احتیاط حکم به لزوم تعیین شیر مادر می‌کنیم.

### فضیلت شیر مادر

إن إرضاع الولد و إن جاز أن یکون بلبن غیر الأم من الرضائع کما مر و لکن لا شک أن لبن الأم أفضل من غیره. فقد روی الصدوق ره بطرق مختلفه عن مولانا الرضا عن آبائه ع عن النبی ص أنه قال: لیسَ لِلصَّبِيِّ لَبَنٌ خَيْرٌ مِنْ لَبَنِ أُمِّهِ. ۷۷ و فی معتبر طَلْحَةَ بِنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَا مِنْ لَبَنِ رَضَعَ بِهِ الصَّبِيُّ أَعْظَمَ بَرَکَةً عَلَيْهِ مِنْ لَبَنِ أُمِّهِ. ۷۸ و قد ثبت ذلك بالتجارب العلمیة الجدیدة. لذا مستحب است که خود مادر نوزاد را شیر بدهد.

### مادر نسبت به سایر زنان احق به شیر دهی است

مادر در مواردی که نسبت به شیر دهی تکلیف دارد، حقوقی هم دارد و آن حق تقدم و اولویت مادر در شیر دهی است، مشروط بر اینکه اجرت بیش از متعارف طلب نکند.

<sup>۷۶</sup> الرء و الضاد و العین أصل واحد، و هو شُرْبُ اللَّبَنِ مِنَ الضَّرْعِ أَوْ التَّدْيِ

<sup>۷۷</sup> عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص: ۳۴

<sup>۷۸</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۵۲

صحيح الحلبى عن ابي عبد الله قال: الحبلَى المطلقةُ ينفقُ عليها حتى تضع حملها و هي اُحقُّ بولدها حتى ترضعه بما تقبله امرأةُ اخرى إن الله يقول لا تضارَّ والدَةُ بولدها ولا مولودٌ له بولده الحديث. ٧٩

تعبير احق دال بر تعين اين حق بر مادر است. مادر مطلقه هم خصوصيتى ندارد و يا مادر غير مطلقه به طريق اولى اين حق را دارد.

حتى اگر اجرت بيشتر هم مطالبه کند، باز هم مستحب است که

فى معتبر داود بن الحصين عن ابي عبد الله قال: و الوالدات يرضعن اولادهن قال ما دام الولد فى الرضاع فهو بين الابوين بالسوية فاذا فطم فالأب اُحقُّ به من الأم فاذا مات الأب فالأم اُحقُّ به من العصبه و إن وجد الأب من يرضعه بأربعة دراهم و قالت الأم لا أرضعه إلا بخمسة دراهم فإن له أن يزرعه منها إلا أن ذلك خير له و أرفق به أن يترك مع أمه. ٨٠

### شیر دادن بیش از دو سال

از برخی روایات جواز شیر دادن بیش از دو سال است :

صحيح الحلبى «و لیس لها أن تأخذ فی رضاعه فوق حولين کاملین» ٨١

اینکه میفرماید در بیش از دو سال حق طلب اجر ندارد، یعنی اصل رضاع جایز است و الا میفرمود که اصل رضاع جایز نیست.

مؤید آن روایت دیگری است:

خبر سعد بن سعد الأشعري عن ابي الحسن الرضا ع قال: سألته عن الصبي هل يرضع أكثر من سنتين فقال عامين فقلت فإن زاد على سنتين هل على أبويه من ذلك شيء قال لا. ٨٢

٧٩ وسائل الشیعة، ج ٢١، ص: ٤٧٢

٨٠ وسائل الشیعة، ج ٢١، ص: ٤٧٠ - ٤٧١

٨١ وسائل الشیعة، ج ٢١، ص: ٤٥٤

٨٢ وسائل الشیعة، ج ٢١، ص: ٤٥٤

جلسه - شنبه ۱۴۰۲/۸/۲۷

عرض شد که به جهت موثقه شیردهی ۲۱ ماه واجب است. حال سؤال این است که مکلف این وجوب کیست؟ آیا تنها مادر است یا تکلیف پدر است یا تکلیف هر دو یا تکلیف واجب عمومی است؟

تعبیر موثقه این است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الرِّضَاعُ وَاحِدٌ وَ عَشْرُونَ شَهْرًا فَمَا نَقَصَ فَهُوَ جَوْرٌ عَلَى الصَّبِيِّ».<sup>۸۳</sup> در این روایت بیان نشده که وجوب بر چه کسی است؟ حال یا میگوییم که این روایت در مقام بیان از حیث اینکه مکلف کیست، نیست. یا میگوییم که در مقام بیان هست و اطلاق دارد، لکن اطلاق لفظی نیست، بلکه اطلاق مقامی است؛ به این بیان که امام در مقام بیان تمام جزئیات حکم بوده و نگفته که بر چه کسی واجب است، لذا بر هر کسی واجب است. این همان است که مشهور میگویند که حذف متعلق دال بر عموم است.

عرض ما این بود که در حذف متعلق، اگر قدر متیقنی داشته باشد، بیش از آن قابل ثابت نیست. دلیل حذف متعلق این است که از لغویت خارج شود و برای خروج از لغویت دلالت حداقلی قدر متیقن کافی است. در این مورد هم قدر متیقن والدین هستند.

لکن اینکه روایت تکلیفی را بر بیش از والدین ثابت نمیکند، دلیل بر عدم تکلیف غیر نیست؛ زیرا در فرض شک در تکلیف نسبت به دیگران، برائت جاری نیست؛ زیرا جریان برائت خلاف امتنان بر کودک است و باید احتیاط جاری کرد. به همین خاطر باید دلیل بر عدم وجوب اقامه شود که همان ارتکاز متشرعه است. ارتکاز متشرعه این است که دیگران نسبت به رضاع به اندازه ۲۱ ماه تکلیفی ندارند. بله، اگر نیاز طفل به حدی باشد که حیاتش وابسته به آن است، دیگران هم تکلیف دارند. اما در غیر اینصورت ارتکاز این است که واجب نیست و مستحب است.<sup>۸۴</sup>

نسبت به اینکه قدر متیقن والدین هستند، جهت این است که اگر روایت در مقام بیان باشد، جایی که قدر متیقن روشن نیست، حذف متعلق دال بر عموم است. بین والدین هم قدر متیقن نداریم. شاید بر مادر

<sup>۸۳</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۵۵

<sup>۸۴</sup> اشکال: نسبت به اصل وجوب رضا ۲۱ ماه هم ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب است. چه فرقی هست که ارتکاز متشرعه در عدم وجوب بر غیر والدین را می پذیرید اما ارتکاز متشرعه بر اصل مساله که عدم وجوب اصل رضاع ۲۱ ماه است را نمی پذیرد؟ پاسخ استاد: من خودم اطمینان داریم که نسبت وجوب تکلیف غیر والدین ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب است و در زمان معصوم هم همین بوده اما نسبت به ارتکاز متشرعه اصل رضاع ۲۱ ماه احتمال می دهیم که شرایط معاصر در این ارتکاز دخیل بوده باشد و وجود این ارتکاز در عصر معصوم برای روشن نیست. یا ممکن است بگوییم که نسبت به اصل حکم ارتکاز عدم وجوب نیست. متشرعه میگویند که نمیدانیم.

واجب باشد و شاید بر پدر واجب باشد. لذا در والدین میگوییم قدر متیقن نداریم و لذا بر هر دو واجب است. لکن این بیان مبتنی بر احراز این است که امام از این جهت در مقام بیان است. اما لسان روایت به صورتی است که احراز نمی‌کنیم که در مقام بیان این جهت حکم هم بوده باشد.<sup>۸۵</sup>

اما هیچ کدام از والدین نمی‌تواند براثت از وجوب جاری کند؛ زیرا خلاف امتنان بر نوزاد است. بنابر این هردو به نحو واجب کفایی تکلیف دارند.

#### ادامه بحث

از همین موثقه استفاده میشود که رضاع بیش از ۲۱ ماه واجب نیست. به ضمیمه ادله دیگر فهمیدیم که از ۲۱ ماه تا دو سال مستحب است و بیش از دو سال هم جایز است. لکن مشهور فقها گفته اند بیش از ۲۶ ماه جایز نیست. کلام در این است که مستند این بیان چیست.

برخی اشاره کرده اند «به روایه» لکن روایت را نقل نکرده اند. برخی هم استدلال‌های غیر قابل پذیرشی بیان کرده اند. در جواهر می‌گوید که شیر بیش از ۲۶ ماه از فضلات ما لا یوکل لحمه است و لذا خوردن آن جایز نیست. تا ۲۶ ماه دلیل بر جواز داریم اما نسبت به بیش از آن رجوع به عموماً حرمت خوردن فضلات ما لا یوکل لحمه. اما دلیل جواز دو ماه بعد از دو سال هم تدریجی بودن و فرجه از شیر گرفتن است. برخی گفته اند که انسان از ما لا یوکل لحمه انصراف دارد، لکن شیر زن از خبائث است و قرآن فرموده که «حرمت علیکم الخبائث». این استدلال‌ها ضعیف است. شیر اگر هم جزء خبائث باشد، برای کودک جزء خبائث نیست. عمده در این مسأله شهرت قدمایی است که اگر ثابت بشود، قابل تمسک است؛ زیرا دلالت روایات و اصل براثت جواز است. با توجه به اینکه مسأله کثیر الابتلاست، اگر شهرت قدمایی باشد، کاشف از حکم شرعی است. لکن شهرت قدمایی ثابت نیست؛ زیرا ما فتوای ابن جنید، ابن ابی عقیل و پدر شیخ صدوق را نداریم. شیخ صدوق نیز روایاتی را نقل کرده که ظاهر جواز بیش از این مدت است. شیخ مفید هم میگوید که نهایت شیر دهی دو سال است. این بیان هم ابهام دارد. جمود بر این لفظ این

---

<sup>۸۵</sup> اصل در مقام بیان بودن یک اصل عقلایی متکی به ظهور حال است. وقتی شارع نسبت به ارکانی که می‌خواهیم اطلاق‌گیری کنیم، یعنی متعلق، متعلق متعلق و موضوع (مکلف) لفظی را بیان میکند، عقلاً می‌گویند که در مقام بیان بوده است. مثلاً در لا تشرب الخمر هم متعلق، هم متعلق متعلق و هم مخاطب یا مکلف بیان شده است. اما در جایی که نسبت به برخی از این موارد لفظی را بیان نکرده، از کدام ظهور حالی بگوییم که در مقام بیان بوده است. در مثال «الرضاع واحد و عشرون شهر فما نقص فهو جور» نسبت به موضوع یعنی کسی که تکلیف بر اوست، هیچ لفظی بیان نشده است. لذا اصل در مقام بیان بودن نسبت به آن جاری نیست. به همین خاطر هم هست که در اطلاق مقامی میگوییم اصل در مقام بیان بودن نیست و باید احراز شود؛ چون لفظی که بتواند بر اساس آن احراز کرد که ظاهر حال متکلم در مقام بیان بودن است، نداریم. (استاد)

است که بیش از ۲۴ ماه حرام است که خلاف فتوای حرمت بیش از ۲۶ ماه است یا مراد نهایت دوران استحباب شیردهی است. بنابر این در این مسأله دلیلی بر حرمت شیر دهی بیش از دو سال نداریم.

## ب) حضانت

در این مسأله چند مورد را بررسی می‌کنیم:

معنای حضانت، شئون مختلف و حدود حضانت، حضانت حق چه کسی است؟ و حضانت تکلیف هم هست یا خیر؟

## معنای حضانت

مرحوم علامه در تحریر فرموده: «تربیة الصبی و حفظه، و جعله فی سریره، و أخذہ منه، و کحله، و دهنه، و تنظیفه، و غسل خرقة و ثیابه و أشباه ذلک، و اشتقاقها من الحضن، و هو ما تحت الإبط تشبیها بحضانه الطیر للفراخ و البیض».<sup>۸۶</sup>

روشن است که حضانت غیر از رضاع و شیردهی است. از مفهوم تباین است و از نظر مورد نیز عامین من وجه است. نسبت به پدر حضانت هست اما شیردهی نیست.

هم چنین حضانت غیر از ولایت است. ولایت بر صبی یک سلطه است. البته نه الزاما یک سلطه تکوینی بلکه یک سلطه اعتباری است. برای نمونه موبایل وقتی در جیب شماست هم سلطه اعتباری و هم سلطه تکوینی دارید. اما اگر گم شود، دیگر سلطه تکوینی ندارید، اما سلطه اعتباری هست. در فرزند هم همینطور است، مادر ممکن است سلطه تکوینی بر نوزاد دارد اما سلطه اعتباری ندارد. پدری هم که فرزندش گم شده، سلطه اعتباری دارد، اما سلطه تکوینی ندارد. پس ولایت یک سلطه اعتباری بر اشخاص است.

حضانت یک سلطه اعتباری نیست. حضانت عهده دار شدن تربیت و رشد و نمو جسمی و روحی است. ممکن است حضانت به عهده مادر باشد که ولایت ندارد. مگر آنکه از سوی ولی، قیم کودک قرار گیرد. عکس آن هم ممکن است جدّ که ولایت دارد، اما حداقل تا وقتی پدر در قید حیات است، حضانت به عهده جد نیست.

پس حضانت و ولایت از جهت مفهوم متباین است و در موارد هم عامین من وجه است. بنابر این بحث ولایت ربطی به بحث فقه تربیت ندارد.

<sup>۸۶</sup> تحریر الأحكام الشرعية (ط - الحديثة)، ج ۳، ص: ۹۳



## شئون حضانت

هر چیزی که مربوط به اداره و تربیت طفل میشود، داخل در حضانت است. مانند تغذیه، لباس، نظیف و حفظ از خطرات، درمان بیماری‌ها و اموری که مربوط به تربیت جسمانی است.

مفهوم حضانت امور مربوط به تربیت روحی را شامل نمی‌شود. واژه حضانت در روایات وارد نشده است، مگر در یک روایت مرسل.<sup>۸۷</sup> آنچه در روایات آمده تعبیری شبیه احقیت است.<sup>۸۸</sup>

## حضانت حق کیست

این مسئله اختلافی است. در شرائع آمده است که: «أما الحضانة فالأم أحق بالولد مدة الرضاع و هي حولان ذكرا كان أو أنثى إذا كانت حرة مسلمة و لا حضانة للأمة و لا للكافرة مع المسلم».

فإذا فصل فالوالد أحق بالذكر و الأم أحق بالأنثى حتى تبلغ سبع سنين و قيل تسعا و قيل الأم أحق بها ما لم تتزوج و الأول أظهر ثم يكون الأب أحق بها. و لو تزوجت الأم سقطت حضانتها عن الذكر و الأنثى و كان الأب أحق بهما. و لو ماتت كلنت الأم أحق بهما من الوصى و كذا لو كان الأب مملوكا أو كافرا كلنت الأم الحرة أحق به و إن تزوجت فلو أعتق كان حكمه حكم الحر. فإن فقد الأبوان فالحضانة لأب الأب فإن عدم قيل كانت الحضانة للأقارب و ترتبوا ترتيب الإرث نظرا إلى الآية و فيه تردد.<sup>۸۹</sup>

## حضانت در مدت رضاع

أما الحضانة في مدة الرضاع فقد ادعى في المسالك عدم الخلاف في كونها للأم خاصة.<sup>۹۰</sup> بل في الرياض: إجماعاً فتوى و نصاً و لكنه قال عقيب ذلك: فيما إذا أرضعته، و إلا فقولان.<sup>۹۱</sup>

اما در «المهذب البارع» گفته: وقع الإجماع على اشتراك الحضانة بين الأبوين مدة الحولين.<sup>۹۲</sup>

این اختلاف نظر در حق حضانت در مدت شیردهی در مراجع فعلی هم هست. بحث نفقه هم غیر حضانت است. نفقه مربوط به تأمین مالی است.

<sup>۸۷</sup> ابن أبي جهمور في درر اللآلي، عن أبي هريرة عن النبي ص أنه قال: الأم أحق بحضانة ابنها ما لم تتزوج. (مستدرک ج ۱۵ ص ۱۶۴)

<sup>۸۸</sup> روایات احقیت که برخی نسبت به احقیت ام در غیر شیرخوارگی است، مربوط به ولایت که نیست زیرا ادله ولایت روشن است که مختص به

پدر و جد است و لذا تنها احتمالی که می‌ماند مربوط به حضانت است. (استاد)

<sup>۸۹</sup> الشرائع الإسلام، ج ۲، ص: ۲۹۰

<sup>۹۰</sup> المسالك، ج ۸، ص: ۴۲۱

<sup>۹۱</sup> رياض المسائل (ط - الحديثة)، ج ۱۲، ص: ۱۵۳

<sup>۹۲</sup> المهذب البارع، ج ۳، ص: ۴۲۶

برای حق اختصاص و کیف کان فقد استدل علی القول بالإختصاص بالأم بما تقدم من الأخبار الدالة علی أن الأم أحق بولدها حتی تطفمه و بما أن مدة الرضاع حولین فهي أحق به فیهما

شنبه ۱۴۰۲/۹/۴

از این ادعاهای اجماع بر خلاف یکدیگر معلوم میشود که مسأله روشن نبوده و این ادعاهای اجماع مبتنی بر فحص خارجی نیست و بیشتر اجتهادی است.

دلیل قولی که میگوید حضانت حق مادر است، روایاتی است که میگوید مادر احق از پدر است. گفته اند ظاهرش این است که حق حضانت بر مادر است. برخی نیز گفته اند که این روایات مقید به زمانی است که مادر خودش شیر می دهد.

لکن ظاهر روایات این است که مربوط به حق شیردهی است نه حضانت:

فإن قوله ع فی صحیح الحلبی «وَهِيَ أَحَقُّ بِوَلَدِهَا حَتَّى تُرَضِعَهُ بِمَا تَقْبَلُهُ امْرَأَةٌ أُخْرَى» ظاهر فی ذلك.

و كذا قوله ع فی خبر ابی العباس «فَإِنْ قَالَتِ الْمَرْأَةُ لِرِزْوَجِهَا أَلَدِي طَلَّقَهَا أَنَا أَرْضِعُ ابْنِي بِمِثْلِ مَا تَجِدُ مَنْ يُرَضِعُهُ فَهِيَ أَحَقُّ بِهِ»

و فی خبر ابی الصباح «وَ إِذَا وَضَعَتْهُ أَعْطَاهَا أَجْرَهَا وَ لَا يُضَارُّهَا إِلَّا أَنْ يَجِدَ مَنْ هُوَ أَرْخَصُ أَجْرًا مِنْهَا فَإِنْ هِيَ رَضِيَتْ بِذَلِكَ أَجْرَ فَهِيَ أَحَقُّ بِابْنِهَا حَتَّى تَطْفُمَهُ» و لا ملازمه بین ذلك و بین أحقیته بحضانه الولد فی مختلف شؤونه.

بنابر این با این بیان به تنهایی دال بر احقیت مادر در حضانت بر پدر نیست.

اگر کسی بگوید که این روایات مطلق است و مختص به رضاع نیست، میگوییم که بر فرض اطلاق هم روایت داود بن حصین مخصص آن خواهد بود و باز هم باید حمل بر احقیت در رضاع شود:

فی معتبر داود من قوله ع «مَا دَامَ الْوَلَدُ فِي الرِّضَاعِ فَهُوَ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ بِالسُّوِيَّةِ فَإِذَا فُطِمَ فَالْأَبُ أَحَقُّ بِهِ مِنَ الْأُمِّ فَإِذَا مَاتَ الْأَبُ فَالْأُمُّ أَحَقُّ بِهِ مِنَ الْعَصْبَةِ».

این تسویه در دوران رضاع مربوط به ولایت که نیست؛ زیرا مادر که ولایت ندارد و جد را هم مطرح نکرده است که مسلم ولایت دارد. بنابر این در این روایت بحث احقیت مربوط به حضانت است. در دوران شیرخوارگی در حضانت هر دو مساوی هستند و بعد از دو سالگی پدر احق است.

اما به نظر ما روایت داوود بن حصین اطلاق ندارد که در دوران شیرخوارگی چه مادر شیر بدهد و چه شیر ندهد حق حضانت مشترک است. این روایت میگوید که در دوران شیرخوارگی مادر هم در حضانت مشترک است، تا زمانی که مادر شیر بدهد. مناسبات حکم و موضوع بیانگر این است که تا دو سالگی چون مادر میخواهد شیر بدهد، این حضانت مشترک بین هر دوست و الا اگر این جهت نبود، خصوصیتی ندارد که مادر تا وقتی از دیگری شیر میخورد، حق حضانت مشترک با پدر داشته باشد.<sup>۹۳</sup>

نتیجه اینکه در دوران شیرخوارگی اگر مادر شیر بدهد، حق حضانت مشترک است.<sup>۹۴</sup> اما اگر مادر مطلقه باشد، در همین دوران شیرخوارگی ولو هنوز دوران شیرخوارگی تمام نشده، تا شیرخوارگی ادامه دارد، دیگر پدر حق حضانت ندارد. دلیل هم روایاتی است که نسبت به حق حضانت مادر مطلقه وارد شده است.

این تفصیلی که به آن رسیدیم، ولو تا کنون کسی به آن ملتزم نشده، لکن موافق روایات است و در مسأله اجماعی هم نیست که نتوان قول جدیدی مطرح کرد.

#### جلسه - یکشنبه ۱۴۰۲/۹/۵

نسبت به حق حضانت در دوران شیرخوارگی دو اجماع مختلف بود. ما عرض کردیم که به حسب ادله و روایات این است که در دوران شیرخوارگی که بچه از مادر شیر میخورد و والدین با هم زندگی میکنند، حق حضانت مشترک است. دوران شیرخوارگی که تمام شد، حق مختص پدر میشود. اگر این نوزاد را مادر شیر ندهد و دیگر شیر دهد، حق حضانت مادر هم ساقط می شود. اگر زن مطلقه هم باشد و بچه اش را شیر بدهد، حق حضانت مختص مادر است.

گفتیم که ظاهر روایت احقیت مادر این است که نسبت به شیردهی است نه حضانت. بعد گفتیم که در مطلقه باتوجه به اینکه غالباً در ماه های اول نوزاد به شیر خوردن در اوقات متعدد شبانه روز دارد و فرض این است که مادر و پدر جدا زندگی میکنند، فهم عرفی در احقیت این مادر مطلقه این است که میتواند بچه را همراه خود ببرد و لازمه اش این است که حق حضانت هم داشته باشد.

---

<sup>۹۳</sup> اشکال : روایت داوود بن حصین اطلاق دارد و میگوید که تا زمانی که بچه شیر میخورد چه از مادر و چه از پدر حضانت مشترک است. وجهی ندارد که بگوییم علت جعل حق حضانت برای مادر ، شیر دادن خود اوست. ممکن است بحث نیازهای روحی و عاطفی نوزاد به ارتباط با مادر در این بازه زمانی نیز باشد. (مقرر)

<sup>۹۴</sup> سوال : در دوران اشتراک حق حضانت، اگر اختلاف بشود، چه باید کرد؟ استاد: اقای سیستمی میگویند که باید با توافق هم برونند اما اینکه در فرض اختلاف چه باید کرد، الان نمیدانم باید تأمل بشود.

ممکن است گفته شود که از همین روایت صحیح حلی<sup>۹۵</sup> استفاده میشود که حضانت حق مادر است اما مورد این روایت مطلقه است و با توجه به مطلقه بودن چنین برداشتی از احقیت میشود. پس نتیجه میشود که در مطلقه از اول حضانت مختص مادر است و در غیر مطلقه مشترک است.

نکته دیگر این است که بعد از اینکه حضانت مشترک را به تبع ابن فهد و آقای سیستانی قبول کردیم، لکن گفتیم که اشتراک حضانت در زمانی است که بچه شیر میخورد و از مادر هم شیر میخورد. لکن در عبارت ابن فهد حلی این است که اشتراک حضانت تا دو سالگی است. اطلاق این عبارت اعم از این است که نوزاد شیر بخورد یا نخورد، مادر شیر بدهد یا ندهد. آقای سیستانی هم همین بیان را دارد.

عمده دلیل اشتراک حضانت همین معتبره داود بن حصین است که تعبیرش چنین است: «مَا دَامَ الْوَالِدُ فِي الرَّضَاعِ فَهُوَ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ بِالسَّوِيَّةِ». به نظر میرسد که با توجه به اینکه قبل از این عبارت هم به آیه «الوالدات يرضعن اولادهن حولین کاملین» است، چنین استظهار شده که مراد از عبارت «الرضاع» زمان رضاع، یعنی دو سال است.

این استدلال ناتمام است؛ زیرا رضاع یعنی شیر دادن و فطام یعنی از شیر گرفتن. عبارت مادام الولد فی الرضاع این است که تا زمانی که کودک شیر میخورد چه دو سال شده و چه دو سال نشده باشد. نسبت به اذا فطم هم اعم از این است که دو سال شده باشد یا نشده باشد.

بله، در برخی روایات همین طور تعبیر شده است: «لا رضاع بعد الفطام» که مراد از فطام انقضای دو سال است. لکن به لحاظ خصوص حکم نشر حرمت به وسیله رضاع است و به قرینه روایات آن باب معلوم میشود که مراد از فطام دو سالگی است. اما در سایر استعمالات که چنین قرینه ای نیست، همان معنای لغوی استظهار می شود.

بنابر این سایر روایات که مطلق هست، حمل به مقید میشود.

و أما صحیح الفضیل بن یسار عن ابي عبد الله ع قال: أیما امرأة حرّة تزوجت عبداً فولدت منه أولاداً فهي أحق بولدها منه و هم أحرار فإذا اعتق الرجل فهو أحق بولده منها لموضع الأب.<sup>۹۶</sup>

۹۵

۲۷۶۱۵-۵-۴» و عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمیر عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال: الحلبي المطلقه ینفق علیها حتی تضع حملها و هی أحق بولدها حتی ترضعه بما تقبله امرأة أخرى إن الله یقول لا تضار و الدة بولدها و لا مولود له بولده «۵» الحدیث.  
۹۶ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۵۹

نسبت به ابتدای حدیث ملتزم به حضانت مادر می‌شویم اما نسبت به فراز آخر مطلق است که پدر احق میشود و روایات حق حضانت تا دو سالگی برای مادر مقید آن می‌شود.

حضانت در دو سال اول مشترک است و اگر مادر خودش شیر نداد، حق حضانت او ساقط میشود. یک نکته این است که ظاهر روایتی که فرموده ولد بالسویه بین والدین است، این است که حق حضانت در این مدت مشترک است.

### اختلاف والدین در حضانت

حال اگر والدین در موردی از حضانت اختلاف کردند، تکلیف چیست؟

تا جایی که فحص کردم، پیدا نکردم که فقها اینجا متعرض مسأله اختلاف شده باشند؛ زیرا مشهور حق حضانت در دوران رضاع را حق مادر میدانند.

به حسب ادله و روایات نسبت به فرض اختلاف چیزی استفاده نمی‌شود. لکن بعید نیست که بگوییم که نظر پدر مقدم است؛ زیرا

اولاً، شارع مراعات و ملاحظه مصالح طفل را به عهده پدر گذاشته است؛ زیرا پدر ولایت دارد و کار ولی این است که در تدبیر طفل، مصلحت و مفسده او را ملاحظه کند.

ثانیاً، دلالت آیه «الرجال قوامون علی النساء» است. یعنی خداوند تدبیر امور زن را به عهده مرد گذاشته است. زیرا توان تعقل و مدیریت در مردان بیشتر است و هزینه زندگی هم به عهده آنهاست.

اینجا دیگر احتمال قرعه نیست. جایی که فقها بحث قرعه را مطرح کرده‌اند، جایی است که چنداناً برادرند که بعد از فوت والدین نسبت به حضانت فرزند اختلاف کرده‌اند. اما اینجا فرض این است که حق حضانت در مدت رضاع مشترک است. اینکه شارع بخواهد بگوید که در این مدت هر جا اختلاف کردید، قرعه بزنید، بعید به نظر میرسد.

### حضانت بعد از رضاع

صاحب ریاض چهار قول را مطرح کرده است :

اول : حضانت ولد ذکر برای پدر و حضانت انثی تا هفت سال برای مادر است. بعد از هفت سال حضانت دختر هم با پدر است. این قول را به اکثر اصحاب نسبت داده و در غنیه ادعای اجماع شده.

دوم : همان قول اول اما حضانت مادر بر دختر تا نه سالگی است. حکمی عن المقنعة و المراسم و المهذب.

سوم : حضانت دختر و پسر با مادر است تا زمانی که مادر ازدواج نکرده باشد. حکاه فی المختلف عن المقنع فی المطلقة.<sup>۹۷</sup>

چهارم : حق حضانت مادر بر دختر و پسر تا هفت سال. حکمی عن الإسکافی و الخلاف مدعیاً علیه فیہ الوفاق و الأخبار.

و العبارة المحکیة عن الاسکافی تصریح بأن حضانت الذکر للأم بعد السبع ایضا اذا کان معتوا.<sup>۹۸</sup>  
و عبارة الخلاف مخالفة للقول المذكور قال: إذا بانت المرأة من الرجل، و لها ولد منه، فان کان طفلاً لا یمیز، فهی أحق به بلا خلاف، و إن کان طفلاً یمیز- و هو إذا بلغ سبع سنین أو ثمان سنین فما فوقها إلى حد البلوغ- فان کان ذکراً فالأب أحق به، و إن کان أنثى فالأم أحق بها ما لم تتزوج، فان تزوجت فالأب أحق بها.<sup>۹۹</sup>  
بنابر این بیان اسکافی و شیخ متفاوت است و خیلی نمیتوان به نقل قول ها اعتنا کرد.

شنبه ۱۴۰۱/۹/۱۱

در مورد بعد از دوران شیرخوارگی عرض شد که اقوال متعددی ذکر شده این نقل ها هم مختلف است. بعد از آنکه اتفاق نظر است که زمانی که مادر ازدواج کرد، دیگر حق حضانت ندارد.

### قول اول : تفصیل بین دختر و پسر، دختر تا هفت سالگی با مادر است

یک قول این است که گفته شده اکثر فقها موافق اند و در غنیه ادعای اجماع کرده،<sup>۱۰۰</sup> این است که حضانت پسر تا بلوغ با پدر است و دختر تا هفت سال با مادر و بعد از آن با پدر است.

حال باید دید که مستند این قول چیست؟ دلیل اجماع که معتبر نیست. نه اصل اجماع محرز است و در فرض اجماع هم به دلیل اینکه مورد ابتلا و اهمام بودنش روشن نیست، کاشف حکم شرعی نیست. اما روایات :

<sup>۹۷</sup> الـمختلف، ج ۷، ص: ۳۰۶

<sup>۹۸</sup>

<sup>۹۹</sup> الخلاف، ج ۵، ص: ۱۳۱

<sup>۱۰۰</sup> البته ادعاهای غنیه را نباید جدی گرفت؛ زیرا هر مسئله ای را مطرح کرده در آن ادعای اجماع کرده است.(استاد)

(۱) معتبر داود المتقدم «فَإِذَا فُطِمَ فَأَلَابُ أَحَقُّ بِهِ مِنَ الْأُمِّ»

(۲) و بین ما رواه الصدوق ره بسنده الصحيح عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ أَصْحَابِهِ كَانَتْ لِي امْرَأَةٌ وَ لِي مِنْهَا وَلَدٌ وَ خَلَيْتُ سَبِيلَهَا فَكَتَبَ عِ الْمَرْأَةَ أَحَقُّ بِالْوَلَدِ إِلَى أَنْ يَبْلُغَ سَبْعَ سِنِينَ إِلَّا أَنْ تَشَاءَ الْمَرْأَةُ.<sup>۱۰۱</sup>

(۳) و ما رواه الحلبي في آخر السرائر نقلًا من كتاب مسائل الرجال و مكاتباتهم مولانا أبا الحسن علي بن محمد ع رواية الجوهري و الحميري عن أيوب بن نوح قال: كَتَبْتُ إِلَيْهِ مَعَ بَشِيرِ بْنِ بَشَّارٍ جُعِلَتْ فِدَاكَ رَجُلٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَوَلَدَتْ مِنْهُ ثُمَّ فَارَقَهَا مَتَى يَجِبُ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ وَلَدَهُ فَكَتَبَ إِذَا صَارَ لَهُ سَبْعُ سِنِينَ فَإِنْ أَخَذَهُ فَلَهُ وَ إِنْ تَرَكَهُ فَلَهُ.<sup>۱۰۲</sup>

نقل های ابن ادریس در مستطرفات از کتاب ابن محبوب را معتبر میدانیم؛ زیرا طریق و سندش به کتاب را ذکر کرده که معتبر است. اما سایر نقلهای ابن ادریس از کتب طریق ندارد و مرسل است و لذا معتبر نیست. بنابر این روایت سوم مؤید روایت دوم است.

در جمع بین روایت اول و دوم گفته اند که روایت اول مربوط به پسر است و روایت دوم مربوط به دختر است که حضانتش تا هفت سال با مادر است.

### اشکال

این جمع یک جمع تبرعی است و عرفی نیست. این تفصیل بین دختر و پسر حتی وجه استحسانی روشنی ندارد. لذا به نظر میرسد که اگر میخواهیم جمع کنیم، اینطور بگوییم که این روایت در خصوص مطلقه وارد شده است. در مطلقه امام فرموده که حق حضانت چه پسر و چه دختر با مادر است. روایت اول مطلق است و شامل فرض طلاق زن و غیر طلاق زن است. لذا جمع عرفی دارد که اگر پدر و مادر با هم زندگی میکنند، بعد از رضاع حق حضانت با پدر است ولی اگر مادر جدا شده، حق حضانت تا هفت سال با مادر است. حتی اگر روایت اول اطلاق هم نداشته باشد، موردش عدم طلاق است و روایت دوم موردش زن مطلقه است و تعارضی نخواهند داشت.

### قول دوم: حضانت پسر با پدر و حضانت دختر تا نه سالگی با مادر

این قول به مقنعه، مراسم و مهذب نسبت داده اند. میتواند مستند این قول را یک روایتی دانست:

<sup>۱۰۱</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۷۲

<sup>۱۰۲</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۷۲ - ۴۷۳

سئل أبو عبد الله ع عن الرجل يطلق امرأته و بينهما ولد أيهما أحق بالولد قال المرأة أحق بالولد ما لم تتزوج. ١٠٣

یک نکته این است که وقتی روایات عمدتاً ناظر به فرض مطلقه است، یعنی وقتی والدین با هم هستند، مسأله حضانت برای متشرعه مهم نبوده است.

همه فقها قبول دارند که حق حضانت مادر تا زمانی است که ازدواج نکرده باشد.

این روایت را به خاطر جمع با روایت داود بن حصین حمل بر دختر می‌کنیم. حق حضانت هم تا بلوغ است و نظر مشهور این است که بلوغ دختر نه سالگی است.

### اشکال

اولاً، این سند روایت مخدوش است؛ زیرا در نقل کلینی که مرسل است. قاسم بن محمد هم قاسم بن محمد اصفهانی است که وثاقتش محرز نیست. سند صدوق هم معتبر نیست و قاسم بن محمد اصفهانی در سند صدوق ره هم هست.

ثانیاً، بر فرض پذیرش سند این روایت، باید حمل بر هفت سال شود؛ زیرا در مکاتبه ایوب بن نوح و مکاتبه مروی در سرائر مقید است و این روایت مطلق است.

در فهم نسبت این دو روایت دقت شود که : این روایت میگوید که حضانت با مادر است تا زمانی که ازدواج نکرده است. مکاتبه میگوید که حضانت تا هفت سال است و نسبت به ازدواج مادر مطلق است. نتیجه این میشود که قبل هفت سالگی فرزند که مادر ازدواج نکرده، هر دو روایت بیانگر حضانت مادر است. بعد از هفت سالگی که مادر هم ازدواج کرده، هر دو روایت میگوید که مادر حق حضانت ندارد.

در دو فرض روایت‌ها تعارض دارد : بعد از هفت سال که مادر هنوز ازدواج نکرده و فرض دوم ازدواج مادر قبل از هفت سال است. بنابر این نسبت دو روایت عموم من وجه است و شبهه تعارض پیدا میکند.

پاسخ این است که یا بین این دو روایت جمع عرفی میکنیم که فهم عرفی این است که غایت احد الامرین است. اگر هم گفتیم که تعارض مستقر است، در این دو فرض تعارض به روایت داود بن حصین مراجعه می‌شود که دال بر این بود که بعد از فطام حق حضانت با پدر است.



ثالثاً، وجهی برای حمل این روایت بر دختر و حمل روایت داود بن حصین بر پسر وجود ندارد. جمع عرفی این است که روایت داود را بر غیر مطلقه و روایت اخیر را حمل بر مطلقه کنیم.

### قول سوم: حضانت مطلقاً تا بلوغ با مادر است تا زمانی مادر که ازدواج نکرده

مستند این قول می‌تواند همین روایت قاسم بن محمد باشد؛ به این بیان که تعبیر روایت ولد است و اعم از مذکر و مؤنث است و سنی هم ذکر نکرده و نهایت را ازدواج مادر گذاشته است. حد بلوغ هم برای این است که بعد از بلوغ و رشد روشن است که حضانت نیست.

### اشکال

اولاً اشکال سندی که در قول قبل ذکر شد.

ثانیاً، نهایت این قول در مطلقه هست و وجهی برای تعدی به غیر مطلقه وجود ندارد و در غیر مطلقه به روایت داود بن حصین رجوع می‌شود.

قول چهارم: حضانت پسر و دختر تا هفت سال با مادر است و حضانت پسر بعد از هفت سال با پدر است. حضانت مادر تا زمانی است که ازدواج نکرده باشد.

### اشکال

اگر گفته شود که در عرب تعبیر «ولد» ظهور در پسر دارد. اما به حسب لغت شاهی ندارد.

این قول نسبت به قید «تا زمانی که ازدواج نکرده» صحیح است.

### قول خامس:

این قول در خلاف شیخ طوسی است و ادعای اجماع بر آن شده است. حضانت در مطلقه برای مادر است مگر در پسر و آن هم بعد از سن تمیز که هفت یا هشت سال است. اما حضانت دختر تا زمان بلوغ و رشد با مادر است.

این قول از روایات فهمیده نمیشود مگر اینکه «ولد» را در مکاتبه حمل بر پسر کنیم و سن هفت سال در روایت را سن غالبی تمیز پسر بدانیم.

### اشکال

اشکال هم این است که وجهی برای حمل ولد بر پسر نداریم و هفت سال هم شاید موضوعیت داشته باشد.

## قول ششم: ابن جنید به نقل از علامه ره

در مختلف مرحوم علامه به ابن جنید نسبت میدهد: حضانت دختر با مادر است. اما پسر تا هفت سال با مادر است و بعد از آن به پدر منتقل میشود. مگر اینکه پسر ناقص العقل باشد که در اینصورت بعد از هفت سال هم حضانت با مادر است.

ما هیچ روایتی نداریم که این قید در آن باشد. شاید ایشان از همان مکاتبه ایوب بن نوح استفاده کرده است. بنابر اینکه «ولد» را در این روایت حمل بر «پسر» کنیم. اگر هفت سال هم از جهت این باشد که سن تمیز است ولو حکمت حکم هم باشد، اما با توجه به این نکته از بچه ای که در هفت سال ممیز نشود انصراف پیدا میکند و اطلاقی ندارد که شامل ناقص العقل هم بشود. لذا رجوع میشود به عام فوقانی که روایتی است که میگوید که حضانت تا زمانی که مادر ازدواج نکرده، با مادر است.

## اشکال

اول: اینکه وجهی برای حمل ولد بر پسر نیست.

دوم: مورد روایت مطلقه است و چرا به غیر آن تعدی می‌کنید.

سوم: وجهی ندارد که هفت سال به جهت این است که سن تمیز هست. شاید به جهت نیاز عاطفی بیشتر فرزند تا این سال باشد.

چهارم: ما منکر این نیستیم که حکمت موجب انصراف بشود اما باید واضح باشد که به محض شنیدن حکم به ذهن متبادر شود.

پنجم: بر فرض پذیرش انصراف چرا به نبوی که سندش ضعیف است، مراجعه شود؟ رجوع به داود بن حصین شود که بعد از فطام حضانت با پدر است.

## قول مختار

در مطلقه از همان اول حضانت با مادر است فرقی بین دختر و پسر هم نیست تا هفت سالگی. البته تا زمانی که ازدواج نکرده باشد.

اگر مطلقه نباشد و با مرد زندگی میکند تا زمانی که از این مادر شیر میخورد، حق حضانت با مادر و بعد از فطام حضانت با پدر است.

مواردی که ازدواج فسخ بشود هم از نظر عرفی همان حکم طلاق را دارد.

## حق حضانت در صورت فوت یکی از والدین

در جواهر فرموده که با فرض موت یکی از والدین حق حضانت بر دیگری متعین می‌شود و ادعای عدم خلاف هم کرده است.

اگر پدر یا مادر یکی شان بمیرد، در جواهر است که بلا خلاف حضانت برای دیگری است.<sup>۱۰۴</sup>

### الف) فرض فوت پدر

بیان صاحب جواهر منصوص بالنسبه لفرض موت الأب

فی معتبر داود المتقدم

و فی صحیح ابن سنان یعنی عبد الله عن ابي عبد الله ع فی رجل مات و ترک امرأه و معها منه  
ولد فآلقتہ علی خادم لها فأرضعته ثم جاءت تطلب رضاع الغلام من الوصي فقال لها أجر مثلها و  
لیس للوصی ان یرجیه من حجرها حتی یدرک و یدفع إلیه ماله.<sup>۱۰۵</sup>

اطلاق این دو روایت شامل جایی هم می‌شود که مادر ازدواج کرده باشد.

ممکن است گفته شود که در مقابل این اطلاق، اطلاق روایاتی است که می‌گوید حضانت با مادر است تا جایی که ازدواج نکرده باشد. وقتی ازدواج کرد، حق حضانت ندارد چه پدر زنده باشد چه نباشد.

پاسخ این است که اطلاق صحیح ابن سنان کالنص است به این جهت غالب موارد در آن موقع این بوده مادر تا زمان بلوغ کودک ازدواج می‌کرده است و خروج موردی که ازدواج کرده باشد، موجب حمل روایت بر مورد نادر میشود.

پاسخ دیگر این است که روایت معتبری نداریم که حق حضانت زن تا زمانی است که ازدواج نکرده باشد. ما که قائل شدیم به جهت استفاضه روایات در این مورد است که یکی دو مورد در شیعه است و یکی دو مورد هم از روایات عامه است. به این جهت احتمال جعل همه این روایات را نمی‌دهیم و برخی از این

<sup>۱۰۴</sup> جواهر الکلام، ج ۳۱، ص: ۲۹۳

<sup>۱۰۵</sup> وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص: ۴۵۶

روایات اطلاق ندارد و فرضشان در جایی است که شوهر زنده است. لذا در این چنین استفاضه‌ای باید به قدر متیقن از مفاد روایات تمسک کرد.

بنابر این اطلاق صحیحه ابن سنان بدون معارض باقی می‌ماند. بنابر این بعد از فوت پدر، حضانت با مادر است.

### ب) فرض فوت مادر

در این فرض هم حق حضانت با پدر است. گرچه روایت خاصی نداریم اما از روایت داود میتوان استفاده کرد؛ زیرا فرمود وقتی که از شیر گرفته شود، حضانت با پدر است. حال اگر بگوییم که تعبیر اذا فطم اطلاق دارد و شامل فرضی که فطام با مرگ مادر صورت بگیرد هم هست. یا اگر اطلاق نداشته باشد، میگوییم که فهم عرفی این است که به طریق اولی وقتی با مرگ مادر از شیر گرفته میشود، حضانت با پدر است.

### ج) فوت پدر و مادر با هم

در این فرض صاحب جواهر اقوال متعددی از فقها نقل کرده است:

اول (ابن ادریس): حضانت برای جد پدری است. بعد اگر جد پدری نداشت و این کودک پول دار باشد، حاکم با پول خود کودک، کسی را برای حضانت او اجیر میکند و الا حضانت او واجب کفایی است.

دوم: حق حضانت برای «اولی بمیراثه» است. در فرض تساوی اولویت به میراث، قرعه زده می‌شود. زیرا حضانت امری نیست که شراکت در آن راه داشته باشد. دلیل هم آیه «اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض» و این اولویت منحصر در ارث نیست. در امور میت و حضانت هم هست.

سوم: حق حضانت فقط برای طبقه اجداد اعم از جد و جده است. اگر اجداد نباشند، باقی طبقات ارث در حق حضانت مساوی هستند.

چهارم: حق حضانت جدّ پدری است و اگر او نیست، جدّ پدری. اگر این دو نبودند، جدّ مادری.

### بررسی ادله

این اقوال هیچ روایت خاصی ندارد و این اقوال به حسب ادله عام یا ادله دیگر استفاده شده است.

آیه «اولوا الارحام اولی ببعض»

این آیه در دو مورد آمده است:

الف) آخرین آیه سوره انفال و الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَ أُولُوا  
الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

ب) آیه ۶ سوره الاحزاب: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ  
أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ  
مَسْطُورًا.»

باید دید که از این دو آیه می‌تواند عمومی استفاده کرده که این اولویت در غیر ارث هم بیاید یا خیر. لذا  
برخی برای اولویت در امور تکفین و تدفین ارث هم به این آیه تمسک کرده اند.

تقریب این است که در آیه اولویت ارحام را مختص ارث نکرده و عمومیت دارد و هر موردی که مربوط  
به ارحام و این شخص میشود، مانند تکفین و تدفین یا همین حضانت، این اولویت وجود دارد.

#### اشکال

این قاعده که حذف متعلق دال بر عموم است، قاعده تمامی نیست. عمومیت یا باید از یک دال لفظی  
مانند کل یا جمع محلی به لام فهمیده شود یا به مقدمات حکمت به نحو اطلاق لفظی که در جایی است که  
لفظی داریم که دلالت بر طبیعت میکند و متکلم آن را استعمال کرده و قیدی به کار نمی‌برد.

اما در جایی که چنین لفظی نداریم و میخواهیم از سکوت شارع این عموم را بفهمیم، اینجا باید تفصیل  
داد. اگر قدر متیقنی وجود نداشته باشد و احراز کردیم که متکلم در مقام بیان است، میتوان عموم را استفاده  
کرد. مانند «الخمس بعد المؤونه» که این مؤونه دو حصه مؤونه عیال و مؤونه کسب دارد. فرض این است  
که در این روایت قدر متیقنی هم نیست.

اما در مواردی که قدر متیقنی هست و احتمال میدهیم که متکلم همان را اراده کرده باشد، دیگر حذف  
متعلق دلالت بر عموم ندارد.

باتوجه به این مطلب در آیه دوم دال بر یک قدر متیقنی است که ارث می‌باشد و أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ  
أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ. که گفته اند که این استثنا  
مربوط به وصیت میت است که از ارث برداشته میشود. حتی اگر این بیان را هم نپذیریم نفس احتمال وجود  
یک قرینه و قدر متیقن در زمان نزول آیه کافی است تا عموم آیه در اولویت قابل احراز نباشد.

كما نقل التفسير به في خبر مرسل العياشي عن زرارة عن أبي جعفر ع في قول الله: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» إن بعضهم أولى بالميراث من بعض، لأن أقربهم إليه [رحما] أولى به ثم قال أبو جعفر: إنهم أولى بالميت، وأقربهم إليهم أمه وأخوه وأخته لأمه وأبيه، أليس الأم أقرب إلى الميت من إخوته وأخواته.<sup>١٠٦</sup>

او قرائن تجعل المتيقن منه الإماره على المؤمنين كما نقل التفسير بها في خبر عبد الرحيم بن روح القصير عن أبي جعفر ع في قول الله عز وجل النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولوا للأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله فيمن نزلت فقال نزلت في الأمره إن هذه الآية جرت في ولد الحسين ع من بعده فنحن أولى بالأمر و برسول الله ص من المؤمنين والمهاجرين والأنصار... الحديث.<sup>١٠٧</sup>

لذا از آیه بیش از اولویت در ارث را نمیتوان ثابت کرد.

دوم ( روایات

ممکن است از روایاتی که می‌گوید که پدر یا مادر احق است، بگوید که «جد» هم «أب» و «جده» هم «أم» هست و لذا در فرض فوت، حق حضانت با اینهاست.

اشکال

اطلاق «أب» یا «أم» بر «جد» یا «جده» اطلاق حقیقی نیست و مجازی است. شهید اول به مجاز بودن آن تصریح کرده اند. حداقلش این است که شک داریم بر صدق أب و أم بر جد و جده و لذا به این روایات نمی‌توان تمسک کرد. علاوه بر اینکه در این روایات قرائنی هست که مراد از أم فقط مادر است برای مثال اینکه فرموده حضانت با مادر است تا زمانی که شیر میدهد یا تا زمانی که ازدواج نکرده.

البته در روایت داود یک عبارتی است که « فَإِذَا مَاتَ الْأَبُ فَالْأُمُّ أَحَقُّ بِهِ مِنَ الْعَصَبَةِ ». در معنای عصبه اختلاف است. برخی عصبه را فامیلهای ذکور فرد دانسته اند. نهایت یک اشعاری هست که عصبه هم بعد از والدین یک حقی دارند. لکن قابل استناد و استدلال نیست.

<sup>١٠٦</sup> تفسیر العیاشی، ج ٢، ص: ٧٢

<sup>١٠٧</sup> الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ١، ص: ٢٨٨

تنها نسبت به خاله حدیث داریم: فی قصه ابنه حمزه من الأخبار المستفیضة کخبر عبید اللہ بن علی عن الرضا عن آباءه عن علی ع أن النبی ص قضی بآبنته حمزة لخالتها و قال الخال و والدته.<sup>۱۰۸</sup>

تعدد نقل در عامه و شیعه موجب نحوی استفاضه و اطمینان به اصل صدور روایت هست گرچه سند این روایات معتبر نیست. لکن این روایت قضیه خارجی در مورد خاصی است و نمیتوان از آن عمومی را استفاده کرد.

ممکن است گفته شود که فراز پایانی «الخاله ام» عمومیت دارد. این بیان خوبی است به شرط اینکه «ال» در خاله عهد ذکری نباشد و این احتمال وجود دارد.

ممکن است کسی گفته شود که اینکه این روایت را امام رضا علیه السلام نقل کرده اند در مقام بیان حکم شرعی هستند نه صرف نقل یک واقعه خاص. اینکه ایشان تعریضی نداشته اند که این صرفا نقل یک واقع خاصی است، یعنی قابل تعمیم در سایر موارد هم هست.

اشکال اول اینکه معلوم نیست که امام در مقام بیان یک حکم شرعی با این داستان باشند. اشکال دوم اینکه تنها یک روایت نقل امام رضا علیه السلام است که معتبر هم نیست.

ممکن است به بیان دیگری قول شهید را تقویت کرد: احتمال نمیدهیم که شارع حضانت طفل را برای اجانب گذاشته باشد اما برای اقارب نگذاشته باشد. یا همه حضانت دارند به نحو تخییر یا اینکه اقارب مقدم هستند. در ارحام هم این احتمال که ابعدها حضانت داشته باشند و اقربها حضانت نداشته باشند. یا همه ارحام مشترک هستند یا خصوص اقرب مقدم است.

پس اقارب حتما حق حضانت دارند و غیر اقرب مشکوک است. استصحاب میگوید که غیر اقارب حق حضانت ندارند. نتیجه اینکه حق حضانت فقط برای اقرب ثابت میشود.<sup>۱۰۹</sup>

<sup>۱۰۸</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۶۰ و هذه القصة ورد تفصیله من طرق المخالفین فی سنن أبي داود، جلد: ۲، صفحه: ۹ ح ۸۲ حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْرَاهِيمَ، عَنْ نَافِعِ بْنِ عَجْبَرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِضِيِّ اللَّهِ عَنْهُ قَالَ: خَرَجَ رَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ إِلَى مَكَّةَ، فَقَدِمَ بِأَبْنَتِهِ حَمْرَةَ، فَقَالَ جَعْفَرُ: أَنَا أَخُذُهَا، أَنَا أَحَقُّ بِهَا، ابْنَةُ عَمِّي وَ عِنْدِي خَالَتُهَا، وَ إِنَّمَا الْخَالَةُ أُمٌّ، فَقَالَ عَلِيُّ: أَنَا أَحَقُّ بِهَا، ابْنَةُ عَمِّي، وَ عِنْدِي ابْنَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، وَ هِيَ أَحَقُّ بِهَا، فَقَالَ رَيْدٌ: أَنَا أَحَقُّ بِهَا، أَنَا خَرَجْتُ إِلَيْهَا وَ سَافَرْتُ وَ قَدِمْتُ بِهَا، فَخَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، فَذَكَرَ حَدِيثًا قَالَ: «وَ أَمَّا الْجَارِيَةُ فَأَقْضِي بِهَا لِجَعْفَرٍ تَكُونُ مَعَ خَالَتِهَا، وَ إِنَّمَا الْخَالَةُ أُمٌّ».

و فی مسند أبي يعلى الموصلي، جلد: ۱، صفحه: ۳۲۵ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي زَائِدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ هَانِي بْنِ هَانِيٍّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِضِيِّ اللَّهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، فَقَضَى بِأَبْنَتِهِ حَمْرَةَ لِخَالَتِهَا، وَ قَالَ: «الْخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الْأُمِّ» وَ كَانَ اخْتِصَامَ فِيهَا عَلِيٌّ وَ جَعْفَرٌ وَ زَيْدٌ.

<sup>۱۰۹</sup> اشکال: اولاً که احتمال دیگری هم هست که حق حضانت با حاکم باشد. اشکال دیگر اینکه ما هیچ دلیلی برای سلب حق مشترک اقارب طبقات بعد نداریم. آنها میتوانند اشکال کنند که شما که هیچ دلیلی بر تعیین حق بر اقارب ندارید چرا احتمال حق حضانت ما را سلب میکنید. استصحاب عدم حق در اقارب هم هست. نهایت باید قرعه انداخت.

این بیان یک مشکل دارد. اگر اقرب یک نفر باشد، این بیان خوب است یعنی فقط یا جد هست یا جد. اما اگر هر دو باشند، در اینصورت حضانت هر کدام از این دو مشکوک است. استصحاب عدم حق حضانت در هر کدام تعارض میکند؛ زیرا میدانیم که بالاخره یکی از این دو حق حضانت دارند.

جلسه - شنبه ۱۴۰۲/۱۰/۲

نسبت به آیه اولوالارحام گفتیم که نسبت به غیر ارث قابل استفاده نیست. بله وجهی بیان شد که با استصحاب حق حضانت را بر اساس طبقات ارث درست کنیم.

یک اشکال این است که احتمال بدهیم که ارحام قریب هم حق حضانت نداشته باشند؛ زیرا احتمال میدهیم که حق حضانت بعد از فوت والدین با حاکم باشد. پس یقین نداریم که ارحام قریب حق حضانت دارند. بنابر این استصحاب عدم حضانت در همه جاری است و از طرفی میدانیم که بالاخره یکی حق حضانت دارد و لذا تعارض بین استصحاب ها پیش می‌آید. اگر تعارض هم نکنند، بالاخره استصحاب حق حضانت را از همه موارد حتی ارحام نزدیک نفی میکند.

پاسخ به نظر این است که ولو احتمال عقلی هست که حضانت برای حاکم باشد لکن این امر جدا مستبعدی است. حاکم انقدر گرفتاری جامعه اسلامی را دارد که توان حضانت مستقیم را که ندارد، تعیین فردی برای حضانت این بچه هم که نمیتواند چون اطرافیان او را که نمی‌شناسد. این چه کاری است که شارع حق حضانت را به حاکم واگذار کند که این مشکلات را در پی داشته باشد. لذا قطعی نمیتوانیم رد کنیم اما امر مستبعدی است.

مشکل دیگر این است که گاهی در یک طبقه قریب به این بچه چند نفر هستند. برای مثال هم جد و هم جدّه هستند. باز استصحاب حق حضانت را از هر دو نفی می‌کند. برخی گفته اند که اینجا قرعه می‌اندازیم؛ زیرا «القرعه لكل امر مشكل». مرحوم شهید در مسالک اینطور فرموده است. آقای سیستانی قرعه را به مشهور هم نسبت داده اند. گرچه با بررسی اقوال دیدیم که قول مشهوری هم نیست. در موارد مشابه هم از قرعه استفاده شده است. مانند اینکه چند نفر یک بچه‌ای را پیدا کردند و در حضانت او اختلاف کردند.

### بررسی ادله قرعه

(۱) مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا وَقَعَ الْحُرُّ وَالْعَبْدُ وَالْمُشْرِكُ عَلَى امْرَأَةٍ فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ وَادَّعَوْا الْوَلَدَ أَقْرَعَ بَيْنَهُمْ وَكَانَ الْوَلَدُ لِلَّذِي يُقْرَعُ.



این روایت سندش مشکلی ندارد. فقط اگر احمد بن محمد، ابن عیسی باشد، سند شیخ به ایشان ناتمام است. مگر اینکه کسی بگوید که کتاب احمد بن محمد بن عیسی مشهور بوده و نیاز به سند ندارد.

فرض این روایت جایی است که یک واقع معینی به نحو موضوع در خارج هست. اینکه این نوزاد متعلق به نطفه کیست، از امور خارجی است نه حکم شرعی. این روایت مربوط به امور خارجی مشتبه است و شاید مختص همین مورد قرعه تشریح شده باشد. نهایت اگر کسی بتواند از مورد روایت تعدی کند، به مواردی میتوان تعدی کرد که مانند مورد روایت احتیاط ممکن نیست.

(۲) وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ سَيَّابَةَ وَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ قَالَ أَوْلُ مَمْلُوكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ فَوَرِثَ ثَلَاثَةَ قَالَ يُقْرَعُ بَيْنَهُمْ فَمَنْ أَصَابَهُ «۴» الْقُرْعَةُ أُعْتِقَ قَالَ وَ الْقُرْعَةُ سُنَّةٌ.

سند شیخ به حسین بن سعید معتبر است لکن سیابه مهمل است ابراهیم بن عمر یمانی نیز توثیق ندارد. لذا از نظر سندی مخدوش است. از نظر دلالتی هم مورد روایت عتق است و قابل تعمیم به سایر موارد نیست. تعبیر «القرعه سنه» نمیتوان استفاده کرد که در هر امر مشکلی قرعه معتبر است. حذف متعلق دال بر عموم نیست و اطلاقش قابل تمسک نیست.

(۳) وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ حَرِيْزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الْمَمْلُوكُونَ فَيُوصِي بِعَتَقِ تَثْنِيهِمْ قَالَ كَانَ عَلَيٌّ ع يُسْهِمُ بَيْنَهُمْ.

مراد از محمد، محمد بن مسلم است. این روایت هم قابل تعمیم نیست و در خصوص باب عتق است.

(۴) وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ قَالَ: قَالَ الطَّيَّارُ لِرُزَّارَةَ مَا تَقُولُ فِي الْمَسَاهِمَةِ أَلَيْسَ حَقًّا فَقَالَ زُرَّارَةُ بَلَى هِيَ حَقٌّ فَقَالَ الطَّيَّارُ- أَلَيْسَ قَدْ وَرَدَ أَنَّهُ يُخْرَجُ سَهْمُ الْمُحَقِّ قَالَ بَلَى قَالَ فَتَعَالَ حَتَّى ادَّعَى أَنَا وَ أَنْتَ شَيْئًا ثُمَّ نَسَاهِمَ عَلَيْهِ وَ نَنْظَرَ هَكَذَا هُوَ فَقَالَ لَهُ زُرَّارَةُ إِنَّمَا جَاءَ الْحَدِيثُ بِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ فَوْضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ اقْتَرَعُوا إِلَّأَ خَرَجَ سَهْمُ الْمُحَقِّ فَأَمَّا عَلَى التَّجَارِبِ<sup>۱۱۰</sup> فَلَمْ يُوضَعْ عَلَى التَّجَارِبِ فَقَالَ الطَّيَّارُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَا جَمِيعاً مُدَّعِيَيْنِ ادَّعِيَا مَا لَيْسَ لَهُمَا مِنْ أَيْنَ يُخْرَجُ سَهْمُ أَحَدِهِمَا فَقَالَ زُرَّارَةُ- إِذَا كَانَ كَذَلِكَ جُعِلَ مَعَهُ سَهْمٌ مُبِيحٌ «۱» فَإِنْ كَانَا ادَّعِيَا مَا لَيْسَ لَهُمَا خَرَجَ سَهْمُ الْمُبِيحِ

<sup>۱۱۰</sup> منظور برای امتحان کردن قرعه.

سند معتبر است. روایتی که زراره مطرح کرده ظهور ندارد که مستقیم از معصوم نقل کرده باشد اما روایت دیگری به همین مضمون از معصوم هست و لذا اشکال سندی نمی‌کنیم. کسی ممکن است بگوید که مفاد روایت از معصوم اطلاق دارد و قرعه را برای هر امری که مورد اختلاف شده قرار داده است.

دو روایت به همین مضمون هست :

(۵) وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْيَمَنِ - فَقَالَ لَهُ حِينَ قَدِمَ حَدَّثَنِي بِأَعْجَبِ مَا وَرَدَ عَلَيْكَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَانِي قَوْمٌ قَدْ تَبَايَعُوا جَارِيَةً فَوَطَّئُهَا جَمِيعَهُمْ فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ فَوَلَدَتْ غُلَامًا فَاحْتَجُّوا فِيهِ كُلُّهُمْ يَدَّعِيهِ فَأَسْهَمْتُ بَيْنَهُمْ فَجَعَلْتُهُ لِلَّذِي خَرَجَ سَهْمُهُ وَضَمَمْتُهُ نَصِيْبَهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ.

(۶) وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ تَفَارَعُوا.

روایت اول مرسل است اما روایت مرحوم صدوق معتبر است.

#### جلسه - یکشنبه ۱۴۰۲/۱۰/۳

در بررسی ادله قرعه، برخی روایات قرعه در موارد خاص است و در مواردی مانند عتق یا غنم موطونه وارد شده است. عمده روایاتی است که یک عمومیتی دارد. اول معتبره ابی بصیر بود :

۲- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ لَهُ حِينَ قَدِمَ حَدَّثَنِي بِأَعْجَبِ مَا وَرَدَ عَلَيْكَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَانِي قَوْمٌ قَدْ تَبَايَعُوا جَارِيَةً فَوَطَّئُوهَا جَمِيعًا فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَاحْتَجُّوا فِيهِ كُلُّهُمْ يَدَّعِيهِ فَأَسْهَمْتُ بَيْنَهُمْ وَجَعَلْتُهُ لِلَّذِي خَرَجَ سَهْمُهُ وَضَمَمْتُهُ نَصِيْبَهُمْ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ.

ممکن است تصور شود که عموم این روایات شامل محل بحث هم هست. لکن اشکالاتی مطرح می‌شود:

اول : این روایت ناظر به جایی است که این قوم هر کدام ادعا میکند که این فرزند حق من است و در واقع هم حق مربوط به یک نفر خاص است. اینجا حضرت فرموده که با قرعه معلوم میشود که حق با کیست. اما در محل بحث ما احتمال میدهیم که حق حضانت مشترک بین افراد باشد.

پاسخ: اطلاق روایت این فرض را میگیرد که هر یک از اقربا در یک طبقه در اینکه حق حضانت با کیست منازعه دارند و یک طرف نزاع هم اشتراک حق حضانت است.

دوم: این روایت ناظر به مواردی است که چند نفر نزاعی در حقی دارند و خداوند در آن تعیین تکلیف نکرده است. اگر خدا حکم را بیان کرده باشد و تعیین تکلیف کرده باشد که دیگر قرعه معنا ندارد. در محل بحث هم شبهه حکمیه است و قطعاً حکم آن را خداوند مشخص کرده و اگر دسترسی به آن نداشته باشیم باید به اصل عملی رجوع کنیم و وجهی برای رجوع به قرعه نیست.

پاسخ: ممکن است بتوان جواب داد که در جایی که بعد از فحص مشخص شد که شارع حکم را بیان نکرده و یا به ما واصل نشده است، اینجا هم میتوان نتیجه را با قرعه به خدا واگذار کنیم. (فرض بر این است که هیچ اصل عملی هم جاری نیست)

اشکال: میدانیم که این عموم را بعمومه نمیتوان اخذ کرد و از نظر فقهی تمسک به عموم این روایت قابل تمسک نیست؛ یعنی در مواردی هست که شبهه حکمیه است و یقین داریم که قرعه جاری نیست. مانند شبهه حکمیه در اینکه آیا زن از زمین ارث میبرد یا خیر. قید آن هم دقیقاً روشن نیست و لذا باید به قدر متیقن اختصار کرد. قدر متیقن هم مواردی است که شبهه موضوعیه است و یک واقع خارجی هست و در تطبیق آن ابهام و نزاع صورت گرفته است.

پاسخ: این اشکال جدی است و مانع اخذ به این روایت است.

مشابه این روایت، روایت محمد بن حکیم است:

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ (۷) قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ شَيْءٍ فَقَالَ لِي كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِ الْقُرْعَةُ قُلْتُ لَهُ إِنَّ الْقُرْعَةَ تُخْطِئُ وَ تُصِيبُ قَالَ كُلُّ مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ.

سند صدوق تا محمد بن حکیم صحیح است<sup>۱۱۱</sup> و محمد بن حکیم را اگر کسی از باب نقل ابن ابی عمیر از او بپذیرد و الا سند از این جهت صحیح نخواهد بود.

<sup>۱۱۱</sup> من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص: ۴۸۹: [بيان الطريق إلى محمد بن حكيم] و ما كان فيه عن محمد بن حكيم فقد روئته عن أبي - رحمه الله - عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن حريز عن محمد بن حكيم. و روئته عن محمد بن الحسن - رحمه الله - عن محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، عن محمد بن حكيم «۱».

اینجا ولو مورد سؤال مجهول است، لکن مهم جواب است که امام علیه السلام یک قاعده کلی فرموده که «کل مجهول ففیه القرعه». به نظر میرسد که اشکالات مربوط به روایت فوق به جز اشکال اول، اینجا هم هست.

جلسه - شنبه ۱۴۰۲/۱۰/۹

گفتیم که ادله قرعه برخی اش برای موارد خاص است و قابل تعمیم نیست. عمده دو روایت مسند بود:

(۱) صحیحہ ابی بصیر: «... فَقَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحَقِّ.»

اشکال این بود که این روایت ناظر به جایی است که حق دایر بین یکی از افراد است. اما جایی که احتمال اشتراک حق بین همه افراد است، را شامل نمیشود. بعد جواب دادیم که روایت شامل جایی که یک نفر هم ادعای اشتراک دارد، می شود.

(۲) محمد بن حکیم: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ شَيْءٍ فَقَالَ لِي كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِ الْقُرْعَةُ قُلْتُ لَهُ إِنَّ الْقُرْعَةَ تُخْطِئُ وَ تُصِيبُ قَالَ كُلُّ مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ.» البته سند این روایت را مخدوش دانستیم از جهت محمد بن حکیم، موسی بن عمر و علی بن عثمان.

اشکال عمده در ادله قرعه این است که عموم و اطلاق ادله قرعه قابل پذیرش نیست. در بسیاری از شبهات حکمی و موضوعیه باید به ادله فقاهتی و اجتهادی رجوع کرد نه اینکه قرعه زده بشود.

ممکن است گفته شود که هر جا نمیتوان به عموم و اطلاق تمسک کرد، خب دلیل بر تخصیص یا تقیید داریم اما در سایر موارد این عموم یا اطلاق حجت است. چرا میگویید که باید تمسک به قدر متیقن کرد و مطلقاً دست از اطلاق بر می دارید؟؟!!

پاسخ این است که جایی که عموم وضعی یا اطلاقی داریم و آن عموم به عمومه قابل تمسک نیست، سه حالت دارد:

الف) ارتکازی در ذهن هست که این عموم به عمومیتش قابل اخذ نیست و این ارتکاز واضحی است یعنی با وجود تنبه شک در آن نیست. یعنی به صورت قرینه متصل است که هر وقت این خطاب مطلق یا عام را میشوند متوجه میشود که به عمومیت مراد نیست. اینجا عموم اجمال پیدا می کند؛ زیرا این ارتکاز متصل به منزله مایصلح للقرینه مانع ظهور در عمومیت می گردد. در نتیجه کلام مجمل است و باید به قدر متیقن تمسک کرد.

ب) ظهور شکل می‌گیرد و بالفعل ارتکازی در حین صدور خطاب نیست. لکن بعدا با تأمل و تفکر متوجه میشود که عموم این خطاب قابل التزام نیست، لکن این موارد کم نیست و اکثر موارد را شامل می‌شود، به نحوی که اگر عموم منعقد شده باشد، تخصیص اکثر میشود که مستهجن است. اینجا هم کشف میشود که از اول توهم عموم بوده است و از ابتدا یک قرینه متصل با خطاب بوده که به ما نرسیده است. اینجا نیز باید به قدر متیقن تمسک کرد.

ج) ظهور شکل می‌گیرد و بعد مخصصاتی پیدا می‌شود که معلوم می‌کند که عموم به عمومیت آن مراد نبوده است. موارد تخصیص هم به نحوی نیست که تخصیص اکثر و مستهجن باشد. اینجا از مواردی است که در موارد وجود دلیل بر تخصیص یا تقیید از عموم رفع ید کرده و در سایر موارد به عموم تمسک می‌کنیم.

بنابر این در دو مورد اول تمسک به قدر متیقن شده و در مورد سوم تمسک به عام میشود.

در مورد قرعه هم به این شکل است که از همان اول عموم شکل نمی‌گیرد و خطاب مجمل است. یعنی اگر از سامع حدیث بررسی که مراد امام هر شبهه حکمی و موضوعی بوده است، در شمول این بیان امام تردید می‌کند.

اشکال دیگر این است که اگر دلیل قرعه عمومیت داشته باشد، موجب تخصیص اکثر است؛ زیرا غالب شبهات حکمی و موضوعی را باید از ذیل آن خارج کرد.

پاسخ این اشکال این است که مورد روایت تنازع در حق است و لذا از ابتدا بسیاری از شبهات حکمی و موضوعی را شامل نمی‌شود. اشکالی ندارد که به استناد روایت بگوییم که در مواردی که تنازع حقی هست، یکی از طرق قرعه است.

بنابر این نکته مهم این است که از اول عموم و اطلاقی برای روایت شکل نمی‌گیرد. علت هم این است که قرعه امر تعبدی و تأسیسی شارع نیست. بلکه امر عقلایی است که از گذشته بوده است و قرآن هم در مسئله حضرت یونس به آن اشاره کرده است. سیره عقلا نیز همین است که در مواردی که راه حلی هست، به قرعه مراجعه نمی‌کنند. عقلا در شبهات موضوعی که واقع معینی است که بین چند مورد مشتبه است یا مواردی که یک واقع معینی در خارج نیست اما در مقام امتثال باید یک مورد مشخص شود، در اینگونه موارد به قرعه مراجعه می‌کند.

اما در محل بحث که نمیدانیم که حق مشترک است یا مختص یک نفر، عقلا از قرعه استفاده نمی‌کنند. لذا آقای سیستانی هم فرموده اند که احتیاط آنست که با هم تراضی کنند. حال اگر تراضی بر این باشد که با قرعه مشخص شود که حضانت با چه کسی باشد، این ظاهراً اشکال ندارد. اما تمسک به قرعه بدون تراضی مشکل است.

بنابر این ما هم می‌گوییم که از باب احتیاط باید تراضی کنند. البته با استصحاب هم میتوان تا حدی مشخص کرد. اگر برخی از افراد در تمام مواردی که احتمال دخالت در حق حضانت می‌دهیم، یک مزیتی نسبت به دیگران دارد. برای مثال چهار برادر هستند که در عقل و ذکوریت مشترک اند اما یکی از آنها در تدبیر و تربیت فرزند افضل از دیگران است. در این موارد هم میتوان گفت که می‌گوییم حق حضانت یا مختص اوست یا مشترک بین همه این افراد و با استصحاب عدم حضانت در باقی افراد، حضانت متعین بر این برادر میشود.

اگر تراضی نکردند، نوبت به رجوع به حاکم است.

استدراک: اگر فرد دیگری غیر از طبقه اقرب باشد که مزیت‌هایی در حضانت دارد که احتمال می‌دهیم که به جهت این مزایا شارع حضانت را به او سپرده باشد، یقین به حق حضانت طبقه اقرب دیگر نخواهد بود و جریان استصحاب عدم حضانت در آنها هم خواهد بود. بنابر این امر مشکل میشود و نتیجه که باید جنبه احتیاط را رعایت کرد و افرادی که از جهت مزایا شبیه حق حضانت برایشان هست، با هم تراضی کنند و در صورت اختلاف به حاکم مراجعه شود.

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۲/۱۰/۱۰

گفتیم که در محل بحث نمیتوان مستقیماً به قرعه تمسک کرد.

ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ

بنابر اینکه نقل قرآن و عدم ردع از آن بیانگر تأیید است، ممکن است کسی به این آیه برای صحت قرعه در حضانت فرزند استناد کند.

اشکال این است که مورد آیه جایی است که هنوز مادر حضرت مریم ع در قید حیات بوده است. از جزئیات این واقعه اطلاعی نداریم، شاید مادر حضرت مریم حضانت او را به این افراد به طور کلی واگذار کرده است و این افراد برای تعیین بین خودشان قرعه انداخته اند. این با محل بحث که والدین هر فوت

کرده اند، ندارد. احتمال دیگر در آیه هم این است که بحث تکفل است نه حضانت و این تکفل غیر از کفالت فقهی است و مربوط به دوران نوجوانی حضرت مریم است نه کودکی.

### بررسی احتمال اینکه مسئولیت تعیین حق حضانت با ولی شرعی باشد

یک احتمال دیگر هم هست که بگوییم تعیین حق حضانت بعد از فوت والدین، به حد ولی شرعی او باشد.

پاسخ این است که حدود ولایت ولی در چارچوبی است که شارع مشخص کرده است. بنابراین وقتی شارع حق حضانت را در بازه‌ای به مادر سپرده، ولی نمیتواند بر خلاف آن رفتار کند. در محل بحث هم نمیدانیم و شاید شارع حق حضانت را به فرد خاصی سپرده باشد و لذا ولی حق تعیین ندارد و باید احتیاط کرد. پس با دلیل ولایت نمیتوان گفت که در اینجا هم تعیین حق حضانت را به ولی بسپریم.

### رابطه بین حضانت و ولایت

در جایی که حضانت مشخص است که برای مثال برای مادر است، آیا حاضن در تصرفات نسبت به کودک باید از ولی اجازه بگیرد یا خیر؟ ولو یک اجازه عام؟ این مسئله‌ای است که ما ندیدیم که جایی بحث شده باشد. تنها آقای اراکی در کتاب النکاح یک اشاره جزئی دارد.

به نظر میرسد که در تصرفاتی که لازمه حضانت است، استیذان لازم نیست. مانند غذا دادن، شیر دادن، دارو دادن، خواباندن و عوض کردن بچه. دلیل هم اطلاق مقامی ادله حضانت است که ضرورت اذن ولی را در حضانت بیان نکرده است. بلکه اگر بگوییم که حاضن برای هر تصرفی نیاز به اذن از ولی داشته باشد، حق حضانت دیگر بی معناست. ان مقداری که با اطلاق مقامی دلیل ثابت میشود و مقتضای بی معنا نبودن حضانت است، همین تصرفاتی است که لازمه لاینفک حضانت است. اما در سایر تصرفاتی که مربوط به حضانت است اما لازمه لاینفک نیست مانند خرید وسایل از جمله لباس و ... برای کودک نیاز به اذن ولی هست.

### شروط حاضن

گفته شده باید حر باشد، اسلام، عاقل باشد، اگر مطلقه است ازدواج نکرده باشد.

شروط اختلافی: عدالت، امانت، بیماری مسری، حضور نزد کودک

شروط مربوط به فرزند: بالغ نباشد

## (۱) حریت

صحيح الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال: أيما امرأة حرّة تزوجت عبداً فولدت منه أولاداً فهي أحق بولدها منه و هم أحرار فإذا اعتق الرجل فهو أحق بولده منها لموضع الأب. ۱۱۲

و أما الأم المملوكة فلم يرد فيها نص. نعم هناك وجوه لنفی حضانتها أغمضنا عنها لعدم الإبتلاء بالمسألة فی زماننا.

## (۲) اسلام

برای شرطیت اسلام برای حاضن به وجوهی استدلال شده است :

دلیل اول) آیه كُنْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا.

تقریب استدلال این است که اولاد مؤمنین هم مؤمن محسوب می شود، حال یا حکماً یا حقیقتاً در جایی که فرزند کمی بزرگ شده و خودش اسلام را اختیار کرده است. حضانت نیز نوعی سبیل و سلطه بر کودک است و آیه مطلق سبیل را نفی کرده است. وجهی ندارد که نفی سبیل را در خصوص احتجاج قرار دهیم.

جلسه - شنبه ۱۴۰۲/۱۰/۱۶

این آیه میفرماید که خداوند هرگز راهی را بر کافر علیه مومن قرار نمیدهد و حضانت نوعی سبیل و سلطه کافر علیه مومن است.

اشکالی مطرح شد که علی در آیه برای ضرر است. در محل بحث خب حضانت کافر به نفع این کودک است و برای تأمین مصالح و نیازهای اوست.

پاسخ این است که «لام» و «علی» گاهی به معنای نفع و ضرر به کار میروند مثلاً میگوییم که «لهم علی ذنب» ولی در آیه به قرینه ذکر «سبیل» به معنای سلطه است. ۱۱۳

اشکال دیگر این است که روایات مستفیضی میفرماید که کافر بر مؤمن در مقام احتجاج برتری و غلبه ندارد. یعنی کافر حجتی بر علیه مؤمن ندارد. برخی روایات هم میفرماید که این مضمون آیه اساساً

۱۱۲ وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۵۹

۱۱۳ استعمال واژه هایی چون سلطه یا سبیل به همراه «علی» بیانگر همان اشراف و سلطه است و علی با این کلمات معنای ضرر ندارد. (استاد)



مربوط به دنیا نیست و مربوط به آخرت است. پس طبق این روایات مستفیض، مفاد روایت ربطی به محل بحث ندارد.

(۱) حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَمِيمٍ الْقُرَشِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ أَبِي الصَّلْتِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرُّضَاعِ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ فِي سَوَادِ الْكُوفَةِ قَوْمًا يَزْعُمُونَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَلَاتِهِ فَقَالَ كَذَبُوا لَعَنَهُمُ اللَّهُ إِنَّ الَّذِي لَا يَسْهُو هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ قَالَ قُلْتُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ وَفِيهِمْ قَوْمًا يَزْعُمُونَ أَنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ لَمْ يُقْتَلْ وَأَنَّهُ أَلْقَى شَبَّهُهُ عَلِيٌّ حَنْظَلَةَ بْنَ أَسْعَدَ الشَّامِيَّ وَأَنَّهُ رُفِعَ إِلَى السَّمَاءِ كَمَا رُفِعَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عَ وَيَحْتَجُّونَ بِهَذِهِ الْآيَةِ وَكَانَ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿٦﴾ فَقَالَ كَذَبُوا عَلَيْهِمْ غَضَبُ اللَّهِ وَلَعْنَتُهُ وَكَفَرُوا بِتَكْذِيبِهِمْ لِنَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي إِخْبَارِهِ بِأَنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عَ سَيُقْتَلُ وَاللَّهُ لَقَدْ قَتَلَ الْحُسَيْنَ عَ وَ قُتِلَ مَنْ كَانَ خَيْرًا مِنَ الْحُسَيْنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَ وَ مَا مِنَّا إِلَّا مَقْتُولٌ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَمَقْتُولٌ بِالسَّمِّ بِاِغْتِيَالٍ مَنْ يَغْتَالِنِي أَعْرِفُ ذَلِكَ بَعْدَهُ مَعَهُودٍ إِلَى مَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَ أَخْبَرَهُ بِهِ جَبْرِئِيلُ عَنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَمَّا قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ كُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا فَإِنَّهُ يَقُولُ كُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حُجَّةً وَ لَقَدْ أَخْبَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ كُفَّارٍ قَتَلُوا النَّبِيَّ بَغَيْرِ الْحَقِّ وَ مَعَ قَتْلِهِمْ إِيَّاهُمْ كُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِ عَ سَبِيلًا مِنْ طَرِيقِ الْحُجَّةِ. ١١٤

(۲) وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَهُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى هَبَاءً مَثُورًا فَقَالَ عَ مَا حَمَلَتِ الدَّوَابُّ بِحَوَافِرِهَا مِنَ الْغُبَارِ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى هَبَاءً مُنْبَثًا قَالَ عَ شِعَاعُ الشَّمْسِ يَخْرُجُ مِنْ كَوْهَةِ الْبَيْتِ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ كُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا قَالَ عَ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حُجَّةً. ١١٥

(۳) أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ الشَّافِعِيُّ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ الْحَسَنِ، حَدَّثَنَا أَبُو حُدَيْفَةَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ دَرٍّ، عَنْ يُسَيْعِ الْكِنْدِيِّ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَرَأَيْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، وَ هُمْ يُقَاتِلُونَهُمْ فَيَظْهَرُونَ وَ يَقْتُلُونَ، فَقَالَ عَلِيٌّ: ائِنَّهُ ائِنَّهُ، ثُمَّ قَالَ: فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ (يَوْمَ الْقِيَامَةِ) لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا [النساء: ١٤١]. ١١٦

١١٤ عيون اخبار الرضا ج ٢ ص ٢٠٣

١١٥ جعفریات ص ١٧٨

١١٦ المستدرک علی الصحیحین ج ٤ ص ١٥٥

امکان اینکه همه این روایات کذب باشد، نیست و بالاخره یکی از دو مضمون فوق از معصوم صادر شده است و لذا ربطی به محل بحث ندارد.

پاسخ این است که این روایات ناظر دفع توهمی است که برخی فکر میکرده اند که مقصود آیه سلطه خارجی است. برای همین گفته اند که سیدالشهدا ع کشته نشده است. اما معنای این حصر آیه در مدالیل فوق نیست. در مقام احتجاج و در روز قیامت کافر راهی بر مؤمن ندارد. در دنیا هم خداوند راه ایجاد سلطه کفار بر مؤمنین را بسته است. جایی هم اگر مسلط شده اند، به جهت کوتاهی خود مؤمنین بوده است. در خیلی از موارد بیان ائمه ع در تفسیر آیات از باب جری و تطبیق و بیان مصادیق است نه حصر.

عبارت قبل از این فراز از آیه یعنی «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» نیز قرینه‌ای بر حصر مدلول آیه در روز قیامت نیست. لذا بعید نیست که همانطور که فقها از این آیه عموم فهمیده اند. مرحوم سیوری در کنز العرفان موارد متعددی را از استناد فقها به این آیه در مباحث فقهی ذکر کرده است.<sup>۱۱۷</sup>

#### دلیل دوم) نبوی «الاسلام يعلوا و لا يعلى عليه»

گفته شده که اگر قرار باشد که کافر حضانت داشته باشد، یک نوع علو کفر بر اسلام است و روایت این را نفی کرده است.

این استدلال مخدوش است:

اولا سند این معتبر نیست. مرحوم صدوق مرسل نقل کرده و اسناد عامه نیز ضعیف است و استفاضه در نقل هم ندارد.

ثانیاً فرموده که «المسلم يعلو و لا يعلى عليه» بلکه فرموده «الاسلام يعلو» بنابر این مربوط به برتری اسلام بر کفر از حیث منطق و استدلال و امثال اینهاست و ربطی به تسلط کافر بر مسلمان ندارد.

#### دلیل سوم) استدلال عقلی

وجه بعدی وجهی است که صاحب جواهر فرموده است. البته معمولاً وجوهی که صاحب جواهر بیان می‌کند نمیخواهد به تنهایی استدلال کند بلکه از باب تراکم ظنون است. ایشان فرموده: اگر امر دائر است بین مثلاً عموی مسلمان و پدر غیر مسلمان، روشن است که ترجیح با مسلمان است. حضانت کافر موجب اثر سوء بر عقاید و اخلاق کودک است. حضانت باید با مسلمان باشد که بر اساس ایمان و تقوا رشد کند.

<sup>۱۱۷</sup> کنز العرفان ج ۲ ص ۴۴

این استدلال اگر تمام شد، لازمه‌اش این است که اگر والدین هر دو کافر باشند و کودک هم تا بلوغ تبع ایشان است و یک عمو یا همسایه مسلمان دارد. باید بگوییم که حضانت این کودک با عمو یا همسایه مسلمان باشد. این بیان محاطیری دارد و موجب سختی و تکلفاتی برای مسلمانان میشود. اینها در بزرگ کردن فرزندان خودشان هم دچار سختی هستند حالا بخواهیم بچه‌های کفار را هم به مسلمین بدهیم. بله، این درست است که حضانت کافر آثار سوئی دارد اما از این طرف هم مشکلاتی دارد. مضافاً بر اینکه این کودک یکسری نیازهای عاطفی هم برای ارتباط با والدین خودش دارد.

این استدلال مفاسد دیگری هم دارد. مثلاً اگر والدین سنی هستند لکن عموی این کودک شیعه است، لازمه‌اش این است حضانت این کودک را هم به عمویش بدهیم.

بنابر این میگوییم که شاید شارع مجموعه این مصالح و مفاسد را لحاظ کرده باشد و حضانت را به والدین ولو کافر یا سنی سپرده باشد. بله، این وجه در حد تأیید خوب است.

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۲/۱۰/۱۷

### ۳) عقل

عاقل بودن حاضن امر روشنی است؛ زیرا شخص غیر عاقل و مجنون خودش نیاز به یک حاضن دارد و صلاحیت حضانت دیگری را ندارد.<sup>۱۱۸</sup>

### ۴) عدم ازدواج مادر مطلقه

مادری که از شوهرش طلاق گرفته و حق حضانت دارد، اگر ازدواج مجدد کند، حق حضانت او باطل می‌شود. روایاتی در این باب هست:

۱) رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ أَوْ غَيْرِهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَبَيْنَهُمَا وَلَدٌ أَيُّهُمَا أَحَقُّ بِهِ قَالَ الْمَرْأَةُ مَا لَمْ تَتَزَوَّجْ.<sup>۱۱۹</sup>

دلالت این روایت روشن است که بعد از ازدواج حق حضانت ندارد.

<sup>۱۱۸</sup> در واقع اینجا عقل نظری مستقیماً کشف میکند که شارع برای غیر عاقل حق حضانت جعل نکرده است.

<sup>۱۱۹</sup> الفقیه ج ۳، ص: ۴۳۵

مرحوم شیخ نیز این روایت را از سلیمان بن داود منقری «عمن ذکره» نقل کرده است. هر دو نقل این روایت به جهت قاسم بن محمد که در سند مرحوم صدوق به سلیمان بن داوود نیز هست، ضعیف است. تعبیر «أو غیره» و «عمن ذکره» هم موجب ضعف سند است.

(۲) مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ امْرَأَةٍ حُرَّةٍ نَكَحَتْ عَبْدًا فَأَوْلَدَهَا أَوْلَادًا ثُمَّ إِنَّهُ طَلَّقَهَا فَلَمْ تُقَمَّ مَعِ وَلَدَهَا وَتَزَوَّجَتْ فَلَمَّا بَلَغَ الْعَبْدُ أَهْلَهَا تَزَوَّجَتْ أَرَادَ أَنْ يَأْخُذَ وَلَدَهُ مِنْهَا وَقَالَ أَنَا أَحَقُّ بِهِمْ مِنْكَ إِنْ تَزَوَّجَتْ فَقَالَ لَيْسَ لِلْعَبْدِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا وَلَدَهَا وَإِنْ تَزَوَّجَتْ حَتَّى يُعْتَقَ هِيَ أَحَقُّ بِوَلَدِهَا مِنْهُ مَا دَامَ مَمْلُوكًا فَإِذَا أُعْتِقَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِمْ مِنْهَا.<sup>۱۲۰</sup>

ارتکاز عبد این بوده که زن بعد از ازدواج حق حضانتش ساقط می‌شود امام نیز این ارتکاز را تایید کردند و تنها فرمودند که تا وقتی عبد هست حق حضانت ندارد. لکن مشکل سندی روی داود رقی است که مورد اختلاف رجالیان است. شیخ مفید در ارشاد و شیخ طوسی توثیق کرده اند اما نجاشی و ابن غضائری تضعیف کرده اند. لذا وضعیت وثاقتش برای ما روشن نیست.

(۳) ابْنُ أَبِي جُمُهورٍ فِي دُرَرِ اللَّالِي، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: لِلْأُمِّ أَحَقُّ بِحَضَانَةِ ابْنِهَا مَا لَمْ تَتَزَوَّجْ.<sup>۱۲۱</sup> سند این روایت نیز ضعیف است اما دلالتش خوب است. این روایت را ابن ادریس در سرائر به صورت مرسل از ابوهریره ذکر کرده است. این روایت را در منابع عامه به صورت مسند پیدا نکردم.

(۴) ۳۸۱۰ - نا أَبُو بَكْرٍ النَّيسَابُورِيُّ، حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو: أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ بَابِنِ لَهَا، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ بَطْنِي كَانَ لَهُ وَعَاءٌ، وَتَدْيِي كَانَ لَهُ سِقَاءٌ، وَحَجْرِي كَانَ لَهُ حَوَاءٌ، وَإِنَّ لَبَاهُ يَرِيدُ أَنْ يَنْتَزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ: «أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَتَزَوَّجِي».<sup>۱۲۲</sup>

دلالت این روایت روشن است. سند این روایت نیز ضعیف است.

اما مجموعه سه روایت مسند فوق که اسناد مختلف دارد، استفاضه حاصل است و لذا معتبر می‌شود.

<sup>۱۲۰</sup> کافی ج ۶ ص ۴۵

<sup>۱۲۱</sup> مستدرک الوسائل ج ۱۵ ص ۱۶۴

<sup>۱۲۲</sup> دارقطنی علی بن عمر. سنن الدار قطنی. ج ۴، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۴، ص ۴۶۹.

## اشکال و پاسخ

اشکال نشود که راوی آخر روایت اول مجهول بود. شاید با راوی اخیر دو روایت مسند دیگر یکی باشد که در نتیجه دو روایت شود و دیگر استفاضه حاصل نشود.

پاسخ این است که مقداری که ما فحص کردیم، سلمیان داود منقروی که در روایت اول هیچ نقلی نداریم که از داود رقی که راوی اخیر روایت دوم است، روایتی نقل کرده باشد. پس به ذهن میرسد که راوی اخیر روایت اول غیر از داود رقی است. روایت ابی هریره نیز مؤید است. مؤید دیگر هم فتوای مشهور اصحاب است. شهرت فتوا به جهت اینکه مسأله کثیر الابتلا نیست، مؤید و نه دلیل خواهد بود.

### فرع اول

حال سؤال این است که در جایی پدر نیست، هم بعد از ازدواج مادر، حق حضانت ساقط میشود؟ یا اگر پدر هست لکن به جهاتی صلاحیت و شروط حضانت را ندارد، اینجا هم بعد از ازدواج حق حضانت مادر ساقط میشود؟

نسبت به این سؤال، اگر پدر نباشد یا صلاحیت حضانت را نداشته باشد، حق حضانت مادر حتی بعد از ازدواج هم پابرجاست؛ زیرا این رویات که عمده مستند ماست، برخی از آنها (روایت اول و چهارم) موردش جایی است که پدر هست و میتواند حضانت را به عهده بگیرد و اطلاقی ندارد که شامل جایی که پدر نیست یا صلاحیت حضانت ندارد را هم شامل شود. روایت دوم هم تصریح دارد که تا زمانی که پدر عبد است، مادر حضانت دارد حتی بعد از ازدواجش. روایت ابی هریره اطلاق دارد اما سند ندارد. بنابر این چون استناد ما از باب استفاضه در نقل بود، باید به قدر متیقن آن تمسک کرد که جایی است که پدر هست و صلاحیت عهده دار شدن حضانت را دارد. بنابر این نسبت به غیر این مورد به اطلاقاتی مراجعه می‌کنیم که میگوید مادر مطلقه أحقّ به فرزند است.

### فرع دوم

سؤال دیگر این است که اگر بعد از ازدواج، طلاق گرفت یا عقدش فسخ شد یا همسر دوم فوت کرد، آیا حق حضانت باز می‌گردد؟

نسبت به بازگشت حق حضانت، باز هم میتوان گفت که حق باز می‌گردد؛ زیرا دلیلی که مناسبات حکم و موضوع میگوید که دلیل مانعیت ازدواج مادر حدوثاً و بقائاً هست نه اینکه صرف حدوث ازدواج مادر مانع حق حضانت باشد. از روایات اینگونه استفاده میشود که وجه مانعیت ازدواج مادر برای حق حضانت این

است که این ازدواج مانع رسیدگی به فرزند هست. فهم عرفی این است که تا این ازدواج هست، مانع است. یعنی باتوجه به فهم عرفی و مناسبات حکم و موضوع روایت اطلاقی ندارد که بگوید که به محض ازدواج مادر حق حضانت ساقط می‌شود؛ چه بعد از مدتی ازدواج منتفی شود و چه نشود. ادله نسبت به بعد از انقضای ازدواج ساکت است.

نسبت به بعد از اتمام این ازدواج باید بحث مهم اصولی مراجعه کرد که اگر عامی داشتیم و یک فردی از تحت آن عام در زمانی خارج شد و بعد از اتمام زمان شک کردیم که حکم عام را دارد یا خاص را، اختلاف بود که باید به عام رجوع کرد یا استصحاب حکم خاص. اینجا هم همینطور است. دلیل مطلق میگوید که اگر مادر از پدر جدا شد، احق به فرزند است. دلیل دیگری گفت که اگر مجدد ازدواج کرد، حق حضانت ساقط میشود. بعد از اتمام این ازدواج دوم شک میکنیم که حکم خاص باقی است یا حکم عام جاری می‌شود. به نظر ما هیچ مانعی از رجوع عام وجود ندارد و نوبت به استصحاب نمیرسد. بنابر این میگوییم که به مقتضای عموم، حق حضانت مادر باز می‌گردد.

## ۵) عدالت یا امانت

آیا برای حضانت عدالت و عدم فسق شرط است یا صرف امان بودن در امور حضانت کافی است؟ آنچه در کلام فقها روشن میشود که امان بودن شرط است. اختلاف در این است که علاوه بر این، عدالت هم شرط است یا خیر؟

### عدم اعتبار عدالت

ما دلیلی بر اشتراط عدالت پیدا نکردیم. بلکه اطلاقات ادله ای که میگوید «الأم أحق» و اینکه نوعاً افرادی که میخواهند حضانت را به عهده گیرند، عادل نیستند، خیلی بعید است که بخواهند این حق را منحصر در عادل کنند و لذا این روایات کالنص نسبت به عدم شرطیت عدالت است.

برخی مانند شیخ طوسی برای اعتبار عدالت گفته اند که فاسق موجب بی دینی کودک می‌شود: «الفاسق ربما فتن الولد عن دینه و أضله كما فی المبسوط»<sup>۱۲۳</sup> شاید مقصود ایشان این باشد که فسق حاضن موجب عدم التزام کودک به احکام میشود نه اینکه از بالکل از دین خارج شود.

این استدلال ناتمام است. شبیه این بحث در دلیل عقلی شرطیت اسلام مطرح شد. درست است که اگر حاضن فاسق باشد، این خوف هم هست که آثار سوئی برای کودک داشته باشد. اما از آن طرف هم هست

<sup>۱۲۳</sup> المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۶، ص: ۴۰

که اگر شارع بخواهد عدالت را در حاضن شرط کند، به خاطر ندرت عادل، مفاسدی خواهد داشت. در عمل خیلی از کودکان از حضانت والدین و عطف آنها محروم میشوند. مانند اینکه اگر قرار بود که در همه کارمندان حاکمیت اسلامی عدالت شرط شود، چه مشکلاتی پدید می‌آمد. الان در احراز عدالتی نصفه نیمه برای انتخاب سیصد نماینده مجلس چه مشکلاتی هست حال اگر میخواستیم برای تک تک کارمندان عدالت را احراز کنیم، چه میشد؟؟!!

### اشتراط امین بودن

بله، میتوان گفت که به حکم عقل امانت و قابل اعتماد بودن شرط است. تناسب حکم و موضوع بیانگر این است که حضانت به خاطر رعایت مصالح طفل است. بنابر این دادن حضانت به کسی که امین بودنش احراز نشده با این امر منافات دارد.<sup>۱۲۴</sup>

جلسه - شنبه ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

## ۶) سلامت از برخی بیماری های مسری

مانند بیماری سل و بیماری های دیگر. برخی به روایاتی که درباب مجذوم وارد شده،<sup>۱۲۵</sup> استدلال کرده اند. به این بیان که وقتی توصیه به فرار و دوری کردن از جذامی شده، چطور میشود که کودک را در اختیار آن قرار دهند؟! یا روایاتی که نهی کرده اند که انسان بیمار وارد جمع انسان های سالم بشود.<sup>۱۲۶</sup>

در مقابل روایات مستفیضی داریم که گفته اند که سرایت در بیماری در کار نیست.<sup>۱۲۷</sup> در مقام جمع بین این دو دسته روایات گفته اند که طائفه دوم میخواهد بگوید که اینطور نیست که به طور طبیعی باعث سرایت شود لکن منافاتی ندارد که خداوند متعال شبیه بیماری او را در دیگری ایجاد کند.

تمسک به این روایات برای حضانت یا به اطلاق این روایات است که از این افراد دوری کنید چه برای حضانت و چه غیر آن یا اینکه بگوییم که دلالت این روایات این است که برخی بیماری ها مسری هستند که یک مسئله طبی است. بعد میگوییم که غرض از حضانت حفظ و رشد سلامتی کودک است. پس اگر حاضن

---

<sup>۱۲۴</sup> این از مواردی است که اغراض جعل حکم یا حکمت جعل حکم در استظهار تاثیر دارد و موجب تأثیر در سعه و ضیق دلیل میشود و اطلاق حق حضانت نسبت به غیر امین را نفی می‌کند. حتی آقای خوئی با حساسیتی که به این بحث دارند، در مواردی همین بیان را دارند. (استاد)

<sup>۱۲۵</sup> راجع الخصال، ج ۲، ص: ۵۲۰ و صحیح البخاری، ج ۹، ص: ۱۲۷ و مصنف عبدالرزاق، ج ۱۰، ص: ۴۰۵

<sup>۱۲۶</sup> راجع صحیح مسلم، ج ۴، ص: ۱۷۴۳

<sup>۱۲۷</sup> هذا الخبر مستفیض راجع الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۸، ص: ۱۹۶ و الجعفریات (الأشعنیات)، ص: ۱۶۸ و صحیح مسلم، ج ۴، ص: ۱۷۴۳

خودش بیماری مسری داشته باشد، با حکمت حضانت ناسازگار است بلکه موجب بیماری کودک است. بنابراین این ادله حضانت اطلاق ندارد که شامل فردی که بیماری مسری هم دارد، بشود.

اشکالی به هر دو تقریب مطرح میشود: اگر حضانت امر مباشری بود، مسری بودن بیماری با حکمت حضانت تنافی داشت، اما حضانت که لزوماً مباشری نیست و میتواند به واسطه فرد دیگر صورت گیرد.

مضافاً بر اینکه هر دو تقریب اشکال دارد. نسبت به تقریب اول میگوییم که در مقابل اطلاق خود ادله حضانت است که شامل این فرد بیمار هم می‌شود. نسبت دو اطلاق هم عامین من وجه است و دلیلی بر ترجیح یکی وجود ندارد. بله، اگر بگوییم که این دو اطلاق تعارض می‌کنند و دلیلی بر حق حضانت این فرد بیمار نداریم، آنوقت به ادله دیگر حضانت مراجعه میشود؛ برای مثال اگر مادر بیماری مسری داشته باشد، اطلاق دلیل حضانت مادر با اطلاق دلیل نهی از ارتباط با بیمار تعارض میکند و به اطلاق دلیل حضانت پدر مراجعه میشود. این بیان فنی است. لکن در غیر پدر و مادر اطلاق این چنینی نداریم که محکم باشد و لذا در باقی موارد همه اطراف مشکوک میشود.

نسبت به تقریب دوم میگوییم که مسری بودن بیماری‌ها که نیاز به دلیل روایی نداریم و بر اساس تجربه بشری امری قطعی و مسلم است. روایاتی که ظهور در عدم سرایت دارد، یا باید توجیه کرد یا به اهلش سپرد. شاید در مقام نفی یکسری خرافات مرتبط با سرایت بوده باشد.

پس دلیلی برای اشتراط عدم بیماری مسری نداریم. بر این اساس نسبت به بیماری‌هایی که مسری نیست اما مانع اعمال حضانت است، اگر بتواند با تسبیب غیر این کار را انجام دهد، حق حضانت پابرجاست. اما اگر به نحوی است که با تسبیب هم قادر نیست، حق حضانت ساقط می‌شود. بنابراین این سلامت جزء شرایط حضانت نیست مگر اینکه اساساً امکان حضانت ولو به تسبیب نباشد.

## ۷) حضور

شیخ طوسی در مبسوط می‌فرماید: «إن كان أحدهما مقيماً و الآخر منتقلاً فلا يخلو المسافة من أحد أمرين إما أن يقصر فيها الصلاة أو لا يقصر، فان لم يقصر فالحكم فيها كالإقامة، و إن كان يقصر فيها فالأب أحق به بكل حال. و قال قوم إن كان المنتقل هو الأب فالأم أحق به، و إن كلنت الأم. منتقلة فان انتقلت من قرية إلى بلد فهي أحق به، و إن انتقلت من بلد إلى قرية فالأب أحق به لأنه في السواد يسقط تعليمه و تخریجه و هو قوی.»<sup>128</sup>

<sup>128</sup> المبسوط في فقه الإمامية، ج ۶، ص: ۴۰



با خواندن برخی از این استدلال‌ها انسان تعجب میکند که قدیمی‌ها چگونه استدلال می‌کرده اند! شکسته شدن یا نشدن نماز چه ربطی به حضانت دارد؟! البته طبیعت رشد علم هم چنین است. در استدلال‌های عقلی و بشری یک تطوری بوده است. اما در جایی که بحث استدلال روایی و استناد به روایات است، بر عکس است، هر چه به عصر صدور نزدیکتر میشویم، استدلال قدما قوی‌تر است.

به هر حال در این مسئله باید دید که یک شرط چه نسبتی با حکمت حضانت دارد. عرض ما این است که نفس سفر هیچ مانعی نیست. می‌توانند که فرزند را با خود ببرند. آنی که محل کلام است، این است که اگر سفر باعث جدایی حاضن از کودک شود، آیا مسقط حق حضانت است یا خیر؟

نکته دیگر این است که این افتراق گاهی به نحوی است که میتواند با تسبیب این حضانت را داشته باشد مانند الان که با دوربین میتواند به طور کامل کنترل و نظارت کند. اما اگر سفری است که به تسبیب هم نمی‌تواند امور مربوط به حضانت را انجام دهد، در این مورد حق حضانت ساقط می‌شود.

اگر بین والدین که حق حضانت دارند، اختلاف شد. برای مثال مادر میخواهد به سفری برود و بچه را هم با خود ببرد و پدر اجازه بردن بچه را نمی‌دهد و میگوید که من همینجا برایش دایه می‌گیرم. به نظر میرسد که مانند موارد مشابه قبل می‌گوییم که بعید نیست که به جهت ولایت و قوامیت، قول پدر مقدم باشد.

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۱/۱۰/۲۴

### شرط محضون : عدم کمال

یک شرط اصلی است که عدم رسیدن به سن کمال است. برخی شرایط دیگر هم در مباحث قبل ذکر شد؛ مانند اینکه در حضانت ام شرط است که کودک از مادر شیر بخورد یا به سن هفت سال نرسیده باشد.

### مراد از کمال : بلوغ ، عقل و رشد

کمال از جهاتی است:

الف) یکی بلوغ است. وقتی که بچه هنوز بالغ نیست، حاضن دارد.

ب) وجه دیگر عقل است. کسی که مجنون است، کمال ندارد و نیاز به حاضن دارد.

ج) وجه دیگر رشد است. یعنی خیر و صلاح خودش را نمیتواند تشخیص دهد. رشد در معاملات مصادیقی دارد که عدم آن را سفاهت میگویند. اما در غیر از معاملات هم مصادیقی دارد. مثلاً اینکه لباس های نامناسب می پوشد یا غذاهای ناجور میخورد و ...

### بررسی استدلال صاحب ریاض

صاحب ریاض اینگونه استدلال کرده که «فلا حضائنه بالنسبه للبالغ العاقل الرشید بلا خلاف علی ما فی الریاض مستدلاً علیه بآنها ولایه، و البالغ الرشید لا ولایه علیه لأحد.»<sup>۱۲۹</sup>

این استدلال ناتمام است؛ زیرا ما عرض کردیم که حضانت غیر از ولایت است. حضانت عهده دار شدن کارهای شخص است ولو ولایت نداشته باشد مانند مادر. گاهی هم فرد ولایت دارد اما حضانت ندارد. گاهی هم با هم اجتماع میکنند. ولایت یک سلطه اعتباری است. سلطه تکوینی مانند اینکه یک ظالمی یک انسان مظلوم را استثمار و مجبور به اطاعت میکند. گاهی سلطه را اعتبار میکنند و فرض میکنند که چنین سلطه ای دارند. حضانت یک اعمال تصرف در مال و بدن فرزند است. در حالی که در ولایت یک سلطه اعتباری است.

بله، استدلال را میتوان به وجه دیگری بیان کرد: حضانت مستلزم نوعی ولایت و مرتبه ای از آن است. پس وقتی به کمال رسید، دیگر کسی بر او ولایتی ندارد و لذا حق حضانت هم ساقط می شود.

(در مواردی که ولایت پدر با حضانت مختص مادر تنافی داشته باشد، حضانت مادر و ولایتی که مستلزم این حضانت است، مقدم است؛ زیرا اگر قرار باشد که ولایت پدر حاکم باشد، حضانت مادر بی معنا خواهد بود.)

### صحیحہ عبد اللہ بن سنان

علاوه بر این وجه، صحیحہ عبد اللہ بن سنان است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ امْرَأَةً وَ مَعَهَا مِنْهُ وَ لَدَّ فَالْقَتَهُ عَلَى خَادِمٍ لَهَا فَأَرْضَعَتْهُ ثُمَّ جَاءَتْ تَطْلُبُ رِضَاعَ الْغُلَامِ مِنَ الْوَصِيِّ فَقَالَ لَهَا أَجْرٌ مِثْلَهَا وَ لَيْسَ لِلْوَصِيِّ أَنْ يُخْرِجَهُ مِنْ حَجْرِهَا حَتَّى يُدْرِكَ وَ يَدْفَعَ إِلَيْهِ مَالَهُ.»<sup>۱۳۰</sup>

ادراک را به بلوغ تفسیر کرده اند. اما اعتبار عقل و رشد را از کجا بفهمیم؟ میگوییم به قرینه «یدفع الیه ماله» زیرا آیه میفرماید که: «لا توتوا السفهاء اموالهم» یا «وابتلوا الیتامی ... فان انستم منهم رشدا فادفعوا الیهم

<sup>۱۲۹</sup> الریاض (ط - الحدیثه)، ج ۱۲، ص: ۱۶۲

<sup>۱۳۰</sup> وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص: ۴۵۶

اموالهم». بنابر این مراد از یدرک هم بلوغ است و هم رشد و عقل. بنابر این مفهوم آیه این است که بعد از بلوغ و رشد و عقل فرزند، مادر دیگر حضانت ندارد. وصی هم باید اموال فرزند را به خودش بدهد. مادر هم در روایت خصوصی ندارد و تناسب حکم و موضوع بیانگر این است که وقتی به بلوغ و رشد و عقل رسید، مهجور نیست و خیر و صلاحش را تشخیص می‌دهد و لذا حضانتی نخواهد بود.

## وجوب حضانت

سؤال: آیا حق حضانت ملازم وجوب حضانت هم هست یا خیر؟ آیا حق حضانت را میتوان ساقط کرد؟

قال فی الریاض: «لا شبهة فی کون الحضانه حقاً لمن ذکر، و لکن هل تجب علیه مع ذلك، أم له إسقاط حقه منها؟ الأصل يقتضى ذلك، و هو الذى صرح به الشهيد رحمه الله فى قواعده، فقال: لو امتنعت الأم من الحضانه صار الأب أولى به، و لو امتنعا معاً فالظاهر إيجاب الأب و نُقل عن بعض الأصحاب وجوبه. و هو حسن، حيث يستلزم تركها تضييع الولد، إلا أن حضانتها حينئذ تجب كفايةً كغيره من المضطرين؛ و فى اختصاص الوجوب بذى الحق نظر. و ليس فى الأخبار ما يدل على غير ثبوت أصل الاستحقاق، و هو لا يستلزم الوجوب.»

## عدم دلالت روایات بر وجوب یا عدم وجوب جز در مورد مادر مطلقه

اینکه در روایات متعرض تکلیف حضانت نشده، درست است و همه در مقام بیان حق حضانت است. بلکه شاید تعبیری که در روایت داود بن الحصین است یعنی عبارت «بالسویه» به حق بودن نزدیک تر است. بیشتر یا کمتر بودن یا تساوی تکلیف معنای روشن عرفی ندارد. بله اگر تکالیف متعدد باشد و شبهه باشد که کدام تکلیف بیشتری دارد میتوان کم و زیادی تکلیف را تصور کرد. اما نسبت به اصل حضانت که یک امر واحد است، بیشتر یا کمتر معنا ندارد. گرچه انحلال پیدا میکند اما در لسان دلیل به عنوان یک امر واحد بیان شده که هر دو در آن مشترک هستند.

بلکه از برخی روایات استفاده می‌شود که مادر میتواند از حق حضانت خودش صرف نظر کند:

(۱) صحیح عبد الله بن جعفر عن أيوب بن نوح «قال كتب إليه بعض أصحابه كانت لى امرأة و لى منها ولد و خلئت سبيلها فكتب ع المرأة أحق بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين إلا أن تشاء المرأة.»<sup>۱۳۱</sup> یعنی مگر اینکه خود زن بخواهد که قبل از هفت سال حضانت را به پدر بسپارد. بله اگر کسی بگوید که معنایش این است

<sup>۱۳۱</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۷۲

که مگر اینکه بعد از هفت سال هم خود زن بخواهد که حضانت را ادامه دهد. لکن این معنا با تعیین غایت هفت سال معنا ندارد. مگر اینکه بگوییم که قبل از هفت سال این حق قابل اسقاط نیست و بعد از هفت سال قابل اسقاط است. البته این استظهار دوم که استثنا را مفهوم مستثنی منه برگردانیم خلاف ظاهر است و همان معنای اول ظاهر دلیل است. بنابر این مدلول روایت بر جواز اسقاط حق حضانت تمام است.

نقل دیگری از این روایت در سرائر هست: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ مَسَائِلِ الرِّجَالِ وَ مَكَاتِبَاتِهِمْ مَوْلَانَا لُبَّ الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ع رَوَى الْجَوْهَرِيُّ وَالْحَمِيرِيُّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ مَعَ بَشْرِ بْنِ بَشَّارٍ جَعَلْتُ فِدَاكَ رَجُلٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَوَلَدَتْ مِنْهُ ثُمَّ فَارَقَهَا مَتَى يَجِبُ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ وَكَلْدَهُ فَكَتَبَ إِذَا صَارَ لَهُ سَبْعُ سِنِينَ فَإِنْ أَخَذَهُ فَلَهُ وَإِنْ تَرَكَهُ فَلَهُ.<sup>۱۳۲</sup> به نظر میرسد که این دو نقل یک روایت بوده و لذا روشن نیست که مستثنی دقیقاً چه چیزی بوده است. لذا نقل مجمل میشود. اما باتوجه به اینکه روایت سرائر سند معتبری ندارد، لذا به همان روایت اول اخذ می‌شود. لکن روایت ناظر به مادر مطلقه است.

جلسه - شنبه ۱۴۰۲/۱۰/۳۰

عرض شد که از روایات حضانت چیزی نسبت به وجوب آن قابل استفاده نیست. بلکه از روایتی که ناظر به حضانت مطلقه است، جواز اسقاط ثابت میشود. لکن مورد روایت خاص است؛ یعنی در خصوص مادری که مطلقه هست، می‌باشد و ما نسبت به مورد احتمال خصوصیت میدهیم که تسهیلی برای زن مطلقه باشد که بتواند راحت تر ازدواج کند. لذا نمی‌توان به پدر تعمیم داد. بنابر این اینکه آقای سیستانی فرمودند که هر یک از پدر و مادر نسبت به دیگری میتواند از حق حضانت خود صرف نظر کند - نه اینکه حق را به غیر والد دیگر واگذار کند تنها یکی از والدین به دیگری - اگر مستند ایشان این روایت باشد، محل خدشه است.

روایتی داریم که ممکن است برای اثبات وجوب حضانت مورد استفاده قرار گیرد:

ما روی فی التفسیر المنسوب الی مولانا العسکری ع قَالَ: «وَمِنْ رَحْمَتِهِ أَنَّهُ لَمَّا سَلَبَ الطِّفْلَ قُوَّةَ النُّهُوضِ وَ التَّغْدِي جَعَلَ تِلْكَ الْقُوَّةَ فِي أُمِّهِ، وَ رَفَقَهَا عَلَيْهِ لِتَقْوَمَ بِتَرْبِيَّتِهِ وَ حَضَانَتِهِ، فَإِنْ قَسَا قَلْبُ أُمٍّ مِنَ الْأُمَّهَاتِ أَوْ جَبَّ تَرْبِيَّةَ هَذَا الطِّفْلِ وَ حَضَانَتَهُ عَلَى سَائِرِ الْمُؤْمِنِينَ.»<sup>۱۳۳</sup> ولو تعبیر ایجاب برای مادر نیامده است، لکن رحمت الهی ایجاب میکند که حضانت بر مادر هم واجب باشد. یعنی همان نکته‌ای که باعث وجوب حضانت بر سایر مؤمنین هست، اقتضا میکند که بر مادر هم واجب باشد.

<sup>۱۳۲</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۷۲ - ۴۷۳

<sup>۱۳۳</sup> التفسیر المنسوب الی الإمام الحسن العسکری علیه السلام، ص: ۳۴

این استدلال هم از جهت سند و هم دلالت قابل خدشه است.

از نظر سندی، کتاب تفسیر منسوب به امام عسکری ع از جهت روایت مباشر که از امام علیه السلام نقل میکنند، یعنی یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار مجهول هستند. راوی از این دو نفر نیز شخصی به نام محمد بن قاسم مفسر که ابن غضائری تضعیفش کرده و گفته که کتاب تفسیر او نیز جعلی است.<sup>۱۳۴</sup>

اما از نظر دلالتی، نسبت به وجوب حضانت بر سایر مؤمنین که پدر یکی از آنهاست، دلالت خوبی دارد. اما نسبت به مادر دلالتی بر وجوب شرعی ندارد. بلکه نسبت به مادر یک وجوه تکوینی را ذکر کرده است. اگر نگوئیم که دلالت بر عکس و عدم وجوب شرعی دارد، لاقول دلالتی بر وجوب شرعی بر مادر هم ندارد. برخی گفته اند که حضانت از حقوقی است که واجب است؛ زیرا این حضانت برای حفظ مصالح طفل است و این حکمت اقتضا میکند که تنها حق والدین نباشد، بلکه حق طفل نیز هست و والدین نمیتوانند از حضانت شانه خالی کنند و الا مصلحت طفل رعایت نخواهد شد.

این بیان ناتمام است؛ زیرا گرچه ما هم قبول داریم که وجه تشریح حضانت به خاطر مصلحت طفل است و این حکمت را درک می‌کنیم و کاربردش هم این است که حضانت را در حدود مصالح طفل قرار میدهد. حاضن حق ندارد کاری کند که برای کودک مفسده داشته باشد.<sup>۱۳۵</sup> این از مواردی است که حکمت بر حکم اثرگذار است؛ زیرا به مثابه یک قرینه متصل عمل می‌کند و مانع از اطلاق آن می‌شود.

اما این حکمت دال بر وجوب حضانت نیست؛ شاید شارع دیده که به جهت علاقه‌ای که اقارب کودک بر او دارند، به طور طبیعی اقدام به حضانت کودک می‌کنند و نیازی به جعل وجوب ندیده است.

### مقتضای اصل عملی : احتیاط

نتیجه اینکه دلیلی بر وجوب یا عدم وجوب حضانت نداریم. جز عدم وجوب برای مادر مطلقه که از روایت استفاده شد. پس باید به اصل عملی رجوع کرد؛

### عدم جریان برائت عقلی و شرعی

<sup>۱۳۴</sup> الرجال لابن الغضائری ص: ۹۸

<sup>۱۳۵</sup> اختلاف است که شرط رعایت مصلحت است یا عدم مفسده. قدر مسلم این است که حکمت اقتضا میکند که تصرفات حاضن مفسده‌ای نداشته باشد اما اینکه حتما هر تصرفی باید برای کودک مصلحت هم داشته باشد، قابل اثبات نیست. (استاد)

قائلین به قبح عقاب بلابیان که برائت از تکلیف جاری می‌کنند. اما ما که در این قاعده تشکیک کرده ایم، باید سراغ برائت شرعی برویم. برخی گفته اند حدیث رفع هم شامل حقوق الله است و هم حقوق الناس. لکن ما شبهه کرده ایم که در مواردی که رفع تکلیف - علی تقدیر وجوده - خلاف امتنان به غیر است، اطلاق حدیث رفع شامل آن نیست. اینجا هم چنین است. اگر تکلیف حضانت وجود داشته باشد، رفعش خلاف امتنان به کودک است.

برخی گفته اند که این امتنان نوعی است. همین برای نوع مردم امتنان است، کافی است و لازم نیست برای تک تک افراد امتنانی باشد. اما به هر حال شک در نوعی یا شخصی بودن مانع از انعقاد اطلاق نسبت به آن می‌شود.

### عدم جریان استصحاب

اگر گفته شود که استصحاب عدم وجوب حضانت جاری می‌کنیم، می‌گوییم که ما قبول داریم که هر جا استصحاب جاری باشد، احتیاط جاری نیست. اما به نظر ما استصحاب عدم وجوب حضانت حالت سابقه ندارد که بخواهد جاری شود؛ زیرا این استصحاب دو تقریب دارد:

اول) استصحاب عدم جعل وجوب: وقتی که شارع احکامی را جعل نکرده بود، وجوب حضانت را هم جعل نکرده بود.

دوم) استصحاب عدم مجعول: وقتی به دنیا نیامده بود، حضانتش واجب نبود.

نسبت به استصحاب عدم جعل، بنابر حادث بودن جعل مشکلی در حالت سابقه نداریم. مشکل این است که این استصحاب اثری ندارد. اثر مربوط به عدم مجعول است نه جعل. اگر بخواهیم با عدم جعل، عدم مجعول را ثابت کنیم، مشکل مثبت بودن را دارد.

اما نسبت به عدم مجعول، مشکل استصحاب عدم ازلی را دارد؛ که حالت سابقه سالبه به انتفای موضوع است.

بنابر این اصل عقلی دال بر احتیاط است.

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۲/۱۱/۱

توضیح اصل عملی احتیاط این است که اموری که مربوط به حضانت طفل است، برخی مربوط به حیات و حفظ جان اوست. مانند غذا دادن یا درمان بیماریها یا اموری که اگر ترک شود، موجب ضرر قابل توجهی

به طفل میشود مانند بیماری که اگر درمان نشود موجب فلج شدن او میشود که یقین داریم که شارع راضی به آن نیست. گاهی هم اموری است که مربوط به امور عادی و ضررهای کمتر است. قسم دیگر هم نه مستلزم ضرری جدی و نه جزئی است بلکه مستلزم حصول کمالی در طفل است مانند پوشاندن لباس های خیلی فاخر و ...

نسبت به قسم اخیر که وجوبی ندارد. حتی اگر افراط شود، به ضرر کودک هم هست و مذموم است و موجب مادیگرایی و تجمل گرایی اوست. قسم اول هم بدون اشکال نه تنها بر والدین بلکه به نحو واجب کفایی بر همه واجب است. اما قسم دوم، دلیلی بر وجوب نداریم لکن میتوان با بیانی که در اصل عملی احتیاط گفتیم، میتوان وجوب را ثابت کرد.

نسبت به حاضن میگوییم که اصل احتیاط میگوید که باید بروی و جلوی دفع ضررهای این چنینی را نیز بگیری و درمان کنی. اما نسبت به غیر حاضن میتوان برائت از تکلیف و وجوب حضانت جاری کرد.<sup>۱۳۶</sup>

### سعه و ضیق حضانت نسبت به تربیت روحی

بحث دیگر اینکه آیا حضانت فقط مربوط به تربیت جسمانی است یا مربوط به تربیت روحانی و معنوی نیز هست؟ آیا تربیت دینی هم مربوط به شئون حضانت است یا خیر؟

در بیان فقها چیزی پیدا نکردیم. معمولاً مثالها مربوط به امور مادی و جسمانی است. تنها عبارت برخی از فقها اطلاق دارد که ممکن است شامل تربیت روحی نیز بشود. لکن از نظر لغوی تربیت، همان تربیت جسمانی است و لذا ممکن است که مراد این فقها نیز همان تربیت جسمانی باشد و اطلاق نداشته باشد که تربیت روحی را نیز شامل شود.

اما نسبت به نصوصی که داریم نیز هیچکدام متعرض واژه «حضانت» نشده است مگر دو تا روایت ضعیف. در روایات معتبر تعبیر «احقیت» شده است. لذا اطلاق که شامل تربیت روحی هم بشود، نداریم و قدر متیقن همان تربیت جسمانی است.

---

<sup>۱۳۶</sup> علت تفصیل بین حاضن یا افراد نزدیک مانند والدین یا جد این است که نسبت به غیر اینها ارتکاز متشرعی عدم تکلیف نسبت به بچه دیگران در امور مربوط به حضانت است. این ارتکاز متشرعی مانع از جریان احتیاط است. اما اگر همه والدین و جد از پرداختن به امور ضروری حضانت کودک امتناع کردند، بر باقی افراد واجب کفایی است. (استاد)

ممکن است گفته شود که وقتی شارع تربیت جسمی را به عهده مادر یا پدر می‌سپارد، به طریق اولی باید به تربیت روحی اهتمام داشته باشد. این بیان خوبی است البته اگر ادله دال بر وجوب حضانت می‌بود، لکن ادله بیانگر حق حضانت است نه وجوب آن.

البته این بدان معنا نیست که از سایر ادله وجوب تربیت روحی استفاده نشود. بیان ما اینجا این است که از ادله حضانت وجوب تربیت روحی استفاده نمی‌شود. سایر ادله را در بخش تربیت روحی بررسی خواهیم کرد.

### **(۵) تربیت جسمانی فرزند بعد از بلوغ**

بچه‌ای ایست که بالغ شده و از نظر ذهنی رشید هم هست اما باز نیاز به مراقبت دارد. مانند بچه‌هایی که معلولیت‌های شدید جسمی دارند. آیا نسبت به این افراد میتوان گفت که به محض بلوغ و رشد حضانت پایان می‌یابد؟ در این موارد هم می‌توان گفت که اینجا هم تکلیف هست. نه به استناد روایات؛ زیرا روایات که اطلاقی نداشت که شامل این مورد هم بشود. بلکه به جهت اصل عملی که گفتیم که وجوب حضانت را ثابت می‌کند، نسبت به این فرض نیز جاری می‌شود. البته به جهت اینکه فرض بر این است که بلوغ و رشد عقلی دارد، دیگر ولایت بر او ندارند و تصرفات در اموالش باید به اذن او باشد.

اما نسبت به افراد بالغی که رشد و سلامت جسمانی دارند، دیگر وجهی برای وجوب حضانت نیست. البته بحث وجوب نفقه (تأمین مالی) آنها اگر نیازمند هستند برای پدر بحث جدایی است.

### **(۶) تربیت جسمانی غیر از فرزند خود انسان**

نسبت به وظیفه حاکم موکول به بحث ولایت فقیه و شئون حاکم می‌شود که مربوط به فقه حکومت می‌شود. اما نسبت به آحاد افراد جامعه نسبت به انتخاب همسر و انعقاد نطفه که نهایت دیگران بتوانند مشورتی بدهند. نسبت به دوران حمل، رضاع و بعد از آن، دیگران میتوانند بر سلامت جسمی جنین تأثیر مثبت یا منفی بگذارند. همینطور در مراحل بعدی شیردهی و ... .

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۲/۱۱/۸

مشورت در مقام انتخاب همسر و انعقاد نطفه ذیل عنوان «نصح المؤمن» قرار می‌گیرد که استحباب دارد اما واجب نیست.



نسبت به مدت حمل، افراد میتوانند از جهات دیگری غیر از ارشاد، تأثیرگذار باشند. مانند آسیب زدن جسمانی به مادر که موجب سقط یا نقص جنین بشود. در مباحث قبل مطرح شد که اسقاط یا اضرار به جنین جایز نیست. بلکه حفظ جنین بعد از ولوج روح واجب است و قبل از ولوج روح نیز راجح است.

اما حفظ جنین از نقص هایی که به حد هلاکت نمیرسد، دلیلی بر وجوبش نداریم. مگر اصل عملی که بگوییم که احتیاط مقتضی حفظ جنین است. البته نسبت به غیر از والدین و جد و حاضن ارتکاز متشرعی عدم وجوب حفظ جنین از چنین نقص هایی است. اما نسبت به والدین و جد و حاضن این ارتکاز روشن نیست و لذا به مقتضای احتیاط باید رسیدگی کنند.

نسبت به شیردادن نوزاد دلیلی نداریم که غیر از والدین، مکلف باشند که اگر والدین به هر جهت امتناع کردند، به نحو واجب کفایی ملزم به شیر دادن باشند مگر اینکه شیردهی برای حیات بچه لازم باشد یعنی هیچ چیز دیگری غیر از شیر از پستان نخورد.

## تربیت روحی و معنوی

غایت خلقت انسان رسیدن به کمال و سعادت معنوی است و در اهمیت تربیت روحی تردیدی نیست. روشن است که مراد ما از تربیت و رشد معنوی، رشد دینی و اسلامی است؛ به این جهت که ممکن است برای معنویت یا کمال تعاریف مختلفی ذکر شود. مقصود ما این است که انسانی پرورش یابد که علاوه بر نبود رذائل و آراستگی به فضائل در نفس او، به اوج عبودیت و بندگی خداوند برسد. شاید در بسیاری از مکاتب اخلاقی که در دنیا هست، همه دم از اخلاق به معنای صفات اخلاقی می‌دانند، در حالی که اخلاق مدنظر دین آنی است که در مسیر بندگی و تقرب به خداوند باشد.

رسیدن به این مرحله از کمال نیز مانند تربیت جسمانی مجموعه‌ای از اقدامات خود فرد و دیگران نسبت به اوست. این تأثیر گذاری و مراحل تربیت دینی قبل از انعقاد نطفه آغاز می‌شود.

## الف) خصوصیات و اوصاف والدین

بخشی از ویژگی های شخصیتی والدین از طریق انتقال ژن‌ها و تخمک و اسپرم به فرزندان منتقل می‌شود. این مطلبی است که هم از نظر تجربی تأیید شده است و هم از برخی روایات قابل استفاده است:

رَوَى ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «الشَّجَاعَةُ فِي أَهْلِ خُرَّاسَانَ وَ الْبَاهُ فِي أَهْلِ بَرَبَرٍ وَ السَّخَاءُ وَ الْحَسَدُ فِي الْعَرَبِ فَتَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ»<sup>137</sup>

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَكَلْدُ الزُّنَا يُنْكَحُ قَالَ نَعَمْ وَ لَا تَطْلُبُ وَكَلْدَهَا»<sup>138</sup> این انتقال و تاثیر روحی را هم ما انتقال از طریق وراثت میدانیم به این معنا که بدون اکتساب خود فرد به او منتقل شده و تاثیر پذیرفته باشد.

روایت دیگری ممکن است معارض با روایات فوق مطرح شود: رَوَى ثَعْلَبَةُ بْنُ مَيْمُونٍ «۱» عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَتَزَوَّجُ الْوَالِدَ الزَّوْنِيَّ فَقَالَ لَا بَأْسَ إِنَّمَا يُكْرَهُ مَخَافَةَ الْعَارِ «۲» وَ إِنَّمَا الْوَالِدُ لِلصُّلْبِ وَ إِنَّمَا الْمَرْأَةُ وَعَاءٌ - قَالَ قُلْتُ فَالرَّجُلُ يَشْتَرِي الْجَارِيَةَ الْوَالِدَ الزَّوْنِيَّ فَيَطْوُهَا قَالَ لَا بَأْسَ

ظاهر این روایت این است که زن نقشی در فرزند ندارد. این مطلب با تجارب علمی سازگاری ندارد. از نظر سندی نیز مخدوش است و عبد الله بن هلال مجهول است. نقل شیخ طوسی که بین ثعلبه و عبد الله عطف کرده صحیح به نظر نمیرسد؛ زیرا هم نقل شیخ صدوق عطف ندارد و هم ثعلبه راوی از عبدالله بن هلال است. بنابر این قابلیت معارضه با روایات قبل را ندارد.

جلسه - شنبه ۱۴۰۲/۱۱/۱۴

عرض شد که برخی ویژگی های والدین از طریق وراثت به فرزند منتقل میشوند. روایاتی در این باب ذکر شد. مضافاً بر اینکه انتقال این ویژگی ها بدون آموزش نیز به تجربه روشن شده است. روایاتی بر تاثیر پدر نیز وجود دارد :

اطلاق صحیحه داود بن قاسم جعفری: «أَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَمْرِ الْمَوْلُودِ الَّذِي يُشْبِهُ أَعْمَامَهُ وَ أَخْوَالَهُ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا أَتَى أَهْلَهُ فَجَامَعَهَا بِقَلْبِ سَاكِنٍ وَ عُرُوقِ هَادِيَةٍ وَ بَدَنِ غَيْرِ مُضْطَرَبٍ فَاسْتَكَنَتْ تِلْكَ النُّطْفَةُ فِي جَوْفِ الرَّحِمِ خَرَجَ الْوَالِدُ يُشْبِهُ لِبَاهٍ وَ أُمَّهُ وَ إِنْ هُوَ أَتَاهَا بِقَلْبِ غَيْرِ سَاكِنٍ وَ عُرُوقِ غَيْرِ هَادِيَةٍ وَ بَدَنِ مُضْطَرَبٍ اضْطَرَبَتْ النُّطْفَةُ فَوَقَعَتْ فِي حَالِ اضْطِرَابِهَا عَلَى بَعْضِ الْعُرُوقِ فَإِنْ وَقَعَتْ عَلَى عِرْقٍ مِنْ عُرُوقِ الْأَعْمَامِ أَشْبَهَ الْوَالِدُ أَعْمَامَهُ وَ إِنْ وَقَعَتْ عَلَى عِرْقٍ مِنْ عُرُوقِ الْأَخْوَالِ أَشْبَهَ الْوَالِدُ أَخْوَالَهُ»<sup>139</sup>

<sup>137</sup> من لايحضره الفقيه ج ۳ ص ۴۷۲

<sup>138</sup> وسائل ج ۲۰ ص ۴۴۱

<sup>139</sup> عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص: ۶۷

ظاهر این روایات این است که شباهت از حیث خصوصیات جسمی و ظاهری است، لکن اطلاقش می‌تواند خلیات و ویژگی های اخلاقی و شخصیتی را هم شامل شود. البته قدر متیقن از این روایت همان خصوصیات جسمی است و لذا این روایت را به عنوان مؤید ذکر کردیم.<sup>۱۴۰</sup>

و یؤیده خبر عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ الْمَوْلُودُ يُشْبِهُ أَبَاهُ وَ عَمَّهُ قَالَ إِذَا سَبَقَ مَاءُ الرَّجُلِ مَاءَ الْمَرْأَةِ فَالْوَلَدُ يُشْبِهُ أَبَاهُ وَ عَمَّهُ وَ إِذَا سَبَقَ مَاءُ الْمَرْأَةِ مَاءَ الرَّجُلِ يُشْبِهُ الرَّجُلُ أُمَّهُ وَ خَالَهٗ.<sup>۱۴۱</sup>

لذا انتخاب همسر در ویژگی های فرزندان شما تأثیر گذار است. این تأثیرگذاری حالات والدین بر فرزندان به تجربه هم برای ما ثابت شده است. اما به هر جهت این به خاطر ارتکاز و سیره متشرعه و جوب شرعی ندارد ولو خیلی مهم و مؤثر است. شاید به این جهت که تأثیر ویژگی های همسر بر آینده روحی فرزند حتی بعد از بلوغ و تأثیرش بر رفتار فرزند را از اسباب بعیده می‌دانند و اینکه تأثیر تامه هم در رفتار او ندارد. به هر حال امر مهم و تأثیرگذاری است و امروزه بی توجهی به مسائل و ویژگی های روحی والدین منشأ بسیاری از مشکلات شده است و توجه دانشهایی مثل روانشناسی و حتی طب جدید هم بر درمان بیماریها و اختلالات است اما نسبت به پیشگیری اهتمام لازم وجود ندارد. در حالی که خیلی از اقدامات میتوان انجام داد که اساساً بیماری حاصل نشود. لکن عمده تمرکز اینها روی درمان است.

## (ب) آداب حین انعقاد نطفه

۱) تسمیه، استعاده، ادعیه وارده و توجه به خدا. مطالبی در روایات ما آمده که عقل بشری و تجربی از آن دور است:

از چیزهایی که به ابلیس اذن داده شده این است که بتواند در اموال و اولاد مشارکت کند.<sup>۱۴۲</sup> ظاهر این است که خداوند از نظر تکوینی اجازه مشارکت در کسب اموال داده است؛ یعنی وسوسه برای اکتساب حرام. بر همین وزن وسوسه برای شکل گیری نطفه از راه حرام است. این یک واقعیتی است. اما روایاتی داریم که تفسیر دیگری را مطرح کرده اند که شیطان در حین مواجهه مشارکت می‌کند:

<sup>۱۴۰</sup> اشکال: وقتی اطلاق این روایت محرز نیست، موید هم نمیتواند باشد. (مقرر)

<sup>۱۴۱</sup> علل الشرائع ج ۱ ص: ۹۴

<sup>۱۴۲</sup> وَ اسْتَفْزَزَ مِنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلَبَ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجَلِكَ وَ شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ وَ عِدْهُمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا

كخبر الحلبی قال: قال أبو عبد الله ع في الرجل إذا أتى أهله و خشي أن يشاركه الشيطان قال يقول بسم الله و يتعوذ بالله من الشيطان. ١٣٣

و خبر أبي بصير قال: قال أبو عبد الله ع يا أبا محمد أي شيء يقول الرجل منكم إذا دخلت عليه امرأته قلت جعلت فداك أ يستطيع الرجل أن يقول شيئاً قال أ لا أعلمك ما تقول قلت بلى قال تقول بكلمات الله استحللت فرجها و في أمانه الله أخذتها اللهم إن قضيت لي في رحمها شيئاً فأجعله باراً تقياً و أجعله مسلماً سويماً و لا تجعل فيه شركاً للشيطان قلت و بأي شيء يعرف ذلك قال أما تقرأ كتاب الله ثم ابتداء هو و شاركهم في الأموال و الأولاد و إن الشيطان يجيء فيقعد كما يقعد الرجل منها و ينزل كما ينزل و يحدث كما يحدث و ينكح كما ينكح قلت بأي شيء يعرف ذلك قال بحبنا و بغضنا فمن أحبنا كان نطفة العبد و من أبغضنا كان نطفة الشيطان. ١٣٤

این یک مسأله مهمی است که فهم آن نیاز به علم غیب دارد و عقل بشری به این مسائل دسترسی ندارد.

(٢) با وضو و طهارت بودن

ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي سعيد الخدري في وصية النبي ص لعلي ع قال: يا علي إذا حملت امرأتك فلا تجامعها إلا و أنت على وضوء فإنه إن قضى بينكما ولد يكون أعمى القلب بخيل اليد. ١٣٥ البته اینها مقتضی است نه علت تامه. سند این روایت تمام نیست. لکن احتمال صدور چنین روایتی هست لذا از مواردی است که جا دارد انسان احتیاط کند.

(٣) اوقات نهی شده

يا علي لا تجامع أهلک في آخر درجة إذا بقي يومان فإنه إن قضى بينكما ولد يكون عشاراً و عوناً للظالمين و يكون هلاک فنام من الناس على يده. ١٣٦

و فيه ايضاً: يا علي لا تجامع امرأتک تحت شجرة مثمرة فإنه إن قضى بينكما ولد يكون جلاًداً قتالاً أو عريفاً ... يا علي لا تجامع امرأتک بين الأذان و الإقامة فإنه إن قضى بينكما ولد يكون حريصاً على إهراق الدماء. ١٣٧

١٣٣ وسائل الشريعة، ج ٢٠، ص: ١٣٥

١٣٤ وسائل الشريعة، ج ٢٠، ص: ١٣٥ - ١٣٦

١٣٥ وسائل الشريعة، ج ١، ص: ٣٨٥

١٣٦ وسائل الشريعة، ج ٢٠، ص: ١٢٨

١٣٧ وسائل الشريعة، ج ٢٠، ص: ٢٥١

و فيه ايضا: يَا عَلِيُّ لَا تُجَامِعِ امْرَأَتَكَ عَلَى سُقُوفِ الْبَنِيَانِ فَإِنَّهُ إِنْ قُضِيَ بَيْنَكُمَا وَلَدٌ يَكُونُ مُنَافِقًا مُرَائِيًّا مُبْتَدِعًا يَا عَلِيُّ إِذَا خَرَجْتَ فِي سَفَرٍ فَلَا تُجَامِعْ أَهْلَكَ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ فَإِنَّهُ إِنْ قُضِيَ بَيْنَكُمَا وَلَدٌ يَنْفِقُ مَالَهُ فِي غَيْرِ حَقٍّ وَقَرَأَ عِنْدَ الْمُبَدَّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ يَا عَلِيُّ لَا تُجَامِعْ أَهْلَكَ إِذَا خَرَجْتَ إِلَى سَفَرٍ مَسِيرُهُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَ لَيَالِيَهُنَّ فَإِنَّهُ إِنْ قُضِيَ بَيْنَكُمَا وَلَدٌ يَكُونُ عَوْنًا لِكُلِّ ظَالِمٍ إِلَى أَنْ قَالَ يَا عَلِيُّ لَا تُجَامِعْ أَهْلَكَ أَوَّلَ سَاعَةٍ مِنَ اللَّيْلِ فَإِنَّهُ إِنْ قُضِيَ بَيْنَكُمَا وَلَدٌ لَا يُؤْمَنُ أَنْ يَكُونَ سَاحِرًا مُؤْتَرًّا لِلدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ... الحديث. ١٤٨

و في خبر جَابِرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عِيبًا وَ الْجَمَاعَ حَيْثُ يَرَاكَ صَبِيٌّ يُحْسِنُ أَنْ يَصِفَ حَالَكَ قُلْتُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ كَرَاهَةَ الشُّنْعَةِ قَالَ لَا فَإِنَّكَ إِنْ رُزِقْتَ وَ لَدَا كَانَ شَهْرَةً عَلِمًا فِي الْفِسْقِ وَ الْفُجُورِ. ١٤٩

و في خبر أَبِي أَيُّوبَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ لِعَلِيٍّ ع لَا يُحِبُّكَ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَ لَا يُبْغِضُكَ إِلَّا مُنَافِقٌ أَوْ وَ لَدٌ زَيْنِيَّةٌ أَوْ مِنْ حَمَلَتَهُ أُمُّهُ وَ هِيَ طَامَتْ. ١٥٠

(٤) اوقات توصيه شده

في النبوي المتقدم: يَا عَلِيُّ عَلَيْكَ بِالْجَمَاعِ لَيْلَةَ الْإِثْنَيْنِ فَإِنَّهُ إِنْ قُضِيَ بَيْنَكُمَا وَلَدٌ يَكُونُ حَافِظًا لِكِتَابِ اللَّهِ رَاضِيًا بِمَا قَسَمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ يَا عَلِيُّ إِنْ جَامَعْتَ أَهْلَكَ لَيْلَةَ الثَّلَاثَاءِ فَقُضِيَ بَيْنَكُمَا وَلَدٌ فَإِنَّهُ يَرْزُقُ الشَّهَادَةَ بَعْدَ شَهَادَةِ آلِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ لَا يُعَذِّبُهُ اللَّهُ مَعَ الْمُشْرِكِينَ وَ يَكُونُ طَيْبَ النَّكْهَةِ وَ الْقَمِّ رَحِيمَ الْقَلْبِ سَخِيًّا طَاهِرَ اللِّسَانِ مِنَ الْكُذْبِ وَ الْغِيْبَةِ وَ الْبُهْتَانِ يَا عَلِيُّ وَ إِنْ جَامَعْتَ أَهْلَكَ لَيْلَةَ الْخَمِيسِ فَقُضِيَ بَيْنَكُمَا وَلَدٌ فَإِنَّهُ يَكُونُ حَاكِمًا مِنَ الْحُكَّامِ أَوْ عَالِمًا مِنَ الْعُلَمَاءِ وَ إِنْ جَامَعْتَهَا يَوْمَ الْخَمِيسِ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ عَنْ كَبِدِ السَّمَاءِ فَقُضِيَ بَيْنَكُمَا وَلَدٌ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَقْرُبُهُ حَتَّى يَشِيبَ وَ يَكُونُ قِيَمًا وَ يَرْزُقُهُ اللَّهُ السَّلَامَةَ فِي الدُّنْيَا وَ الدُّنْيَا يَا عَلِيُّ وَ إِنْ جَامَعْتَهَا لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ وَ كَانَ بَيْنَكُمَا وَلَدٌ فَإِنَّهُ يَكُونُ خَطِيْبًا قَوَالًا مَفُوهًا وَ إِنْ جَامَعْتَهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَقُضِيَ بَيْنَكُمَا وَلَدٌ فَإِنَّهُ يَكُونُ مَعْرُوفًا مَشْهُورًا عَالِمًا وَ إِنْ جَامَعْتَهَا فِي لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ فَإِنَّهُ يَرْجَى أَنْ يَكُونَ الْوَلَدُ مِنَ الْأَبْدَالِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. ١٥١

نسبت به این روایات نمیکویم که قطعی الصدور است لکن استفاضه دارد و اجمالا تأثیر دارد و جا دارد که انسان احتیاط کند.

(٥) اجتناب از مال حرام

١٤٨ وسائل الشیعة، ج ٢٠، ص: ٢٥٣

١٤٩ وسائل الشیعة، ج ٢٠، ص: ١٣٤

١٥٠ وسائل الشیعة ج ٢ ص: ٣١٩

١٥١ وسائل الشیعة، ج ٢٠، ص: ٢٥٤ - ٢٥٥

موثق عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَسَبُ الْحَرَامِ يَبِينُ فِي الدَّرِيَّةِ.<sup>١٥٢</sup> يك احتمال در دلالت این روایت این است که تأثیر مال حرام در حین انعقاد نطفه باشد. بلکه روایتی هست که اگر مهریه زن نیز مال حرام باشد، در صلاح و فساد فرزند تأثیر دارد :

فِي خَيْرٍ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا يَطِيبُ وَلَدُ الزَّانَا أَبَدًا وَلَا يَطِيبُ ثَمَنُهُ وَالْمَمْزِيءُ لَا يَطِيبُ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ فَقِيلَ أَيُّ شَيْءٍ الْمَمْزِيءُ قَالَ الَّذِي يَكْتَسِبُ مَالًا مِنْ غَيْرِ حِلِّهِ فَيَتَزَوَّجُ أَوْ يَتَسَرَّى فَيَوْلَدُ لَهُ فَذَاكَ الْوَلَدُ هُوَ الْمَمْزِيءُ.<sup>١٥٣</sup>

نسبت به این روایات نیز احتمال صدور و اثر تکوینی هست و جای احتیاط دارد. ولو اینها غیر از تجنب از مال حرام و مقاربت در زمان حیض حرام نیست؛ به حسب ارتکاز متشرعه. باقی موارد را میتوان از باب احتیاط یا روایات من بلغ رجحانش قابل استفاده است و استفاضه صدوری هم دارد.

## ج) مدت حمل

از روایات استفاده میشود که چند چیز در این بازه زمانی مؤثر است:

### ١) غذای مادر در دوران حمل

فِي خَيْرٍ أَبِي زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَطْعَمُوا حَبَالَكُمْ اللَّبَانَ<sup>١٥٤</sup> فَإِنَّ الصَّبِيَّ إِذَا غُدِّيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بِاللَّبَانِ اشْتَدَّ قَلْبُهُ وَ زِيدَ عَقْلُهُ فَإِنْ يَكُ ذَكَرًا كَانَ شُجَاعًا وَإِنْ وُلِدَتْ أُنْثَى عَظُمَتْ عَجِيزَتُهَا فَتَحْطَى بِذَلِكَ عِنْدَ زَوْجِهَا.<sup>١٥٥</sup> وَ اللَّبَانُ بِالضَّمِّ الْكُنْدُرُ.<sup>١٥٦</sup>

و فِي خَيْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: أَطْعَمُوا حَبَالَكُمْ ذَكَرَ اللَّبَانِ فَإِنْ يَكُنْ فِي بَطْنِهَا غُلَامٌ خَرَجَ ذِكِّي الْقَلْبِ عَالِمًا شُجَاعًا وَإِنْ تَكُنْ جَارِيَةً حَسَنَ خَلْقِهَا وَ خَلْقَتُهَا وَ عَظُمَتْ عَجِيزَتُهَا وَ حَظِيَتْ عِنْدَ زَوْجِهَا.<sup>١٥٧</sup>

و فِي خَيْرِ الرَّائِدِيِّ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ: أَطْعَمُوا حَبَالَكُمْ السَّفَرَجَلِ فَإِنَّهُ يُحَسِّنُ أَخْلَاقَ أَوْلَادِكُمْ.<sup>١٥٨</sup>

<sup>١٥٢</sup> وسائل الشیعة، ج ١٧، ص: ٨٢

<sup>١٥٣</sup> وسائل الشیعة، ج ١٧، ص: ٣٠١

<sup>١٥٤</sup> کُنْدُر

<sup>١٥٥</sup> وسائل الشیعة، ج ٢١، ص: ٢٠٥

<sup>١٥٦</sup> المصباح المنیر، ج ٢، ص: ٥٤٨

<sup>١٥٧</sup> وسائل الشیعة، ج ٢١، ص: ٢٠٥

<sup>١٥٨</sup> مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص: ١٣٥

و روى أنه قال ص ما من امرأة حامله أكلت البطيخ بالجبن إلا يكون مولودها حسن الوجه و الخلق.<sup>۱۵۹</sup>

این روایات که سند معتبر ندارد و از باب استفاضه در نقل است و اجمالا میگوییم که غذای مادر در روحيات و خلیات فرزند تأثیر دارد.

یک اشکال ما به برخی مدعیان طب اسلامی داریم این است که روایات غیر معتبری را از کتبی مانند طب الاثمه استفاده میکنند و بعد اسناد قطعی میدهند که امام معصوم این توصیه را داشته است. حتی اگر سند روایت طبیب معتبر هم باشد، گر چه میتوان اسناد به معصوم داد اما در مسائل تکوینی و واقعی ممکن است در مورد شخصی بوده باشد و کلی نباشد.

## ۲) مال حرام

و قد مر فی موثق عبید بن زرارۃ أن کسب الحرام یبین فی الذریۃ و یحتمل شموله لما یأکله الحامل من الحرام.

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۲/۱۱/۱۵

## ۳) تغذیه پدر

گفتیم که تغذیه مادر بر جنبه های روحی فرزند تأثیر گذار است. بلکه ممکن است که تغذیه پدر هم تأثیر گذار باشد؛ موثقه اسحاق بن عمار ۱- مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع- عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى جَارِيَةً حَامِلًا وَ قَدْ اسْتَبَانَ حَمْلَهَا فَوَطَّئَهَا قَالَ بَنَسَ مَا صَنَعَ قُلْتُ فَمَا تَقُولُ فِيهِ قَالَ أَعْزَلَ عَنْهَا أُمَّ لَأَ قُلْتُ أُجْبِنِي فِي الْوَجْهِينِ قَالَ إِنْ كَانَ عَزَلَ عَنْهَا فَلْيَتَّقِ اللَّهَ وَ لَأَ يَعُودُ وَ إِنْ كَانَ لَمْ يَعَزَلَ عَنْهَا فَلَا يَبِيعُ ذَلِكَ الْوَلَدَ وَ لَأَ يُوْرثُهُ وَ لَكِنْ يُعْتَقُّهُ وَ يَجْعَلُ لَهُ شَيْئًا مِنْ مَالِهِ يَعِيشُ بِهِ فَإِنَّهُ قَدْ عَدَّاهُ بِنُطْفَتِهِ.<sup>۱۶۰</sup>

توجیه این بیان این است که مهبل زن یک حالت جذب دارد. نطفه هم از نظر علمی مواد مغذی ویتامین و قند و پروتئین را شامل میشود. منی مواد متعددی دارد که اسپرم بخش اندکی از آن است. گرچه تعداد اسپرم بالاست اما از نظر حجم مقدار کمی از منی را شامل می شود. جذب این منی از طریق مهبل زن وارد

<sup>۱۵۹</sup> بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۵۹، ص: ۲۹۹

<sup>۱۶۰</sup> کافی ج ۵ ص ۴۸۷

خون میشود و از طریق بندناف جنین را تغذیه می‌کند. با این بیان میتوان گفت که تغذیه پدر نیز بر جنین تأثیرگذار است.

به حسب ارتکاز و سیره متشرعه این موارد واجب نیست بلکه راجح است.

حجیت به معنای تنجیز و تعذیر دائر مدار اعتبار سندی و دلالی روایت است. اما ترتب آثار واقعی و تکوینی که در روایات مطرح شده است، منوط به حجیت روایت نیست. ممکن است که روایت حجت باشد؛ یعنی از نظر سندی و دلالی معتبر باشد، اما اثر تکوینی به جهاتی مانند عدم صدور از امام یا وجود شرط یا قید خاصی مترتب نشود و بر عکس روایتی حجیت نداشته باشد، اما آثار تکوینی جاری باشد.

بنابر این در بررسی آثار تکوینی و واقعی لزوماً حجیت شرعی به معنای تعذیر و تنجیز نیازی نیست. همین که احتمال وجود این آثار تکوینی هست، عقل حکم به احتیاط می‌کند. اگر روایاتی که بیانگر آثار تکوینی و واقعی است، حجیت سندی و دلالی هم داشته باشد، دو مزیت دارد: بالابودن احتمال مطابقت با واقع و صدور از معصوم و بعد صحت انتساب به معصوم. اگر قرائن تجربی موجب اطمینان به صدور روایت ضعیفی شود، میتوان انتساب و استناد داد.

#### ۴) حالات روحی مادر

به حسب تجربه و تحقیقات علمی گفته شده که حالات روحی مادر در دوران بارداری روی سلامت روان و روح فرزند نیز اثرگذار است. برای مثال افسردگی یا اضطراب مادر در دوران بارداری بر فرزند اثرگذار است. نسبت به رجحان شرعی و وجوب درمان این بیماری‌ها در آینده باید بحث شود.

### **د) بعد از تولد فرزند**

اموری که بعد از ولادت موجب تربیت صحیح روحی می‌شود، شش عنوان کلی دارد:

۱) سنن ولادت

۲) تغذیه

۳) تعلیم یا آموزش اعم از دینی و غیر دینی و اعم از ارائه دانش یا آموزش مهارت

۴) ایجاد ایمان و اعتقاد؛ بعد از آموزش و یادگیری، بحث باور و ایمان مطرح می‌شود که غیر از علم است.

۵) اصلاح ملکات و خصال نفسانی؛ ملکات و خصال نفسانی سرچشمه بسیاری از رفتارها و اعمال

است و اصلاح آنها تا حد زیادی میتواند به اصلاح رفتار کمک کند.



۶) اصلاح اعمال و رفتار؛ تأثیر متقابل رفتار و خصلت ها<sup>۱۶۱</sup>

## سنن ولادت

مواردی که ولو تک تک روایت اعتبار سندی ندارد اما استفاضه دارد و اطمینان به صدور هست.

۱. تحنیک با آب فرات و تربت امام حسین ع

مرسل یونس عن بعض أصحابه عن أبي جعفر ع قال: يحنك المولود بماء الفرات ويقام في أذنه. ۱۶۲

و مرسل الكليني قال: وفي رواية أخرى حنكوا أولادكم بماء الفرات وبتربة قبر الحسين ع فإن لم يكن فبماء السماء. ۱۶۳

و خبر علي بن ميثم عن أبيه قال سمعت أمي تقول سمعت نعمة أم الرضا ع تقول في حديث لما وضعت ابني علياً دخل إلى أبوه موسى بن جعفر عفناولته إياه في خرقة بيضاء فأذن في أذنه اليمنى وأقام في اليسرى ودعا بماء الفرات فحنكه به ثم رده إلى فقال خذيه فإنه بقية الله في أرضه. ۱۶۴

و خبر الحسين بن أبي العلاء قال سمعت أبا عبد الله ع يقول حنكوا أولادكم بتربة الحسين ع فإنها أمان. ۱۶۵

این توصیه ها ممکن است تأثیرات معنوی هم داشته باشد. همانطور که در برخی روایات به آن اشاره شده است :

في خبر سليمان بن هارون أنه سمع أبا عبد الله ع يقول من شرب من ماء الفرات وحنك به فإنه يحبنا أهل البيت. ۱۶۶

<sup>۱۶۱</sup> عنوان دیگری که ذکر نشده، اصلاح گرایش ها و تمایلات است که حب و بغض ها از جمله آنهاست. (مقرر)

<sup>۱۶۲</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۰۷. باب مرتبط کافی ج ۶ ص ۲۳

<sup>۱۶۳</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۰۷

<sup>۱۶۴</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص: ۴۰۸

<sup>۱۶۵</sup> وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص: ۵۲۴

<sup>۱۶۶</sup> وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص: ۴۰۶

و فی خبر عقبه بن خالد قال: ذکر ابو عبد الله ع الفرات فقال اما انه من شيعه علي و ما حنك  
به احد الا احبنا اهل البيت يعنى الفرات. ١٦٧

و فی سعدان عن غير واحد رفعوه إلى امير المؤمنين ع قال: اما إن اهل الكوفة لو حنكوا  
اولادهم بماء الفرات لكانوا شيعه لنا. ١٦٨

این روایات مستفیض است و انسان اطمینان به مطلوبیت تحنیک به آب فرات از نظر شارع پیدا  
میکند. لکن شاید آب امروزی به جهت آلودگی هایی که پیدا شده و در زمان صدور نبوده است،  
باید دقت شود که اگر لازم است، تسویه شود یا جوشانده شود تا برای فرزند ضرری نداشته باشد.

٢. اذان در گوش راست و اقامه در گوش چپ نوزاد

ولو به حسب ظاهر این است که انسان تصور می کند که نوزاد هیچ درکی ندارد لکن روایات به  
ما میگویند که این اذان و اقامه تأثیر گذار است:

فی خبر السکونی عن ابي عبد الله ع قال: قال رسول الله ص من ولد له مولود فليؤذن في اذنه  
اليمنى باذان الصلأ و ليقيم في اذنه اليسرى فانها عصمة من الشيطان الرجيم. ١٦٩

و نحوه فی قرب الأسناد بطریق آخر ١٧٠

٣. عقیقه

آنچه از روایات استفاده می شود، این است که نوعی صدقه است و برای سلامتی کودک مفید است.  
برخی روایات دال بر تأثیر روحی عقیقه نیز هست:

١٦٧ وسائل الشیعة، ج ١٤، ص: ٤٠٧

١٦٨ وسائل الشیعة، ج ٢٥، ص: ٢٦٨

١٦٩ وسائل الشیعة، ج ٢١، ص: ٤٠٦

١٧٠ قرب الإسناد (ط. القديمة)، ص: ٣٢

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ أَمْرٍ مُرْتَهَنٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِعَقِيْقَتِهِ وَالْعَقِيْقَةُ أَوْجَبُ مِنَ الْأَضْحِيَّةِ.<sup>١٧١</sup>

٤. حلق رأس و صدقه به وزن موی نوزاد

ولو روایتی پیدا نکردیم که حلق رأس و صدقه به وزن مو را ناظر به آثار روحی دانسته باشد. لکن همانند عقیقه این احتمال هست که آثار روحی نیز داشته باشد.

٥. نام گذاری به نامهای نیک

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: أَوَّلُ مَا يَبْرُؤُ الرَّجُلُ وَلَدَهُ أَنْ يُسَمِّيَهُ بِاسْمِ حَسَنِ فَلْيُحْسِنْ أَحَدَكُمْ اسْمَ وَلَدِهِ.<sup>172</sup>

برخی روایات این باب دال بر آثار روحی تسمینه نیک است :

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ نَصْرِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: أَرَادَ أَبُو جَعْفَرٍ ع الرُّكُوبَ إِلَى بَعْضِ شِيعَتِهِ لِيَعُودَهُ فَقَالَ يَا جَابِرُ الْحَقْنِي فَتَبَعْتُهُ فَلَمَّا انْتَهَى إِلَى بَابِ الدَّارِ خَرَجَ عَلَيْنَا ابْنُ لَهُ صَغِيرٌ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع مَا اسْمُكَ قَالَ مُحَمَّدٌ قَالَ فَبِمَا تُكْنِي قَالَ بَعْلَى فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع لَقَدْ احْتَضَرْتَ مِنَ الشَّيْطَانِ احْتِظَارًا شَدِيدًا «٤» إِنَّ الشَّيْطَانَ إِذَا سَمِعَ مُنَادِيًا يُنَادِي يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الرِّصَاصُ حَتَّى إِذَا سَمِعَ مُنَادِيًا يُنَادِي بِاسْمِ عَدُوٍّ مِنْ أَعْدَائِنَا اهْتَزَّ وَ اخْتَالَ.

٣٠- وَ بَهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا مِنْ قَوْمٍ كَانَتْ لَهُمْ مَشُورَةٌ فَحَضَرَ مَعَهُمْ مِنْ اسْمِهِ مُحَمَّدٌ وَ أَحْمَدٌ فَأَدْخَلُوهُ فِي مَشُورَتِهِمْ إِلَّا خَيْرَ لَهُمْ.<sup>١٧٣</sup>

<sup>١٧١</sup> وسائل ج ٢١ ص ٤١٢

<sup>172</sup> وسائل ج ٢١ ص ٣٨٨

<sup>١٧٣</sup> عیون ج ٢ ص ٢٩

## تغذيه

ففى خبر يعقوب بن سالم رفعه إلى أمير المؤمنين ع قال: قال رسول الله ص ليكن أول ما تأكله  
النفساء الرطب فإن الله قال لمريم وهزى إليك بجدع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً قيل يا  
رسول الله فإن لم تكن أيام الرطب قال سبع تمرات من تمر المدينة فإن لم يكن فسبع تمرات من  
تمر أمصاركم فإن الله عز وجل يقول وعزتي وجلالي وعظمتي وارتفاع مكاني لا تأكلن نفساء  
يوم تلد الرطب فيكون غلاماً إلا كان حليماً وإن كانت جارية كانت حليمة.<sup>١٧٤</sup>

و فى خبر صالح بن عقبه قال سمعت أبا عبد الله ع يقول أطعموا البرني نساءكم فى نفاسهن تحلم  
أولادكم.<sup>١٧٥</sup> و نحوه فى خبر زرارة.<sup>١٧٦</sup>

و قد ورد النهى عن استرضاع ولد الزنا و بنتها فى صحيح على بن جعفر<sup>١٧٧</sup> و موثق الحلبي<sup>١٧٨</sup> و  
عن استرضاع المجوسية مع الأمر بمنع اليهودية و النصرانية من شرب الخمر على تقدير استرضاعهما  
فى صحيح سعيد بن يسار.<sup>١٧٩</sup>

و فى صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر ع قال: لا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يعدى و إن  
الغلام ينزع إلى اللبن.<sup>180</sup> أى يشبه صاحبه من نزع الرجل أخواله و أعمامه و نزعوه و نزع إليهم،  
أى: أشبهوه و أشبههم.<sup>181</sup>

<sup>١٧٤</sup> وسائل الشيعة، ج ٢١، ص: ٤٠٣

<sup>١٧٥</sup> وسائل الشيعة، ج ٢١، ص: ٤٠٣

<sup>١٧٦</sup> وسائل الشيعة، ج ٢١، ص: ٤٠٣

<sup>١٧٧</sup> محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن العمركي عن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن ع قال: سألت عن امرأة ولدت من الرني هل  
يصلح أن يرضع بلبنها قال لا يصلح و لا لبن أبتها التي ولدت من الرني. وسائل الشيعة، ج ٢١، ص: ٤٦٢

<sup>١٧٨</sup> وسائل الشيعة، ج ٢١، ص: ٤٦٣

<sup>١٧٩</sup> وسائل الشيعة، ج ٢١، ص: ٤٦٣

<sup>180</sup> وسائل الشيعة، ج ٢١، ص: ٤٦٧

<sup>181</sup> كتاب العين، ج ١، ص: ٣٥٨

و فی حدیث غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع انظُرُوا مَنْ يُرْضِعُ  
 أَوْلَادَكُمْ فَإِنَّ الْوَلَدَ يَشَبُّ عَلَيْهِ. ١٨٢ اى يصل الى الشباب على خصال من يرضعه. و نحوهما  
 غیرهما. ١٨٣

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۲/۱۱/۲۹

کلام در این بود که برخی نهی کرده اند که ولد زنا یا دخترش را مرضعه فرزند خود قرار دهد.  
 حال سوال این است که این نهی های تحریمی است یا خیر؟ میتوان گفت که تحریمی نیست زیرا در  
 برخی از این روایات ترخیص داده شده است.

موثق عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع هَلْ يَصْلِحُ لِلرَّجُلِ أَنْ تُرْضِعَ لَهُ الْيَهُودِيَّةُ وَ  
 النَّصْرَانِيَّةُ وَ الْمُشْرِكَةُ قَالَ لَا بَأْسَ وَ قَالَ أَمْنَعُهُمْ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ. ١٨٤

بعید به نظر میرسد که ارضاع توسط مشرک و یهودی جایز باشد و ارضاع توسط مسلمان شیعه که ولد  
 زناست یا فرزندش حرام باشد. مضافا بر اینکه نقلی از فقها بر حرمت نداریم. مجموع این دو قرینه از باب  
 تراکم ظنون ما را به این اطمینان میرساند که نهی از ارضاع توسط ولد زنا تحریمی نیست.

لعدم نقل القول باللزوم من أحد من الأصحاب ره حتى أن صاحب الوسائل ره أفتى بكراهة استرضاع ولد  
 الزنا و الكافرة و الحمقاء على ما يظهر من عناوين ابواب هذه الأخبار. و هذا يكشف عن وجود قرينه على  
 الجواز من قبيل إرتكاز متشرعى او مناسبات عرفية بين الحكم و الموضوع.

نعم يحتمل اللزوم بالنسبة الى منع الكافرة من شرب الخمر و أكل ما لا يحل كلحم الخنزير. قال فى  
 الجواهر: ربما كان ظاهر النص و الفتوى الوجوب تعبدا أو شرطا فى جواز الاسترضاع، فليستأجرها مشترطا  
 عليها ذلك إن لم تكن أمه له كى يتوجه له المنع. ١٨٥

١٨٢ وسائل الشريعة، ج ٢١، ص: ٤٦٦ - ٤٦٧

١٨٣ راجع وسائل الشريعة، ج ٢١، ص: ٤٦٧ - ٤٦٨ ح ٣ و ٤ و ٦

١٨٤ وسائل الشريعة، ج ٢١، ص: ٤٦٥

١٨٥ جواهر الكلام، ج ٢٩، ص: ٣٠٨

و لكنه قوى بعد ذلك عدم الوجوب، و قال فى وجهه: للأصل و الإطلاق و انسياق الندب من النصوص المبتنى ذلك فيها على المحافظة على طيب اللبن الذى قد عرفت تأثيره فى الصبى.<sup>١٨٦</sup>

استدراك: این روایت هابی که در این مسأله وارد شده است، ناظر به زانیه و فرزندش هست.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرِكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أُخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ وُلِدَتْ مِنَ الزَّانِي هَلْ يَصْلِحُ أَنْ يُسْتَرْضَعَ بِلَبَنِهَا قَالَ لَا يَصْلِحُ وَلَا لَبَنِ ابْتِئِهَا الَّتِي وُلِدَتْ مِنَ الزَّانِي.

تعبير «ولدت من الزنى» يعنى «از زنا زاييد» يعنى حامله شدن و وضع حملش ناشى از زنا بود.

روایت ديگر هم موثقه حلبى است:

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع امْرَأَةٌ وُلِدَتْ مِنَ الزَّانِي أَتُخَذُهَا ظُفْرًا قَالَ لَا تَسْتَرْضِعُهَا وَلَا ابْتِئَهَا.

عمده روایت دال بر حرمت همين روایت است. زيرا تعبير روایت قبل «لا يصلاح» است.

بنابر این نسبت به زانیه یا فرزندش به استناد روایات زیر رفع ید از ظاهرشان که دال بر حرمت است، سخت است. از طرفى هم فقها فتواى به حرمت نداده اند.

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ حَمَّادٍ عَنِ حَرِيْزٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَبَنُ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ وَالْمَجُوسِيَّةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ وُلْدِ الزَّانِي الْحَدِيثِ.

«٤» وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ دَفَعَ وُلْدَهُ إِلَى ظَنْرٍ يَهُودِيَّةٍ أَوْ نَصْرَانِيَّةٍ أَوْ مَجُوسِيَّةٍ تُرْضِعُهُ فِي بَيْتِهَا أَوْ تُرْضِعُهُ فِي بَيْتِهِ قَالَ تُرْضِعُهُ لَكَ الْيَهُودِيَّةُ وَالنَّصْرَانِيَّةُ فِي بَيْتِكَ وَ تَمْنَعُهَا مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَ مَا لَا يَحِلُّ مِثْلَ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ وَ لَا يَذْهَبَنَّ بِوُلْدِكَ إِلَى بِيوتِهِنَّ وَ الزَّانِيَةَ لَا تُرْضِعُ وَ لَدَكَ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَكَ وَ الْمَجُوسِيَّةُ لَا تُرْضِعُ لَكَ وَ لَدَكَ إِلَّا أَنْ تُضْطَرَّ إِلَيْهَا.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ مِثْلَهُ «٥».

<sup>١٨٦</sup> جواهر الكلام، ج ٢٩، ص: ٣٠٨

۲۷۵۹۸-۷-۶) «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ هَلْ يَصْلِحُ لَهُ أَنْ يَسْتَرْضِعَ الْيَهُودِيَّةَ وَالنَّصْرَانِيَّةَ وَهَنَّ يَشْرَبَنَّ الْخَمْرَ قَالَ أَمْنَعُوهُنَّ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ مَا أَرْضَعْنَ لَكُمْ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ وَكَدَّتْ مِنْ زِنَا هَلْ يَصْلِحُ أَنْ يَسْتَرْضِعَ لَبْنَهَا قَالَ لَا وَ لَا ابْتِنَهَا الَّتِي وُلِدَتْ مِنَ الزَّوْنِيِّ.

### خوراندن نجاسات و محرّمات به کودک

آیا والدین میتوانند نوشیدنی حرام به فرزندانشان بخوراندند یا خیر؟ مدموم بودن خوراندن غذای نجس یا حرام از روایات روشن است اما بحث در حرمت است. فقها در بحث طهارت به این مطلب پرداخته اند و به طور خلاصه اشاره می‌کنیم.

#### جهت اول: خمر و سایر مسکرات

ظاهر عبارت دروس این است که اتفاق اصحاب بر حرمت خوراندن مسکر بر کودک است.<sup>۱۸۷</sup> روایات باب هم مستفیض است:

صحيح عن عَجَلَانَ أَبِي صَالِحٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ شَرِبَ مُسْكَرًا أَوْ سَقَاهُ صَبِيًّا لَا يَعْقِلُ سَقِيَّتَهُ مِنْ مَاءِ الْحَمِيمِ مَعْفُورًا لَهُ أَوْ مُعَدَّبًا ... الحديث.<sup>188</sup>

و قوله ع في حديث حَدِيثِ الْأَرْبَعِمَائَةِ قَالَ: مَنْ سَقَى صَبِيًّا مُسْكَرًا وَ هُوَ لَا يَعْقِلُ حَبَسَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي طِينَةِ خَبَالٍ حَتَّى يَأْتِيَ مِمَّا صَنَعَ بِمَخْرَجِ.<sup>۱۸۹</sup>

خبر ابن عباس و مَنْ سَقَاهُ صَغِيرًا لَا يَعْرِفُ حَلَالَهُ مِنْ حَرَامِهِ؛ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ طِينَةِ الْخَبَالِ.

۱۹۰

ممکن است از عبارت «لا یعقل» چنین استظهار شود که مراد صبی غیر ممیز است. اما از نظر عرفی فرقی بین ممیز و غیر ممیز نیست بلکه آسیب شرب خمر برای ممیز بیشتر است. ظاهرا اشاره به این است که این صبی به جهت نقصان عقل مفسد این کار را درک نمی‌کند. یعنی مصلحت و مفسده را درک نمی‌کند نه اینکه خوب و بد را تشخیص نمی‌دهد.

<sup>۱۸۷</sup> الدروس، ج ۳، ص: ۲۱

<sup>188</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص: ۳۰۸

<sup>۱۸۹</sup> وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص: ۳۰۹

<sup>۱۹۰</sup> سنن أبي داود، ج ۳، ص: ۱۵۹۳

قید «لایعرف حلاله و حرامه» احترازی نیست، بلکه قید غالبی است و لذا مفهوم ندارد.

و یؤید ذلك عدم ورود الوصفین فی خبر ابی الربیع الوارد فی سقی الخمر للمملوک و الصبی و خبر آخر لأبن عباس الوارد فیہ عنوان سقی الخمر للناس عموماً.<sup>۱۹۱</sup>

### جهت دوم : خوراندن سایر نجاسات و متنجسات و محرمات

و جوهی برای حرمت ذکر شده است :

اول، تعدی از روایات نهی از خوراندن مسکرات به سایر نجاسات.

اشکال : این بیان تمام نیست؛ زیرا خمر یک مفسد عظیمی دارد و شارع برای آن تعبیر تندی ذکر کرده است و حتی مجازات حد برایش تعیین کرده است. از این مورد نمیتوان به سایر موارد تعدی کرد. خصوصاً اینکه برخی از فقها مسکرات غیر از خمر را نجس نمی‌دانند.

دوم، روایاتی که گفته اند که متنجسات را یا دور بریزید یا به غیر مسلمان بدهید یا به حیوانات. از جمله این راهها خوراندن به صبی گفته نشده است. لذا اطلاق مقامی این ادله بیانگر این است خوراندن به صبی از موارد استعمال متنجسات نیست. فحوای آن عین نجس را هم شامل می‌شود. از جمله :

صحيح زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا وَقَعَتِ الْفَارَةُ فِي السَّمَنِ فَمَاتَتْ فَإِنْ كَانَ جَامِداً فَأَلْقِهَا وَ مَا يَلِيهَا وَ كُلُّ مَا بَقِيَ وَ إِنْ كَانَ ذَائِباً فَلَا تَأْكُلْهُ وَ اسْتَصْبِحْ بِهِ وَ الزَّيْتُ مِثْلُ ذَلِكَ.<sup>۱۹۲</sup>

و خبر السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَ أَنْ عَلِيًّا عَ سُئِلَ عَنْ قِدْرِ طُبِخَتْ وَ إِذَا فِي الْقِدْرِ فَارَةٌ قَالَ يَهْرَاقُ مَرْقَهَا وَ يُغْسَلُ اللَّحْمُ وَ يُؤْكَلُ.<sup>۱۹۳</sup>

و خبر زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ قَطْرَةِ خَمْرٍ أَوْ نَبِيذٍ مُسَكَّرٍ قَطَرَتْ فِي قِدْرِ فِيهِ لَحْمٌ كَثِيرٌ وَ مَرَقٌ كَثِيرٌ قَالَ يَهْرَاقُ الْمَرَقُ أَوْ يُطْعَمُهُ أَهْلَ الذَّمَّةِ أَوْ الْكَلْبَ وَ اللَّحْمَ اغْسِلْهُ وَ كُلَّهُ قُلْتُ فَإِنَّهُ قَطَرَ فِيهِ الدَّمُ قَالَ الدَّمُ تَأْكُلُهُ النَّارُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ قُلْتُ فَخَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ قَطَرَ فِي عَجِينٍ أَوْ دَمٍ قَالَ فَقَالَ فَسَدَ قُلْتُ أُبِيعُهُ مِنَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى وَ أُبَيِّنُ لَهُمْ قَالَ نَعَمْ فَإِنَّهُمْ يَسْتَحِلُّونَ شُرْبَهُ قُلْتُ وَ الْفُقَاعُ هُوَ بَتْلَكَ الْمَنْزِلَةُ إِذَا قَطَرَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ قَالَ فَقَالَ أَكْرَهُ أَنْ أَكُلَهُ إِذَا قَطَرَ فِي شَيْءٍ مِنْ طَعَامِي.<sup>۱۹۴</sup>

<sup>۱۹۱</sup> راجع وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص: ۳۰۷ - ۳۰۹

<sup>۱۹۲</sup> وسائل الشیعة، ج ۱، ص: ۲۰۶

<sup>۱۹۳</sup> وسائل الشیعة، ج ۱، ص: ۲۰۶

<sup>۱۹۴</sup> وسائل الشیعة؛ ج ۳، ص: ۴۷۰



و خبر الجعفریات أَنَّ عَلِيًّا ع سُئِلَ عَن قِدْرِ طُبِخَتْ وَ إِذَا فِي الْقِدْرِ فَأَرَهُ مَيْتَةً فَقَالَ عَلِيُّ ع يُهْرَاقُ الْمَرْقُ وَ يُغْسَلُ اللَّحْمُ فَيَنْقَى حَتَّى يَنْقَى ثُمَّ يُؤْكَلُ.<sup>۱۹۵</sup>

اشکال: اگر خوراندن مکروه هم باشد، امام در این موارد مذکور به عنوان توصیه ذکر نمی‌کند و لذا ممکن است که جایز اما مکروه باشد و به این خاطر ذکر نشده باشد نه اینکه به جهت حرمت بیان نشده باشد.

سوم، روایاتی که میفرماید که اگر خوراکی نجسی را به مشتری میفروشید، اعلام کنید. این اطلاق دارد و شامل خریداری که ولی طفل است و میخواهد بر صبی خوراکی بخرد، هم هست. وجه این اعلام برای این است که خریدار بداند و آن را برای خوردن استفاده نکند.

موثق معاویة بن وهب و غيره عن أبي عبد الله ع في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك فقال بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به.<sup>۱۹۶</sup>

جلسه - شنبه ۱۴۰۲/۱۲/۱۲

گفتیم که در باب مسکرات منصوص است که هیچ کس حق ندارد که چیز مسکری را به دیگری بخوراند. اما در غیر مسکرات از محرّمات یا نجاسات مانند گوشت غیر مذکی چطور؟ یکی از ادله ای که به آن تمسک شده، روایات لزوم اعلام است.

نسبت به روایت معاویه بن وهب گفته شده که غرض از امر به اعلام این است که مشتری چیز حرام را نخورد و اگر اعلام نکنیم و او این شیئی که خوردنش حرام است، را جهالتاً بخورد، ما معذور نیستیم. نسبت به صبی هم گفته شده که این روایت اطلاق دارد و اگر هم مشتری برای خوردن صبی هم بخرد، شامل میشود. لازمه این اطلاق این است که خوراندن به طفل هم جایز نیست و الا اگر این مورد استثنا بود، امام معصوم علیه السلام باید بیان میفرمود.

اشکال

اصل اینکه از این روایات استفاده میشود که خوراندن چیز نجس حرام است، درست است اما اطلاق آن نسبت به صبی محل اشکال است. غالباً اینطور است که چیزی را که میخورند منحصر در خوردن صبی

<sup>۱۹۵</sup> الجعفریات (الأشعنیات)، ص: ۲۷

<sup>۱۹۶</sup> وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص: ۹۸ و كذلك الحدیث المذكور بعده.

نیست و دیگران هم استفاده می‌کنند. فرض اینکه استفاده مبیع منحصر در طفل باشد، نادر است و لذا اطلاق روایت شامل آن نیست.

در اطلاق گیری یک تفصیلی هست که جایی که خود امام بیانی دارد، اطلاق شامل موارد نادر غیرمتعارف هم هست. اما جایی که بیان امام پاسخ به سوال است، معمولاً پاسخ ناظر به موارد متعارف است.

چهارم، بیانی از آقای خوئی است که خودشان هم جواب داده اند: ما از ادله محرّمات اولاً عدم جواز ارتکاب را استفاده می‌کنیم که مدلول مطابقی است. ثانیاً مدلول التزامی عرفی این است که نسبت به دیگران هم حق نداری این عمل را بالتسبیب این عمل را ایجاد کنی. این بیان نسبت به صبی هم هست؛ وقتی شارع میگوید که گوشت غیرمذکی نخورد، مدلول التزامی اش این است که کاری هم نکن که دیگری آن را بخورد.

بعد خودشان اشکال کرده که این وجه را ما نسبت به مکلفین قبول داریم؛ یعنی تسبیب برای خوردن چیز حرام توسط کسی که مکلف هست، نیز حرام است. صبی هم اینطور است که اساساً تکلیف ندارد. مبنای ایشان در تفسیر حدیث رفع قلم این است که قلم تشریح از صبی برداشته شده است. وقتی خود صبی اگر بخورد، محظوری ندارد، دیگری هم اگر تسبیب کند، اشکالی ندارد.

#### اشکال

اول اشکال صغروی است که ایشان فرمود که صبی مکلف نیست. صبی ممیز هم مانند دیگران مکلف است و حدیث رفع قلم ظهور در رفع قلم مؤاخذه دارد نه رفع قلم تشریح. شک در دلالت حدیث رفع قلم هم که داشته باشیم، اطلاقات و عمومات ادله تکلیفی شامل صبی ممیز هم هست و شک در تخصیص با حدیث رفع داریم، در نتیجه اطلاقات و عمومات ادله احکام محکم است. البته وجود اطلاقات ادله تکلیفی باید بررسی شود.

دوم، بر فرض که حدیث رفع قلم، اصل تکلیف را برداشته باشد، میگوییم که مدلول التزامی عرفی نهی، تسبیب نسبت به کسی است که اگر شرایط تکلیف را میداشت، از او هم نهی می‌شد. بله در مواردی که اگر شرایط تکلیف هم جمع بشود، باز هم از قانون مستثنی است، را شامل می‌شود. صبی هم اینطور است که ولو قانون برای نباشد، به جهت عدم تکمیل شرایط تکلیف است نه اینکه اگر شرایط را هم داشت، باز هم مستثنی از قانون میشد. این مدلول التزامی شامل صبی غیر ممیز هم هست.

بنابر این، این وجه هم تمام خواهد بود.

پنجم: اصالت احتیاط است. اگر هیچ کدام از ادله فوق هم نباشد و شک در جواز خوراندن به طفل یا تسبیب فرد برای خوردن حرام توسط صبی داشته باشیم، جریان برائت خلاف امتنان بر طفل است. بنابراین مقتضای اصل احتیاط عدم جواز است.

ممکن است اشکال شود که شارع اجازه داده که صبی از کافر مشرک بخورد. خب خود این شیر هم نجس است یا از این باب که توابع این فرد هم نجس است یا از باب ملاقات این شیر با بدن این زن حین خروج از پستان.

پاسخ این است که ممکن است کسی در نجاست حتی مشرک هم تشکیک کند. نسبت به اهل کتاب که برخی از معاصرین قائل به طهارت هستند. آقای سیستانی اخیراً نسبت به نجاست مشرک هم تشکیک کرده و فتوایشان را به احتیاط واجب تغییر داده اند. یا ممکن است گفته شود که نفس شیر پاک است و ملاقات با بدن زن هم داخل دهان بچه که باطن است، صورت میگیرد و نجس نمیشود. بیان دیگر هم این است که این مورد به جهتی استثنا بوده و شارع آن را جایز کرده است و این دلیل نمیشود که این جواز به سایر موارد تعمیم بدهیم.

#### جهت سوم: خوراندن چیز مشکوک الحرمه

یک وقت حرمت یا نجاست آن منجز است، مانند شبهه حکمیه قبل از فحص یا علم اجمالی در شبهه محصور، اینجا احتیاط واجب است و از خوردن و خوراندن باید امتناع کرد.

اما در مواردی که منجز تکلیف نداریم، از نظر فقهی روشن است که خوردن یا خوراندن آن جایز است و دلیلش هم سیره مستمره متشرعه است. چیزی که جای بحث دارد، این است که آنی که از نظر شرعی راجح است، چیست؟ آیا امتناع از خوردن و خوراندن مشکوک النجاسه یا مشکوک الحرمه از نظر شرعی راجح است؟

معروف بین اصولیان این است که «الاحتیاط حسن عقلاً و شرعاً» و استثنایی هم نکرده اند. لکن بعضی از فقها موارد شبهات را استثنا کرده اند. مرحوم سید فرموده که قد یقال که احتیاط در باب طهارت و نجاست حسنی هم ندارد. برخی هم گفته اند که مختص طهارت و نجاست نیست و در بحث تذکیه هم اینطور است و احتیاط حسنی ندارد.

اینکه علی القاعده گفته اند که احتیاط حسن است، از نظر عقلی روشن است؛ احکام الهی تابع یکسری مصالح و مفاسد است و در مواردی که شبهه داریم و احتمال میدهیم که واقعا نجس یا میته باشد، یعنی

احتمال می‌دهیم که مفسده واقعی داشته باشد. عقل می‌گوید که اگر اجتناب کنی، از آن مفسده در امان هستی. از طرفی همین احتیاط نوعی عنایت و اهتمام به امر مولاست و از این جهت هم حُسن دارد.

حسن احتیاط از نظر شرعی هم روایاتی داریم که ولو از نظر سندی مخدوش است اما متعدد است:

(۱) ففی کتاب أمير المؤمنين ع الی عثمان بن حنیف: فَانظُرْ إِلَى مَا تَقْضِمُهُ مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظُهُ وَمَا اَيَقَنْتَ بِطِيبِ وُجُوهِهِ فَنَلِّ مِنْهُ.<sup>197</sup>

(۲) و فی مرفوعهٔ اَبی شُعَيْبٍ عَنِ اَبی عَبْدِ اللّٰهِ ع قَالَ: اَوْرَعِ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبُهَةِ...  
الحديث. ۱۹۸

(۳) و فی خبر النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ ص يَقُولُ اِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمِّيٍّ وَاِنَّ حِمِّيَّ اللّٰهِ حَلَالُهُ وَ حَرَامُهُ وَ الْمُشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ كَمَا لَوْ اَنَّ رَاعِيًا رَعَى اِلَى جَانِبِ الْحِمِيِّ لَمْ تَثْبُتْ غَنَمُهُ اَنْ تَقَعَ فِي وَسَطِهِ فَدَعُوا الْمُشْتَبِهَاتِ.<sup>۱۹۹</sup>

(۴) و فی خبر اَبی هَاشِمٍ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ عَنِ الرِّضَاعِ اَنَّ اَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ لِكُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ اُخُوكَ دِينَكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ.<sup>200</sup>

(۵) و ما روى عنه ع أنه قال: حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْاِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ اُتْرَكَ وَ الْمَعَاصِي حِمِّيَّ اللّٰهِ فَمَنْ يَرْتَعُ حَوْلَهَا يُوْشِكُ اَنْ يَدْخُلَهَا.<sup>201</sup>

روایات عدم حسن احتیاط در شبهات تنجس و عدم تذکيه

با این حال روایاتی داریم که احتیاط در شبهه تنجس و عدم تذکيه مطلوب نیست :

197 وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص: ۱۵۹

198 وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص: ۱۶۵

199 وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص: ۱۶۷

200 وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص: ۱۶۷

201 وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص: ۱۷۵

(۱) منها: (صحيحه) ما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن محمد بن عيسى والحسن بن ظريف وعلی بن إسماعيل كلهم عن حماد بن عيسى قال سمعت أبا عبد الله ع يقول كان أبي يبعث بالدرهم إلى السوق فيشتري بها جبناً فيسمى ويأكل ولا يسأل عنه. ٢٠٢

(۲) و منها: خبر أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر ع عن الجبن فقلت له أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة فقال أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل والله إنني لأعترض السوق فأشتري بها اللحم والسمن والجبن والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان. 203

روایت بیانگر این است که سیره مستمره امام معصوم عدم احتیاط بوده است. اگر احتیاط حسن بود، وجهی برای ترک توسط امام معصوم نبود.

(۳) و منها: خبر الحسن بن الجهم قال: قلت لأبي الحسن ع أعترض السوق فأشتري خفاً لا أدري أ ذكي هو أم لا قال صل فيه قلت فالتعل قال مثل ذلك قلت إنني أضييق من هذا قال أ ترغب عما كان أبو الحسن ع يفعل. ٢٠٤

(۴) و منها: خبر حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي ع قال: ما أبالي أ بول أصابني أو ماء إذا لم أعلم. ٢٠٥

لذا شاید همین روایات سبب شده که برخی مانند سید ره فرموده که برخی قائل به عدم حسن احتیاط در شبهات تنجس و تذکیه شده اند.

ممکن است گفته شود که این عدم احتیاط مربوط به امام معصوم بوده که به جهت قدرت روحی این مشتهات تأثیری روی آنها نداشته است اما برای ما که از نظر روحی ضعیف هستیم، احتیاط حسن است.

٢٠٢ وسائل الشیعة، ج ٣، ص: ٤٩٢

203 وسائل الشیعة، ج ٢٥، ص: ١١٩

٢٠٤ وسائل الشیعة، ج ٣، ص: ٤٩٣

٢٠٥ وسائل الشیعة، ج ٣، ص: ٤٦٧

پاسخ این است که ظاهر روایات این است که عدم حسن احتیاط برای دیگران هم هست. این روایات خطاب به مردم و برای یادگیری مردم بیان شده است.

برخی به روایتی تمسک میکرده اند که امام معصوم در شبهات نجاست احتیاط میکرده است:

۲- عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْحَاقَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ عَيْثِمِ بْنِ أُسْلَمَ النَّجَاشِيِّ عَنْ أَبِي بصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفِرَاءِ قَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ص رَجُلًا صَرِدًا لَا تُدْفِنُهُ فِرَاءُ الْحِجَازِ لِأَنَّ دَبَاغَتَهَا بِالْقَرَطِ «۲» فَكَانَ يَبْعَثُ إِلَى الْعِرَاقِ فَيُؤْتِي مِمَّا قَبْلَهُمْ «۳» بِالْفَرِّو فَيَلْبَسُهُ فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ الْفَاءُ وَالْقَمِيصَ الَّذِي تَحْتَهُ الَّذِي يَلِيهِ فَكَانَ يُسْأَلُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّ أَهْلَ الْعِرَاقِ يَسْتَحِلُّونَ لِبَاسَ الْجُلُودِ الْمَيْتَةِ وَ يَزَعُمُونَ أَنَّ دَبَاغَهُ ذَكَاتُهُ.

اولا روایت از نظر سندی مخدوش است و ثانيا شاید برایشان نجاست محرز شده است.

اما نسبت به غیر از نجاست و تذکيه نمیتوان استفاده کرد که احتیاط در سایر موارد مانند شبهه خمريت حسن نیست.

این مواردی که احتیاط را حسن ندانسته اند، منافاتی با حسن عقلی احتیاط ندارد؛ زیرا شاید به جهت تراحماتی که شارع میدیده است، امر به عدم احتیاط کرده است مانند ابتلا به وسواس یا کم شدن روابط اجتماعی و ارتباط با دیگران یا به خاطر سختی هایی که موجب دوری مردم از دین میشود.

نکته دیگر بحث اثر وضعی است که ادعا شده است. برای اینها قضایای مختلفی نقل شده است. داستان های گوناگون برای تاثیر وضعی بیان شده است. برخی از بزرگان اهل معنا معتقد به این اثر وضعی هستند. برخی هم منکر هستند مرحوم آقای خوشوقت میگفتند که هرچه شارع گفته عمل کنید و بخورید.

به فرض که آثار تکوینی داشته باشد باز هم منافاتی ندارد که به جهات مهمتری شارع بگوید که احتیاط حسن ندارد.

شنبه ۱۴۰۳/۱/۲۵

## تعلیم

یکی از اقدامات مهم در تربیت روحی، تعلیم است؛ زیرا ما تعلیم را هم بخشی از تربیت دانستیم. تعلیم دامنه گسترده ای دارد؛ هم شامل اموری است که مربوط به رشد جسمی فرزند است و هم اموری که مربوط به تربیت روحی است از جمله امور دینی و آداب اجتماعی. لکن به جهت اینکه سنخ علم آموزی یک کمال

معنوی و مربوط به روح است، آن را ذیل تربیت روحی مطرح می‌کنیم. بنابر این تعلیم اعم از امور مربوط به جسم، روح، زندگی دنیوی و اخروی است. از طرفی آموزش مهارت‌ها را نیز ذیل بحث تعلیم بحث خواهیم کرد، ولو کسب مهارت فراتر از یادگیری و تعلم است و یک فنی است که نیاز به ممارست و تمرین عملی هم دارد.

در باب مفهوم تعلیم یک اختلافی است که آیا ایجاد تصور یا تصدیقی در ذهن مخاطب است که جهل او را به علم تبدیل میکند یا اینکه تعلیم مجموعه اقداماتی است که ذهن مخاطب را برای انجام فعلی مانند تصور و تصدیق آماده می‌کند و خود فرد با یک فعالیت ذهنی از جهل به علم می‌رسد. جایی که معلم آموزشی می‌دهد اما فرد یاد نمی‌گیرد، آیا تعلیم حاصل شده یا خیر؟

از نظر عرفی تعلیم همان معنای اول است. بله، یک بحث فلسفی هست که آیا دقیقاً عمل تعلیم کار معلم است یا نفس متعلم؟ از نظر عرفی تعلیم جایی صادق است که تعلم هم حاصل شود و جایی که تعلم صادق نکند، تعلیم هم صادق نیست.

لکن، در بحث خودمان تابع ادله و سعه دلالت آن هستیم. بنابر این باید مفاد ادله بررسی شود. بله به نظر می‌رسد که جایی که ما علم داریم که در صورت تدریس و آموزش تعلم حاصل نمیشود، امر به چنین کاری لغو خواهد بود. اما جایی که احتمال تعلم هست، جای بررسی ادله و روایات هست که آیا شامل این فرض نیز هست یا خیر. بنابر این موضوع بحث اعم از معنای اول و دوم خواهد بود.

### تفاوت بین علم و معرفت

بحث تفاوت تعلیم و تعریف به معنای شناساندن نیز به تفاوت بین ماده‌ی آنها یعنی علم و معرفت برمیگردد. برخی مانند راغب گفته اند که معرفت یک علم خاصی است که از طریق تفکر و تدبر در آثار یک شیء بدست می‌آید: «خصوص الحاصل الأراک الحاصل بالتفکر و التدبر فی أثر الشیء»<sup>۲۰۶</sup>. به همین خاطر به خداوند عارف صدق نمی‌کند، بلکه عالم گفته می‌شود.

برخی گفته اند که معرفت اخص از علم است؛ به این بیان که معرفت خصوص علمی است که از طریق حواس پنج گانه حاصل شود. اما اگر از طریقی غیر از این حواس حاصل شود، حقیقتاً معرفت نیست: «وقد یوجه بأن الثانی خصوص العلم الحاصل بالحواس الخمسة»<sup>۲۰۷</sup>

<sup>۲۰۶</sup> مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۵۶۰

<sup>۲۰۷</sup> المصباح المنیر، ج ۲، ص: ۴۰۴

برخی نیز گفته اند که معرفت در بسیاری از استعمالات مربوط به علم به جزئیات است و علم مربوط به کلیات است.<sup>۲۰۸</sup> شاید این تفاوت هم از ناشی از تفاوت دوم باشد که معرفت مربوط به حواس پنجگانه است.

نکته دیگر که علم، تصدیق جازم است و شامل ظن نمی‌شود.

به هر حال مقصود ما از علم در این بحث اعم از همه این موارد است.

## تعلیم دینی

به جهت اهمیتی که تعلیم مباحث دینی دارد، آن را مقدم می‌کنیم و فعلاً مراد تعلیم وللدین است. در تعلیم دین به حسب تقسیم متعارف و مشهور، به بحث تعلیم عقائد، احکام و اخلاق می‌پردازیم.

### الف) تعلیم اعتقادات

ابتدا باید بحث کنیم که دقیقاً اعتقاد به چه چیزهایی لازم است. گرچه این مطلب خارج از بحث تعلیم است، اما چون بحث شرعی آن در جای دیگر مطرح نشده است، از باب مقدمه به آن می‌پردازیم.

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۳/۱/۲۶

### تفاوت بین علم و ایمان

در باب اعتقادات آیا دو چیز مطرح است: علم و معرفت و دوم ایمان یا هر دو یک چیز است. این بحث در جاهای مختلف علم اصول در بحث موافقت علمی مطرح شده است. به نظر ما همانند مرحوم علامه طباطبایی ره ایمان چیزی غیر از علم و معرفت است. نسبت این دو نیز عامین من وجه است.

علم و معرفت یک صفت نفسانی مربوط به قوه عاقله است. تصور و تصدیق هم گاهی ظنی و گاهی قطعی است. تصدیق قطعی توسط قوه عاقله را علم و معرفت گفته میشود. علاوه بر تصور که نوعی از علم است. اما ایمان مربوط به حوزه قلب که مرکز احساسات در وجود انسان است که غیر از قلب جسمانی است. اگر انسان به آنچه که علم یا ظن دارد، قلبش و دلش آن را بپذیرد و انقیاد نسبت به آن پیدا کند، ایمان گفته می‌شود. شواهد قرآنی نیز بیانگر این تفاوت است :

---

<sup>۲۰۸</sup> شرح الکافی، ج ۶، ص: ۱۷۰



رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ وَ أَشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ. قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمْ مَا فَاسْتَقِيمًا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغْيًا وَ عَدَاوًا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ.<sup>٢٠٩</sup>

با اینکه میفرماید: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلُوًّا.<sup>٢١٠</sup>

شاهد دیگر هم این است که نسبت به کفار میفرماید که اینها پیامبر ص را به نبوت میشناختند اما ایمان نداشتند: الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ.<sup>٢١١</sup>

بر عکس آن هست که گاهی علم نیست، اما ایمان هست و بت را می پرستند یا مانند امور خرافی که علم ندارند اما به آن ایمان دارند. وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ مَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ.<sup>٢١٢</sup>

مورد اجتماع علم و ایمان هم مانند بسیاری از مؤمنین است.

ممکن است گفته شود که ایمان غیر از علم است. اما ایمان تصدیق قلبی همراه اعتراف لسانی است و آیات را هم به همین شکل تبیین کند. اما آنچه از آیات و روایات فهمیده میشود، این است که ایمان امری قلبی است. برای مثال در آیه میفرماید: «قالت الاعراب آمننا ولمن قولوا اسلمنا» یا میفرماید: «كتب في قلوبهم الايمان»

مگر اینکه گفته شود که ایمان امر قلبی است و شرط آن اقرار لسانی است؛ به این معنا که اقرار لسانی جزء نباشد بلکه شرط باشد.

بنابر این علم و ایمان دو مقوله مجزاست که در اعتقادات هر دو لازم است. بنابر این در بحث تعلیم نیز یک بحث آموزش عقاید است و دیگر ایجاد ایمان در فرزند یا مرتبی.

بحث دیگر این است که چه میزان از معرفت و ایمان لازم است. ابتدا یک بیانی از مرحوم علامه ره است که میفرماید:

<sup>٢٠٩</sup> یونس: ٨٨ - ٩٠

<sup>٢١٠</sup> النمل: ١٤

<sup>٢١١</sup> الأنعام: ٢٠

<sup>٢١٢</sup> الحج: ٧١

أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله سبحانه و صفاته الثبوتية و السلبية و ما يصح عليه و [ما] يمتنع [عنه] و النبوة و الإمامة و المعاد بالدليل لا بالتقليد، فلا بدّ من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين و من جهل شيئاً من ذلك خرج عن المسلمين و استحقّ العقاب الدائم. و نحوه في شرح السيوري.<sup>٢١٣</sup>

ما هر کدام از این اصول اعتقادی را که ایشان بیان کرده و عدل هم ذیل عنوان معاد مطرح است، را از دو جهت بررسی می‌کنیم: اول، دلیل وجوب معرفت چیست و بعد هم اینکه این ادله تا چه حدی از معرفت را لازم میدانند؟ علاوه بر اصول خمسه آیا اعتقاد به موارد دیگری مانند رجعت نیز لازم است یا خیر؟

یکی از منابع این بحث: بیان شیخ انصاری در ذیل اعتبار حجیت خبر واحد در عقاید

### (۱) وجوب معرفت خداوند

#### بحث ثبوتی

اول، یک بحثی است که وجوب معرفت خداوند از لحاظ ثبوتی ممکن است یا خیر؟ اگر ثبوتاً ممکن باشد، بعد نوبت به بررسی دلیل اثباتی می‌رسد.

از لحاظ وجوب عقلی، این امکان هست که عقل حکم کند که معرفت خداوند لازم است، همانطور که به دفع ضرر محتمل را لازم میدانند. اشکالی هم ندارد که خداوند متعال، انسان را بر همین لزوم عقلی مؤاخذه کند.

اما وجوب شرعی آن که خداوند عبادش را مکلف کند که به او معرفت پیدا کنند، محل اشکال شده است که این تکلیف چگونه واصل شود؟ قبل از حصول معرفت به خداوند که هنوز نمیدانند خدایی هست یا نه که تکلیف او برای فرد معنایی ندارد و بعد از حصول معرفت هم طلب حاصل است. اینجا بحث معرفتی است که معقولیت تکلیف وابسته به آن است. اما نسبت به معرفت به سایر صفات الهی ممکن است بگوییم که تکلیف شرعی معقول است. اما بحث ما در اصل معرفت به خداوند است.

این اشکال قابل جواب است؛ زیرا برای معقولیت تکلیف کافی است که به نحوی به ما واصل شود که برای انسان باعثیت ایجاد کند. اینجا وصول احتمالی تکلیف کافی است. همین که احتمال بدهیم که خدایی هست و آن خدا ما را تکلیف کرده، برای حصول باعثیت کافی است. زیرا طبق مبنای حق الطاعه که احتمال تکلیف را منجز میدانند که روشن است. زیرا اینجا اصل برائت هم نداریم.

<sup>٢١٣</sup> راجع شرح باب الحادی عشر ص: ١٤

طبق مسلک قبح عقاب بلا بیان هم این احتمال منجز است؛ چون شبهه قبل از فحوص است. بنابر این بر اساس هر دو مبنای اصولی این احتمال منجز است و از نظر ثبوتی تکلیف شرعی و جوبی معرفت خداوند ممکن است.<sup>۲۱۴</sup>

جلسه - شنبه ۱۴۰۳/۲/۱

### بحث اثباتی

#### وجوب عقلی

اما بحث اثباتی، نسبت به وجوب عقلی معرفت خداوند عمدتاً دو دلیل مطرح شده است :

اول، وجوب شکر منعم است که این شکر هم متوقف بر معرفت منعم است. یعنی باید بروی و ببینی که این نعمت ها را چه کسی به تو داده است تا بعد بتوانی از او قدر دانی کنی.

اشکال این است که وجوب عقلی شکر منعم را عقل ما درک نمی کند. عقل حکم به حسن شکر منعم می کند، اما لزوم آن را عقل ما درک نمی کند.

دوم، وجوب دفع ضرر محتمل است که یا عقلی است یا فطری؛ به هر حال چیزی از درون انسان او را به پرهیز از ضررهای مهم و او می دارد که گفته شده ریشه آن هم حب نفس است. این کبرای استدلال است و صغرای آن هم این است که احتمال می دهیم که این عالم یک خالقی داشته باشد که اگر معرفت به او پیدا نکنیم، ما را مؤاخذه کند.

این استدلال خوبی است و قابل پذیرش است. بنابر این لزوم عقلی با این بیان ثابت می شود.

#### وجوب شرعی

نسبت به وجوب شرعی، می توان به آیاتی استدلال کرد که کسی که کافر به خداوند باشد، عذاب می شود و به طریق آئی کشف کنیم که ما یک تکلیف به معرفت خدا داریم که ترک آن موجب عقاب است. مقدمه دوم هم این است که روایاتی داریم که کسی که شک در خداوند کند، کافر است.

---

<sup>۲۱۴</sup> اینجا مبنای حق الطاعه تأثیری ندارد و وجه لزوم و باعثیت تکلیف احتمالی که هنوز وجود مولا ثابت نیست، به لزوم عقلی دفع ضرر محتمل

باز میگردد. (مقرر)

كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال: مَنْ شَكَ فِي اللَّهِ أَوْ فِي رَسُولِهِ ص فَهُوَ

كافر.<sup>٢١٥</sup>

همچنین اطلاق این روایت :

٢- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْخُرَّاسِيِّ قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ لَا تَرْتَابُوا فَتَشْكُوا وَ لَا تَشْكُوا فَتَكْفُرُوا.<sup>٢١٦</sup>

ممکن است اشکال شود که روایاتی داریم که شک زمانی موجب کفر است که همراه با جحود و انکار باشد. اما اگر تردید کند و سکوت هم کند و چیزی نگوید، این کافر نیست. بنابر این روایات فوق اخص از مدعاست. شارع شک همراه با جحود و انکار را حرام کرده است و لذا دال بر وجوب معرفت نیست.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَّازِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرَّارَةَ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي مَنْ شَكَ فِي اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَكَ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ قَالَ ثُمَّ التَّمَّتْ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ.<sup>217</sup> یعنی شک بدون جحود موجب کفر نیست.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَ لَمْ يَجْحَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا.<sup>٢١٨</sup>

این دو روایت از جهت سندی محل اشکال است. اشکال روایت اول و دوم محمد بن خالد و محمد بن سنان هستند که هر دو هم توثیق دارند و هم تضعیف. لذا این دو روایت نمیتواند مقید باشد.

روایات مستفیضی هم بر وجوب شرعی داریم :

و منها قوله ع في خبر هشام: إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِضِ وَ أَوْجِبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَ الْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعِبُودِيَّةِ وَ حَدُّ الْمَعْرِفَةِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَ لَا شَبِيهَ لَهُ وَ لَا نَظِيرَ لَهُ وَ أَنَّهُ يَعْرِفُ أَنَّهُ قَدِيمٌ مُثَبَّتٌ بِوُجُودٍ غَيْرِ فَقِيدٍ مَوْصُوفٍ مِنْ غَيْرِ شَبِيهٍ وَ لَا مُبْطَلٍ لَيْسَ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ وَ بَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الرَّسُولِ

<sup>٢١٥</sup> وسائل الشريعة، ج ٢٨، ص: ٣٥٥

<sup>٢١٦</sup> کافی ج ٢ ص ٣٩٩

<sup>217</sup> کافی ج ٢ ص ٣٩٩

<sup>٢١٨</sup> همان ص ٣٨٨

وَ الشَّهَادَةُ لَهُ بِالنُّبُوَّةِ وَ أَدْنَى مَعْرِفَةِ الرَّسُولِ الْإِقْرَارُ بِهِ بِنُبُوَّتِهِ وَ أَنَّ مَا أَتَى بِهِ مِنْ كِتَابٍ أَوْ أَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ فَذَلِكَ عَنْ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ... الحديث. ٢١٩

و منها: خبر المُفضَّلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ افْتَرَضْتُ عَلَى عِبَادِي عَشْرَةَ فَرَائِضَ إِذَا عَرَفُوهَا أُسْكَنْتَهُمْ مَلَكُوتِي وَ ابْتَحْتَهُمْ جَنَانِي أَوْلَاهَا مَعْرِفَتِي وَ الثَّانِيَةُ مَعْرِفَةُ رَسُولِي إِلَى خَلْقِي وَ الْإِقْرَارُ بِهِ وَ التَّصَدِيقُ لَهُ وَ الثَّلَاثَةُ مَعْرِفَةُ أَوْلِيَائِي وَ أَنَّهُمُ الْحُجَجُ عَلَى خَلْقِي مِنْ وَالَاهُمْ فَقَدْ وَالَانِي وَ مَنْ عَادَاهُمْ فَقَدْ عَادَانِي... الحديث. ٢٢٠

این روایات اگر به جهت خیرتفه یا استفاضه معتبر باشد، برای کسی که به خدا و ائمه علیهم السلام ایمان آورده حجت است بر اینکه که بگوید که خداوند معرفت خودش را بر همه انسانها لازم دانسته است.

منها: خبر أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّمَا يَعْبُدُ اللَّهُ مَنْ يَعْرِفُ اللَّهَ فَأَمَّا مَنْ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ فَإِنَّمَا يَعْبُدُهُ هَكَذَا ضَلَالًا قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ قَالَ تَصَدِيقُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ تَصَدِيقُ رَسُولِهِ ص وَ مَوَالَاةُ عَلِيٍّ ع وَ الْإِتِّمَامُ بِهِ وَ بِأَيْمَةِ الْهُدَى ع وَ الْبِرَاءَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ عَدُوِّهِمْ هَكَذَا يَعْرِفُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ. ٢٢١

و منها: خبر جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِنَّمَا يَعْرِفُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ يَعْبُدُهُ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ وَ عَرَفَ إِمَامَهُ مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ وَ مَنْ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا يَعْرِفُ الْإِمَامَ مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ فَإِنَّمَا يَعْرِفُ وَ يَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ هَكَذَا وَ اللَّهُ ضَلَالًا. ٢٢٢

تمسک به این دو روایت هم از جهت تعبیر ضلالت است که کسی که معرفت به خداوند ندارد، دچار ضلالت شده است و این تعبیر بیانگر لزوم و وجوب معرفت است.

اما اشکال این است که ممکن است ظاهر روایت بیانگر این است که کسی که بدون معرفت خداوند با این کیفیت عبادت می کند، این فرد در ضلالت و گمراهی است و اساسا این عبارات در مقام بیان حکم

٢١٩ كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر، ص: ٢٦٢

٢٢٠ التمهيص، ص: ٦٩

٢٢١ الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج ١ ؛ ص ١٨٠

٢٢٢ الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج ١ ؛ ص ١٨١

شرعی نیستند. مضافاً بر اینکه این روایات ناظر به کسی است که عبادت خداوند را انجام میدهد پس معلوم است که اصل معرفت به خداوند وجود داشته است.

### حدّ وجوب معرفت خداوند

یکی از مباحثی که مخصوصاً در متأخرین کمتر به آن پرداخته می‌شود، این بحث است. معرفت به اصل وجود و توحید خداوند که وجوبش روشن است. اما معرفت بیشتر از این در صفات سلبی و ثبوتی تا چه مقدار لازم است؟ برخی از قدمای فقها در ابتدای مباحثشان به اصول اعتقادات می‌پرداختند. مرحوم شیخ مفید فرموده است :

واجب علی کل ذی عقل أن يعرف خالقه جل جلاله ليشكره علی نعمه و يطيعه فيما دعاه إليه فيعلم أن له صناعاً صنعها و اخترعه من العدم و أوجده و أنعم عليه بما أسداه من الفضل و الإحسان إليه فجعله حياً سمياً بصيراً مميزاً و أمره و نهاه و أرشده و هداه كما ذكر ذلك جل اسمه فيما عدده عليه من الآلاء فقال أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَ لِسَاناً وَ شَفَتَيْنِ وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ.

و يعتقد أنه الخالق لجميع أمثله من البشر و أغياره من الجن و الملائكة و الطير و الوحوش و جميع الحيوان و الجماد و السماء و الأرض و ما فيهما و ما بينهما من الأجناس و الأصناف و الأفعال التي لم يقدر عليها سواه و أنه الله القديم الذي لم يزل و لا يزال لا تلحقه الآفات و لا يجوز عليه التغير بالحادثات الحى للذى لا يموت و القادر للذى لا يعجز و العالم للذى لا يجهل لم يزل كذلك و لا يزال و أنه لا يشبه شيئاً و لا يشبه شىء على حال و كل ما توهمته النفس فهو بخلافه لا تُدرِكُهُ الأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَ هُوَ اللّطِيفُ الخَبِيرُ و أنه عدل لا يجور و جواد لا يبخل بدأ خلقه بالإحسان و عرضهم بما أكمل من عقولهم لعظيم النفع بالثواب للذى يجب بالعبادة له و الطاعات و يسر عليهم ذلك بالقدرة عليه و الهداية إليه و الإرشاد و البيان و أنه رحيم بهم محسن إليهم لا يمنعهم صلاحاً و لا يفعل بهم فساداً غنى لا يحتاج و كل العباد إليه محتاج واحد فى الإلهية فرد فى الأزلية لا يستحق العبادة غيره يجزى بالأعمال الصالحات و لا يضيع عنده شىء من

الحسنات و يعفو عن كثير من السيئات لا يظلم مثقال ذرة<sup>٢٢٣</sup> وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لده أجرًا عظيمًا.

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۳/۲/۲

باید ادله و روایات را بررسی کنیم که چه مقدار از وجوب معرفت استفاده می شود.

ادله عقلی که وجوب شکر منعم و لزوم دفع ضرر محتمل بود. دلیل وجوب شکر منعم را اگر کسی بپذیرد، دال بر لزوم معرفت فی الجمله که منعمی دارم که حی است و شکر مرا درک می کند. این دلیل معرفت بیش از این را ثابت نمی کند.

اما دلیل دفع ضرر محتمل می گوید که هر مقدار معرفتی که احتمال لزومش و استحقاق عقوبتش هست، باید تحصیل کند. این بیان مربوط به قبل از فحص است. اما بعد از ایمان به خدا و نبوت و ائمه علیهم السلام، بعد از فحص دلیل شرعی بر وجوب معرفت، برائت معتبر و قابل تمسک است.

به نظر ما آن مقداری که از معرفت خداوند واجب است، عبارتست از: اصل وجود خدا و وحدانیت در الوهیت خداست. بیش از این معرفت اعم از معرفت به کمالات و صفات سلبی معرفت به آن لازم نیست، الا از باب ما جاء به النبی ص. لازمه معرفت به نبی معرفت به این اوصاف هم هست. اما لزومی ندارد. ممکن است کسی به نبی و قرآن ایمان آورد، اما هیچ فهمی از قرآن و معارف آن نداشته باشد. این فرد مشکلی از حیث اعتقادات لزومی ندارد. شاید بیان شیخ مفید ره هم ناظر به همین باشد و الا بعید است که ایشان معتقد باشد که هر کس این معارف تفصیلی که ذکر کرده را نداشته باشد، کافر باشد. چرا که بسیاری از مسلمین و مومنین چنین معرفت تفصیلی به خداوند را ندارند.

ادله

(۱) منها: صحیح جمیل بن صالح، قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَهْمًا مُخْتَلَفًا؟ قَالَ: إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ، وَالْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ، فَقُلْتُ: فَصِفْهُمَا لِي فَقَالَ: الْإِسْلَامُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالتَّصَدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بِهِ حُقِنَتْ لِلدَّمَاءِ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاجِحُ وَ

۲۲۳ المقنعة (للشيخ المفيد)، ص: ۲۹ - ۳۰

الْمَوَارِيثُ وَعَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ، وَ الْإِيمَانُ، الْهُدَى وَمَا ثَبَتَ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الْإِسْلَامِ ... الحديث. ٢٢٤  
ظاهر این روایت این است که همین مقدار کافی است و بیش از این واجب نیست.

(٢) و منها: صحيح أبي اليسع قال: قلت لأبي عبد الله ع أخبرني بدعائم الإسلام التي لا يسع أحداً التفصيرُ  
عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا الَّذِي مَنْ قَصَرَ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا فَسَدَ دِينُهُ وَ لَمْ يَقْبَلِ [اللَّهُ] مِنْهُ عَمَلُهُ وَ مَنْ عَرَفَهَا وَ  
عَمِلَ بِهَا صَلَحَ لَهُ دِينُهُ وَ قَبِلَ مِنْهُ عَمَلُهُ وَ لَمْ يَضُقْ بِهِ مِمَّا هُوَ فِيهِ لِجَهْلِ شَيْءٍ مِنَ الْأُمُورِ جَهْلُهُ فَقَالَ شَهَادَةٌ أَنْ  
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِيمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ حَقُّ فِي الْأَمْوَالِ الزَّكَاةُ وَ  
الْوَلَايَةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهَا وَ لَا يَهُ أَلِ مُحَمَّدٍ... الحديث. ٢٢٥ فإن ظاهره كفاية الشهادة بالألوهية و معرفتها  
و الإيمان بها.

(٣) و خبر مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْإِيمَانِ؟ فَقَالَ: شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا  
اللَّهُ وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقُلُوبِ مِنَ التَّصَدِيقِ بِذَلِكَ. ٢٢٦

(٤) خبر سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: الْإِسْلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي عَلَيْهِ  
النَّاسُ، شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَ حِجُّ الْبَيْتِ وَ صِيَامُ شَهْرِ  
رَمَضَانَ فَهَذَا الْإِسْلَامُ وَ قَالَ: الْإِيمَانُ مَعْرِفَةُ هَذَا الْأَمْرِ مَعَ هَذَا فَإِنْ أَقْرَبَهَا وَ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ، كَانَ مُسْلِمًا وَ  
كَانَ ضَالًّا. ٢٢٧

فإن ظاهر هذه الأخبار أن من عرف التوحيد و الرسالة و آمن بهما كان مؤمناً و إن لم يعرف ساير صفاته و  
لم يؤمن بها.

البته برای معرفت به الوهیت خداوند، یکسری معارف به صفات الهی هم لازم است تا خداوند را شایسته  
پرستش بدانند.

٢٢٤ الفصول المهمة في أصول الأئمة (تكملة الوسائل)، ج ١، ص: ٤٣٠

٢٢٥ الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٢، ص: ١٩ - ٢٠

٢٢٦ الفصول المهمة في أصول الأئمة (تكملة الوسائل)، ج ١، ص: ٤٣٤

٢٢٧ الفصول المهمة في أصول الأئمة - تكملة الوسائل، ج ١، ص: ٤٢٩



در مقابل، روایاتی هست که صرف اعتقاد به خداوند و وحدت در الوهیت کافی نیست:

(۱) خبر هشام: **إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِضِ وَأَوْجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَالْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعِبُودِيَّةِ وَحَدُّ الْمَعْرِفَةِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَلَا شَبِيهَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ لَهُ وَأَنَّهُ يَعْرِفُ أَنَّهُ قَدِيمٌ مُثَبَّتٌ بِوَجُودٍ غَيْرِ فَقِيدٍ مَوْصُوفٌ مِنْ غَيْرِ شَبِيهٍ وَلَا مُبْطَلٍ لَيْسَ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.**<sup>۲۲۸</sup>

(۲) خبر الفتح بن يزيد عن أبي الحسن ع قال: **سَأَلْتُهُ عَنْ أَدْنَى الْمَعْرِفَةِ فَقَالَ الْإِقْرَارُ بِأَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَلَا شَبَهَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ لَهُ وَأَنَّهُ قَدِيمٌ مُثَبَّتٌ بِوَجُودٍ غَيْرِ فَقِيدٍ وَأَنَّهُ لَيْسَ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ.**<sup>۲۲۹</sup>

(۳) خبر طاهر بن حاتم بن ماهويه قال: **كَتَبْتُ إِلَى الطَّيِّبِ يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع مَا أَلَدِي لَا تُجْزِي مَعْرِفَةَ الْخَالِقِ بِدُونِهِ فَكَتَبَ لَيْسَ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَزَلْ سَمِيعًا وَعَلِيمًا وَبَصِيرًا وَهُوَ الْفَعَالُ لِمَا**  
يريد.<sup>۲۳۰</sup>

ظاهر این روایت همین است. اما روایات دسته اول نص در کفایت همان مقدار است و لذا این روایات را حمل بر کمترین معرفت راجح است نه واجب. اگر هم کسی بگوید که تنافی این دو روایت قابل جمع عرفی نیست، میگوییم که این روایات که از نظر سندی معتبر نیست و استفاضه هم ندارد.<sup>۲۳۱</sup>

لکن، معنای «اله» مساوق وجود نیست. «اله» به معنای معبود یا معبود به حق است. اگر معنای معبود به حق هم نباشد، از خارج می‌دانیم که خداوند معبود به حق است. پس «لا اله الا الله» یعنی هیچ کسی غیر خداوند شایسته عبادت نیست. معرفت به مطلب لازم است و این معرفت لوازمی دارد؛ انسان باید خداوند را به اوصافی بشناسد تا این خداوند شایسته عبادت داشته باشد. موجودی که حیات ندارد، جاهل است، محتاج و نیازمند است و... شایستگی عبادت را ندارد. پس این مقدار معرفت برای اینکه خداوند را شایسته

<sup>۲۲۸</sup> کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، ص: ۲۶۲

<sup>۲۲۹</sup> الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۱، ص: ۸۶

<sup>۲۳۰</sup> التوحید (للصدوق)، ص: ۲۸۴

<sup>۲۳۱</sup> شاید بتوان گفت که این روایات ناظر به اوصافی است که برای معرفت به اینکه خداوند اله و معبود است لازم است و لذا با روایات دسته اول

منافاتی ندارد. مقرر

عبادت بداند، لازم است و الا معرفت به «اله» پیدا نکرده است. اما معرفت به سایر اوصاف مانند سریع الرضا یا شدید العقاب، قدیم بودن لازم نیست.

نگویید که اگر کسی قدیم نباشد، واجب الوجود نیست و صلاحیت عبادت ندارد؛ زیرا میگوییم که اینها مباحث دقیق فلسفی است که مردم عادی به آن التفات ندارند. بنابر این مسلم است که معرفت تفصیلی به خداوند همانطور که در دعای جوشن کبیر آمده لازم نیست و بسیاری از مؤمنین چنین معرفت تفصیلی ندارند و روایات هم بیانگر عدم لزوم آن بود.

برخی آیات است که به آن بر لزوم معرفت به برخی صفات تمسک شده است: «اعلموا أنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»<sup>۲۳۲</sup> پاسخ این است که امر در چنین مواردی، فهم و تعبیر عرفی این است که تنبیه و اخبار از وجود چنین صفاتی در خداوند است نه امر تشریحی به معرفت. هم چنین روایات زیر بیانگر این است که معرفت بیشتر لازم نیست:

و منها: خبرُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَاعَ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ كُلُّ مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَ آمَنَ بِهَا فَقَدْ عَرَفَ التَّوْحِيدَ قُلْتُ كَيْفَ يَقْرَؤُهَا قَالَ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ وَ زَادَ فِيهِ كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي.<sup>۲۳۳</sup>

و منها: خبر ابن عباس قال: جاء أعرابيُّ إلى النبيِّ ص فقال يا رسول الله علمني من غرائب العلم قال ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غريبه قال الرجل ما رأس العلم يا رسول الله قال معرفته الله حق معرفته قال للأعرابيُّ و ما معرفته الله حق معرفته قال تعرفه بلا مثل و لا شبه و لا نداء و أنه واحد أحد ظاهر باطن أول آخر لا كفوله و لا نظير فذلك حق معرفته.<sup>۲۳۴</sup>

## ۲) معرفت نبی (صلی الله علیه و آله)

ادله عقلی که در وجوب معرفت خداوند ذکر شد، اینجا هم می آید:

وجوب شکر منعم: به جهت اینکه واسطه‌ی فیض تکوینی و تشریحی خداوند و وسیله‌ی هدایت و ارشاد بندگان هستند و دلیل دفع ضرر محتمل که بیانش روشن است.

<sup>۲۳۲</sup> المائدة: ۹۸

<sup>۲۳۳</sup> التوحيد (للصدوق)، ص: ۲۸۴

<sup>۲۳۴</sup> التوحيد (للصدوق)، ص: ۲۶۹

وجوب شرعى هم با توجه به روايتى كه ميفرمايد كه «من شكَّ فى نبوه نبينا فهو كافر» به ضميمه دليلي كه كافر مستحق عقاب است، روشن ميشود.

حد وجوب معرفت نبى(ص)

شيخ صدوق در اعتقادات مى فرمايد :

اعتقادنا فى عددهم أنهم مائة ألف نبى و أربعة و عشرون ألف نبى، و مائة ألف وصى و أربعة و عشرون ألف وصى، لكل نبى منهم وصى أوصى إليه بأمر الله تعالى. و نعتقد فيهم أنهم جاءوا بالحق من عند الحق. و أن قولهم قول الله تعالى، و أمرهم أمر الله تعالى، و طاعتهم طاعة الله تعالى، و معصيتهم معصية الله تعالى.

و أنهم - عليهم السلام - لم ينطقوا إلا عن الله تعالى و عن وحيه. و أن سادة الأنبياء خمسة الذين عليهم دارت الرحى و هم أصحاب الشرائع، و هم أولو العزم: نوح، و إبراهيم، و موسى، و عيسى، و محمد، صلوات الله عليهم أجمعين. و أن محمدا سيدهم و أفضلهم، و أنه جاء بالحق و صدق المرسلين. و أن الذين كذبوا لذاتقوا العذاب الأليم، و أن فالذين آمنوا به و عزروه و نصره و أتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون الفائزون. و يجب أن نعتقد أن الله تعالى لم يخلق خلقا أفضل من محمد و الأئمة، و أنهم أحب الخلق إلى الله، و أكرمهم عليه و أولهم إقرارا به لما أخذ الله ميثاق النبيين و أشهدهم على أنفسهم أ لست بربكم قالوا بلى. و أن الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه و آله و سلم إلى الأنبياء فى الذر. و أن الله تعالى أعطى ما أعطى كل نبى على قدر معرفته نبينا، و سبقه إلى الإقرار به. ٢٣٥

و قال أيضا: اعتقادنا فى الأنبياء و الرسل و الأئمة و الملائكة صلوات الله عليهم أنهم معصومون مطهرون من كل دنس، و أنهم لا يذنبون ذنبا، لا صغيرا و لا كبيرا، و لا يعصون الله ما أمرهم، و يفعلون ما يؤمرون. و من نفى عنهم العصمة فى شىء من أحوالهم فقد جهلهم. و اعتقادنا فيهم أنهم موصوفون

٢٣٥ اعتقادات الإمامية (للصدوق)، ص: ٩٢ - ٩٣

بالكمال و التمام و العلم من أوائل امورهم إلى أواخرها، لا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص و لا عصيان و لا جهل. ٢٣٦

يكشنبه ١٤٠٣/٢/٩

شيخ مفيد(ره) در مقدمه مقنعه می فرماید :

يجب أن يعتقد التصديق لكل الأنبياء ع و أنهم حجج الله على من بعثهم إليه من الأمم و السفراء بينه و بينهم و أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ص خاتمهم و سيدهم و أفضلهم و أن شريعته ناسخة لما تقدمها من الشرائع المخالفة لها و أنه لا نبى بعده و لا شريعة بعد شريعته و كل من ادعى النبوة بعده فهو كاذب على الله تعالى و من يغير شريعته فهو ضال كافر من أهل النار إلا أن يتوب و يرجع إلى الحق بالإسلام فيكفر الله تعالى حينئذ عنه بالتوبة ما كان مقترفا من الآثام. و يجب اعتقاد نبوة جميع من تضمن الخبر عن نبوته القرآن على التفصيل و اعتقاد الجملة منهم على الإجمال و يعتقد أنهم كانوا معصومين من الخطأ موقنين للصواب صادقين عن الله تعالى في جميع ما أدوه إلى العباد و في كل شيء أخبروا به على جميع الأحوال و أن طاعتهم طاعة الله و معصيتهم معصية الله و أن آدم و نوحا و إبراهيم و إسماعيل و إسحاق و يعقوب و يوسف و إدريس و موسى و هارون و عيسى و داود و سليمان و زكريا و يحيى و إلياس و ذا الكفل و صالحا و شعيبا و يونس و لوطا و هودا كانوا أنبياء الله تعالى و رسلا له صادقين عليه كما سماهم بذلك و شهد لهم به و إن من لم يذكر اسمه من رسله على التفصيل كما ذكر من سميناها منهم و ذكرهم في الجملة حيث يقول وَ رُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ كُلِّهِمْ أَنْبِيَاءَ عَنِ اللَّهِ صَادِقُونَ وَ أَصْفِيَاءَ لَهُ مُنْتَجِبُونَ لَدَيْهِ وَ أَنْ مُحَمَّدًا ص سَيِّدَهُمْ وَ أَفْضَلَهُمْ كَمَا قَدَّمْنَاهُ. ٢٣٧

به هر حال ما باید ادله و جوب معرفت را بررسی کنیم:

٢٣٦ اعتقادات الإمامية (للصدوق)، ص: ٢٦

٢٣٧ المقنعة (للشيخ المفيد)، ص: ٣٠ - ٣١

دلیل شکر منعم که در حدی است که بتوان شکر آنها را به جای آورد اما تفصیل بیشتر معرفت از این دلیل قابل استفاده نیست. دلیل دفع ضرر محتمل هم قبل از فحص است. اما بعد از پذیرش اسلام و صدق پیامبر ص و فحص از ادله، نسبت به معرفت بیشتر که مشکوک است، براءت جاری می‌شود.

ادله روایی نیز بیانگر حد و جوب را اعتقاد به اینکه پیامبر(ص) رسول خداست می‌داند که لازمه‌اش معرفت به صداقت ایشان و عدم خطا در نقل معارف الهی است.

### ۳) معرفه الامامه

همان دو وجه و جوب عقلی در اینجا هم مطرح است. اما از جهت ادله نقلی روایات زیادی بر وجوب معرفت امام داریم؛ وجه این کثرت هم اختلافی است با عامه بوده و ائمه علیهم السلام تأکید بیشتری داشته اند.

(۱) صحیح زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع أَخْبِرْنِي عَنْ مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ مِنْكُمْ وَاجِبَةٌ عَلَيَّ جَمِيعِ الْخَلْقِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَ مُحَمَّدًا ص إِلَى النَّاسِ أَجْمَعِينَ رَسُولًا وَحُجَّةً لِلَّهِ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ فِي أَرْضِهِ فَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ وَاتَّبَعَهُ وَصَدَّقَهُ فَإِنَّ مَعْرِفَةَ الْإِمَامِ مِنَّا وَاجِبَةٌ عَلَيْهِ. <sup>۲۳۸</sup>

(۲) و منها: خبر حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع لِيَّ عِلَّةٌ لَمْ يَسْعَنَا إِلَّا أَنْ نَعْرِفَ كُلَّ إِمَامٍ بَعْدَ النَّبِيِّ ص وَ يَسْعَنَا أَنْ لَا نَعْرِفَ كُلَّ إِمَامٍ قَبْلَ النَّبِيِّ ص قَالَ لِاخْتِلَافِ الشَّرَائِعِ. <sup>۲۳۹</sup>

(۳) و منها: خبر مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْإِمَامُ عِلْمٌ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ فَمَنْ عَرَفَهُ كَانَ مُؤْمِنًا وَ مَنْ أَنْكَرَهُ كَانَ كَافِرًا. <sup>۲۴۰</sup> انکار در اینجا به معنای عدم معرفت است.

(۴) و منها: خبر نَصْرِ الْعَطَّارِ عَمَّنْ رَفَعَهُ بِإِسْنَادِهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِعَلِيِّ ع ثَلَاثٌ أَقْسِمُ أَنْهِنَّ حَقٌّ إِنَّكَ وَالْأَوْصِيَاءَ مِنْ بَعْدِكَ عَرَفَاءُ لَا يُعْرِفُ اللَّهُ إِلَّا بِسَبِيلِ مَعْرِفَتِكُمْ وَ عَرَفَاءُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَكُمْ وَ عَرَفْتُمُوهُ وَ عَرَفَاءُ لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَكُمْ وَ أَنْكَرْتُمُوهُ. <sup>۲۴۱</sup>

<sup>۲۳۸</sup> الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۱۸۰ - ۱۸۱

<sup>۲۳۹</sup> علل الشرائع، ج ۱، ص: ۲۱۰

<sup>۲۴۰</sup> بحار الأنوار (ط - بيروت) ؛ ج ۲۳ ؛ ص ۸۸

<sup>۲۴۱</sup> بحار الأنوار (ط - بيروت) ؛ ج ۲۳ ؛ ص ۹۹

## حد وجوب معرفت امام

يجب على كل مكلف أن يعرف إمام زمانه و يعتقد إمامته و فرض طاعته و أنه أفضل أهل عصره و سيد قومه و أنهم في العصمة و الكمال كالأنبياء ع و يعتقد أن كل رسول الله تعالى فهو نبي إمام و ليس كل إمام نبياً و لا رسولا و أن الأئمة بعد رسول الله ص حجج الله تعالى و أولياؤه و خاصة أصفياء الله أولهم و سيدهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف عليه أفضل السلام و بعده الحسن و الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي بن الحسين ثم جعفر بن محمد ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي بن موسى ثم علي بن محمد بن علي بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى ع لا إمامة لأحد بعد النبي ص غيرهم و لا يستحقها سواهم و أنهم الحجج على كافة الأنام كالأنبياء ع و أنهم أفضل خلق الله بعد نبيه عليه و آله السلام و الشهداء على رعاياهم يوم القيامة كما أن الأنبياء ع شهداء الله على أممهم و أن بمعرفتهم و ولايتهم تقبل الأعمال و بعداوتهم و الجهل بهم يستحق النار. ٢٤٢

اینجا هم دلیل اول عقلی شکر منعم و جوب فی الجملة را ثابت میکند. دلیل دوم خوب است و هر مقدار که احتمال وجوب معرفت بدهیم را ثابت میکند البته قبل از فحص.

اما ادله نقلی، ظاهر عبارت لزوم معرفت امام، این است که ایشان را به امامت قبول داشته باشد. حال امامت به چه معناست؟ وقتی امام را به طور مطلق ذکر میکنیم، یعنی امام در امور دنیوی و هم در امور اخروی که باید به او اقتدا کرد؛ البته همه اموری که مربوط به اداره دین و دنیای مردم است. بنابر این طاعتشان در این امور لازم و واجب است.

اما نسبت به ولایت تکوینی یعنی قدرت ایشان بر تصرف در امور تکوینی عالم یا افضلیت امام نسبت به سایر مردم، دلیلی بر وجوب اعتقاد نداریم مگر از باب پذیرش روایات وارد شده در این خصوص که لازمه تصدیق امام هم پذیرش روایات ایشان است.

#### (۴) معرفت به معاد

إن المعرفة بالحياة الأخرى و المعاد و الجزاء من لوازم التصديق بالنبوة و الإمامة بعد العلم و الإنفغات بما جاء فى القرآن و الأحاديث فى أمر المعاد. و أما وجوب معرفتها فى نفسها و مع الغض عن ذلك فلم أظفر على دليل يدل عليه.

نعم فى بعض الآيات عد العلم بالآخرة و المعاد من أوصاف المؤمنين و الشك فيه او إنكاره من أوصاف الكفار كقوله تعالى: اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ إِلَّا الَّذِينَ يُمارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ. و قوله تعالى: قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ بَلْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ.

و لكن مع وضوح أن ذلك من تعاليم الأنبياء و ما جائوا به من الله تعالى و أن إنكاره او التردد فيه يساوق إنكار نبوتهم او التردد فيها عادة، لا يبقى ظهور للآيات فى إستلزامهما للكفر فى نفسه.<sup>۲۴۳</sup>

و من هنا يتبين أن حدود المعرفة بالمعاد تابع لما ثبت أنه مما جاء به النبى ص و أوصيائه من دون أن يجب تحصيل العلم بتفاصيله و لعل ما ورد فى كلام الشيخ المفيد ره فى حدود ذلك ناظر اليه حيث قال: يجب اعتقاد البعث بعد الموت و الحساب و الجزاء و القصاص و الجنة و النار و أن الله تعالى يثيب المؤمنين بالنعيم الدائم فى الجنات و يعذب الكافرين بالخلود فى النار و يقتص للمؤمنين و لا يضيع أجر العاملين و من شك فى شىء مما سميناه أو أنكره خرج عن مله الإسلام و لم يقبل منه شىء من الأعمال.

#### (۵) معرفة ساير الأمور

مما ذكرنا يظهر الحال فى ساير ما جاء فى القرآن و كلام النبى ص و أوصيائه من معراج النبى ص و وقوع الرجعة و أشراط الساعة و وجود الملائكة و أصنافهم و إبليس و الشياطين و الجن و نحو ذلك فإن التصديق بها من لوازم تصديق النبى ص و أوصيائه بعد العلم بذلك. و لا يجب معرفتها فى نفسها.

و الى ذلك ناظر ما ورد فى بعض الأخبار كخبر الفضل بن شاذان قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرُّضَاعِ مَنْ أَقْرَبَتْوَحِيدِ اللَّهِ وَ نَفَى التَّشْبِيهِ عَنْهُ وَ نَزَّهَهُ عَمَّا لَا يَلِيْقُ بِهِ وَ أَقْرَبَ بَأْنَ لَهُ الْحَوْلَ وَ الْقُوَّةَ وَ الْإِرَادَةَ وَ الْمَشِيَّةَ وَ الْخَلْقَ وَ الْأَمْرَ وَ الْقَضَاءَ وَ الْقَدَرَ وَ أَنَّ أفعالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَ تَقْدِيرَ لَهَا خَلَقَ تَكْوِينَ وَ شَهِدَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَ

<sup>۲۴۳</sup> المائدة: ۶۹ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ  
ظاهرا اين ايه شرط رهايى از عذاب را ايمان به اخرت ميداند. (مقرر)

أَنَّ عَلِيًّا وَالْأَئِمَّةَ بَعْدَهُ حُجَّجُ اللَّهِ وَوَالِي أَوْلِيَاءَهُمْ وَاجْتَنَبَ الْكِبَائِرَ وَأَقْرَبَ بِالرَّجْعَةِ وَالْمُتَعَتِينَ وَآمَنَ بِالْمِعْرَاجِ وَالْمُسَاءَلَةِ فِي الْقَبْرِ وَالْحَوْضِ وَالشَّفَاعَةِ وَخَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَالصِّرَاطَ وَالْمِيزَانَ وَالْبَعْثَ وَالنُّشُورَ وَالْجَزَاءَ وَالْحِسَابَ فَهُوَ مُؤْمِنٌ حَقًّا وَهُوَ مِنْ شِيعَتِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ.

و خَبر مُحَمَّدُ بْنُ عُمَارَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ لَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا مَنْ أَنْكَرَ أَرْبَعَةَ أَشْيَاءَ الْمِعْرَاجِ وَالْمُسَاءَلَةَ فِي الْقَبْرِ وَخَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَالشَّفَاعَةَ.

و الشاهد على ذلك أن المعرفة بالإيمان بجميع ما ورد في الخبرين و الإقرار به غير واجب بحسب إرتكاز المتشعبة كيف و كثير منهم لا يعرفون بعضها كالميزان و خلق الجنة و النار بالفعل.

على أن الخبر الثاني ناظر الى إنكار ما ورد فيه و هو غير جازم على تقدير العلم به او الشك لأنه كذب او قول بغير علم.

و يؤيد ما ذكرنا خبر سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيًّا ص يَقُولُ وَ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ مَا أَذْنِي مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا وَ أَذْنِي مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ كَافِرًا وَ أَذْنِي مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ ضَالًّا فَقَالَ لَهُ قَدْ سَأَلْتَ فَافْهَمِ الْجَوَابَ أَمَا أَذْنِي مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا أَنْ يَعْرِفَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى نَفْسَهُ فَيَقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ وَ يَعْرِفَهُ نَبِيَّهُ ص فَيَقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ وَ يَعْرِفَهُ إِمَامَهُ وَ حُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وَ شَاهِدَهُ عَلَى خَلْفِهِ فَيَقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ قُلْتُ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِنَّ جَهْلَ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ إِلَّا مَا وَصَفْتَ قَالَ نَعَمْ إِذَا أَمَرَ أَطَاعَ وَ إِذَا نُهِىَ أَنْتَهَى ... الحديث.

و ما الإستدلال بعموم أدلة وجوب التعلم كقوله ص: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ. فيرد عليه أن وضوح عدم وجوب طلب كل علم حتى على تقدير إنصرافه الى علم الدين يوجب الإقتصار على المتيقن منه و هو العلم بالواجبات و المحرمات.

و بالجملة ما يجب تحصيل المعرفة به هو ألوهية الله تبارك و تعالى و وحدانيته و نبوة النبي ص و إمامة أوصيائه.

نعم لا شك في حسن المعرفة بتفاصيل ما ورد في الكتاب و السنة من المعارف الراجعة الى المبدأ و المعاد فإنها مندرجة في تعلم الدين و معارفه و تعلم الكتاب و السنة و هو مندوب اليه في الأخبار بل تلزم عقلا معرفة جملة منها كتفاصيل أحوال البرزخ و القيامة إذا توقف عليها ترك المعاصي كما هو كذلك عادة.

نعم ورد ذم التفكير في ذات الله تعالى و قدره في بعض الأخبار



فی معتبر سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ إِيَّاكُمْ وَ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَيْهًا إِنَّ اللَّهَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ لَا يُوصَفُ بِمِقْدَارٍ.

و فی صحیح بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صِ عَلَيَّ أَصْحَابَهُ فَقَالَ مَا جَمَعَكُمْ قَالُوا اجْتَمَعْنَا نَذُكُرُ رَبَّنَا وَ نَتَفَكَّرُ فِي عَظَمَتِهِ قَالَ لَنْ تُدْرِكُوا التَّفَكُّرَ فِي عَظَمَتِهِ.

و فی خبر عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَتْرَةَ الشَّيْبَانِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَيَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عِ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنِ الْقَدْرِ قَالَ عِ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُهُ قَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنِ الْقَدْرِ قَالَ عِ طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُهُ قَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنِ الْقَدْرِ قَالَ عِ سِرٌّ اللَّهُ فَلَا تَكَلِّفُهُ... الحديث.

و التعلیل بعدم إدراك ذات الله تعالی و عظمته فی الأولین و تفریع النهی علی كون القدر بحرا عميقا و طريقا مظلما و سر الله تعالی فی الأخير يمنع عن ظهورها فی التحريم المولوی كما أنه یوجب التعميم الی سایر المعارف العميقه الدقيقه كربط الحادث بالقديم.

شنبه ۱۴۰۳/۲/۲۲

بیان شد که در اعتقادات دیگر رجحان شرعی اش ثابت است و گاهی از باب ترک معصیت لزوم عقلی هم دارد.

نکته‌ای هم بیان شد که برخی موارد مرجوح است مانند تفکر فی ذات الله و قدر که ظاهرا مراد ارتباط تقدیر قبلی با اختیار است که بحث پیچیده‌ای است. تعلیلی که در این روایات بیان شده است، بیانگر عدم حرمت است و اینکه مرجوح است. دلیلی بر حرمت نداریم ولو اینکه در این روایات نهی شده است لکن این نهی ظهور در حرمت ندارد؛ زیرا تعلیل این است که تفکر موجب سرگردانی است یا بحر عمیقی است یعنی این تفکر نتیجه‌ای در بر ندارد. شاید از باب ارشاد باشد که این تفکر ثمره‌ای ندارد. این تعلیل در سایر موضوعات فلسفی که پیچیده و موجب تحیر فرد است، مانند کیفیت ربط حادث به قدیم جاری است.

اما اگر مباحثی باشد که خوف ضلالت در آن باشد، حداقل لزوم عقلی دارد که باید از ورود به این مباحث تحرز داشت. برخی روایات هست که برای حرمت فلسفه به آن تمسک شده در سفینه البحار ذکر شده است و از نظر سندی و دلالتی ضعیف است و ارزش بررسی بیشتر ندارد.

### کفایت تقلید در معرفت یا لزوم یقین شخصی

در کلام بزرگان ادعای اجماع شده که حتما باید یقینی باشد. دلیلی که برای آن ذکر شده است، چند وجه است :

اول: در اعتقادیات علم لازم است و تقلید علم اور نیست و نهایت ظن آور است. آنچه به امر شده است، علم است و این تقلید موجب حصول علم نیست.

این وجه در جایی خوب است که تقلید علم آور نباشد. اما اگر کسی گفت که من از قول این همه عالم به وجود خداوند در طول تاریخ به وجود خدا علم پیدا میکنم. بله، اگر حصول علم از مناشیء باشد که عقلایی نیست مانند خواب این علم منجزیت یا معذرت ندارد. لکن اگر علم ناشی از تقلید از جمع زیادی از عقلا و متخصصین عالم باشد، عقلایی است.

دوم: قرآن فرموده که این چنین علمی کفایت نمی کند: «وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ»<sup>۲۴۴</sup> اگر مسلمانی هم بگوید که من از باب تقلید از دیگران اعتقادی پیدا کرده ام همینطور است.

پاسخ این است که تقلید مذموم در آیه، تقلیدی است که بر خلاف تعلیم انبیاء و ادله و برهان‌هایی است که اقامه شده است.

به همین خاطر در ادامه آیه میفرماید: قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَنْظِرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ.»

نکته دوم در آیه این است که تقلید از جاهل مذمت شده است. لذا در آیه دیگر میفرماید:

أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ. و تقلیداً عن جهلة مثلهم كما أشار اليه قوله تعالى في موضع آخر: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ.<sup>۲۴۵</sup>

وجه سوم: اجماع قدمای شیعه بر عدم جواز تقلید کاشف از ارتکاز متشرعه عصر معصومین است که توسط ایشان تقریر شده است.

مشکل این وجه این است که قدر متیقن از این اجماع این است که علم حاصل نشود. زیرا برخی از مجمعین استدلال کرده اند که علت این است که تقلید علم آور نیست. بنابر این نسبت به تقلید علم آور

<sup>۲۴۴</sup> الزخرف: ۲۳ - ۲۵

<sup>۲۴۵</sup> البقرة: ۱۷۰

اجماع محرز نیست. بنابر عده‌ای علما ملتزم شده اند که در اعتقادات هم اگر انسان حتی از روی تقلید  
برایش علم حاصل شود، کافی است.<sup>۲۴۶</sup>

### تعلیم عقاید به کودک

#### امکان تعلیم عقاید به کودک

برخی از فلاسفه معتقدند که اساساً تعلیم امور دینی ولو برای بالغین قابل تعلیم نیست؛ زیرا امور دینی نه قابل اثبات است نه قابلیت رد دارد. ضعف این مطلب روشن است و ارزش بحث ندارد. لکن یک بحث هم نسبت به تعلیم عقاید در کودک است و اینکه از چه سنی میتواند عقاید را بیاموزد. از جمله مباحث پیازه و گلدمن لکن هنوز به یک جمع بندی نرسیده‌ایم.

شنبه ۱۴۰۳/۲/۲۹

#### بررسی حکم تعلیم عقاید به کودک

بنابر فرض امکان تعلیم عقاید به کودکان، ادله را بررسی می‌کنیم. تعلیم یعنی کاری کند که کودک عالم به این حقایق شود و بحث ایمان جداست. به برخی ادله استناد شده است:

#### الف) آیات قرآن

به آیات مختلفی استناد شده که دو مورد آن قابل اعتناست.

#### ۱) آیه وقایه

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»<sup>۲۴۷</sup>

تقریب استدلال: در آیه امر به وقایه خود و اهل شده است و امر ظهور در وجوب دارد. اهل شامل فرزندان هم میشود و اختصاصی به همسر ندارد. پس واجب است که انسان فرزندش را آتش جهنم حفظ کند. یکی از مقدمات حفظ فرزند از آتش جهنم این است که عقاید حق را به او آموزش دهید. باید کاری کند که فرزندش معصیت نکند و مقدمه این ترک معصیت آموزش و علم به عقاید است. بنابر این باتوجه به اینکه نفس وقایه یعنی زمینه سازی ترک معصیت، پس تعلیم عقاید یکی از مصادیق وقایه می‌شود.

<sup>۲۴۶</sup> راجع فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۸۳ و موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱، ص: ۳۴۹ و تنقیح مباني العروة - كتاب الاجتهاد و التقليد، ص:

۱۵۰ و المسائل الشرعية (للشیري)، ص: ۵

<sup>۲۴۷</sup> تحریم / ۶

ممکن است کسی اشکال کند که لفظ اهل گرچه شامل فرزندان هم هست، لکن در آیه شامل فرزند نابالغ نمی‌شود؛ زیرا معنای وقایه حفظ از خطر بالفعل است اما خطری که در آینده دور متوجه انسان است، صدق وقایه نمی‌کند. در آیه نیز عذاب نار که متوجه صبی نابالغ نیست.

پاسخ این است که عذاب نار که در آیه ذکر شده است، عذاب در آخرت است و شاید شامل عذاب برزخ هم بشود و مسلماً ناظر به عذاب دنیوی نیست. ناظر به عذاب ممثل که باطن عمل است، نیز نمی‌باشد. ظاهر آیه این است که مرادش آتش بعد از مرگ است. باتوجه به اینکه میفرماید «علیها ملائکه غلاظ شداد» این مربوط به بعد از مرگ است.

پس یا وقایه در معنای حقیقی که ناظر به خطر بالفعل است، به کار نرفته است یا یک محذوفی مانند «اسباب» را در تقدیر بگیریم یعنی از اسباب عذاب خودتان را حفظ کنید. بنابر این شامل صبی نابالغ هم می‌شود.<sup>۲۴۸</sup>

#### اشکال: امر در آیه مولوی نیست و ناظر به تکلیف نفسی نیست

اشکال اصلی این است که امر در این آیه ظهور در مولویت ندارد؛ زیرا مواردی که امر به تحرز یک ضرر یا خطر موجود و مفروض میکنند، ظهور در اعمال مولویت مولا ندارد. عرف از اینگونه خطابیات ارشاد می‌فهمد نه امر مولوی که ترک آن فی نفسه عقاب آور باشد، به اینصورت که مخالفت با آن یک عقاب مجزا داشته باشد. اینجا ظاهر این است که مولا بماهو مرشد این را بیان کرده است. آیا «قوا انفسکم» یک تکلیف مولوی نفسی است که اگر گناهی کردم، دو تا عقاب شوم یکی برای اصل گناه و دیگر مخالفت با این آیه. این آیه دلالتی بیش از ارشاد ندارد.<sup>۲۴۹</sup>

ممکن است گفته شود در برخی روایات امر به معروف و نهی از منکر به آیه استناد شده است و فقها هم در بحث امر به معروف به آن استدلال کرده اند،<sup>۲۵۰</sup> پس معلوم میشود که امر در آیه مولوی است.

<sup>۲۴۸</sup> اشکال: اگر اشکال مستشکل را ببینیم که ایه ناظر به غیربالغین است، خوب میگوید که اسباب آتش هم برای غیربالغین نیست یا ناظر به عذاب اخروی است اما این هم مربوط به بالغین است و شامل غیربالغ نیست. (مقرر)

<sup>۲۴۹</sup> این بیان نسبت به «انفسکم» هست اما نسبت به «اهلیکم» قرینه ای نداریم که دست از ظهور مولوی آیه برداریم. (مقرر)

<sup>۲۵۰</sup> «۶» مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَدَّارٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا (۱) - جَلَسَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْكِي وَ قَالَ أَنَا عَجَزْتُ عَنْ نَفْسِي كُلَّتْ أَهْلِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - حَسْبُكَ أَنْ تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسُكَ وَ تَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهَى عَنْهُ نَفْسُكَ.

۲۱۲۰۶-۲- (۲) وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا (۳) - قُلْتُ كَيْفَ أَقْبَهُمْ قَالَ تَأْمُرُهُمْ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ وَ تَنْهَاهُمْ عَمَّا نَهَاَهُمُ اللَّهُ فَإِنْ أَطَاعُواكَ كُنْتَ قَدْ وَقَيْتَهُمْ وَ إِنْ عَصَوْكَ كُنْتَ قَدْ فَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ.

پاسخ این است که وجوب امر به معروف و نهی از منکر ادله مجزایی دارد. این روایات ذیل آیه میخواهد بگوید که شما وظیفه‌ای بیش از همان امر به معروف و نهی از منکر ندارید.

## (۲) آیه نفر

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»

گفته شده که «تفقه» به معنای لغوی است و هم شامل فهم عقاید است و هم احکام و شاهدش این است که در صحیحه یعقوب برای فهم امامت به این آیه تمسک شده است.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا حَدَّثَ عَلَى الْإِمَامِ حَدَّثَ كَيْفَ يَصْنَعُ النَّاسُ قَالَ أَيْنَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ قَالَ هُمْ فِي عُذْرٍ مَا دَامُوا فِي الطَّلَبِ وَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَنْتَظِرُونَهُمْ فِي عُذْرٍ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ أَصْحَابُهُمْ.»<sup>251</sup>

پس تفقه شامل عقاید می‌شود و بعد نفس اخبار و تعلیم هم مصداق انذار است و فرزندان هم شامل «قومهم» می‌شود.

## اشکال

اولا: قوم در لغت «جمع من الرجال» است.<sup>252</sup> در آیه هم قوم را در مقابل نساء به کار برده است:

و رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ «۴» وَ كَذَا الَّذِي قَبْلَهُ.  
 ۲۱۲۰۷-۳-۵ «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ عُمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً «۶» - كَيْفَ نَقَى أَهْلَنَا قَالَ تَأْمُرُونَهُمْ وَ تَنْهَوْنَهُمْ.»

<sup>251</sup> کافی ج ۱ ص ۳۷۸

<sup>252</sup> برخی دیگر از لغویین اعم از زن و مرد دانسته اند:

و القوم: اسم يجمع الرجال و النساء، لا واحد له من لفظه.

و فصل ذلك زهير فقال (وافر)<sup>252</sup>:

أ قوم آل حصني أم نساء

فما أدري و سوف إخال أدري

و في التنزيل: قَوْمٌ فِرْعَوْنٌ\*، و قَوْمٌ لوطٍ\* و قوم عاد؛ فذا اسم يجمع الرجال و النساء. (جهرة اللغة، ج ۲، ص: ۹۷۸)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّغَابِ بِسْمِ الْأَسْمِ الْفُسُوقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

البته روشن است که زنها نیز شامل آیه می‌شود، اما نه از باب دلالت لفظ قوم بلکه از باب الغای خصوصیت است. بنابر این قدر مسلم از الغای خصوصیت از آیه، مکلفین هستند و شامل غیر بالغ نمیشود.

ثانیاً: اگر هم دلالت آیه را بر نابالغین بپذیریم، وجوب کفایی بر طائفه‌ای از مؤمنین است، نه خصوص والدین.<sup>۲۵۳</sup>

در موسوعه احکام اطفال آیات دیگری هم بیان شده که دلالتش ناتمام است.

جلسه - یکشنبه ۱۴۰۳/۲/۳۰

## ب) روایات

روایات شامل چند طائفه است؛ اول، روایاتی که در حق فرزند بیان شده است:

۱) بیان امام سجاد علیه السلام در رساله حقوق: «وَأَمَّا حَقُّ وَلَدِكَ فَإِنْ تَعَلَّمَ أَنَّهُ مِنْكَ وَ مُضَافٌ إِلَيْكَ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا بِخَيْرِهِ وَ شَرِّهِ وَ أَنْكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وَكَلِمَتُهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ وَ الدَّلَالَةِ عَلَى رَبِّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الْمَعُونَةِ عَلَى طَاعَتِهِ فَأَعْمَلْ فِي أَمْرِهِ عَمَلٌ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ مُثَابٌّ عَلَى الْإِحْسَانِ إِلَيْهِ مُعَاقَبٌ عَلَى الْإِسَاءَةِ إِلَيْهِ»<sup>۲۵۴</sup>

مسئول بودن ناظر به آخرت است یعنی اگر کوتاهی کنی، معاقب هستی. ظاهرش این است که مکلف است و تکلیف الزامی دارد و یکی از این تکالیف شناساندن خداوند به اوست.

## اشکال

این روایت از نظر دلالتی مشکلی ندارد اما اشکال در سند است. این روایت را مرحوم صدوق به طرق مختلفی در کتب متعدد خود نقل کرده است. لکن علی بن احمد بن موسی الدقاق که استاد ایشان است، در همه این طرق مشترک است که وثاقتش ثابت نشده است. اگر این اشکال نبود، با استفاضه اعتبار سند را احراز کرد. ترضی شیخ صدوق هم دال بر وثاقت ایشان نیست. برای ما هنوز محرز نیست که این تعبیر را برای خصوص بزرگان خاصی به کار می‌برده است.

<sup>۲۵۳</sup> اشکال سوم: چون انذار برای غیربالغ معنا ندارد، پس حذر هم معنادارد و لذا شامل غیربالغ نمیشود. (مقرر)

<sup>۲۵۴</sup> من لایحضره الفقیه ج ۲ ص ۶۲۲

برخی گفته اند که نجاشی به رساله حقوق امام سجاد علیه السلام سند دارد. بالاخره تا زمان نجاشی این رساله به سند معتبر رسیده است.

این بیان هم مخدوش است. در سند نجاشی محمد بن فضیل است. اینکه گفته شود که محمد بن قاسم بن فضیل است که توثیق شده خلاف ظاهر است و قرینه‌ای ندارد. ظاهر این است که محمد بن فضیل صیرفی است که تضعیف دارد. ادعا شده کثرت نقل اجلا از محمد بن فضیل دال بر وثاقت است و تضعیف هم ناظر مذهبش بوده است. این ادعا که برای ما روشن نیست، لکن بر فرض تصحیح سند، نهایت ثابت میشود که نسخه‌ای از این رساله به سند معتبر به نجاشی رسیده باشد، اما دلیلی بر یکی بودن این نسخه با نسخه‌ای در شیخ صدوق از آن نقل کرده، وجود ندارد.

ممکن است گفته شود که شاید محمد بن فضل هاشمی باشد که شاید در برخی نسخ همینطور باشد. این بیان هم خلاف ظاهر است و این شخص هم وثاقتش محرز نیست.

(۲) خبر سکونی: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ جُمهُورٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ السَّكُونِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا مَعْمُومٌ مَكْرُوبٌ فَقَالَ لِي يَا سَكُونِيُّ مِمَّا عَمَّكَ قُلْتَ وَوَلَدْتَ لِي ابْنَةً فَقَالَ يَا سَكُونِيُّ عَلَى الْأَرْضِ ثَقُلْهَا وَ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا تَعِيشُ فِي غَيْرِ أَجْلِكَ - وَ تَأْكُلُ مِنْ غَيْرِ رِزْقِكَ فَسَرَى وَ اللَّهُ عَنِّي فَقَالَ لِي مَا سَمَيْتَهَا قُلْتُ فَاطِمَةَ قَالَ آه آه ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى جَبْهَتِهِ فَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَقُّ الْوَلَدِ عَلَى وَالِدِهِ إِذَا كَانَ ذَكَرًا أَنْ يَسْتَفْرَهُ أُمَّهُ<sup>۲۵۵</sup> وَ يَسْتَحْسِنَ اسْمَهُ وَ يَعْلَمَهُ كِتَابَ اللَّهِ وَ يَطْهَرَهُ وَ يَعْلَمَهُ السَّبَّاحَةَ وَ إِذَا كَانَتْ أُنْثَى أَنْ يَسْتَفْرَهُ أُمُّهَا وَ يَسْتَحْسِنَ اسْمَهَا وَ يَعْلَمَهَا سُورَةَ النَّوْرِ وَ لَا يَعْلَمَهَا سُورَةَ يُوسُفَ وَ لَا يَنْزِلُهَا الْعُرْفَ وَ يَعَجِّلَ سَرَاحَهَا إِلَى بَيْتِ زَوْجِهَا أُمَّ إِذَا سَمَيْتَهَا فَاطِمَةَ فَلَا تَسْبَهَا وَ لَا تَلْعَنَهَا وَ لَا تَضْرِبَهَا.»<sup>۲۵۶</sup>

حق تعلیم کتاب الله و سوره نور شامل تعلیم عقاید نیز هست. ممکن است اینگونه گفته شود که تعلیم قرآن متوقف بر تعلیم وجود خدا و نبوت است تا قرآن به عنوان کلام خدا و واسطه نبی ص ثابت شود. البته این تقریب دوم و سوره نور شامل بحث امامت نیست.

این روایت اشکال سندی دارد و ابن جمهور وثاقتش روشن نیست. از نظر دلالتی هم حق ظهور در لزوم و وجوب ندارد. زیرا استعمالات زیادی در روایات آمده که تعبیر حق در امور استحبابی به کار رفته است. به جهت استعمال کثیر این واژه در مستحبات، میگوییم که دلالتش اعم از واجب و مستحب است. لکن انصافاً ظاهر اولیه اش در وجوب است مگر جایی که قرینه‌ای داشته باشیم مانند تسالم بر عدم وجوب یا ارتکاز

<sup>۲۵۵</sup> ای یستکرم أمه و لا يدعو بالسب لأمه و اللعن و الفحش.

<sup>۲۵۶</sup> کافی ج ۶ ص ۴۸

مشرعی. لکن اینجا ممکن است گفته شود که سیاق بیان این مورد در مستحبات ، باعث میشود که ظهور حق در وجوب از بین برود.

بنابر این روایت هم از نظر سندی و هم دلالتی بر وجوب مخدوش است.