

## «پیوند» عضو، یکی از «محرمات نکاح»<sup>۱</sup>

حمید مسجdsرانی\*

مصطفی جباری\*\*

### چکیده

بی‌تردید در اسلام، «رضاع» از جمله‌ی محرمات نکاح است. فقیهان از شرایط تحقق رضاع و آثار مترتب بر آن به تفصیل سخن گفته‌اند. مبنای این حرم ت، حکم شارع است که ظاهراً بر عرف جامعه‌ی زمان نزول حکم، صحه گذاشته و آن‌را پذیرفته است: وقتی که طفلی برابر قواعد شرع، از شیر زنی غیر از مادر خود می‌نوشد، «رضاع» محقق شده و در نتیجه، نکاح میان شیرخوار و کسانی که در شرع مشخص‌اند حرام است. اما تلاش این نوشته در پی کشف راهی است تا ملاک نشر حرمت به واسطه‌ی «رضاع» را به «پیوند» تسری داده و ثابت کند که چنانچه از فرزند زنی (به عنوان دهنده‌ی عضو)، یک یا چند عضو به مرد دیگری (به عنوان گیرنده‌ی عضو)، پیوند زده شود در اثر این پیوند، همان حکم حرمت به واسطه‌ی «رضاع» محقق شده و در نتیجه، نکاح میان گیرنده‌ی عضو با مادر یا خواهر دهنده‌ی عضو خالی از اشکال نخواهد بود.

**کلید واژه‌ها:** رضاع، محرمات رضاعی، پیوند عضو، تسری حکم رضاع به پیوند عضو.

۱- تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۵/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱  
\* دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده  
مسئول) h\_masjedsaraie@semnan.ac.ir  
\*\* دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

## ۱- مقدمه

فقه‌های شیعه و سنی از رضاع به عنوان یکی از محرّمات مسلمّ نکاح یاد کرده و از آن به تفصیل بحث می‌کنند. در آیه ۲۳ از سوره نساء آمده است: «حرّمَت علیکم أمّهاتکم و بناتکم و أخواتکم ... و أمّهاتکم اللّاتی أرضعنکم و أخواتکم من الرضاعه ... حرام شده است بر شما، مادرانتان و دختران و خواهران شما ... و مادرانی که شما را شیر داده‌اند و خواهران رضاعی شما ...» در تأیید قاعده رضاع، احادیث چندی از ائمه و معصومان علیهم‌السلام مورد استناد قرار گرفته است که مهم‌ترین آنها حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که شیعه و سنی آن را روایت کرده‌اند و در آن حضرت فرموده‌اند: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»<sup>۱</sup> (حرّ عاملی، بی‌تا، ۱۴، ۲۸۰) و نیز: «الرضاع لحمه کلّمه النسب: رضاع، خویشی است همانند خویشی نسب» (طبرسی، ۱۴۱۴، ۲۴۷؛ محقق داماد، ۱۳۶۵، ۶۹) نیز عبدالله بن سنان از امام صادق(ع) روایت کرده است که: «یحرم من الرضاع ما یحرم من القرابه» (حرّ عاملی، بی‌تا، ۱۴، ۲۸۱) همین معنا با عبارات دیگر نیز آمده است؛ مثلاً بخاری و مسلم از رسول الله روایت می‌کنند که: «إنّ الرضاعه تحرم ما تحرم الولاده» (مسلم بن الحجاج، بی‌تا، ۴، ۱۶۲؛ البخاری، ۱۴۰۱، ۴، ۴۷) و نیز «یحرم من الرضاعه ما یحرم من الولاده» (مسلم بن الحجاج، بی‌تا، ۴، ۱۶۲؛ البخاری، ۱۴۰۱، ۳، ۱۴۹) همچنین از پیامبر(ص) است که فرمود: «ما حرّمته الولاده حرّمه الرضاع» (میبدی، ۱۳۸۲، ۴۶۳). پس قدر متیقّن این است که همان‌گونه که شخص نمی‌تواند با محارم نسبی خود ازدواج کند نکاح با محارم رضاعی او نیز بر وی حرام است.

می‌دانیم که حرمت نکاح رضاعی، حکمی امضایی است و «قرابت رضاعی قبل از اسلام وجود داشته است. قوم عرب برای شیرخوارگی اهمیت زیادی قایل بودند و از خویشاوندی رضاعی خود حمایت می‌کردند، همان‌گونه که از خویشاوندی نسبی حمایت می‌کردند. اسلام این‌گونه قرابت را که زبانی نداشته به رسمیت شناخته ولی حدود آن را مشخص و شرایط و آثار آن را تعیین کرده است؛ بنابراین قرابت رضاعی از نهادهای امضایی اسلام است نه تأسیسی» (سید قطب، ۱۹۹۲، ۶۰۹؛ صفایی، ۱۳۷۴، ۲، ۱۹)؛ نیز ر.ک: محقق داماد، ۱۳۶۵، ۶۸). فقیهان شیعه و سنی در این که رضاع پس از تحقّق، موجب نشر حرمت است

۱- همچنین از عبدالله بن سنان روایت دیگری نیز بیان شده است که امام صادق علیه‌السلام ضمن آن فرموده‌اند: «لا یصلح للمراه أن ینکحها عمّها و لا خالها من الرضاعه» (حرّ عاملی، بی‌تا، ۱۴، ۳۰۰) همچنین روایت دیگری از ابی عبیده الحذاء وجود دارد که گفته است: «سمعت ابا عبدالله علیه‌السلام یقول: لا ینکح المراه علی عمّتها و لا خالتها و لا علی أختها من الرضاعه» (همان، ۱۴، ۳۶۷).

اختلافی ندارند. تفاوت دیدگاه در این است که رضاع چگونه محقق می‌شود؟ فقها به تفصیل و دقت و البته در مواردی به اختلاف نظر سخن گفته‌اند: از مقدار و مدت زمانی که رضیع باید شیر بنوشد تا موجب نشر حرمت شود؛ از چه راهی باید شیر وارد معده رضیع شود، آیا ضروری است که مستقیماً از پستان مکیده باشد (مصّ الثدی)، آیا زنده بودن دایه شرط نشر حرمت است؟ و ... (برای دیدن نظرات کمابیش یکسان فقهای شیعه در این مورد به عنوان نمونه از گذشتگان به کتاب السرائر (ابن ادریس، ۱۴۱۱، ۲، ۵۱۹)، شرح اللمعه (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۵، ۱۵۵) و از معاصران به تحریرالوسیله (خمینی، بی‌تا، ۲، ۱۶۵) و منهاج الصالحین (خوئی، ۱۴۱۰، ۲، ۲۶۷) و برای دیدن نظرات فقهای اهل سنت و تفاوت آشکار آن نظرات گاه با نظر شیعیان به‌ویژه در این که ریختن در حلق - وجور - و نیز ریختن در بینی - سعو - هم موجب رضاع است رک: الجزیری، ۲۰۰۱، ۹۴۹). اما هدف این نوشته پاسخ به این پرسش است: تصوّر کنیم از «پسر خانم الف»، چند عضو به «آقای ب» اهدا شود، آیا آقای ب می‌تواند با خود خانم الف یا دختر خانم الف ازدواج کند؟ صورت دیگری از فرض مسأله چنان است که عضوی از «پسر خانم الف» به «خانم ب» اهدا شود؛ در این حالت آیا خانم ب می‌تواند با پسر خانم الف یا شوهر خانم الف ازدواج کند؟ پاسخ به این پرسش در گروه آن است که بتوانیم «ملاک نشر حرمت» در رضاع را تبیین کنیم. یعنی سخن در این است که آیا می‌توان «آقای ب» را «در حکم پسر رضاعی خانم الف» دانست؟ به نظر می‌رسد پاسخ مثبت بوده و نکاح میان این دو خالی از اشکال نیست.

## ۲- کشف ملاک نشر حرمت نکاح در رضاع

فقیهان غالباً از «ملاک نشر حرمت»، چیزی نگفته و در عوض، از نحوه‌ی تحقق رضاع و آثار آن به تفصیل سخن گفته‌اند. اما چنین به نظر می‌رسد که از عبارات «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» و «الرضاع لحمه کلحمه النسب» و از تشبیه به کار رفته می‌توان ملاکی به عنوان قدر متیقن به دست آورد: وقتی طفلی از شیر زنی می‌نوشد گویا آن زن، «در حکم مادر طبیعی» اوست؛ طفل از تمام وجود آن زن سیراب می‌شود؛ گرمای آغوش او را احساس می‌کند؛ در آغوش او می‌آرمد و ... و این‌ها همه‌ی آن چیزی است که طفل در کنار مادر طبیعی خود از آن برخوردار است. به تعبیر علامه طبرسی، رضاع، نازل منزله نکاح دانسته شده است: «سمی المرضعات أمّهات اذ نزل الرضاعه منزله النسب ... : خداوند مرضعات را به این علت «مادران» نامیده است که رضاع را نازل منزله و در حکم نسب می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۴، ۲۴۷).

جامعه عرب پیش از اسلام نیز چنین زنی را «مادر» و ازدواج و هم‌آغوشی با او را زشت و نفرت‌انگیز و شمشتر کننده می‌دانست. اسلام این حکم عرفی عقلایی را امضاء کرد. گویند وقتی حلیمه سعیدیه - دایه رسول الله (ص) - به دیدار پیامبر (ص) آمد حضرت از او استقبال کرد و ردای خویش بر او گسترد و برای نشستن بر آن دعوت کرد و با شوق فرمود: «أُمّی، أُمّی». بسیار بعید است که بتوانیم بپذیریم نشر حرمت، ملاکی دور از عقل رَس ما دارد و حکمی است صرفاً تعبّدی. اگر چنین توجیهی در «عبادات» قابل پذیرش باشد نمی‌تواند در موضوعی غیر عبادی چون رضاع نیز قطعاً پذیرفتنی باشد. درست است که فقیهان در باب نکاح، شائبه‌ی عبادی بودن داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۵، ۱۲۰) اما از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که نکاح تماماً «عبادت محضه» است، زیرا احکام فراوانی در نکاح می‌توان یافت که در آنها به عرف و عقل و حکم حاکم توجه شده است: نفقه افراد واجب‌النّفقه، الحاق ذات‌البعل به معتدّه در حکم زنا، نفقه‌ی زوجه مفقودالاثّر، و طلاق زوجه‌ی مفقودالاثّر. همین «احتمال عبادت محض نبودن نکاح» برای این که بتوان برای نشر حرمت، ملاکی پیدا کرد کافی است. اگر بپذیریم که شارع، عاقل و رئیس عقلا، حکمی بدون ملاک و حکمت وضع نمی‌کند از نگاه متشرّعین چه ملاکی می‌توان برای نشر حرمت جز همان که پیش از این گفته شد تصوّر کرد؟

می‌دانیم که فقیهان شیعه از جمله معیارهای تحقّق رضاع را «انبات لحم» و «اشتداد عظم» دانسته‌اند و منظور از این معیار آن است که وقتی طفلی آن اندازه از شیر زنی نوشیده باشد که بتوان گفت اجمالاً گوشتی رویانده و استخوانی محکم کرده است این زن مانند مادر او خواهد بود. ظاهراً پذیرفته شده که این دو گونه رشد، با نوشیدن ده یا پانزده بار پیاپی یا یک شبانه روز بی آن که غذایی دیگر یا شیر زن دیگری را خورده باشد محقّق می‌شود. البته قانون مدنی ظاهراً به دلیل دشواری تشخیص انبات لحم و اشتداد عظم، از این دو معیار سخن نگفته است (ماده‌ی ۱۰۴۶). این درست است که می‌توان گفت مگر در پانزده بار یا یک شبانه روز متوالی شیر خوردن، چه اندازه از تن و روان دایه به شیرخوار منتقل می‌شود که دایه در حکم مادر تلقی شده است؟ اما باید پذیرفت که شارع به هر حال، نظر عقلایی و مبتنی بر تجربه زندگی اجتماعی و عرف را پذیرفته و امضاء کرده و رضاع را موجب نشر حرمت نکاح دانسته است. از نظر شارع، تأثیر شیر دایه بر روح و روان شیرخوار چنان است که فقیهان توصیه کرده‌اند که مرضعه باید عاقله، مسلمه، عقیفه، و وضیئه (گشاده رو و خوش چهره) باشد. شهید ثانی این توصیه استحبابی را چنین تعلیل کرده است: «لأنّ الرضاع مؤثّر فی الطباع و الاخلاق و الصوره»؛ همچنین شهید از ائمه (ع) روایاتی نقل می‌کند که: «انظروا

من یرضع أولادکم فانّ الولد یشب علیه» (حرّ عاملی، بی تا، ۱۵، ۱۸۸)، یا «استرضع لولدک بلبن الحسان و ایاک و القباح فانّ اللبن قد یعدی» (همان، ۱۵، ۱۸۹) ائمه (ع) توجه داده‌اند که فرزند، شخصیت خود را از شیر می‌گیرد و با همان بن و اساس که در او بسته می‌شود رشد می‌کند. نیز باید از شیرزنی نیکوسیرت و نیکو صورت به طفل داد و از دایه زشت رو دوری کرد، زیرا شیر مؤثر است و نقش آفرین. از سوی دیگر، استرضاع ذمیّه را - که البته در جامعه اسلامی زندگی می‌کند و با مسلمانان مراد شده و معاشرت دارد - فقط «عند الضروره» جایز دانسته و در غیر ضرورت، مکروه می‌دانند. شهید ثانی از این عبارت شهید اول که می‌گوید: «و یجوز استرضاع الذمیّه عند الضروره» چنین برداشت کرده است که: «و یظهر من العبارة کعبارة کثیر، التحريم: از ظاهر این عبارت، همانند ظاهر عبارت بسیاری دیگر از فقها می‌توان «تحریم» را فهمید. بنابراین معلوم است که بسیاری از فقهای پیشین، قائل به تحریم چنین استرضاعی بوده‌اند. البته در صورت جواز، اما به کراهت، هم گفته‌اند که باید دایه را از خوردن گوشت خوک و نوشیدن خمر باز داشت. نیز مکروه است که فرزند را به ذمیّه بدهند تا با خود به منزل خویش ببرد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۵، ۱۶۶). نیز پیامبر (ص) فرموده که: «لا ترضعوا الحمقاء فانّ اللبن یعدی و انّ الغلام ینزع الی اللبن یعنی الی الظئر فی الرعونه و الحمق: زن کودن را به دایگی نگیرید زیرا شیر در طفل، سرایت و طفل در کند ذهنی و حماقت به دایه می‌رود (صدوق، ۱۴۱۱، ۳، ۳۰۳). با نگاهی گذرا به متون فقهی شیعه در این باب، همین نگاه را نزد دیگر فقها نیز می‌توان یافت که از ذکر اقوال خودداری می‌شود.

محمد ابوزهره، صراحتاً از «حکمه التحريم بالرضاع» سخن گفته و معتقد است که: «دایه با اجزای بدن خود، طفل را تغذیه می‌کند، بنابراین اجزای بدن او در تکوین طفل نقش دارند و طفل جزئی از همان اجزا و بدن می‌شود. از همین روست که بیماری و سلامت دایه، مستقیماً به طفل سرایت می‌کند. تفاوت مادر نسبی و دایه این است که مادر، طفل را هنگامی که در شکمش بوده با خون خود تغذیه کرده و دایه بعد از تولد و با شیر خود. از طرفی، دایه با خانواده‌ای که فرزند آن خانواده را شیر داده است مندمج و یکی از افراد آن خانواده می‌شود؛ از سوی دیگر، رابطه طفل نیز با خانواده دایه همین گونه و در هم تنیده خواهد شد. بنابراین اگر مادر نسبی بر رضیع حرام ابدی است مادر رضاعی نیز حرام ابدی است. این حرمت، امری بدیهی و برخاسته از وجدان و تشخیص اهل خبره است» (ابوزهره، ۲۰۰۵، ۸۳). دیدیم که ابوزهره، حکمت نشر حرمت رضاع را در آن می‌داند که شارع از آن رو که رضیع از طریق نوشیدن شیر مرضعه در حقیقت پاره‌ای از تن او می‌شود، دایه را مانند مادر دانسته و به نشر حرمت در نکاح حکم کرده است.

اما سید قطب می‌گوید: علّت این تحریم در نصّی - عامّ یا خاصّ - ذکر نشده و هر چه به عنوان «علّت» ذکر شود عبارت است از استنباط و رأی و نظر. البته گاهی علّتی عامّ و گاهی علّتی خاصّ و گاهی علل مشترکی بسته به نوع محرّمات، می‌توان یافت. مثلاً گفته می‌شود نکاح میان اقارب، نسل را در دراز مدت ناتوان و ضعیف می‌کند. اما وقتی فرصتی فراهم شود تا نسل با خون اجنبیه رشد یابد استعداد و توان ممتازی در نسل پیدا می‌شود. گاهی هم می‌گویند برخی از محرّمات مانند مادر و خواهر نسبی و نیز رضاعی رابطه سرپرستی، عطف و احترام و توقیر نزد شخص دارند؛ بنابراین شایسته نیست تا در معرض اختلافاتی قرار گیرند که به طلاق و جدایی منجر می‌شود؛ و از این دست علّت‌ها گاهی ذکر شده است. اما علّت این نهی و حرمت هر چه باشد ما مسلماً می‌پذیریم که تصمیم خداوند قطعاً دارای مصلحت و حکمتی است که ما آن را بدانیم یا ندانیم هیچ تأثیری در اصل حکم ندارد و از وجوب اطاعت حکم نمی‌کاهد» (سید قطب، ۱۹۹۲، ۶۰۹). اما از این سخن بر نمی‌آید که کسی حقّ ندارد تا از علّت یا حکمت نشر حرمت در رضاع سخن بگوید. از این روست که یکی از شارحان آیات الاحکام از فلسفه حرمت ازدواج با محارم سخن گفته و یادآور شده است: «ارتباط تنگاتنگ افراد خانواده ... در برقراری ارتباط جنسی با یکدیگر، زمینه را برای فساد و فحشاء و احياناً تنازع و تخاصم در سر اختصاص بعضی از محارم به بعضی از اعضای خانواده فراهم می‌آورد ... در هر صورت، این فلسفه درباره افرادی که از راه شیرخوارگی، پیوند خانوادگی پیدا می‌کنند نیز جاری است چراکه آنها از این رهگذر - چه از لحاظ جسمی و چه از لحاظ اجتماعی - جزو خانواده‌ای که از آن شیر خورده‌اند به‌شمار می‌روند و طبعاً حکم آن را دارند» (قربانی، ۱۳۸۴، ۹ و ۱۰، ۱۱۲).

در تفسیر نمونه آمده است: «فلسفه‌ی تحریم محارم رضاعی این است که با پرورش گوشت و استخوان آنها با شیر شخص معین، شباهت به فرزندان او پیدا می‌کنند؛ مثلاً زنی که کودکی را به اندازه‌ای شیر می‌دهد که بدن او با آن شیر، نموّ مخصوصی می‌کند یک نوع شباهت میان کودک و سایر فرزندان آن زن پیدا می‌شود و در حقیقت، هر کدام جزئی از بدن آن مادر محسوب می‌گردند و همانند دو برادر نسبی هستند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ۳، ۳۲۹).

برخی از حقوق‌دانان معاصر نیز متعرّض همین نکته شده و اظهار کرده‌اند: «... همچنین شیر انسان در کودکانی که از آن تغذیه می‌نمایند تأثیر بسزایی می‌کند و وضعیّت طبیعی و روحی شیردهنده را در کودک به ودیعه می‌گذارد ...؛ فلسفه‌ی حرمت نکاح با خویشاوندان رضاعی تأثیری است که شیر در جسم و روح کودک می‌نماید و او را به وضعیّت طبیعی و روحی شیردهنده و صاحب شیر نزدیک می‌کند. بنابراین شیری

که به کودک داده می‌شود باید مقداری باشد که موجب ایجاد آن وضعیّت در کودک بشود و این امر زمانی است که شیر در نموّ کودک مؤثر باشد. مقداری که برای شیر خوردن طفل قرار داده شده از نظر قانون، کم‌ترین مقداری است که می‌تواند در نموّ کودک تأثیر کند» (امامی، ۱۳۷۰، ۴، ۲۹۲ و ۲۹۸). نیز همانند فقها به نوع شیر خوردن توجه کرده و گفته‌اند: «شیری که از پستان مکیده شده باشد در تربیت روحی و عاطفی کودک مؤثر است و بدین جهت فقط این‌گونه شیر خوردن ایجاد قرابت رضاعی می‌کند» (صفایی، ۱۳۷۴، ۲، ۲۰). البته ناگفته نماند بر مبنای فقه شیعه است که چنین نظری می‌توان داشت؛ اما از نظر فقهای سنی، مطلق وصول شیر حتی یک قطره به جوف طفل موجب تحقّق رضاع خواهد بود، حتی اگر از طریقی غیر از مکیدن پستان و مثلاً از راه ریختن در حلق یا بینی طفل باشد (الجزیری، ۲۰۰۱، ۹۴۹ به بعد؛ همچنین مغنیه، ۱۳۹۳، ۴۹-۵۰). پس، از نگاه فقه شیعه ظاهراً به نظر می‌رسد در کنار آن که شارع بر مقدار و کمیّت و نحوه وصول شیر به امعاء و احشاء طفل توجه داشته است تا روح و روان متشرّعان دچار اضطراب حاصل از تحقّق رضاع مشکوک نشود بر این نکته دقیقاً توجه شده است که رضیع با در آغوش دایه آرمیدن و از خون و شیره او نوشیدن و صدای او را شنیدن گویا پاره‌ای از او می‌شود همان‌گونه که فرزندان صلبی خود او چنین‌اند. مرحوم دکتر کاتوزیان این نظر ابوزهره را که در کتاب «محاضرات فی عقد الزواج و آثاره» می‌گوید: «شیر خواری در زمان کودکی ایجاد هم‌خونی می‌کند پس اگر کسی از شیر زنی تغذیه کند از نظر هم‌خونی مانند فرزند او خواهد شد و همان معایبی که در زناشویی با خویشاوندان نسبی وجود دارد در این مورد نیز به بار می‌آید»، نمی‌پذیرد و معتقد است: «این دلیل قاطع نیست، زیرا اگر هم‌خونی دلیل این حرمت باشد باید در صورتی که شیر زنی برای طفل فرستاده می‌شود این اثر را داشته باشد در حالی‌که قانون مدنی یکی از شرایط ایجاد قرابت رضاعی را خوردن شیر در آغوش زن قرار داده است. پس باید گفت چون از دیرباز، کودکی را که در آغوش زنی شیر می‌خورده است مردم به دیده فرزند او می‌نگریستند اسلام این اخلاق اجتماعی را محترم شمرده و کودک را در حکم فرزند زن قرار داده است و قانون مدنی نیز آن فرض حقوقی را از فقه گرفته است» (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ۱، ۱۰۵). اما نباید فراموش کرد که مبنای فقهی استاد ابو زهره و استاد دکتر کاتوزیان - که دیدگاه قانون مدنی ایران و مبتنی بر فقه شیعه است - دو مبنای متفاوت است، اما بخش آخر سخنان دیدگاه استاد کاتوزیان که: «پس باید گفت چون از دیرباز...» جالب و قابل توجه است و در راستای مدّعی این نوشته می‌توان از این دیدگاه بهره گرفت.

اگر بپذیریم که احکام شرع بدون حکمت نیستند و از مصلحت و مفسده‌ای منشأ می‌گیرند و اگر بپذیریم که چنین نیست که فهم حکمت همه احکام دور از دسترس باشد و اگر بپذیریم که رضاع در شمار «عبادات» نیست که نتوانیم حکمت عالی‌نهفته در آن را درک کنیم، آنگاه می‌توانیم بپذیریم که با همین عقل بشری می‌توان حکمت نشر حرمت در رضاع را - با تأکید بر این که حکمی امضایی است - فهمید. آیا این حکمت جز همان است که در چند سطر پیش بدان اشاره شد؟

در همین آیه، نمونه دیگری هست که به عنوان مؤید نظر فوق می‌توان از آن استفاده کرد: «و ربائبکم اللّاتی فی حجورکم ...» (نساء، ۲۳). شیخ طوسی می‌گوید: «چنین دختری را می‌توان ربیبه نامید؛ خواه ناپدری، او را بزرگ کرده و آن دختر در حجر او رشد یافته باشد خواه نه. زیرا همین که آن مرد با مادر آن دختر ازدواج کرد او تربیت کننده و آن دختر، تربیت شده - ربیبه - نام می‌گیرد (طوسی، ۱۴۳۱، ۳، ۱۵۷). طبرسی نیز می‌گوید: «... منظور آنانی‌اند که در اختیار و سرپرستی و تربیت شما قرار دارند. قرآن، ولد زن از غیر زوج خود را از آن‌رو، ربیب و ربیبه می‌نامد که این زوج است که آنان را غالباً بزرگ می‌کند و رشد می‌دهد همچنان که فرزند خود را تربیت می‌کند و رشد می‌دهد. حتی اگر آنان را تربیت نکند و رشد هم ندهد باز هم ربیب و ربیبه نامیده می‌شوند. مقتضای همین ربیبه بودن این است که دختر زن از غیر زوج خودش بر زوج او حرام باشد. همچنین دختر پسر او و دختر دختر او بر او حرام خواهند بود، چه در نسل نزدیک باشند چه دور؛ علّتش این است که نام ربیبه بر آنان صادق است» (طبرسی، ۱۴۱۴، ۲۴۷). می‌بینیم که ربیبه، در حکم دختر و زاده‌های او در حکم نوه و نسل تلقی شده‌اند. همین نگاه را که بیان‌گر حکم است مفسران معاصر نیز بازگو کرده‌اند: «گرچه ظاهر قید «فی حجورکم» چنین می‌فهماند که اگر دختر همسر از شوهر دیگر در دامان انسان پرورش نیابد بر او حرام نیست ولی به قرینه‌ی روایات و مسلم بودن حکم، این قید به اصطلاح قید احترازی نیست<sup>۱</sup> بلکه در واقع اشاره به نکته‌ی تحریم است، زیرا این‌گونه دختران که مادرانشان اقدام به ازدواج مجدد می‌کنند معمولاً در سنین پائین هستند و غالباً در دامان شوهر جدید همانند دختر او پرورش می‌یابند. آیه می‌گوید اینها در واقع همچون دختران شما هستند. آیا کسی با دختر خود ازدواج می‌کند؟ و انتخاب عنوان «ربائب» که جمع ربیبه به معنای تربیت شده است نیز به همین

۱- در اصول فقه معروف است که یکی از شرایط مفهوم داشتن وصف، آن است که قید موجود در جمله، قید احترازی باشد نه غالبی؛ و از آنجا که در آیه شریفه سوره نساء، قید غالبی بوده نه احترازی، از اینرو این آیه مفهوم مخالف ندارد و چنین نیست که اگر ربیبه در خانه ناپدری زندگی نکند بتواند با ناپدری ازدواج نماید (برای مطالعه پیرامون بحث مذکور ر.ک: زراعت، ۱۳۹۱، ۷۴-۷۵).



جهت می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ۳، ۳۳۰). توسعه حکم و تعیین مصادیق جدید از آن جهت که در نصّ قرآن نیست قابل توجه است.

برخی از فقهای معاصر، برای حلّ مشکل نسب و محرّمیت در پدیده‌ی نوظهور تلقیح مصنوعی، که می‌تواند راه‌حلّ‌های نوینی برای ناباروران داشته باشد ولی البته با پرسش‌های فراوان فقهی و حقوقی نیز رویاروی شده است، گویا در مفاهیم مرتکز و سنتی «مادر» و «ربیبه» بازنگری کرده‌اند: «از آن‌جا که بین کودک و صاحبان نطفه، رابطه‌ی نسب شرعی برقرار است، کودک متولّد از طریق انتقال جنین به آنها محرم است و همه احکام حرمت جاری است. بنا بر نظر برخی از فقها، رابطه محرّمیت بین کودک و صاحب رحم برقرار می‌گردد و مادر جانشین، به منزله‌ی مادر رضاعی است و فرزند نمی‌تواند بعداً با آن زن و فرزندان او ازدواج کند در خصوص رابطه‌ی محرّمیت بین فرزند متولّد شده از طریق انتقال جنین و شوهر زن گیرنده نیز باید نظر به وجود رابطه محرّمیت داد، در صورتی که فرزند مذکور، دختر باشد ربیبه‌ی مرد تلقّی و با وی محرم است» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴، ۱۶۳). همچنین در باره تعیین پدر در لقاح مصنوعی چنین اظهار نظر شده است: «با روشن شدن معنای نسب از نظر لغوی و عرفی و شرعی ... باید گفت: پدر طبیعی این کودک صاحب اسپرم است که البته در صورت معلوم بودن می‌تواند از کلیه آثار شرعی و حقوقی ابوت برخوردار باشد ... و در مقابل بین زوج فاقد اسپرم و متقاضی و کودک، هیچ گونه رابطه نسب برقرار نیست. البته اگر کودک متولّد شده، دختر باشد ربیبه او تلقّی و محرم او می‌گردد» (همان، ۲۴۴). این که میان دو مادر شناخته شده و مرتکز فقهی یعنی «مادر» و «مادر رضاعی»، مادر دیگری با نام «مادر جانشین» و «به منزله مادر رضاعی» و نیز این که مصداق جدیدی از «ربیبه» در ادبیات فقهی حقوقی معاصران راه یافته است بیان‌گر چیست؟ در آیه دوم سوره مجادله<sup>۱</sup>، «مادر» همان زنی است که طفل را به دنیا می‌آورد. اگر گیرنده جنین و به دنیا آورنده‌ی طفل، مادر است پس تکلیف زنی که صاحب تخمک است چه خواهد شد؟ مگر می‌توان تصوّر کرد که طفلی دو مادر داشته باشد؟<sup>۲</sup> استفاده از چنین ادبیاتی - خواه درست یا نادرست

۱- «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُؤٌ غَفُورٌ».

۲- آیت الله سید عبدالکریم موسوی اردبیلی در پاسخ به استفتائی، نظر فقهی خود را پیرامون فرزند متولّد شده از روش تلقیح مصنوعی و رحم اجاره‌ای ارائه کرده‌اند: «سؤال: همسر به جهت مشکلات پزشکی نمی‌تواند جنین را حفظ کند و تاکنون چندین مرتبه جنین وی سقط شده است. پزشکان برای حلّ مشکل توصیه کردند که اسپرم من و تخمک همسرم در آزمایشگاه تلقیح شده و سپس جنین حاصله به رحم اجاره‌ای منتقل گردد تا در آن رشد کند. همسر برادر همسر حاضر شد که جنین به رحم او منتقل شود و الحمد لله فرزند دختری متولّد شد.

– آیا همان یافتن ملاک حکم و بسنده‌نکردن به تعریف پیشینیان از این دو واژه نیست؟ همه آن‌چه به قلم فقیهان، حقوق‌دانان، اندیشمندان حوزه اخلاق و فلسفه، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان درباره پدیده نوظهور «رحم جایگزین» نوشته و در آنها تلاش شده تا نظریه رحم جایگزین مقبول جلوه داده شود بیان‌گر همین تعریف و نگاه جدید از مفاهیم کهن است (برای دیدن دیدگاه‌های متفاوت و گاه اندکی پریشان و از جمله نظریه دو مادری جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ۱۱).

اکنون بار دیگر به این دو مورد توجه کنیم: ۱- دخترکی که در کودکی وارد خانه ناپدری می‌شود و زنی شوهردار که پس از ازدواج مادرش با مردی، ناپدری خود را می‌بیند؛ این هر دو «ربیبه» اند و در حکم دختر مرد هستند و ازدواج میان آنان و ناپدری ممنوع است، با آن‌که دوّمی در حجر ناپدری رشد نکرده و تربیت یافته او نیست و ظاهراً مشمول حکم آیه نمی‌شود؛ ۲- موردی که زنی «مقداری محدود و مدتی محدود» به طفلی شیر داده و طفل پس از تحقق رضاع از دامان مرضعه جدا شده و از آن رضاع و مرضعه، فقط یادی مستند در اذهان مانده است و طفلی که دو سال تمام همه هستی خود را از مادر گرفته و سال‌هایی دراز در دامان او زیسته و اکنون عضوی یا اعضای او به پیکر مردی دیگر پیوند خورده است آیا می‌توان هم‌آغوشی چنین زنی را با «بدن عضو گیرنده»، پذیرفت؟ آیا نباید از قدر متیقن‌هایی که قدما ترسیم و متأخرین پذیرفته‌اند اندکی فاصله گرفت و «ملاک حکم» را – هم در ربیبه و هم در رضاع – یافت؟

### ۳- آیا می‌توان این ملاک را به موضوع بحث تسری داد؟

اگر بپذیریم ملاک نشر حرمت در رضاع همان است که گفته شد آیا می‌توان آن ملاک را به موضوع بحث تسری داد؛ وقتی عضوی یا اعضای از بدنی که همه هستی خود را از زنی به نام مادر گرفته، به بدن

---

لطفاً بفرمایید مادر این فرزند کیست و آیا برادر همسر و همچنین پدر ایشان به این بچه محرم هستند؟ در صورتی که محرم نباشند، اگر همسر برادر همسر از شیریه که پس از زایمان در سینه وی وجود دارد به این کودک با شرایطی که در رساله آمده شیر بدهد، آیا این دختر به آنها محرم می‌شود؟ جواب: پدر این فرزند صاحب اسپرم می‌باشد اما در خصوص مادر وی در نزد فقها اختلاف وجود دارد؛ برخی مادر او را صاحب تخمک می‌دانند که در این صورت، برادر همسر شما دایی کودک و پدر همسر شما پدر بزرگ وی خواهد بود و به وی محرم هستند. برخی دیگر مادر وی را صاحب رحمی می‌دانند که او را به دنیا می‌آورد که در این صورت، برادر همسر شما به وی محرم خواهد بود، زیرا این دختر ربیبه وی می‌باشد ولی پدر همسران با وی محرم نیست. ولی به نظر این‌جانب این کودک دارای دو مادر می‌باشد و هم زن صاحب تخمک و هم زن صاحب رحم، مادر وی می‌باشند که بر این اساس، این کودک به برادر همسران و همچنین پدر وی محرم می‌باشد. در هر صورت، شیر دادن همسر برادر همسران به آن دختر از شیریه که در اثر این زایمان در سینه وی ایجاد شده، موجب نشر حرمت از طریق رضاع نمی‌شود، چون یکی از شرایط نشر حرمت با رضاع این است که شیر از فحل باشد» (رویداد، ۱۳۷۹).

شخص دیگری پیوند زده می‌شود در حقیقت گیرنده عضو؛ اجزایی از بدن آن مادر را در خود دارد. آیا عرف و اخلاق اجتماعی میان این دو قرابتی نخواهد دید؟ آیا می‌توان پذیرفت که میان این دو، زناشویی صورت گیرد؟ اما از سوی دیگر، این تردید هم وجود دارد که اصولاً حرمت حاصل از رضاع، «در حکم» حرمت حاصل از نسب دانسته شده و دقیقاً با آن یکی نیست و نباید در توسعه احکام آن افراط کرد. بلکه باید گفت: «قرابت رضاعی یک فرض حقوقی است که هدف آن ایجاد حرمت در نکاح بر پایه احترام به سنت‌های اجتماعی است، پس در اجرای آثار این فرض بایستی از افراط پرهیز کرد و حرمت رضاعی را استثنایی بر قواعد عمومی دانست ... این دایره را نباید به قیاس و تشبیه توسعه داد ... این توسعه و تشبیه نه تنها با ظاهر قانون مدنی منافات دارد اجرای مواد آن را دشوار می‌سازد و فروعی پیش می‌آورد که اخلاق عمومی و منطق سلیم در زمان ما آن را نمی‌پذیرد» (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ۱، ۱۰۷). از همین‌روست که دامنه رضاع به بیش از حرمت نکاح نرفته و مثلاً موجب ارث و نفقه و ولایت نشده است. نمونه دیگر این استثنای بر قواعد عمومی، تملک قهری علیه مشتری است که به مورد خاص خود - شفعه - اختصاص یافته و دامنه آن همه اسباب تملک را در بر نمی‌گیرد. اما از سوی دیگر، می‌بینیم دامنه رضاع به «ظهار» سرایت کرده و فقها حکم ظهار را ولو در تشبیه به مادر رضاعی، صادق می‌دانند. علامه حلی عبارت ظهار را چنین تصویر می‌کند: «و صورته أن یقول لزوجته أنتِ علیّ کظهر أمی أو إحدى المحرمات» (علامه حلی، ۱۳۶۳، ۵۸۹). می‌بینیم که علامه، محرمات را به طور مطلق آورده و به نسبی مقید نکرده است و این اطلاق می‌تواند محرمات رضاعی را نیز شامل گردد. شهید ثانی هم، چنین اطلاقی را به نظر مشهورتر فقها نسبت داده است (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۶، ۱۱۸). محقق حلی نیز می‌گوید: «و لو شبَّهها بظهر إحدى المحرمات نسباً أو رضاعاً کالأمّ أو الاخت فیه روایتان: أشهرهما الوقوع» (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ۹، ۴۶۴). اکنون باید پرسید مگر در یک شبانه‌روز شیر خوردن چه می‌گذرد که اثر وضعی نهایی تشبیه زوجه به یکی از محرمات رضاعی، مانند تشبیه وی است به یکی از محرمات نسبی؟

همچنین دامنه این حرمت تا آنجا هم پیش رفته که: «شخصی از امام صادق (ع) درباره زنی می‌پرسد که عبد خود را شیر داده و او را از شیر گرفته است آیا می‌تواند او را بفروشد؟ امام (ع) می‌گویند: نه، او پسر رضاعی آن زن است و خوردن پول او بر وی حرام است» (بروجردی، ۱۳۸۹، ۲۵، ۸۲۹). حتی در باب حدود و ذیل بحث از حکم مجازات قتل به وسیله‌ی شمشیر برای کسی که با یکی از محارم نسبی خود رابطه نامشروع زنا برقرار کند پاره‌ای از فقها به استناد همین روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»،

توسعه دامنه شمول حکم به محارم رضاعی را نیز بی‌مناسبت ندانسته، و الحاق زانی با محارم رضاعی را به محارم نسبی در حکم مذکور دست‌کم احتمال داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۹، ۶۳).

با این همه، هنوز می‌توان تردید کرد: اصل این است که نکاح میان هر مرد و زنی حلال است مگر آن‌جا که با دلیل، حرام شده باشد. پس باید بگوییم شارع، رضاع را موجب نشر حرمت می‌داند و «قدر متیقن» آن را هم معین کرده است: نوشیدن شیر برابر قواعد خاصی که معین شده است؛ پس هرچه از این قدر متیقن بیرون است موجب حرمت نیست. بدیهی است که نتیجه این سخن، حاصل بحث را دگرگون خواهد کرد و آنگاه باید بپذیریم که اهدای عضو، مانع ازدواج نخواهد بود. اما با لحاظ این نکته که اساساً چنین فرضی در زمان شارع وجود نداشته است تا شارع نسبت به آن حکمی داشته باشد می‌توان در حلیت این نکاح تردید کرد. امروزه شمار بسیاری از فقیهان به حلیت تلقیح مصنوعی حکم می‌کنند ولی مگر انتقال نطفه از همان راهی که در زمان شارع، معهود و متعارف بوده، انجام می‌شود؟ مگر اهدای جنین، اهداء و پیوند اعضا به شکلی که امروزه در قوانین متصور است در زمان شارع وجود داشته است؟ می‌بینیم که امروزه به حلیت تلقیح مصنوعی حکم شده و خانواده‌های بسیاری از همین راه صاحب فرزند می‌شوند. چه اندازه تفاوت است میان قول به حلیت (مثلاً فتوای مقام معظم رهبری)<sup>۱</sup> و این فتوا که: «جایز نیست داخل نمودن منی اجنبی را در رحم زن اجنبیه؛ چه با اجازه زن باشد یا نه؛ و چه شوهر داشته باشد یا نه؛ چه با اجازه شوهر باشد یا نباشد» (خمینی، ۱۳۷۶، مسأله ۲۸۷۶؛ منتظری، ۱۳۸۱، ۸۸). چه اندازه تفاوت است میان قول به حلیت و این نظر که تلقیح مصنوعی را نه تنها حرام می‌داند بلکه معتقد است هیچ مسلمانی جرئت و گستاخی آن را ندارد که قائل به حلیت باشد: «... و علی‌ایه حال فإنّ التلقیح الصناعی حرام لایجرء علی القول بحلیته مسلم» (مغنیه، ۱۳۹۳، ۱۰۶).

اما هنوز تردید باقی است: پیش از آن که عضوی از فرزند خانم الف به گیرنده عضو (ب) منتقل شود یقیناً نکاح میان خانم الف و آقای ب منعی نداشت. پس از اهداء، شک می‌کنیم که آیا حرمتی به‌وجود آمد؟ آیا نمی‌توان حلیت سابق را استصحاب کرد؟ شاید در پاسخ بتوان گفت علاوه بر این که آقای «ب»، تماماً و دقیقاً همان پیکر سابق نیست و یکی از عناصر استصحاب خدشه پذیرفته است، نمی‌توان حساسیت شارع را

۱- در استفتائی از حضرت آیه الله خامنه‌ای سؤال شده است که: سؤال - «آیا وارد کردن نطفه‌ی یک مرد ناشناس به داخل رحم زن دیگر به منظور بارداری اشکال دارد یا خیر؟ و در صورت عدم اشکال، در رابطه با مسائلی از قبیل سهم‌الارث و غیره از پدر غیر واقعی چه راه‌حلی ارائه می‌فرمایید؟ جواب- عمل مذکور فی نفسه موجبی برای منع شرعی ندارد و در صورت انجام عمل مذکور اگر فرزندی متولد شود بعید نیست که به صاحب نطفه و صاحب رحم ملحق باشد ولیکن باید راجع به مسائل محرّمیت و سهم الارث در اینباره احتیاط مراعات شود».

نیز نسبت به نکاح نادیده گرفت؛ به ویژه در چنین موردی که شبهه حرمت در ذهن خلعان می‌کند. پس آیا می‌توان از «اقتحام در شبهه» اجتناب کرده، از اصله‌الاحتیاط کمک گرفت و چنین موردی را به رضاع ملحق دانست و حکم به حرمت نکاح داد؟ شهید ثانی در باب محرمات نکاح سؤالی مطرح می‌کند: حکم نکاح مردی با زنی که در عده طلاق است چیست؟ پس از بحث در این مورد، می‌پرسد که آیا ذات‌البعل را می‌توان به معتده ملحق دانست؟ وی می‌گوید از یک سو، «علقه زوجیت»، در ذات‌البعل اقوی است؛ پس باید همان حکم معتده را برای ذات‌البعل پذیرفت و از سوی دیگر، چون نصی درباره ذات‌البعل نداریم این الحاق وجهی ندارد. پس از بحث و تفصیل موضوع، خود شهید معتقد است که حتی در همان موردی که نص نداریم نیز چون علقه زوجیت در ذات‌البعل نسبت به معتده، اقوی است پس باید گفت حکم به تحریم نکاح، اولی است» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۵، ۱۹۹). اکنون می‌توان گفت درست است که در فرض مطرح شده ما، نصی بر حرمت نکاح وجود ندارد اما تصور کنیم آقای ب از فرزند خانم الف، نه یک عضو که شماری از اعضاء را به اهداء گرفته است. آیا می‌توان پذیرفت خانم الف با مردی ازدواج کند که مثلاً قلب، دو کلیه و دست و پای او متعلق به بدنی است که همه تن و روان خود را طی سالیان دراز (و نه فقط با ۱۵ مرتبه یا یک شبانه روز شیر نوشیدن) از هستی خانم الف گرفته است؟ شگفت نیست اگر گفته شود دانش بشر به زودی توان آن را خواهد یافت که شماری فراوان از اعضای رئیسه و غیر رئیسه پیکر کسی را بر دیگری پیوند زند. نیز می‌توان تصور کرد که از بیش از یک فرزند خانم الف، اعضایی به آقای ب اهداء شده باشد. و نیز می‌دانیم که امروزه اهداء و پیوند عضو در جامعه فقهی حقوقی کشور جایگاه خود را یافته و مقبول افتاده است (برای دیدن فتوای فقها و قانون پیوند اعضاء (آقابابایی، ۱۳۸۶، ۲۱۵، ۲۳۰). پس آیا نباید گفت حکم به تحریم نکاح اولی است؟

در پایان سخن با همه آن‌چه گفته شد باز ممکن است پرسیده شود چگونه می‌توان حکم این دو مورد را یکی دانست: تحقق رضاع که پیش از رشد و تکون کامل بدن است، و پیوند عضو که در فرض مورد بحث، به هنگام رشد کامل بدن صورت می‌گیرد؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان چنین گفت: اگر بپذیریم ملاک حکم در آثار شرعی مترتب بر رضاع همان است که پیش از این گفته شد؛ یعنی عرف جامعه، رضیع را فرزند و مرضعه را مادر دانسته و نکاح میان این دو را اخلاقاً کریمه و زشت می‌پندارد آنگاه می‌توان پذیرفت که ملاک این حکم به «دلیل اولویت» در مورد بحث قابل تسری است: طفلی که با ملاک‌هایی متفاوت در کم و کیف و ناهمگون (پانزده یا ده بار

شیر نوشیدن یا آن مقدار که گوشت برویاند و استخوان محکم کند، یا یک شبانه روز پیاپی) از دایه ای شیر نوشیده باشد بر وی حرام خواهد بود حتی اگر در دوران زندگی آینده‌ی خود دچار بیماری شده و خوش عوض شده باشد یا پیوند عضوی گرفته باشد و بعدها اساساً یادی از آن در آغوش دایه بودن و شیر نوشیدن یا حتی اثری از خود آن شیر در وی وجود نداشته باشد. آنگاه آیا می‌توان پذیرفت چند عضو از بدن فردی که سال‌ها در کنار مادری بوده و آن مادر سال‌ها شاهد رشد آن اعضاء بوده به بدن کس دیگری پیوند زده شود و آن دو بتوانند با هم ازدواج و هم‌آغوشی کنند؟ چگونه از همان منظر و عرف پذیرفتنی است که مادری با دست و پائی هم‌آغوشی کند که دقیقاً از کودکی و نوجوانی آن‌ها را می‌شناسد و نشانه‌های موجود طبیعی آن‌ها را به خوبی به یاد دارد؟ چگونه مادری می‌تواند با مردی هم‌آغوشی کند که زوج او از چشمی به او نگاه می‌کند که چشم فرزند همان مادری است که به بدن زوج او پیوند خورده است؟ راستی چه استبعادی دارد که مردی به دلیل جایگاه رفیع علمی دانشمندی جوان که به دلیلی هر دو چشم خود را از دست داده است یک چشم اهداء کند تا او بتواند برای جامعه و مردمش مفید بماند آنگاه همین دانشمند جوان بخواهد با مادر اهدا کننده چشم ازدواج کند؟ چه استبعادی دارد که مردی چندان شیدا و شیفته ورزشکاری قهرمان باشد که بخواهد یک پای خود را به او اهداء کند تا وی بتواند همچنان برای جامعه بدرخشد، آنگاه همان قهرمان بخواهد با مادر اهداکننده ازدواج کند؟

بنابراین درست است که بحث رضاع، به قبل از تکوّن و رشد بدن مربوط می‌شود اما باید توجه داشت که شارع، اثر نسر حرمت را بر رضاعی مترتب ساخته است که با آن تکوّن حاصل شده و بدن به رشد رسیده باشد؛ و گوئی پیش فرض شارع چنین است که طفلی که در اثر شیر خوردن بر عده‌ای حرام می‌شود همان طفلی است که دیر یا زود تکوّن حاصل نموده و به رشد لازم بدنی می‌رسد.

به نظر می‌رسد اندکی تأمل و مراجعه به مذاق شرع و عرفی که شرع این حکم را بر پایه‌ی رویّه متعارف آن عرف برگرفته و پذیرفته است شبهه را دفع خواهد نمود.

اکنون صورت دیگری از پیوند عضو را تصور کنیم: دختری جوان حاضر باشد یک یا دو پستان خود را به زنی که هر دو پستان خود را در بیماری‌ای از دست داده است اهدا کند تا او بتواند پس از باردار شدن به طفل خود شیر دهد؛ از قضا در ایده پدر اهدا کننده قصد ازدواج با زن اهدا گیرنده را داشته باشد.

آنان که به دشواری اجرای چنین حکمی می‌اندیشند باید به دشواری اجرای حکم نکاح بین رضاعی‌ها نیز بیاندیشند. شاید می‌توان گفت پیگیری و یافتن کسی که عضوی از وی به گیرنده عضو اهدا شده است

بسیار آسان‌تر از اثبات و یافتن مجرمانی است که در پرونده‌هایی پیچیده و طولانی حضور دارند و همه‌ی این پرونده‌ها به سرانجام می‌رسد. شاید راه مناسب کنونی، ایجاد بانک اطلاعات محرمانه پیوند اعضاء باشد.

#### ۴- نتیجه گیری

با عنایت به آنچه که درباره‌ی ملاک نشر حرمت نکاح به وسیله‌ی رضاع گفته شد و نیز با توجه به این‌که نکاح و رضاع، از مقوله‌ی «عبادات» نیستند که فهم ملاک نشر حرمت در آن اساساً از فهم ما خارج باشد و نیز با توجه به این‌که رضاع، از جمله‌ی احکام امضایی شارع است می‌توان گفت اگر از فرزند خانم الف، عضوی یا اعضایی به آقای ب اهدا شود آقای ب در حکم فرزند رضاعی خانم الف خواهد بود و ازدواج میان آن دو، خالی از اشکال نیست.

#### فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آقابابایی، اسماعیل، (۱۳۸۶)، پیوند اعضا از بیماران فوت شده و مرگ مغزی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
- ۳- ابوزهره، محمد، (۲۰۰۵)، الاحوال الشخصیه، دارالفکر العربی، مصر.
- ۴- امامی، سید حسن، (۱۳۷۰)، حقوق مدنی، کتابفروشی اسلامیة، تهران.
- ۵- بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱)، صحیح البخاری، دارالفکر، بیروت.
- ۶- بروجردی، سید محمدحسین، (۱۳۸۹)، جامع احادیث الشیعه، ترجمه احمد اسماعیل تبار و دیگران، انتشارات فرهنگ سبز، تهران.
- ۷- جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة، انتشارات داوری، قم.
- ۸- همو، (۱۴۱۶)، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم.
- ۹- الجزیری، عبدالرحمن بن محمد عوض، (۲۰۰۱)، الفقه علی المذاهب الاربعه، دار ابن حزم، بیروت.
- ۱۰- جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۴)، اهدای گامت و جنین، انتشارات پژوهشکده ابن سینا و سازمان سمت، تهران.
- ۱۱- همو، (۱۳۸۶)، رحم جایگزین، انتشارات پژوهشکده ابن سینا و سازمان سمت، تهران.
- ۱۲- حرّ عاملی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۱۳- حلی (علامه)، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳)، تبصره المتعلّمین فی احکام الدین، کتابفروشی اسلامیة، تهران.

- ۱۴- حلی (ابن ادریس)، محمد بن منصور، (۱۴۱۱)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- ۱۵- خمینی (امام)، سیّد روح الله، (۱۳۷۶)، رساله عملیه.
- ۱۶- همو، (بی‌تا)، تحریر الوسیله، مدینه العلم، قم.
- ۱۷- خوئی، سیّد ابوالقاسم، (۱۴۱۰)، منهج الصالحین، دار الکتب العلمیه، قم.
- ۱۸- رویداد، (۱۳۷۹)، «فتاوی آیت‌الله موسوی اردبیلی در مورد فرزند متولدشده از رحم اجاره‌ای»،  
www.rouydad24.ir
- ۱۹- زراعت، عباس، (۱۳۹۱)، مفهوم قید نگرشی نو در مفهوم مخالف، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال چهارم، شماره ۶، صص ۶۵-۸۲.
- ۲۰- صدوق (شیخ)، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۴۱۱)، من لایحضره الفقیه، به کوشش محمد جعفر شمس‌الدین، دارالتعارف، بیروت.
- ۲۱- صفایی، سیّد حسین، امامی، اسدالله، (۱۳۷۴)، حقوق خانواده (قرابت و نسب)، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۲۲- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۴۱۵)، تفسیر جوامع الجامع، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۲۳- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن، (۱۴۳۱)، التبیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ذوی‌القربی، قم.
- ۲۴- قربانی، زین العابدین، (۱۳۸۴)، تفسیر جامع آیات الاحکام، نشر سایه، تهران.
- ۲۵- قطب، سیّد بن قطب بن ابراهیم شاذلی، (۱۹۹۲)، فی ظلال القرآن، دارالشروق، مصر.
- ۲۶- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۱)، حقوق مدنی (خانواده)، شرکت انتشار با همکاری بهمن برنا، تهران.
- ۲۷- محقق داماد، سیّد مصطفی، (۱۳۶۵)، بررسی فقهی حقوقی خانواده، نشر علوم اسلامی، تهران.
- ۲۸- مسلم بن الحجاج نیشابوری، (بی‌تا)، صحیح مسلم، دارالفکر، بیروت.
- ۲۹- مغنیه، محمدجواد، (۱۳۹۳)، الفقه علی المذاهب الخمسه، ترجمه حمید مسجدسرای و مصطفی جبّاری، انتشارات بهینه فراگیر، تهران.
- ۳۰- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۶)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- ۳۱- منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۱)، احکام پزشکی، نشر سایه، تهران.
- ۳۲- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۸۲)، کشف الأسرار و عدّه الأبرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، انتشارات امیرکبیر، تهران.