

ما وراء القصد

تأليف
السيد محمد الصدر



تمهيد:

يتكفل كتاب النكاح الحديث عن الزواج والحياة الزوجية ، وبيان أحكام ذلك في الشريعة المقدسة الإسلامية . بينما يتكفل كتاب الطلاق ولواحقه بيان أشكال وأحكام الفرقة بين الزوجين .

فليس المبحوث في كتاب النكاح هو طريقة الزواج وحدها ، وإن كان هذا أول ما يفكر به تقريباً ، بل يتعرض الفقهاء خلاله إلى أحكام لموضوعات عديدة كالرضاع والنفقات وأحكام الأولاد ونكاح الأماء والعقد المنقطع وغيرها .

ومن المعلوم أن كثيراً من التفاصيل لا يسعها هذا الكتاب ، وإنما يرتبط به أمور محددة ، نذكرها تبعاً في ضمن الفصول الآتية :

فصل

التلقيح الصناعي

تمهيد:

لعل أهم بحث حديث يمكن إدراجه ضمن كتاب النكاح هو البحث عن التلقيح الصناعي وحكمه في الشريعة الإسلامية . وخاصة بعد أن انتشر في العالم انتشاراً كبيراً ، حتى بين كثير من المسلمين في البلاد الإسلامية أيضاً .

وتقوم فكرة التلقيح الصناعي على الجمع بين بويضة أنثوية وحيمن ذكرى في محل معين (صناعي) لعدة ساعات . فإذا قام الحيمن بمهمته الأساسية وهي تلقيح البويضة ، أدخلوها في رحم امرأة فتكون حاملاً وتلد ولادة اعتيادية . وقد يمكن استمرار البويضة الملقحة في (رحم صناعية) حتى يكبر الجنين هناك بدون رحم بشري . حتى ما إذا اكتمل نموه وانتهت مدته أخرجوه وبدأ حياته الإعتيادية .

وتكمن المصلحة الأساسية للتلقيح الصناعي في تحميل العواقب . فإذا لم تستطع المرأة أن تلد خلال حياتها الزوجية ، فإن هذه الطريقة كفيل بقيني لإتمام حملها .

وهذه العملية تتم سواء كان (العيب) من المرأة أو من الرجل . فإن كان ماء

الرجل ساقطاً عن المنفعة تماماً ، أمكن شراء ماء آخر ليتم به التلقيح !! . . . وإن كانت المرأة عاجزة تماماً عن الحمل أمكن استعارة امرأة أخرى للحمل بأجرة معينة ، ليعود الولد فيكون إبناً للزوجين صاحبي الحويمن والبويضة .

أقسام التلقيح الصناعي:

من الناحية النظرية يمكن أن يكون (المني) المستعمل في التلقيح الصناعي مأخوذاً :

- أولاً : من الزوج .
- ثانياً : من رجل أجنبي متزوج .
- ثالثاً : من رجل أجنبي غير متزوج .
- رابعاً : من رجل مجهول الهوية .
- خامساً : من رجل قريب (محرم) كما لو كان أخاً للمرأة أو أباً أو إبناً أو غير ذلك .

كما أن (البويضة) الأنثوية المستعملة في التلقيح الصناعي يمكن أن تكون مأخوذة :

- أولاً : من الزوجة .
- ثانياً : من امرأة أجنبية متزوجة .
- ثالثاً : من امرأة أجنبية غير متزوجة .
- رابعاً : من امرأة مجهولة الهوية .
- خامساً : من امرأة من الأقارب (محرم) شرعاً . كما لو كانت أمّاً أو أختاً أو بنتاً أو غير ذلك .

كما أن الرحم الحامل للبويضة الملقحة يمكن أن يكون :

- أولاً : رحم الزوجة . أعني زوجة صاحب الحويمن .
- ثانياً : رحم امرأة أجنبية مستأجرة متزوجة .
- ثالثاً : رحم امرأة أجنبية مستأجرة غير متزوجة .
- رابعاً : رحم زوجة أخرى غير صاحبة البويضة من زوجات صاحب الحويمن .

خامساً : رحم امرأة قريية (محرم) شرعاً كما لو كانت أخت صاحب الخويعن أو ابنته أو أمه . وهي قد تكون عندئذ متزوجة وقد لا تكون .

سادساً : الرحم الصناعية .

سابعاً : رحم حيوان توضع فيه البويضة البشرية ، بحيث يساعد على نموها فيه ، كما لو كانت قردة مثلاً .

كما أن الفرد المستخرج للبويضة من المرأة يمكن أن يكون :
أولاً : نفس المرأة .

ثانياً : زوجها .

ثالثاً : امرأة أياً كانت وإن كانت (طبيية) .

رابعاً : رجل غير الزوج أياً كان . وإن كان (طبيياً) .

كما أن الفرد المستخرج للمني من الرجل يمكن أن يكون :
أولاً : نفس الرجل .

ثانياً : زوجته (عن غير طريق المجامعة طبعاً) .

ثالثاً : امرأة أخرى أياً كانت . وإن كانت طبيية .

رابعاً : رجل آخر أياً كان وإن كان طبيياً .

ويضرب هذه الاحتمالات بعضها ببعض رياضياً ينتج أكثر من ألف احتمال تختلف في أحكامها ونتائجها .

محاذير التلقيح الصناعي:

يواجهنا في الأعم الأغلب من عمليات التلقيح الصناعي المحاذير الشرعية أو المحرمات التالية :

المحلور الأول : إخراج الماء من الرجل أو الاستمنا . وينبغي أن يكون إخراجاه بغير الجماع ، ليستطيع الطبيب أن يأخذ بعضه ويلقح به .

فقد يقال بالحرمة باعتبار كونه من قبيل (العادة السرية) أو التهييج الذاتي المحرم والذي عليه (التعزير) شرعاً .

ويزيد في الطين بلة فيما إذا فعله رجل آخر كالطبيب أو الموظف الصحي ، أو امرأة أجنبية كالطبيبة أو الممرضة . فإنه يكون حراماً من ناحية كشف العورة ولمسها .

وبالطبع ، فإن أحوط الأشكال شرعاً في الاستمنااء هو تهيج الرجل جنسياً مع زوجته ، مع تحاشي الإنزال في الفرج بل في (إناء) خارجي كالبلستيك الإعتيادي أو غيره . وبهذا لا يكون أي إشكال شرعي معتد به في الاستمنااء ، ومع إمكان هذه الصورة تكون الصورة الآتية حراماً .

وأما مع تعذرها فقد ينحصر الأمر باستمنااء الفرد لنفسه ، تماشياً للحالات الأخرى التي أشرنا إلى حرمتها .

ولا يبعد القول بالجواز في هذه الصورة ، أعني الاستمنااء الذاتي لأجل الولد . لأن غاية الدليل على حرمة العادة السرية إنما هو ما كان لغير الغرض العقلاني ، والإجماع قائم على ذلك . والإجماع دليل لبي تقتصر منه على القدر المتيقن . فإذا كان الاستمنااء لغرض عقلائي كالإنجاب ، كان زائداً على القدر المتيقن فيكون جائزاً غير مندرج في موضوع الحرمة . كما هو غير بعيد ، ويكون الاحتياط بتركه استحبائياً .

المحذور الثاني : في التلقيح الصناعي : النظر إلى عورة المرأة خلال إخراج البويضة منها .

ومن المعلوم فقهيّاً أن نظر الرجل الأجنبي حرام وإن كان طبيباً . وكذلك نظر المرأة إلى المرأة في ذلك الموضع وإن كانت طبيبة . وكذلك اللمس حرام . وسيأتي عما قريب شكل من أشكال تلافي هذا الجانب واجتنابه .

المحذور الثالث : النظر إلى عورة المرأة خلال إدخال البويضة الملقحة فيها . سواء قام بالعملية رجل أو امرأة . فإنها جميعاً محرمة شرعاً .

نعم ، لو فعل الزوج أو الحليل ذلك . فأخرج البويضة ثم أدخلها بعد التلقيح ارتفع المحذوران الثاني والثالث . إلا أن هذا الافتراض بعيد فقهيّاً . إذ لا يوجد

واحد بالمليون من الأزواج من يستطيع القيام بذلك . ولا يمكن أن يقوم به إلا الاختصاصي المتمرس والمتحزن .

وإذا كانت هذه العمليات بفعل الزوجة نفسها أو بفعل زوجها أو حليلها ، مضرة بالمرأة ، فتكون محرمة لوجود الضرر المحرم على الغرض .

المحذور الرابع : دخول ماء الأجنبي في رحم الأجنبية . فإنه حرام مطلقاً ولو لم يصدق عليه (الزنا) . ويزيد في الطين بلة أن يكون الماء من رجل (محرم) للمرأة كأخيها أو أبيها .

وهذا المحذور يحصل في أكثر محتملات التلقيح الصناعي ، أعني في غير صورة أن يكون الماء للزوج لنفسه .

وهذا المحذور لا دافع له . يعني لا توجد أية صورة أو محتمل يكون فيه خلافاً ، كما ذكرنا في بعض المحاذير السابقة . ويشمل هذا المحذور ما يسمى (بالرحم المستأجرة) وغيرها ما دامت المرأة أجنبية أو محرماً .

المحذور الخامس : إنه يمكن أن يحصل الحمل للفتيات غير المتزوجات ، بمبادرة منها أو من غيرها ولو باعتبار كونها (رحماً مستأجرة) أو بغير ذلك من المقاصد .

وهذا المحذور يحتوي على كل المحاذير السابقة أو أكثرها . وخاصة المحذور الرابع . فإن غير المتزوجة ليس لها حليل ، ويكون الرجال كلهم أجنباً شرعاً بالنسبة إليها . فيكون تحمل مياهم في رحمها حراماً تماماً .

ولكن لو غرضنا النظر عن كل المحاذير السابقة ، كان هو حراماً بدوره . لأن المرأة هذه إما أن تكون بكرّاً أو ثيباً . فإن كانت بكرّاً أوجب الحمل سلبها بكراتها وهو حرام على الفاعل وعليه كفارة وتعزير . والفاعل هو الطبيب الذي يدخل البويضة الملقحة فيها . أو هو الراغب بذلك الذي استأجر الطبيب أو الطبيبة لذلك ، إلا أن الأقوى هو تحمل المباشر وهو الطبيب للمسؤولية .

هذا مضافاً إلى جانب الحرمة التي نذكرها للثيب ، فإنه شامل ، للبكر أيضاً .

وأما إن كانت المرأة ثيباً ، فلا يبعد القول : بالحكم بالحرمة لحمل كل امرأة

غير متزوجة . خرج من ذلك (وطء الشبهة) الذي لا يقال بحرمة فقهياً ، ويبقى الباقي حراماً .

ومن المعلوم أن محل الكلام ليس من وطء الشبهة ، لكونه ليس وطئاً ، لا شبهة فيه ، بل عمداً . ووطء الشبهة مبني على الاشتباه والنسيان ، وليس في مورد الكلام مثل ذلك . فيكون حراماً إجماعاً .

وهذه الحرمة أو هذا المحذور لا مانع له كسابقه ، وليس له أية صورة أو احتمال يكون الحال فيه جائزاً .

صور الجواز:

توجد عدة صور لجواز التلقيح الصناعي ، لكنها غير عملية وغير عرفية ، تستمد جوازها مما عرفناه في إمكان تجنب بعض المحاذير السابقة . ولكن لا توجد فيها صورة عرفية وممكنة للعموم . ومعه يكون الحكم بحرمة التلقيح عموماً صحيحاً . وسنبين صور التحريم بعد ذلك . أما صور الجواز فكما يلي :

الصورة الأولى : أن يقوم بإخراج البويضة من المرأة وإدخالها فيها بعد التلقيح زوجها أو هي نفسها . ويكون الماء ماء الزوج نفسه ويكون الإنزال عن طريق التهييج الجنسي مع الزوجة .

والصعوبة في هذه الصورة أنها لا يمكن أن تتم إلا إذا كان الزوج طبيباً اختصاصياً . ومعه تكون نسبة الجواز في المجتمع ممن يطمحون إلى التلقيح الصناعي ضئيلة جداً ، قد تقل عن الواحد بالمليون . لأن غير الاختصاصي في هذا العمل يفسد أكثر مما يصلح ، كما هو معلوم . فيكون عمله لو قام به مجازفة وحراماً من ناحية الضرر كما عرفنا .

وإذا حصلت هذه الصورة ، فالعملية جائزة والولد تابع للأبوين بلا إشكال .

وليس في عملية التلقيح الخارجية إشكال من الناحية الفقهية ، أعني : جمع البويضة ، والحوين في مجال صناعي للتلقيح . وإنما الإشكال فيما قبل ذلك وفيما بعده في كثير من الصور التي عرفناها .

الصورة الثانية : نفس الصورة الأولى بتفاصيلها ، مع افتراض بقاء الولد في حاضنة صناعية إلى حين ولادته .

وحكمها حكم الصورة السابقة ، غير أن صعوبتها تكمن في عدم وجود رحم صناعية متكاملة إلى الآن .

الصورة الثالثة : نفس الصورة الأولى ، مع افتراض إدخال الولد في رحم حيوان كالقرد لتتم تربيته وتكامله فيه .

وحكمها أيضاً نفس الحكم ، غير أن صعوبتها تكمن في كون تلقيح الحيوان بالبويضة الملقحة البشرية غير عملي علمياً في الوقت الحاضر .

الصورة الرابعة : تلقيح الحيوان من حيوان ، وتكاثره على شكل التلقيح الصناعي . كما هو موجود في كثير من بلدان العالم . يستخدم عادة لإنتاج الأقسام والأشكال الحيوانية الداجنة الأجود وترك الأخص والأضعف . وهذه الصورة بكل صورها المحتملة جائزة بطبيعة الحال .

الصورة الخامسة : أن يتم إخراج البويضة من المرأة أية امرأة بشكل محلل ، ويتم الإنزال من الرجل بشكل محلل أيضاً ، أي رجل كان ، ويكون إنزاله ولو باعتبار طلب الولد ، الذي قلنا بجوازه .

ولكن تودع البويضة الملقحة في رحم صناعية حتى يكبر الجنين ، وسيأتي حكم هذه الصورة بعد الصورة السادسة .

الصورة السادسة : نفس الصورة الخامسة مع افتراض تربيته في رحم حيوان كالقرد .

وتواجه الصورتان الأخيرتان معاً صعوبتان من نوعين :

الصعوبة الأولى : كونها غير عملية لما أشرنا إليه من عدم توفر الرحم الصناعية وعدم إمكان تربية الجنين البشري في رحم حيواني حتى الآن .

الصعوبة الثانية : إننا قد نفترض ، بل هو الغالب ، أن تكون البويضة والحويمين من أجنبيين ، أعني بلا زواج بينهما سواء كانا متزوجين أو لا . فيبدأ الإشكال من هذه الناحية ، وإن كان النقاش غير عملي باعتبار الصعوبة الأولى .

إلا أنه من الناحية النظرية قد يقال بالحرمة ، باعتبار محذورين قد يضافان إلى المحاذير الخمسة السابقة . نقدم الأهم منهما :

المحذور الأول : اختلاط الأنساب ، وهو يحدث فيما إذا حصلت الصورتان المشار إليهما بين المحارم كالأخ وأخته والأم وابنها وغير ذلك . فإنه ينتج عندنا ذرية ذوو أنساب غريبة غير معروفة الهوية شرعاً وعرفاً . وهذا محرم في نفسه بالضرورة الفقهية .

ومعه فاشتراك المحارم في مثل هذه العملية حرام بلا إشكال ، ولو لم يلزم أي محذور من المحاذير الخمسة الأولى .

مضافاً إلى أننا لو قلنا بالحرمة في المحذور الثاني الآتي فسيكون مشمولاً لحل الكلام ، بل هو أولى منه في الحرمة .

المحذور الثاني : التقاء بويضة مع حويمن ليس بين صاحبيها زواج شرعي أو تحليل ، حتى ولو كان الإلتقاء في رحم صناعية أو حيوانية ، كما افترضنا .

وهذا غير واضح الحرمة فقهياً ، لعدم انطباق عنوان الزنا عليه ، وافترض عدم انطباق المحاذير السابقة كلها عليه . ومقتضى أصالة البراءة جوازه . إلا أن القول بجوازه لا يخلو من صعوبة فقهياً يبقى معها مخالفاً للاحتياط ، وخاصة إذا كانا متزوجين بالغير^(١) . //

هذا وقد يضاف محذوران آخران في هذا الصدد ، قد يحدثان أحياناً ، يحسن الإشارة إليهما بنفس الترتيب :

المحذور الثالث : حصول الذرية لغير المتزوجين : فإننا لو دفعنا المحاذير السابقة بما سبقت الإشارة إليه . وفتحنا باب استعمال الرحم الصناعية أو الحيوانية ، سرى ذلك لغير المتزوجين فيمكن أن يكون لهم ذرية قبل الزواج ، فقد يقال هنا بالحرمة لهذا السبب .

إلا أن هذا المحذور بغض النظر عن المحاذير الأخرى ، ليس مهماً ، لإمكان افتراض الذرية لغير المتزوجين فقهياً بشكل محلل ، وإن بعد الفرض ، وذلك في

(١) أعني أن تكون المرأة متزوجة برجل فيدخل في بويضتها حويمن من رجل آخر .

وطء الشبهة . فلو كانت المرأة أو الرجل غير متزوجين أو كلاهما كذلك . وحصل بينهما وطء شبهة لكان الولد حلالاً بلا إشكال ، فليكن المورد مشابهاً لذلك .

والمهم إمكان إجراء أصالة البراءة عن الحرمة في خصوص هذا المحذور . لكننا أشرنا فيما سبق إلى أن إخراج البويضة من المرأة لا يمكن أن يكون حلالاً إلا بفعل نفسها أو زوجها . فإذا لم تكن متزوجة انحصر الأمر بها فقط ليكون فعلها حلالاً . ولا أحسب أن هذا أمر ممكن طبيّاً أصلاً . بل هو ضرر حقيقي ، فيكون محرماً بدوره .

المحذور الرابع : وجود المرأة الخامسة لمن تزوج أربع زوجات .

فلو التقى حوً من رجل متزوج بأربع زوجات مع بويضة لامرأة أخرى في رحم صناعية أو حيوانية ، ولم تكن المحاذير الخمسة الأولى متحققة ، إلا أن عدداً من المحاذير الأربعة الأخيرة التي هي مجال حديثنا الآن متحقق ، فلو كانت تلك المرأة أجنبية غير محرم تحقق المحذور الثاني من الأربعة . وإن كانت محرماً تحقق الأول .

هذا مضافاً إلى المحذور الرابع الذي عتونه . إذ قد يقال : إن هذا من قبيل الزواج بخمس زوجات أو أكثر ، إذا كثر التلقيح وتعددت النساء . وهو محرم في الشريعة .

وهو محل إشكال فقهي على أي حال ، إلا أن الصحيح أنه من هذه الناحية لا محذور . إذ أن الزواج بعنوانه لم يحدث ولم يدل الدليل على حرمة شيء آخر غير الزواج بالنسبة إلى الخامسة ومقتضى الأصل البراءة من الحرمة .

ويمكن تنظير ذلك أيضاً بوطء الشبهة ، فلو وطء الرجل المتزوج أربع زوجات امرأة خامسة بوطء الشبهة ، كان جائزاً ولم يقل أحد من الفقهاء إنها محرمة باعتبار كونها بمنزلة الزوجة الخامسة . والمهم هو إمكان جريان الأصل .

وعلى أي حال ، لم يتحصل ، في نهاية حديثنا عن الصورتين الخامسة والسادسة ، صورة عملية يمكن أن يقال فيها بالجواز فقهيّاً لوجود المصاعب العملية والنظرية التي سمعناها .

الرحم المستأجرة:

من أهم ما يثير الجدل فقهيًا في مبحث التلقيح الصناعي ، مسألة الرحم البشرية المستأجرة . حيث تكون البويضة والحوين من زوجين عادة ، ثم يتم تلقيحها صناعياً وتوضع في رحم امرأة أخرى بأجرة معينة متفق عليها ، حتى إذا ما ولدت ، تم رجوع المولود إلى الزوجين كولد لهما أو بنت .

هكذا ، قيل . فهل هذا صحيح فقهيًا . وما هي المحاذير التي تنطبق على المورد من المحاذير السابقة : الخمسة الأولى أو الأربعة الأخيرة .

ومن الواضح القول : إن المحاذير الخمسة الأولى كلها منطبقة ، فإن تجاوزنا ما يمكن تحليله منها ، بالطريقة التي أشرنا إليها هناك ، بقي المحذوران الأخيران اللذين لا مجوز لهما : وهما : دخول ماء الأجنبي في رحم الأجنبية . وهذا ما يحصل دائماً وحصول الحمل للمرأة غير المتزوجة إن كانت (الرحم المستأجرة) غير متزوجة . وهو أيضاً لا مجوز له كما عرفناه . . .

وأما المحاذير الأربعة الأخيرة ، فثلاثة منها ممكنة الانطباق أيضاً : وهي :

أولاً : فيما يمكن أن يحصل فيه من اختلاط الأنساب فيما إذا كانت المرأة المستأجرة (محرمًا) شرعياً على الرجل الزوج . كما لو كانت أخته أو ابنته . بناء على ما هو الصحيح الذي سنذكره من أن الولد يكون للمستأجرة لا لصاحبة البويضة .

ثانياً : التقاء بويضة مع حوین ليس بينهما زواج شرعي .

فإن من جملة محتملات استئجار الرحم : أن لا يكون بين صاحبة البويضة وصاحب الحوین زواج . كما لو كانت البويضة من المرأة المستأجرة أو من غيرها . والمهم أن لا تكون من زوجة الرجل . فيلزم هذا المحذور لا محالة .

والأهم من ذلك ما أشرنا إليه خلال الحديث عن المحذور الثاني ، من أن المرأة المتزوجة لا يجوز أن يدخل رحمها ماء رجل آخر . وهذا ما يحصل فيما إذا كانت المرأة المستأجرة متزوجة .

ثالثاً: حصول الذرية لغير المتزوجين وهو المحذور الثالث السابق . وهو يحصل فيما إذا كانت المرأة المستأجرة غير متزوجة . على ما هو الصحيح من إلحاق للولد بها .

كما أنه يحصل للرجل فيما إذا لم يكن متزوجاً ، ورغب أن يكون له ذرية عن طريق الاستئجار!! . . . سواء كانت البويضة من المرأة المستأجرة أو من غيرها .

وتواجه المرأة المستأجرة إشكالاً آخر خاص بالمتزوجة وهي : أنها تشغل رحمها لصالح رجل آخر ، مع إمكانها أن تشغلها لصالح زوجها . وهذا حرام ، بغض النظر عن أي محذور سابق .

لكن الظاهر إمكان رفع هذا المحذور باستئذان الزوج . فلو أذن لزوجته بالاستئجار ارتفع هذا المحذور . . .

إلا أن هذا لا يعني إمكان القول بالجواز ، لوجود محاذير أخرى تكون سبباً للحرمة كما عرفنا . ومعه يكون إذن الزوج لزوجته بارتكاب هذا العمل ، إذناً بالحرام فيكون حراماً وغير نافذ أيضاً . فيكون هذا المحذور أيضاً مستمراً غير زائل :

حكم الرحم المستأجرة:

قلنا قبل قليل إن هذه العملية محرمة ولا وجه فقهي لجوازها . ولكن لو فعلها شخص وهو عاص للشرعية . فما هو الحكم عندئذ . إذ ما من واقعة إلا ولها حكم . فما حكم الولد ومن هو أبوه ومن هي أمه وما هو ميراثه وغير ذلك . وهذا ما نشرحه في الفقرات التالية :

الفقرة الأولى : إن معاملة الإجارة هذه معاملة باطلة لأنها معاملة على عمل محرم . ولا تستحق المرأة الأجرة . وإذا أخذتها يجب عليها إرجاعها إلى صاحبها .

الفقرة الثانية : إن المرأة المستأجرة هي الأم للحمل . أما إذا كانت البويضة منها فواضح . وأما إذا لم تكن البويضة منها ، فالولد ينسب إليها لا إلى صاحبة

البويضة . تمسكاً بقوله تعالى : ﴿إِنْ أُمَهَاثِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ ، وإنهم يقولون منكراً من القول وزوراً﴾ . أقول ، يعني من يقول بخلاف ذلك .

وهذا الحكم يكون أوضح فيما إذا كانت صاحبة البويضة ، غير متزوجة أو مجهولة تماماً .

وأما إن كانت صاحبة البويضة متزوجة ، وهي الصورة التقليدية ، في أن يجمع بين بويضة وحوين لزوجين في رحم مستأجرة ، فقد يقال : إن الولد لصاحبة البويضة (الزوجة) تمسكاً بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : الولد للفراش وللعاهر الحجر . والزوجة هنا فراش زوجها صاحب الحوين . والمرأة المستأجرة قد تلتحق بقوله : وللعاهر الحجر . ولا أقل من الشك بالإلحاق والأصل عدمه .

إلا أن هذا لا يمكن صحته فقهيّاً ، لأن الفراش مشروط بالمضاجعة مع الزوجة ، وإلا لم تكن فراشاً . وتعبير آخر : إن الفراش عرفاً هو المضاجعة وليست مطلق الزوجية . والمضاجعة هنا منتفية بطبيعة الحال .

ويمكن تنظير ذلك بوطء الشبهة أيضاً ، فلو وطئ الزوج بالشبهة امرأة أخرى ، هل يمكن القول بإلحاق الولد بالزوجة بكونها فراشاً للواطئ (الزوج) . هذا غير ممكن بل هو ملحق بالمرأة الموطوءة وهي أمه .

إذن ، فحديث الفراش لا يشمل المقام . وإنما يشمل ما قلناه وهو الآية الشريفة : ﴿إِنْ أُمَهَاثِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ . ومن ولده هو المستأجرة فتكون أمه . وهناك نقاشات أخرى حول الاستفادة من الآية الكريمة ، لا مجال لإطالة الكلام بها . وبحسب النتيجة ما قلناه هو الأقوى .

وهذا لا يفرق فيه ، بين أن تكون المرأة المستأجرة متزوجة أم لا^(١) . أما إذا لم تكن متزوجة فواضح . وأما إذا كانت متزوجة فلما سيأتي بعد قليل من أن الأب للحمل هو صاحب الحوين وليس زوج المستأجرة .

(١) كما لا يفرق فيه بين أن تكون البويضة من المرأة المستأجرة أم من زوجة صاحب الحوين أم من امرأة أخرى .

الفقرة الثالثة : في الحديث عن أب الحمل .

وهو صاحب الحويمين ، كما أشرنا قبل قليل ، وهذا واضح فقهيًا ، لكونه المستحق للأبوة بلا منازع .

لا يبقى إلا احتمال الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : الولد للفراش في كون الأب هو زوج المستأجرة باعتبار كونه فراشاً لها إن كانت متزوجة ، بعد أن ثبت كونها أما .

إلا أن هذا غير محتمل لما سبق أن قلناه من أن الفراش هو المضاجعة ، ولم تحدث ، بل هذا الرجل غير مرتبط باليقين بهذا الحمل إطلاقاً فكيف يمكن القول بأبوته .

ومعه يكون الأب هو صاحب الحويمين وأمه هي الحامل به .

الفقرة الرابعة : بعد أن ثبتت أمومة (المرأة المستأجرة) فإنه يترتب عليها كل أحكام الأمومة على الأقوى ، وإن كانت ليست جميعها بالوضوح الفقهي ذاته .

فهي أم الوليد فهي (تحرم) عليه فيجوز له النظر إليها ويجوز لها النظر إليه وتحرم عليه ويحرم عليها النكاح مؤبداً . ويتوارثان ، على إشكال . ولها فيه حق الحضانة ذكراً كان أم أنثى بمقدار ما هو مذكور في محله من الفقه .

والأب وهو صاحب الحويمين ، يترتب عليه أحكام الأب من وجوب النفقة وحرمة النكاح وجواز النظر إن كانت بنتاً . والولاية له ولأبيه . والتوارث هنا بلا إشكال .

والوليد هذا الذي حصل بالتلقيح الصناعي بالنسبة لأولاد أبيه : أخوهم لأبيهم وهم أخوته لأبيه . وبالنسبة إلى أولاد أمه (المستأجرة) أخوة لأم . ولا يكون له أشقاء أعني أخوة لأب وأم إلا إذا حصل التلقيح مرة ثانية بنفس الطريقة الأولى فيكون المولود شقيقه أو شقيقته . وكذلك إذا صادف لهذا الرجل (صاحب الحويمين) أن تزوج بالمرأة الأم (أو المستأجرة) وأولدها ، فإن ذريتهما يكونون أشقاء للمولود الصناعي . لو صح التعبير .

ومن المعلوم أن هناك فرقاً في كتاب الإرث ، بين الأخوة الأشقاء والأخوة لأب والأخوة لأم ، يأتي شرحه في محله . والمهم هو أنه يجب تطبيق تلك الأحكام في هذا المورد .

الفقرة الخامسة : أنه بعد أن عرفنا حرمة هذه العملية التي نتحدث عنها ، فهي لا تنفك مقترنة . . . ببعض الأحكام الجزائية التي لا بدّ من التعرض لها في هذه الفقرة .

فإن من تسبب إلى حملها فعليه مهر أمثالها يدفعه لها ، وإذا كان العمل برضاها وسخط زوجها ، لو كانت متزوجة ، فالمهر لزوجها بإزاء إشغال رحم زوجته بغير إذنه .

وهذا المهر ثابت سواء كانت بكرأ عند التلقيح أو ثيبأ . أما لو كانت بكرأ فعليه دية البكارة ، وهي دية النفس كاملة .

الفقرة السادسة : ما هي النسبة بين الرجل صاحب الخويعن والحامل (المستأجرة)؟ . . .

لا نسبة بينهما . فإنهما ليسا زوجين ولا يجب عليه النفقة للأم وإن وجبت للولد . ولا يجوز النظر إليها ولا نكاحها ما لم يحدث عقد نكاح بينهما . كما لا توارث بينهما بطبيعة الحال .

وما دام النكاح بينهما متفياً ، فالطلاق لا مورد له ، والعدة بكل أقسامها غير واردة في المقام .

ويشبه هذا المورد : الموطوءة بالشبهة حيث يكون الولد حلالاً وتترتب عليه كل أحكامه في الطرفين أعني الأب والأم . ولكن لا علاقة بين الأب والأم .

ولكن يختلف المورد عن وطء الشبهة في أن وطء الشبهة حلال وهنا عرفنا أن مثل هذا التلقيح حرام .

الفقرة السابعة : بعد أن عرفنا الأحكام فيما إذا تربى الخويعن في رحم بشرية ، فما هو الحكم فيما لو تربى في رحم صناعية أو حيوانية .

إن الأب حينئذ يكون هو صاحب الخويعن والأم هي صاحبة البويضة . فإن

كانا زوجين فلا إشكال في ذلك . وإن لم يكونا زوجين ، فقد قلنا بحرمة العملية ، كما سبق إلا أنها لو فعلها الناس عصيانياً فسوف تترتب الأحكام على هذا الشكل .

صور محرمة:

لعل ما سبق أن تحدثنا فيه عن التلقيح الصناعي يعطينا فكرة متكاملة فقهيّاً عن أحكامه من جميع الجهات أو من الجهات التي لا تخلو من أهمية ومن تركيز على الأقل .

إلا أننا مع ذلك ، نشير إلى بعض الصور الأخرى . وقد عرفنا أنها عديدة جداً ، باعتبار تعدد احتمالات التلقيح وانقساماته التي عرفناها . فلا أقل أن يكون علينا أن نعدد الآن قسماً من المهم منها .

وقد يحصل في بعض الصور تكرار في موضوع المسألة ، من بعض الجهات ، الأمر الذي يقتضيه ضبط التقسيم بين الصور كما سنرى . فما سبق ذكره في الصور سنحول القاريء في حكمه على ما سبق . وما كان مسألة جديدة سنحاول أن نفيض في شرح حكمه باختصار .

وسنقتصر بطبيعة الحال على ذكر الصور المحرمة ، بعد أن سبق أن تحدثنا عن الصور الجائزة . وسيكون الحكم في الصور الآتية ، كما هو في الرحم المستأجرة من القول : بأن هذا الحرام لو فرضنا وقوعه عصيانياً فماذا سيكون الحكم الشرعي عندئذ . فليس معنى إعطاؤنا الحكم بالأبوة أو الأمومة مثلاً ، كون هذه الصورة أو تلك تندرج في جانب الجواز من جميع الجهات .

وسنحاول أن نذكر الصورة أولاً ، أية صورة مما يأتي . ثم نذكر أهم الوجوه في تحريمها مما ينطبق عليها من (المحاذير) السابقة . ثم نذكر الحكم المترتب على فعل الحرام من الأبوة والأمومة وغيرهما ، مما عرفنا مثله عند الحديث عن الرحم المستأجرة .

ولأجل تنسيق التقسيم الآتي . يرجح بنا أن نأخذ بالانقسام الأول الذي ذكرناه في عنوان (أقسام التلقيح الصناعي) . وهو أقسام الرجال المأخوذ منهم

الحومين . ونحاول أن نطبق على كل صورة : الصور الأخرى في الانقسامات الأخرى التي هي أقسام : صاحبة البويضة وأقسام : الرحم الحاملة للبويضة الملقحة . ولا حاجة إلى تكرار تلك الأقسام الآن بعد أن كان القارئ مسبقاً بها . وحيث إن الصور ستكون كثيرة جداً ، فنحاول أن نذكر ما هو الأهم فالأهم غالباً .

الماء من الزوج:

وهذا هو الاحتمال الأول في الانقسام المشار إليه . وبعد لحاظ الانقسامات الأخرى تحدث عندنا عدة صور :

الصورة الأولى : أن يكون الماء من الزوج والبويضة من الزوجة والرحم المستعمل رحمها .

وقد سبق هذا من صور الجواز ، إن كان استخراج المني والبويضة حاصلًا بطريقة محللة .

الصورة الثانية : أن يكون الماء من الزوج والبويضة من الزوجة ، والرحم المستعمل رحم امرأة أخرى متزوجة أو غير متزوجة .
وقد سبق أن تحدثنا عن ذلك مفصلاً في عنوان مستقل .

الصورة الثالثة : أن يكون الماء من الزوج والبويضة من الزوجة ، والرحم المستعمل رحم صناعية أو حيوانية . وقد عرفنا أحكامها أيضاً .

الصورة الرابعة : أن يكون الماء من الزوج والبويضة من امرأة أخرى متزوجة أو غير متزوجة . والرحم المستعمل هي رحم الزوجة ، يعني زوجة صاحب الحومين .

والمحذور المترتب على هذه الصورة لو كان استخراج الماء والبويضة بطرق محللة . . . هو : التقاء بويضة مع حومين ليس بينهما زواج شرعي أو تحليل . وقد سبق أن قلنا إنه خلاف الاحتياط الوجوبي .

لكن لو حصل ذلك لكان الولد أو البنت للزوجين ، بكل أحكام الأبوة والأمومة والبنوة ، من نفقة وميراث وغيرها .

وليس لصاحبة البويضة شيء إذا أخرجت برضاها^(١) . ولو أخرجت منها بمعاملة لقاء أجر معين كانت المعاملة فاسدة والأجر غير مستحق للمرأة . وإذا أخرجت البويضة على غير رضاها ، كان لها ما يسمى بالحكومة في كتاب الديات . على أن لا تزيد على مهر أمثالها على الأحوط .

الصورة الخامسة : نفس الصورة السابقة إلا أن البويضة مأخوذة من امرأة مجهولة تماماً . كما لو كان هناك (بنك) للبويضات النسوية والمياه الذكورية . فيشتري الزوجان بويضة وتلقح بحويمن الزوج وتودع برحم الزوجة .

وهذه الصورة محذورها نفس المحذور ، وحكمها بطلان معاملة الشراء وحرمة الثمن . وليس لتلك المرأة أي شيء لفرض أنها مجهولة ، كما ليس ضدها شيء . والولد لو الولد له كما سبق .

الصورة السادسة : نفس الصورة السابقة ، إلا أن صاحبة البويضة امرأة (محرم) على الرجل شرعاً . كما لو كانت أخته أو أمه أو عمته أو خالته .

ومن الواضح أن الحرمة في هذه الصورة أشد جداً . وقد يلزم منه محذور آخر غير السابق . وهو اختلاط الأنساب . وحكمها من ناحية إخراج البويضة وممارسة الإخراج ، نفس ما قلناه في الصورة الرابعة ، غير أن التعزير مع استحقاقه يكون أكثر لو كانت تعلم أن البويضة يكون مصرفها ما ذكرناه .

الصورة السابعة : نفس الصورة الرابعة ، مع افتراض أن يكون الرحم المستعمل هو رحم زوجة أخرى للزوج . على معنى أنها تأخذ أجرة من ضررتها لتكون الضرة هي الأم دون المرأة الحامل .

وفيها نفس المحذور الذي ذكرناه لتلك الصورة . وحكمها بطلان المعاملة المشار إليها . وإنما الأم هي الحامل والأب هو الزوج صاحب الحويمن . وتترتب بينهما الأحكام الاعتيادية تماماً .

الصورة الثامنة : أن يكون الحويمن من الزوج والبويضة من زوجة أخرى ،

(١) ولو أخرجت البويضة بطريقة محرمة شرعاً . فعليها (تعزير) بل وعلى الشخص الممارس لإخراجها أيضاً . سواء كان رجلاً أو امرأة . ولو أكرهت المرأة على صورة الإخراج المحرم ، لم تعزر واختص التعزير بالمخرج .

على معنى أنه تؤخذ البويضة من إحدى الزوجتين وتلقح وتودع في رحم الزوجة الأخرى .

وهذه من صور الجواز ، إن كانت طريقة استخراج الحويمن والبويضة حلالاً . مع رضا الزوج والزوجة صاحبة البويضة على هذا الاستخراج .

وإذا منعت وأخرجت منها البويضة إكراهاً كان لها الحكومة على أن لا تزيد على مهر أمثالها كما سبق . ويدفعها كل من له الرأي الأساسي في التلقيح إما الزوجة الحامل أو الزوج .

إلا أن أمومة صاحبة البويضة أيضاً ملغاة ، كما سبق في أمثال ذلك . وإنما الأمومة للمرأة الحامل ، والأبوة للزوج . وتترتب عليه أحكامها .

الماء من رجل أجنبي متزوج:

وهذا هو القسم الثاني من الأقسام المشار إليها سابقاً . ومراد بالأجنبي كما عرفنا : غير الزوجين الطالبين للتلقيح الصناعي . ويتعبير آخر : إنه ليس زوجاً للمرأة صاحبة البويضة ولا محرماً لها . وينبغي لنا هنا أن نفترض أنه رجل معروف وليس مجهول الهوية . كما في تقرير علوم إسلامي .
وتحت هذا القسم تندرج عدة صور :

الصورة الأولى : أن تكون البويضة من الزوجة الطالبة للتلقيح . والرحم المستعمل رحمها .

والمحذور في هذه الصورة ، بعد افتراض خروج المني والبويضة بشكل محلل ، هو إلقاء بويضة وحويمن من شخصين ليس بينهما زواج وتحليل . وأيضاً : دخول ماء الأجنبي في رحم الأجنبية .

لكن لو حصل ذلك كانت الأم هي الحامل به وهي هنا صاحبة البويضة أيضاً ، ولكن الأب ليس زوجها بل صاحب الماء . وتترتب بينهما وبين هذا النسل كل أحكام الأبوة والبنوة . ولكن لا ارتباط بينهما كزوجين . ولا حكم لهما من هذه الناحية .

الصورة الثانية : أن تكون البويضة من الزوجة الطالبة للتلقيح . والرحم

المستعمل هو رحم زوجة صاحب الماء . على اعتبار أنها مستأجرة أو متبرعة للأسرة الأخرى الطالبة للتلقيح .

والمخدور هنا نفس المخدور الأول للصورة الأولى . وحكمها بطلان المعاملة إن وقعت ، وحرمة الأجرة . ويكون الأب صاحب الماء والأم هي الحامل به . وهما زوجان على فرض هذه الصورة : ويترتب بينهما كل أحكام الأبوة والبنوة .

ولا ربط لصاحبة البويضة بالمولود . وليس لها شيء بعد أن افترضنا إخراج البويضة برضاها . فإن كانت مكرهة — كما لو كان الطلب من زوجها — فلها الحكومة . وإن لزم من العملية فك بكارتها فلها دية البكارة يدفعها المباشر لذلك .

الصورة الثالثة : نفس الصورة الثانية مع كون الرحم الحامل هو امرأة أخرى ، متزوجة أو غير متزوجة .

وهذا يعني : أن البويضة من امرأة متزوجة والماء من رجل متزوج غير زوجها . والمرأة الحامل هي من أسرة ثالثة .

والمخدور هنا هما المخدوران في الصورة الأولى . فيترتب عليهما الأحكام بهذا النحو تجاه المولود . أما صاحبة البويضة فليس لها شيء إن كانت راضية بإخراجها . ولها الحكومة إن كانت كارهة .

وأما زوج صاحبة البويضة وزوج الحامل إن وجد وزوجة صاحب الماء . فهم أجناب تماماً عن الوليد . غير أن زوج الحامل إذا كان المولود بنتاً ستكون (ربيبة) له يشملها حكمها الشرعي .

كما أن هذا الزوج إن كان راضياً بالحمل وكذلك زوجته الحامل . فلا شيء لهما . وإن كان أحدهما مكرهاً فله مهر المثل ، وإن كانت بكرأ فله دية البكارة . وإن كان كلاهما مكرهين ، دفعت هذه الأموال للزوجة نفسها ، دون الزوج .

الصورة الرابعة : نفس المفروض في الصورة السابقة ، من كون البويضة من المرأة الطالبة للتلقيح ، والماء من غير زوجها . وهو متزوج ومعلوم الهوية ، ولكن الرحم المستعملة هي رحم صناعية أو حيوانية .

والمحاذير هنا هي مجاذير استخراج البويضة والحوين ، فإن لم تكن موجودة واستخرجنا بطريقة محللة بقي محذور آخر هو إلتقاء بويضة وحوين لشخصين لا زواج بينهما وليس حليلين .

وحكم هذه الصورة أن الأم هي صاحبة البويضة والأب هو صاحب الحوين ، أما زوجها فيكون المولود ربيباً أو ربيبة له . وأما زوجة صاحب الماء فغير مربوطة بالمولود أصلاً كما لا ربط بين هذين : الأب والأم لأنهما ليسا زوجين . نعم ، أحكام الأبوة والأمومة والبنوة ، تجري بين الثلاثة من نفقة وتوارث وحرمة النكاح وغيرها .

الصورة الخامسة : إن البويضة من امرأة أخرى غير الطالبة للتلقيح . ولكن الرحم المستعمل رحمها ، سواء كانت صاحبة البويضة متزوجة أم لا . فالطالبة للتلقيح تجمع في رحمها بين بويضة امرأة أخرى وماء رجل آخر غير زوجها . مع افتراض كونه متزوجاً .

والمحاذير هنا ، بغض النظر عن محاذير الاستخراج المشار إليها ، والتي قد يفترض أنها غير متحققة ، موجودة أيضاً غير محذور إلتقاء بويضة وحوين من شخصين ليس بينهما زواج أو تحليل . وكذلك محذور : دخول ماء الأجنبي في رحم امرأة أجنبية . وأما دخول بويضة امرأة في رحم امرأة أخرى ، فهو بحد ذاته ليس محذوراً فقهياً على أي حال .

وحكم هذه الصورة هو كون الأم هي الحامل وهي طالبة للتلقيح ، وليس لصاحبة البويضة أي ارتباط بالحمل . نعم ، لو كانت البويضة قد أخرجت منها إكراهاً ، كان لها الحكومة على أن لا تزيد على مهر أمثالها كما سبق في أمثال ذلك .

والأب هو صاحب الماء ، بدون أن يكون بينه وبين هذه (الأم) أية زوجية . ولكن أحكام الأمومة والأبوة بينهما وبين الابن أو البنت جارية ، وليست لزوجة صاحب الماء أي دخل في الموضوع .

الصورة السادسة : إن البويضة من امرأة أخرى غير الطالبة للتلقيح والرحم

المستعمل رحم امرأة ثالثة قد تكون متزوجة وقد لا تكون . ولا ننسى أن الحويمن من رجل متزوج غير زوج الطالبة للتلقيح .

وهنا قد تفكر المرأة الطالبة للتلقيح أن يكون المولود لها ولو بالمال ، بعد أن لم يكن لها لا بالبويضة ولا بالحمل .

وقد سبق أن مثل هذه المعاملة لا تصح ، والمال لا يكون مستحقاً . ولا يجوز اعتبار المولود ابناً لدافع المال لمجرد التعامل معه . فإن حصل أن رتبته هذه المرأة فإنما هو من قبيل التبني الملغى في القرآن الكريم حين يقول : ﴿ ادعوهم لأبائهم ﴾ . ولا يترتب على هذا التبني أي حكم .

وفي الواقع أن المولود ابن للحامل فهي أمه وصاحب الحويمن (أبوه) و يترتب عليهما أحكام ذلك ، كما ذكرنا في أمثاله . وأما المرأة الطالبة للتلقيح فهي أجنبية تماماً سواء كانت متزوجة أم لا . وكذلك زوجها غير مربوط بالمولود على الإطلاق . وكذلك زوج الحامل وزوجة صاحب الحويمن . لو كانا متزوجين أو أحدهما .

ولا ينبغي أن نُغفل ذكر المحاذير المترتبة على هذه الصورة . وهي كما اتضح تنقسم إلى عدة محتملات وصور ، كما لا يخفى على القارئ الذكي .

ومن محاذيرها اجتماع حويمن وبويضة لغير حليلين . ومنها : دخول حويمن رجل أجنبي في رحم امرأة أجنبية . ومنها : حصول الحمل والذرية لغير المتزوجات إن كانت المرأة الحامل غير متزوجة . هذا إذا كان إخراج البويضة وإدخالها وإخراج الحويمن كان حلالاً وإلا زادت المحاذير .

وعلى العموم فإن الرجل إن كان راضياً بالاستمناء ، لم يكن له شيء . وإن كان مكرهاً كان له دية النطفة ، حتى وإن كان إخراجها بشكل حلال ، فإن هذه الدية مربوطة بالإكراه خاصة . وهي الحكومة على أن لا تزيد على عشرة دنائير ذهبية ، على الأحوط .

الصورة السابعة : تشبه ما ذكرناه في السابقة ، مع كون الرحم المستعملة صناعية أو حيوانية .

وقد عرفنا في مثله أن الأب يكون صاحب الحويمن والأم صاحبة البويضة ولا

يكون للمرأة الطالبة للتلقيح أو التي تدفع المال أي ارتباط بالمولود لأنها لا صاحبة بويضة ولا حمل والمعاملة باطلة كما أنه ليس لزوجها ولا لزوجة صاحب الماء أي ارتباط .

والمحذور في هذه الصورة هو اجتماع حويم وبويضة لغير متزوجين أو حليلين . بغض النظر عن كيفية إخراج البويضة والماء كما سبق . نعم إن كانت صاحبة البويضة غير متزوجة لحقها الولد ، يعني أصبحت أمّاً . وقد سبق أن ذلك قد يعتبر محذوراً بحد ذاته شرعاً .

هذا وقد عرفنا أن إخراج البويضة والمنى إن كان بالإكراه ، فماذا يترتب عليه .
الصورة الثامنة : نفس الصورة السادسة مع كون المرأة الحامل في أقارب (محرم) لصاحب الماء . وأما كونها على نفس القرابة في المرأة الطالبة للتلقيح أو من زوجها ونحو ذلك فهذا لا أهمية له فقهيّاً . وإنما المهم فقهيّاً هو أن لا يدخل حويم المحرم في رحم امرأة محرم من أقاربه وإلا كانت حرمة شديدة ، وعليه تعزيز كبير كما سبق في مثله .

هذا مضافاً إلى محاذير أخرى كاجتماع بويضة (وهي لامرأة أخرى) وحويم لشخصين غير حليلين . مضافاً إلى مشاكل إخراج البويضة والمنى وإدخالهما .
هذا ويكون الولد تابعاً لصاحب الحويم والحامل . وإن أنتج نسباً غربياً . إلا أن التوارث به والحجب به محل إشكال وإن كان أقرب .

الماء من رجل أجنبي غير متزوج:

وهذا هو الاحتمال الثالث من المحتملات السابقة في صاحب (الماء) . وهو يفرق عن الافتراض السابق عليه وهو كون الماء من رجل متزوج بعدة اعتبارات فقهية :

أولاً : كونه غير المتزوج مشمولاً بذاته لأحد المحاذير السابقة وهو وجود الذرية لغير المتزوجين من رجال أو نساء .

ثانياً : احتمال أن يكون جواز الاستمناء مشروط في المتزوج برضا زوجته ،

بغض النظر عن الشرائط الأخرى . وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً فقهيّاً . غير أنه غير وارد على الإطلاق في غير المتزوج بطبيعة الحال .

ثالثاً : إن الاستمنااء للمتزوج يكون حلالاً إذا كان مع زوجته بشكل وآخر ، كما ذكرنا فيما سبق في حين أن غير المتزوج يحصر استمناؤه بطريقة محرمة ذاتاً . إلا إذا قلنا بجوازه لبعض الأغراض كالتوليد وفي بعض الصور ، كما سبق أن فصلناه .

هذا ولا يفرق في غير المتزوج ، بين أن لا يكون قد سبق له الزواج ، أو كان مسبقاً به وحصلت الفرقة مع زوجته بطلاق أو وفاة أو غيرهما .
والصور على هذا الاحتمال أيضاً عديدة نذكر عدداً منها :

الصورة الأولى : أن تكون البويضة والحمل من طالبة التلقيح .

ومحذوره دخول حوِمين في رحم امرأة أجنبية . وكذلك إلتقاء بويضة وحوِمين أجنبيّين . وإذا كان الرجل (محرماً) للمرأة كأخيها وأبيها كانت الحرمة أشد . هذا بغض النظر عن محاذير إخراج وإدخال البويضة والحوِمين ، مما سبق أن عرفناه .

وإذا كان صاحب الحوِمين قريباً (محرماً) كان النسب غريباً ، وحكمه ما سبق ، وهو يسجل محذوراً ، كما سبق .

إلا أن كل هذه المحاذير إن عصيت وحصل التلقيح فالأم هي الحامل والأب هو صاحب الحوِمين ، ويترتب عليهما كل الأحكام الإعتيادية .

وقد أشرنا إلى الحكم فيما إذا كان استمنااء الرجل بالإكراه ، فلا نعيد .

الصورة الثانية : أن تكون البويضة من المرأة الطالبة للتلقيح ، والرحم المستعمل رحم امرأة أخرى متزوجة أو غير متزوجة .

ومحاذير ذلك هو محاذير الصورة الأولى . إلا أن الولد يكون للحامل لا لصاحبة البويضة ، وإذا كانت معاملة أو مالا مبدولاً لتبنيه ، فالمعاملة باطلة والمال حرام . وإنما المولود بين الحامل وصاحب الماء دائماً .

وإذا كانت المرأة الحامل متزوجة . فإن كانت هي وزوجها راضيين بالنتيجة

فلا إشكال من هذه الناحية . وإن كانت هي كارهة ، كان لها مهر أمثالها ، وإذا كانت بكرًا كان لها دية البكارة وهي دية النفس كما سبق . وأما إذا كان زوجها مكرهاً وهي راضية فيدفع كلا المالين إلى الزوج وعليها الإثم . وأما إذا كان كلاهما مكرهاً دفع المالا لهما وليس للزوج شيء .

الصورة الثالثة : عكس الثانية ، فتكون البويضة من امرأة أخرى غير طالبة التلقيح ويكون الرحم المستعمل هو رحم طالبة التلقيح نفسها .

ومحاذير هذه الصورة هي محاذير الصورة الأولى ، بتفاصيلها . والولد يكون للحامل وهي الآن طالبة التلقيح نفسها . وأبوه هو صاحب الحويمن .

الصورة الرابعة : نفس الصورة الثانية مع كون البويضة من امرأة مجهولة الهوية .

وفيهما نفس المحاذير ونفس الحكم وأما المرأة صاحبة البويضة فلا أهمية لها بعد أن عرفنا إلحاق الولد بالحامل لا بصاحبة البويضة .

الصورة الخامسة : هي الصورة الثالثة مع كون البويضة من امرأة مجهولة . ولها نفس المحاذير ونفس الحكم مع ما علقناه على الصورة الرابعة .

الصورة السادسة : هي الصورة الثانية أي الماء من رجل غير متزوج والبويضة من طالبة التلقيح مع كون الرحم المستعمل هي رحم صناعية أو حيوانية .

ومحذورها اجتماع بويضة وحويمن الأجنبيين غير حليلين . وحكمها أن صاحبة البويضة هي الأم وصاحب الماء هو الأب .

الصورة السابعة : هي الصورة السادسة مع كون البويضة لغير طالبة التلقيح . ولها نفس المحاذير والحكم . غير أن النتيجة هي أن المولود سيكون لصاحبة البويضة ، وهي غير طالبة التلقيح .

الصورة الثامنة : أن يكون الماء من رجل غير متزوج . كما ذكرنا في العنوان ، مع محذوره . وتكون البويضة من امرأة غير متزوجة معلومة الهوية . والرحم المستعمل رحمها . وقد عرفنا محاذير ذلك شرعاً وهي محاذير شديدة ، بما فيها دية البكارة أحياناً التي تعدل دية النفس .

وللإيضاح نلخصها :

- أولاً : إدخال حويمن في رحم أجنبية .
- ثانياً : اجتماع بويضة وحويمن لأجنيين .
- ثالثاً : حصول الذرية لغير المتزوجين وهذا ينطبق على كلا الشخصين .
- رابعاً : حصول الحمل لغير المتزوجة .
- خامساً : دية النطفة إن كان إخراجها إكراهاً .
- سادساً : دية البكارة إن كانت بكرًا وكان التسبب للحمل إكراهاً .
- سابعاً : التعزير لمخرج النطفة إن كان إكراهاً .
- ثامناً : لها مهر أمثالها مع الإكراه .

تاسعاً : محاذير إخراج وإدخال البويضة والحويمن . حيث قلنا إنه في غير المتزوجة لا يوجد (حليل) يفترض به القيام بهذه المهمة ، فتبقى عملية محرمة ما لم تقم هي بنفسها بإخراجها . وهو أمر بعيد طبيًا جدًا ومضر بكل تأكيد ، إلى درجة الحرمة .

وأما حكمها ، لو حصل ذلك عصياناً ، كان الأب هو صاحب الحويمن والأم هي الحامل . وتشملها أحكام الأبوة والأمومة كلها على الأقوى ، من دون أن تشملها أحكام الزوجية بطبيعة الحال لأنهما ليسا زوجين .

الصورة التاسعة : هي نفس الثامنة ، مع كون البويضة من امرأة غير متزوجة والرحم المستعملة لامرأة غير متزوجة أيضاً .

ولها نفس المحاذير والحكم غير أن الأم ستكون صاحبة الرحم المستعمل وليست صاحبة البويضة .

الصورة العاشرة : هي نفس الثامنة مع كون البويضة من امرأة مجهولة الهوية . وهنا يعني أن الرحم المستعمل هو لامرأة معلومة غير متزوجة .

ولها نفس المحاذير والأحكام . والولد للحامل .

الصورة الحادية عشرة : أن تكون النطفة من رجل غير متزوج كما قلنا في العنوان والبويضة من امرأة غير متزوجة . والرحم المستعملة هي رحم صناعية أو حيوانية .

ومحاذير هذه الصورة هي إلتقاء بويضة وحويمن من شخصين غير حليلين .
ووجود الذرية لشخصين غير متزوجين . مضافاً إلى مشاكل إخراج وإدخال
البويضة والحويمن .

إلاّ أنها إذا حصلت كان الأب هو صاحب الحويمن والأم هي صاحبة
البويضة ، من دون أن يكونا مشمولين لأحكام الزوجين ، كما أشرنا في مثلها
فيما سبق .

الصورة الثانية عشرة : نفس الصورة الحادية عشرة مع كون البويضة من امرأة
مجهولة الهوية .

ولها أكثر المحاذير في الصورة السابقة ، بل كلها إن علمنا أن تلك المرأة
المجهولة غير متزوجة .

وحكم هذه الصورة أن صاحب الحويمن هو الأب ، ولكن الأم مفقودة
فيترتب عليه الحكم من جانب الأب فقط .

الماء من رجل مجهول الهوية:

وهنا يصدق في عدة صور أهمها أن يكون هناك (مصرف) للمياه الذكورية .
فليس على المرأة إلاّ أن تشتري منه ماءً واحداً وتلقح به بويضتها لتحمل .

ويترتب على ذلك بكل صورته الآتية : عدم وجود الأب للمولود ، فلا يكون
مشمولاً لأحكام الأبوة والبنوة . وإنما يكون مشمولاً لأحكام الأمومة فقط ، إن
كانت أمه معلومة ، كما سنعرف خلال الصور الآتية .

الصورة الأولى : أن تكون المرأة الطالبة للتلقيح امرأة متزوجة والبويضة منها ،
والرحم المستعملة أيضاً .

ومحاذير ذلك ، مضافاً إلى مشاكل إخراج وإدخال البويضة ، إلتقاء حويمن
وبويضة لشخصين غير زوجين أو حليلين وكذلك دخول حويمن أجنبي في
رحم أجنبية . وكذلك وجود ذرية لغير المتزوجين إن علمنا إجمالاً بأن صاحب
الماء رجل غير متزوج .

وحكم هذه الصورة هو كون المرأة أمّاً للمولود بصفتها حاملاً له . وليس له

أب . لا صاحب النطفة لأنه مجهول ولا زوج المرأة لأنه لا دخل له في وجود الولد . فلا يمكن الاستدلال بدليل (الفراش) للبرهنة على أبوته . لأن ذلك خاص باحتمال الإصابة ، وهو متنفذ هنا .

الصورة الثانية : نفس الصورة الأولى إلا أن الرحم المستعملة رحم امرأة أخرى . قد تكون متزوجة أو لا تكون .

ولها نفس المحاذير السابقة ، والمولود للحامل وليس له أب حتى زوج الحامل كما أسلفنا ولا هو زوج صاحبة البويضة أيضاً .

ولو دفعت صاحبة البويضة مالا ليكون المولود لها لم تصح المعاملة وكان المال حراماً .

الصورة الثالثة : أن تكون البويضة من امرأة غير متزوجة وهي الرحم الحامل أيضاً . بمعنى أن امرأة غير متزوجة تطعم بالذرية فتأخذ (ماء) من المصرف وتلحقه فيها عن طريق التلقيح الصناعي بل الطبيعي أيضاً .

وفي هذه الصورة من المحاذير الشديدة ما سبق في مثله ، فلا نعيد وحكمها أن المرأة هي أم المولود وليس له أب .

الصورة الرابعة : أن تكون البويضة من امرأة غير متزوجة والرحم الحامل امرأة أخرى غير متزوجة أيضاً .

ولها نفس المحاذير والحكم من ناحية الحامل ، يعني هي التي تكون الأم . وأما صاحبة البويضة فليس لها شيء ولو دفعت ثمناً للأمومة كانت المعاملة باطلة والثن حراماً .

ولو أخرجت البويضة منها إكراهاً ، كان لها الحكومة . ولو استلزم ذلك فض بكارتها كان لها دية البكارة .

الصورة الخامسة : أن تكون البويضة من امرأة غير متزوجة والرحم المستعمل لامرأة متزوجة .

وفيها من المحاذير والحكم ما قلناه في المسألة السابقة . ولا تختلف عنها إلا

من ناحية احتمال أن يكون زوج الحامل أباً للمولود بصفته فراشاً . وقد علمنا عدم صحة ذلك . فالمولود له أم وليس له أب .

الصورة السادسة : أن يكون الماء من رجل مجهول الهوية كما أشرنا في العنوان والبويضة من امرأة مجهولة الهوية أيضاً . والرحم المستعمل رحم امرأة غير متزوجة .

ولها من المحاذير ما سبق نذكرها إيضاحاً :

أولاً : إلتقاء حويمن وبويضة من شخصين غير حليين .

ثانياً : دخول حويمن في رحم أجنبية .

ثالثاً : وجود الذرية لامرأة غير متزوجة وهي الحامل مضافاً إلى مشاكل إدخال البويضة الملقحة ، حيث لا يكون للمرأة غير المتزوجة حليل يقوم بذلك .

مضافاً إلى مشاكل إكراهها على الحمل لو فرضناه . فإن لها عندئذ مهر أمثالها بل ودية البكارة إن كانت بكرأ .

وحكمه أن الأم هي الحامل وليس له أب . وأما تخيل : أننا بعد ما فرضنا أن صاحبة البويضة مجهولة ، فتكون الأم مجهولة ، فهذا غير صحيح لأن الأم كما علمنا هي الحامل ، وهي معلومة ، وأما صاحبة البويضة فليست أمأ مجهولة كانت أو معلومة .

الصورة السابعة : نفس السادسة مع كون المرأة الحامل امرأة متزوجة .

ولا تختلف عن سابقتها في المحاذير والأحكام ، إلا باحتمال أن يكون زوج الحامل أباً بصفته فراشاً ، بعد أن كان صاحب الحويمن مجهولاً .

إلا أن هذا غير صحيح ، لأننا فهمنا من الفراش احتمال مشاركة الزوج بالحمل ، وهذا متفي هنا يقيناً على الفرض ، في فرض الصورة .

الصورة الثامنة : هي الصورة السادسة ، مع كون الرحم المستعملة رحم صناعية أو حيوانية .

وهذا يصدق ، فيما لو أراد أحد أن يوجد مولوداً بشرياً ، فيشتري من مصرف (الماء والبويضات) ماء وبويضة ، ويجمعهما في رحم صناعية أو حيوانية ليتكون الجنين .

ومحذوره هو إلتقاء حويمن وبويضة من شخصين غير حليلين أو لم نعلم حليتهما أو زوجيتهما على الأقل . الأمر الذي يكون موضوعاً لأصالة الحرمة أو استصحابها ما لم نعلم بحصول الحلية بين الشخصين . ولم نعلم هنا طبعاً بذلك .

وحكمها أن هذا المولود ليس له أب ولا أم . ولا عشيرة من طرف أمه ولا أبيه .

وأما الشخص الذي قام بهذه المحاولة ، فلا يكون أباً أو أمّاً طبعاً . كما أن شخصاً لو دفع مالاً ليشتري المولود ليكون إبنه تكون المعاملة باطلة والمال حراماً .

وهذه الصورة ككثير من الصور السابقة من مضاعفات وجود التلقيح الصناعي المؤسفة أخلاقياً واجتماعياً .

إلا أن الذي يهون الخطب في هذه الصورة عدم وجود أو نجاح الرحم الصناعية والحيوانية لتربية الجنين البشري . فيبقى احتمال تحقق هذه الصورة ضعيفاً في العصر الحاضر ، على الأقل .

الماء من رجل (محرم) شرعاً:

يعني محرم على المرأة الطالبة للتلقيح أو على الحامل بالجنين ، على اختلاف الصور الآتية . كما لو كان أخاها أو إبنها أو أباه ، أو عمها أو خالها .

وهذا هو العنوان الأخير لاحتتمالات مصدر الماء الذكوري الذي ذكرناه تحت عنوان أقسام التلقيح الصناعي . وسيكون هنا آخر عناوين الصور التي نتحدث عنها تباعاً .

والمحذور الرئيسي لهذا العنوان ، هو دخول ماء رجل محرم في رحم امرأة محرم وهو أشد حرمة من إلتقاء بويضة وحويمن أجنبيين أو دخول حويمن أجنبي في رحم أجنبية . وعليه تعزيز إن حصل ذلك . وهذا المحذور سار وجار في كل الصور الآتية ، باعتبار أنها جميعاً ستكون منطلقة من هذا العنوان وقائمة على افتراض تحققه .

هذا مضافاً إلى مشاكل إدخال وإخراج البويضة والحوين السائدة في كل الصور (١) .

هذا وإذا كان الرجل (محرم) متزوجاً ، فلا أهمية لزوجته في موضوع مسألتنا ؛ بمعنى أنه لا يحتمل أن تكون أما بصفتها (فراشاً) لليقين بعدم مشاركتها .

نعم لو فرضنا مشاركتها في بعض الصور كما سيأتي فسيأتي حكمها .
وإذا لم يكن الرجل متزوجاً لزم محذور وجود الذرية تعير المتزوجين والنسب سيكون دائماً غريباً ومن هنا يكون الإرث مشكلاً والأصل عدمه مع الشك فيه .
ومن هنا سوف نقتصر في الآتي على المحاذير التي تختص بها الصور غير هذه التي ذكرناها الآن لينقطع التكرار .

الصورة الأولى : أن تكون البويضة لامرأة متزوجة ، وهي التي تكون الحامل .
وهي الأم والرجل المحرم هو الأب في صدد وجوب النفقة على المولود . من دون وجود زوجية بينهما .

الصورة الثانية : أن تكون البويضة لامرأة متزوجة والحامل امرأة أخرى متزوجة ، والرجل محرم لإحدهما أو كلاهما .

والحكم أن صاحب الحوين هو الأب والحامل هي الأم .
الصورة الثالثة : أن تكون البويضة لامرأة متزوجة والحامل امرأة غير متزوجة .
ولها نفس المحاذير السابقة والحكم السابق . مع إضافة محذور حدوث الذرية للمرأة غير المتزوجة .

(١) هذا وإذا كان الرجل (المحرم) متزوجاً ، فلا أهمية لزوجته في موضوع مسألتنا ، بمعنى أنها لا يحتمل أن تكون أما بصفتها (فراشاً) لليقين بعدم مشاركتها . نعم لو فرض مشاركتها مع بعض الصور كما سيأتي فسيأتي حكمها . وإذا لم يكن الرجل متزوجاً لزم محذور وجود الذرية لغير المتزوجين والنسب سيكون دائماً غريباً ومن هنا يكون الإرث مشكلاً فقهيّاً والأصل عدمه مع الشك فيه .

الصورة الرابعة : أن تكون البويضة لزوجـة صاحب الحويمن . والحامل امرأة أخرى هي من محارمه .

وقد سبق ما يشبه ذلك في بعض العناوين السابقة واتضح حكمها . كل الفرق هو أن المبادرة هناك من الزوجين وهنا من الحامل نفسها . ولا يختلف الحال بين ما إذا كانت الحامل متزوجة أو لا . غير أنها لو كانت غير متزوجة لزم محذور حصول الذرية لها .

الصورة الخامسة : عكس الرابعة . بمعنى أن تكون البويضة من امرأة محرم للزوج والحامل هي زوجته .

والأب والأم هنا هما الزوجان . ولا أثر لصاحبة البويضة من ناحية الحكم بالأمومة . نعم يكون إلتقاء بويضتها بحويمن الرجل المحرم حراماً .

الصورة السادسة : أن تكون البويضة من امرأة مجهولة الهوية . والماء من رجل محرم على الحامل .

وفيها من المحاذير ما عرفناه بما فيها إدخال حويمن المحرم في رحم امرأة محرم عليه .

وحكمه : أن الأب هو صاحب الماء والأم هي الحامل . ولا أثر لصاحبة البويضة ، مجهولة كانت أو معلومة .

كما لا فرق بين أن تكون الحامل متزوجة أو لا ، إلا من ناحية احتمال أن يكون زوجها هو الأب ، وقد سبق أن ناقشناه في أمثاله .

الصورة السابعة : أن تكون البويضة من امرأة محرم . والرحم المستعملة رحم صناعية أو حيوانية .

وفيها محذور إلتقاء حويمن وبويضة محرمين ومحرمين . ولو في رحم صناعية أو حيوانية ، فإنه شديد الحرمة . ولا يفرق في ذلك بين أن يكونا متزوجين أو غير متزوجين أو يكون أحدهما متزوجاً .

والأب سيكون هو صاحب الحويمن والأم هي صاحبة البويضة ، لعدم وجود الحامل البشري هنا . ولا دخل لاندماج هذين الشخصين في الأبوة والأمومة ، كما عرفنا .

فهذه ثلاث وأربعون صورة ذكرناها تحت خمسة عناوين . وقد عرفنا أن أكثر الصور لا تحتوي على احتمال واحد بل على عدة احتمالات . الأمر الذي يصعد بعدد الصور كثيراً . ولكننا مع ذلك لا نحسب أننا استوعبنا احتمالات وصور التلقيح الصناعي وإن كنا قد ضبطنا أكثرها وأهمها ، كما قد ضبطنا المحاذير أو المحرمات التي تترتب عليها . بل يكون للمقارء التفكير في استنتاج صور أخرى ، وأخذ أحكام تفاصيلها ، من أمثالها مما ذكرنا . وعلى العموم فهذا الكتاب ليس رسالة عملية ، لكي يطلب فيه الاستيعاب ، بل يكفي فيه مقدار كاف من الأمثلة التي تعطي الفكرة الكافية .

التعقيب بأمور:

لا بدّ لنا في نهاية الكلام عن التلقيح الصناعي التعقيب بعدة أمور ، لكي ينكشف الغموض عن بعض الأمور مما سبق أو مما لم يسبق .

الأمر الأول : في حكم تأسيس مصرف التلقيح الصناعي .

فقد نتصور تأسيس مصرف بهذا الخصوص لأجل إمداد النساء العواقر بالحيامن والبويضات . . .

أو نتصور أن الأمر في المصرف أوسع من ذلك ، كما لو كان يحتوي على كل ما يرتبط بجسم الإنسان كالدّم أو الأعضاء كاليد والرجل الطبيعيتين — لو أمكن حفظهما لاستعمالهما — والعين والأذن وغير ذلك . ويحتوي أيضاً على مخزن لحفظ الحيامن والبويضات .

ونخص الحديث بخصوص حفظ الحيامن والبويضات . لأنه المرتبط بالتلقيح . ويطول بنا الكلام إن تعرضنا لغيرها .

إن تأسيس مثل هذا المصرف محرم شرعاً من ناحية أسبابه ومن ناحية نتائجه .

أما من ناحية أسبابه ، فإنه يتوقف كما هو معلوم على إخراج البويضات من النساء والحيامن أو المياها من الرجال من دون هدف معين بذاته ، بل لمجرد احتمال الاستفادة منها .

وهذا الإخراج يواجه نوعين من المحرمات :

النوع الأول : ما أشرنا إليه في أول هذا الفصل من حرمة الاستمنااء الذاتي ، وحرمة إطلاع الآخرين على العورة ولمسها واستمنائها . سواء كان الفاعل رجلاً أو امرأة . وكذلك الحال في المرأة فإن استخراج البويضة فيها يلزم كشف العورة ولمسها . وهما محرمان على كل رجل وامرأة غير الحليلين .

وقد ذكرنا هناك بعض الأساليب لتلافي هذه الحرمة . وهي صحيحة إلا أنها أولاً : صعبة التطبيق على مؤسسة كهذا المصرف المقترض وجوده . وثانياً : لأنها لا تنطبق على الجميع . كما عرفناه خلال الحديث في هذا الفصل من أنها لا تنطبق على غير المتزوجين والمتزوجات فإن من لا يكون له حليل أو حليلة لا يوجد أحد على وجه الأرض من المكلفين من يستطيع أن ينظر إلى عورته غير هو نفسه .

وما ذكرناه هناك من رجحان عدم حرمة الاستمنااء لأجل عرض عقلائي ، كالاستيلاد . قد يستشكل فيه هنا . لما ذكرناه قبل قليل من عدم وجود هدف معين بالذات له . بمعنى استهداف استيلاد معين ، بل الهدف هو تأسيس المصرف أو إمداد المصرف بالمياه الذكورية ليس إلا . أو قل : هو الحصول على المال الذي يدفعه المصرف بإزائه . وأما صرفه فعلاً في التوليد فليس أكيداً كما هو معلوم .

ومعه لا يكون جوازه واضحاً فقهياً ، ولا يمكن قياسه على صورة الجواز . فيبقى على الحرمة تمسكاً بالإطلاقات .

وأما الحرمة في نتائجه فمن المعلوم أن كل شيء يسببه الحرام ، فهو حرام .

وسبق أن عرفنا محاذير التلقيح ، من اجتماع حويمن وبويضة لشخصين غير حليلين ، ومن دخول حويمن أجنبي في رحم أجنبية . ومن دخول حويمن محرم في رحم محرم الذي هو أشد حرمة .

هذا بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى ، كالدين ، إذ لا يبعد القول بحرمة دخول حويمن رجل كافر في رحم مسلمة ، كما يحرم إلتقاء حويمن رجل كافر

مع بويضة امرأة مسلمة ، في رحمها أو في رحم أخرى إنسانية أو صناعية أو حيوانية .

إذن فتأسيس مثل هذا المصرف حرام في أسبابه وفي نتائجه . إذ من الواضح أنه يوصل إلى تلك النتائج بالضرورة ، وإلا لسقطت المنفعة منه . إذن فيكون تأسيسه حراماً .

وقد يقال : بشكل أو نوع آخر للحرمة هي حرمة بيع العين النجسة وشرائها . والمني في الشريعة من الأعيان النجسة فيكون شراء المصرف له من صاحبه حراماً والمعاملة باطلة والتمن سحتاً . وكذلك بيع المصرف له على الآخرين .

إلا أن الأقوى أننا لو اقتصرنا على ذلك لم يدخل في حيز الحرمة لعدم وجود إطلاق أو أصل يحرم صورة بيع الأعيان النجسة مطلقاً ، حتى في صورته لاستفادة العقلانية منها . فتبقى إذن تحت إطلاقات الجواز .

إلا أن هذا إنما يصح بغض النظر عن الأسباب والنتائج المحرمة السابقة ، أي بعد فرض حليتها من باب التنزل جدلاً . ولكن مع أخذها بنظر الاعتبار كما هو الصحيح ، تكون المعاملة على عين النجاسة باطلة ، لأن الغرض وإن كان عقلياً له ، إلا أنه ممنوع منه شرعاً . فهو شراء له ليكون سبباً للحرام . فيكون الشراء باطلاً والمال حراماً .

الأمر الثاني : أشرنا خلال هذا الفصل أنه مع التلقيح المتبادل بين المحارم سيكون النسب غريباً . كما في الأخ وأخته والأب وابنته والعمة وابن أخيها وغير ذلك . . .

وهذا ليس من باب الزنا ، إلا أنه محرم ، بل شديد الحرمة . ونذكر الآن بعض أمثله وشيئاً من أحكامه ، والكلام المفصل في ذلك موكول إلى كتاب الأثر .

ويحسن أن نقتصر هنا على ثلاثة أمثلة :

المثال الأول : فيما إذا كان الرجل والمرأة أخاً وأختاً . ونريد بها الحامل التي يلحق بها الولد ، وتكون أمه .

أما من ناحية صاحبة البويضة ، من دون حمل ، فإن كان صاحب الخويعن أخاها ، ففيها حرمة من ناحية إلتقاء البويضة والخويعن لشخصين أحدهما محرم على الآخر . ولكن لا إشكال من ناحية النسب والإرث لما عرفناه من أن صاحبة البويضة ليست أمّاً بل الأم هي الحامل به خاصة . تمسكاً بقوله تعالى : ﴿إن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم﴾ .

وعلى أي حال فسيكون المولود إبناً وابن أخ للأم ، وإبناً وابن أخت للأب . ولأولاد الأم أخاً وابن خال ولأولاد الأب أخاً وابن عمه .

وبالنسبة إلى أبي الأخوين (الذكر والأنثى) سيكون الولد ابن ابنه وابن ابنته .

وهذا الاختلاف في النسب يترتب عليه عدة نتائج :

النتيجة الأولى : الاختلاف في الزواج . فهذا المولود بالتلقيح بالنسبة إلى أولاد الأخ أو الأخت الآخرين ، سيكون ابن خالهم أو ابن عمتهم ، كما سبق . وهو بهذه الصفة يجوز التزاوج بينهم . ولكن باعتباره أخاً لأم – في أولاد الأم (الأخت) – وأخاً لأب – في أولاد الأب (الأخ) – فبهذا الاعتبار يكون الزواج بينهم محرماً . وهذه الصفة هي التي تكون متقدمة فقهياً . بمعنى أن الفتوى الفعلية هي حرمة الزواج بينهم .

النتيجة الثانية : جواز النظر مع الاختلاف في الجنس . فهو بصفته ابن أخ أو ابن أخت يعتبر (محرماً) ويجوز إليه النظر . ولكن بصفته ابن عمه أو ابن خال ، ليس محرماً ولا يجوز النظر إليه ، وهو بمنزلة الأجنبي في الاصطلاح الفقهي .

النتيجة الثالثة : في النسب . وهو واضح بعد الذي عرفناه أنه يجمع بين كونه أخاً وابن خال وهكذا . وهذا ما لا يحدث عادة في الزواج الملتزم بالنظام الشرعي الاعتيادي . ومن هنا قلنا إن التلقيح الصناعي ينتج أنساب غريبة ، بل اختلاطاً بالأنساب . الأمر الذي يجعله بهذا العنوان ، وبغض النظر عن أي شيء آخر ، حراماً .

النتيجة الرابعة : الاختلاف في الإرث . فإن الفرد بصفته أخاً هو من الطبقة الثانية في الميراث ، كما سيأتي في حمله . وبصفته ابن خال هو من الطبقة

الثالثة . والصفة الأولى متقدمة وأولى بالميراث من الثانية ، وهي تحجب الثانية عن ميراثها .

والنتيجة هي أن مثل هذا الفرد يرث بصفته الأولى لا بصفته الثانية ، أي بالصفة الحاجبة لا بالصفة المحجوبة .

فهذا هو ملخص الكلام في المثال الأول .

المثال الثاني : فيما إذا كان الرجل والمرأة اللذين تمّ بينهما التلقيح ، بالطريقة المحرمة التي عرفناها . . . كانا أباً وبنثاً ، فيصبح المولود بالنسبة إلى الأب ابنه وابن ابنته وبالنسبة إلى البنت (الأم) ابنها وأخاها (لأنه ابن والدها) .

وأما بالنسبة إلى النتائج بما يماثل ما قلناه في المثال الأول فإن النتيجة الأولى غير مترتبة ، لأنه يحرم الزواج على كل حال من المولود ، لو كان الجنس مختلفاً ، على كل من الأب ، وأولاد الآخرين والبنت وأولادها وأولاد أخوتها وأخواتها ، بمعنى أحفاد الأب المشار إليه .

ولمّا قلنا إن النتيجة الأولى غير مترتبة لأنها إنما تترتب حقيقة ، فيما إذا كان الأمر على أحد التقديرين جائزاً وعلى أحد التقديرين غير جائز وأما إذا كان له حكم واحد على كل تقدير ، فهذا معناه عدم ترتب النتيجة .

وكذلك النتيجة الثانية لا تترتب ، لأن المولود يعتبر (محرماً) ، شرعياً يجوز النظر إليه على تقدير اختلاف الجنس من قبل أبيه وأمه . ومن قبل إخوته وأخواته لأبيه ومن قبل إخوته وأخواته لأمه .

ولكن النتيجةين الأخيرتين تترتبان .

أما النتيجة الثالثة فواضحة لما قلناه من أن المولود يختلف عنوان نسبه بالنسبة إلى أبيه وأمه . فهو للأب ابنه وابن ابنته ، وللأم ابنها وأخوها .

وأما الرابعة ، فتترتب باعتبار أن الولد يرث بصفته ابناً لا بصفته ابن بنت أو أخ . وتلك صفة حاجبة عن ميراث الصفة الثانية . بل حقيقة نسبه عرفاً هو ذلك لا غير .

المثال الثالث : فيما إذا كان الرجل وامرأة عمّة وابن أخيها . فيكون المولود ابناً للرجل وابن عمته وللمرأة ابناً لها وابن ابن أخيها . ويكون المولود بالنسبة إلى والد الرجل ابن ابنه وابن أخته . وهكذا .

وأما بالنسبة إلى النتائج السابقة فترتب جميعاً :

أما الأولى : فإن عناوين : الابن وابن الابن وابن الأخت عناوين محرمة على الزواج . بخلاف عنوان ابن العمّة ، فإنه غير مانع وقلنا في المثال الأول إن مقتضى القاعدة هو اتباع العنوان المحرم ، أي الفتوى بحرمة الزواج .

وأما النتيجة الثانية ، وهي جواز النظر مع اختلاف الجنس ، فالعناوين التي يحرم فيها الزواج مما سمعناها قبل قليل يجوز فيها النظر والعنوان الذي يجوز فيه الزواج يحرم فيه النظر . ومعنى ذلك عملياً أنه بالنسبة للمرأة فالنظر جائز على كل حال كما أن حرمة التزاوج ثابتة على كل حال . لأن كلا العناوين الثابتين للمولود يقتضي ذلك وهما كونه ابنها وابن أخيه .

وأما بالنسبة إلى الرجل . فإن العنوان الأول للمولود - إذا كان بنتاً - فهو يقتضي جواز النظر وحرمة الزواج منها ، دون العنوان الآخر ، وهو عنوان ابن العمّة .

وأما النتيجة الثالثة : وهي الاختلاف بالنسب باعتبار اختلاف العناوين ، فواضحة بعد الذي أسلفنا .

وأما الرابعة : فالمولود يرث بصفته ابناً لوالديه لا بالصفة الأخرى ، فإن صفة الابن تكون متقدمة وحاجبة عن الصفة الأخرى . وهي الثابتة عرفاً وعملياً له .

وأما بالنسبة إلى أولاد أمه ، فهم أخوته لأمه وأولاد عمه أبيه . والصفة الأولى أيضاً متقدمة وحاجبة للثابتة . وبالنسبة إلى أولاد أبيه فهم إخوته لأبيه ، وليس لهم صفة قريبة أخرى .

وأما بالنسبة إلى والد الرجل ، فيتوارثان أيضاً بالصفة أو العنوان الأقرب ، وهو بصفته ابن ابنه لا بصفته ابن أخته . . . فإنها أيضاً أقوى وحاجبة للصفة الأخرى .

فهذا هو الكلام في الأمر الثاني .

الأمر الثالث : في ذكر بعض الأمور القبيحة والفظيعة التي يؤدي إليها التلقيح الصناعي لو قدر للقانون أن أباحه إباحة عامة .

وقد حملنا فكرة عن بعضها فيما سبق ، فهنا نوضحها ونضيف إليها .
وبتعبير آخر : إننا نتكلم عنها ههنا من هذه الوجهة بالذات ، وهي ما يترتب
على التلقيح الصناعي من أمور قبيحة في الدين وفي المجتمع .

وقد حملنا فكرة كافية عن طريقة استخراج الحويمن من الرجل وإخراج
البويضة من المرأة وإدخالها فيها وما في ذلك من محرمات . فلا نكرر . وإنما
التركيز على الأمور الأخرى .

فأهم ما يترتب من نتائج هي كما يلي :

النتيجة الأولى : حصول الذرية لغير المتزوجين . رجلاً كان أو امرأة لمجرد أن
كان الحويمن منه أو منها البويضة أو الحمل . على تفصيل سبق . وهذا يعني أيضاً
تربية المولود بدون أسرة . . .

النتيجة الثانية : فض بكاراة البكر فإن كل العمليات في التلقيح الصناعي
تستوجب ذلك . سواء إخراج البويضة أو إدخالها أو وضع الحمل .

النتيجة الثالثة : حصول الذرية بين رجل وامرأة هما من المحارم ، كأخ مع أخته
أو أب مع ابنته أو ابن مع أمه وغير ذلك .

النتيجة الرابعة : حصول أنساب غريبة مختلطة الجهات ، عند التلقيح من
المحارم . كما سبق أن عرفنا .

النتيجة الخامسة : حصول ذرية لا يُعرف لهم أب أو أم أو لا يعرف له كلا
الوالدين . وذلك - كما عرفنا - حين يكون الرجل أو المرأة أو كلاهما مجهولي
الهوية .

ومعنى كون الفرد بدون والدين : أنه لا مربى له ولا ولي له بالأصالة ، ولا
عشيرة له . بل سيكون عالة على المجتمع ، ومعقد نفسياً من حالته الشاذة تلك .

النتيجة السادسة : دخول حويمن لرجل أجنبي غير حليل في رحم امرأة
أجنبية . كما عرفنا حصوله في كثير من الصور السابقة .

النتيجة السابعة : دخول حويمن (محرم) في رحم امرأة محرم . كما عرفنا
حصوله في عدد من الصور السابقة .

وهاتان التيجتان محرمتان سواء قدر للجنين البقاء أم مات في رحم أمه . بل لو تمّ التلقيح أو لم يتم . وبهذا تختلف هاتان التيجتان عن النتائج السابقة .

النتيجة الثامنة : تلقيح بويضة لامرأة أجنبية بحويمن لرجل أجنبي . وهذا غير مجرد دخول الحويمن في رحمها . فإن دخوله محرم وتلقيحها محرم .

وقد عرفنا حصول هذه النتيجة في كثير من الصور .

النتيجة التاسعة : تلقيح بويضة لامرأة (محرم) بحويمن لرجل محرم . وهذا غير مجرد دخول الحويمن في رحمها . فإنه إن دخل كان حراماً وإن لقح البويضة كان حراماً آخر .

النتيجة العاشرة : إن انتشار مثل هذه العمليات المحرمة لها مردودات نفسية لدى أفراد المجتمع مهمة ، أهمها : كثرة (أولاد الحرام) غير الشرعيين بين الناس . ومنها : استهانة الناس بالمحرمات المربوطة بالزواج والأنساب ، مع العلم أنها في الشريعة من أهم موارد الاحتياط . وهو الاحتياط (في الفروج والدماء) .

ومنها : إغراض الناس عن الطرق المحللة للزواج . بعد أن كان التلقيح أقل كلفة بكثير في أوله وفي استمراره . فالتلقيح أقل كلفة من الزواج بكثير . كما أنه إن حصل منه مولود كان الواجب الإنفاق عليه أما لو حصل المولود من الزواج ، كان من الواجب الإنفاق عليه وعلى أمه . فيكون الإنفاق أكثر . فيكون التلقيح أسهل اقتصادياً .

ومن المعلوم أن السهولة الاقتصادية إذا صادفت في أسبابها محرماً أو أكثر في الشريعة ، وقف أمرها وامتنع حصولها شرعاً . وسيكون بذل المال الزائد تطبيقاً للحكم الشرعي وتركاً للمحرم من موارد الجهاد المسبب للحصول على إرضاء الله سبحانه واندفاع غضبه وانتقامه .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل

في خصائص النبي صلى الله عليه وآله

ذكر المحقق الحلي في الشرائع وغيره ، في كتاب النكاح باباً أو فصلاً في خصائص النبي صلى الله عليه وآله ، باعتبار خصائصه المتعلقة بزوجاته ، فناسب ذلك ذكرها في كتاب النكاح . وقد حذف الفقهاء المتأخرون التعرض لذلك ، باعتبار أنه لا يعود إلى عمل المكلف ، وفائدته تنحصر بالفوائد النظرية ومجرد المعرفة والإطلاع .

وقد رأينا متابعة من ذكر هذه الخصائص حتى وإن كانت فوائدها نظرية . فإن الفوائد النظرية تزيد أهمية وعمقاً على الفوائد العملية ، بل هي في كثير من الأحيان أكثر ضرورة منها . فما أحسن أن يعرف الفرد المسلم الصفات التي كان يتصف بها نبيه صلى الله عليه وآله .

والمراد بالخصائص هنا ، تلك الصفات التي كان النبي صلى الله عليه وآله يتصف بها ، ولا يشاركه فيها غيره من الخلق أو من البشر . وهي كثيرة جداً ، حسب ما هو وارد في الكتاب الكريم والسنة الشريفة وضرورة الدين والإجماع ، وغيرها من الأدلة .

وهذه الخصائص تنضم إلى خصائص فقهية ، لو صح التعبير ، وخصائص

غير فقهية ، والمراد بالفقهية منها ما يرجع إلى تكليفه العملي مما يختص به صلى الله عليه وآله . وهذا أيضاً ينقسم إلى ما يعود إلى زوجاته صلى الله عليه وآله وإلى غير ذلك ، على ما سنسمع .

ويراد بالخصائص غير الفقهية ما يعود إلى أصل خلقة النبي صلى الله عليه وآله أو عموم ولايته أو الكرامات المعطاة له من الخالق العظيم وغير ذلك من الأمور . ونحن نقدم الكلام عن هذا القسم فإنه الأهم والأشمل من خصائصه صلى الله عليه وآله . ثم نذكر الخصائص الفقهية بعد ذلك . ونسمي الخصائص غير الفقهية كما يلي :

الخصائص التكوينية:

ويراد بها ، كما أشرنا ما يعود إلى غير الجهة العملية الشرعية للنبي صلى الله عليه وآله .

وهي عديدة جداً ، ولعلها فوق الإحصاء . وبالتأكيد فإن فهم أكثرها على واقعها أمر متعذر للمستوى البشري بل لكل الخلق . يكفينا ما ورد عنه صلى الله عليه وآله من قوله : يا علي ما عرف الله إلا أنا وأنت وما عرفني إلا الله وأنت وما عرفك إلا الله وأنا .

فالمعرفة الدقيقة تختص بخاص الخاص ، ولا يمكن أن تعم أحداً سواه . ومن هنا فعلينا الآن أن نذكر النص الدال على الصفة ، مع شرحه حسب الإمكان من دون عمق لكي لا نكلف القارئ ما لا يطيق .

وهذه الخصائص التكوينية نستفيد منها أولاً من القرآن الكريم . فإن زعمنا لأنفسنا أننا انتهينا من ذلك . عرجنا على السنة الشريفة بما فيها الأدعية والزيارات الواردة لكي نستنتجها عن ذلك في حدود المصادر المتوفرة .

من القرآن الكريم:

قال الله سبحانه^(١) : ﴿يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾ .

(١) الأحزاب : ٤٤ - ٤٥ .

فهو صلى الله عليه وآله :

١ - الشاهد على الخلق في أنهم هل يطيعون التعاليم التي جاء بها أو يعصوها .

٢ - وهو المبشر بالجنة لمن أطاع الله سبحانه .

٣ - وهو النذير بالعقاب لمن عصى الله سبحانه .

٤ - وهو الداعي إلى الله بإذن الله سبحانه ، أي الداعي إلى طاعته ورحمته .

٥ - وهو السراج المنير بالعلم والحق والهدى .

٦ - وهو المرسل رحمة للعالمين . قال سبحانه^(١) : ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ .

٧ - وهو المرسل إلى كافة الناس قال سبحانه^(٢) : ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ . وهو إما بمعنى الجميع : يعني أرسلناك إلى الناس جميعاً . أو بمعنى الكف : يعني أنه صلى الله عليه وآله يرسل لكي يكف الناس عن المظالم والذنوب إلى الطاعات والحق والعدل .

٨ - وهو رسول الله قال سبحانه : ﴿محمد رسول الله﴾ . وقال جلّ جلاله : ﴿رسول من الله يتلوا صحفاً مطهرة﴾ ، فيها كتب قيمة . يعني فيها كتابات ذات قيمة عظيمة ويراد بها القرآن الكريم .

٩ - وهو الذكر . قال الله سبحانه^(٣) : ﴿فاتقوا الله يا أولي الألباب الذين آمنوا قد أنزل الله إليكم ذكراً رسولاً يتلوا عليكم آيات الله مبينات ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات إلى النور﴾ .

١٠ - وهذه الآية الكريمة وعدد آخر تدل أيضاً على أنه صلى الله عليه وآله : التالي . لأنه يتلو علينا آيات الله مبينات .

(١) الأنبياء : ١٠٧ .

(٢) سبأ : ٢٨ .

(٣) الطلاق : ١٠ - ١١ .

١١ - وهو أيضاً يخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، من ظلمات الغواية والجهل إلى نور الحق والعدل . كما سمعنا من الآية نفسها .

١٢ - وطاعته مقرونة بطاعة الله سبحانه وكلاهما واجبة . قال سبحانه^(١) : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ .

١٣ - بل طاعته صلى الله عليه وآله هي طاعة الله سبحانه : قال تعالى^(٢) : ﴿مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ .

١٤ - والاستجابة إليه مقرونة بالإستجابة لله سبحانه . قال تعالى^(٣) : ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ . . . وقال جلّ جلاله^(٤) : ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ .

١٥ - والإيمان به صلى الله عليه وآله مقرون بالإيمان بالله جلّ جلاله قال سبحانه^(٥) : ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا﴾ .

١٦ - وولايته مقرونة بولاية الله تعالى . قال جلّ جلاله^(٦) : ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ . وقال^(٧) : ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ .

١٧ - وفضله مقرون بفضل الله قال تعالى^(٨) : ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ﴾ . وقال^(٩) : ﴿وَمَا نَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ .

(١) النساء : ٥٩ .

(٢) النساء : ٨٠ .

(٣) آل عمران : ١٧٢ .

(٤) الأنفال : ٢٤ .

(٥) النور : ٤٧ .

(٦) المائدة : ٥٥ .

(٧) المائدة : ٥٦ .

(٨) التوبة : ٥٩ .

(٩) التوبة : ٧٤ .

١٨ - وصدقه مقرون بصدق الله سبحانه . قال سبحانه^(١) : ﴿وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ .

١٩ - ونصره مقرون بنصر الله سبحانه : قال جلّ جلاله^(٢) : ﴿وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ .

٢٠ - وعزته مقرونة بعزة الله سبحانه : قال تعالى^(٣) : ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ .

٢١ - والكفر به مقرون بالكفر بالله سبحانه . قال جلّ جلاله^(٤) : ﴿إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ .

٢٢ - وعصيانه مقرون بعصيان الله سبحانه قال تعالى^(٥) : ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ .

٢٣ - وشقاقه ، أي المعاندة ضده ، مقرونة إلى الشقاق ضد الله سبحانه قال الله عز وجل^(٦) : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقَوُا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ .

٢٤ - ومحادثته ، أي الكيد له والعمل ضد أهدافه ، مقرونة بمحاداة الله تعالى . قال جلّ جلاله^(٧) : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذْلِينَ﴾ . وقال سبحانه^(٨) : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَمَا كَبَتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ .

٢٥ - وحرية مقرون بحرب الله سبحانه قال تعالى^(٩) : ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ . أي توقعوا ذلك .

(١) الأحزاب : ٢٢ .

(٢) الحشر : ٨ .

(٣) المنافقون : ٨ .

(٤) التوبة : ٨٤ .

(٥) الجن : ٢٣ .

(٦) الحشر : ٤ .

(٧) المجادلة : ٢٠ .

(٨) المجادلة : ٥ .

(٩) البقرة : ٢٧٩ .

- ٢٦ - ومحاربتة مقرونة بمحاربة الله سبحانه . قال جلّ جلاله^(١) ﴿إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ .
- ٢٧ - وبرأته مقرونة ببراءة الله سبحانه قال تعالى^(٢) : ﴿بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ .
- ٢٨ - ورضاؤه مقرون برضاء الله جلّ جلاله قال تعالى^(٣) : ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ .
- ٢٩ - وإيذاؤه مقرون بإيذاء الله سبحانه : قال سبحانه^(٤) : ﴿الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ .
- ٣٠ - وعهده مقرون بعهد الله تعالى . قال جلّ جلاله^(٥) : ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ﴾ .
- ٣١ - وعطاؤه مقرون بعطاء الله تعالى . قال سبحانه^(٦) : ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ﴾ .
- ٣٢ - ودعوته مقرونة بدعوة الله سبحانه قال تعالى^(٧) : ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ .
- ٣٣ - ووعدته مقرون بوعد الله جلّ جلاله : قال تعالى^(٨) : ﴿قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ .
- ٣٤ - وقضاؤه مقرون بقضائه تعالى . قال سبحانه^(٩) : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ .

(١) المائدة : ٣٣ .

(٢) التوبة : ١ .

(٣) التوبة : ٦٢ .

(٤) الأحزاب : ٥٧ .

(٥) التوبة : ٧ .

(٦) التوبة : ٥٩ .

(٧) النور : ٤٨ .

(٨) الأحزاب : ٢٢ .

(٩) الأحزاب : ٣٦ .

٣٥ - وتوقيره مقرون بتوقير الله تعالى . قال سبحانه^(١) : ﴿لَتُؤْمِنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَتَمَزُّوهُ وَتُقَرُّوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بِكُورَةٍ وَأَصِيلَةٍ﴾ .

٣٦ - والحيف منفي عنه وعن الله عز وجل . قال تعالى^(٢) : ﴿أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ﴾ .

٣٧ - وهو الذي أرسله الله سبحانه^(٣) ﴿بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ﴾ .

٣٨ - وهو صلى الله عليه وآله أولى بالنبي إبراهيم الخليل عليه السلام . قال تعالى^(٤) : ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ ، وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ .

٣٩ - وهو الذي يؤمن بالله سبحانه وكلماته . قال تعالى^(٥) : ﴿فَآمَنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾ .

٤٠ - وهو النبي الأمي ، كما دلت عليه نفس الآية الكريمة . وهذا الوصف إما بمعنى أنه من أم القرى وهي مكة المكرمة . أو بمعنى أنه لا يعرف القراءة والكتابة ظاهراً وإن كان يعرفها بعلم النبوة . وذلك قطعاً لإرجاف الكفار والمنافقين في دعوته صلى الله عليه وآله . أما أنه لم يكتب طول حياته حرفاً ، فهذا أكيد ، ودل عليه القرآن الكريم^(٦) : ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّ بِيَمِينِكَ . إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ .

وهي دالة على نفي القراءة على الصفحات أيضاً . والمراد بالكتاب الكتابة .

٤١ - وهو صلى الله عليه وآله المرسل بالحق . قال تعالى^(٧) : ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ .

(١) الفتح : ٩ .

(٢) النور : ٥٠ .

(٣) الفتح : ٢٨ .

(٤) آل عمران : ٦٨ .

(٥) الأعراف : ١٥٨ .

(٦) العنكبوت : ٤٨ .

(٧) فاطر : ٢٤ .

٤٢ - وهو صلى الله عليه وآله أولى بالمؤمنين من أنفسهم قال تعالى (١) : ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ .

٤٣ - أزواجه أمهات المؤمنين . قال تعالى (٢) : ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ وهو مؤول بالنفوس الطاهرة للأولياء .

٤٤ - وهو خاتم النبيين . قال تعالى (٣) : ﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ وهو بمعنى أنه صلى الله عليه وآله أخيرهم وأنه لا نبي بعده . كما ورد عنه صلى الله عليه وآله وأما بمعنى أنه المسيطر على الأنبياء جميعاً ، كسيطرة الخاتم على الأصبع وإحاطته به . بمعنى أن دعوته صلى الله عليه وآله شاملة لهم جميعاً . وسيأتي ما يدل عليه .

٤٥ - إن الأديان السابقة وإن اختلفت عن شريعة الإسلام بالتفاصيل ، إلا أنها لا تختلف عنها بالمضمون والجوهر . فشريعة الإسلام ، التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله شاملة للبشر أجمعين حتى قبل البعثة .

قال تعالى (٤) : ﴿قالوا : نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون﴾ .

وقال تعالى (٥) : ﴿هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا﴾ .

وقال سبحانه (٦) : ﴿فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ .

وقال جلّ وعلا (٧) : ﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا : آمنا واشهد بأننا مسلمون﴾ .

(١) الأحزاب : ٦ .

(٢) الأحزاب : ٦ .

(٣) الأحزاب : ٤٠ .

(٤) البقرة : ١٣٣ .

(٥) الحج : ٧٨ .

(٦) الذاريات : ٣٦ .

(٧) المائدة : ١١١ .

وكذلك الحال في الجن . قال تعالى ^(١) : ﴿وَأَنَا مِّنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَ الْقَاسِطِينَ﴾ .

٤٦ - وهذا يدل على أن شريعته عامة للأس والجن معاً .

٤٧ - وهو الذي بشر به النبي عيسى ابن مريم عليه السلام . قال تعالى على لسانه ^(٢) : ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِيهِ مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ .

٤٨ - وهو الذي كان يعلم ببعثته علماء بني إسرائيل . قال تعالى ^(٣) : ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ .

٤٩ - ولم يعلمه الله عز وجل الشعر لما فيه من خلة ونقص في مقامه . قال تعالى ^(٤) : ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ .

٥٠ - وهو السميع البصير بنص آية الإسراء . قال سبحانه ^(٥) : ﴿سَبِّحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لَنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ . ويراد به هنا شخص النبي صلى الله عليه وآله . وأما كون الله سبحانه سميعاً بصيراً فهو ثابت في آيات أخرى عديدة .

٥١ - وتدلنا هذه الآية على أنه صلى الله عليه وآله عبد الله عز وجل . وهذا من أعظم صفاته ومكرر في القرآن الكريم . وفي الخبر عنه صلى الله عليه وآله : «إن الله اختارني عبداً قبل أن يختارني رسولاً» .

٥٢ - كما تدل هذه الآية أنه صلى الله عليه وآله صاحب الإسراء . وأنه رأى وسمع الآيات البينات . وهذا واضح .

٥٣ - وهو صلى الله عليه وآله : الرسول الكريم . قال سبحانه ^(٦) : ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ .

(١) الجن : ١٤ .

(٢) الصف : ٦ .

(٣) الشعراء : ١٩٧ .

(٤) يس : ٦٩ .

(٥) الإسراء : ١ .

(٦) التكوين : ١٩ .

- ٥٤ - وهو : (ذي قوة) .
 ٥٥ - وهو : (عند ذي العرش مكين) .
 ٥٦ - وهو : (مطاع ثم) أي هناك يعني في العالم الأعلى وفي الملكوت الأعلى .
 ٥٧ - وهو : (أمين) .
 ٥٨ - (وما هو على الغيب بضنين) أي ببخيل .
 ٥٩ - (وما صاحبكم بمجنون) .
 ٦٠ - (إن هو إلا ذكر للعالمين) على تأويل رجوع الضمير إليه صلى الله عليه وآله .

هذا مضافاً إلى ما ذكر في سورة النجم وغيرها مما لا ينبغي الإطالة به .
 فهذه ستون صفة قائمة به صلى الله عليه وآله بنص القرآن الكريم . وهناك صفات أخرى عديدة لا حاجة إلى استيعابها .
 وكان بعض تلك الصفات مشتركة بينه وبين غيره ، مع أننا قد ذكرناها تحت عنوان أنها الصفة التي يختص بها . والوجه في ذلك أن كل صفة مشتركة فهي :

- أولاً : أن ذكره صلى الله عليه وآله متقدم في الآية على غيره .
 ثانياً : أنه أولى بالإتصاف بها من غيره .
 ثالثاً : أنه أكثر إتصافاً بها من غيره . فمثلاً قوله تعالى ﴿والله العزّة ولرسوله وللمؤمنين﴾ فإن العزّة العليا لله عز وجل لا يشاركه فيها أحد . ثم هي لرسوله لا يشاركه في مرتبته أحد . ثم هي بعد ذلك للمؤمنين جميعاً .

من السنّة الشريفة:

بعد أن حملنا فكرة كافية عن صفات رسول الله صلى الله عليه وآله في القرآن الكريم ، ينبغي لنا أن نحدد نظرة في السنّة الشريفة ، بما في ذلك الأدعية والزيارات ، التي هي في واقعها من السنّة ، بصفتها مروية عن القادة المعصومين عليهم السلام .

قال في الدعاء^(١) : اللهم صلّ على محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين وحجة رب العالمين المنتخب في الميثاق المصطفى في الظلال المطهر من كل آفة البريء من كل عيب المؤمل للنجاة المرجى للشفاعة المفوض إليه دين الله . اللهم شرف بنيانه وعظم برهانه وأفلح حجته وأرفع درجته وأضئ نوره وبيض وجهه واعطه الفضل والفضيلة والمنزلة والوسيلة والدرجة الرفيعة مقاماً محموداً يغبطه به الأولون والآخرين .

وهذا النص يحتوي على عشر صفات وإثني عشر دعاء بإعطائه صلى الله عليه وآله صفات معينة . ومن المسلم به أن الدعاء بحقه صلى الله عليه وآله مستجاب . فهذه الأدعية تدل على ثبوت هذه الصفات له فعلاً . ولم يتكرر منها عما ذكرناه من القرآن الكريم إلا صفة (خاتم النبيين) . فتكون الصفات غير المكررة إحدى وعشرون . فيكون بإضافته إلى الخمسين السابقة إحدى وسبعون . وقال في زيارته صلى الله عليه وآله^(٢) : أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وأنه سيد الأولين والآخرين وأنه سيد الأنبياء والمرسلين .

ثم يقول : السلام عليك يا رسول الله السلام عليك يا خليل الله السلام عليك يا نبي الله السلام عليك يا صفوة الله السلام عليك يا رحمة الله السلام عليك يا خيرة الله السلام عليك يا حبيب الله السلام عليك يا نقيب الله السلام عليك يا خاتم النبيين السلام عليك يا سيد المرسلين السلام عليك يا قائماً بالقسط السلام عليك يا فاتح الخير السلام عليك يا معدن الوحي والتنزيل السلام عليك يا مبلغاً عن الله السلام عليك أيها السراج المنير السلام عليك يا مبشر السلام عليك يا نذير السلام عليك يا منذر السلام عليك يا نور الله الذي يستضاء به .

ثم يقول : السلام عليك يا أحمد السلام عليك يا حجة الله على الأولين والآخرين والسابق إلى طاعة رب العالمين والمهيمن على رسله والخاتم لأتبيائه

(١) مفاتيح الجنان ص ٥١ وما بعدها .

(٢) المصدر ص ٣١٩ وما بعدها إلى عدة صفحات .

والشاهد على خلقه والشفيع إليه والمكين لديه والمطاع في ملكوته . والأحمد من الأوصاف المحمد لسائر الأشراف الكريم عند الرب والمكلم من وراء الحجب ، الفائز بالسباق والفائت عن اللحاق .

ثم يقول : اشهد يا رسول الله مع كل شاهد وتحملها عن كل جاحد إنك قد بلغت رسالات ربك ونصحت لأمتك وجاهدت في سبيل ربك وصدعت بأمره واحتملت الأذى في جنبه ودعوت إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة الجميلة . وأدبت الحق الذي كان عليك . وإنك قد رأفت بالمؤمنين وغلظت على الكافرين وعبدت الله مخلصاً حتى أنك اليقين . فبلغ الله بك أشرف محل المكرمين وأعلى منازل المقربين وأرفع درجات المرسلين حيث لا يلحقك لاحق ولا يفوقك فائق ولا يسبقك سابق ولا يطمع في إدراكك طامع .

الحمد لله الذي استنقذنا بك من الهلكة وهدانا بك من الضلالة ونورنا بك من الظلمة .

ثم يقول : اللهم اجعل جوامع صلواتك ونواحي بركاتك وفواضل خيراتك وشرائف تحياتك وتسليماتك وكراماتك ورحماتك . وصلوات ملائكتك وأنبيائك المرسلين وأئمتك المستجيبين وعبادك الصالحين وأهل السماوات والأرضين ومن سبح لك يا رب العالمين من الأولين والآخرين ، على محمد عبدك ورسولك وشاهدك ونبيك ونذيرك وأمينك ومكينك ونجيك ونجيبك وحبيبك وخليلك وصفيك وصفوتك وخاصتك وخالصتك ورحمتك وخير خيرتك من خلقك نبي الرحمة وخازن المغفرة وقائد الخير والبركة ومنقذ العباد من الهلكة بإذنك وداعيهم إلى دينك القيم . أول النبيين ميثاقاً وآخرهم مبعثاً . الذي غمسته في بحر الفضيلة والمنزلة الجليلة والدرجة الرفيعة والمرتبة الخطيرة وأودعته الأصلاب الطاهرة ونقلته منها إلى الأرحام المطهرة لطفاً منك له وتحناً منك عليه . . .

ثم يقول : صلّ عليه كما وفي بعهدك وبلغ رسالاتك وقاتل أهل الجحود على توحيدك وقطع رحم الكفر في إعزاز دينك ولبس ثوب البلوى في مجاهدة أعدائك . . . وقد أسرّ الحسرة وأخفى الزفرة ونجّرع الغصة ولم يتخطّ ما مثل له وحيك .

وقال الإمام السجاد زين العابدين عليه السلام في الدعاء الثاني من الصحيفة السجادية^(١): اللهم فصل على محمد أمينك على وحيك ونجيبك من خلقك وصفيك من عبادك إمام الرحمة وقائد الخير ومفتاح البركة ، كما نصب لأمرك نفسه وعرض فيك للمكروه بدنه وكاشف في الدعاء إليك حامته وحارب في رضاك أسرته ، وقطع في أحياء دينك رحمه وأقصى الأذنين على جحودهم وقرب الأقصين على استجابتهم لك . ووالى فيك الأبعدين وعادى فيك الأقربين وأدأب نفسه في تبليغ رسالتك وأتعبها بالدعاء إلى ملكك وشغلها بالنصح لأهل دعوتك . وهاجر إلى بلاد الغربة ومحل النأي عن موطن رحله وموضع رحله ومسقط رأسه ومأنس نفسه ، إرادة منه لإعزاز دينك واستنصاراً على أهل الكفر بك .

إلى أن قال : اللهم فارفعه بما كدح فيك إلى الدرجة العليا من جنتك حتى لا يساوى في منزلة ولا يكافأ في مرتبة ولا يوازيه لديك ملك مقرب ولا نبي مرسل . وعرفه في أهله الطاهرين وأمتة المؤمنين من حسن الشفاعة أجل ما وعدته .

وقال أيضاً عليه السلام في دعائه ليوم عرفة^(٢): رب صل على محمد وآل محمد المنتجب المصطفى المكرم المقرب أفضل صلواتك وبارك عليه أتم بركاتك وترحم عليه أمتع رحمتك . رب صل على محمد وآل محمد صلاة لا تكون صلاة أزكى منها وصل عليه صلاة نامية لا تكون صلاة أغنى منها وصل عليه صلاة راضية لا تكون صلاة فوقها .

رب صل على محمد وآله صلاة ترضيه وتزيد على رضاه وصل عليه صلاة ترضيك وتزيد على رضاك له . وصل عليه صلاة لا ترضى له إلا بها ولا ترى غيره لها أهلاً .

رب صل على محمد وآله صلاة تجاوز رضوانك ويتصل اتصالها ببقائك ولا تنفد كما لا تنفد كلماتك .

(١) ص ١٥ وما بعدها .

(٢) المصدر ص ١٣٣ .

ربُّ صلِّ على محمد وآله صلاة تنتظم صلوات ملائكتك وأنبيائك ورسلك وأهل طاعتك وتشتمل على صلوات عبادك من جنك وإنسك وأهل إجابتك ، وتجتمع على صلاة كل من ذرأت ويرأت من أصناف خلقك . . .

ربُّ صلِّ عليه وآله صلاة تحيط بكل صلاة سالفة وآنفة (مستأنفة) . وصلِّ عليه وعلى آله صلاة مرضية لك ولن دونك وتنشئ مع ذلك صلوات تضاعف معها تلك الصلوات عندها ، وتزيدها على كرور الأيام زيادة في تضاعف لا يعدها غيرك .

وأحب أن أختتم هذه الأدعية بهذا الحديث الشريف على طوله ، فإنه المناسب لمقامنا هذا . وهو ما رواه الشيخ الصدوق في الخصال بسنده عن سفيان الثوري عن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن أبيه عن جدِّه عن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال^(١) : إن الله تبارك وتعالى خلق نور محمد صلَّى الله عليه وآله قبل خلق السماوات والأرض والعرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار وقبل خلق آدم ونوحاً وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وموسى وعيسى وداود وسليمان . وكل من قال الله عزَّ وجلَّ في قوله : ووهبنا له إسحاق ويعقوب - إلى قوله - وهديناهم إلى صراط مستقيم وقبل أن خلق الأنبياء كلهم بأربع مائة ألف وأربعة وعشرين ألف سنة .

وخلق الله عزَّ وجلَّ - إثني عشر حجاباً : حجاب القدرة وحجاب العظمة وحجاب المنَّة وحجاب الرحمة وحجاب السعادة وحجاب الكرامة وحجاب المنزلة وحجاب الهداية وحجاب النبوة وحجاب الرفعة وحجاب الهيبة وحجاب الشفاعة .

ثم حبس نور محمد صلَّى الله عليه وآله في حجاب القدرة إثني عشر ألف سنة وهو يقول سبحان ربي الأعلى وفي حجاب الظلمة إحدى عشر ألف سنة وهو يقول : سبحان عالم السر وفي حجاب المنَّة عشرة آلاف سنة وهو يقول : سبحان من هو قائم لا يلهو وفي حجاب الرحمة تسعة آلاف سنة وهو يقول :

سبحان الرفيع الأعلى . وفي حجاب السعادة ثمانية آلاف سنة وهو يقول :
 سبحان من هو قائم لا يسهو . وفي حجاب الكرامة سبعة آلاف سنة وهو يقول :
 سبحان من هو غني لا يفتقر . وفي حجاب المنزلة ستة آلاف سنة وهو يقول :
 سبحان ربي العلي الكريم . وفي حجاب الهداية خمسة آلاف سنة وهو يقول :
 سبحان رب العرش العظيم . وفي حجاب النبوة أربعة آلاف سنة وهو يقول :
 سبحان رب العزة عما يصفون . وفي حجاب الرفعة ثلاثة آلاف سنة وهو
 يقول : سبحان ذي الملك والملكوت . وفي حجاب الهيبة ألف سنة وهو يقول :
 سبحان الله ويحمده . وفي حجاب الشفاعة ألف سنة وهو يقول : سبحان ربي
 العظيم ويحمده .

ثم أظهر عز وجل اسمه على اللوح ، وكان على اللوح منوراً أربعة آلاف
 سنة . ثم أظهره على العرش ، فكان على ساق العرش مثبتاً سبعة آلاف سنة إلى
 أن وضعه الله عز وجل في صلب آدم ، ثم نقله من صلب آدم إلى صلب نوح
 ثم جعل مخرجه من صلب إلى صلب حتى أخرجه من صلب عبد الله بن عبد
 المطلب . فأكرمه بست كرامات : ألبسه قميص الرضا وردّاه رداء الهيبة وتوجّه
 تاج الهداية وألبسه سراويل المعرفة وجعل تكته تكة المحبة يشد بها سراويله .
 وجعل نعله الخوف وناولوه عصا المنزلة .

ثم قال الله عز وجل له : يا محمد اذهب إلى الناس فقل لهم : قولوا : لا إله
 إلا الله محمد رسول الله .

وكان أصل ذلك القميص في ستة أشياء : قامته من الياقوت وكمّاه من
 اللؤلؤ ودخريصه^(١) من البلور الأصفر وإبطاه من الزبرجد وجريانه من المرجان
 الأحمر وجيبه من نور الرب جلّ جلاله . فقبل الله توبة آدم بذلك القميص ورد
 خاتم سليمان به ورد يوسف إلى يعقوب به ونجا يونس من بطن الحوت به
 وكذلك سائر الأنبياء نجاهم من المحن به . ولم يكن ذلك القميص إلا قميص
 محمد صلى الله عليه وآله .

(١) الدخريصة : لبنة القميص .

أقول : وفي هذا الحديث الجليل أسرار جلييلة لا بدّ من إيكال علمها إلى الله سبحانه والراسخين في العلم ، وحسبنا فيه ما يدل على عظمة صفات النبي صلى الله عليه وآله وارتفاع شأنه ، وعلو منزلته صلى الله عليه وآله .

من كلمات الفقهاء:

وللفقهاء حديث أيضاً عن صفات النبي صلى الله عليه وآله ، وهم يذكرون الصفات التكوينية والصفات الفقهية . ونحن نذكر الآن الصفات التكوينية التي نحن بصدددها ، حتى إذا ما وصل الدور للصفات الفقهية ذكرناها . . .

قال صاحب الجواهر^(١) : حتى أنه أفرد لها بعضهم بالتنصيف في كتاب ضخّم . والعلاقة في محكي التذكرة منها ما يزيد على سبعين .

أقول : فمنها أنه تنام عينه ولا ينام قلبه . فسرّها صاحب الجواهر : بمعنى نقاء التحفظ والإحساس . قيل : وعلى هذا لا ينتقض وضوؤه بالنوم فيحصل باعتباره خاصة أخرى له صلى الله عليه وآله وقد عدت في خواصه صلى الله عليه وآله .

ومنها أنه كان يبصر وراءه كما يبصر أمامه . وفسرها صاحب الجواهر بمعنى التحفظ والإحساس في الحالتين .

ومنها : تفضيل زوجاته على غيرهن فإن جعل ثوابهن وعقابهن على الضعف من غيرهن .

وجعلهن أمهات المؤمنين .

وحرم أن يسألن غيرهن إلّا من وراء حجاب .

وأنه خاتم النبيين .

وأمة خير الأمم .

ونسخ بشريعته جميع الشرائع السابقة .

وجعلها مؤيَّدة إلى يوم القيامة .

وجعل كتابه معجزاً في حين لم تكن الكتب السابقة كذلك .

ومعجزة كتابه باقية إلى يوم القيامة .

(١) كتاب النكاح من الجواهر .

ومحفوظة عن التبديل والتغيير .
 ونصره بالرعب على مسيرة شهر .
 وشفعه في أهل الكبائر من أمته .
 وجعله أول شافع وأول مشفع .
 وجعله سيد ولد آدم إلى يوم القيامة .
 وأول من تنشق عنه الأرض يوم البعث .
 وأول من يقرع باب الجنة .
 وأكثر الأنبياء تبعاً .
 وأول من قال : بلى في الميثاق ثم الأمل فالأمل .
 وجعل تطوعه قاعداً كتطوعه قائماً من غير عذر .
 ويحرم على غيره رفع صوته عليه .
 ويحرم مناداته من وراء الحجرات .
 وجعل له مخاطبة المصلي له بقوله : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته .
 فهذه أربع وعشرون صفة ذكرها الفقهاء ، مما استفادوه من الكتاب الكريم والسنة الشريفة .
 وينبغي لنا قبل التحول إلى الصفات الفقهية أن نتعرض إلى عدة أمور :
 الأمر الأول : في شرح بعض الصفات التي وردت في السنة الشريفة مما نقلناه قبل قليل .
 أولاً : وردت صفته : أنه المصطفى في الظلال . أي في عالم الظلال . وهو المذكور في الآية الكريمة^(١) : ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلالَهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ . وقد ورد في شرحه في بعض الروايات قوله عليه السلام : ألا ترى أن الظل هو شيء وليس بشيء .

وهذا يعني أن عالم الظلال هو شيء وليس بشيء ، تشبيهاً له بالظل الموجود فعلاً على هذه الأرض .

ولعالم الظلال عدة تفاسير أهمها تفسيران :

التفسير الأول : إنه عالم مشابه لهذا العالم وملابس له ، ولكنه أدنى منه مرتبة وأقل شرفاً . فكل جسم له ظل يمشي معه ويستقر معه . كما أن كل جسم حي له روح في داخله . إلا أن عالم الروح أعلى شرفاً من عالم الأجسام وعالم الظلال أدنى منه .

التفسير الثاني : إن عالم الظلال تعبير آخر عن هذا العالم نفسه ، ولكنه منظور إليه بصفته فانياً في الله عز وجلّ وصورة لقدرته فهو إشراق من إشراقاته وظل من ظلاله .

وللقارىء أن يأخذ أيّاً من هذين التعبيرين شاء . وهي على أي حال يكون للصفة النبوية : المصطفى في الظلال معناها المقصود .

أما على التفسير الأول : فهو صلى الله عليه وآله مصطفى في العالم الأدنى ، فضلاً عن العالم الأعلى فقط .

وأما على التفسير الثاني : فمن الواضح أن العالم الملحوظ بصفته إشراقاً لنور الله سبحانه أشرف وأعلى من العالم الملحوظ بحيال ذاته . إذن فالإصطفاء كان في العالم الأشرف والأعلى وكلما ثبت في العالم الأعلى سرى أثره إلى العالم الأدنى لا محالة . لأن معنى العلو والشرف المعنوي هو الهيمنة والسيطرة على كل ما تحته .

هذا ، وقد فهم صاحب تفسير الميزان^(١) من الظلال في الآية الكريمة : الظلال الاعتيادية ، وأن من في السماوات والأرض يسجد لله عز وجلّ وظلال هذه الأشياء أيضاً تسجد بالمعنى الذي فهمه . وأن سقوط الظل على الأرض بمنزلة أن يختر ساجداً .

(١) المصدر ج ١١ ص ٣٢٢ .

وهذا فيه عدة مناقشات نذكر أهمها :

أولاً : إن ما في الأرض إن كان له ظل ، فليس لما في السماوات ظل . لأن الظل ناتج من نور الشمس . ونحن لا نعلم ما حال سكان السماوات من هذه الناحية . ومن المعلوم أن نسبة الأرض إلى السماوات نسبة ضئيلة جداً تكاد تكون ملحقة بالعدم . فعود الضمير في قوله تعالى (وظلالهم) إلى خصوص الأرض لا يخلو من سماجة وعوده إلى المجموع بهذا المعنى غير ممكن .

ثانياً : إن نسبة وجود الظل في الأرض إلى ما لا ظل له كثير جداً . ففي الليل لا يوجد ظل وكذلك تحت السقوف ونحوها مما يحجب ضوء الشمس لا يوجد ظل لما هو تحتها . وكذلك في باطن الأرض وما فيها لا يوجد ظل . وكذلك للجبال الثابتة على الأرض لا يوجد ظل تحتها . إلى آخره .

في حين أن ظاهر الآية الكريمة وجود الظل لكل ما في السموات والأرض وعلى الدوام .

ثالثاً : إن الظل لا يسقط على الأرض وإنما الضوء هو الذي يسقط . ويكون الظل هو المنطقة الخالية من الضوء . وإنما لها وجود عرفي وهمي لا أكثر ولا أقل . فحد الظل إنما هو حد نهاية سقوط الضوء وليس حداً لنهاية الظل كما يراه الناس . إذن ، فليس للظل سقوط على الأرض حتى يمثل بالسجود .

ومعه يتعين أن يكون المراد من الآية الكريمة شيء آخر . وهو ما سبق أن حملنا عنه فكرة معينة .

وصفته الأخرى : المكين لديه المطاع في ملكوته . وهو إشارة إلى قوله تعالى ^(١) : ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مَطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٌ﴾ . و (ثم) بالفتح بمعنى هناك أي في العالم الأعلى أو عالم الملكوت . وفي منطوق الآية راجع إلى قوله : عند ذي العرش .

وصفته الأخرى : المكلم من وراء الحجب . وهو بصيغة المفعول : أي يكلمه

الله من وراء الحجب . طبقاً لقوله تعالى^(١) : ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء﴾ .

وهو (ص) بصفته بشراً يكون مصداقاً وتطبيقاً لهذه الآية . وقد صرح القرآن الكريم بذلك^(٢) : ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي﴾ .

وصفته الأخرى : أنه قائد الخير والبركة . والخير اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى^(٣) : ﴿هو خير وأعظم أجراً﴾ . ﴿فإن الله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين﴾^(٤) . وكل ما يعطيه جل جلاله من منافع لخلقه خير . وقيادة الخير بمعنى تولي المسؤولية عن توزيعه بين الناس والخلق أجمعين . وكذلك كان النبي صلى الله عليه وآله .

ومن صفاته صلى الله عليه وآله : أنه أول النبيين ميثاقاً وآخرهم مبعثاً . أما أنه أولهم ميثاقاً فلأنه هو أول من قال بلى في عالم أخذ الميثاق حين قال الله سبحانه لخلقه ألسنت بربكم . وقد سبق صلى الله عليه وآله بذلك كل الخلق حتى الأنبياء والمرسلين .

وأما أنه آخرهم مبعثاً فلما ورد من أنه صلى الله عليه وآله هو الحاشر والعاقب . وفُسر بأنه يحشر الناس على قدمه . بما في ذلك الأنبياء والمرسلين . فحين يتم مبعث الجميع تأتي النبوة لمبعثه صلى الله عليه وآله .

ومن صفاته صلى الله عليه وآله أنه منصور بالرعب . يعني يرتعب منه أعداؤه فيتنخاضون عن منازلته ومنازلة جيشه . فإن الجهة النفسية لها الأثر الكبير في الانتصار .

ومن صفاته : أنه أول من تنشق عنه الأرض يوم البعث . وهذا مناف ظاهر لما سمعناه من أنه آخر الأنبياء مبعثاً .

(١) الشورى : ٢١ .

(٢) النازعات : ٧ .

(٣) المزمل : ٢٠ .

(٤) يوسف : ٦٤ .

ونتيجه إما القول بإسقاط أحدهما ، باعتبار المنافاة ، ويتعين الأول للإسقاط لأن الثاني وارد بسند أقوى نسبياً .

وإما القول بالتأويل بأحد وجوه نذكر واحداً منها :

وهو أنه من الممكن أن (للبعث) أكثر من معنى واحد أثبت أحدهما الأول وأثبت الآخر الثاني .

المعنى الأول : انشقاق الأرض عن الناس عند البعث لإنجاز يوم القيامة . وهذا هو الذي تعرض له أحد الوصفين ، وأنه صلى الله عليه وآله أول من تنشق عنه الأرض للبعث يوم القيامة .

المعنى الثاني : العرض أمام الله سبحانه وتعالى أو ما هو أعلى من ذلك مما يعلمه أهله ، فإنه سبحانه غاية الغايات ومنتهى الطلبات . وحيث أن النبي صلى الله عليه وآله هو العلة المسؤولة عن هذا المعنى من البعث ، فيستمر بعمله قبل أن يتقدم بنفسه .

خذ إليك مثلاً : ما ورد عن ملك الموت سلام الله عليه . حيث إنه يقبض أرواح الملائكة قبله حتى إذا بقي وحده قبضه الله إليه . أو محل الشاهد أن هذا الملك الجليل حيث إنه متولي هذه المسؤولية ، فسيكون هو الأخير في باب ، وهذا هو مثال موقف نبينا صلى الله عليه وآله .

فهذا هو الحديث في الأمر الأول في شرح بعض الصفات .

الأمر الثاني : في مناقشة استفادة من علم (أصول الفقه) للفقهاء الذين أثبتوا هذه الأوصاف . وهي مناقشة نظرية لا تعني عدم صحة هذه الأسماء بأي حال من الأحوال .

وذلك أنهم أثبتوا في علم الأصول أن حجية خبر الواحد إنما تثبت في الموارد التي لها محركية ، ويعنون بها الأحكام التي تحتوي بالمطابقة أو بالالتزام على الأمر والنهي : افعل ولا تفعل . . . الذي يتحرك المكلف في مقام تطبيقها . وهو معنى المحركية .

وأما الموارد الخالية عن المحركية ، فلا تكون الأخبار فيها حجة ، كما هو

المبرهن عندهم . ومثلوا لذلك بالأخبار التاريخية ، وأخبار يوم القيامة وغير ذلك كثير . وغاية ما قال الفقهاء فقهياً : إن الخبر منها أو عنها لو كان صحيحاً أو معتبراً جاز لنا أن نقول : قال الإمام عليه السلام كذا وكذا ، بخلاف ما لو لم يكن معتبراً . فإن في قولنا هذا نوع من المحركة على أي حال . أما مضمونها فيبقى على عدم الاعتبار والحجية باعتبار عدم محركته .

وبالرغم من أن هذا الدليل لا يخلو من مناقشة عندنا ، لا مجال لسردها هنا ، فإننا لو طبقناه هنا لكانت الأخبار الدالة على وجود الأسماء غير معتبرة لأنها لا تحتوي على محركة كما هو معلوم . فكيف استطاع صاحب الجواهر أن يعدد الأسماء بدون استشكال .

وما ذلك ، بحسب فهمي ، إلا أن بعض الأدلة التي يذكرونها في علم الأصول ، لا يجدون الطريق إلى تطبيقها في علم الفقه . فمن ذلك من يستدل على عدم وجوب مقدمة الواجب ولكنه لا يستشكل عملياً منه في الفقه . ومن يستدل على عدم جريان البراءة العقلية أو استصحاب العدم الأزلي أو الاستصحاب الاستقبالي ولكنه يطبقها في الفقه بدون تأمل .

والعمدة هنا ، هو عدم صحة ذلك الدليل الذي ذكره في علم الأصول على إطلاقه . ومعه يمكن إثبات صحة هذه الأسماء في حدود صحة الإسناد الدالة عليها .

فهذا هو الكلام في الصفات والخصائص غير الفقهية ، له صلى الله عليه وآله . ولا ينبغي لنا أن نطيل الكلام حولها أكثر من ذلك ، فإن لها باباً مستقلاً من المعرفة لا يسعها هذا الكتاب .

الخصائص الفقهية:

لرسول الله صلى الله عليه وآله . وهي تنقسم إلى ما يرتبط بكتاب النكاح أي بزواجه ، وإلى غيره وما كان في غيره فقد نعني تكاليفه صلى الله عليه وآله وسلم الواجب عليه القيام بها . وهذا هو الذي يعنونه ، وقد تعني تكاليف غيره تجاهه . وسنحمل عن هذا فكرة بالمقدار الممكن .

القسم الأول

خصائصه صلى الله عليه وآله في النكاح

وقد ذكروا لذلك عدة أمور :

الأمر الأول : تجاوز الأربع زوجات بالعقد الدائم بلا خلاف فيه — كما قال صاحب الجواهر — بين العامة والخاصة . قال : بل هو من الضروريات . ويكفي في ذلك الوضوح التاريخي بأنه صلى الله عليه وآله توفي عن تسع زوجات .

قال المحقق الحلبي : وربما كان الوجه فيه : الوثوق بعدله فيهن دون غيرهن . واستشكل عليه صاحب الجواهر : أنه منتقض بالإمام عند مشروط عصمته . يعني أنه بصفته معصوماً فهو موثوق العدالة بين زوجاته ومع ذلك لم يجز له الزيادة على أربع ، كسائر الناس .

وأجاب عنه : أن ذلك حكمة لا يجب إطرادها . أقول : فإن الفقهاء قالوا : إن العلة يجب أن تكون مطردة في كل تطبيقاتها . ولكن الحكمة لا يجب فيها ذلك . وهذا لا يخلو من إشكال إلا أن يراد بالحكمة معنى اصطلاحياً للفقهاء غيرها ما هو المقصود في علم الكلام والفلسفة والأخلاق وغيرها .

ويرد عليه : إنهم قالوا : إن الحكمة ترد في بعض الموارد وتتخلف في بعض . وأما ثبوتها فقط في مورد واحد مع كثرة موارد التخلف كما هو معنى هذا الإشكال . فهو لا يكاد يمكن .

والمهم أن هذا الحكم للنبي صلى الله عليه وآله ثابت له بأي صفة كانت . وهي — بلا شك — من النعم الإلهية عليه وعلى زوجاته .

وهل يجوز له الزيادة على تسع . قيل : لا . لأن الأصل استواء النبي صلى الله عليه وآله والأمة في الحكم إلا أن يثبت جواز الزيادة إلى تسع بفعله صلى الله عليه وآله .

وهذا الوجه غير صحيح ، لأن الأصل المشار إليه هو عدم جواز الزيادة على

أربع . وهذا لم يثبت في حقه صلى الله عليه وآله قطعاً . ولم يثبت أصل آخر بدله ، كالتقليل حد الإمكان في عدد الزوجات ونحو ذلك .

قال صاحب الجواهر : والأولى الجواز مطلقاً يعني يجوز له صلى الله عليه وآله الزواج بأي عدد أراد من الزوجات .

واستدل عليه بدليلين :

الدليل الأول : لما ذكر من العلة . يريد به الحكمة المشار إليها وهي الوثوق بالعدل بين الزوجات . وهذا ثابت مهما تصاعد العدد . وقد سبق أن ناقشنا الوجه في هذه الحكمة .

الدليل الثاني : صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن قول النبي صلى الله عليه وآله : يا أيها النبي إن أحللتنا لك أزواجك . قلت : كم أحل له من النساء . قال : ما شاء من شيء .

قلت : لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج . فقال : لرسول الله صلى الله عليه وآله أن ينكح ما شاء من بنات عمته وبنات عماته وبنات خاله وبنات خالاته وأزواجه اللاتي هاجرن معه وأحل له أن ينكح من غيرهن المؤمنة بغير مهر . وهي الهبة . ولا تحل الهبة إلا لرسول الله صلى الله عليه وآله فأما لغير رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يصلح نكاح إلا بمهر . وذلك معنى قوله : وامرأة مؤمنة . . . الآية .

قلت : رأيت قوله : ترجى من تشاء منهن . . . الآية . فقال : من أوى فقد نكح ومن أرجى فلم ينكح .

قلت : قوله : لا يحل لك النساء من بعد . قال : إنما عني به النساء اللاتي حرم عليه في هذه الآية : حرمت عليكم أمهاتكم . . . إلخ . ولو كان الأمر كما يقولون كان قد أحل لكم ما لم يحل له . إن أحدكم يستبدل كلما أراده . ولكن ليس الأمر كما يقولون ، إن الله عز وجل أحلّ لنبيه ما أراد من النساء إلا ما حرم عليه في هذه الآية التي في سورة النساء .

ثم استشهد صاحب الجواهر بأخبار أخرى ، لكنها غير معتبرة .

غير أن هذا الدليل الثاني يرد عليه ما ذكرناه في الأمر الثاني السابق من إناطة الحجية للخبر بوجود المحركة ، في حين أن صحيحة الحلبي هذه لا تحتوي على أية محركة ، وإنما تصلح لمجرد الإطلاع . إلا أن الصحيح هو إمكان حجيتها في خارج دائرة المحركة المصطلحة لهم ، كما هو محقق في علم الأصول .

وهذا الخبر لا يخلو في بعض فقراته من غموض ، لعله ناشىء من النقل بالمعنى . إلا أنه دال على هذه الصفة التي عنوانها في الأمر الأول وهي جواز الزيادة على أربع . وأما الخصائص الأخرى ، فسيأتي عنها الكلام بعونه سبحانه .

الأمر الثاني : عقد النكاح بلفظ الهبة . قالوا : ثم لا يلزمه صلى الله عليه وآله بها مهر ابتداء ولا انتهاء .

قال صاحب الجواهر ، كما سمعته في صحيح الحلبي . والأصل فيه (أي الدليل الرئيسي) ما رواه محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : جاءت امرأة من الأنصار إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ، فدخلت عليه وهو في منزل حفصة والمرأة متلبسة بمشقة ، فدخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله إن المرأة لا تخطب الرجل وأنا امرأة أيم لا زوج لي منذ دهر ولا لي ولد . فهل لك من حاجة . فإن تك فقد وهبت نفسي لك إن قبلتني .

فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله خيراً ودعا لها . ثم قال : يا أخت الأنصار جزاكم الله عن رسول الله خيراً . فقد نصرني رجالكم ورغبت في نساؤكم . إلى أن قال : انصرفي رحمك الله فقد أوجب الله لك الجنة لرغبتك في تعريضك بمحبتتي وسروري وسيأتيك أمري إن شاء الله .

فأنزل الله عز وجل : وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النكاح فإن ذلك عزم من الله عز وجل .

هذا . وكون هذا الخبر هو الأصل مع وجود الآية الكريمة وصحيحة الحلبي ، غريب منه قدس سره . وقد نقلناه للإطلاع على الحادثة بغض النظر عن سنده .

الأمر الثالث : تحريم نكاح الإمام عليه بالعقد .

قال صاحب الجواهر : قيل لاشتراطه بخوف العنت . وهو معصوم . يعني : أن المعصوم منزّه عن العنت ، فتحرم عليه الإمام لعدم توفر شرطها . وهذا دليل وارد في كل معصوم لو تم . . . والمهم أنه لا دليل على وجود هذه الخصوصية لديه صلى الله عليه وآله على خلاف الشريعة العامة لسائر أفراد الأمة ، وما ذكره لا يكفي دليلاً له .

ولا يكفي الاستدلال عليه بقوله تعالى : ﴿أو ما ملكك يمينك مما أفاء الله به عليك﴾ . باعتبار أنها تدل على عدم الجواز في غير هذه الصورة . يعني إنما يجوز له صلى الله عليه وآله نكاح الإمام بملك اليمين لا بالعقد . إلا أن هذا الاستدلال مبني على مفهوم الوصف الذي ثبت عدم صحته في علم الأصول . ولا منافاة بين حلية ملك اليمين الذي نطقت به الآية الكريمة وحلية العقد ، على الإمام بدليل آخر .

نعم ، هو صلى الله عليه وآله لم يفعل ذلك إلا أن الترك أعم من الحرمة ، كما هو معلوم ، كما أن الفعل أعم من الوجوب .

الأمر الرابع : حرمة الاستبدال بنسائه والزيادة عليهن .

طبقاً لقوله تعالى : ﴿لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج﴾ .

وقد فسر ذلك في صحيحة الحلبي السابقة : إنما عني به اللاتي حرم عليه في هذه الآية : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم . . .﴾ إلخ . ولو كان الأمر كما يقولون كان قد أحل لكم ما لم يحل له . إن أحدكم يستبدل كلما أراه . ولكن ليس الأمر كما يقولون . إن الله عز وجل أحل لنبه ما أراد من النساء إلا ما حرم عليه في هذه الآية التي في سورة النساء . أقول : يعني قوله تعالى : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم . . .﴾ إلخ . ونستطيع أن نسميها آية المحارم .

والخبر معتبر ، فلا بد من التعبد به . ويمكن تفسير أو تقييد القرآن الكريم بالسنة المعتبرة . وإن كانت الآية لو خليت ونفسها فإن لها إطلاقاً أعم من ذلك . وينبغي الالتفات في هذه الآية الكريمة إلى أن ظاهرها التعرض لحكمين لا لحكم واحد .

الحكم الأول : عدم حلية النساء (من بعد) يعني من حين نزول الآية فصاعداً .

الحكم الثاني : عدم جواز الاستبدال بنسائه نساء أخرى .

ومن الواضح شرعاً أن الاستبدال لا يعني ظاهره العرفي .

وإنما يتم فيما إذا طلق الرجل امرأته وتزوج أخرى . فإنه نحو من الاستبدال . وهو الذي يحرم على النبي صلى الله عليه وآله في الآية . وبعد عطفه على تحريم النساء ، يعني أنه لا يجوز له صلى الله عليه وآله نكاح الأخريات - غير أزواجه - وإن طلق قسماً منهن . وبهذا يكون الحكم الأول أعم من الحكم الثاني ، كما هو معلوم .

وهذا الحكم الذي ثبت بالآية ، إنما ثبت بها - كما قال صاحب الجواهر - : حين نزول هذه الآية عليه حتى نسخ ذلك بقوله تعالى : ﴿إنا أحللنا لك أزواجك﴾ . خلافاً لما عن بعض العامة من عدم نسخ هذا التحريم أصلاً . وفيه منع بل قد سمعت ما تقدم من النصوص الدالة على عدم وقوع هذا التحريم أصلاً . وإنه ليس من خواصه في وقت من الأوقات كصحيفة الحلبي وغيره .

أقول : وهذا النسخ محل نقاش صغرى وكبرى . أما الكبرى فموكولة إلى علم الكلام في أنه هل يمكن النسخ في آيات القرآن الكريم أم لا . وماذا يكون المراد من الآية بعد نسخها . وما المراد بقوله تعالى ^(١) ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ . ولماذا أن علماءنا التزموا بالنسخ المصرح به في الآية ولم يلتزموا بالإثساء أو النسيان المصرح به في الآية أيضاً . كل هذا له كلام طويل ليس هذا محله .

وأما صغرى فلعدة أمور نذكر منها :

أولاً : إن آية : أنا أحللنا لك أزواجك . واقعة بالترتيب في المصحف قبل آية : ﴿لا يحل لك النساء﴾ . فكيف يمكن أن نقول بدليل معتبر أنها نازلة بعدها لكي تكون ناسخة لها .

(١) البقرة : ١٠٦ .

ثانياً : إن الآيتين تكادان أن تكونا متجاورتين ، لا تفصل بينهما أية واحدة . وفي مثله يغلب على الظن عدم التأخير الكثير في النزول بينهما . فأي مقدار بقي أثر الآية المنسوخة سارياً زماناً ، يوماً أو يومين مثلاً أو أسبوعاً . هذا من الصعب جداً تصوره .

وكون نزول الآيات مرتباً بشكل يختلف جداً عما هو موجود . وإن كان محتملاً ، إلا أنه لا يمكن إقامة الدليل المعتبر عليه . والموجود في المصحف الشريف دلالة ظنية متحققة فعلاً على ما قلناه .

ثالثاً : إنه من الواضح أن موضوع إحدى الآيتين غير موضوع الآية الأخرى . فما تثبته إحداهما لا تنفيه الأخرى . فآية التحريم (لا يحل لك النساء) تنفي جواز التزويج من نساء جدد . وأما آية التحليل ﴿إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن . . .﴾ فتثبت التحليل لعناوين معينة .

١ - الزوجات الفعليات التي دُفعت مهورهن .

٢ - المملوكات .

٣ - عدد من الأقارب (بنات عمك وبنات عماتك إلخ) .

٤ - الهبة إلى النبي صلى الله عليه وآله .

وفي مثل ذلك تكون آية التحليل أخص موضوعاً من آية التحريم الشاملة لكل النساء ، يعني عدا المذكورات في آية التحليل . فلإن كانت آية التحليل متأخرة كانت مقيدة ولا معنى لكونها ناسخة . وفي السابق كان هناك خلط ذهني بين مفهوم التقييد ومفهوم النسخ . والنتيجة هي : إن الذي جاز للنبي صلى الله عليه وآله هو ما ذكر في آية التحليل . وبقيت سائر النساء محرمة عليه بعد نزول آية التحريم .

وإن كانت آية التحريم متأخرة ، فالتقييد ممكن سواء كان العام متقدماً أو متأخراً ، كما هو المحقق في علم الأصول . بل من الممكن القول إن لفظ النساء في قوله تعالى ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ منصرف إلى غير ما ذكر في الآية الأخرى . أما انصرافه عن الزوجات الفعليات والمملوكات فواضح . وأما انصرافه عن الأقارب والهبة ، فيمكن تخريجه بوجه . وعلى أي حال فمن غير

المحتمل شمول آية التحريم لبعض ما ذكر في آية التحليل دون بعض . لأن الحكم في آية التحليل واحد ، فأما أن يبقى كله أو يزول كله ، ولا مجال لتبعيضه ، فتأمل .

الأمر الخامس : من خصائص النبي صلى الله عليه وآله في زوجاته .
عدم وجوب القسم بينهما ، كما يجب على غيره . طبقاً لقوله تعالى ^(١) :
﴿ترجي من تشاء وتؤوي إليك من تشاء ، ومن ابتغيت ممن عزلت ، فلا جناح عليك﴾ .

وترجي يعني تؤجل من تشاء من الزوجات ، فلا تعطي لها ليلتها . وتؤوي يعني تعطي لها الليلة . وكل من ابتغيت عزلها وإرجاءها ﴿فلا جناح عليك﴾ والجناح بمعنى الجنحة والذنب . والآية تنفي كونه ذنباً ، بمعنى جوازه لرسول الله صلى الله عليه وآله .

ويقول الله عز وجل بعد ذلك مباشرة : ﴿وذلك أدنى أن تقرر أعينهن ولا يحزن ويرضين بما آتيتهن كلهن﴾ .

واسم الإشارة ذلك يمكن أن يكون له مرجعان :

الأول : عدم قسم النبي صلى الله عليه وآله بين زوجاته . فإذا لم يقسم بينهما كان هو السبب لرضائهن وقرة أعينهن .

الثاني : أن تشريع عدم وجوب القسم في الآية هو السبب في رضائهن . وقرة أعينهن .

والمفهوم من طبائع النساء أن المعنى الأول لا يمكن أن يكون صحيحاً . لأن عدم القسم سيكون سبباً للانفعال لا للرضاء . ما لم تعرف الزوجات جلالة قدره صلى الله عليه وآله . ومعه يتعين المعنى الثاني لأن التشريع إن حصل ، كان النبي صلى الله عليه وآله معذوراً أمام زوجاته عند تركه للقسم بينهما ، لأن له في ذلك الجواز من الله سبحانه . فيكون ذلك سبباً لرضائهن بهذه الحالة التي لا يرتحم لها لو لم يكن هذا الجواز موجوداً .

الأمر السادس : تخيير النبي صلى الله عليه وآله أزواجه بين اختيار زوجيته أو تركها . طبقاً لقوله تعالى^(١) : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ إِن كُنْتُمْ تَرْضَوْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمْتَعْنِ وَأَسْرَحْنَ سَرَاحاً جَمِيلاً . وَإِن كُنْتُمْ تَرْضَوْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْدارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمَحْسَنَاتِ مَنَكنَ أَجْراً عَظِيماً﴾ .

قال صاحب الجواهر : اختلف في حكم التخيير على أقوال :

الأول : أن الله عز وجل إذا خير فاختارت زوجها فلا شيء . وإن اختارت نفسها فهي تطليقة واحدة . وهو قول ابن مسعود وأبي حنيفة وأصحابه .

الثاني : أنها إذا اختارت نفسها فهي ثلاث تطليقات . وإن اختارت زوجها وقعت واحدة . وهو قول زيد ومذهب مالك .

الثالث : أنه إن نوى بالتخيير الطلاق كان طلاقاً وإلا فلا . وهو مذهب الشافعي .

الرابع : إنه لا يقع بذلك طلاق . وإن كان من خواصه صلى الله عليه وآله ولو اخترن أنفسهن لما خيرهن لهن منه .

إلى أن قال : وقال ابن الجنيد وابن أبي عقيل منا بوقوعه طلاقاً مع نيته . واختيارها نفسها على الفور . فلو تأخر اختيارها لحظة لم يكن شيئاً . والأكثر منا على خلاف قولهما .

أقول : وظاهر الآية أنه لا يقع الطلاق بمجرد أن تختار نفسها . لقوله تعالى : ﴿أُمْتَعْنِ وَأَسْرَحْنَ﴾ . والتسريح هو الطلاق عرفاً وهو يقع بعد أن تختار نفسها . إذن فاختيار نفسها بمجرد ليس طلاقاً لا بائناً ولا رجعيّاً ولا واحداً ولا متعدداً . ويترتب على ذلك : أنها لو اختارت نفسها كان له أن لا يطلقها لولا أنه أخذ العهد بذلك على نفسه .

ويؤيده خبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال^(٢) : سألته عن رجل خير امرأته

(١) الأحزاب ٢٨ - ٢٩ .

(٢) الجواهر .

فاختارت نفسها بانث منه؟ قال : لا إنما هذا شيء كان لرسول الله صلى الله عليه وآله خاصه أمر بذلك ففعل ولو اخترن أنفسهن لطلقهن وهو قول الله عز وجل : ﴿ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ... ﴾ الآية .

وفي بعض الأخبار : ولو اخترن أنفسهن لبنّ .

وهي :

أولاً : ضعيفة السند لا تقاوم ظهور الآية الكريمة .

ثانياً : يحتمل أن يكون الطلاق بائناً بعد التخيير . كما احتمله صاحب الجواهر قدس سره .

وعن تفسير القمي أنه^(١) : كان سبب نزولها أنه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وآله من غزوة خيبر وأصاب كثر آل أبي الحقيق ، قالت أزواجه : أعطنا ما أصبت . فقال لهن رسول الله صلى الله عليه وآله : قسمته بين المسلمين على ما أمر الله عز وجل . فغضبن من ذلك . وقلن : لعلك ترى أنك إن طلقتنا أن لا نجد الأكفاء من قومنا يتزوجونا .

فأنف الله عز وجل لرسوله فأمره أن يعزلهن ، فاعتزلهن رسول الله صلى الله عليه وآله في مشربة أم إبراهيم تسعة وعشرين يوماً حتى حضن وطهرن . ثم أنزل الله عز وجل هذه الآية وهي آية التخيير . . . فقامت أم سلمة أول من قامت فقالت : قد اخترت الله ورسوله فقمين كلهن فعانقنه وقلن مثل ذلك .

وهذا يعني عدة أمور :

أولها : أنهم طلبن الدنيا والمال . ومن هنا نسمع قوله تعالى : ﴿ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الدُّنْيَا بَاطِلَةٌ ﴾ .

ثانيها : أنهم أشرن لرسول الله صلى الله عليه وآله إلى الرجال الآخرين (الأكفاء من قومنا) وهذا ممنه إن كان بعد نزول التحريم : ﴿ وَلَا أَنْ تَتَكَلَّمُوا بِأَزْوَاجِهِمْ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا ﴾ فهو تعريض بالحرام . وإن كان قبل نزوله ففيه خلة

شديدة ناشئة من الجهل بمقام النبي صلى الله عليه وآله وأهميته . ومن هنا قال الله عز وجل^(١) : ﴿وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة . فإن الله أعد للمحسنات منكن أجراً عظيماً﴾ . وذلك لا يكون إلا بالإعراض عن الدنيا وما فيها .

فهذا حاصل الكلام في الأمر السادس عن خصائص النبي صلى الله عليه وآله

الأمر السابع : الحكم المدلول عليه بقوله تعالى^(٢) : ﴿يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيراً﴾ .

وهذه الآية يمكن أن تفهم على نحوين :

النحو الأول : أن نفهم من الفاحشة مطلق المحرمات ومن العذاب : العذاب الأخري . فيكون المعنى : أن العذاب والعقاب الأخروي على نساء النبي صلى الله عليه وآله ضعف غيرهن . كما دلت الآية التي بعدها على أن الثواب الأخروي على الطاعات لهن على الضعف من غيرهن أيضاً ﴿نؤتيها أجراً مرتين وأعتدنا لها رزقاً كريماً﴾ .

وهذا هو الذي فهمه صاحب الجواهر قدس سره وقد سبق أن عددناه من الصفات غير الفقهية للنبي صلى الله عليه وآله .

النحو الثاني : أن نفهم من الفاحشة معناها العرفي ، وهو الذنوب المهمة كالزنا والقتل والسرقة أو خصوص الزنا ونحوه . ونفهم من العذاب : العذاب الدنيوي ، وهو (الحد) المرسوم شرعياً وفقهياً . بقرينة قوله تعالى في آية أخرى^(٣) : ﴿ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله . . .﴾ الآية . فإن المراد منه جزماً : الحد وكذلك يمكن أن يكون في هذه الآية أيضاً وخاصة بعد مجيئه بعد (الفاحشة) التي يناسبها إقامة الحد .

(١) الأحزاب : ٢٩ .

(٢) الأحزاب : ٣٠ .

(٣) النور : ٨ .

ومعه يكون المعنى : أن الحد المرسوم شرعاً سيكون على الضعف ضد أزواج النبي صلى الله عليه وآله مع ارتكابهن الموجب له . والحكمة في ذلك معلومة وهي خرق مقام النبي صلى الله عليه وآله والتطاول عليه . وهذا لا يكون من غيرهن بطبيعة الحال .

والإنصاف أن هذا هو الظاهر عرفاً من الآية . ومن هنا ذكرناه كواحد من خصائص النبي صلى الله عليه وآله في زوجاته .

نعم . تبقى مناقشة واحدة منشؤها استظهار المقابلة بين الآيتين الكريميتين وهما ﴿من يأت منكن بفاحشة﴾ و ﴿ومن يقنت منكن لله ورسوله﴾ . حيث إن مقتضى هذه المقابلة أن موضوع الآيتين واحد أو متشابه .

ومن الواضح أن موضوع الآية الثانية هو مطلق الطاعة ، فيتعين أن يكون موضوع الأولى هو مطلق المعصية . ليتم التشابه بالإطلاق . ولو خصصنا الأولى بذنوب معينة لكان هذا التقابل بين الآيتين متفياً . وهو خلاف ظاهر وحدة السياق .

وهذه قرينة عرفية على أي حال ، فتكون حجة لو بقيت وحدها . إلا أن النتيجة بعد كل الذي قلناه هو وقوع التعارض بين ظهورين : أحدهما : ظهور الفاحشة بالاختصاص ببعض الذنوب . وثانيهما : ظهور التقابل بالعموم للجميع .

ولا يبعد القول بتقديم الظهور الأول لعدة جهات نذكر أهمها :

أولاً : إنه أقوى عرفاً . ولو باعتبار تعلقه بلفظ واحد والثاني متعلق بالسياق . والظهور السياقي أضعف عرفاً من الظهور اللفظي .

ثانياً : إن هذا الظهور قرينة متصلة في الآية الأولى في حين أن ظهور السياق يرجع إلى قرينة الآية الثانية . وهي ، إما أن تعتبر قرينة منفصلة . أو يعتبر كلاهما متصلاً . إلا أن الظهور الأول أدخل في الكلام وألصق بالسياق في الآية الأولى . وما يكون أشد دخالة واتصالاً يكون مقدماً على غيره .

ومعه تكون هذه الخصيصة ثابتة لزوجاته صلى الله عليه وآله .

الأمر الثامن : من خصائص النبي صلى الله عليه وآله قوله تعالى^(١) : ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْتَنَّ﴾ .

وهو دال على ارتفاعهن عن مستوى سائر النساء . لكن ذلك بشرط واحد وهو حصولهن على درجة التقوى^(٢) . وهو حاصل في بعضهن على أي حال : وقد يناقش ذلك بأحد أمرين :

الأول : أنه ثبت أن خير النساء في البشرية أربع : خديجة بنت خويلد وفاطمة الزهراء ومريم بنت عمران وآسيا بنت مزاحم (زوجة فرعون) .

وليس منهن نساء النبي صلى الله عليه وآله الموجودات في ذلك الحين . إذن فهن لسن خير النساء على أي حال .

وهذا صحيح . وإنما يراد بالآية : (إنهن لسن كأحد من النساء) عدا ما ثبت استثنائه بالدليل . وهن هؤلاء الأربع . وربما القليل من غيرهن أيضاً ممن ثبت علو مقامهن عند الله عز وجل .

ثانيهما : أن الحكم المذكور في الآية الكريمة نفسها حكم عام بين النساء . وهو قوله تعالى^(٣) : ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ .

وهذا يدل بالقرينة المتصلة على أن الحكم السابق عليه عام أيضاً . ولو على معنى : أن الذي ليس كأحد من البشر هو الذي يصل إلى درجة التقوى . وهذا صحيح . ولكنه ليس خاصاً بزوجات النبي صلى الله عليه وآله بل عام لكل الرجال والنساء .

إلا أن القول في هذه القرينة المتصلة ، كالقول السابق . فإن ظهور قوله تعالى ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ مخاطباً خصوص زوجات النبي صلى الله عليه وآله

(١) الأحزاب : ٣٢ . .

(٢) وهو دال على عدم حصول هذه الدرجة لأحد من زوجاته حين نزول الآية الكريمة .

(٣) الأحزاب : ٣٢ .

أقوى من القرينة الدالة على عموم الحكم . وإن كان كلاهما متصلاً . فيكون متقدماً .

الأمر التاسع : إن زوجاته صلى الله عليه وآله يحرم أن يسألهن غيرهن من الرجال إلا من وراء حجاب . طبقاً لقوله تعالى^(١) : ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ شَيْئاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ .
 إلا أن كون هذا الحكم خاصاً بهن مع وجوب الحجاب على كل المسلمات ، محل نظر .



القسم الثاني:

الخصائص الفقهية لغير النكاح لرسول الله صلى الله عليه وآله

وهي عديدة نذكر جملة منها :

الأمر الأول : وجوب السواك . وهو فرك الأسنان بالمسواك . وهو قطعة من أغصان شجر الأراك . وهو يتوفر في شبه الجزيرة العربية .

الأمر الثاني : وجوب الوتر عليه صلى الله عليه وآله وهي الركعة الأخيرة من صلاة الليل . وللغرد أن يأتي بها وحدها استحباباً أما هو فيأتي بها وجوباً .

الأمر الثالث : وجوب الأضحية . وهي الذبح في عيد الأضحى الذي هو اليوم العاشر من ذي الحجة الحرام .

وقد ورد عنه صلى الله عليه وآله^(١) : ثلاث كتبت عليّ ولم تكتب عليكم : السواك والوتر والأضحية . وفي حديث آخر^(٢) : كتب عليّ الوتر ولم يكتب عليكم وكتب عليّ السواك ولم يكتب عليكم وكتب عليّ الأضحية ولم يكتب عليكم . وكلا الخبرين غير معتبر سنداً . .

الأمر الرابع : قيام الليل والتهجد فيه . لقوله تعالى^(٣) : ﴿ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك مقاماً محموداً﴾ .

وهنا ينبغي الالتفات إلى نقطتين :

النقطة الأولى : قد يقال : إن الآية الكريمة غير خاصة بالنبي صلى الله عليه وآله بل هي عامة لسائر المسلمين . والخطاب له لا يدل على عدم العموم ككثير من موارد القرآن الكريم ، كالحجاب الخاص بزوجاته صلى الله عليه وآله وقد

(١) و(٢) انظر : جواهر الكلام .

(٢) الإسراء : ٧٩ .

أفتى الفقهاء بعمومه . وغير ذلك حتى ورد : إن القرآن نزل بإيائك أعني فاسمعي يا جارة . فما لم يثبت بدليل خارجي اختصاصه به صلى الله عليه وآله فهو عام وقرينة الخطاب لا تعنيه بشخصه صلى الله عليه وآله .

ويترتب على ذلك : حمل الأمر في الآية : فتهجد . . . على الاستحباب لليقين بعدم وجوبه على الآخرين . ومعه يكون الأمر مستحباً عليه وعلى غيره .

ولو دققنا أكثر أمكن القول : إننا إن حملنا الأمر على الوجوب تعين القول باختصاص الحكم به صلى الله عليه وآله . وإن ألغينا الاختصاص تعين القول بالاستحباب . فيقع تعارض في الاستفادة ما بين هاتين القريتين : الوجوب والعموم . ومن الممكن القول عندئذ برفع اليد عن العموم لصالح الوجوب ، فإن الوجوب عليه قريتان : ظهور صيغة الأمر ، وظهور الاختصاص أو الخطاب به صلى الله عليه وآله . في حين لا قرينة على العموم إلا إلغاء الخصوصية ، وإنما تكون ممكنة مع عدم القرينة على عدمها . فتأمل .

النقطة الثانية : قال صاحب الجواهر : نعم . ينبغي أن يُعلم : أن بين قيام الليل والوتر الواجبين عليه مغايرة العموم والخصوص المطلق (لأن كل وتر فهو تهجد ولا عكس) . لأن قيام الليل بالتهجد يحصل بالوتر وبغيره فلا يلزم من وجوبه وجوبه . (أي لا يلزم من وجوب الوتر وجوب التهجد) فلزم إيجابه بحكم آخر لتعلق المصلحة الإلزامية به بالنسبة إليه صلى الله عليه وآله .

وأما الوتر فلما كان من العبادات الواقعة بالليل فهو من جملة التهجد بل هو أفضله . فقد يقال : إن إيجابه يغني عن قيام الليل . لكن فيه (جواباً عليه) : إن قيام الليل وإن تحقق بالوتر لكن مفهومه مغاير لمفهومه ، لأن الواجب من القيام لما كان يتأتى به وبغيره وبالكثير منه والقليل كان كل فرد يأتي به موصوفاً بالوجوب لأنه أحد أفراد الكلي . وهذا القدر لا يتأتى بإيجاب الوتر خاصة ولا يفيد فائدته ، فلا بد من الجمع بينهما .

أقول : كأن صاحب الجواهر قدس سره تكلم من زاوية الشارع الإسلامي الذي أوجب على النبي صلى الله عليه وآله التهجد والوتر . وإذا تكلمنا من هذه

الناحية لم يكن ما قاله صحيحاً . لأن وجوب الوتر يلزم وجود مصداق للتهجد . وبذلك يغني عن وجوبه . وكون وجوب التهجد ينطبق على أمور أخرى لا أثر له بعد انطباقه على الوتر الواجب . إن كان المطلوب من التهجد ليس صرف الوجود كما فهمه قدس سره .

إلا أن الظاهر أن المطلوب في التهجد ليس صرف الوجود بل هو الفعل المتعدد والطويل عرفاً ، كما لو كانت صلاة الليل واجبة عليه . حتى قال بذلك بعض . وهذا يعني أن وجوب التهجد إما أن يشمل الوتر وغيره . أو أن يعني : وجوب غير الوتر مضافاً إلى وجوبها بخطاب آخر . بل إن شموله للوتر لا يخلو من إشكال إذ يلزم وجود محركين لموضوع واحد وهو محال .

الأمر الخامس : من خصائصه في غير النكاح : تحريم الصدقة الواجبة عليه ، وهي زكاة الفطرة .

كذا قالوا : والصحيح أن هذا الحكم عام له ولذريته وليس خاصاً به . والنصوص والفتاوى على ذلك إلى الآن .

وقد أجابوا على ذلك بجوابين :

الجواب الأول : أن تحريمها عليهم بسببه فالخاصة عائدة إليه صلى الله عليه وآله .

الجواب الثاني : أنها لا تحرم عليهم مطلقاً بل من غير الهاشمي . وأما عليه فتحرم مطلقاً .

وعلى أي حال ، فالدليل على ما هو زائد ، على تلك الحرمة العامة ، لا يخلو من نقاش .

الأمر السادس : تحريم الصدقة المندوبة في حقه صلى الله عليه وآله . وحق الأئمة عليهم السلام . قال صاحب الجواهر : وإن كان فيه خلاف .

أقول : وقد وردت بعض الأخبار الدالة على ذلك مما هو ضعيف سنداً . ولو تمت فالحكم غير خاص به ، كما سمعنا .

الأمر السابع : تحريم خائنة الأعين . قيل : وهو الغمز بها إلى مباح من ضرب أو قتل على خلاف ما يظهر ويُشعر به الحال .

وعنه صلى الله عليه وآله^(١) : ما كان لنبي أن تكون له خائنة الأعين . وقال تعالى^(٢) : ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ .

والظاهر أن الأعين إنما نسبت إلى الخيانة ، باعتبار مخالفتها للتشريع . من حيث إن حركة العين غير ملحوظة عرفاً . والخيانة هو العصيان غير الملحوظ أو السري . فتكون حركة العين عصيانياً خيانة سرية للتشريع .

وهي بهذا المعنى حكم عام لسائر المسلمين ، وليس خاصاً بالنبي صلى الله عليه وآله . وما فسروه بأنه : الغمز إلى المباح لا يصح^(٣) لأن المباح لا يكون فيه خيانة . بل هو الغمز إلى الحرام . أو استعمال العين في الحرام لصدق الخيانة عندئذ .

وما ذكر من الدليل على اختصاصه صلى الله عليه وآله لا يخلو من مناقشة . أما الآية الكريمة فواضحة في العموم بلا إشكال . وأما الخبر فهو غير تام سنداً ولو تم فهو دال على العموم لسائر الأنبياء كما هو نصه .

الأمر الثامن : إنه صلى الله عليه وآله أبيع له الوصال في الصوم . والمراد به وصل الليل بالنهار بالصوم . وهو محرم على غيره من أمته صلى الله عليه وآله . ولم يذكروا لذلك دليلاً محدداً . فكأنه من المسلمات .

الأمر التاسع : إنه صلى الله عليه وآله تنام عينه ولا ينام قلبه . وفي الحديث أنه صلى الله عليه وآله قال : تنام عيناى ولا ينام قلبي .

وفسره صاحب الجواهر : بمعنى بقاء التحفظ والإحساس . أقول : يعني الالتفات إلى ما حوله .

(١) الجواهر .

(٢) غافر : ١٩ .

(٣) إلا بمعنى سلب المباح عن الأوراء أو المعصومين كما يقول علماء الأخلاق إلا أن هنا مما لم يقصده الفقهاء .

وهذا المعنى يعني عدم النوم جزماً . فيكون معنى الحديث نفي النوم عنه صلى الله عليه وآله باستمرار . مع العلم أنه صلى الله عليه وآله يصرح بنوم عينه . وهذا يعني أن فكرة النوم مشتركة بينه وبين غيره . إلا أن الفرق هو عدم نوم قلبه صلى الله عليه وآله . حيث يبقى ذاكراً لله سبحانه باستمرار من دون أن تعروه الغفلات أو يطرأ عليه النسيان ، لا في يقظة ولا في منام . وأما نحن ففي اليقظة غافلون فكيف في المنام؟

إلا أن كون هذه الصفة لم تثبت لغيره ، محل مناقشة . وبحسب فهمي : فإنها ثابتة لمن يصل إلى درجة عالية معينة من مراتب اليقين . وحيث إن النبي صلى الله عليه وآله متصف بها فهو متصف بلازمها وهو استمرار الذكر القلبي حتى في النوم .

إلا أنه من الممكن بل من المتعين القول اتصاف آخرين بنفس الدرجة أيضاً ، لا أقل من الأئمة المعصومين عليهم السلام . وعدم ورود هذا الحديث في حقهم لا يعني عدم اتصافهم بذلك .

الأمر العاشر : إنهم قالوا : إنه يترتب على عدم نوم قلبه صلى الله عليه وآله استمرار وضوئه وعدم انتقاضه . قال صاحب الجواهر : فيحصل باعتباره خاصة أخرى له صلى الله عليه وآله وقد عدت أيضاً من خواصه صلى الله عليه وآله .

أقول هذا الأمر قائم على ضم صغرى وكبرى :

أما الصغرى فهي تفسير نوم القلب بما فهمناه منهم وصرح به صاحب الجواهر من استمرار الإحساس وعدم ذهابه . الأمر الذي يعني عدم النوم حقيقة .

وأما الكبرى : فباعتبار فهمهم أن النوم الموجب لنقض الوضوء هو نوم القلب ، فإذا لم ينم القلب لم ينتقض الوضوء .

وقد عرفنا أن الأمر ليسير في ميدان آخر لا ربط له بالوضوء أصلاً . وهو استمرار الذكر القلبي في المنام كاستمراره في اليقظة في درجات اليقين العليا . . .

الأمر الحادي عشر^(١) إنه صلى الله عليه وآله كان يبصر وراءه كما يبصر أمامه . . . وقال صاحب الجواهر : بمعنى التحفظ والإحساس في الحالتين .

أقول : وقد وردت في ذلك بعض الأخبار ، بل لعله من القطعيات المسلمات . وخاصة لمن يعرف بعض مقام النبي صلى الله عليه وآله .

الأمر الثاني عشر : وجوب مشاورته لأصحابه ، طبقاً لقوله تعالى^(٢) : ﴿وشاورهم في الأمر﴾ .

الأمر الثالث عشر : تحريم الشعر عليه على ما قالوا ولعلهم استفادوه من قوله تعالى^(٣) : ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾ . إلا أنه لا يخلو من مناقشة . ومن الناحية العملية فقد ورد عنه صلى الله عليه وآله بعض الكلام الموزون . فلو كان محرماً ما فعله جزءاً .

منها ما روي عنه صلى الله عليه وآله أنه حين أصيبت يده في أحد قال :

يا لك من أثمة دميت وفي سبيل الله ما لقيت

بل ورد في القرآن الكريم ما هو موزون أيضاً . كقوله تعالى^(٤) : ﴿وقدور راسيات وجفان كالجواب﴾ .

الأمر الرابع عشر : إنه صلى الله عليه وآله كان إذا لبس لأمة الحرب يحرم عليه نزعها حتى يلقي عدوه ويقاتل . ولم يذكروا له دليلاً محدداً .

الأمر الخامس عشر : إنه صلى الله عليه وآله يحرم عليه أن يمد عينيه إلى ما متع الله به الآخرين من النساء . طبقاً لقوله تعالى^(٥) : ﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه والآخره خير وأبقى﴾ .

(١) هذه الصفة ليست فقهية ، بل ينبغي الاعتراف بذكرها استطراداً .

(٢) آل عمران : ١٥٩ .

(٣) يس : ٦٩ .

(٤) سبأ : ١٣ .

(٥) الحجر : ٨٨ .

إلا أن كون هذا الحكم خاصاً به صلى الله عليه وآله . محل مناقشته جزئياً .
لأن مد العينين المذكور في الآية له أحد معنيين كلاهما محرم على سائر المسلمين .

المعنى الأول : النظر الفعلي إلى ما لا يجوز النظر إليه من جسم المرأة الأجنبية . وخصت المتزوجات في الآية الكريمة لأهميتها . باعتبار أن الزواج يوجب لهن زيادة الصون من ناحية . ويكون النظر تحديداً للزوج من ناحية أخرى .

المعنى الثاني : الطمع بالتزويج بالمتزوجات . وهو محرم لما يثبت من عدم جواز التعريض لهن بالخطبة ونحوها . فكيف بالتفكير بما هو أدهى من ذلك . والطلب إلى المرأة بالانفصال عن زوجها جريمة تضاف إلى جريمة .

والفرق بين المعنيين : أن مد العين في الأول حقيقي وفي الثاني مجازي . لأن الشخص إذا طمع بشيء أطل النظر إليه . فيستعمل هنا بمعنى مطلق الطمع .

الأمر السادس عشر : إنه صلى الله عليه وآله أبيع له دخول مكة بغير إحرام . بخلاف الآخرين فإنهم يجب عليهم الإحرام لدخولها ما لم يكن قد دخلها خلال شهر محرماً .

ولم يذكر الفقهاء أن هذه صفة دائمة أو كانت خلال فتح مكة . وعلى كلا التقديرين لم يذكروا لها دليلاً محدداً .

الأمر السابع عشر : إنه يجوز له صلى الله عليه وآله أن يأخذ الطعام ، والشراب من المالك وإن اضطرب المالك إليهما .

وهذا له أحد تفسيرين فقهيين كلاهما صحيح :

الأول : إن النبي صلى الله عليه وآله ذو ولاية واسعة على المسلمين وأولى بهم من أنفسهم وأموالهم . فإذا أمر أحداً بأي تصرف في نفسه أو ماله أو ولده أو أهله وجب عليه وحرّم عليه تركه ، حتى وإن لم يكن المأمور راضياً .

الثاني : إنه لو دار الأمر بين جوع أو عطش شخصين والماء المتوفر - مثلاً -

يروى واحداً منهما وجب تفضيل من هو الأفضل دينياً . فإن كانت الفضيلة كبيرة والفرق بينهما شاسعاً ، أمكن التضحية بالآخر في سبيل سلامة الأول . بل وجب ذلك . ومن الواضح أن النبي صلى الله عليه وآله أولى من ينطبق عليه هذا المعنى .

الأمر الثامن عشر : إنه صلى الله عليه وآله جعل تطوعه ويراد به هنا الصلاة المستحبة : قاعداً كتطوعه قائماً من غير عذر - وقد سبق أن سمعناه بإيجاز - . في حين أن الأمر في حق غيره بقلة الثواب مع الجلوس إلى حد النصف لأن الركعتين من الجلوس تعدان بركعة من قيام فقهاً وثوباً . ولم يذكروا لذلك وجهاً بعينه .

الأمر التاسع عشر : قال صاحب الجواهر : إنه صلى الله عليه وآله كان إذا رغب في نكاح امرأة فإن كانت خلية وجب عليها الإجابة وحرم على غيره خطبتها . وإن كانت ذات زوج وجب عليه طلاقها لينكحها . قال : لقضية زيد . أقول : هذا الحكم باعتبار عموم ولايته صلى الله عليه وآله ووجوب إطاعته في كل الأمور الخاصة والعمامة كما أسلفنا . إلا أن قضية زيد ليست منها . لأن وجوب طلاق الزوج المشار إليه إنما يكون مع أمر النبي صلى الله عليه وآله له بالطلاق وأما مع عدمه فلا ، وهذا واضح ، ومن المعلوم بنص القرآن الكريم أن النبي صلى الله عليه وآله قال لزيد^(١) : «أمسك عليك زوجك» . ولم يأمره بطلاقها . وإنما طلقها الزوج استحباباً أخذاً لحال رسول الله صلى الله عليه وآله بنظر الاعتبار .

هذا ، وكون هذا الحكم خاصاً به وغير شامل لغيره من المعصومين عليهم السلام محل مناقشة . بل مقتضى عموم الولاية ووجوب الطاعة لهم أيضاً ، كما هو الحق ، بثبوت ذلك أيضاً في حقهم . غاية الأمر : إنه لم يحصل تطبيق تاريخي له كما حصل في عهد النبي صلى الله عليه وآله ، لو تم الاستشهاد بقضية زيد .

هذا ولا يخفى أنه صلى الله عليه وآله مأمور بأوامر كثيرة بالقرآن الكريم . كقوله تعالى : ﴿بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ . وقوله تعالى : ﴿فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين﴾ . وقوله تعالى : ﴿فإذا عزمتم فتوكل على الله﴾ . وقوله تعالى : ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به﴾ . وغير ذلك كثير . وكل ما ورد في القرآن الكريم بلفظ قل فهو صلى الله عليه وآله مأمور بتبليغه . كما أن كل ما ورد من الأوامر والنواهي بعنوان : يا أيها الذين آمنوا أو يا أيها الناس ونحو ذلك فهو مشمول له . وهناك أمور أخرى نوكلها إلى فطنة القارئ اللبيب .

فهذا هو الحديث عن تكاليفه صلى الله عليه وآله .

تكاليف غيره صلى الله عليه وآله تجاهه:

وقد وعدنا أن نحمل فكرة عن تكاليف غيره تجاهه صلى الله عليه وآله . وقد ذكر الفقهاء بعضاً منها . وهذا طبعاً بغض النظر عن التكاليف الشرعية للعامة التي بين المسلمين والتي تشملها صلى الله عليه وآله بل هو أولى من غيره بها . وبغض النظر عن وجوب طاعته بصفته رسولاً أو نبياً أو ولياً عاماً أو ولياً من أولياء الله أو معصوماً . فإن كل هذه الصفات له صلى الله عليه وآله . وتقتضي من الآخرين سلوكاً خاصاً تجاهه . غير أن ما ذكره الفقهاء هو نقاط محددة ، مستفادة من النصوص نذكرها تبعاً لهم من أجل عموم الفائدة .

الأمر الأول : إنه يحرم على غيره رفع صوته عليه . طبقاً لقوله تعالى ^(١) : ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون . إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى لهم مغفرة وأجر عظيم﴾ .

ومجمل الاستفادة من هذه الآية الكريمة أنها تعرضت لأحكام ثلاثة ، يمكن إرجاعها إلى حكمين ، ومن الصعب إرجاعها إلى حكم واحد .

الحكم الأول : قوله تعالى : ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي﴾ . وهذا يدل على أن فعلية الحكم إنما تكون عندما يتكلم النبي صلى الله عليه وآله .

فعندئذ لا يجوز أن يكون صوته أعلى من صوت النبي صلى الله عليه وآله .
كائناً ما كان مقداره . فلو كان الإخفات مصداقاً لذلك كان محرماً فضلاً عن
الجهر .

الحكم الثاني : قوله تعالى : ﴿ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض﴾ .
والجهر وإن كان يُفهم منه عرفاً ظهور جوهر الصوت في مقابل الإخفات الذي
لا يظهر فيه ذلك . إلا أن المقصود هنا جزماً ليس هو ذلك : وإنما ذاك مربوط
بالصلاة كما في قوله تعالى^(١) : ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين
ذلك سبيلاً﴾ .

وبتعبير آخر : إن الجهر إن قُرن بالإخفات كان دالاً على ذلك . وفي الآية
التي نتكلم عنها لم يقرن به بل أريد به معنى آخر .
ومن الممكن أن نفهم منها أحد معنيين :

المعنى الأول : زيادة الصوت ، أو ما هو القريب من الصياح . كما كان يفعل
بعضهم تجاه بعض (كجهر بعضهم بعضاً) فهذا محرم لدى النبي صلى الله عليه
وآله .

المعنى الثاني : التبذل في الكلام الذي قد يستعمله الفرد أمام مساويه في
المرتبة الاجتماعية أو من دونه ، أو تجاه صديقه أو قريبه . فيكون هذا التبذل
ممنوعاً . بغض النظر عن درجة الصوت .

والمعنى الأول هو المشهور ، ولعله الأقرب عرفاً . وإن كان المعنى الثاني لا
يخلو من وجاهة .

وهذا المعنى - أيأ كان - ثابت سواء كان النبي صلى الله عليه وآله في حال
الحديث أم لا . وهذا فرقة عن الحكم الأول .

الحكم الثالث : قوله تعالى : ﴿إن الذين يخضون أصواتهم عند رسول
الله . . .﴾ الآية . وهو دال على مطلوبة غض الصوت وتخفيفه بين يدي النبي
صلى الله عليه وآله .

وقد يناقش في ذلك :

أولاً : إن هذه الآية الكريمة لا تحتوي على أمر ونهي . وإنما احتوت على إخبار فهي ليست دالة على الطلب أصلاً .

ثانياً : إنها إن دلت على الطلب ففيها قرائن تصرفه إلى الاستحباب وليس الوجوب . وهي قوله تعالى : ﴿أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى﴾ . فإن هذه المرتبة من الإيمان درجة عالية ، لا يحصل عليها إلا الأوحدي من الناس . وهي عادة تحصل بأداء جملة من المستحبات وليس امتثال الواجبات والمحرمات العامة . الأمر الذي يدل على أن الطلب هنا استحبابي .

وقد يتوصل شخص إلى أن الحكم السابق عليه أيضاً استحبابي . باعتبار اقترانه بهذه الفقرة من الآية بنحو القرينة المتصلة .

وبتعبير آخر : إن الجهر والإخفات ما داما متقابلين . . . فيكون الحكمان بهما متقابلين أيضاً فالحكم الثاني في الآية الكريمة قال : ﴿لا تجهروا﴾ . والحكم الثالث : اخفتموا . فنرجع كلا التعبيرين إلى معنى واحد أو حكم واحد . وهو حكم استحبابي بالقرينة المتصلة الذي ذكرناها .

ولذا قلنا قبل مرة إن الأحكام الثلاثة في الآية الكريمة يمكن إرجاعها إلى حكمين . وذلك بدمج الحكمين الثاني والثالث بحكم واحد .

إلا أن قرينة الاستحباب لا تتم ، لأنها مضادة بقرينة على الوجوب متصلة أيضاً وهي قوله تعالى : ﴿إن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾ .

نعم ، إن كان الحكم الثالث مستقلاً عن الثاني ، كما هو غير بعيد ، أمكن القول باستحبابه ، ووجوب الثاني . ولكن مع إرجاعهما إلى حكم واحد ، فلا بد من القول بوجوبه لتلك القرينة ، التي تكون بدورها أقوى من قرينة الاستحباب والكلام عن البرهنة على ذلك كلام يطول .

ولا نتيجة عملية لذلك ، بعد أن أمكن استفادة ثلاثة أحكام من الآية الكريمة . لأن المطلوب في الحكم الثالث ، ليس هو مجرد عدم الجهر كالثاني . وإنما هو

زيادة التأدب والتواضع والخشوع عند الحديث بخدمة النبي صلى الله عليه وآله .
ولنا أنيط بمن ﴿امتحن الله قلوبهم للتقوى﴾ ووعد عليه الأجر العظيم .

فهذا هو الكلام عن الأمر الأول من الأحكام التي تجب على غير النبي صلى الله عليه وآله تجاهه .

الأمر الثاني : إنه يحرم على غيره مناداته من وراء الحجرات . لقوله تعالى^(١) : ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً لهم﴾ .

والآية الكريمة لا تدل على الحرمة كما هو واضح ، لأنها تخلو من الأمر والنهي . وإنما دلت على ذم من يفعل ذلك ، وهي لم تدل على عموم الذم بل بعنوان الغالبية . (أكثرهم لا يعقلون) .

ثم دلت على حكم آخر وهو استحباب الصبر ، حتى يكون النبي صلى الله عليه وآله هو الذي يخرج إليهم أو يأتيهم . وأفضلية ذلك على الاستعجال للقاء النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله كيفما حصل . لأنه صلى الله عليه وآله هو الذي يعرف المصلحة الواقعية لوقت اللقاء .

الأمر الثالث : إنه صلى الله عليه وآله خُص بمخاطبته بالسلام خلال الصلاة . فإن المطلوب من المصلي استحباباً هو ذلك . أن يقول : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته . ولا يوجد مثل هذا الحكم لغيره ، كما هو معلوم .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل في مستحبات النكاح

كاستحباب الزواج أساساً ، وشرائط المرأة التي ينبغي اختيارها ، وشرائط الزوج ، وأهمية الذرية . وغير ذلك كثير . وهي وإن كانت مستحبات لا عقوبة على تركها إلا أن للتأدب بأداب الله عز وجل في شريعته الأثر الكبير في النتائج الصالحة على كل المستويات .

على أنها ليست جميعاً مستحبة بل منها ما يرجع إلى الواجب والحرام ، كما سنسمع . فالتأدب بذلك يكون إلزامياً .

ويتم الكلام عن ذلك ضمن عدة عناوين مستقلة :

الزهد في النكاح:

فإن من الاستفهامات الرئيسية التي تواجهنا هنا هو السؤال عن استحباب الزهد في النكاح .

وقد كان بعض أساتذتنا يقول : إن الزهد في الشريعة مطلوب في كثير من الأشياء كالطعام واللباس . ولكن لم يرد مثل ذلك في النكاح .

والدليل الرئيسي الذي يمكن تقديمه على استحباب الزهد فيه . هو قوله تعالى في وصف النبي يحيى عليه السلام^(١) : ﴿وَسِيداً وَحَصوراً وَنَبِيّاً مِنْ

(١) آل عمران : ٣٩ .

الصالحين». فإن معنى الحصور هو الذي يحبس نفسه أو يحصرها عن النكاح . وقد عاش هذا النبي عليه السلام في عزوبة طويلة حياته قربة إلى الله عز وجل إلى أن قتله جلاوزة الدولة الرومانية ، البيزنطية .

كما أنه من المحتمل أن عدداً من الأنبياء السابقين كانوا على هذا الغرار . ومن المعلوم أن سلوك الأنبياء سلوك صالح بل ينبغي الاقتداء به والاحتذاء له .

وبهذا يكون هذا الدليل - لو تم - معارضاً للأدلة الدالة على استحباب الزواج ، والتي سنعرض طرفاً منها بعد ذلك .

إلا أن هذا الدليل غير تام لعدة وجوه :

الوجه الأول : إن الفهم المشهور هو أن المراد من (الحصور) هو تارك الزواج . إلا أنه يمكن أن يقال : إن الحصور بمعنى ذلك الذي يحصر نفسه ويصبرها على مختلف المصاعب وليس خصوص الزواج . ويكفي أن نقول : إنه إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

ولا شك عملياً أو تاريخياً أن النبي يحيى عليه السلام ، كما كان حصوراً في النكاح كان تاركاً لكل أشكال الدنيا ، وكان من أزهد الأنبياء يأكل الجشب ويلبس المسوح ويقضي الليالي الطوال متهجداً خارج العمران . فلعله أنه إنما سمي حصوراً لأجل مجموع هذه الصفات وليس للنكاح خاصة . وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

الوجه الثاني : إن يحيى عليه السلام عاش قبل الإسلام . فمن الممكن أن يكون ترك الزواج مستحباً في ذلك الحين ، وهذا لا يعني ثبوته في الإسلام . بل يمكن أن يكون العكس ثابتاً فيه ، طبقاً لتغير الحكم والمصالح . وشرعية الإسلام ناسخة لما قبلها .

وهذا هو الذي مال إليه المحقق الحلبي قائلاً : بأن المدح بذلك في شرع غيرنا لا يلزم منه وجوده في شرعنا .

ويمكن أن يجاب على ذلك : بأنه خلاف إطلاق الآية ، فإن كل المدائح الواردة في حقه عليه السلام (سيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين) واردة في

سياق واحد ، ومنسوبة إليه بصفته عبداً مطيعاً لله عز وجلّ وحائزاً على رضوانه . لا بصفته متديناً بالمسيحية أو اليهودية .

الوجه الثالث : ما قاله المحقق الحلبي أيضاً : من أنه يحمل على ما إذا لم تتق النفس (انتهى) . فإن تاقت النفس إلى الزواج كان الاستحباب ثابتاً وإن لم تتق كانت الكراهة ثابتة .

فيكون هذا وجهاً للجمع بين هذا الدليل الدال على مرجوحية النكاح وما دل على استحبابه على ما سيأتي .

ويمكن أن يجاب عليه : بأنه جمع تبرعي ، يعني بدون قرينة ترجحه في أي من الدليلين ، بعد ثبوت إطلاقهما على ما هو المفروض .

الوجه الرابع : إننا نلاحظ من الآية الكريمة بوضوح : أن الموصوف بالخصر عن الزواج هو نبي من الأنبياء وليس فرداً عادياً .

وهذا يدعم الفكرة القائلة : إن حصر النفس والضغط عليها وتعويدها على المضاعب ، ليس تكليفاً عاماً للناس لا وجوباً ولا استحباباً . بل هو تكليف للخاصة من الناس ممن فهم الهدف الأعلى في الإيمان وأراد استهدافه والسعي في سبيله . عندئذ يتعين عليه الزهد حتى في النكاح إن استطاع إلى ذلك سبيلاً ولم يلزم منه الوقوع في الحرام . أعاذنا الله تعالى .

والأهداف العليا من الإيمان ، وإن كانت أساساً مطلوبة من كل الناس ، إلا أن الله سبحانه يعلم أن الملتفت إليها تفصيلاً وبوضوح ، ومن يجعلها نصب عينيه ويكرس لها حياته ، ليس إلا أقل القليل . والباقي منهم يعيشون ما يستحقون من الغفلة وما يطلبون من دار الدنيا التي هي غاية همهم ومبلغ علمهم وليس لهم في الآخرة من نصيب .

هذا ويمكن أن يستدل على مرجوحية النكاح . وأولوية تركه ما دل من الكتاب الكريم والسنة الشريفة على ذم الشهوات ومتبعيها والسائرين في ركابها . كقوله تعالى^(١) : ﴿ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين

والقناطير المقتطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة ﴿١﴾ . وقوله تعالى ﴿١﴾ :
 ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون
 غيًّا﴾ . وقوله سبحانه ﴿٢﴾ : ﴿ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً
 عظيماً﴾ .

وجواب ذلك يمكن أن يكون على مستويين غير متفاصلين ، يعني يمكن أن
 يرجع أحدهما إلى الآخر .

المستوى الأول : إنه بعد اليقين بعدم تحريم إشباع كل الشهوات في الشريعة
 المقدسة ، بل إن إشباع كثير منها يعتبر من المباحات ليس فيه حتى الكراهة .

عندئذ نعرف أننا لا بد في المرتبة السابقة على ظهور الآية الكريمة ، أي قبل أن
 نحاول فهمها ، أن ننظر إلى الحكم الذي يتصف به إشباع الشهوات في
 الشريعة . فقد يكون مباحاً كشرب الماء للعطش وقد يكون محرماً كشرب الخمر
 للسكر وقد يكون مكروهاً . وحيث دلت الآية على حرمة اتباع الشهوات بدلالة
 قوله تعالى : ﴿فسوف يلقون غيًّا﴾ ، وغيره . فعرف أن المقصود هو الشهوات
 من الأحكام ذات الحكم التحريمي أو الإلزامي . وهي الشهوة التي تستلزم ترك
 الواجب أو فعل الحرام ، دون غيرها .

ومن المعلوم أن إشباع الشهوة الجنسية عن طريق الزواج ليس محرماً . إذن ،
 فهو خارج موضوعاً عن النهي في الآية أو عن الذم فيها .

المستوى الثاني : إنه يمكن أن نقسم إشباع الشهوات إلى قسمين :

القسم الأول : إشباع الشهوات التي تكون حاجاتها ضرورية أو شبه ضرورية ،
 كالمستوى الاعتيادي من الطعام والشراب واللباس والمنام ونحو ذلك .

القسم الثاني : إشباع الشهوات التي لا تكون ضرورية تماماً ، بل هي مجرد
 بذخ ورفاه متزايد في الحياة بالشكل الذي قد يشمل أحياناً الشهوات المحرمة أي
 ذات الإشباع المحرم .

(١) مريم : ٥٩ .

(١) النساء : ٢٧ .

والإعراض عن الشهوات وإهمالها والصبر على ترك إشباعها ، مطلوب في الشريعة بلا إشكال . بدلالة هذه الآيات التي ذكرناها وغيرها . إلا أن مستوى التركيز على المطلوبة يختلف من ناحية . والمكلف الذي تطالبه الشريعة بذلك يختلف أيضاً حسب القسمين السابقين .

فالإعراض عن الشهوات المحرمة ، مطلوب عام من كل أحد ، لوضوح أن التورط فيها تورط في محرم .

وكذلك بشكل وآخر ، فإن الإعراض عن شهوة التوسع في العيش وزيادة المال والرفاه أيضاً مطلوب في الشريعة . ويدل عليه عدة آيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى^(١) : « ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا : ﴿ وما له في الآخرة من نصيب ﴾ . وهي واضحة في أن الطلب المتزايد للدنيا يوازي ويستلزم عدم دخول الجنة .

وكذلك تدل عليه الآية السابقة^(٢) : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث . ذلك متاع الحياة الدنيا . والله عنده حسن المآب ﴾ . وهي واضحة في التنافي (التقريبي) بمعنى التوسع في دار الدنيا وحسن المآب . ولذا يقول سبحانه بعد ذلك مباشرة : « قل أؤنبثكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله . والله بصير بالعباد ﴾ .

وفيها دلالة على التنافي بين الطلب المتزايد للدنيا والحصول على الرضوان . ومعه يتضح أن المراد من (النساء) والبنين هنا أعني في هذه الآية ، ليس هو مجرد الزواج بل هو الاستكثار منهن ، بقرينة ما ذكر بعد ذلك من الاستكثار من البنين والأموال المحدودة في الآية . ومعه يكون الاستكثار من النساء بصفته مصداقاً لكثرة طلب الدنيا ، أمراً مرجوحاً شرعاً . وهذا لا يستلزم أن يكون

(١) الشورى : ٢٠ .

(٢) آل عمران : ١٤ .

مطلق الزواج ولو بواحدة أو اثنين أمراً مرجوحاً . فما دل على رجحانه من الأدلة الآتية يبقى في محله .

وأما الإعراض عن الشهوات من القسم الأول ، يعني للحاجات المتعارفة لجميع الناس ، فهو من أقسام الزهد . وهو خاص بمن التفت إليه وأصبح له همة نحوه . طبقاً لقوله تعالى^(١) : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ . وليس هذا الأمر عاماً بين الناس . كما سبق .

هذا ولا يبعد أن يكون الإعراض عن الزواج أو تأخيريه ونحو ذلك نحواً من الزهد مع الوثوق بالنفس في عدم الوقوع في أي حرام أو مرجوح . مع الاعتراف أن هذا على الشاب صعب جداً . ولا يبعد أن تكون هذه الصعوبة هي التي قلصت الوضوح الشرعي في النصوص المنقولة في استحباب الزهد لبعض الناس في النكاح . لأنه بلا شك أصعب من الزهد في الطعام والشراب . فلم يكن من الحكمة بيانه والتركيز عليه .

الأمر الذي حدا ببعض أساتذتنا أن يقول ما سمعناه من عدم مطلوبة الزهد في النكاح . بل حدا بكثير من الزاهدين في العيش إلى الاستكثار من النساء أو من إتيانهن . وكأن في ذلك شكلاً من أشكال التنفيس المشروع عن الضغط النفسي الذي يعانونه من الجهات الأخرى . والله في خلقه شؤون .

استحباب النكاح:

وهو الأكيد في الشريعة والمتواتر في نصوصها . وسنسمع أنه ليس استكثاراً في الدنيا ولا حباً للمال والبنين بل صاغ الإسلام حكمه بشكل منسجم تماماً مع مفاهيمه وأهدافه في حدود الأحكام العامة الشاملة لكل المكلفين . وما يمكن أن يكون هدفاً للزواج من وجهة نظر إسلامية ، ما يلي :

الهدف الأول : كثرة عدد المسلمين بصفاتهم متبعين شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله .

(١) العنكبوت : ٦٩ .

ففي الصحيح عن محمد بن مسلم^(١) أن أبا عبد الله عليه السلام قال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : تزوجوا فلاني مكاتر بكم الأمم غداً في القيامة . . . الحديث .

وفي الخصال بإسناده عن علي^(٢) عليه السلام (في حديث الأربعمئة) قال : تزوجوا فإن التزويج سنة رسول الله صلى الله عليه وآله . فإنه كان يقول : من كان يحب أن يتبع ستي . فإن من ستي التزويج . واطلبوا الولد . فلاني مكاتر بكم الأمم غداً .

وكثرة عدد المسلمين يفيدهم في الدنيا والآخرة ، وهي الجهة التي أشارت إليها الروايات ، حيث يُعرض المسلمون كأكثر الأديان عدداً بالرغم من كثرة ما في الأديان الأخرى من العدد .

وفي هذا دلالة واضحة على ما نستطيع أن نسميه : كثرة الإنتاج الإسلامي ، الذي تعاون عليه النبي صلى الله عليه وآله والمسلمون خلال الأجيال لتحصيله . وهو المفخرة أمام الله سبحانه وتعالى وأمام خلقه .

ومن الواضح أن الإنتاج الإسلامي ، كما يكون بإدخال فرد غير مسلم إلى الإسلام كذلك يكون بإيجاد الذرية المسلمة ، فإن هداية الذرية إلى الإسلام نحو من الإنتاج أيضاً في هذا الطريق .

يبقى سؤال يحسن عرضه مع جوابه :

وهو أن نتصور أن النبي صلى الله عليه وآله ليس بحاجة إلى زيادة المسلمين عن هذا الطريق ، بعد إحراز الزيادة عن طريق أمرين مهمين :

الأمر الأول : إننا عرفنا أن الأنبياء السابقين على الإسلام مؤمنين بنبي الإسلام ومبشرين بدعوته ، ومعه تكون الأمم السابقة السماوية كلها على الإسلام بنحو أو بآخر . وهذا يعني أن عدداً ضخماً من السابقين على الإسلام ، مندرجون تحت راية النبي صلى الله عليه وآله يستطيع أن يكاتر بهم الأمم يوم القيامة .

(١) مسائل الشيعة ، كتاب النكاح ، أبواب مقدماته وآدابه . باب : ١ ، حديث : ١ .

(٢) المصدر : حديث : ٦ . وانظر باب : ١٦ . حديث : ١ - ٢ .

الأمر الثاني : إننا نؤمن أن الإسلام هو خاتمة الأديان السماوية وأنه باق مدى الدهر إلى يوم القيامة . ونحن لا نعلم مقدار ما سيتأخر يوم القيامة ، فلعله يتأخر عدة ملايين من السنين . وهذا يعني أن هناك ذرية ضخمة وعدداً مهماً من الناس يندرجون تحت راية النبي صلى الله عليه وآله يوم القيامة يستطيع أن يكثر بهم الأمم .

وهذا قد يعني عدم ضرورة الحث على الزواج كالذي سمعناه في الخبر .
إلا أن هذا من الغرائب ، بل من الأفكار الرديئة الواضحة المناقشة وذلك بعد الالتفات إلى عدة نقاط :

النقطة الأولى : أنه ما دامت المكاثرة في الدنيا والآخرة للمسلمين راجحة وصحيحة ، إذن فكلما كانت النسبة أكثر والعدد أضخم ، كانت النتيجة أرجح وأصح . فلئن صحَّ الأمران السابقان ، فلما لا ينافي الحث على الزواج المنتج للزيادة أكثر وأكثر .

النقطة الثانية : إن الأمر الأول صحيح إلا أنه غير منتج للمقصود هنا . لأن معنى قوله : أباهي بكم الأمم . أنه صلى الله عليه وآله في الحديث . لاحظ أمة الإسلام منحازة ومغايرة لأمة اليهود ولأمة النصارى ولغيرها من الأديان . فلئن كان عنوانهم الأصلي عند الله سبحانه أو عنوان المخلصين منهم هو الإسلام . فهذا لا يعني أنهم ليسوا يهوداً ولا نصارى أو أي شيء آخر . من حيث إن شعائرهم وطقوسهم تختلف لا محالة عن المسلمين . وهم بالفعل من تربية أنبياء سابقين على نبينا صلى الله عليه وآله .

وكل هذه الجهات تعني ملاحظة المسلمين كأمة منحازة ومغايرة لسائر الأمم ، وليس ملاحظة الوحدة العقائدية بينها وبين سائر الأمم . وإذا كان كذلك ، فلا بد عند المكاثرة يوم القيامة من لحاظ النسبة بينها وبين سائر الأمم بصفتها مستقلة ومنحازة عنهم لا بصفتهم مندرجين فيها ، ومنضوين تحت رايتها .

إذن فقد خرج كل المسلمين السابقين عن الإسلام عن هذه المكاثرة المطلوبة . فلا بد من إيجاد سبب آخر وهو كثرة النسل بكثرة الزواج .

النقطة الثالثة : إن فكرة الأمر الثاني صحيحة أيضاً ، إلا أنها غير متتجة للمراد بهذا الصدد .

فإن دين الإسلام باق إلى يوم القيامة . إلا أن عدداً من الأديان الأخرى أيضاً باق إلى يوم القيامة . وعلى هذا ظاهر القرآن الكريم في عدد من آياته كقوله سبحانه : ﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ .

فإذا كان الإسلام باقياً وحده إلى يوم القيامة ، وكان للمستدل وجه من النظر . إلا أن الباقي هو عدد من الأديان أو الأمم المتدنية . والنسل يحصل منها جميعاً . إذن ، فقد احتجنا مرة ثانية إلى كثرة الزواج بين المسلمين ، لتحصل الكثرة في جانبهم .

النقطة الرابعة : إن هناك كثرة ضخمة من البشرية ، غير المتبعة للأديان السماوية المشهورة ، كما في منطقة شرقي آسيا كلها : كالهند والصين واليابان وأندونيسيا وغيرها . . . ولعلها بمجموعها كانت ولا زالت وستبقى إلى فترة غير محددة أكثر عدداً من مجموع الأديان الثلاثة الأخرى ، السماوية .

ومعه لا بد من التخطيط لأجل كبح هذه النتيجة . ومن جملة ذلك الحث على كثرة الزواج .

النقطة الخامسة : إننا قد نستطيع أن نفهم من الحديث النبوي الشريف : أن النبي صلى الله عليه وآله يكثر بالمسلمين الأمم جميعاً لا كل أمة بحيالها أو وحدها . وهذا معناه أن المسلمين سيظهرون يومئذ أكثر من نصف البشرية كلها بكثرة واضحة . وهذا معنى قد يوفق الله سبحانه نبي الإسلام صلى الله عليه وآله والمسلمين له خلال الأجيال المتطاولة .

والمهم الآن أن نفهم من الخبر : أن نظر النبي صلى الله عليه وآله إلى ذلك ، وأن هدفه نحوه . وهذا لا يكون عادة إلا بأسبابه . ومن أهمها الحث على كثرة الزواج والزواج المبكر ونحوه مما يأتي .

الهدف الثاني : للحث على الزواج إسلامياً : إنتاج الأفراد الموحدين ، والتوحيد هو الصفة المهمة قبل أية صفة أخرى مهما كانت مهمة وصحيحة .

فعن جابر^(١) عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ما يمنع المؤمن أن يتخذ أهلاً لعل الله يرزقه نسمة تثقل الأرض بلا إله إلا الله .

وفي رواية أخرى^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام : إن استطعت أن تكون لك ذرية تثقل الأرض بالتسبيح فافعل . وهي رواية صحيحة .

ومعنى أنها تثقل الأرض بلا إله إلا الله أنها تشهد بالتوحيد . وهذا واضح . وكما أن للفرد الموحد بجسمه ثقل على الأرض المادية كذلك لعقيدته وأحقية اتجاهه وهدفه ثقل على الأرض المعنوية .

الهدف الثالث : صون الدين عن التلاعب .

فعن كليب بن معاوية الأسدي^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من تزوج أحرز نصف دينه . قال الكليني : - وفي حديث آخر^(٤) - : فليتنق الله في النصف الآخر أو في النصف الباقي .

فمن المعلوم أن الشاب الأعزب : إن كان متديناً لا يكون المفروض فيه بذل شهوته الجنسية في الموارد المحرمة مهما قلت أو كثرت . ومعه يتعين عليه الصبر ، وهو من أصعب الأمور عليه . بل يكون مانعاً عن التوفر عملياً أو فكرياً على كثير من الطاعات والأعمال الصالحة والخيرة ، التي يمكن أن يقوم بها لو كان يكفي المؤونة من هذه الناحية . أعني لو كان متزوجاً .

فإن المتزوج لا يحتاج إلى ذلك المقدار من الصبر ، فيستطيع أن يتوفر للصالحات الأخرى .

وربما كان لفهم هذا الحديث أشكالا أخرى من الفهم ، لا تختلف بكثير عن هذا الذي قلناه . فلا حاجة إلى بسط الكلام فيها .

(١) المصدر : السابق حديث ٣ .

(٢) المصدر : السابق حديث ٨ .

(٣) المصدر : السابق حديث ١١ .

(٤) المصدر : حديث ١٢ .

الهدف الرابع : سعة الرزق

فعن ابن القداح^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : جاء رجل إلى أبي فقال له : هل لك من زوجة . قال : لا . فقال أبي : ما أحب أن لي الدنيا وما فيها وأنني بت ليلة وليس لي زوجة . ثم قال : الركعتان يصليهما رجل متزوج . أفضل من رجل أعزب يقوم ليله ويصوم نهاره . ثم أعطاه سبعة دنائير ثم قال : تزوج بهذه . ثم قال أبي : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : اتخذوا الأهل فإنه أرزق لكم .

وظاهر الرواية أن الرزق إنما يتسع على الزوج نفسه . فإن الفرد إذا تزوج ازداد دخله لا محالة لازدياد عدد الأفراد المسؤول هو عنهم من زوجة وأولاد . إلا أن هذا ليس رزقاً له بل رزق لهم يجعله الله تعالى طريقاً فيه . لأن الرزق مكفول لكل الناس كما في الخبر : إن الذي شق فمي كافل رزقي حتى يتوفاني .

وظاهر الرواية هو ازدياد رزقه هو . وهذا لا يبعد أنه موجود في الأغلب من الناس . حيث يزداد معدل دخله بعد زواجه بحيث يناله شخصياً من الدخل أكثر مما كان سابقاً .

إلا أن الأهم هو أن نلتفت : أن الرزق قسمان : مادي ومعنوي . ولئن كان المادي مبسطاً عليه وعلى أسرته فإن الرزق المعنوي خاص به . من حيث إنه تنفتح أمام الزوج فرص عديدة للطاعات ، من حيث تربية أولاده على الطريق الحق ، ذكوراً وإناثاً وصونهم من الإنزلاق والانحراف . وصون زوجته وتربيتها أيضاً بمقدار الإمكان . كما أن التوسعة على العيال أكثر من النفقة الواجبة شكل من الصدقة عليها ثوابها لا محالة .

وإذا واجه في عائلته صعوبة وبلاء ، كان الحال فيه كسائر أنواع البلاء في الدنيا ، يراد به تربية المبتلى وتذكيره بالله سبحانه . طبقاً لأيات عديدة منها قوله تعالى^(٢) : ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ

(٣) المصدر : باب ٢ حديث ٤ .

(١) البقرة : ١٥٥ .

والشمرات وبشّر الصابرين ، الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة . ﴿١﴾

وعلى أي حال فسيكون البلاء من جانبه ونفعاً له ، بصفته مؤمناً صابراً ، بدلاً من أن يكون وبالاً عليه وسبباً لانحرافه واعتراضه .

والنتيجة من كل ذلك ، هي أن العائلة على أي حال تكون سبباً للرزق المعنوي ، وازدياد أسباب الطاعات وأعمال الخير وتحصيل الثواب . وهذا المعنى - كما أشرنا - خاص بالزوج وغير شامل لغيره . فإن كان لغيره ثواب أيضاً ، فهو يستحقه بحاله وبالأسابغ الأخرى التي تتوفر له .

الهدف الخامس : زيادة المدافعين عن الإسلام الحق ، بأي شكل من أشكال الدفاع .

وقد كان المعتاد عند كثير من الأسر حين يولد لهم مولود ذكر يقولون بلغتهم الخاصة ، ما مضمونه : اللهم صلّ على محمد وآل محمد فقد جاء جندي المهدي أو ناصر المهدي صاحب الزمان .

وهذا الهتاف يتضمن أمرين :

أحدهما : النظر إلى الذرية من زاوية معينة هي أهم الزوايا في نظر الأبوين والأهل ، وهي كونه جندياً للدين الحنيف . بحيث تكون باقي الأهداف ، أعني الدنيوية ، ملغاة بالنسبة إلى هذا المعنى الجليل . وهذا المعنى صحيح تماماً ، كما هو واضح .

ثانيهما : إن الأبوين والأهل ، قد يتصورون أن نصرته الدين منحصرة بظهور المهدي عجل الله فرجه . ولعمري إنه أهم ناصر للدين بعد القادة الأوائل عليهم السلام .

إلا أن ذاك التفكير المحدود أيضاً ليس بصحيح لعدة وجوه نذكر منها :

أولاً : إن نصرته المهدي عليه السلام هي نصرته دينه وهذا كما يمكن في عصر حضوره وظهوره يمكن أن يحصل في أي وقت وزمان في أي مكان . وكلها

بشكل وآخر هي نصره للمهدي عليه السلام وهي نصره لرسول الله صلى الله عليه وآله ونصره لله عز وجل .

والنصرة غير محددة بالقتال ، ليستشكل الناس فيه ، إلا تحت راية المهدي عليه السلام . بل هي متوفرة في الميادين الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والأسرية كما هي متوفرة في الميادين العسكرية . وكلها يمكن أن تكون نصره لله ولرسوله وللمهدي عليه السلام .

ثانياً : إننا لو فرضنا - جدلاً - انحصار النصره بالقتال . فهو ليس منحصرأ تحت راية المهدي عليه السلام ، وإن كانت هي الراية الرئيسية منذ أيامنا الحاضرة إلى المستقبل غير المنظور .

بل هناك بعض أشكال القتال المشروع في الدين ، تحت غير القيادة المعصومة ، كالحرب الدفاعية . والمهم هنا ، أعني في الجواب الثاني ، أن يكون الفرد مقاتلاً في سبيل الله سبحانه ، وهو كما يتوفر تحت راية المهدي عليه السلام يتوفر في أية حرب مشروعة في الإسلام .

مركز تحقيق كتاب تميز علوم إسلامي

صالحات النساء:

ينبغي هنا أن نلتفت إلى ما ورد في النصوص من الصفات الصالحة التي يجب أن يلاحظها الزوج أو الذي يريد الزواج من النساء .

فعن جابر بن عبد الله قال سمعته يقول^(١) : كنا عند النبي صلى الله عليه وآله فقال : إن خير نسائكم الولود الودود العفيفة العزيزة في أهلها الذليلة مع بعلمها المتبرجة مع زوجها الحصان على غيره التي تسمع قوله وتطيع أمره وإذا خلا بها بذلت له ما يريد . الحديث .

وعن أبي نصير عليه السلام قال^(٢) : خير نسائكم التي إذا خلعت مع زوجها خلعت له درع الحياء وإذا لبست لبست معه درع الحياء .

(١) وسائل الشيعة : كتاب النكاح . أبواب مقدماته باب ٦ حديث ٢ .

(١) المصدر : حديث ٣ .

وعن سليمان الجعفري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام : قال^(١) : قال أمير المؤمنين عليه السلام : خير نسائكم الخمس . قيل : وما الخمس . قال : الهينة اللينة المؤاتية ، التي إذا غضب زوجها لم تكتحل بغمض حتى يرضى . وإذا غاب عنها زوجها حفظته في غيبته . فتلك عامل من عمال الله وعامل الله لا يخيب .

وعن أبي عبد الله عليه السلام^(٢) : خير نسائكم الطيبة الريح الطيبة الطيبخ . التي إذا أنفقت أنفقت بمعروف وإن أمسكت أمسكت بمعروف . فتلك عامل الله وعامل الله لا يخيب ولا يندم .

قال ابن بابويه^(٣) : وجاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : إن لي زوجة إذا دخلت تلقتني وإذا خرجت شيعتني وإذا رأيتني مهموماً قالت لي : ما يهملك إن كنت تهتم لرزقك فقد تكفل لك به غيرك . وإن كنت تهتم لأمر آخرك فزادك الله همماً . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : إن لله عمالاً وهذه من عماله . لها نصف أجر شهيد .

هذا ، وسيأتي في العنوان التالي بعض الإضافات .

وهذا ، كما هو خطاب للزوج هو خطاب للزوجة . فبالنسبة إلى الزوج من طرفين :

أحدهما : أن يتوخى الزواج من امرأة تتصف بمثل هذه الصفات ، كما أشرنا . إلا أنها قد لا تكون مجربة من هذه الناحية .

ثانيهما : إن الزوج إذا رأى في زوجته انحرافاً أو ازوراراً أو اختلافاً ، أمكنه أن يبذل إمكاناته الشرعية التي أوسعها : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . لكي يرجعها إلى جادة الصواب ، ويجعلها مرة أخرى متصفة بالصفات .

(١) المصدر : حديث ٤ .

(٢) المصدر : حديث ٦ .

(٣) المصدر : حديث ١٤ .

وأما بالنسبة إلى الزوجة فمن طرفين أيضاً :

أحدهما : إكرام زوجها الذي يجب أن تكرس حياتها لإكرامه وإسعاده ، كما يجب عليه أن يكرس حياته لإكرامها وإسعادها . ونقصد بالوجوب في كلا الطرفين : الأولوية الشديدة الأكيدة ، التي قد ترقى إلى درجة الوجوب التام أحياناً حسب اختلاف الأحكام .

ثانيهما : تقديم ذلك أمام الله سبحانه كجهاد في سبيله وابتغاء رضوانه . فإنه ليس فيها طاعة فقط ، بل جهاد ، فقد ثبت في الشريعة : أن جهاد المرأة عملها لزوجها وعائلتها ، وأن الله عز وجل جعل لها ذلك بدل ما جعل من جهاد العدو للرجال .

وهنا ينبغي أن نستعرض أهم الصفات السابقة التي توخاها الشارع الإسلامي المقدس في النساء . وذلك في عدة جوانب :

الجانب الأول : الجانب الجنسي . والمهم للمرأة أن تبذل للرجل جميع ما لديها من هذا الجانب جسماً ونفسياً وعقلياً .

الجانب الثاني : الجانب الاقتصادي . والمهم للمرأة أن تقتصد لزوجها بالإتفاق . وهو جانب صعب على المرأة كما هو المحرب ، في أغلب النساء .

الجانب الثالث : الجانب الاجتماعي . والمهم للمرأة أمران رئيسيان : الأول : أن تصون المرأة نفسها عن غيره صيانة تامة . في حدود كل ما هو محرم أو مرجوح في الدين . والثاني : أن تصون شأن زوجها وسره بين الناس فلا تخونه من هذه الناحية . مع العلم أنها قادرة على ذلك لا محالة .

الجانب الرابع : الجانب الأسري : والمهم للمرأة هنا أمران رئيسيان : الأول : أن تكون ولوداً غير عقيمة أو قليلة الولادة . وذلك دعماً لكثرة النسل الذي سمعناه من الشريعة المقدسة . والثاني : أن تكون جيدة الطبخ والطعام . والمثل يقول : إن قلب الرجل في معدته . وقد سمعنا هذا الشرط في الروايات بقوله : الطيبة الريح الطيبة الطبخ . وهو الطعام المطبوخ .

أقسام النساء:

من الروايات ما يقسم النساء إلى ثلاثة أقسام ومنها ما يقسمهن إلى أربعة أقسام . ومهما يكن من أمر فالذي يظهر ، كما هو الواقع ، أن المرأة كغيرها ، تتصف تارة بالصلاح وأخرى بالفساد . والصفات الكثيرة تندرج تحت هذين النوعين على العموم .

ونحن بعد أن عرفنا الصفات الحسنة للنساء ، يمكننا أن نعرف النوع الآخر لصفاتهن من خلال هذه الأقسام التي سنسمعها من الروايات :

فعن إبراهيم الكرخي^(١) قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إن صاحبتني هلكت وكانت لي موافقة . وقد هممت أن أتزوج . فقال لي : انظر أين تضع نفسك ومن تشركه في مالك وتطلعه على دينك وسرك . إلى أن يقول :

وهن ثلاث : فامرأة بكر ولود ودود تعين زوجها على دهره لدنياه وآخرته ولا تعين الدهر عليه . وامرأة عقيم لا ذات جمال ولا خلق ولا تعين زوجها على خير . وامرأة صخابة ولأجة همارة . تستقل الكثير ولا تقبل اليسير .

وعن علي بن علي أخي دعبل^(٢) عن الرضا عن آبائه عليهم السلام . يقول فيه : والنساء جامع مجمع وربيع مربع وكرب مقمع وغل قمل . يجعله الله في عنق من يشاء وينزعه منه إذا شاء .

وقد ورد هذا المضمون في عدة روايات^(٣) .

قال صاحب الوسائل^(٤) : قال ابن بابويه : قال أحمد بن أبي عبد الله البرقي : جامع مجمع أي كثيرة الخير مخصصة . وربيع مربع التي في حجرها ولد وفي بطنها آخر . وكرب مقمع أي سيئة الخلق مع زوجها . وغل قمل . هي عند

(١) المصدر : باب ٦ الحديث ١ .

(٢) المصدر : الحديث ٥ .

(٣) المصدر : الحديث ١٠ و ١٣ و ١٥ .

(٤) ج ٧ ص ١٧ .

زوجها كغل القمل . وهو غل من جلد يقع فيه القمل فيأكله ، فلا يتهياً له أن يحذر منها شيئاً . وهو مثل للعرب .

أقول : أولاً : جامع مجمع . بالفتح أو بالكسر مع التشديد وعدمه . فيه جهات لغوية أهمها : ترك التأنيث فيه ، مع أنه منسوب إلى أنثى حقيقية . ولهذا الإشكال عدة أجوبة نذكر أهمها :

أولاً : وضوح الأمر . إذ مع احتمال الإشتباه يتعين الإتيان بعلامة التأنيث أما مع عدمه فلا يتعين . ويقاس ذلك بالصفات المتعينة للأنثى كالحامل والحائض وغيرهما .

ثانياً : إن الحديث هنا عن كلي عام تكون المرأة مصداقاً له وتطبيقاً من تطبيقاته . وهو الفرد الجامع المجمع أياً كانت صفاته الأخرى ، يعني ذكراً كان أم أنثى .

والمهم هنا ، هو المعنى وهو أن تكون المرأة جامعة لصفات الخير . و (الجامع) من الثلاثي و (المجمع) من الرباعي . والمحصل العرفي لمعناهما واحد والجمع بين الصفتين للتأكيد .

ثالثاً : ربيع مربع . والربيع هو الفصل الآتي بعد الشتاء . بما فيه من نسيم طيب وحرارة محببة ضد البرد القارس وخضرة رائعة . و (مربع) معناه : مُنبت للربيع أي سبب إنبات الربيع . والربيع باصطلاحهم هو الحشيش سموه بذلك لأنه ينبع بالربيع . والسبب الذي يكون منبثاً للحشيش هو المُرْبِع . بصيغة اسم الفاعل . بضم الأول وكسر الثالث .

وهو كناية عن الأعمال الصالحة والنفع التي تنفع به الزوجة زوجها . أو كناية عن جمالها وأمورها الجنسية التي تنفع بها زوجها .

ويحتمل أن نقرأه : مربع بفتحيتين للأول والثالث . وهو البيت وجمعه أربُع . قال الشاعر :

كم بنينا في ثراها أربعا وانشينا ومحونا الأربعا

فإن من نقاط القوة للزوجة أن تكون (بيتاً) لزوجها ، أي حصناً وسترأ تلم شعته وتؤوي عائلته .

ولكن القراءة على هذا النحو يجعل هذه الكلمة مختلفة في الجرس والحركات عن غيرها من الأربعة . ومن هنا يكون هذا الاحتمال ضعيفاً .
ثالثاً : كرب مقمع . والكرب هو الهم والغم والحزن الذي يكون في القلب أو النفس .

ومقمع بصيغة اسم الفاعل الرباعي من قمع بفتحين . وقد ورد في اللغة^(١) بمعنى قهره وذلله ومعنى رده وردعه . أقول : وقد تستعمل مجازاً بمعنى : أهلكه واجتاحه . وكل هذه المعاني محتملة في الحديث ، وكلها قبيحة في المرأة إذا استعملت ذلك ضد زوجها ، كما هو واضح .

أقول : والمقصود من ردع زوجها : رده عنها جنسياً . وهو محرم . لا رده عن الحرام بطبيعة الحال . وإلا كان ذلك راجحاً بل واجباً أحياناً .

وهنا لا يأتي الإشكال السابق عن التأنيث : لأن (القمع) هنا هو الكرب وهو مذكر . والمجموع يكون صفة للمرأة وليس المقمع وحده . يعني أن المرأة تكون : كرباً قاهراً وكرباً مهلكاً ونحو ذلك .

رابعاً : غل قمل . قال ابن منظور : وقولهم : غل قمل (بفتح فكسر) أصله أنهم كانوا يغفلون الأسير بالقيد وعليه الشعر فيقمل القيد في عنقه . وفي الحديث : من النساء غل قمل (بفتح فكسر) يقذفها الله في عنق من يشاء ثم لا يخرجها إلا هو . وفي حديث عمر وصفة النساء : منهن غل قمل (بفتح فكسر) أي ذو قمل (بفتح فسكون) كانوا يغفلون الأسير بالقيد وعليه الشعر فيقمل ولا يستطيع دفعه عنه بحيلة .

وقيل : القمل (بفتح فكسر) القذر . وهو من القمل (بفتحين) أيضاً .

أقول : القمل بفتح فسكون هو الحشرة المعروفة ، وليس كما اشتهر من أنه بالضم فالفتح مع التشديد . والقمل بفتحين : المصدر وهو الإصابة بالقمل . والقمل بفتح فكسر : صفة مشبهة باسم الفاعل أي القامل وهو المبتلى بالقمل .

وقوله : غل قمل يمكن قراءته على شكلين : أحدهما : فتح فكسر ، كما سمعنا من لسان العرب على أساس أنه غل أصيب بالقمل . وثانيهما : فتح فسكون على الإضافة . لأنه حين ابتلي بهذه الحشرة كان مضافاً إليها .

وهذا الذي سمعناه من لسان العرب أوضح مما سمعناه من (البرقي) لأنه قال : وهو غل من جلد يقع فيه القمل فيأكله . فمن هو الفاعل والمفعول في يأكله ولمن تعود هذه الضمائر؟ إنه يعني - على أحسن تقدير^(١) - : إن القمل (بفتح فسكون) يأكل صاحبه المبتلى به . وهو استعمال مجازي لا يخلو من سماجة . وإن كان مستعملاً عند العرب كقولهم : أكلوني البراغيث . وإلى الآن يستعمل بعض العامة (الأكل) بمعنى الحكمة . لأنها هي التي تحصل عن القمل والبراغيث .

وقد نحتاج إلى كلمة في شرح ما سمعناه عن لسان العرب . فإن العرب كانوا يأتون بالأسير فيقيّدونه بالغل ويشدون يديه شداً محكماً ويلقون به في زاوية السجن دهرأ طويلاً ، حتى يطول شعر رأسه ويصيبه قمل كثير ، حتى يسيري القمل إلى القيد وإلى الأرض أيضاً . وإنما لاحظوا القمل في القيد لأنه مصنوع من الشعر أيضاً . فهو يصلح بيئة لمعيشة القمل أيضاً ، كشعر الرأس تماماً أو تقريباً .

الكفو:

من هو الكفو وما هو حكمه؟

قال ابن منظور : والكفيء : النظير وكذلك الكُفء والكُفوء على فَعْل وفعول . والمصدر الكفاءة بالفتح والمد .

وتقول : لا كفء له بالكسر ، وهو بالأصل مصدر ، أي لا نظير له .

والكُفء : النظير والمساوي . ومنه الكفاءة في النكاح . وهو أن يكون الزوج مساوياً للمرأة في حسبها ودينها ونسبها وبيتها وغير ذلك .

(١) وله تفسيرات أخرى دون ذلك على أي حال لا حاجة إلى سردها .

وتكافأ الشيثان تماثلاً . . . وفي حديث النبي صلى الله عليه وآله : المسلمون تكافأ دماؤهم . قال عبيد : يريد تتساوى في الديات والقصاص . فليس لشريف على وضع فضل في ذلك .

وفلان كفء فلانة : إذا كان يصلح لها بعلاً . والجمع من كل ذلك : أكفاء . إلى آخر ما قال .

وأما كتابة الهمزة فقد كتبها في لسان العرب مستقلة . وهو أخذ للسكون السابق عليها بنظر الاعتبار . وهذا ممكن . كما يمكن أن يؤخذ الضم السابق عليها بنظر الاعتبار فتكتب على واو . ولا يعارضه السكون المتأخر لأنه لا يقتضي شيئاً في ذاته ، من أشكال الكتابة ، كما لا يلغي أثر الضم السابق عليه .

ومما سبق أيضاً نعرف : أن ما عليه بعض المتأدبين من نطق الكفوء (بضم فسكون) بشكل كفوء (بفتح فضم) غلط لغوياً . كما أن خيالهم بأن معناه : أنه أهل لذلك وقادر عليه ، أيضاً ليس معنى حقيقياً وإنما هو مجازي . كما لو قيل : إنه كفوء للعمل الفلاني . فإنه لا يصح على وجه الحقيقة وإنما على وجه المجاز .

هذا ، وحين نتحدث من جهة النكاح ، الذي هو همنا في هذا الفصل . يحصل للكفوء عدة معاني :

المعنى الأول : مجرد الصلاحية للزوجية ، بعد مقايضة المرأة بالرجل شخصياً . وهذا ما سمعناه : من أنه يصلح لها بعلاً .

المعنى الثاني : التساوي بينهما من جميع الوجوه الاجتماعية والاعتيادية ، بحيث يعتبرهما المجتمع كفؤان أي نظيران ومتماثلان .

ولا شك أن هذا هو الأصل في استعمال الكلمة . فإن حصل فيها بعض التوسع ، فإنه لا يخلو من مجاز .

وهذا هو الذي سمعناه أيضاً عن لسان العرب ، من كون الزوج مساوياً للمرأة في حسبها ودينها ونسبها وبيتها وغير ذلك .

المعنى الثالث : التساوي في الإسلام .

وهو ظاهر بعض الروايات . فمن علي بن بلال^(١) عن جعفر بن محمد عليه السلام . سمعته يقول : أتتكافؤ دماؤكم ولا تتكافؤ فروجكم؟

ومن الواضح أن تكافؤ الدماء في الإسلام . إذن ، فكذلك تكافؤ الفروج .

وفي صحيحه^(٢) زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام عن علي بن الحسين عليه السلام : أما علمت أن الله رفع بالإسلام الخسيسة وأتم به الناقصة وأكرم به اللؤم . فلا لوم على مسلم إنما اللوم لوم الجاهلية . وفي خبر آخر نحوه إلا أنه قال^(٣) : واذهب به اللوم .

وقد ورد مثل ذلك في عدة روايات . حتى لعله مستفيض . وهو وارد في شرف المرأة لا في شرف الرجل . وسنشير إلى ذلك فيما بعد بعونه سبحانه .

المعنى الرابع : التساوي في الإيمان .

ففي رسالة الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله : المؤمنون بعضهم أكفاء بعض .

وهي مضافاً إلى ضعف سندها ، ليس لها مفهوم يدل على نفي الكفاءة مما كان خارج هذه الصفة . إلا بمفهوم الوصف الذي لا نقول به .

وفي رواية أخرى^(٤) مما يصلح تفسيراً لذلك : المؤمن كفؤ المؤمنة والمسلم كفؤ المسلمة .

الأمر الذي يدل على أن كلا الصفتين كافية في الكفاءة . وإحداهما أوسع من الأخرى لأن كل مؤمن مسلم ولا عكس . فيكون المدار على الأوسع بطبيعة الحال وهو صفة الإسلام .

المعنى الخامس : التساوي في التقوى .

(١) وسائل الشيعة ج ٧ كتاب النكاح أبواب مقدماته باب ٢٦ . حديث ٣ .

(٢) المصدر : باب ٢٧ حديث ١ .

(٣) المصدر : حديث ٢ .

(٤) المصدر : باب ٢٦ حديث ١ .

وهو ما قد يظهر من بعض النصوص . فعن أبي بكر الحضرمي ^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله زوج المقداد بن الأسود ضباجة إبنة الزبير بن عبد المطلب . وإنما زوجه لتتضع المناكح ، وليتأسوا برسول الله صلى الله عليه وآله وليعلموا أن أكرمكم عند الله أتقاكم . وقد ورد هذا النص بسندين ^(٢) .

المعنى السادس : ما دلت عليه رواية غير معتبرة ^(٣) سنداً عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الكفو أن يكون عفيفاً وعنده يسار ^(٤) .

وإذا أردنا أن نختار من هذه المعاني ، بدأنا بما لا دليل عليه معتبراً وكان الدليل ضده .

فالمعنى السادس دليله ضعيف . والمعنى الخامس بمجرد غير محتمل فقهيّاً ، كما أن المعنى الأول غير محتمل لوجود بعض الشرائط في الرجل والمرأة شرعاً غير مجرد الصلاحية للزواج ، بلا إشكال .

كما أن المعنى الثاني ، بالرغم من كونه هو الظاهر لغة إلا أنه ملغى شرعاً جزماً . لأن كل الأدلة الواردة في تعيين الكفو تتفق على مضمون واحد ، وهو عزل العناوين الدنيوية من المال وشرف الأسرة وغير ذلك كسبب لتعيين الكفو . وقد ورد في عدة حوادث حصلت بإشراف النبي صلى الله عليه وآله وغيره من قادة الإسلام تزويج امرأة شريفة وعظيمة دنيوياً برجل رذيل دنيوياً . لأنه شريف وعظيم أخروياً . وحادثة ^(٥) تزويج النبي صلى الله عليه وآله جويبر بنت لزياد ابن لبيب وهو من أشرف بني بياضة حسباً . حادثة مشهورة ومروية .

وفيها يقول صلى الله عليه وآله ^(٦) : يا جويبر إن الله قد وضع بالإسلام من

(١) المصدر : باب ٢٦ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

(٣) المصدر : باب ٢٨ حديث ٤ .

(٤) وهناك بعض الروايات المشابهة في المضمون لها ، ولا تخلو من اعتبار ، إلا أنها مقيدة بما

دل على الإسلام أو الإيمان . بل هي منصرفة إليه باعتبار صدورهما في مجتمع مسلم .

(٥) أنظر المصدر السابق باب ٢٥ حديث ١ .

(٦) المصدر والحديث نفسه .

كان في الجاهلية شريفاً وشرف بالإسلام من كان في الجاهلية وضيعاً . وأعزّ بالإسلام من كان في الجاهلية ذليلاً . وأذهب بالإسلام ما كان من نخوة الجاهلية وتفاخرها بعشائرها وياسق أنسابها . فالناس كلهم أبيضهم وأسودهم وقريشهم وعرييهم وعجميهم من آدم وإن آدم خلقه الله من طين . وإن أحب الناس إلى الله أطوعهم له وأتقاه . وما أعلم يا جوير لأحد من المسلمين عليك اليوم فضل إلا لمن كان أتقى لله منك وأورع .

بقي علينا المعنى الثالث والرابع وهما الإسلام والإيمان كشرطين للكفاءة .
والرابع ، وهو الإيمان مضافاً إلى ضعف دليله ، فإنه مدفوع بإطلاق الآية : ﴿وأحل لكم ما وراء ذلك﴾ . فإنها تشمل صورة عدم التساوي في الإيمان . وإن كان التساوي فيه راجحاً جداً بطبيعة الحال . بل إن خيف وجود بعض المضاعفات الدينية مع عدم توفره ، لم يجز بدونه .

فانحصر الأمر في النتيجة في المعنى الثالث ، وهو شرطية الإسلام ، وهو مطابق للقاعدة ، ما لم يحصل دليل استثنائي موسّع أو مضيق . فمثلاً إن دلّ الدليل على جواز زواج المسلم بالكتانية مطلقاً أو بالعقد المنقطع ، كان في ذلك استثناء من هذا الشرط . كما لو دلّ الدليل على المنع من التزويج بشارب الخمر أو المتجاهر بالفسق وإن كان مسلماً ، كان ذلك تضييقاً للشرط ، يعني أنه لا يكفي فيه الإسلام بمجردده .

وينبغي الالتفات إلى أن المعنى اللغوي للكفو هو النظير أو المساوي ، إلا أن المصطلح الفقهي أصبح يخص ذلك بالرجل دون المرأة . من حيث إنه لا يوجد هناك بحسب الحكم الإلزامي أية شرائط للمرأة ، بل يجوز الزواج بأية واحدة يرغب فيها الخاطب أيّاً كانت صفاتها . وما سمعنا من الصفات إنما هي استحبابية وليست إلزامية . . .

إذن ، فليس هناك امرأة كفؤ أو كفوءة . وإنما يتصف الخاطب الذكر بذلك ، فيجب النظر إلى صفاته لقبول خطبته ، يعني تشخيص كونه كفوءاً أم لا ، إما بحسب الحكم الإلزامي كالإسلام أو الاستحبابي كالإيمان أو التقوى أو غيرهما .
وينبغي الالتفات أيضاً إلى أن صفة الكفاءة على كلا المستويين الاستحبابي

والإلزامي ، إنما هي لأجل دفع الأقل ، يعني غير المتصف بالصفة المطلوبة ، دون دفع الزائد . كما لو تقدم للخطبة رجل أفضل من المرأة بكثير ، فلا ينبغي أن يقال له : إنك لست كفؤاً لها لأنك لست مثيلاً لها بل أحسن منها . بل إن مثل هذا سيكون أولى بالقبول والرضا شرعاً وعرفاً كما هو واضح .

فهذا هو مجمل الكلام عن معنى الكفو لغة واصطلاحاً .

وأما حكمه . فليس له حكم إلزامي من هذه الناحية ، يعني لا يوجد مخاطب يجب الموافقة عليه أو يحرم رده . ما لم تحصل له أو حوله بعض العناوين الثانوية الدينية أو الاجتماعية التي تقتضي ذلك . وهي نادرة عادة .

وإنما المهم هو الاستحباب . والمشهور : أن رد الكفو مرجوح جداً .

ولكننا بعد أن عرفنا أن الكفاءة في الإسلام خاصة ، ونعلم أن المسلمين يختلفون جداً من حيث كثير من الصفات والملابس . فمن الصعب القول إن رد الخاطب مرجوح لمجرد كونه مسلماً .

وإنما يكون الرد مرجوحاً ، فيما إذا اتصف الخاطب بحسن الدين والأخلاق . كم نطقت بذلك الأدلة المعتبرة ، التي سنسمع بعضها . وعندئذ فقط سيكون الرد مرجوحاً . ومعنى ذلك أنه لا ينبغي أن يلاحظ بعد ذلك منزلة الاجتماعية والاقتصادية وغير ذلك من الصفات الدنيوية التي حاول الشارع المقدس إلغاؤها جهد الإمكان .

ففي الصحيح عن علي بن مهزيار ، قال^(١) : كتب علي بن أسباط إلى أبي جعفر عليه السلام في أمر بناته ، وأنه لا يجد أحداً مثله . فكتب إليه أبو جعفر عليه السلام : فهمت ما ذكرت من أمر بناتك وأنت لا تجد أحداً مثلك . فلا تنظر في ذلك رحمك الله . فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير .

وعن بشار الواسطي قال^(٢) : كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام أسأله عن

(١) وسائل الشيعة ج ٧ كتاب النكاح . أبواب مقدماته باب ٢٨ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٣ .

النكاح فكتب إليّ : من خطب إليكم فرضيتم دينه وأمانته فزوجوه . ألا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير .

وهذا منهم سلام الله عليهم استشهداً بالآية الكريمة . ﴿أَلَا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةً﴾ الآية . وهي وإن لم تكن مطبقة في سياق القرآن الكريم على النكاح ، ولكن القرآن الكريم ، واسع الصدر والإنطباع ، يجري في الناس مجرى الشمس والقمر .

وفكرة تطبيقها واضحة أيضاً ، من حيث إن رد الكفو بهذا المعنى يحصل فيه قلة التزاوج ، وهو سبب لأن يبحث الشاب عن الطريق الحرام ليوفي فيه شهوته . أعوذ بالله .

وأما رد من لم يكن كذلك ، أعني مرضياً خلقاً ودينياً ، ممن هو متصف بالإسلام . فالرواية لا تحت على قبوله ، بل لها إشعار بمرجوحيته . وهو ثابت بمفهوم الرصف بل أظهر على أي حال .

ولا يحصل من رفضه المضاعفات المذكورة في الآية الكريمة . لعدة وجوه منها :

أولاً : إن في الرفض تخوفاً وتحفظاً على المرأة من الإنزلاق مع الرجل غير المرضي وغير المأمون .

ثانياً : إن الخطاب في الروايات عادة إلى أولئك الآباء المأمونين أخلاقاً ودينياً . فإذا تقدم إليهم من هو مأمون تعين قبوله وإن تقدم إليهم من هو مشكوك تعين رفضه .

إلا أن الآباء ليسوا منحصرين في أمثال أولئك ، بل هم قلة في المجتمع غالباً . فالهم : إنه إذا رفض الرجل غير المأمون من قبل البعض أمكنه أن يذهب على قوم آخرين ، قد يكونون من أمثاله من قلة الدين والأخلاق ، فلا يرفضونه . أو أنهم سيلاحظون فيه الصفات الدنيوية التي يريدونها فيقبلونه . وعلى أي حال فسوف لن تحصل (فتنة في الأرض وفساد كبير) .

الزواج المبكر:

وهو ما أكد عليه قادة الإسلام في النصوص الواردة عنهم سلام الله عليهم . وهو - في حكمته - يندرج في الحث على زيادة الذرية التي يكثر ويفاخر بها رسول الله صلى الله عليه وآله يوم القيامة - لوضوح أنه كلما كان الزواج أبطأ أو أبعد كانت الفرصة للإنجاب أقل ، لا من حيث الزمان فقط ، بل من حيث صحة الوالدين أيضاً وقابليتهما للإنجاب .

فعن أحمد بن محمد بن عيسى^(١) عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من سعادة المرء أن لا تطمئث إبتته في بيته .

وعن بعض أصحابنا . قال الكليني^(٢) : سقط عني إسناد . قال : إن الله عز وجل لم يترك مما يحتاج إليه إلا وعلمه نبيه صلى الله عليه وآله . فكان من تعليمه إياه أنه صعد المنبر ذات يوم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس إن جبرئيل أتاني عن اللطيف الخبير . فقال : إن الأبقار بمنزلة الثمر على الشجر إذا أدرك ثمارها فلم تحتمن أفسدته الشمس ونثرته الرياح . وكذلك الأبقار إذا أدرك ما يدرك النساء فليس لهن دواء إلا البعولة ، وإلا لم يؤمن عليهن الفساد لأنهن بشر . الحديث .

هذا مضافاً إلى السيرة لدى أولاد المعصومين عليهم السلام وأصحابهم والمشرعة في كل جيل ، فإنها قائمة بلا إشكال على الزواج المبكر مهما أمكن ، حتى حصلت في القرن الأخير بعض الملابس التي غيرته . ولا زال كثير من المشرعة ملتزمون به .

ولئن كانت الأخبار التي نقلناها خاصة بالإناث ، فإن السيرة ليست خاصة بهن ، بل تعم الذكور أيضاً . ولم يكن المشرعة ليهملهم الرزق بعد أن تكفله الله عز وجل لهم ولم يكن ليعيقهم عمل أو دراسة عن الزواج المبكر . بل كانوا يجمعون بين الزواج ، وبين أي شيء آخر من أعمال الدنيا أو الآخرة .

(١) المصدر السابق باب ٢٣ حديث ١ وانظر حديث ١٢ أيضاً .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

قال الله تعالى^(١) : ﴿وَانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم . أن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله . والله واسع عليم﴾ .

وقوله : الأيامى منكم ، يشمل كل النساء غير المتزوجات . لأن المرأة بمجرد أن تستحق الزواج ستكون أيماء ما لم تتزوج . فيشملها الأمر بالتزويج بالآية الكريمة . وإذا طلقها زوجها أو مات عنها ستكون أيماء أيضاً ، فيشملها الأمر نفسه .

وأما الأولاد أو الرجال ، فيمكن فهمهم من الآية أعني الأمر بزواجهم بأحد طريقين :

الطريق الأول : التجريد عن الخصوصية ، لأن الآية الكريمة وإن ذكرت الأيامى ، وهن النساء . لكن لا خصوصية لهن عرفاً ، الأمر الذي يجعل الحكم الموجود في الآية شاملاً للرجال أيضاً . وهو أيضاً سيكون للرجل عندما يستحق الزواج لأول مرة ، ولن يكون غير متزوج بسبب آخر كالطلاق أو موت الزوجة . وعلى أي حال تكون الآية الكريمة دالة ، ضمناً على الأمر بالزواج المبكر .

الطريق الثاني : إدراج الأولاد في قوله : عبادكم . فإن الخصوصية الرئيسة للعبيد هي الطاعة ، وهي ثابتة شرعاً للأولاد بشكل وآخر . وكذلك فإن الولاية ثابتة على العبيد وكذلك هي ثابتة للأب على الأحداث من أولاده . فمن غير المستبعد أن تشملهم الآية من هذه النواحي موضوعاً وحكماً . فيكونون مشمولين للحكم بالزواج المبكر .

وقد يقال : إن الله تعالى يقول بعد هذه الآية مباشرة^(٢) : ﴿وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله . . . الآية﴾ . وهي دالة بظاهرها على لزوم الصبر عن الزواج لمن لم يجد نفقته ، إلى حين السعة الاقتصادية لديه . وهذا معنى ينافي ما أسلفناه من الأمر بالزواج المبكر . أو يكون الزواج المبكر خاصاً بالقادرين عليه .

(٣) النور : ٣٢ .

(١) النور : ٣٣ .

وبالرغم من أن هذا هو الفهم المشهور للآية الكريمة . على أن يكون المراد من «الذين لا يجدون نكاحاً» يعني لا يجدون نفقة النكاح . وأن يكون المراد من الاستعفاف الكف عن الحرام والإعراض عنه خلال الوقت الذي لا يتيسر له الزواج .

بالرغم من ذلك فإنه يمكن تقريب فهم العكس . بأن نفهم من الاستعفاف المأمور به في الآية الكريمة هو الزواج نفسه ، يعني : فليتزوج الذين لا يجدون نفقة النكاح لكي يتيسر لهم الرزق ، كما وردت بذلك رواية سنسمعها ، على أساس أن الزواج من أسباب سعة الرزق .
وتقريب ذلك بأحد أسلوبين :

الأسلوب الأول : إن قوله تعالى : «وليستعفف» من العفة وهي الزواج نفسه ، يقال : أعفّه أي زوجه . فيكون المعنى بالدلالة المطابقة : الأمر بالزواج .

الأسلوب الثاني : إن العفة هي ترك الحرام ، ومن أحسن أساليب تركه : هو الزواج ، وقد سمعنا أن فيه حفظاً لنصف الدين . وأن الصبر على الحرام خلاله أسهل بكثير من الصبر مع تركه . فيكون مقتضى العفة المأمور بها في الآية هو الزواج . أو - بتعبير أفضل - : إن أحسن تطبيق لهذا الأمر هو الزواج .

وقوله «حتى يغنيهم الله» ليس المراد به الإرجاء في الزمان أي بمعنى (إلى) كقوله : صمت نهاري حتى الليل . بل بمعنى السببية التي تعبر عنه بلفظ (لكي) كقوله : أضأت السراج حتى اقرأ أي لكي اقرأ .

فيكون معنى الآية الكريمة فليتزوج الذين لا يجدون نفقة الزواج لكي يغنيهم الله من فضله . ولا يجوز أن يكون الفقر سبباً لترك الزواج .

بقي أن نسمع ما ورد حول ذلك من السنة الشريفة :

فعن معاوية بن وهب^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل :

(١) وسائل الشيعة ج ٧ . كتاب النكاح . أبواب مقدماته باب ١١ حديث ٢ .

﴿وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله﴾ : قال :
يتزوجوا حتى يغنيهم الله من فضله .

وعن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال ^(١) : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكا إليه الحاجة فقال له : تزوج . فتزوج فوسع عليه .
وعن إسحاق بن عمار ، قال ^(٢) : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الحديث الذي يروونه الناس حق ؟ أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فشكا إليه الحاجة فأمره بالتزويج ففعل . ثم أتاه فشكا إليه الحاجة فأمره بالتزويج حتى أمره ثلاث مرات . فقال أبو عبد الله عليه السلام : هو حق . ثم قال : الرزق مع النساء والعيال .

وقد سبق أن سمعنا في رواية ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال : اتخذوا الأهل فإنه أرزق لكم .
وتحدثنا عن معناها مفصلاً في أهداف النكاح فراجع ، ومعه تكون سببية الزواج للرزق مما دل عليه القرآن الكريم والسنة الشريفة . ولا يكون الفقر مانعاً عن الزواج المبكر .

الخطبة:

قال ابن منظور : خَطَبَ المرأة يخطبها خطباً وخطبة ، قال : والخطب : الذي يخطب المرأة . وهي خطبة التي يخطبها . والجمع أخطاب . وكذلك خطبته وخُطْبَتُهُ . . . وهو خطبها وكذلك هو خطيبها . والجمع : خطيبون . والخطب : المرأة المخطوبة . كما يقال : ذبح للمذبوح وقد خطبها خطباً . كما يقال : ذبح ذبحاً . الفراء في قوله تعالى ^(٣) : من خطبة النساء . الخطبة مصدر بمنزلة الخطب . وهو بمنزلة قولك : إنه لحسن القعدة والجلسة . والعرب تقول : فلان خطب فلانة إذا كان يخطبها .

(١) المصدر : حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٥ .

(٣) انظر : لسان العرب . مادة خَطَبَ .

قال : واختطب القوم فلاناً إذا دعوه إلى تزويج صاحبته . قال أبو زيد : إذا دعا أهل المرأة الرجل إليها ليخطبها فقد اختطبوها اختطاباً . قال : وإذا أرادوا تنفيق آيمهم كذبوا على رجل فقالوا : قد خطبها فرددناه . فإذا ردّ عنه قومه قالوا : كذبتهم لقد اختطبتموه . فما خطب إليكم .

وقال الليث : والخطبة مصدر الخطيب وخطب الخاطب على المنبر . واختطب يخطب خطابة . واسم الكلام الخطبة .

الجوهري : خطبت على المنبر خطبة بالضم وخطبت المرأة خطبة بالكسر . واختطب فيهما .

أقول : يمكن أن يكون الأصل اللغوي لذلك هو الخطاب والمخاطبة ، وهي مراجعة الكلام . فانتقل الأمر إلى الخطبة على المنبر لما فيها من مخاطبة السامعين . ثم انتقل الأمر إلى خطبة المرأة لأن المعتاد أو الأفضل عندهم أن تحصل هناك خطبة عند الخطبة . فيتكلم الرجل الخاطب أو وليه أو بعض ذويه كلاماً منمقاً يختطب به المرأة من أهلها .

والأخبار دالة على أن هذه الخطبة بقيت سارية بعد الإسلام . حتى أفتى المشهور باستحبابها . ففي صحيحة علي بن رثاب^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث : إن جماعة قالوا لأمير المؤمنين عليه السلام : إنا نريد أن نزوج فلاناً فلانة ونحن نريد أن نخطب . فقال : وذكر خطبة تشمل على حمد الله والثناء عليه والوصية بتقوى الله . وقال في آخرها : ثم إن فلان بن فلان ذكر فلانة بنت فلان . وهو في الحسب من قد عرفتموه وفي النسب من لا تجهلونه . وقد بذل لها من الصداق ما قد عرفتموه ، فردوا خيراً تحمدوا عليه وتنسبوا إليه وصلى الله على محمد وآله .

قال صاحب الوسائل : أقول : والأحاديث المتضمنة لخطب النكاح الواردة عن الأئمة عليهم السلام كثيرة .

(١) وسائل الشيعة ج ٧ كتاب النكاح أبواب مقدماته باب ٤٢ حديث ٢ .

والصحيحة غير دالة على الاستحباب للخطبة . لأنها إنما تدل على أن أمير المؤمنين عليه السلام خطب خطبته استجابة لطلب ذوي الزوج . نعم ، هي مستحبة بما فيها من ذكر الله والأمر بالمعروف والتقوى . كما يمكن أن يقال باستحبابها من باب التسامح بأدلة السنن بعد ذهاب المشهور إليها .

فقد عرفنا بهذه الأخبار اقتران الخطبة بالخطبة . فلعلها أصل لها لغوياً ، كما قلنا . إلا أنها أصبحت بعد ذلك ذات وضع مستقل لأنها تفهم بدون قرينة بلا إشكال منذ عصر الجاهلية . وليس في العصور المتأخرة فقط . ويكفي أنه وارد في القرآن الكريم بنفس المعنى كما سمعنا .

هذا . وقد شاهدنا من علمائنا الخطبة عند العقد ، لا عند الخطبة . وكلاهما ممكن على أي حال .

هذا . ويمكن تعريف الخطبة : بأنها إبراز أو بيان إرادة التزويج . والسيرة العقلانية والمشرعية معاً ، قائمتان على أن الخاطب هو الرجل لا المرأة إلا أن هناك عادات (أقلية) بين بعض الأديان والقبائل على العكس . ولم يثبت حرمة ذلك شرعاً ، إذا كانت الجهات الأخرى من شرائط صحة النكاح صحيحة . إلا أن الإلتزام بالسيرة لا شك أنه أفضل أخلاقياً وفقهياً واجتماعياً وهو أحوط استحباباً أيضاً .

هذا . ومن الواضح فقهياً أن الخطبة ليست زواجاً . كما أن الزفاف ليس زواجاً أيضاً . وإنما الزواج الحقيقي هو العقد . وبه يستحلها أمام الله سبحانه لا بالخطبة ولا بالزفاف فلو حصل العقد وحده كفى في ذلك . ولو حصلت الخطبة والزفاف معاً من دون العقد لم يكفيا في تحقق الزوجية . كما أن تصور : أن العقد بدون زفاف زوجية ناقصة أو مبتورة ، ليس له أصل شرعي أو فقهي على الإطلاق .

جواز النظر إلى المخطوبة :

وردت نصوص صحيحة وصريحة تدل على جواز نظر الرجل إلى المرأة التي يريد الزواج منها . وسنسمع بعضها . وتعتبر هذه النصوص استثناء من الناحية

الفقهية من مقتضى القاعدة في وجوب التستر والحجاب عن الأجنبي . لأن الخاطب لا زال أجنبياً لم يتم عقد قرانه . فهي ليست زوجته . ومع ذلك فقد دلت النصوص على جواز النظر .

نذكر الآن عدداً منها لمحاولة الاستفادة من مضامينها . أعني : أنه أي مقدار من النظر هو الجائز عندئذ؟

ففي صحيحة محمد بن مسلم . قال ^(١) : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة . أينظر إليها . قال : نعم . إنما يريد أن يشتريها بأعلى الثمن .

وصحيحة الفضلاء ^(٢) : هشام بن سالم وحماد بن عثمان وحفص بن البختري كلهم عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : لا بأس بأن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوجها .

وعن غياث بن إبراهيم ^(٣) عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام في رجل ينظر إلى محاسن امرأة يريد أن يتزوجها : قال : لا بأس إنما هو مستام . فإن يقض أمر يكن .

وعن يونس بن يعقوب ^(٤) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة وأحب أن ينظر إليها . قال : نعم تحتجز ثم لتعقد وليدخل فليُنظر . قال : قلت : تقوم حتى ينظر إليها . قال : نعم . قلت : فتمشي بين يديه . قال : ما أحب أن تفعل .

وأيضاً عن يونس بن يعقوب ^(٥) قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل يريد أن يتزوج المرأة يجوز أن ينظر إليها : قال : نعم . . . وترقق له الشيا ، لأنه يريد أن يشتريها بأعلى الثمن .

(١) وسائل الشيعة ج ٧ كتاب النكاح . أبواب مقدماته باب ٣٦ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

(٣) المصدر : حديث ٨ .

(٤) المصدر : حديث ١٠ .

(٥) المصدر : حديث ١١ .

وهناك أخبار أخرى بنفس المضمون . إلا أنها تختلف عنها ببعض التفاصيل . حتى يكاد أن يكون أصل الحكم مستفيضاً . واقتصرنا هنا على نقل ما هو أقرب إلى الصحة والاعتبار .

والسؤال المهم هنا ، هو أنه هل يجوز النظر إلى خصوص المرأة التي تعينت للزواج يقيناً أو اطمئناناً . أو يعم الجواز لسائر النساء اللاتي يفكر الرجل الزواج منهن أو يحتمله . بحيث يجوز له بهذا النظر أن يختار ما يشاء منهن ويرفض ما يشاء .

وبالطبع . فإن مثل هذا السؤال يثار في المجتمع المشرع بشريعة الإسلام الملتزم نساؤه بالحجاب . دون المجتمع الآخر الذي يمكن للرجل أن يرى المرأة مراراً وتكراراً وفي كل الحالات بل وكل أعضائها أيضاً !!! حتى وإن لم يكن خاطباً !! .

وبالنسبة إلى هذا السؤال فلا شك أن القدر المتيقن من الجواز هو المرأة المتعينة للزواج يقيناً واطمئناناً . على إشكال يأتي . وإنما الكلام في جواز النظر إلى النساء لمجرد احتمال الزواج . وقد ينظر إلى جماعة دفعة واحدة لاحتمال زواجه بإحداهن .

وتفصيل الاستدلال على ذلك موكول إلى الفقه ، إلا أننا نذكر لذلك هنا بمعنى التقريبات :

التقريب الأول : إن المرأة التي يحتمل الرجل الزواج منها . يصدق عليها عرفاً أنها (يريد الزواج منها) . وهو العنوان المأخوذ موضوعاً للجواز في الروايات لوضوح أنه لو اختارها لتزوجها جزماً .

التقريب الثاني : تمثيل الزوج أو الخاطب بالمشتري الذي يشتري بغالي الثمن . فكما يجوز للمشتري أن يرى سلعته التي يريد شراءها ولو احتمالاً ، كذلك الذي يريد الزواج .

التقريب الثالث : إننا لو خصصنا جواز النظر بمن يريد الزواج منها جزماً ، لم تبق فائدة للنظر إطلاقاً . لأن الفائدة المرجوة منه جزماً هو إمكان الإعراض عن المرأة لو لم يرض عنها . وما كانت يقينية الزواج ، لا مجال لذلك فيها .

وهذا التقريب يجعل اليقينية محل إشكال في الرؤية ، بخلاف المحتملة ، فإنها القدر المتيقن لتوفر العلة فيها .

إلا أن هذه العلة علة مستنبطة وليست منصوصة . فلا تكون حجة . وإنما المدار على أحد التقريبين السابقين . وتام الكلام في الفقه .

وأما السؤال عما يجوز أن يراه منها ، ففيه عدة احتمالات :

الاحتمال الأول : أن جواز النظر يختص بالوجه والكفين ولا يشمل الأعضاء الباقية .

الاحتمال الثاني : أن جواز النظر يعم سائر الجسد باللباس المتعارف للمرأة . أو بمقدار ما تشاء هي أن تبرزه .

الاحتمال الثالث : أن الجواز يعم سائر الجسد حال كونه عارياً ، كما احتمله صاحب الجواهر ، عدا العورتين .

ولا شك أن هذا الثالث خلاف الاحتياط وخلاف انصراف سائر النصوص السابقة وغيرها . ومن الواضح أننا يجب أن نخرج عن أدلة وجوب الحجاب بحجة معتبرة . والنصوص السابقة لا تصلح حجة معتبرة على مثل ذلك .

نعم ، تمثيل الرجل بالمشتري يقتضي أن يرى من المرأة بمقدار ما يرتفع به الغرر والضرر . وأحياناً قليلة يمكن أن يحتمل أن يكون في جسدها الداخلي شيء قبيح أو تشويه . عندئذ فمقتضى إطلاق التعليق هو الجواز . ولكن يختص بمورده .

كما أن الاحتمال الأول غير صحيح ، لأن القول بجواز كشف الوجه والكفين أساساً للمرأة هو المشهور والصحيح . إذن فالإقتصار على ذلك بالنسبة إلى الخاطب يعني أنه لا يفرق عن غيره من الرجال في شيء . وهو على خلاف سائر الأدلة نصاً وإجماعاً .

فإن قيل : إن صحيحة الفضلاء التي سمعناها اقتضت على ذلك تقريباً ، وهي تصلح مقيدة للروايات الأخرى . فتكون النتيجة هو وجوب الاقتصار عليه .

قلنا : إنها لا تصلح للتقييد إلا بناء على مفهوم الوصف أو ما هو أردأ منه .
لأنها لا تدل على عدم الجواز في الباقي إلا به . ولا منافاة بدونه بين كشف
الوجه وكشف سائر الجسد . فينبغي التقييد . وتتمام الكلام في الفقه .
وحيث انتفى الاحتمال الأول والثالث تعين الثاني .

وأما السؤال من حيث عدد مرات الرؤية . فالقدر المتيقن والانصراف الأولى
من الروايات هو المرة الواحدة . غير أن مقتضى تمثيل الرجل بالمشتري علة سارية
لكي يراها إلى حد ينتفي الغرر والضرر به . فإذا توفر ذلك بالمرة لم يجز الزائد .
والأجاز إلى حين تحققه ، ثم يحرم الباقي .

وأما السؤال من حيث إمكان أو احتمال حصول الشهوة والتلذذ بالنظر ،
فيكون تلذذاً بالأجنبية . لأن المفروض أنها ليست زوجته إلى الآن . فيمكن أن
يقال : بانحصار الجواز في صورة عدم التلذذ .

إلا أن الصحيح بخلافه ، يعني أن جواز النظر عام سواء حصل التلذذ أم لا ،
وذلك بعض التقريبات :

التقريب الأول : إن عدم التلذذ غير ممكن عادة ، فلو خصصنا الحكم به
خصصناه بفرد تادر . وهو على خلاف إطلاق الروايات .

التقريب الثاني : التمسك بإطلاق التعليل من حيث إن التشبيه بالمشتري
يقتضي ارتفاع الغرر والضرر بالنظر . وقد يكون النظر بالتلذذ مشاركاً في ذلك .
كما لو كان يفكر — مثلاً — : أنه لو تزوجها لتلذذ بها أولاً . وهو أمر جوهري
ورئيسي في الزواج طبعاً .

التقريب الثالث : التمسك بقوله في معتبرة يونس بن يعقوب بقوله : نعم
وترقق له الثياب . فإن ذلك ملازم ومقترن عادة بل دائماً بالتلذذ . فلا تكون
الرواية مطلقة من هذه الناحية بل نصاً أو كالنص .

نعم ، لا يجوز له اللمس لا بتلذذ ولا بدونه ، تمسكاً بالعمومات المانعة . ولم
تدل هذه الأدلة على جوازه . فإنما دلت على جواز النظر فيقتصر عليه .

وأما سماع صوتها ، فهو جائز أساساً على ما هو المشهور والصحيح . والمراد

به الصوت الطبيعي . غير المحتوي على مسببات الإثارة أسلوباً أو مضموناً وإلا كان حراماً . فما هو الجائز أساساً يكون جائزاً هنا أيضاً بطبيعة الحال .

نعم ، لو قلنا بالتحريم على ما هو عليه بعض الفقهاء ، انحصر الجواز بالمقدار الذي يرتفع به الغرر والضرر تمسكاً بإطلاق تشبيهه بالمشتري .

ولا بد أن يكون لنا هنا كلمة عن هذا التعليل نفسه ، وهو التشبيه بالمشتري . فهل يعني ذلك : أن الرجل يشتري المرأة فعلاً . كيف وهو يقول : إنما يريد أن يشتريها بأعلى الثمن وفي الرواية الأخرى : إنما هو مستام . والسوم هو التعامل والنقاش في المعاملة كالبيع والإجارة ونحوها .

فنتقول : لا شك أن الزوج يدفع عوضاً ما ، وهو المهر . ولو لم يكن قد حصل على شيء لما كان عليه دفع المهر .

ولكن ما الذي يحصل عليه من المرأة . ليس هو المرأة نفسها أو هي كإنسانة . للوضوح الضروري في الشريعة أن الزوج لا يسترق زوجته ولا يملكها .

وإنما يملك منها المنافع الجنسية فقط ، الذي هو (البضع) باصطلاح الفقهاء . وهذا هو الذي يكون عوض مهره .

والتملك هنا ، بمعنى أن تكون الاستفادة الجنسية من حقه ويجب على الزوجة بذلها حد الإمكان . وهذا صحيح . وليس التملك هنا بمعنى التملك في البيع أو الإجارة . من حيث إمكان أن يتعاقد مع شخص آخر على نقل هذه الملكية إليه .

إذن ، فهي ملكية للمنفعة بشكل محدود . ومن حيث كون المهر بمنزلة العوض لها ، تشبه البيع . ومن حيث كون العوض هو المنفعة لا الذات ، تشبه الإجارة . ولذا عبر في القرآن الكريم عن المهر بالأجور . إذ لا فرق من هذه الناحية بين أن تبذل المرأة خدمتها أو صناعتها لأحد أو أن تبذل منافعها الجنسية . فإن كان هناك تعامل بعقد صحيح وعوض مشروع ، فهو المطلوب شرعاً .

وحيث كان الأمر في ذلك إنما هو مجرد تشبيه ، إذن فهو لا يجعل النكاح ملحقاً بأحكام البيع ولا بأحكام الإجارة ، بإجماع الفقهاء . بل يبقى له أحكامه المعروفة الخاصة به ، من الزواج والطلاق والنفقة وغيرها .

المهر:

قال الفقهاء : إن للزوجين أن يتفقا على أي مقدار من المهر . فلا حد للكثير منه كما لا حد للقليل إلا أن يخرج عن المالية ، أما لقلته كحبة الحنطة أو لكونه ساقطاً شرعاً عن المالية كالخمر والخنزير وبعض أعيان النجاسة . ويبقى الباقي كله من الأمور المالية المملوكة للزوج ، يستطيع أن يجعلها مهراً برضا الزوجة . سواء في ذلك العين كالدار أو النقد كالدينار أو المنفعة كالسكنى أو العمل كخياطة ثوب أو تعليم القرآن كله أو بعضه .

ولما يبقى بعض الكلام المناسب هنا عن كمية المهر . ومن الواضح فقهياً أمران : أحدهما : مرجوحية المغالة في المهور . والآخر : الاقتصار على مهر السنة الذي تزوجت به فاطمة الزهراء سلام الله عليها بأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام .

فتكلم فيما يلي عن كلا الأمرين :

الأمر الأول : في تخفيف المهور و مرجوحية المغالة فيها :

فعن محمد بن مسلم^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : فأما المرأة فشؤمها غلاء مهرها وعسر ولدها .

وفي حديث آخر عنه عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢) قال : من بركة المرأة خفة مؤنتها وتيسير ولدها . ومن شؤمها شدة مؤنتها وتعسير ولدها . أقول : والمهر من جملة المؤنة طبعاً .

وعن السكوني^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أفضل نساء أمتي أصبحهن وجهاً وأقلهن مهراً .

إلى غير ذلك من النصوص . والظاهر أن هذه الأخبار التي نقلناها معتبرة السند جميعاً .

(١) الوسائل ج ٧ كتاب النكاح أبواب مقدماته باب ٥٢ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

(٣) المصدر : حديث ٣ .

وسياق هذه الروايات ، وإن كان هو الإخبار ، إلا أن ظاهرها واضح بأن المراد به التشريع أو الإنشاء . بمعنى النهي عن كثرة المهر والأمر بقلته . لكن مع الاقتران بالعلة أو الحكمة . وهو أننا إذا أطعنا هذا الحكم حصلت البركة وإن عصيناه حصل الشؤم .

وهو حكم استحبابي ولا يمكن فقهياً حمله على الوجوب أو الإلزام ، للإجماع بخلافه . بل ظاهر هذه الروايات هو ذلك لعدم وجود قاعدة عامة تحرم الوقوع في الشؤم أو توجب الحصول على كل بركة .

ومن الواضح أيضاً أن هذا الحكم يندرج في التخطيط العام الذي فهمناه للشارع الإسلامي المقدس بزيادة النسل ليتباهى النبي صلى الله عليه وآله بأمته يوم القيامة . لأن المهور كلما قلت زاد الزواج ، وكلما زادت قل الزواج ، كما هو واضح ومجرب .

هذا وذكروا : أنه يجب في عقد النكاح ذكر المهر . إلا أنه لا يبطل مع إهماله في العقد الدائم . ويسمى عندئذ تفويض البضع . فكان المرأة قد تبرعت بفوائدها الجنسية للرجل بدون عوض . ومتابعة هذه المسألة الفقهية في الفقه .

فصل تبديل الجنس

قد يحصل بطرق الجراحة الطبية الحديثة إمكان أن يتحول الرجل إلى امرأة أن تتحول المرأة إلى رجل . وهو الذي سميناه بتبديل الجنس في العنوان . والحدود المعقولة لذلك والأكثر عملية هو تبديل الخنثى إلى أحد الجنسين اختياراً أو إلى الجنس الذي هو أقرب إليه بحسب ما يشخصه الطبيب . ولكن قد يحصل أن تنجح العمليات الجراحية في تبديل الذكر إلى الأنثى وبالعكس . والمهم فقهياً ليس هو نجاحها ، وإنما الكلام على تقدير نجاحها ، يعني : لو نجحت فماذا يحصل ؟ كما أنه ليس المهم فقهياً مقدار النجاح فقد تتحول المرأة إلى رجولة ضعيفة أو الرجل إلى أنوثة ضعيفة ، كما هو المظنون ، ومن الصعب للطلب إلى الآن جعل أحد الجنسين قوياً في الجنس الآخر . فالمهم فقهياً هو تحول العنوان وإن كان ضعيفاً ، يعني تسمية الرجل امرأة أو المرأة رجلاً . وإذا التفتنا أن البشر ثلاثة أقسام رجل وامرأة وخنثى تكون احتمالات التحول تسعة لأن أي واحد منها يمكن أن يتحول إلى القسم الآخر . والتحول إلى الخنثى وإن لم يكن مطلوباً ولا مقصوداً بطبيعة الحال للمريض ولا للطبيب . ولكن قد يفرض ذلك فقهياً ، من حيث إن عملية التحول إلى الجنس الآخر لم تنجح ، فلن يعود المريض إلى جنسه الأول ، وإنما سيصبح خنثى لا يحسب على أحد الجنسين أصلاً .

وقبل الدخول في التفاصيل لا بدّ لنا من أن نقول كلمة عن :

الخنثى:

فإن فيه عدة مراحل من الكلام نذكرها باختصار :

المرحلة الأولى : إن الخنثى هو الإنسان الذي يجمع بين عورتي الرجل والمرأة أو تنعدم لديه كلتا العورتين .

المرحلة الثانية : ذكر الفقهاء أن هناك علامات لتعيين الخنثى على أحد الجنسين . فإن كان يبول من أحد المخرجين دون الآخر ، حُسب عليه . وإن بال منهما نظرنا إلى المحل الذي يبدأ منه البول . . . إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتاب الإرث وسيأتي .

والمهم أن هذا الإنسان إذا فقد كل العلامات كان هو الخنثى المشكل ، لأنه لا يمكن أن نلحقه بأحد الجنسين . وهو المراد من الخنثى فقهياً . لأن الذي ألحقناه بأحد الجنسين بوجه شرعي صحيح ، فلا إشكال فيه .

المرحلة الثالثة : إن انقسام البشر إلى القسمين الرئيسيين : الرجل والمرأة . قد يكون واقعياً وقد يكون تشريعياً .

ومعنى كونه واقعياً : هو أن الخنثائي كلهم لا يخلو واقعهم من كونهم رجلاً أو امرأة ، وليس في خلق الله سبحانه قسم آخر . وإنما حصل هناك تشويه معين جعلنا نحن لا نعرف حقيقته فسميناه بالخنثى . وواقع هو الرجل أو المرأة .

وهذا الكلام مما لا دليل عليه . لأن التحقيق الطبي أفاد أن كل الناس تختلط فيهم هرمونات الذكورة مع هرمونات الأنوثة . ومعنى ذلك : أن الرجل فيه نسبة ضعيفة من الأنوثة والأنثى فيها نسبة بضعيفة من الذكورة . كل ما في الأمر أن خلقة الجسد تتبع أغلب النسبتين من الهرمونات وأكثرها .

ينتج من ذلك أن نسبة الهرمونات لو تساونا بمقدار ٥٠٪ أو نحوها . . . كان الإنسان خنثى حقيقة ، لا هو رجل ولا هو امرأة . فإن انضاف إلى ذلك أن خلقة الجسدية تساعد على كونه خنثى مشكل . فقد حصلنا على نوع ثالث غير الرجل والمرأة .

هذا . وأما معنى كون الانقسام تشريعياً ، فهو أننا ولو قلنا : إنه في الانقسام الواقعي يوجد قسم ثالث هو الخنثى إلا أن الشارع أسقطه عن نظر الاعتبار ولم يجعل له حكماً . بل حكم تعبداً بانقسام الناس إلى القسمين الرئيسيين . حتى الخنثى لا بد أن يندرجوا تحت أحد القسمين تشريعاً .

وهذا الكلام أيضاً ، وإن كان يحتمله سيدنا الأستاذ ، ولعله كان يبنى عليه فتاواه ، إلا أنه مما لا دليل عليه . إذ لا دليل جزماً على الحصر التعبدى بالقسمين الرئيسيين ولا على إسقاط الخنثى عن الأحكام .

نعم ، ما وجد في الكتاب والسنة من الأحكام للخنثى قليل . وهذا واضح . غير أنه ناشئ من قلة وجود الخنثى في المجتمع . وكلما قل الاحتكاك به قل السؤال عنه وقل ورود الأخبار عنه عن المعصومين عليهم السلام . فنبقى في تعيين أحكامه على مقتضى القواعد العامة . إذ ما من واقعة إلا ولها حكم .

المرحلة الرابعة : إن الفقهاء احتاطوا في أمر الخنثى المشكل . فقالوا : إنه يجب عليه أن يجمع بين واجبات الرجل والمرأة ويجمع بين ترك المحرمات التي على الرجل والمرأة . ولا يجوز أن يتزوج رجلاً ولا امرأة . ولا يجوز أن ينظر إليه الرجال غير المحارم ولا النساء غير المحارم . كل ذلك احتياطاً . وقالوا في كتاب الإرث إنه يأخذ نصف حصة الرجل ونصف حصة المرأة ، أي المعدل بينهما .

وهذه الاحتياطات عنهم قائمة على اعتبار الانقسام التشريعي الذي أشرنا إليه . وحيث قلنا إنه مما لا دليل عليه ، أمكن في كثير من الموارد إجراء البراءة ، ما لم تتعارض بعلم إجمالي منجز . وتمام الكلام في الفقه . والمهم هنا هو مجرد إلفات نظر القارئ مختصراً ، ولعلنا نعقد فصلاً عن الخنثى أساساً في كتاب الإرث إن شاء الله تعالى .

هذا وقد عرفنا في أول الفصل أن مقتضى انقسام البشر إلى ثلاثة أقسام هو أن احتمالات التبديل تسعة . ناتجة من ضرر الثلاثة بنفسها تنقص منها الاحتمالات المتكررة فتبقى ستة . وتختلف الصور الناتجة في أحكامها اختلافاً مهماً كما سيأتي .

عرض المسألة:

ينبغي لنا بداءة فهم الأثر الفقهي للتبديل الجنسي على الإجمال ، قبل أن ندخل في التفاصيل . فإن أحكام الرجل تختلف عن المرأة في كثير من الجهات ، كما هو معلوم .

فهناك اختلافهما في العبادات كوجوب ستر الرأس على المرأة في الصلاة دون الرجل . وهناك وجوب الحجاب على المرأة دون الرجل . وهناك ولاية الرجل الذرية دون المرأة . وهناك اختلاف دية الرجل عن المرأة (في القتل والجراحات) . وهناك اختلاف كمية إرث الرجل عن المرأة (وخاصة في الأولاد فإن للذكر مثل حظ الأنثيين ، أي ضعف حصة الأنثى .

وهناك القربابات التي تحصل بها بعض الأحكام . فالأم لها حق الحضانة والأخت لها النصف بالإرث والدم الذي تراه المرأة له أحكامه من حيض أو استحاضة . فماذا يحصل لكل هذه الأحكام بعد التحول إلى رجل !! ...

فمثلاً : هل تصبح الأم أباً بعد أن يصبح كلا الوالدين ذكراً . أو هل يصبح الأب أمّاً بعد أن يصبح كلا الوالدين أنثى أو امرأتين . وهل تصبح الأخت أخاً والأخ أختاً وهكذا . مع أن الاحتمال الآخر هو أن تبقى الأم أمّاً بالرغم من تحولها إلى رجل ويبقى الرجل أباً بالرغم من تحوله إلى امرأة . وهكذا .

ونتكلم فيما يلي عن تحولات الرجل أولاً إلى امرأة ثم تحوله إلى خنثى . ثم نتكلم عن تحولات المرأة ثم عن تحولات الخنثى .

هذا . وينبغي الالتفات إلى أن المهم فقهيّاً فيما يأتي هو التحول . ولكن لا يهم السبب . فقد يكون هو العملية الجراحية كما هو الموجود أحياناً في عصرنا الحاضر وقد يكون سبباً آخر كقطع معين حصل تناوله صدفة أو بالسحر أو بالمعجزة أو بأي سبب آخر .

وينبغي من أجل حصر الكلام وعدم إطالته وتشعباته ، أن نرتب الحديث في كل مرة من أربع مراحل :

الأولى : في التكاليف الخاصة بالشخص بغض النظر عن علاقته بغيره ، كالعبادات والحجاب .

ثانياً : في التكاليف الخاصة بالأسرة كالأبوة والأموة والبنوة . من حيث الولاية ووجوب النفقة ووجوب التمكين وحق الحضانة ونحوها .

ثالثاً : في التكاليف الخاصة بالإرث من حيث استحقاقه للحصة التي كان يستحقها قبل تبدله أو يستحق حصة أخرى قد تكون أقل أو أكثر . وكذلك الكلام في الحجب ونحوه .

رابعاً : التكاليف الخاصة بالديات والقصاص ونحوها ، من العقوبات الشرعية ، من حيث إن دية المرأة تساوي الرجل إلى أن تبلغ الثلث فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف . ومن أن الرجل لا يقاد بالمرأة ونحو ذلك . وهذا وإن كان خارجاً عن كتاب النكاح تماماً ، إلا أن ذكره بمناسبة تحويل الجنس ضروري إذ لا مجال له في الفقه غير هذا الفصل . ويمكن التحويل عليه في كتاب الديات وكتاب القصاص .

أما عن تحويلات الرجل إلى المرأة والخثى فنذكره تحت العنوانين التاليين :

تحويل الرجل إلى امرأة:

ويتم الكلام عن ذلك عند الحديث عن المراحل الأربع التي سبق ذكرها .

المرحلة الأولى : في التكاليف الخاصة بالشخص ، فهل تبقى عليه تكاليف الرجل أو تشملها تكاليف المرأة .

الصحيح أنه يصبح امرأة اعتيادية له ما للنساء وعليه ما على النساء لا يفرق عنهن في شيء .

فمثلاً : الحجاب في الصلاة وأمام الرجل الأجنبي يكون واجباً عليها . فإذا أصبحت لها عادة شهرية يشملها أحكام الحيض والاستحاضة . ويكون مسجدها بيتها ، ولا تقبل شهادتها في الهلال . إلى غير ذلك من أحكام النساء على كثرتها وتتفي أحكام الرجال عنها لأن تلك الأحكام موضوعها الرجل وهي ليست برجل . وهذه الأحكام موضوعها المرأة وهي امرأة فعلاً .

المرحلة الثانية : في التكاليف الخاصة بالأسرة .

تنتفي بعد التحول : صفة الأبوة عن أولاده بما يتبعها من انتفاء الولاية ووجوب النفقة ، والحصة في الإرث على ما سيأتي . لأن تلك الأحكام واردة على الأب وهذه ليست أباً عرفاً بل ليست أباً حقيقة أيضاً ، وإن كانت كذلك في وقت سابق .

وأما عن علاقته بزوجه ، فتتقطع العلاقة الزوجية ويبطل عقدها بدون حاجة إلى طلاق . ولا يستحق على زوجته التمكين الجنسي كما كان سابقاً ، بل يحرم تماماً ما قل منه أو أكثر ، لأنه عمل جنسي بين امرأتين .

ولا يجب عليها التمكين من جهتها بل يحرم . ولا يجب عليه نفقة الزوجة من حين التحول فصاعداً . ولا يجب عليه القسم في الليالي بين زوجاته إن كان متزوجاً لأكثر من واحدة . بل يحرم عليه وعليهن ذلك .

وما قد يخطر على البال : إمكان إثبات أكثر هذه الأحكام بالاستصحاب ، لأن هذا الفرد الإنساني (مهما كان جنسه) كان متصفاً بها حال كونها رجلاً . فالآن كما كان .

إلا أن هذا واضح البطلان ، لأن الاستصحاب إنما يجري ، ويكون حجة مع احتمال استمرار الحكم . وأما مع العلم بتحول وتبدل الحكم بتبدل موضوعه جزماً فلا مجال له . وهذا شامل لأكثر بل لجميع أحكام الزوجية .

وإذا انتفى النكاح مع زوجته بعد التحول فلا يجب عليها العدة لأنها ليست زوجة مدخولاً بها جزماً . بل لها أن تتزوج من تشاء من الرجال فوراً^(١) إن أرادت . ويحرم عليها الزواج من النساء كما كان عليه الحال عندما كانت رجلاً .

المرحلة الثالثة : فيما يتعلق بالإرث .

(١) أي بدون عدة ولكن يجب عليها الاستبراء . إن كان قد أتاه خلال مدة أقل من ثلاثة أشهر حتى يتم لها هذه المدة من حين الوطء .

إذا تحول الرجل إلى امرأة ، فماتت من كانت زوجته بعد التحول . فلا إرث له منها لبطلان النكاح ، كما سبق . وكذلك لو ماتت هي — يعني التي كانت رجلاً — لبطلان النكاح .

وأما عن الأولاد : إذا مات أحدهم ذكراً أو أنثى فهل يستحق هذا الإنسان إرثاً من ذريته أم لا؟ وجهان :

الأول : عدم استحقاق الإرث أصلاً . لأن حصص الإرث واردة على عنوان الأب وهو ليس بأب بعد التحول أو على عنوان الأم وهو ليس بأم . لأنه لم يلد أولاده وإنما ولدتهم من كانت زوجته . فهو لا يستحق لا حصة الأب ولا حصة الأم . ولا يحتمل فقهاء استحقاقه لحصة أخرى . إذن فلا إرث له .

الثاني : استحقاق الإرث في الجملة . فإنها وإن لم تكن أباً ولا أما . إلا أنها أحد الوالدين على أي حال . وهذا معنى لا بد منه ، لوضوح أن الذرية تحتاج — بغير المعجزة — إلى والدين ، وهذه المرأة — التي كانت رجلاً — إحداهما وجداناً . ولا أقل من الشك فيمكن استصحاب عنوان أحد الوالدين .

وهذا يكفي في الإرث ، لأنه مستترتب على عنوان الوالدين ، في القرآن الكريم . لا على عنوان الأب أو الأم ، فينتفي بانتفائهما . وأحد الوالدين يستحق السدس . وهذا هو الأقوى .

نعم ، لا يرث ما كان بعنوان الأب أو الأم ، كاستحقاقها الثلث أحياناً . نعم يمكن الرد عليه ، لأن الرد يدفع إلى غير ذي الحصة المفروضة ، ولا يتعين بعنوان بذاته .

هذا إذا مات أحد الذرية ذكراً كان أم أنثى .

وأما إذا مات هو أو هي — بعد التحول إلى امرأة — فلا شك أن هؤلاء أولاده والولد يرث ذكراً كان أم أنثى للذكر مثل حظ الأنثيين . والتحول لم يوجب انتفاء هذه الصفة . أعني كونهم أولاده وذريته . وإن انتفى عنه صفة الأب والأم بعنوانه .

هذا . وأما ميراث الطبقة الثانية والثالثة ، فهو ينطبق على هذا الإنسان بصفته

امرأة لا بصفته رجلاً . سواء كان وارثاً أو موروثاً . فهو ليس أخاً بل أختاً وهو ليس عمّاً بل عمة . وهو ليس جدّاً بل جدة على إشكال فيه كالأشكال في الأب والأم إلا أنه أسرع اندفاعاً .

وأما الحجب ، فهو اعتيادي في كل صورته إلا في حجب الأم عما زاد عن الثلث . فإن من شرائطه أن يخلف الميت أخاً وأختين أو أربع أخوات أو أخوين ويكون الأب موجوداً . إلى غير ذلك . ويلاحظ وجود هؤلاء لدى الموت . فقد يكون للفرد (الميت) أخاً وأختين أو أخوين في حياته . ولكن أحدهم يتحول إلى امرأة فيصبح للفرد الميت خلال حياته ثلاث أخوات أو أخاً وأختاً . . . وذلك عدد غير كاف للحجب . وكذلك إن تحول الأب إلى امرأة فإنه يخرج — كما سبق — عن كونه أباً ، فلا يتحقق شرط : أن يكون الأب موجوداً فلا يتحقق الحجب .

نعم ، لو تحقق التحول إلى امرأة بعد موت الميت ، بحيث كانت الشرائط للحجب مجتمعة حين الموت حصل الحجب . وارتفَاعُها بعد ذلك لا يهم . وليس له أثر رجعي .

هذا . وأما ميراث المعتق وضامن الجريرة . فحالُه لا يختلف ذكراً كان الفرد أم أنثى فتحول الرجل إلى الأنثى لا يغير حكمه من هذه الناحية وارثاً أو موروثاً . فهي كونه معتقاً بالفتح أو معتقاً بالكسر وضامناً للجريرة أو مضمونة جريرة .

فهذه خلاصة الكلام عن المرحلة الثانية في أحكام الإرث .

المرحلة الرابعة : في أحكام الديات والقصاص ونحوها .

الإعتداء المفروض وقوعه قد يكون قبل التحول إلى امرأة . ويكون حكمه قد نفذ من دية أو قصاص أو غيره . فلا كلام فيه .

وقد يكون الإعتداء بعد التحول إلى المرأة وتنفيذ الأحكام أيضاً بعد التحول بطبيعة الحال . فهنا لا ينبغي الإشكال في أن أحكام المرأة تشملها دون الرجل فإذا كانت هي المعتدى عليها فهي (تعاقل في الدية الرجل إلى الثلث فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف) ، كما ورد في النص . وكذلك في القود فإن الرجل

لا يقاد بالمرأة إلا بعد رد جزء الدية وهكذا .

وإذا كانت هي المعتدية فتقاد بالرجل سواء كان الإعتداء نفساً أو دونها .
وقد يكون الإعتداء قبل التحول إلى امرأة ، ولكن لم يتم التنفيذ للحكم إلى أن تم التحول . وفي مثل ذلك لا شك أن مقتضى الاستصحاب بل الإطلاقات شمول أحكام الرجال لها لأن الإعتداء حصل حال كونه رجلاً فتشمله أحكام الرجال ولا يكون لتحوله إلى المرأة أمر يذكر .

وهذا يشبه إلى حد ما فيما إذا كان الاعتداء حال الرقية ثم حصلت الحرية أو حال الكفر ثم حصل الإسلام وهكذا . فإن المهم هو النظر إلى حال المعتدي والمعتدى عليه حال الإعتداء مهما تغير الحال بعده .

تحول الرجل إلى خنثى:

فمن حيث المراحل الأربع السابقة :

المرحلة الأولى : ما دام عنوان الخنثى عليه صادقاً على الفرض ، وإن بعد الفرض ، فتشمله أحكام الخنثى في أحكامه الخاصة .
فعلى المشهور يجب عليه التقيد بأحكام الرجال وأحكام النساء معاً احتياطاً .
كأي خنثى آخر . وعلى ما قلنا فيمكن إجراء البراءة عند عدد من هذه الاحتياطات حيث تصبح استجابية لا وجوبية . على تفصيل ليس هذا محله .
وقد يقال : إن هذا الفرد أولى بالبراءة من الخنثى الأصلي ، لجريان الاستصحاب في حقه بالنسبة إلى عدم مشموليته لأحكام النساء . فإنه حال كونه رجلاً لم يكن مشمولاً لها فالآن كما كان ، فينبغي أن يكون حاله حال الرجال .

والصحيح أننا إذا قلنا بأن الخنثى لا بد تابع لأحد الجنسين . وليس جنساً ثالثاً . فما قلناه هو المتعين . لأنه مستصحب الذكورة ولا نعلم تحوله إلى أنثى . والمفروض أن وضع الخنثى ليس مستقلاً . فتكون أحكام الرجال مستصحية في حقه وأحكام النساء مستصحية العدم ، كما أشرنا ، فيكون حاله حال الرجال . فيستمر كما لو بقي رجلاً . هذا بغض النظر عن أصول أخرى قد تجري لا

حاجة إلى الدخول في تفاصيلها بعد أن كان الأصل المشار إليه جارياً في موضوع تلك الأصول ، فيكون حاكماً عليها ومقديماً .

وأما إذا قلنا إن الخنثى قسم ثالث غير الرجل والمرأة . فهنا إما أن نقول : إن له أحكامه الخاصة به في الشريعة وإما أن الشك في ذلك . فإن شككنا في ذلك ، كان الحال كما سبق أيضاً لإمكان إجراء البراءة والاستصحاب السابقين . بعد عدم إحراز ما يصلح للحكم عليها من الأدلة .

وأما إن قلنا إن الخنثى له أحكامه الخاصة فقهاً . وهذا عملياً غير صحيح في غير موارد قليلة جداً . كحصته في الإرث . وإنما حكم الفقهاء بالاحتياط له ، أخذاً منهم بالاحتياط أيضاً لا بإطلاقات الأدلة .

ولكن لو كان الأمر كذلك ، كان هذا الرجل بعد التحول ، مشمولاً لأحكام الخنثى ، ولا يمكن أن تشمل أحكام الرجل . إذ لا مورد لاستصحابها عندئذ لأنها واردة على عنوان الرجل ، وقد ارتفع قطعاً ، فيرتفع الحكم بارتفاع موضوعه .

وهذا الذي قلناه شامل لكل أحكام الخنثى سواء في عباداته الشخصية أو غيرها مما سنذكره في المراحل التالية ، غير أننا سنذكر لها عناوينها باعتبار بعض ما قد تفرق به عن هذه السلسلة من التفكير .

المرحلة الثانية : في أحكامه العائلية :

عندما يصبح الرجل خنثى ، ويكون متزوجاً وعنده ذرية ، يخرج عن كونه زوجاً وأباً إذا قلنا إنه قسم ثالث . وعندئذ يكون مشمولاً لما قلناه عند التحول إلى المرأة .

وأما إذا قلنا بأن الخنثى لا محالة مندرج في أحد القسمين . فيمكن استصحاب ذكوريته - كما سبق - فيستمر بصفته رجلاً . في جميع أحكامه العائلية . كالزوجية ووجوب النفقة على زوجته وأولاده وحق القسم وغيرها .

المرحلة الثالثة : في حصته من الإرث :

إن أمكن استصحاب ذكوريته ، فإنه يستحق حصة الذكر ، كما كان يستحقها حال رجوليته . ولا يؤثر انقلابه إلى خنثى . سواء كان وارثاً أم موروثاً .

فمثلاً : يمكن استصحاب عنوان كونه أباً أو أخاً أو عمّاً أو خالاً ، ونحو ذلك . وأنه لم يتحول إلى امرأة . والمفروض أن جنس الخنثى ليس جنساً مستقلاً بحياله .

وليس الحال في ذلك حال الخنثى الأصلي ، إذ لا يمكن أن يجري في حقه مثل هذا الاستصحاب .

نعم ، لو قلنا بأن الخنثى قسم ثالث غير الذكر والأنثى ، تعين القول بانتفاء أحكام الرجال عنه كما قلنا في صورة التحول إلى امرأة فهو ليس أباً ولا زوجاً . فينتفي نكاحه وولايته على أطفاله ووجوب النفقة وحق القسم وغير ذلك .

ولكن ليس له أن يتزوج ، كما لو كان قد تحول إلى امرأة . لأن الذي يجوز أن يتزوج بالرجل إنما هو المرأة ونحن إما أن نشك في صيرورته امرأة فيمكن استصحاب عدمها أو نعلم بعدم كونه امرأة . فإنه خنثى وليس امرأة فالأمر أوضح .

وقد يخطر في ذهن : أننا إن منعناه عن الزواج بالرجل فلا ثمنه عن الزواج بامرأة . لأنه حال رجوليته ، كان يجوز له ذلك ، فالآن كما كان بالاستصحاب . إلا أن هذا الحديث إنما يصح فيما إذا أمكن استصحاب ذكوريته . وإذا استصحبناها أمكن الحفاظ على زوجته وأولاده السابقين بجميع أحكامهم . وعلى العموم فلا يمكن الجمع بين ما قلناه من انتفاء كونه أباً وزوجاً مع جواز زواجه بامرأة . لأن الثاني مبني على جريان استصحاب ذكوريته والأول مبني على عدمه .

المرحلة الرابعة : في حال الديات والقصاص ونحوها :

إذا كنا فقهياً ، كما سبق ، يمكننا استصحاب الذكورية أو استصحاب أحكامها ، فسوف لن يختلف حال هذا الفرد ، كرجل في سائر الأحكام بما فيها الديات والقصاص .

وأما إذا لم يمكن ذلك ، كما سبق أيضاً ، شمله أحكام الخنثى المشكل . من حيث إنه يقاد بالرجل ، يعني فيما إذا كان الخنثى قاتلاً والرجل مقتولاً ، وتقاد به

المرأة إذا قتله . ولا يقاد هو إذا قتل المرأة إلا إذا دفع القاتل نسبة الخنثى من الدية وهي نصف دية المرأة ونصف دية الرجل ، وهو ثلاثة أرباع الدية الكاملة . فإذا قتل المرأة وجب دفع هذا المقدار إليه مع قتله .

وأما في الجروح والشجاج ، فما تساوت به المرأة مع الرجل يتساوى فيها الخنثى أيضاً . وأما ما زاد على الثلث ورجعت فيه المرأة إلى النصف ، فمقتضى القاعدة نقصان الخنثى من الدية بنصف ما ينقص المرأة . فيكون له أي للخنثى إذا كان معتدى عليه ثلاثة أرباع دية الرجل مما يماثل هذا الجرح .

والدية تكون مستحقة إذا كان الاعتداء خطأ أو شبه العمد ، أو عمداً وتنازل المعتدى عليه إلى الدية . فإن طالب بالقصاص اقتضى منه بلا رد . لأن القصاص ثابت بين الجنسين حتى لو كان المعتدي رجلاً والمعتدى عليه أنثى فكيف إذا كان خنثى . وعلى أي حال ، فمقتضى القاعدة ثبوت القصاص في صورة المعتدى عليه على كل الصور .

ولعل للحديث بعض التفاصيل التي لا ينبغي الإفاضة فيها هنا ، بل يحسن إيكالها إلى محالها من الفقه .

هذا هو الكلام في تحول الرجل إلى المرأة تارة وإلى الخنثى أخرى . وينبغي أن نصرف عنان الكلام إلى تحول المرأة إلى رجل أولاً ثم إلى خنثى .

تحول المرأة إلى رجل:

ونتكلم عن ذلك ضمن المراحل الأربع السابقة ، مع الاستعانة بما سمعناه من أحكام تحول الرجل إلى امرأة . فإن فرضنا هذا ، عكس ذلك الفرض ولهذا سنرى بين أحكامهما شيئاً من التشابه .

المرحلة الأولى : في الأحكام الشخصية له :

لا شك أنها بعد التحول تصبح مشمولة لأحكام الرجل وتتفي عنها أحكام المرأة .

فالحجاب في الصلاة والحجاب عن الرجال كلهم لا يجب عليها . بل يجوز لهم النظر إليه . بصفته رجلاً كسائر الرجال . وفي الحدود المشروعة المتعارفة .

وينقطع عنه بطبيعة تكوينه الجديد الحيض والاستحاضة والحمل والنفاس ، ونحوها مما يمر على المرأة . فلا يكون مشمولاً لأحكامها بطبيعة الحال .

وتقبل شهادته كأى رجل عادل أو ثقة إذا اتصف بالعدالة أو الوثاقة ، فبعد أن كانت شهادته بصفته امرأة محدودة في بعض الأمور ، وغير شاملة لكل الموارد بما فيها الهلال كما سمعنا . تصبح الآن شهادته حجة في جميع الحقول والموضوعات .

وبينما لم يكن من المشروع له بصفته امرأة أن يكون حاكماً ولا قاضياً . ولا إمام جماعة للرجال يصبح ذلك مشروعاً في حقه ، إذا كان واجداً للشرائط الأخرى .

المرحلة الثانية : في أحكام الأسرة :

وهو ما يحصل فيما إذا كان للمرأة زوج وأولاد ثم أصبحت رجلاً ، عندئذ لن تصبح أمّاً ولا أباً ، كما أشرنا في مثله في صورة تحول الرجل إلى المرأة . أما إنها ليست أمّاً فلأنها رجل فعلاً وأما إنها ليست أباً لوضوح أن الأب هو من ولد الذرية من مائه وهذا لم يلد لهم من مائه .

ومن هنا ينتفي حق الحضانة لمن كانت لها حق الحضانة له من ذريتها .

وأما زوجها فتبطل الزوجية معه بدون طلاق ، ولا يجوز له التمكين الجنسي لهذا الزوج بطبيعة الحال . وإذا كان متعدد الزوجات لم يكن له حق القسم . كما لا يستحق عليه وجوب النفقة كما كان حال كونه امرأة .

وما قد يقال : كما قد قيل في عكسه : من أنه يمكن إثبات بعض هذه الأحكام بالاستصحاب كوجوب النفقة وحق الحضانة .

غير صحيح جزماً لأن موضوع هذه الأحكام هو المرأة وهو ليس الآن امرأة .

ويتعبير أدق : إن موضوع وجوب النفقة هو الزوجة ، وهو ليس بزوجة ، وموضوع حق الحضانة هو الأم وهو ليس بأم . وبعد الخروج الموضوعي القطعي لا مجال للاستصحاب .

المرحلة الثالثة : في الإرث :

فهذا الرجل المتحول من المرأة ، لا يرث بصفته أمّاً ولا زوجة ولا بصفته أباً .
نعم ، قد يرث كما قلنا بصفته أحد الوالدين ، فإنه لا زال كذلك ولو احتمالاً
الأمر الذي يمكن معه استصحاب استحقاقه للإرث موضوعاً أو حكماً بعد موت
أحد ذريته ، فتأمل .

نعم ، لو مات هو أمكن القول ، كما سبق في عكسه ، أن ترثه ذريته للذكر
مثل حظ الأنثيين .

أما بالنسبة إلى باقي الأقارب إذا مات أحدهم بعد تحول المرأة إلى رجل .
فكل ما يحدث هو أن يتحول من أخت إلى أخ أو من عمّة إلى عم أو من خالة
إلى خال وهكذا . فيرث بالصفة أو العنوان الجديد الذي اكتسبه إن اختلفت
الصفة .

أما بالنسبة إلى ميراث الطبقات المتأخرة وهي : المعتق وضامن الجريرة ، فلا
يختلف الحال فيها كما سبق .

وأما حجب الأم عما زاد عن الثلث فهو يحصل بالتحول لا محالة ، إذا
كانت سائر الشرائط الأخرى له متوفرة . كما لو كان للفرد قبل موته أخ وأخت
فتحولت أخته إلى رجل فأصبح له أخوان . وهو من جملة شرائط حجب أمه
عن ميراث ما زاد عن السدس .

وأما ما قد يخطر في البال : من أن من جملة الشرائط : وجود الأب . وهذا
الرجل المتحول يصلح أن يكون أباً . فلو كان الأب قد مات أمكن التعويض به
ليحصل الحجب بحصول هذا الشرط .

إلا أن هذا غير صحيح . لوضوح عدم صدق الأب عليه عرفاً وشرعاً لأن
أولاده لم يأتوا من مائه . بل من رحمه حين كان امرأة . فهو الآن ليس أباً ولا
أمّاً . وإن كان أحد الوالدين . إلا أن الشرط في الحجب هو وجود الأب بعنوانه
لا وجود أحد الوالدين .

المرحلة الرابعة : في الديات والقصاص :

ولا إشكال أنه بعد التحول يكون حكمه حكم الرجل من جميع الجهات سواء كان معتدياً أو معتدى عليه .

وكذلك الحال في الوضوح لو دفع الإعتداء قبل التحول وحصل القصاص أو الدية يومئذ . فإنه يتم بعنوان المرأة بلا إشكال .

وإنما يقع السؤال كما وقع في عكسه فيما إذا وقع الاعتداء قبل التحول وأردنا إيقاع العقوبة بعده . وقلنا في مثله إنه يكون مشمولاً لحال الاعتداء أو لحكم الصفة التي كان عليها يومئذ . فإذا كان قد استحق نصف الدية (يعني نصف استحقاق الرجل) حال الإعتداء عليه حين كان امرأة . كان مقتضى الاستصحاب وأصالة براءة ذمة الجاني عن عدم الزيادة على ذلك بعد التحول إلى رجل .

وإذا كان هو الجاني حين كان امرأة . كما لو قتلت رجلاً ، ثم لم ينلها العقاب حتى تحولت إلى رجل . فإن حكمها بعد التحول لا يختلف .

نعم ، لو قتلت امرأة ثم تحولت إلى رجل . وكان حكمها هو القود بدون رد . فهل يبقى الحكم كذلك بعد التحول . أو أن الرد هنا يكون متعيناً لأن القتل قصاصاً سيكون على الرجل بإزاء امرأة وفي مثله لا بدّ من الرد . وجهان :

مقتضى الاستصحاب بقاء الحكم الأول وهو عدم الرد . إلا أن مقتضى إطلاقات قود الرجل بالمرأة خلاف ذلك ، ما لم نقل إنها منصرفة إلى ما إذا كان الرجل قاتلاً بصفته رجلاً أو حال كونه رجلاً . دون الصورة التي نتحدث عنها . كما هو المنصرف عرفاً . وحينئذ لا يبقى لاستصحاب عدم الرد معارض أو حاكم .

تحول المرأة إلى خنثى:

ونتكلم طبقاً للمراحل الأربع السابقة :

المرحلة الأولى : في أحكامها الشخصية :

وهنا يكون الكلام مشابهاً إلى حد كبير مع ما قلناه في تحول الرجل إلى

خنثى ، غير أن الرجل يكون مورداً لاستصحاب أحكام الرجال بعد التحول .
والمرأة تكون مورداً لاستصحاب أحكام النساء بعد التحول . وهذا معناه أن
حالتها الاعتيادي لا يتغير بعد التحول إلى خنثى .

وقد عرفنا هذا يتم أو يصح في بعض الصور :

الصورة الأولى : ما إذا كان الخنثى عموماً تابعاً لأحد القسمين الرئيسيين ،
وليس قسماً ثالثاً . وقد سبق أن ذكرنا وجهه هناك .

الصورة الثانية : ما إذا كان الخنثى قسماً ثالثاً ولو احتمالاً . إلا أنه ليس له
أحكامه المستقلة في الشريعة . ولا أقل من الشك في ذلك . فيكون موضوعاً
لاستصحاب أحكامه السابقة . وهي في هذه الصورة أحكام المرأة .

وأما في صورة ثالثة : وهو ما إذا كان الخنثى قسماً ثالثاً وكان له أحكامه
الخاصة في الشريعة . وهذا ليس بصحيح عملياً في غالب الأحكام كما
سبق . . . ولكن إذا كان الأمر صحيحاً شملته الأحكام الخاصة بالخنثى لا
محالة .

المرحلة الثانية : في الأحكام الماثلية :

فإن لم يكن الخنثى قسماً ثالثاً . وقد شككنا بتحولها إلى عنوان الرجل . ففي
الإمكان استصحاب أحكامها السابقة ، كلها موضوعاً أو حكماً . كعنوان الأم
وحق الحضانة والزوجية ووجوب النفقة . ولا موجب للقول بارتفاعها .

وما قد يخطر في الذهن : من أنه تحول عن صفة المرأة جزماً فلا مجال
لاستصحاب عناوينها وأحكامها .

غير صحيح : لأننا بعد أن بنينا على عدم كونه قسماً ثالثاً . فليس للعرف أن
يقول : إنه رجل للشك في ذلك وجداناً . ولا من حقه أن يقول : هو قسم
ثالث . لليقين بعدمه على الفرض . إذن ، فالعرف يشك كما نشك في خروجه
عن كونه امرأة ، فيكون ذلك موضوعاً كافياً للاستصحاب .

وكذلك الحال : يعني في صحة جريان الاستصحاب لو قلنا بأن الخنثى قسم
ثالث إلا أننا شككنا بتحوله إليه تماماً .

وكذلك الحال : لو قلنا بأنه قسم ثالث إلا أنه ليس له أحكام معينة في الشريعة ، فيتعين استصحاب أحكامه السابقة ما عدا ما خرج بدليل .
نعم ، لو قلنا بأنه قسم ثالث ومحكوم بأحكام معينة في الشريعة ، شملته تلك الأحكام بعد الجزم بكونه أصبح خنثى إلا أن هذا الافتراض ، كما سمعنا ، ليس بصحيح في أغلب الأحكام . وخاصة في أحكام الأسرة التي نتحدث عنها .

المرحلة الثالثة : في الإرث :

في الصور التي أمكن جريان الاستصحاب ، كما أوضحنا في المرحلة الثانية لا إشكال من شمول أحكام المرأة لها ، بكل التفاصيل بما فيها الحجب ، سواء كانت حاجة أو محجوبة .

وأما في الصورة التي لم نقل فيها بجريان الاستصحاب ، فقد خرجت هذه المرأة بعد تحولها إلى خنثى عن كونها أمّاً أو أختاً أو زوجة . فلا يمكن أن ترث بهذه العناوين . نعم يمكن أن ترث بصفتها أحد الوالدين ، كما سبق أن أوضحنا في صورة سابقة .

وبصفتها زوجة ، فإن نكاحها (مع منع جريان الاستصحاب) يفسخ من دون حاجة إلى طلاق . فإذا مات من كان زوجها بعد ذلك لم تستحق شيئاً من الإرث .

نعم ، لو مات حال كونها امرأة وزوجة . ثم تحولت خنثى قبل قبض الحصة ، لم يؤثر ذلك في استحقاقها .

وأما بصفتها أختاً أو أختاً ، فمع عدم جريان الاستصحاب لا بد من المصير إلى الأخذ بالمعدل بين الرجل والمرأة كما في الخنثى المشكل الأصلي .

وما قد يخطر في الذهن : من أن الأخذ بالمعدل إنما كان من أجل الذهاب نظرياً على انحصار الجنس بالجنسين وليس الخنثى قسماً ثالثاً . وهذا الذي نتكلم فيه الآن هو صورة المنع عن جريان الاستصحاب . وهو لا يكون إلا إذا قلنا بإمكان القسم الثالث ، كما سبق . إذن ، فالأخذ بالمعدل . غير صحيح .

إلا أن هذا الوجه غير صحيح .

أولاً : لأن الأدلة الدالة على استحقاق الخنثى للمعدل ، واردة بعنوان الخنثى ، وهذا متحقق له فعلاً . وهذه الأدلة خالية من الإشارة إلى الانحصار بالقسمين وعدمه . فمقتضى إطلاقها شمولها للمورد .

ثانياً : إن إلغاء هذه الأدلة ، جدلاً ، لا ينبغي أن يقتضي القول بإلغاء إرثه رأساً . فإن هذا غير محتمل فقهيّاً . إذن يكون الحكم في المقام هو قاعدة العدل والإنصاف العقلية . وهي تقتضي أخذه للمعدل أيضاً . إذ لا يوجد قاعدة أخرى تشملته بعد انتفاء الاستصحاب .

المرحلة الرابعة : في الديات والقصاص :

وهنا أيضاً إن أمكن جريان الاستصحاب ، كما في بعض الصور المشار إليها ، والتي بعضها هو الصحيح ، كما سبق فلا إشكال في كونها ، أعني المرأة التي تحولت إلى خنثى وهي محل الحديث ، لا إشكال في كونها مشمولة لأحكام المرأة ، بعد التحول ، ولا يكون للتحول أثر يذكر .

نعم ، لو لم يجز الاستصحاب ، فلا بد من كونه مشمولاً لأحكام الخنثى المشكل جانبيّاً كان أو مجنبيّاً عليه . وقد سبق أن حملنا عنها فكرة مختصرة في صورة تحول الرجل إلى خنثى فلا نعيد .

تحول الخنثى إلى رجل :

ونتكلم طبقاً للمراحل الأربع التي ذكرناها فيما سبق :

المرحلة الأولى : في أحكامه الشخصية :

لا إشكال في شمول أحكام الرجل له بعد أن أصبح رجلاً ، مهما قلنا في الأحكام التي كانت شاملة له حال كونه خنثى . حتى أن له أن يتزوج بامرأة وأن يؤم الرجال إن كان واجداً لشرائط إمام الجماعة ، وتقبل شهادته في كل شيء إن كان واجداً للشرائط الأخرى . بل له أن يصبح قاضياً أو مفتياً أيضاً إن كان واجداً لشروطهما الأخرى . إلى غير ذلك .

المرحلة الثانية : في أحكامه العائلية :

لا يفترض فقهيًا بالخنثى المشكل أن تكون له أية عائلة ، لأن زواجه بأي من الجنسين مخالف للاحتياط . وإن فعل كان باطلاً وإن ولد كانت ذريته أولاد زنا . فالإنسان إن كان أصله خنثى وتحول إلى رجل ، فليس له عائلة إن كان مطيعاً للشريعة الإسلامية . نعم له بعد التحول أن يكون أباً وزوجاً وتشمله أحكام الرجل كما عرفنا .

المرحلة الثالثة : في أحكام الإرث :

لا يفترض ، فقهيًا ، كما عرفنا أن يكون الخنثى المشكل ، زوجاً أو زوجة أو أن له أولاداً أو بناتاً . فالإرث من هذه النواحي منتف موضوعاً وارثاً كان الخنثى أو موروثاً .

نعم بعد التحول إن حصلت له أسرة ثم مات هو أو مات أحد أفراد أسرته كان الإرث ثابتاً بينهما بصفته رجلاً .

نعم . للخنثى أب وأم وأخ وأخت ونحو ذلك . فلإن حصل الموت خلال صفة الخنثى وقبل التحول ، كان له حكم الخنثى المشكل . وهو ميراثه معدل حصة الرجل وحصة المرأة ، من أي موروث كان . وأما إذا كان هو الميت فلا أثر لذلك ، كما هو معلوم فقهيًا ، بل يرثه الآخرون اعتيادياً .

كما لا أثر لصفته هذه في ميراث المعتق ولا ضامن الجريرة وارثاً أو موروثاً .

وإن حصل الموت بعد التحول إلى رجل شملته أحكام الرجال في كل طبقات الإرث وارثاً أو موروثاً .

وإن حصل الإرث خلال صفة الخنثى ، ولم يقبض حصته إلا بعد التحول إلى رجل . لم يكن هذا التحول موجباً لزيادة حصته .

وأما الحجب الذي تحدثنا عنه ، أي حجب الأم عما زاد عن السدس ، فالخنثى لا يحجب ولا أثر لوجوده في ذلك . هذا إذا كان حاجباً ولا يحتمل أن يكون محجوباً لعدم إمكان صيرورته أما فقهيًا ، كما سبق . نعم إذا حصل الموت بعد التحول شملته الأحكام الإعتيادية حاجباً أو محجوباً فيما إذا كان التحول

إلى امرأة ويصبح أمأ على ما سيأتي . وهذا يكفي ذكره هنا بلا حاجة إلى التكرار هناك .

المرحلة الرابعة : في الديات والقصاص :

لا يوجد إشكال فقهي فيما إذا حصلت الجناية وتمت العقوبة حال صفة الخنثى سواء كان جانياً أو مجنياً عليه . وكذلك إذا حصلنا معاً حال صفة الرجل بعد التحول ، جانياً كان أو مجنياً عليه . فإنه في الحالة الأولى يكون مشمولاً لأحكام الخنثى وفي الحالة الثانية يكون مشمولاً لأحكام الرجال .

فأما إن حصلت الجناية جانياً أو مجنياً عليه حال صفة الخنثى ثم تحول إلى رجل قبل تلقي العقوبة . فقد عرفنا في أمثاله أن المهم هو صفة الفرد حال الجناية ولا يكون التحول سبباً للتغيير في الحكم .

تحول الخنثى إلى امرأة:

لم يبق شيء بعد الذي قلناه يخفى على القارئ اللبيب . مما يمكن أن يندرج تحت هذا العنوان ، لكننا — مع ذلك — نذكر نفس المراحل الأربع التي كنا نذكرها فيما سبق .

المرحلة الأولى : في أحكامه الشخصية :

ولا إشكال في شمول حكم المرأة له ، مهما قلنا في أحكام الخنثى في حالته السابقة . حتى أنها تستطيع أن تتزوج برجل . وإذا وردت عليها العادة الشهرية شملتها أحكامها . إلى غير ذلك من الأحكام العديدة الخاصة بالمرأة والتي حملنا عنها فكرة فيما سبق .

المرحلة الثانية : في أحكام العائلة :

قلنا في صورة تحول الخنثى إلى رجل أنه لا يمكن شرعاً أن يكون للخنثى عائلة حال صفته تلك . ومع عدمها فلا حكم لها حتى وإن حصل التحول . نعم ، بعد التحول إلى امرأة لها أن تتزوج برجل كما قلنا . وتكون أمأ وتشملها سائر الأحكام الخاصة بذلك . من وجوب النفقة وحق القسم وحق الحضانة وغير ذلك .

المرحلة الثالثة : في أحكام الإرث :

حين لا يكون للخنثى المشكل عائلة ، لا يكون له ميراث منها ولا إليها . كما سبق أن أشرنا . وإنما يمكن ذلك بعد التحول وعندئذ تشمله أحكام الصفة الجديدة ، وهي أنه أصبح امرأة كما افترضنا الآن .

وأما بالنسبة إلى ميراث أمه وأبيه وأجداده وإخوته وأعمامه وأخواله فإن كانت صفة الخنثى باقية وحصل الميراث فإن كان وارثاً استحق حصة الخنثى وإن تحول بعد ذلك . ويؤثر التحول بزيادة أو قلة الحصة عندئذ كما سبق .

وأما إن كان هو الميراث ، وأصبح موروثاً ، فإنه يورث كما يورث غيره بلا فرق .

وإن حصل الميراث بعد التحول إلى امرأة شمله حكم ميراث المرأة بكل تفاصيلها وارثة كانت أو مورثة .

وقلنا ونقول هنا أيضاً : إن ميراث المعتق وضامن الجريرة ، لا يختلف فيها الحال بين الخنثى وغيره لأنه لا يختلف فيها الحال بين الرجل والمرأة ، فكيف بالخنثى .

المرحلة الرابعة : في أحكام الديات والقصاص :

وهنا يشمله ما سبق أن قلناه من أنه لا إشكال فقهي ، فيما إذا وقعت الجناية ووجدت العقوبة حال صفة الخنثى كليهما . وكذلك إذا وجدنا بعد التحول إلى امرأة . فإنه في الحالة الأولى يشمله حكم الخنثى وفي الحالة الثانية يشمله حكم المرأة .

وقلنا أيضاً : إنه إذا حصلت الجناية حال كونه خنثى سواء كان جانياً أو مجنياً عليه استحق العقوبة بتلك الصفة التي كان عليها حال الجناية . ولا يكون للتحول والتغيير الجديد أثر يذكر .

التحول المتعدد :

إذا كان في الإمكان أن يتحول رجل إلى امرأة وامرأة إلى رجل وغير ذلك مما

سمعناه ، ففي الإمكان أيضاً أن يتعدد التحول عدة مرات فيتحول مثلاً : رجل إلى امرأة ثم إلى رجل ثم إلى خنثى ثم إلى امرأة ، ثم إلى رجل وهكذا .

نعم . بما أن التحول الواحد صعب طبيياً وواقعياً ، ووقوعه نادر نسبياً : فكيف الحال بالتحويلات المتعددة ، ولم تصدف أن وقعت طول التاريخ البشري الطويل . إلا أن ندرة الفرض وصعوبة المسألة لا تحول فقهياً دون تسجيلها وبحثها . على اعتبار أنه : ما من واقعة إلا ولها حكم . فإذا افترضنا وقوعها في أي جيل بشري قادم أمكن تحصيل حكمها الفقهي على أي حال .

وإذا كانت احتمالات التحول مرة واحد — كما سبق — ستة احتمالات . فاحتمالات التحول مرتين ثمانية عشر ناتجة من ضرب الستة في ثلاثة هي أصناف الرجل والمرأة والخنثى . فإذا افترضنا التحول ثلاث مرات احتجنا إلى الضرب في ثلاثة مرة أخرى ، وكان الناتج أربعة وخمسون احتمالاً . وهكذا .

ولعلنا نستطيع أن نقرب إلى ذهن القارئ إمكان وقوع ذلك إجمالاً . كما في رجل أراد أن يصبح امرأة ففشلت العملية الجراحية له . فأصبح خنثى وعاش على ذلك زمناً قليلاً أو كثيراً . ثم عمل عملية جراحية أخرى فنجحت فأصبح امرأة . ثم إنه تبدل رأيه فعمل عملية جراحية ثانية ليعود إلى الرجولة فنجحت عملته .

وكذلك الحال في المرأة التي تريد أن تصبح رجلاً ، فقد تفشل عمليتها فتصبح خنثى . وبعد فترة تعمل عملية ثانية فننجح فتصبح رجلاً أو قد تعيد نفسها أنثى . وهكذا .

وأما من ناحية الأحكام الفقهية ، فإن مثل هذا الفرد ، يكون مشمولاً للأحكام التي قلناها فيما سبق . وكل مرحلة من تحوله يكون مشمولاً لأحد الاحتمالات الستة التي ذكرناها .

ففي المثال السابق . تحول الرجل إلى خنثى . فيكون مشمولاً لما تحدثنا به حول ذلك . ثم تحول إلى امرأة . فيكون مشمولاً لما تحدثنا عنه من تحول الخنثى

إلى امرأة . ولو تحول إلى رجل فسيكون مشمولاً لما تحدثنا عنه من تحول الخنثى إلى رجل وهكذا .

وليس في المقام من جديد . غير أنه ينبغي الإلماع إلى أنه في الموارد التي لا يكون للتحول الواحد أثر يذكر ، لا يكون للتحول المتعدد أثر كذلك . وقد عرفنا ذلك في موردين :

المورد الأول : ما إذا حصل موت المورث ثم حصل التحول في الوارث فإنه يستحق نفس الحصة التي استحقها حال الموت ولا يكون التحول موجباً لزيادتها أو نقصها . وهنا نقول : إن ذلك يصح سواء كان التحول واحداً أو متعدداً .

المورد الثاني : ما إذا حصل الاعتداء على فرد ثم حصل التحول في المعتدي أو المعتدى عليه . فإن هذا التحول لا يوجب تحول العقوبة . وهنا نقول : إن ذلك يصدق حتى لو كان التحول متعدداً .

هذا . وينبغي الإلماع هنا : إلى أن التحول الثاني إذا أرجع الفرد إلى حاله الأول عادت له عناوينه التي فقدها بالتحول الأول .

فلو تحول رجل إلى امرأة فإنه يفقد صفاته : الزوج والأب . كما سبق ولكنه إذا تحول مرة أخرى إلى رجل . فإنه يعود أباً بلا إشكال . لأنه يصدق عليه عنوان : الرجل الذي وجدت هذه الذرية منه . وأما عود عنوان الزوج عليه ، فهذا فقهيّاً غير ممكن بعد الحكم بانقراض نكاحه السابق مع من كانت زوجته . وخاصة فيما إذا كان حال كونه امرأة قد تزوج رجلاً وأنجب أو لم ينجب . والمهم الآن أنه يحتاج في عود الزواج له لنفس المرأة إلى عقد جديد . أو أن يعقد على أية امرأة أخرى .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل تعدد الزوجات

ويقع الكلام في ذلك ضمن عدة عناوين :

حكمة التعدد:

تنبثق الحكمة لتعدد الزوجات ، من الحاجة إلى ذلك . ويتم بيان ذلك ضمن عدة نقاط .

النقطة الأولى : إن غالب المجتمعات البشرية تتصف بزيادة عدد الإناث على الذكور بالولادة . بل هذه الصفة ثابتة للبشرية ككل بكل تأكيد .

النقطة الثانية : إن الأخطار التي يتعرض لها الذكور ، بحكم عملهم أكثر من الإناث بكثير ، ومن هنا يكون التلف فيهم أكثر بكل تأكيد .

النقطة الثالثة : إن الحروب خاصة بالذكور . ولا تشارك فيها الإناث إلا قليلاً . ومن هنا قال الشاعر :

كتب القتل والقتال علينا وعلى المحصنات جر الذبول

الأمر الذي يسبب أن الأعم الأغلب من المقتولين في الحروب هم من الذكور دون الإناث . وإن قتل من الإناث أحد فعلى سبيل الصدفة أو الإعتداء وينسب ضيعة .

فإذا طالت الحروب في أي مجتمع أو في عدة مجتمعات سنين أو عقوداً كان

الأمر أوضح . والعالم لا يخلو باستمرار من المناوشات والحروب نتيجة لتعارض مصالح الأقوياء من الناس .

النقطة الرابعة : إن كثيراً من الرجال لهم قابلية خلقية أو مكتسبة لتحمل أكثر من زوجة . فلماذا تذهب هذه القابلية هدراً .

وأقصد بالقابلية الخلقية ، غريزته الجنسية وما إليها . وبالقابلية المكتسبة وجود وارد اقتصادي مضمون لتغطية النفقات . وكلا الأمرين أو القابليتين موجودان في عدد لا يستهان به من الرجال .

النقطة الخامسة : إن المهم في حياة المرأة الزوجية ، هو إيفاء حاجاتها من قبل الرجل من جميع الجهات أو في حدود الإمكان . ولا يدخل في ذلك أن الرجل نفسه قد وفى حاجات امرأة أخرى أم لا .

وهذا يعني أنه لا يوجد مانع نفسي أو عقلي أو اجتماعي لدى المرأة من التعدد . كل ما في الأمر أنها تطالب بحقوقها من زوجها فإن استطاع إيفاء فهو المطلوب . وعندئذ لا تكون الزوجة أو الزوجات الأخريات . محل ضرر على الإطلاق .

هذا في السيرة العقلانية العامة ، بغض النظر عن بعض تعاليم الأديان أو القوانين التي تمنع من التعدد . والتي تصلح هذه النقاط لمناقشتها .

النقطة السادسة : إن لدى بغض الرجال حاجة حقيقية للتعدد لقوة الغريزة الجنسية بحيث لا تستطيع امرأة واحدة من إيفائها .

وفي حدود اللغة الدينية : إن الفرد قد يخاف من الوقوع في الحرام وإن كانت له زوجة . فماذا يفعل إن منعاه من التعدد؟

وفي الغالب إن مثل هذا الإنسان يبقى كالحائر يشعر أن في حياته نقصاً شديداً ما لم يتزوج ، لكي يسد حاجته الضرورية .

فإن أضفنا إلى ذلك الحالات الاستثنائية لكل امرأة كحالات الحمل والدم ونحوها ، والتي يحرم أو يصعب استيفاء الحاجة الجنسية منها للرجل . وإذا

أضفنا إلى ذلك حالات المرض والسفر وغير ذلك . أمكننا الجزم بأن المرأة الواحدة لا تستطيع أن تفي حاجات الرجل . وأن التعدد أفضل له جنسياً بكل تأكيد .

النقطة السابعة : إن الحكم في الدين الإسلامي هو الحكم بجواز تعدد الزوجات وليس بوجوبه بطبيعة الحال إلا أن يعلم الفرد بالوقوع بالحرام بدونه ، وهي حالة قليلة .

بل الأمر أكثر من ذلك ، من حيث وضع بعض القيود على التعدد على ما سنعرف . ويدونها أو بدون الالتزام بها ، يكون التعدد ممنوعاً . فإذا التفتنا كما سيأتي إلى أن أكثر الناس لا يستطيعون الوفاء بشرط التعدد ، نعرف إذن قيمة تعدد الزوجات في الإسلام .

فهذه النقاط ونحوها هي التي تعطينا وجه الحكمة من هذا الحكم . بحيث ندرك أن القانون الذي يمنع التعدد يكون ناقصاً من هذه الناحية بكل تأكيد ومخالفاً للحكمة والمصلحة العامة لطبيعة الحال .

تعدد الأزواج:

قد يخطر في بعض الأذهان المريضة أنه : كما يمكن تعدد الزوجات يمكن تعدد الأزواج ، وخاصة وقد ورد في الأخبار ما مؤداه : إن المرأة أعطيت من الغريزة الجنسية عشرة أضعاف الرجل . وهذا مبرر لتعدد الأزواج . إذ قد لا يكون الزوج الواحد كافياً في إيفاء تلك الغريزة .

وجواب ذلك يكمن في عدة نقاط :

النقطة الأولى : إن السيرة العقلانية عامة على الوحدة الأزواج ترى في تعددهم نحواً من الشناعة والفظاعة بأكثر من المتحمل وأكثر من المعقول . وهذا واضح .

فلو فرضنا جدلاً أن في التعدد شكلاً من أشكال المصلحة ، إلا أن منعه أصلح

بكل تأكيد ، لوضوح أن المذهب الذي يجيز هذا التعدد سيكون مذهباً شنيعاً في نظر العقلاء . ولا تكون أية مصلحة عذراً له في إزالة الشناعة .

ومن المعلوم أن الدين الحنيف لا يأمر بما هو شنيع وفظيع عقلاً .

النقطة الثانية : إن المرأة لا تنظر فقط إلى الغريزة الجنسية ، إلا الشواذ منهن اللاتي يكنّ على مستوى المومسات . وأما المرأة الاعتيادية ، فتنظر إلى دعم الرجل لها اقتصادياً واجتماعياً ورأفته بها ودفاعه عنها .

ومن المعلوم أن هذا لا يحدث إلا مع وحدة الزوج . وأما مع تعدده فتكون المرأة ضائعة بدون دعم محدد من أي من الأزواج الذين حولها . الأمر الذي يجعلها بعيدة جداً عن الهدف الذي تتوخاه والحاجة التي تطلبها .

النقطة الثالثة : إنه حقاً ورد في الأخبار : أن المرأة رزقت عشرة أضعاف الرجل من الغريزة الجنسية . وهذا أيضاً مما يناسبه الاعتبار إذ كلما كان الجسم أجمل وأرق وأرشق كانت الغريزة أقوى . وهذا مجرب في الرجال أنفسهم فضلاً عن النساء .

إلا أنه ورد في نفس الأخبار تكملة لهذا الكلام . حيث تقول الأخبار ما مضمونه : ولكن المرأة رزقت من الحياء عشرة أضعاف الرجل ، بحيث أمكنها بذلك السيطرة على تلك العاطفة .

ومن المعلوم أن تعدد الأزواج مخالف للحياء تماماً . وهل من الحياء أن يتقاسمها الرجال وتتعري كل يوم أمام واحد منهم . إن هذا إلا شيء مقرف تماماً .

النقطة الرابعة : إنه بالرغم من زيادة الغريزة الجنسية لدى المرأة ، فإنه يمكن أن يقال ويكل تأكيد أن رجلاً واحداً يستطيع أن يوفيهما ويستوفيها ، ولا حاجة إلى التعدد . يعني لا يبقى في المرأة حاجة غير مستوفاة بحيث يتعين التعدد لاستيفائها . كما قال المستشكل . وإذا بقي في بعض النساء شيء ، فهو ضئيل لا يوازي الفتوى بجواز التعدد .

النقطة الخامسة : إن الوحدة في الأزواج لأي امرأة لا تعني تحقق ذلك في طول عمرها ، في الدين الإسلامي ، بل لها أن ترى أو تجرب أو تتزوج — ما

شئت فعبّر — عدداً كبيراً من الأزواج ، واحداً بعد الآخر ، بالشكل الذي تتحقق فيه شرائط الصحة شرعاً .

فالمهم هو المنع من الجمع بين الأزواج . لا من التعدد واحداً بعد الآخر ، لو كان للمرأة توقان إلى ذلك . فقد تستطيع أن تتزوج المرأة في كل سنة اثنين أو أكثر ، بل قد يصل العدد إلى العشرة أو ما يقاربها . وتختلف النساء في ذلك تبعاً لاختلاف مقدار زمان العدة ، كما سيأتي .

النقطة السادسة : إنه كما لا بد أن يكون التشريع الخاص بالعائلة ، رحيماً بالنساء ، كذلك ينبغي أن يكون رحيماً بالرجال . وإلا انتفى منه العدل والإنصاف بطبيعة الحال .

ومن الواضح في الوجدان والثابت في العلم الحديث ، أن الرجل يشمئز من المرأة التي تكون عرضة للرجال . وكلما كانت المرأة أكثر صوناً وسترأ كانت أشهى وأطيب في نظر الرجل . حتى قيل : إن اتصال المرأة بالرجال يعكس على وجهها وجسمها شكلاً معيناً من الوضع يشمئز منه الرجل . كما يدرك بوجدانه أن هذا الوضع ناجم من ذلك السبب لا محالة .

ومن المعلوم أن اشمئزاز الرجل يعني سقوط العائلة وهلاكها جنسياً واجتماعياً ومعنوياً .

فإذا أجاز القانون تعدد الأزواج ، فإن هذا الاشمئزاز سيشمل جميع الأزواج للمرأة الواحدة . لأن كل واحد منهم له نفس الذوق والاتجاه فتكون المرأة محل اشمئزازهم جميعاً . فمن أين تأتي سعادتها أو اطمئنانها؟

النقطة السابعة : ما أشير إليه في بعض الروايات^(١) من أن : المرأة لو كان لها زوجان أو أكثر من ذلك لم يعرف الولد لمن هو . إذ هم مشتركون في نكاحها . وفي ذلك فساد الأنساب والموارث والمعارف .

النقطة الثامنة : ما أشير إليه في بعض الروايات أيضاً ففي الكافي^(٢) عن

(١) انظر الميزان ج ٤ ص ١٧٥ .

(٢) المصدر والصفحة .

الصادق عليه السلام في حديث قال : والغيرة للرجال . ولذلك حرم على المرأة إلا زوجها ، وأحل للرجل أربعاً . فإن الله أكرم من أن يبتليهن بالغيرة ويحل للرجل معها ثلاثاً .

إلى غير ذلك من النقاط التي توضح وجه الحكمة في عدم إجازة التشريع الإسلامي لتعدد الأزواج .

شرط التعدد:

يستفاد من بعض ظواهر القرآن الكريم أن تعدد الزوجات منوط بشرط أساسي ، هو إمكان العدل بينهما فإذا لم يمكن ذلك ، كما هو الغالب ، لم يجز التعدد . بل إن القرآن الكريم ظاهر بعدم إمكان العدل على الإطلاق . الأمر الذي ينفي إمكان تعدد الزوجات على الإطلاق لانتفاء الشرط دائماً .

قال الله سبحانه^(١) ﴿وإن خفتن ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طالع لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع . فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت إيمانكم . ذلك أدنى أن لا تقولوا﴾ .

وقال جل ذكره في آية أخرى من نفس السورة^(٢) : ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم . فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة . وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً﴾ .

والآية الثانية واضحة في عدم إمكان العدل . فإن ضممنها إلى الآية الأولى الدالة على أن مجرد خوف التفريط بالعدل كاف لعدم جواز التعدد . إذن صار كل تعدد في مورد النفي والحرمة . هكذا قال المدافعون ضد التعدد ممن يميل إلى الذوق الأوروبي الحديث . مع محاولتهم تلبيسه بلبوس الدين والقرآن الكريم .

وأوضح جواب على هذه المزاعم هو أن وجوب العدل ليس شرطاً فقهياً لصحة النكاح ، بل هو حكم شرعي مستقل يشمل من تعددت عنده الأزواج .

(٢) النساء : ٤ .

(٣) النساء : ١٢٩ .

وتوضيح ذلك ببعض الأمثلة : أن بعض المذاهب الإسلامية اشترطت في نفوذ عقد النكاح وجود شاهدين عادلين وبعضها اشترطت ذلك في صحة الطلاق . والمهم الآن أن نفهم أن وجود الشاهدين شرط فقهي لصحة النكاح أو الطلاق ، بحيث يفسد العقد أو الطلاق بدونهما . ولا يكون لهما أي أثر .

فهل أن العدالة بين الأزواج أو قل : هل أن خوف التفريط بالعدل كذلك . بحيث يجب على كل رجل حين يتزوج امرأة ثانية أو ثالثة أن يفكر فإن وجد نفسه خائفاً من عدم العدل بطل نكاحه شرعاً ولم يستطع الزواج إطلاقاً . حاله في ذلك حال من يظن الضرر من الصوم فإن صومه إن صام بالرغم من الخوف يقع باطلاً ، بناء على ما هو الصحيح من أن ترك الصوم في مثل ذلك عزيمة وليس رخصة ، أي على نحو الوجوب لا على نحو الجواز .

وبالرغم من أن هذا هو ظاهر قوله تعالى : ﴿فإن خفتن أن لا تعدلوا فواحدة﴾ وظاهر القرآن حجة . إلا أنه غير محتمل فقهيًا ولم يفت به أحد على الإطلاق . فإذا انتفى هذا الحكم فقهيًا قطعاً لم يكن الظاهر حجة ، بل لا بد من تأويل الظاهر بما لا يتنافى والحكم القطعي .

وما هو الموجود من الحكم فقهيًا هو أن للإنسان أن يتزوج من دون حساب خوف التفريط بالعدالة ، فإن تمّ له الزواج وجبت عليه العدالة بين زوجاته المتعددات بالشكل المسطور في الفقه . وهذا معنى ما قلناه من أن هذه العدالة عبارة عن وجوب شرعي لا عن شرط فقهي في صحة النكاح .

فهذا هو الجواب الفقهي الأساسي . وتبقى عدة أجوبة ممكنة نذكر منها ما يلي :

أولاً : إن المسلك الذي سار عليه هذا المستشكل ، ينتج امتناع الزواج بالمتعدد أو بطلانه إلا للأوحد من الناس . إذ من الواضح أن خوف التفريط بالعدل موجود عند الناس أجمعين ، ما لم يكن الفرد معصوماً أو قريباً من العصمة .

وهذا الحكم على خلاف قوله تعالى : ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء

مثنى وثلاث ورباع». إذ يبقى حكماً نظرياً صرفاً لا تطبيق له في الخارج ، فيكون تشريعه لغوياً . وهذا مستحيل على التشريع الإسلامي .

على أنه خلاف ظاهر السياق لأنه يقول : ما طاب لكم . بحيث يكون الأمر طبقاً للهوى والإرادة . فإذا كان متعذراً إلى تلك الدرجة كيف سيكون الأمر كذلك ؟!

ثانياً : إن العدل الممكن مع النساء على قسمين : عملي وقلبي . والعدل القلبي هو التساوي في الحب ، وهو متعذر تماماً لاختلاف النساء فيما بينهن واختلاف نظر الرجل إليهن . وأما العدل العملي فهو التسوية بين الزوجات في العلاقة الاقتصادية والاجتماعية ونحوها . وهذا ممكن لأكثر الرجال بل للجميع وليس متعذراً كما هو واضح .

إذن ، فمن الممكن فهم العدل في كل آية بشكل يغير الآية الأخرى . وليس بينهما وحدة سياق لأنهما متباعدتان في وجودهن القرآني وغير متجاورتين .

فقوله : «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» . نفهم منه العدل القلبي ، المتعذر تحقيقه عادة حتى مع حرص الرجل على ذلك . كما هو معلوم وجداناً .

وقوله : «فإن خفتن أن لا تعدلوا فواحدة» ، نفهم منه العدل العملي : الاجتماعي والاقتصادي . فحتى لو فرضنا ذلك شرطاً فقهيّاً في صحة النكاح - وليس كذلك - لا يكون تطبيقه متعذراً . ولا يكون الخوف من عدم العدل عاماً بين الرجال .

ثالثاً : إن العدل المأمور به فقهيّاً بين النساء ليس في كل شيء ، حتى يدعي المستشكل أنه متعذر ، حتى وإن كان المراد به العدل العملي . بل الواجب العدل في بعض الأشياء خاصة . بل في أشياء قليلة تماماً . بل في شيء واحد فقط ، وهو تقسيم الليالي بين الزوجات كما سنشرح في عنوان آتي بعونه تعالى .

وأما وجوب النفقة على الجميع ، فليس من باب العدل . بل إن كل امرأة باستقلالها تستحق النفقة . فإن أنفق الرجل على إحداهن دون الأخرى ، فليس

أنه فرط في عدله ، بل يعتبر عاصياً بالنسبة إلى وجوب النفقة في إحداهن ومطيعاً له في الأخرى . وأما التفريط في العدل في مثل ذلك فهو عنوان ثانوي انتزاعي ، لا أثر له فقهياً .

هذا . وتبقى مجالات كثيرة للرجل يمكن له فيها أن لا يساوي فيها بين الزوجات . بل قد يحصل ذلك وجوباً أيضاً وليس استحباباً . ونذكر لذلك عموماً بعض الصور :

الصورة الأولى : قال الفقهاء إن النفقة الواجبة للزوجة هي ما يناسبها من المأكل والمشرب والمسكن والملبس وكل ما يحفظ لها شأنها الاجتماعي والصحي وغير ذلك .

فلو كان للفرد زوجتان إحداهما بالأصل عالية اجتماعياً والأخرى دانية فلا يجب عليه أن يصرف على الثانية بمقدار الأولى . بلا إشكال . وكذلك لو كانت إحدى زوجاته مريضة أو كثيرة المرض ، فتستوجب زيادة في الصرف وجوباً دون غيرها وهكذا .

الصورة الثانية : إن خرجت إحدى الزوجات على طاعة الشريعة أو على حقوقه الزوجية المشروعة ، فقد أجاز الفقهاء بنص القرآن الكريم للزوج إيجاد عقوبات معينة في مثل ذلك قال الله تعالى ^(١) : ﴿فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ . وقال الفقهاء إنه يجب على الزوج أن يختار الأخف من هذه العقوبات فالأخف . لأنه إن اختار الأشد مع كون الأخف كافياً كان ظلماً للزوجة .

ومحل الشاهد هنا أن الزوج إذا تمردت عليه إحدى زوجتيه دون الأخرى . فله شرعاً أن يتصرف مع المتمردة بأسلوب يختلف عن الأخرى بكل تأكيد . فهل يعتبر المستشكل ذلك مخالفاً للعدل؟

الصورة الثالثة : إن الزوج إذا ضمن لزوجاته النفقة الواجبة فقد عدل بينهم

فقهياً . وأما التوسعة الزائدة فهذا إليه . إن شاء فعل وإن شاء ترك . ولا يجب عليه أن يساوي بين الزوجات في التوسعة ، بلا إشكال .

الصورة الرابعة : إن الواجب في تقسيم الليالي هو أن يكون الرجل عند زوجته في ليلتها . وأما (الجماع) في تلك الليلة ، فهو غير واجب بلا إشكال . بل يجب في كل أربعة أشهر مرة لكل زوجة ، ولا يجب أكثر من ذلك . والظاهر أن هذا المقدار أيضاً مبني على ضرب من الاحتياط .

ومحل الشاهد هنا : إن الرجل يستطيع أن يكثر من جماع إحدى زوجتيه في لياليها ، ولا يجامع الأخرى إلا قليلاً . ولا يكون بذلك فقهياً خارجاً عن المشروع .

فهذه الصور الأربع تعطينا صورة كافية ، لما قلناه في الجواب : (ثالثاً) من أن العدل المطلق بين النساء غير واجب ، جزماً . بل لا يجب إلا في شيء واحد هو تقسيم الليالي على شكل معين سيأتي ذكره بعونه تعالى .

ومعه يمكن الجزم بكل وثوق أن قوله تعالى : ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا﴾ . لا يراد به العدل العملي بل العدل القلبي . ولو أراد به العدل العملي ، فهو استحبابي وليس وجوبياً . فلا يكون القصور عنه أو التقصير فيه موجباً لبطلان النكاح أو هدم العائلة والحياة الزوجية .

وأما قوله تعالى : ﴿وإن خفتن أن لا تعدلوا فواحدة﴾ . أريد به العدل الوجوبي ، وهو تقسيم الليالي . يعني عند الخوف أو الظن بعدم القيام بتلك فيكون ترك الزواج المتعدد هو الأولى . لأنه سيكون ظلماً وسيباً للظلم .

وإن أريد به العدل المستحب ، وهو الأغلب ، فلا يمكن أن تزيد النتيجة على المقدمة . يعني أن يكون المعنى : فإن ظننتم أن لا تعدلوا عدلاً استحبابياً بين الزوجات ، فيستحب لكم ترك الزواج الثاني أو الثالث . ولا يحتمل أن تكون نتيجة ترك العدل الاستحبابي هي حرمة الزواج وبطلانه . كما هو واضح لأن النتيجة لا يمكن أن تزيد على المقدمة .

هذا وتبقى في هاتين الآيتين بعض الأمور التي تساعد على فهمهما ولكنها

خارجة عن صددنا في هذا الفصل . فمن الأحجى تركها الآن ، وإيكالها إلى محلها من التفسير والفقه .

إشكالات على التعدد :

ذكر الطباطبائي في تفسير الميزان^(١) عدة إشكالات ذكرها المدافعون ضد تعدد الزوجات . وهي أربعة إشكالات . والظاهر أنه ذكرها بإنشاء منه وليس نقلاً عن مصدر . والمهم الآن هو التلاقح الفكري أياً كان مصدره . ثم صار بصدد الجواب عن هذه الإشكالات مفصلاً على خلاف التركيز الذي التزمناه في هذا الكتاب . فنحن الآن ننقل الإشكالات نصاً . ثم نحاول الجواب عليها مستقلاً .

قال رحمه الله : وقد استشكلوا على حكم تعدد الزوجات :

أولاً : إنه - أي تعدد الزوجات - يضع آثاراً سيئة في المجتمع . فإنه يقرع قلوب النساء في عواطفهن ويخيب آمالهن ويسكن فورة الحب في قلوبهن . فينعكس حس الحب إلى حس الانتقام ، فيهملن أمر البيت ويتشاقلن في تربية الأولاد ويقابلن الرجال بمثل ما أساءوا إليهن ، فيشيع الزنا والسفاح والخيانة في المال والعرض . فلا يلبث المجتمع دون أن ينحط في أقرب وقت .

وثانياً : إن التعدد في الزوجات يخالف ما هو المشهور المتراءى من عمل الطبيعة . فإن الإحصاء في الأمم والأجيال يفيد : أن قبيلي الذكور والإناث متساويان عدداً تقريباً . فالذي هيأته الطبيعة هو واحد لواحد . وخلاف ذلك خلاف غرض الطبيعة .

وثالثاً : إن في تشريع تعدد الزوجات ترغيباً للرجال إلى الشره والشهوة وتقوية لهذه القوة في المجتمع .

ورابعاً : إن في ذلك خطأً لوزن النساء في المجتمع بمعادلة الأربع منهن بواحد من الرجال . وهو تقويم جائر حتى بالنظر إلى مذاق الإسلام الذي سوى فيه بين مرأتين ورجل كما في الإرث والشهادة وغيرهما . ولازمة تجويز التزويج باثنتين

منهن لا أزيد . ففي تجويز الأربع عدول عن العدل على أي حال من غير وجه (يعني من أكثر من وجه) .

انتهى موضع الحاجة من كلامه .

أما الجواب على الإشكال الأول فالنقطة المهمة فيه هو قوله : فينعكس حس الحب إلى حس الانتقام . يعني حينما يتزوج الزوج زوجة ثانية فيتحول حب الزوجة الأولى لزوجها إلى حب الانتقام منه . فتعد لذلك عدته - وتترتب نتائج عديدة ذكرها المستشكل في إشكاله .

وهذا المعنى قد يصح أحياناً في المجتمعات المتخلفة عن فهم الدين وتطبيقه ، حيث تشعر الزوجة الأولى . وهي متخلفة بدورها أن زوجها المتخلف بدوره ، يريد أن يكدر حياتها ويدخلها في معمصان المصاعب التي تقع لا محالة بين الزوجتين المتخلفتين دينياً . إذن ، فزوجها قد أجرم بالنسبة إليها ، في زواجه الثاني . وهذا الذنب الكبير يحتاج إلى رد فعل كبير أيضاً . ولا يمكن التغاضي عنه أو التعامل معه بالحسنى والعفو .

ومعه تبذل الزوجة قصارى جهدها في إيذاء زوجها وإهمال مصالحه ، والعمل على ما يغضبه ويؤذيه ، فصلاً عما يؤذي زوجته الثانية ويغضبها ، فإن هذا مفروض سلفاً !! .

وإذا كان لها من التدني الديني والخلقي ما يجعل رد فعلها سافلاً جداً ، فعلت ذلك . فيحدث ما ذكره المستشكل من السفاح والزنا الذي هو على خلاف النظرة الدينية الإسلامية للمجتمع . ومن المضاعفات غير المحمودة جزماً . ولكن جميع ذلك ناتج من التخلف الديني لدى الزوجتين . حيث تكون كل منهما كالكبريت إذا احتك ببعضه البعض اشتعلت فيه النار .

وأما لو كانت كلتا الزوجتين مؤمنتين متورعتين ، كما يريد الإسلام أن تكون . فالزوجة الأولى لا تجدد إذن ، أن زوجها فعل جرمًا كبيراً ضدها حين فعل ما هو حلال شرعاً بل واجب أحياناً . وهو زواجه الثاني . ولا تجدد أن الزوجة الثانية واردة عليها للخصومة والإيذاء . بل لكي تعيش معها طبقاً

للتعاليم الدينية . فإذا علمت الأولى أن الثانية ورعة أيضاً بدورها ، اطمأنت الأولى من أذاياها سلفاً وركنت إليها جزماً .

فإذا زادت على ذلك ، كل من الأولى والثانية ، بل والزوج أيضاً ، بمقابلة الإساءة بالإحسان والعفو وغيض النظر . طبقاً لقوله تعالى ^(١) : ﴿وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم﴾ . إذن لا يمكن أن تثور أية مناقشة أو أن تحدث أية مشاكل .

فإذا علمنا بالفكرة المحققة دينياً ، وهي أن المصالح الدينية إنما لوحظت لدى تطبيق الدين بجميع تفاصيله لا ببعضه مع إهمال البعض الآخر . فعندئذ تحصل السعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة وإنما تحدث المشاكل والخلافات بين الأفراد والمجتمعات ، إذ كانوا ممن ﴿يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض﴾ . كما هو الحال عليه في أغلب مجتمعات العالم في أكثر حقب التاريخ .

فإذا لاحظنا هذه الفكرة علمنا أن الدين إنما أجاز تعدد الزوجات ووجد فيه مصلحة حقيقية ، عندما تكون الزوجات والزوج من المؤمنين الصالحين ، لا من المنحرفين المتخلفين . ومن الواضح أنه مع الإيمان والصلاح لا تحدث أية مشاكل أو مضاعفات .

وإنما لاحظ السائل هذه المجتمعات المتخلفة دينياً في العالم ، فقال إنه يحتمل أن تحصل تلك المضاعفات . ولا شك أن المستشكل قد بالغ في وصفها إضفاء للأهمية على رأيه . وإلا فالأغلب أن الأمر لا يعدو أن يكون خلافاً بين الزوجتين بدون أن يسري الأمر إلى الرجل فضلاً عن حصول الفساد .

هذا ولو استطاع الزوج من أول الأمر فصل الزوجة الثانية سكناً عن الأولى ، في نفس البلدة أو بلدة أخرى . فإنه لا يحصل أي شيء كما هو المحرب جزماً . لأن اللهب إنما يحصل بالاحتكاك دون حالة التباعد .

وأما السؤال الثاني ، فالهم فيه ما قاله المستشكل من أن الطبيعة وفرت الذكور

والإناث بعدد متساو . فإذا أجاز التشريع خلاف ذلك ، كان على خلاف القانون الطبيعي .

وهذا الكلام وهم موهون كما هو واضح كبرى وصغرى كما يعبرون . فلا الطبيعة على هذه الشاكلة دائماً كما زعم السائل . ولا أن القانون يجب أن يوافق الحالة الطبيعية ، وإلا كان منحرفاً . فإن وضع المجتمع ومصالحه غير وضع الطبيعة ومصالحها بطبيعة الحال . ويجب على المقتن ملاحظة المجتمع لا ملاحظة الطبيعة . وإلا كان مقصراً جداً .

وتكفي الأمثلة القليلة لكي نلاحظ عدم سريان التساوي في الطبيعة بين الذكور والإناث . فالأمر ليس كذلك في النبات ولا في الحيوان ولا في الإنسان . فمثلاً إن لإناث النخل أضعاف ذكورها والحكمة فيه هو أن الأنثى هي التي تعطي الثمر الجيد دون الذكر ، وأن الذكر الواحد يكفي لإناث متعددة ، إذن سيكون التساوي في العدد طبيعياً ، أمراً واهناً ومخالفاً للعدل . إلى آخر ما هناك من الأمثلة .

وأما الإشكال الثالث ، وهو أن في تشريع التعدد ترغيباً للرجال بالشهوة والشره الجنسي .

وجوابه : إنه لو فرض أن هذا صحيح فأي محذور فيه . فليكن الأمر كذلك . وقد أسلفنا أن المشرع الإسلامي يفترض المطيع له مطيعاً من جميع الجهات . ومثل هذا الفرد لا يمكن فيه أن ينحرف نحو الفاحشة والفساد .

وبتعبير آخر : إن نفس الشريعة التي رغبنا هنا بالشهوة - لو تم ما قاله المستشكل - نهت من طرف آخر عن التماادي في هذا الطريق إلى حد الفساد . بل يجب أن تكون الشهوة مقتصرة على حد المشروع ﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها﴾^(١) ﴿ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾^(٢) .

(١) البقرة : ٢٢٩ .

(٢) نفس الآية الكريمة .

فإذا لاحظنا إلى جنب ذلك المصالح الرئيسية والحقيقية التي تمّ تشريع التعدد من أجلها ، والتي سمعنا عنها شيئاً فيما سبق . أمكننا أن نعرف أن الشارع الإسلامي المقدس لاحظ تلك المصالح ، ولم يكن في نظره محذوراً شيئاً أن يترتب على تنفيذها شيء من الترغيب في الجنس .

بل إن الترغيب في الجنس موجود دينياً وعلى نطاق واسع وعلمي ، يكفي ما سمعناه سابقاً في الترغيب في الزواج ودم العزوبة ومدح الزوجة الوضيئة الجميلة . وغير ذلك من النصوص . إذن فالترغيب بالشهوة ليس محذوراً دينياً .

بل إن مثل هذا الترغيب يبعد الفرد عن أن يمد بصره إلى الحدود الخارجية عن المشروع ، ويقتصر على ما هو له جائز وحلال . إذن ، ففي ذلك صيانة للفرد عن الحرام . وهذا معنى قوله^(١) : من تزوج فقد حفظ نصف دينه . فليحافظ على النصف الآخر .

على أن فكرة تسبيب تشريع التعدد إلى تهيج الشهوة كما زعم المستشكل محل مناقشة . فإن الشارع المقدس إنما أراد التعدد بعد تهيج الشهوة لا أن يكون التعدد سبباً للتهيج . فإن الفرد قد تهيج شهوته بحيث لا تكفيه الواحدة ، فيجوز له أن يتزوج . ويكون زواجه الثاني سداً لشهوته تلك وإيفاء لها ، وليس تهيجاً جديداً كما هو واضح .

وأما الإشكال الرابع ، فيمكن تقسيمه إلى أمرين دمجهما المستشكل في بيان واحد .

الأمر الأول : إن حفظ شأن المرأة واحترامها ، هو مساواتها للرجل بالعدد . فكما لا يجوز تعدد الرجال إذن يجب أن لا يجوز تعدد النساء . وإلا كان خطأ لكرامتهن .

الأمر الثاني : إن الشريعة الإسلامية عادت الرجل الواحد باثنين من النساء في عدد من الموارد ، كالإرث والشهادة . وهذا يعني أن هناك نظرية عامة تتبنّى

(١) وسائل الشيعة . كتاب النكاح . أبواب مقدماته . باب ١ حديث ١١ .

هذه المعادلة . وهذه المعادلة لو طبقناها في الزواج لكان اللازم إجازة الزواج بزوجتين لا أربع . فتكون الزيادة على الإثنتين على خلاف تلك المعادلة المعروفة في الدين نفسه .

وواضح أن نتيجة الأمر الأول هو الاقتصار على زوجة واحدة ، في حين أن نتيجة الأمر الثاني هو جواز الحصول على زوجتين . مع المنع عن الزيادة . وهذا في معنى التعدد كما هو واضح ، وهو على خلاف ما يريده المستشكل . إلا أنه ذكره باعتبار أن آخر الدواء الكي !! ...

وكلا الأمرين قابلين للمناقشة بوضوح .

أما مناقشة الأمر الأول فلم يدع مدع إطلاقاً لا قانونياً ولا طبيعياً مساواة المرأة للرجل في جميع الجهات على الإطلاق . حتى أن الغرب بشكله الاجتماعي المعاصر ، يرى للمرأة دوراً غير دور الرجل وعملاً غير عمله ، وهناك عدد من الأعمال مقتصرة على الرجال بالضرورة أو برضاء المرأة . ولم تحاول النساء فتح أبوابها لهن .

إذن ، فالكبرى أو القاعدة العامة المزعومة للمستشكل وهي لزوم مساواة الرجل والمرأة في كل شيء باطلة تماماً . . . اجتماعياً وطبيعياً بل ونفسياً وعقلياً وجسمياً أيضاً بأمور يطول شرحها الآن .

وإذا بطلت الكبرى بطلت كل نتائجها . فليس من اللازم إذن معادلة المرأة الواحدة برجل واحد ، وليس ذلك خطأ من كرامتها . وإنما يتبع التعدد والوحدة في الزواج المصالح الأساسية التي يلاحظها المشرع في تشريعه . وقد لاحظ الشارع الإسلامي المقدس أن التعدد هو الأرجح والأصلح .

وأما جواب الأمر الثاني . وهو أن المعادلة المفهومة في الدين هي معادلة الرجل بامرأتين دائماً . . . فهذا باطل جزماً . نعم هو في بعض موارد الإرث وفي بعض موارد الشهادة ثابت . . . لمصالح خاصة بتلك الموارد .

ونحن نتحدى المستشكل في أن يذكر لنا أمثلة أخرى عن ذلك . وهل أن الأمثلة إنما تستسقى من الكتاب الكريم والسنة الشريفة . والكتاب الكريم نص

بكل صراحة على جواز الأربع زوجات . وبعد ضم هذا النص إلى أحكام الإرث والشهادة لا يتحصّل : إن الدين يعادل الرجل بامرأتين .

بل إن الفتوى المشهورة في الإرث في غير الأولاد والأخوة ، هو التساوي في الميراث بين الذكور والإناث . يكفي أن نسمع قوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَى﴾ . إذن فالأمر خاص بالأولاد . ويشمل الأخوة بصفتهن أولاداً لأبيه . وأما الأجداد والأعمام والأخوال والمعتق وضامن الجريمة ، فليس الأمر فيهم كذلك ، كما هو واضح .

وهناك في الشريعة معادلة الرجل الواحد في الكثير من النساء . وهو مورد الشهادة على الهلال . فإن الهلال يمكن إثباته بشاهدين ذكرين عادلين . ولا يمكن إثباته بشهادة النساء ولو كثرن ما لم يحصل الاطمئنان من أخبارهن . فهنا إذا لاحظنا المعادلة ، كان بإزاء الرجل الواحد عشر من النساء أو أكثر . كل ذلك باختلاف الموارد التي تختلف فيها المصالح الاجتماعية العامة والخاصة .

وعلى أي حال ، فالأمر في هذه الإشكالات ، لا يعدو أن يكون استبعادات لمصالح التشريع الإسلامي الذي يلتزم المسلم بصفته مسلماً بالضرورة بكونه عادلاً مطلقاً لأنه صادر عن العادل المطلق .

ومن المؤسف أن تسري مثل هذه الشبهة إلى المسلمين من أعدائهم المترصين لهم الدوائر في كل شيء . فيأخذون بها ويدافعون عنها جهلاً بحقيقة العدو المشترك القابع وراء الحدود مع الجهل بحقيقة الدين الذي يلتزمه المسلم أمام ربه ونفسه ، فتحصل مثل هذه المضاعفات المؤلمة .

القسم:

من توابع الحديث عن تعدد الزوجات : الحديث عن القسم بينهن وهو بفتح القاف وسكون السين مصدر قسم يقسم على غرار ضرب يضرب . . . ويراد به تقسيم الليالي بين الزوجات .

وأما أسلوبه فله عدة احتمالات ، ويختلف الفقهاء في تحديد بعض تفاصيله ، اختلافاً منهم فيما يفهمونه من النصوص الخاصة بالمورد ، وما يمكن أن يكون مجرى للبراءة من ذلك .

ونذكر الآن عدداً من أهم الاحتمالات في أساليب القسّم :

الأسلوب الأول : أن تستغرق الزوجات كل ليالي الزوج . فلو كان لديه اثنتان وجب تبادل الليالي بينهما . وهكذا إن كان له ثلاث أو أربع . ويوجد في الأربع من يقول بذلك من الفقهاء . بحيث لا تكون لديه ليلة خالية أصلاً . إلا أنه في الأقل من ذلك غير محتمل فقهياً . وإلا لزم في الزوجة الواحدة استغراق الليالي كلها وجوباً . وهو غير محتمل فقهياً . ومن الواضح أن القسم إنما يجب مع التعدد الموجب للتنافس ، ولا موضوع له مع الزوجة الواحدة .

الأسلوب الثاني : مجرد أن يعطي الزوج لكل زوجة من الليالي بمقدار ما أعطى للآخرى ، وبذلك تتحقق العدالة .

فلو بات عند إحداهن ليلة وجب أن يبيت عند الأخرى ليلة . وإذا بات ليلتين أو أكثر ، وجب مثلها لغيرها . وهكذا . ولو أهمل زوجاته جميعاً كن متساويات في الإهمال . وهذا يكفي .

ولازم هذا الأسلوب أمران :

الأمر الأول : إن للزوج أن يقضي عدة ليالي عند واحدة كعشر ليال مثلاً ، على اعتبار أنه سيقضي عشر مثلها عند الأخرى . إلا أن هذا السماح للزوج بذلك غير محتمل فقهياً .

الأمر الثاني : إنه يجوز للزوج أن يساوي بين زوجاته في الإهمال . وإنما يبدأ حق التقسيم عندما يشرع في زيارة إحدى زوجاته ، فتستحق الأخرى الزيارة أيضاً بمقدارها . وهذا الأمر أيضاً على إطلاقه غير محتمل فقهياً .

الأسلوب الثالث : أن نلاحظ للزوج أو يلاحظ الزوج لنفسه أربع ليال بعدد ما يجوز له من عدد الزوجات . فإن كان له زوجتان قضى ليلتين من الأربع عندهما وإن كان له ثلاث قضى ثلاثاً منها . وإن كان له أربع فقد استوعبت لياليه كلها . وقد نقول : إنه لو كان له زوجة واحدة فلها ليلة من الأربع . وقد سبق أن ناقشناه .

وهذا الأسلوب بهذا المقدار صحيح فقهياً . إلا أن المهم أن نتساءل : أين يقضي الزوج الليالي الخالية عن القسم . فقد نقول إنه يجب أن يقضيها منفرداً ، يعني بدون الزوجات الدائمات كلهن . فإنه إن قضاها عند إحداهن فقد ظلم الأخرى ويجب عليه إبقاء الحق نفسه للزوجة الأخرى .

الأسلوب الرابع : نفس ما قلناه في الأسلوب الثالث ، مع افتراض أن الزوج يستطيع أن يقضي الليالي الخاليات أين ما شاء . حتى لو أراد أن يقضيها مع زوجة معينة من زوجاته . ولا تستحق الأخرى بإزاء ذلك شيئاً ما دام قد وفاها ليلة من أربع ليال . وهو المقدار الواجب ، وليس الزائد واجباً . وهذا الأسلوب الرابع هو الأقرب إلى مذاق المشهور من الفقهاء .

ومن الواضح أنه لا تتحقق فيه العدالة على الوجه الدقي أو العقلي . إلا أن المهم شرعاً ليس هو ذلك بل المهم إطاعة ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام . فلذا ثبت أن ذلك جائز للزوج كفى في إطااعته للشريعة وإيفائه لحق القسم .

ومن الواضح في السنة الشريفة ، في الأخبار الصحيحة الصريحة ثبوت الأسلوب الرابع .

منها : صحيحة الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الرجل تكون عنده امرأتان وإحدهما أحب إليه من الأخرى . أله أن يفضل إحدهما على الأخرى؟ قال : نعم يفضل بعضهن على بعض ما لم يكن أربعاً . الحديث .

وقوله : يفضل بعضهن على بعض لا يعني ترك القسم . فإن هذا غير محتمل شرعاً وفقهاً . وإنما يعني قضاء ليلاته الفارغة عند من يحب . وتوضح الرواية الآتية ذلك :

فعن الحسين بن زياد^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل

(١) وسائل الشيعة . ج ١ كتاب النكاح : أبواب القسم والنشوز والشقاق باب ١ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

تكون له المرأتان وإحدهما أحب إليه من الأخرى . له بأن يفضلها بشيء ؟ قال : نعم له أن يأتيها ثلاث ليال والأخرى ليلة . لأن له أن يتزوج أربع نسوة . فليلتاه يجعلها حيث يشاء (إلى أن قال) : وللرجل أن يفضل نساء بعضهن على بعض ما لم يكن أربعاً .

إذن ، فالتساوي المطلق بين الزوجات غير واجب شرعاً ، بل لم يثبت استحبابه أيضاً . وإنما المهم هو الالتزام بالقسم الواجب . فإن فعله الزوج لم يكن عليه جناح أن يقضي الليالي الأخرى عند الزوجات الأخريات . وهذا ينتج عدة أمور :

الأمر الأول : إنه لا حاجة إلى التساوي المطلق بين الزوجات لا عاطفياً ولا عملياً ، إلا بمقدار بعض الأمور القلائل ، وإلا فالتفضيل ممكن شرعاً بينهما . وقد أوضحنا ذلك فيما سبق أيضاً . ولا يكلف الزوج الدقة في التساوي ، الأمر الذي يعجز عنه أغلب الناس بل كلهم .

الأمر الثاني : ما سبق أن فهمناه من الآية الكريمة : ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا... ولو حرصتم...﴾ لا يراد به العدالة العملية ، لأنها غير مطلوبة ولا واجبة . بل إن بعض احتمالات أو أشكال التساوي غير محتمل فقهياً أصلاً . وإنما يراد به العدل أو التساوي العاطفي وهو مما لا ضير فيه أو لا أثر له عملياً وفقهياً .

الأمر الثالث : إن ما ذكره المستدلون ضد تعدد الزوجات من أن القرآن الكريم يعطي التعجيز عن التعدد ، بل هو صريح بأن شرط التعدد غير ممكن . . . ليس بصحيح . . . بعد أن عرفنا أن التسوية العملية بين الزوجات غير واجبة إلا في موارد معينة . وأما ما في سواها فالرجل حر في التصرف كيفما يريد .

الأمر الرابع : أننا لماذا ينبغي أن نتصور أن التشريع يجب أن يأمر الزوج بالتساوي المطلق بين الزوجات ، لكي يكون عادلاً . لماذا؟

إن هذا : أولاً : إخراج للزوج وأمر بما لا يطاق بالنسبة إلى أكثر الناس .

ثانياً : هو سد لباب التعدد تماماً في حين نعرف فقهياً أن كل زواج فهو

مستحب حتى لو كان هو الثاني أو الثالث . وأن بعض الزواج واجب فيما إذا خاف الحرام . حتى لو كان هو الزواج الثاني أو الثالث . فماذا يفعل مثل هذا الرجل إذا وجد باب التعدد أمامه مسدوداً شرعاً . وهل نتيجته إلا الوقوع في الحرام؟

ثالثاً : إن الميزان التشريعي للتساوي وعدمه يجب أن يخضع للمصالح والمفاسد التطبيقية الخارجية لا لمجرد إدراك العقل الظني أن هذا عدل أو هذا ليس بعدل .

بل العدل هنا هو تطبيق المصالح الواقعية . ومن ناحية عملية للفرد المسلم . أن العدل ليس إلا تطبيق ما أمرت به الشريعة وما نهت عنه . دون اتباع حكم العقل لو كان موجوداً .

رابعاً : يمكن القول بكل تأكيد أن حكم العقل هذا وهمي ليس صحيحاً ، والعقل لا يحكم بأن العدل في التساوي المطلق بين الزوجات . بل العدل العقلي هو الدقة في وضع الشيء في موضعه المناسب له . وكلما كان هذا الوضع أدق كان العدل أكثر .

فمثلاً : لو كان للفرد بعض الأموال التي يريد توزيعها بين المحتاجين ، فهل من العدل توزيعها على نحو التساوي المطلق . إن هذه الطريقة سوف توصل مالا متساوياً إلى من هو أقل وإلى من هو أكثر حاجة وضرورة . وهذا خلاف العدل لأنه ليس وضعاً للشيء في موضعه الحقيقي . بل العدل هو التفاضل في العطاء ، فكلما كان الفرد أكثر حاجة أعطاه أكثر من المال . فهذا مثال لما قد تستحقه الزوجات من أشكال التصرف والعلاقة . ولا حاجة إلى أكثر من ذلك من الكلام .

هذا . وللقسم أحكام أخرى فقهية لا حاجة إلى الإفاضة فيها هنا . منها جواز بيعه والصلح عليه بين الزوجات وهذا ما سبق أن بحثناه في الفصل الذي عقدنا في الفرق بين الحكم والحق . فراجع .

حق الإجازة:

ورد في الشريعة المقدسة ، شرط معين لبعض أشكال تعدد الزوجات يحسن عرضه في هذا الصدد .

وهو أنه لا يجوز إنزال بنت الأخ على عماتها إلا بإذنها ولا يجوز إنزال بنت الأخت على خالتها إلا بإذنها ، ولا يجوز إنزال الأمة على الحرة بالعقد إلا بإذن الحرة . والحكمة في ذلك حسب ما ندركه هو الأخذ بشرف الزوجة الأهم بإزاء الزوجة الأقل أهمية .

هذا إذا كانت العمة أو الخالة أو الحرة هي الزوجة الأولى . وأما لو كانت هي الثانية التي يراد الزواج بها . فإن علمت بحال الزوج وأنه متزوج ببنت أخيها أو أختها أو بالأمة فهو المطلوب . وإن لم تعلم كان لها الحق في فسخ عقد نفسها بدون الحاجة إلى طلاق .

غير أن حق الإجازة هذا ، منحصر في هذه الموارد الثلاثة ، وهو الوارد في النصوص . ولا يمكن أن نستفيد منه قاعدة عامة للتطبيق في سائر الموارد . ولم يفت أحد بذلك فقهاً . . . كالفرق في العمر بين الزوجتين أو المال أو الشأن الاجتماعي أو حتى الديني . فإنه في كل ذلك وغير ذلك يمكن إجراء أصالة عدم الشرطية أو أصالة عدم تسلط الزوجة الأهم على الفسخ بلا معارض .

الحصر بالأربع:

من ضروريات الدين عدم جواز الزيادة على أربع زوجات بالعقد على الحرة عقداً دائماً .

واختيار رقم الأربعة هنا ، رقم اختياري بالنسبة إلى المشرع الإسلامي المقدس قد لا ندرك بالتحديد مصلحته . إلا أننا نسلّم بالحكمة الكاملة لكل تشريع . ولكن يقرب ذهنياً : أنه من المستبعد في أي مجتمع وعلى طول التاريخ أن تزيد نسبة الإناث على الذكور على هذا المقدار . وهو مقدار خمس المجتمع من الذكور وأربعة أخماس من النساء^(١) . فإن الأقل من ذلك غير محتمل . فقد أعطى الشارع فرصة في الزيادة إلى أقصى نسبة محتملة .

(١) وسائل الشيعة ج ١٤ كتاب النكاح أبواب أولياء العقد باب (١١) حديث (١) .

وقد ثبت عملياً وعلمياً أنه إذا أخذت الحروب أو غيرها نسبة كبيرة من الذكور ، بدأت النساء في ذلك المجتمع بولادة الذكور بنسبة واضحة الزيادة على النساء لكي يحصل التقارب في النسبة بين الجنسين في المدى القريب ، بعد أن غيرت الحرب ونحوها تلك النسبة لصالح الإناث .

هذا . وأما إذا كان تحليل الأنثى بغير عقد الزواج الدائم فليس هذا العدد مشروطاً كملك اليمين والعقد المنقطع الذي سنبحثه في فصل آت . وكذلك ، تحليل المالك مملوكته إلى فرد آخر .

أما ملك اليمين فهو مستثنى في الآية الكريمة نفسها التي اشترطت الأربع . وقد سمعناها فيما سبق ، حيث تقول : ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ . يعني فانكحوا ما ملكت أيمانكم بدون شرط محدد .

وأما العقد المنقطع ، فهذا أعني عدم اشتراط العدد ، هو الذي عليه ضرورة المذهب وإجماع علمائنا والنصوص الصحيحة . وسيأتي بحثه في فصله الخاص به .

وحيث انتفى التحديد بالعدد انتفى وجوب القسم ، بالمعنى الذي سبق . وهذا أيضاً من واضحات الفقه وضرورياته . فلا يحتاج إلى استدلال .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل ولاية المحق

يمكن أن يثار السؤال حول الشخص الذي يستطيع شرعاً أن يعقد عقد النكاح عن المرأة أو الرجل بالأصالة لا بالوكالة وفي هذا الصدد نواجه انقسامين :

الانقسام الأول : في المولى عليه وهو الذي يراد عقد نكاحه فإنه إما أن يكون ذكراً أو أنثى ، وإما أن يكون صغيراً أو كبيراً ، بمعنى كونه دون سن الرشد أو فوقه . وإما أن يكون قاصراً أو رشيداً . ونريد بالقاصر هنا غير الصغير كالفقيه والمجنون . كما أن المرأة قد تكون ثيباً وقد تكون بكراً كما قد تكون قد تزوجت قبل ذلك وقد لا تكون . وأما هذا الانقسام الأخير بالنسبة إلى الذكر فهو غير وارد فقهيّاً إذ لا يختلف الحال فيه بين أن يكون قد تزوج أو لا .

الانقسام الثاني : في الولي أعني الذي له حق تولي عقد النكاح والاحتمالات هنا عديدة قد تختلف باختلاف صفات وظروف المولى عليه .

الاحتمال الأول : أن ولي العقد هو الذكر والأنثى نفسيهما وهذا معنى أنه ليس لغيرهما الولاية في ذلك .

الاحتمال الثاني : أن يكون ولي العقد هو الأب والجد أو الجد مع انفراده ولا يكون للمولى عليه رأي بلزاء رأي الولي .

الاحتمال الثالث : أن يكون ولي العقد كلا الشخصين الأب وابنته أو ابنه بحيث لو رفض أحدهما لم يصح العقد .

الاحتمال الرابع : أن يكون الولي شخصاً آخر غير من سبق كالأم والأخ وغيرهما وخاصة مع عدم الأب والجد .

الاحتمال الخامس : أن يكون ولي العقد مع عدم الأب والجد هو الحاكم الشرعي ومع عدمه فعدول المؤمنين .

وبعد استعراض هذه الاحتمالات ينبغي أن نعرف أنه لا توجد صعوبة فقهية في كثير منها فالذكر ما دام صغيراً أو ما دام قاصراً يعني إذا اتصل قصوره بصغره كما لو بلغ مجنوناً أو سفيهاً فلا إشكال في ولاية الأب عليه في كل المعاملات بما فيها النكاح أيضاً فإن لم يكن الأب فالجد وإن لم يكونا فالحاكم الشرعي .

نعم تبقى بعض الأسئلة تحتاج إلى الجواب أهمها عن الرأي في ما إذا تعارض رضا الأب والجد وعن الرأي في ولاية عدول المؤمنين لتزويج الصغير أو القاصر .

وأما إذا حصل للذكر البلوغ والرشد فقد ملك أمر نفسه ولا ولاية لأحد عليه في كل المعاملات حتى النكاح لا يختلف في ذلك أنه سبق له الزواج أو أنه يتزوج لأول مرة .

نعم لو نهاه الأب كان مقتضى وجوب الطاعة المحتملة فقهياً له هو ترك هذا التزويج إلا أن الولد لو فعله صح عقد النكاح لأن النهي عن المعاملات لا يوجب فسادها كما هو المشهور المنصوص .

ولو قلنا بالفساد هنا للزم تحكيم رأي الأم أيضاً بصفتها أحد الوالدين اللذين يجب طاعتهما على الفرض وهو غير محتمل فقهياً .

إذن يبقى الكلام في تزويج الأنثى وهنا لا شك أنه مع تحقق الصغر أو مطلق القصور تكون الولاية للأب أو للجد أو للحاكم الشرعي على النحو الذي ذكرناه في الذكر .

كما أنه لا إشكال في الشيب البالغة الرشيدة وأنها تملك أمر نفسها وليس للأب ولا لغيره ولاية عليها . وإنما وقع الخلاف فقهياً في البكر البالغة الرشيدة

وأنه هل يصح العقد برأيها فقط أو برأي أبيها فقط أو برأيهما معاً أو التفضيل بين العقد الدائم والمنقطع فيكون الرأي لها في الدائم ولأبيها في المنقطع . ولكن هل المراد من البكر هنا معناه الحقيقي أو من لم يسبق لها الزواج لأن بين المفهومين عموماً وخصوصاً من وجه باصطلاح المنطق من حيث أن المرأة قد تكون بكراً غير متزوجة وقد تكون بكراً متزوجة وقد تكون ثيباً لم يسبق لها الزواج وقد انتفت بكارتها بسبب آخر محلل أو محرم . فأى هذين المفهومين هو الذي يقع محلاً للخلاف السابق .

وبعد استعراض هذه الاحتمالات يمكن أن نعطي صورة كافية في ما يلي عن أهم التساؤلات السابقة :

ولاية الأب والجدة:

لا شك بقيام الجد للأب مقام الأب عند عدمه في كل الأمور التي تثبت ولاية الأب عليها بل الأمر كذلك مع وجوده أيضاً فهما وليان على قدم المساواة .

ومعنى ذلك أن أياً منهما إذا تولى معاملة عن الصغير ونحوه بما فيها النكاح صح مع عدم المفسدة . ولا دخل لرغبة الآخر وهواه في ذلك . وإنما الإشكال يقع فيما إذا اقترنت المعاملتان من الأب والجد فباع أحدهما مال الصغير على شخص وباعه الآخر على شخص آخر أو زوج أحدهما الصغير من شخص وزوجه الآخر على آخر .

فإن كانت المعاملتان مختلفتين زماناً صحت الأولى وبطلت الثانية ولا دخل لرغبة الثاني في ذلك ولا يستطيع نقضها على القاعدة . وإنما الكلام في إذا اقترنت المعاملتان فأى المعاملتين تصح أو هل تبطلان معاً .

مقتضى عدة روايات معتبرة السند تقديم معاملة الجد على معاملة الأب مثل صحيحة محمد بن مسلم^(١) عن أحدهما عليهما السلام قال إذا زوج الرجل ابنة

(١) الوسائل ج ١٤ كتاب النكاح أبواب أولياء العقد باب (١١) حديث (١) .

إبنة فهو جائز على إبنة ولابنه أيضاً أن يزوجها فقلت : فإن هوى أبوها رجلاً وجدها رجلاً فقال الجدل أولى بنكاحها .

ومعتبرة الفضل بن عبد الملك^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الجدل إنما زوج إبنة إبنة وكان أبوها حياً وكان الجدل مرضياً جاز . قلنا فإن هوى أبو الجارية هوى وهوى الجدل هوى . وهما سواء في العدل والرضا . قال أحب إليّ أن ترضى بقول الجدل .

ومعتبرة علي بن جعفر^(٢) عن أخيه موسى بن جعفر قال سألت عن رجل أتاه رجلان يخطبان إبنته فهوى أن يزوج أحدهما وهوى أبوه الآخر أيهما أحق أن ينكح قال : الذي هوى الجدل أحق بالجارية لأنها وأباها للجد .

إلى غير ذلك من الأخبار الآن في الاستدلال بهذه الروايات عدة نقاط تحتاج إلى إعادة نظر .

النقطة الأولى : أنها جميعاً صريحة بتقديم رغبة الجدل على رغبة الأب . وهذا بمجرد غير محتمل فقيهاً فإنه يتج بطلان النكاح إذا بادر إليه الأب مع نهي الجدل وهو مما لا يمكن الإلتزام به ولا بدّ عندئذ من حمل الروايات على الجنبه الاستحبابية أو الأخلاقية *مركز بحوث ودراسات إسلامية*

النقطة الثانية : إن رواية الفضل تقول أحب إليّ أن ترضى بقول الجدل . وهو تعبير ظاهر بالاستحباب فيمكن أن يكون قرينه على أن المراد في غيرها من الروايات هو ذلك أيضاً .

النقطة الثالثة : إن التعبير المشار إليه يتضمن أمر الزوجة بالرضى وهنا معناها أنها صالحة لتولي العقد بنفسها إذن تكون الرواية أظهر في نفي الولاية من إثباتها .

النقطة الرابعة : إن رواية علي بن جعفر تقول : لأنها وأباها للجد . وهذه إشارة واضحة لما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله أنت ومالك لأبيك .

(١) المصدر : حديث ٤ .

(٣) المصدر : حديث ٨ .

وهو تعبير لا يراد به الملكية ولا الولاية على البالغ الرشيد جزماً . وإنما يجب أن يحمل على محامل أخرى كالولاية على الصغير أو بعض المعاني الأخلاقية . ومعه يكون المراد من قوله : لأنها وأبائها للجد محمولاً على مثل ذلك . ومن الواضح أنها إن كانت صغيرة فأبوها ليس صغيراً ليكون لأبيه الولاية عليه . إذن يتعين حملها على بعض المرجحات الاستجابية أو الأخلاقية . وقد تكون هذه الرواية بهذا الفهم قرينة على حمل الروايات الأخرى على الاستحباب .

إذن لم ينتج لدينا ما ذكرناه في عنوان المسألة من أنه إذا تزامن عقد الأب والجد فإنه يقدم عقد الجد بل مقتضى القاعدة إما تقديم عقد الأب أو بطلانها معاً ، أو التفصيل بين البكر الرشيدة بتقديم عقد الأب والصغيرة أو الصغير بالقول بالبطلان . ونظام الكلام في الفقه .

ولاية عدول المؤمنين:

إذا انتهت الولاية إلى عدول المؤمنين بعد انعدام الأب والجد والوصي والحاكم الشرعي فهل لهم أن يزوجوا من كان لهؤلاء ولاية عليهم أم لا .

وبعد أن نعرف أن ولاية عدول المؤمنين في مثل هذه الصورة تعم سائر المعاملات . ولكنها تختص بالقاصر من ناحية وبوجود المصلحة من ناحية أخرى . إذن نعرف أن المصلحة إن اقتضت زواج الصغير أو الصغيرة كانت ولايتهم موجودة طبقاً للقاعدة في كل المعاملات وكذلك سائر القاصرين وخاصة من اتصل قصوره بصغره .

وأما البكر الرشيدة التي وقع الخلاف فيها في ولايتها أو ولاية أبيها كما أشرنا فهل يكون عدول المؤمنين عوضاً عن الأب في مثل هذه الصورة أم لا بحيث لو قلنا بولاية الأب خاصة أو باشتراكها معاً قلنا ذلك في عدول المؤمنين أيضاً .

إلا أن هذا غير محتمل فقهياً إذ لا شك أن الأب بعنوانه مأخوذ في الروايات بصفته ولياً على البكر الرشيدة كما سوف نسمع ومقتضى الأصل عدم ولاية من لم يدل الدليل على ولايته بما فيهم الحاكم الشرعي وعدول المؤمنين بل يكون الرأي للمرأة خاصة في مثل ذلك .

ولمّا المحتمل فقهاً فقط هو تعويض الأب بالجد للأب . ولكننا بعد أن ناقشنا في الروايات السابقة في تقديم رأيه على رأي الأب وكان مقتضى القاعدة عدم الولاية ما لم تثبت بدليل . وكان العنوان المأخوذ في الروايات المعتبرة هو عنوان الأب دون غيره ، فيكون مقتضى القاعدة عدم تعويض الأب بالجد ، بل يكون الرأي للمرأة فقط بإزاء جدها وانعدام أبيها .

البكر الرشيدة:

أما الولاية على البكر الرشيدة ، ففيها كما أشرنا في ما سبق عدة آراء : أولها : كون الولاية للأب خاصة ، وهو المشهور روائياً . وثانيها كون الولاية لها خاصة وهو المشهور فتوائياً . وثالثها : كون الولاية لهما معاً . وهو الأحوط بلا إشكال .

وسنذكر موجزاً من دليل الوجهين الأولين . فإن ثبت أحدهما ، كان الاحتياط المذكور في الوجه الثالث استحبائياً . وإن لم يثبت شيء منهما ، كان الاحتياط وجوبياً .

مركز تحقيق كتاب ميرزا علوم اسلامی

دليل الوجه الأول :

وقد أشرنا أنه المشهور روائياً ، لكثرة الروايات الصحيحة الصريحة به نذكر نموذجاً منها :

صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال^(١) : سألته عن البكر إذا بلغت مبلغ النساء ألها مع أبيها أمر . فقال : ليس لها مع أبيها أمر ما لم تثيب . أقول : يعني تصبح ثيباً .

وصحيحة محمد بن مسلم^(٢) عن أحدهما عليها السلام قال : لا تستأمر الجارية إذا كانت بين أبويها ليس لها مع الأب أمر . وقال : يستأمر كل أحد ما عدا الأب .

(١) وسائل الشيعة ج ١٤ أبواب عقد النكاح وأولياء العقد باب ١١ ص ١١ .

(٢) المصدر : باب ٤ حديث ٣ .

وصحيحة أخرى للحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في الجارية يزوجهها أبوها بغير رضا منها . قال : ليس لها مع أبيها أمر . إذا أنكحها جاز نكاحه وإن كانت كارهة .

والأخيرة صريحة بأمرين :

الأول : أنها خاصة بالنكاح ، على حين لم يذكر بخصوصه في الروايتين الأوليين . فتكون الأخيرة إما مخصصة أو مفسرة لغيرها .

الثاني : أنها صريحة بصورة كراهتها وعدم رضاها . وهذا وإن كان هو لازم حجة قول الأب المذكورة في الروايتين الأوليين ، إلا أنها في هذه الرواية أصبحت منصوصة . ومن هنا فقد يقال بارتفاع الاحتياط وإن كان استحباباً من ذلك .

وأما القول : بأن موضوع الروايات كلها هو الجارية مطلقاً وليست خصوص البكر . فيمكن أن يجاب بوجهين :

الوجه الأول : إن المنصرف منها هو البكر ، فإن المراد بالجارية هي البنت التي يزوجهها أبوها لأول مرة . وهي بكر فيما عدا بعض الفروض النادرة . والظاهر أن هذا الانصراف بالغ إلى درجة الظهور الحجة .

الوجه الثاني : ما ذكره سيدنا الأستاذ من أن هذا الإطلاق مخصص بما دل على لزوم استئذان الثيب ، وأنها مالكة لأمر نفسها دون أبيها . فتخرج الثيب من تحت هذه الروايات ، فتبقى البكر . وهو المطلوب .

دليل الوجه الثاني :

وهو اختصاص ولاية العقد بالبكر الرشيدة نفسها . وعليه بعض الروايات . كمعتبرة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : تستأمر البكر وغيرها ولا تنكح إلا بأمرها .

ومعتبرة صفوان قال : استشار عبد الرحمن موسى بن جعفر في تزويج إبنته لابن أخيه . فقال : افعل ويكون ذلك برضاها فإن لها في نفسها نصيباً . قال :

واستشار خالد بن داود موسى بن جعفر عليه السلام في تزويج إينته علي بن جعفر فقال : افعل ويكون ذلك برضاها فإن لها في نفسها حظاً .

وهذه الروايات تعارض بظاهرها مجموعة الروايات التي ذكرناها كدليل على الوجه الأول . ويمكن الجمع بين الطائفتين بعدة وجوه نذكر بعضها :

الوجه الأول : ما ذكره سيدنا الأستاذ^(١) من أن هذه الطائفة الثانية موافقة للكتاب باعتباره دالاً ببعض إطلاقاته على عدم اعتبار إذن غير المرأة . فتترجح بموافقة الكتاب . وتحمل الطائفة الأولى على التقية .

وأوضح جواب على هذا الوجه : أنه لا يوجد في القرآن الكريم ما يدل على استقلال المرأة بالنكاح . وما دل على جواز نكاح المؤمنات ونحوه لا إطلاق فيه لأنه ليس بصدد البيان من هذه الناحية .

بل إن الكتاب الكريم دال على خلاف ذلك حيث قال جلّ جلاله^(٢) : ﴿فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن﴾ . وورود الآية في مورد الملك لا ينافي إطلاقها لغيره . فتأمل . وخاصة وقد عبر بالأهل لا بالملك .

الوجه الثاني : تقديم الطائفة الأولى لأنها أكثر عدداً أو أصح سنداً ، طبقاً لقوله في بعض روايات الترجيح خذ ما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر . والمسلم به أن المراد من الشهرة هنا هو الشهرة الروائية .

وهذا الوجه جيد ، لولا أن دليله خاص بما إذا كان المعارض شاذاً ونادراً ، على حين أن الشهرة الفتوائية على طبق الطائفة الثانية . إلا أن يقال بعدم الترجيح بعمل الأصحاب . أو يقال : باستفاضة الطائفة الأولى بحيث يكون الاطمئنان الفعلي على طبقها . وكلا الأمرين غير بعيد .

الوجه الثالث : حمل الطائفة الثانية على الاشتراك في الولاية دون الاستقلال . فإنه هو الظاهر من قوله : فإن لها في نفسها نصيباً وأن لها في

(١) مباني العروة الوثقى ج ٢ ص ٢٥٦ وما بعدها .

(٢) النساء : ٢٤ .

نفسها حظاً . إذ لو كانت لها الولاية خالصة ، لما جاء تنكير النصيب والحظ . وبذلك تكون الرواية الثانية مقيدة للأولى . وبعد التقييد تكون هذه الطائفة مقيدة للطائفة الأولى الدالة على اختصاص الأمر بالأب .

وهذا الوجه واضح لولا أن في الطائفة الأولى - كما سمعنا - ما هو صريح بنفي لزوم رضاها كقوله (وهي كارهة) وهو غير قابل للتقييد بالاشتراك كما هو واضح .

وعلى أي حال فإن تمّ الوجه الثاني المنتج لتقديم الطائفة الأولى ، فهو ، وإلاّ كان الاحتياط وجوباً في الاشتراك في الولاية بين البكر وأبيها واعتبار رضاها معاً .

هذا . وحمل البكر على من لم يسبق لها الزواج والثيب على من سبق لها ذلك ، سواء كانت صفتها الواقعية موافقة لذلك أم مخالفة له ، على خلاف الظاهر . ومن الواضح أن العنوان المأخوذ في أكثر الروايات هو البكر ، وليس من لم تتزوج . وما أخذ فيه ذلك منها محمول على الغالب من كون المتزوجة ثيباً وقام الكلام في الفقه .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل بعض أحكام العقد

نتكلم في هذا الفصل عن بعض الأحكام والتفاصيل التي تعرض لها الفقهاء في عقد النكاح . بدون استيعاب كل التفاصيل بطبيعة الحال ، لأنها تخرج بنا عن أسلوب هذا الكتاب .

وسنعرض هنا إلى ما يلي :

أولاً : إمكان المعاطاة في عقد النكاح وعدمه .

ثانياً : اشتراط الصراحة فيه وعدمه .

ثالثاً : إمكان الفضولية فيه وعدمه .

رابعاً : اشتراط التكرار فيه وعدمه .

خامساً : إمكان التوكيل فيه أو اشتراطه وعدمه .

ونتعرض إلى معاني هذه العناوين وأهم تفاصيلها فيما يلي ، كل منها تحت عنوان مستقل .

المعاطاة في عقد النكاح:

لا شك فقهياً ، وخاصة لدى المتأخرين من الفقهاء ، بأن المعاطاة نافذة في العقود . بمعنى عدم اشتراط اللفظ فيها ، بل المهم فيها هو القصد مع إبراز هذا القصد وبيانه إما باللفظ أو بالعمل وهذا الأخير هو المعاطاة . كما سبق أن عرفنا في بعض فصول هذا الكتاب .

بل إن المتأخرين يرون المعاطاة صحيحة ولازمة ، تماماً كاللفظ لا تختلف عنه في أي شيء من الأحكام ، وهو الصحيح ، وإن ناقش المتقدمون من الفقهاء في ذلك وطال حول ذلك جدلهم .

إلا أن الفقهاء جميعاً استثنوا بعض العقود من ذلك . وهي ما ترتبط بالفروج . من باب أن الاحتياط في الفروج واجب ، وأن اهتمام الشارع الإسلامي المقدس بها أكيد وشديد .

ويشمل ذلك ما يتعلق بالأسرة من نكاح وطلاق وخلع ونحوها وما يتعلق بالعبيد من عتق وتحليل وغيرها .

وبعد الالتفات إلى أن مقتضى القاعدة الأولية المستدل عليها في المعاطاة هو نفوذها في كل هذه الأمور : والالتفات إلى تفريق المعاطاة في النكاح من الزنا لأنها تحتاج إلى قصد التزويج والزنا يتم بدونه . إذن نعرف أن مقتضى القاعدة الأولية هو نفوذ المعاطاة في النكاح . وقد أفتى بذلك النادر من الفقهاء .

وإذا التفطنا أن الفقهاء ، لم يستوعبوا كل ما يرتبط بالفروج باشتراط اللفظ ، بل بقيت هناك عدة أمور قالوا فيها بإمكان المعاطاة كالرجعة في العدة الرجعية زبيع الإمام وهبتها والإجازة في النكاح الفضولي . وغير ذلك . إذن ، فالتزامهم بالاحتياط في الفروج ليس تماماً ، وإذا أمكن الخروج عنه في بعض الموارد أمكن الخروج عنه في الجميع .

على أن الدليل على حجية السبب يخرج المورد عن احتمال البطلان ، الأمر الذي يلغي معه وجوب الاحتياط . فإذا تمّ الدليل على حجية المعاطاة على القاعدة الأولية ، كما يعترف به أكثر الفقهاء ، إذن يبقى الاحتياط باللفظ بلا موجب ، أو قل : إنه احتياط استحبابي وليس وجوبياً .

إلا أن الأمر مع ذلك لا يخلو من إشكال . ويبقى بيد الفقيه عدة مبررات للقول بالاحتياط الوجوبي للفظ :

أولاً : الاحتياط في الفروج .

ثانياً : التزام الفقهاء بالاحتياط أو الفتوى بلزوم اللفظ . حتى كاد المجموع أن يكون إجماعاً .

ثالثاً : مناقشة الفقهاء المتقدمين في حجية المعاطاة نفسها في سائر المعاملات ، وأنها لا تكون سبباً لإنتاج المقصود من المعاملة كالنقل في البيع وملك المنفعة في الإيجار وغير ذلك . وهو شامل للنكاح في رأيهم . فمن يخالفهم في الرأي في المعاطاة ، يبقى له مجال للاحتياط .

ولا يخفى الفقيه ما في هذه الوجوه من وجوه المناقشة ، إلا أن الخروج عن الاحتياط الوجوبي باختيار اللفظ مشكل جداً .

الصراحة في العقد:

وقد اشترطوها أيضاً احتياطاً للفروج ويشمل ذلك :

- ١ - ترك اللفظ المجازي والكناية .
- ٢ - اختيار الفعل الماضي .
- ٣ - لزوم المطابقة مع القواعد العربية وغير الملحون .
- ٤ - لزوم استعمال اللفظ العربي مهما أمكن .
- ٥ - عدم استعمال مادة المتعة في العقد .
- ٦ - اعتبار التخيير في العقد .

ويلحق بذلك عدة أمور أيضاً :

- ١ - اعتبار تقدم الإيجاب على القول .
- ٢ - مطابقة القبول للإيجاب في التفاصيل .
- ٣ - المواءمة بين الإيجاب والقبول .
- ٤ - عدم صحة القبول الإجمالي .
- ٥ - عدم كفاية الإشارة والكتابة إلا مع الضرورة .
- ٦ - لزوم قصد الإثشاء دون غيره .

إلى غير ذلك من الاحتياطات . وأكثر ذلك ، كما هو واضح فقهياً من الاحتياط الاستحبابي . فإننا إذا قلنا بلزوم اللفظ لم نقل باشتراط لفظ معين أو

نوع معين من الألفاظ . وإنما المهم وجود الدلالة العرفية على العقد أو قل : على الإيجاب وعلى القبول . بالأسلوب الذي يختاره المتعاقدان . وما حقق في محله من عدم لزوم كثير من هذه الشروط في سائر المعاملات شامل للنكاح أيضاً ولا إشكال فيه .

نعم . اعتبار قصد الإنشاء واعتبار التنجيز ، مشروطان هنا ، لأنهما مشروطان في سائر المعاملات . إلا أن الفرد العرفي لا يحتاج إلى تنبيهه على ذلك بل سوف يختار تلقائياً الطريقة الساذجة التي تحمل كلا الشرطين : الإنشاء والتنجيز . ولا حاجة في حدود بحثنا هذا إلى أكثر من ذلك من الكلام . وقد عرفنا فيما سبق أن الفقهاء لم يلتزموا الاحتياط بالفروج في عدد من الموارد ، فهنا أولى لقيام الدليل من السيرة على صحة العقود الفاقدة لعدد من القيود السابقة في سائر المعاملات .

وأما السيرة في عقد النكاح فلأنما سارت على ما هي عليه ، نتيجة لتحذير الفقهاء واحتياطاتهم ، وهي سيرة متأخرة عن زمن المعصومين عليهم السلام ، فلا يكون فيها حجة أكثر من حجة الاحتياط الفقهي نفسه ، الذي قلنا إنه لا لزوم له .

الفضولية في النكاح:

عرفنا في كتاب البيع أن العقد الفضولي ، هو العقد الصادر من شخص بدون إجازة من له حق الإجازة . وقلنا هناك إن مقتضى القاعدة من هذه الناحية صحته إذا وردت عليه الإجازة . إما بطريق الكشف يعني : أن الإجازة تكشف عن صحته من الأول ، أو طريق النقل يعني أن الإجازة تكون سبباً لنفوذ العقد من حينها .

وكل ذلك شامل لعقد النكاح أيضاً ، سواء كان فضولياً عن الزوج أو عن الزوجة أو عن كليهما .

إلا أن النكاح قد يفرق عن غيره من العقود كالبيع والإجازة . بأن موارد الفضولية في النكاح متعددة أكثر من غيره ، مع شمول الأقسام الموجودة في سائر العقود له أيضاً .

لأن الفضولية كما عرفنا تستمد معناها من عدم إجازة من له حق الإجازة .
ومن المعلوم أن من له حق الإجازة في البيع أو الإجازة واحد ، وهو المالك . وأما
في النكاح فهو متعدد . ونشير إلى أهم موارد :

أولاً : إذا زوجت البكر الرشيدة نفسها بدون إذن أبيها ، مع البناء على لزوم
استقلاله في العقد أو اشتراكه فيه ، فيصبح عقدتها فضولياً لا يصح إلّا بإجازة
الأب .

ثانياً : إذا قلنا إن للسفيه والصبي المميز إجراء صيغة النكاح ، فزوج أحدهما
نفسه بدون إذن وليه . وقع العقد فضولياً وتوقف على إجازة الولي أو على
إجازته نفسه بعد ارتفاع القصور .

ثالثاً : إذا تزوج المتزوج على العمة بنت أخيها أو على الخالة بنت أختها بدون
استئذان العمة أو الخالة سلفاً . وقع العقد فضولياً وتوقف على إجازة العمة أو
الخالة .

رابعاً : إذا تزوج المتزوج أمته بالعقد على حرة ، بدون استئذان الحرة ، توقفت
صحته على إجازتها .

خامساً : إذا وقع العقد إكراهياً من أحد الطرفين أو كليهما . كان بمنزلة
الفضولي تتوقف صحته على الإجازة بعد ارتفاع الإكراه .

سادساً : إذا أظهر الفرد نفسه حراً وتزوج ، وكان مملوكاً في الواقع . تسلمت
المرأة على الفسخ بعد علمها بالحال ويمكن أن يقال بعدم انعقاده بدون الإجازة
وأن الوطاء السابق عليها لو حصل فهو من وطاء الشبهة .

سابعاً : تشترك الفروض السابقة كلها في أن يكون الفرد بنفسه طرفاً للنكاح
يعني زوجاً أو زوجة . ولكن مفهوم الفضولي يشمل ما لو زوج شخص شخصاً
آخر بدون وكالة أو ولاية أو وصاية . فإن صحة هذا النكاح تتوقف على إجازته .

إلى غير ذلك من الموارد . وإنما المهم هنا عدة أمور :

الأمر الأول : أن يكون العاقد الفضولي جدياً في عقده . كما لو كان يتخيل

نفسه وكيلاً وليس بوكيل أو ولياً وليس بولي . وأما مع علمه بعدم إمكان إجراء العقد ، فيكون قصده الجدي إليه صعباً إلاً على نحو رجاء تعقب الإجازة .

الأمر الثاني : إن الإجازة في النكاح هل هي كاشفة أو ناقلة ، ومع اختيار النقل في سائر المعاملات فلا إشكال أنها ناقلة في النكاح . وأما مع اختيار الكشف في سائر المعاملات ، فقد يقال : إنها ناقلة في خصوص النكاح بالرغم من ورود دليل الكشف فيه أيضاً . إلاً أن في النكاح خصوصية تقتضي كون الإجازة ناقلة .

فإن المستفاد من أدلة إجازة النكاح على اختلاف مواردها ، هو أن النكاح لا يتحقق بدونها ، وأن العقد وحده غير كاف في إيجاده . بخلاف سائر الموارد فإن العقد يكون كافياً في ترتب الأثر في نفسه ويكون مضمون الإجازة هو الكشف أو تنفيذ العقد السابق .

وبتعبير آخر : إن المميز في النكاح يكون طرفاً ثالثاً في العقد ، كبعض العقود التي تحتاج إلى ثلاثة أطراف كالحوالة . وبدونه لا يكون العقد تاماً أساساً . وهو معنى كون الإجازة ناقلة لا كاشفة . ومن الغريب أن سيدنا الأستاذ حاول ترتيب آثار النقل مع قوله بالكشف^(١) .

ومن الناحية العملية المسلمة : أنه لا يحتمل فقهيّاً ترتيب آثار الكشف على إجازة النكاح . كما سيبدو بوضوح في الأمثلة التالية :

المثال الأول : لو مات أحد الزوجين قبل الإجازة ثم حصلت الإجازة . فعلى القول بالنقل لا ميراث بينهما . وهو المتعين فقهيّاً ، لأن العقد إلى حين الموت لم يكن صحيحاً . وعلى القول بالكشف فال ميراث بينهما ثابت .

المثال الثاني : لو عقد فضولة على امرأة ثم عقد منجزاً على أختها ، ثم حصلت الإجازة للعقد الأول . فإن العقد الثاني هو الصحيح دون الأول ، وتلغو الإجازة هنا لأنها تكون سبباً للجمع بين الأختين ، وليس السبب هو العقد الثاني . بخلاف القول بالكشف .

(١) مباني العروة الوثقى : ج ٢ ص ٣٤٧ .

المثال الثالث : لو كان عند الزوج ثلاث زوجات فعقد على واحدة فضولة ثم على أخرى حقيقة وحصلت الإجازة . كان العقد الثاني هو الصحيح وتلغو الإجازة هنا بخلافه على الكشف .

وقد حاول سيدنا الأستاذ^(١) في المثالين الأخيرين التخلص من نتائج الكشف ، بالرغم من أنه قائل به كما هو المنساق من كلامه . في حين أن القول بالنقل في النكاح أقوى وأكثر اختصاراً لطريق الاستدلال . ويمكن القول : بأن التسالم الفقهي على عدم صحة نتائج الكشف في النكاح ليس إلّا لذهابهم إلى النقل فيه . لا استناداً إلى الأدلة الخاصة في كل مسألة .

الأمر الثالث : في تأثير الرد في بطلان العقد . وأن من له حق الإجازة رد العقد أولاً ثم أجازه . فهل يبطل في مثل ذلك أو يقال بصحته .

وقد ذهب سيدنا الأستاذ إلى عدم تأثيره وذكر عدة أدلة لدعوى تأثيره وردها . وهي على أي حال واضحة البطلان . والمهم في الوصول إلى النتيجة هو أن الحجية تحتاج إلى دليل . فكما ثبتت حجية الإجازة يحتاج الرد إلى دليل . ويدونه يكون وجوده كعدمه . ويكون التأثير الاقتضائي للعقد بحيث يصح فعلياً بالإجازة مستصحباً .

والصحيح عدم الدليل على حجية الرد بل الدليل على خلافه قائم ، في صحيحة محمد بن قيس^(٢) عن أبي جعفر قال : قضى في وليدة باعها ابن سيدها وأبوه غائب فاشتراها رجل فولدت منه غلاماً . ثم قدم سيدها الأول فخاصم سيدها الأخير . فقال : هذه وليدتي باعها ابني بغير إذني . فقال : خذ وليدتك وابنها . فناشده المشتري فقال : خذ ابنه يعني الذي باع الوليدة حتى ينفذ لك ما باعك . فلما أخذ البيع الابن قال أبوه : أرسل ابني فقال : لا أرسل ابنك حتى ترسل ابني فلما رأى ذلك سيد الوليدة الأول أجاز بيع ابنه .

(١) المصدر : والصفحة .

(٢) وسائل الشريعة ج ١٤ أبواب نكاح العيب والإماء باب ٨٨ حديث ١ .

وهي واضحة في رد المالك أولاً وإجازته أخيراً . ومع ذلك فقد أفتى الإمام بصحة الإجازة . كما أنها واضحة بأمور أخرى نبه عليها القارئ منها : إمكان تأخير الإجازة وعدم لزوم فوريتها . إذ لو كانت فورية لبطل العقد في المسألة المحررة في الرواية .

ومنها : جواز جعل البائع في ضرورة يضطر معها إلى الإجازة . وهو قوله عليه السلام : خذ إينه . . . حتى ينفذ لك ما باعك . وهذا ليس من قبيل الإكراه الذي لا يصدق عادة إلا بالتهديد بالقتل أو الإيلام الشديد أو السلب والنهب ونحوه . فلو كان . قال له المشتري : إن لم تجز أخذت إينك كان إكراهاً . ولكن قوله : إن أجزت رددت إينك ليس إكراهاً . وإنما هو من باب الاضطراب عرفاً .

التكرار في عقد النكاح:

لا شك أن التكرار في عقد النكاح إنما هو على وجه الاحتياط الاستحبابي . ولا أحسب من الفقهاء من يراه على نحو الاحتياط الوجوبي . غير أن منشأ احتياط المحتاطين هو القرآن الكريم حيث عبر تارة بالتزويج : ﴿زوجناكمها﴾^(١) وأخرى بالنكاح^(٢) : ﴿أريد أن أنكحك إحدى إيتي هاتين﴾ . وثالثة^(٣) : بالمتعة . ﴿فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن﴾ . بناء على إرادة ما يعم العقد الدائم أو يخصه .

كما أن القرآن الكريم استعمل مادة نكح الثلاثي ومادة أنكح الرباعي . والأول يتعدى إلى مفعول واحد والثاني يتعدى إلى مفعولين .

مثال الأول : قوله تعالى : ﴿وترغبون أن تنكحوهن﴾ . ومثال الثاني : قوله تعالى : ﴿إني أريد أن أنكحك إحدى إيتي هاتين﴾ . كما ورد بمفعول واحد كقوله : ﴿وانكحوا الأيامى منكم﴾^(٤) . ويبقى المفعول الثاني مقدراً يعني : أنكحوهم النساء .

(١) الأحزاب : ٣٧ .

(٢) القصص : ٢٧ .

(٣) النساء : ٢٤ .

(٤) النور : ٣٢ .

ومادة النكاح قد تتعدى بنفسها كما سمعنا وقد تتعدى بالحرف ، كما قد يفهمه البعض من قوله تعالى^(١) : ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ .

كما أن مادة الزواج قد تتعدى بنفسها كما سمعنا ، وقد تتعدى بالحرف حيث يقال : تزوجت المرأة وتزوجت منها وبها . ولم يرد مثله في القرآن الكريم .

هذا في مادتي الزواج والنكاح . فإذا دخلت الوكالة في أحد الطرفين أو كليهما تعددت الاحتمالات . كزوجت موكلتي موكلك على النصب ولموكلك على الجر . وكزوجتك موكلتي وأنكحتك موكلتي . وأنكحت موكلتي إياك أو لك أو منك . إلى غير ذلك مما هو محتمل أن يكون له دخل في الموضوع .

والصحيح ما عليه مشهور المتأخرين من أن عقد النكاح مشمول للقاعدة العامة في العقود والإيقاعات ، وسائر المعاملات ، من جواز إنجازها بأي لفظ يدل على قصد إنشائه لغة وعرفاً ولا حاجة إلى التكرار . سواء كانت الصيغة المستعملة متعدية بنفسها أو بأي حرف جر . فيكون التكرار مبنياً على الاحتياط الاستحبابي .

نعم استعمال غير هذه المواد الثلاث : النكاح والتزويج والتمتع . قد يكون تركه مبنياً على الاحتياط الوجوبي كقوله : أدخلتك في حبالتي أو في زوجيتي أو قطعت معك المهر . أو جعلتك زوجتي أو حليلتي . ونحو ذلك كثير . فإن ترك ذلك هو مقتضى الاحتياط في الفروج . فتأمل .

التوكيل في النكاح

وهو الملتزم به بين الناس . بالرغم من أن مقتضى القاعدة الأولية هو تولي الزوجين أنفسهما طرفي العقد ، ويكون الإيجاب من المرأة والقبول من الرجل . فتقول المرأة زوجتك نفسي بمهر كذا فيقول الرجل قبلت . ويتم كل شيء .

بمعنى أنها تصبح زوجته الدائمة ، ولا حاجة معه إلى توكيل ولا إلى تكرار ولا إلى زفاف ولا غير ذلك .

إلا أن الأعم الأغلب من الناس ، حيث لا يطبقون ذلك لجهلهم بتفاصيل الفقه الشرعي ، ويحتاطون بتوكيل الآخرين لإجراء الصيغة . والتوكيل غالباً من الطرفين لأن الجهل عام للزوجين معاً . وقد سرت هذه العادة وتأصلت في المجتمع حتى لمن يعرف شكل الصيغة وكيفية إجراء العقد .

والمشاهد منذ زمن بعيد : أن الوكيل هو الذي يطلب من الزوجة أن توكله بعقد النكاح ذو الشروط المحددة ، فتقول نعم . أو نعم أنت وكيلي ، وبالعادة يكون الطلب إنتتي عشرة مرة على عدد الأئمة سلام الله عليهم .

ويغض النظر عن التبرك بهذا الرقم ، فإن مقتضى القاعدة الأولية هو أن تقول المرأة : وكلتك في أن تعقد نكاحي على فلان إلخ . فيقول الوكيل قبلت . ومعه يكون الأسلوب المتبع مخالفاً للقاعدة من عدة جهات :

أولاً : تقديم القبول على الإيجاب .

ثانياً : بالقناعة بالإيجاب الإجمالي . مع أنهم قالوا : إن الإيجاب إن تأخر فيجب أن يكون تفصيلياً .

ثالثاً : القناعة بالجملة الخبرية عن الجملة الإنشائية إن قالت : نعم أنت وكيلي .

رابعاً : إن الجواب بنعم هل يكون جواباً عن كل التكرار الذي قاله الوكيل أو عن بعضه أو عن الأخير فقط . وهو فقهيّاً جواب عن الأخير بلا إشكال ويكون السابق عليه لاغياً بطبيعة الحال . إلا أن المرأة ، وهي قد تكون جاهلة ، سوف لن تميز ذلك وسيكون جوابها على المجموع بطبيعة الحال . بما فيه اللاغى والحجة .

أقول : وكل هذه الفقرات تجعل الأمر مخالفاً للاحتياط . إذا أراد الفقيه الاحتياط في الفروج تماماً ومن جميع الجهات . وليس هذا الأسلوب الموروث احتياطاً كافياً . إلا أن الذي يهون الخطب هو كفاية اللفظ الدال عرفاً على القصد مهما كان حاله . وخاصة إن الكلام إنما هو في الوكالة لا في عقد النكاح .

مضافاً إلى أنه : إذا ثبت أن سكوت البكر رضاها ، إذن فقولها نعم فقط أولى بالصحة . إلا أن هذا يواجه عدة إشكالات :

منها : إن هذا خاص بالبكر والعادة عامة لجميع النساء .

ومنها : إننا إذا قلنا بولاية الأب وحده في النكاح أو بالاشتراك مع الزوجة ، لم يكن قولها الدال على رضاها كافياً ما لم يقل الأب ما يدل على رضاه بل توكيله للوكيل أيضاً .

ومنها : المناقشة في هذه القاعدة : أعني سكوت البكر رضاها كما هو محرر في محله .

ومنها : أن الوكيل إن قال : هل ترضين أن أزوجك فقالت نعم . يكون المعنى : أنني أَرْضِي وهو ليس معنى التوكيل . وإن قال : هل أزوجك فلاناً فقالت نعم ، فالمعنى زوجني ، وهم يستشكلون بفعل الأمر . وإن قال : هل أنا وكيلك في أن أزوجك . فهذا من تقديم القبول على شكل صيغة الاستفهام ويكون قولها نعم من باب القبول الإجمالي . وكله مما لا يقبل به الفقهاء المحتاطون .

إذن فهذه السيرة والأسلوب ليست مطابقة لقاعدة الاحتياط في الفروج من عدد من الوجوه .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل المحارم

وهذا مصطلح فقهي على من يحرم الزواج منه مؤبداً من الجنس الآخر الملازم شرعاً مع جواز النظر إليه .

إلا أن هذه الملازمة منقوضة بالمطلقة تسعاً ، فإنها محرمة مؤبداً على المطلق ، ولا يجوز النظر إليها . فلما أن نستثني من مفهوم (المحارم) ذلك . وإما أن نغير تعريف هذا المفهوم ، بالقول : بأن المحارم هم الجماعة المذكورون في الآية الكريمة الآية : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ . . . الآية . على إشكال بسيط سنذكره إن شاء الله تعالى مع مناقشته .

ويقع الكلام في هذا الفصل في عدة عناوين :

تعداد المحارم :

قال الله سبحانه^(١) : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم . وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيماً .

(١) النساء : ٢٣- ٢٤ .

والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم . . . الآية .

وقد سبق في بعض فصول كتاب الصلاة التعرض إلى هذه الآية ، بمناسبة دلالتها على جواز النظر وعدم وجوب الحجاب . ونذكرها الآن بمناسبة حرمة النكاح الذي هو المنصوص والدلالة المطابقة في الآية الكريمة .

وقد سبق هناك أن أعطينا بعد التفاصيل والشروح فلا نعيد . وإنما نقصر هنا على عبارة لبعض أساتذتنا عدّ فيها المحرمات النسبية طبقاً للمفاهيم المعطاة في الآية الكريمة . وجدناها أجمع وأوضح مما سواها ونحن الآن نذكرها مع زيادة بعض الأمور محصورة بين قوسين . قال^(١) :

يحرم بالنسب سبعة أصناف من النساء على سبعة أصناف من الرجال :

(الصنف الأول) : الأم بما شملت الجدات عالياً وسافلات . لأب كن أو لأم . فتحرم المرأة على ابنها وعلى ابن ابنها وابن ابن ابنها وعلى ابن بنتها وعلى ابن ابن بنتها وهكذا . وبالجمله تحرم (المرأة) على كل ذكر ينتمي إليها بالولادة سواء كان بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط (مهما طال الأجيال من المواليد) وسواء كانت الوسائط ذكوراً أو إناثاً أو بالاختلاف .

(والصنف الثاني) : البنت بما شملت الحفيدة ولو بواسطة أو وسائط . فتحرم هي على أبيها بما يشمل الجد لأب كان أو (الجد) لأم . فتحرم على الرجل بته وبنت ابنه وبنت ابن ابنه وبنت بنته وبنت بنت بنته وبنت ابن بنته . وبالجمله (تحرم على الرجل) : كل أنثى تنتمي إليه بالولادة بواسطة أو وسائط ذكوراً كانوا أو إناثاً أو بالاختلاف .

(والصنف الثالث) : الأخت (في الجيل الأول فقط) لأب كانت أو لأم أو لهما . (وأما إذا كانت الأخت في الجيل الثاني وما بعده ، فهي أخت الأب ، أو الجد ، وهي العمة ولا يصدق عليها عنوان الأخت) .

(والصنف الرابع) : بنت الأخ سواء كان لأب أو لأم أو لهما . وهي كل امرأة تنتمي بالولادة إلى أخيه بلا واسطة أو معها وإن كثرت . سواء كان الانتماء إليه بالأب أو الأمهات أو بالاختلاف . فتحرم عليه بنت أخيه وبنت ابنه (يعني ابن الأخ) وبنت ابن ابنه وبنت بنته وبنت بنت بنته وبنت ابن بنته وهكذا .

(والصنف الخامس) : بنت الأخت . وهي كل أنثى تنتمي إلى أختها بالولادة على النحو الذي ذكر في بنت الأخ (يعني سواء كان الانتماء إلى الأخت بالأب أو الأمهات أو بالاختلاف ، فتحرم على الرجل بنت أخته وبنت ابنها وبنت ابن ابنها وبنت بنتها وبنت بنت بنتها وبنت ابن بنتها وهكذا) .

(والصنف السادس) : العمة وهي أخت أبيه لأب أو لأم أو لهما . والمراد بها ما تشتمل (العمات) العاليات أعني عمة الأب (وهي) أخت الجد لأب أو لأم أو لهما . وعمة الأم (وهي) أخت أبيها لأب أو لأم أو لهما . وعمة الجد للأب والجد للأم والجددة كذلك فهي (يعني العمة) : كل أنثى تكون أختاً لذكر ينتمي إليك بالولادة (بل تنتمي إليه بالولادة)^(١) من طرف أبيك أو أمك .

(والصنف السادس) : الخالة (وهي أخت أمه لأب أو لأم أو لهما) والمراد بها أيضاً ما تشتمل (الخالات) العاليات . فهي كالعمة إلا أنها أخت إحدى أمهاتك (أو جداتك) ولو من طرف أبيك . والعمة أخت أحد آبائك (أو أجدادك) ولو من طرف أمك . فاخت جدتك للأب خالتك حيث إنها خالة أبيك وأخت جدك للأم عمتك حيث إنها عمة أمك .

ثم قال : لا تحرم عمة العمة ولا خالة الخالة (لأنهما بهذا العنوان ليستا عمة ولا خالة) ما لم تدخل في عنواني العمة والخالة ولو بالواسطة (يعني عمات وخالات الآباء والأجداد) وهما قد تدخلان فيهما فتحرمان . كما إذا كانت عمتك أختاً لأبيك لأب وأم أو لأب . ولأبي أبيك أخت لأب أو أم أولهما . فهذه عمة لعمتك بلا واسطة وعمة لك معها . (لأنها عمة أبيك) . وكما إذا كانت خالتك أختاً لأمك لأمها أو لأبيها . وكانت لأم أمك أخت (لأمها أو لأبيها أو لهما) فهي خالة لخالتك بلا واسطة وخالة لك معها (لأنها خالة أمك) .

(١) لأن الرجل ينتمي إلى أبيه وينتمي إليه ابنه وهذا سهو منه رحمه الله .

وقد لا تدخلان (يعني عمّة العمّة وخالة الخالة ومثله عمّة الخالة وخالة العمّة) فيهما (يعني عنواني العمّة والخالة للفرد نفسه وإن علت) فلا تحرمان كما إذا كانت عمّتك أختاً لأبيك لأمه لا لأبيه ، وكانت لأبي الأخت (العمّة) أخت . فالأخت الثانية عمّة لعمّتك . وليس بينك وبينها نسب أصلاً . وكما إذا كانت خالتك أختاً لأبيك لأبيها لا لأمها . وكانت لأم الأخت (الخالة) أخت فهي خالة لخالتك وليست خالتك ولو بالواسطة .

وكذلك أخت الأخ أو الأخت إنما تحرم إذا كانت أختاً لا مطلقاً (ومثال كونها أختاً واضح وإنما المهم المثال للتي لا تكون أختاً) فلو كان لك أخ أو أخت لأبيك وكانت لأمها (أو لأمه) بنت من زوج آخر فهي أخت لأخيك أو لأختك وليست أختاً لك لا من طرف أبيك ولا من طرف أمك . فلا تحرم عليك .

أقول : ولم يتعرض لخالة العمّة ولعمّة الخالة . فإِنَّهُمَا أيضاً ، إن صدق عليهما عنوان العمّة أو الخالة ولو بواسائط الآباء والأجداد حرمتا ، وإلا لم تحرما . فلو كانت عمّتك أختاً لأبيك لأب وأم أو لأب وكان لأمه أخت لأب أو لأم أو لهما . كانت هذه الأخت خالة عمّتك وهي خالتك أيضاً ، لأنها خالة أبيك . ولو كانت خالتك أختاً لأمك لأمها أو لأمها وأبيها وكان لأبيها أخت لأب أو أم أو لهما ، فهي عمّة خالتك وهي عمّتك أيضاً لأنها عمّة أمك كما هي عمّة خالتك .

ومن أمثلة عدم الحرمة : ما لو كانت عمّتك أختاً لأبيك لأبيه لا لأمه ، وكان لأم العمّة أخت لأم أو لأب أو لهما . فهذه الأخت هي خالة عمّتك ولكنها لا ترتبط بك بأي سبب ، وكما لو كانت خالتك أختاً لأمك لأمها لا لأبيها . وكان لأبي الأخت (الخالة) أخت لأم أو لأب أو لهما فهذه الأخت هي عمّة خالتك ولكنها لا تنتسب إليك بصلة الرحم والقربة فلا تحرم .

وكذلك الحال في أخت العمّة وأخت الخالة ، وبعد أن عرفنا أن أخت الأخت قد لا تكون أختاً ، فهذا في العمّة والخالة أوضح . وكذلك في بنت أخ العمّة أو أختها وبنت أخ الخالة أو أختها . إلى آخر ما يمكن تصوره من هذه الاحتمالات في الأنساب .

وعلى العموم ، فإن اندرجت المرأة تحت العناوين السابقة المحرمة حرمت ، وإلا فلا^(١) .

ويعد هذا التعداد للمحرمات أو المحارم ، ينبغي الكلام في بعض الأمور :

الأمر الأول : في الملازمة بين تحريم النكاح وجواز النظر .

وهي مسلمة في الجملة ، بل من ضروريات الشريعة . إلا أنه قد يقع الإشكال فيها من ناحيتين :

الناحية الأولى : هي ناحية أن ما ثبت ابتداءً قد لا يثبت استدامة .

وذلك أن العناوين المأخوذة في الآية الكريمة ، بعضها غير قابل للتبديل كالأم والأخت وبعضها قابل لذلك كزوجة الأب والريبة . لا كلام لنا في الأول . وإنما قد يقع الكلام في الثاني من حيث إن ظاهر الآية هو ثبوت الحكم ما دام العنوان ثابتاً ، وأما بعد ارتفاعه ، كما لو طُلقت زوجة الأب فيرتفع الحكم . إلا أن هذا واضح الاندفاع فقهاً لأكثر من وجه :

الوجه الأول : الاستصحاب ، حيث ثبتت حرمة النكاح وجواز النظر حال ثبوت العنوان بلا إشكال ، ولا نعلم بارتفاع الحكم بعد ارتفاع العنوان ، ولو لاحتمال كفاية صدقه آثاماً في ثبوت الحكم إلى الأبد . فيستصحب .

الوجه الثاني : وهو أقدم رتبة من الأول من حيث إن ظاهر الآية وإن أخذ الحكم منوطاً بالعنوان ، إلا أن ظاهرها أيضاً ، كون العنوان إشارة إلى ذات المرأة لا إلى صفتها . فهذه المرأة بعد أن أصبحت زوجة الأب حرمت إلى الابن بذاتها لا بصفتها زوجة أبيه . وإنما العنوان فقط كان سبباً لثبوت الحرمة على الذات . وعندئذ فتبقى الحرمة ما دامت الذات باقية . وهو المطلوب .

وإذا ثبت استمرار الحرمة ثبت الحكم الذي يلزمه وهو جواز النظر أيضاً .

(١) لا يخفى أن القائمة السابقة لم تتعرض إلا للأرحام من المحارم دون غيرهم . وفي الآية عناوين أخرى كالتحريم بالرضاعة ، وتحريم زوجة الأب والريبة وزوجة الابن ، وغيرها .

الناحية الثانية : إن هناك محرمات بعضهن مذكورات في الآية الكريمة وبعضهن لم يذكرن فيها لا يجوز لهن النظر . وبعضهن ترتفع عنهن الحرمة عند زوال العنوان كالجمع بين الأختين والمحصنات من النساء . على خلاف ما قلنا في الناحية الأولى . ومن لم يذكر في الآية الكريمة : المطلقة تسعاً فإنها محرمة أبدية ولكن لا يجوز إليها النظر . فكيف حصل ذلك؟

والجواب عن ذلك : أن هذه الناحية تعرضت لأمرين : أحدهما : ارتفاع الحكم بارتفاع العنوان . والثاني : التفكيك بين التحريم المؤبد وجواز النظر في المطلقة تسعاً .

أما الجواب عن الأمر الأول : فإن المذكورات في الآية الكريمة على قسمين :

القسم الأول : ما اندرج في مدرج وسياق واحد عطفاً على التحريم المذكور في صور الآية الكريمة : ﴿ حرمت عليكم . . . ﴾ . وهذا القسم من المسلم فقهيّاً ثبوت كلا الحكمين عليه دواماً ، أعني وإن ارتفع العنوان .

القسم الثاني : ما كان خارجاً عن هذا السياق وهو الجمع بين الأختين والمحصنات من النساء . فإنه يكفي في تغيير السياق وجود (أن) المصدرية في قوله : وأن تجمعوا بين الأختين . إذ يكون بها السياق السابق لتعداد المحرمات قد انتهى عرفاً . وبدأ سياق جديد لمحرمات من جنس آخر ، وهو ما يمكن أن يثبت فيه ما لم يثبت للسابق .

ولهذا ونحوه ، لم يقل أحد من الفقهاء بثبوت الحرمة المؤبدة للمحصنة أو لأخت الزوجة حتى بعد انتفاء العنوان عنها ، بل إن ذلك من ضروريات الدين . كما لم يقل أحد بجواز النظر إليها ما دامت محرمة فضلاً عما إذا ارتفع عنها العنوان وارتفع عنها الحكم بالحرمة .

وقد عرفنا بهذا التقريب : إن الآية الكريمة لا يمكن أن تكون دالة على جواز النظر لهذين الصنفين من النساء ، ليقال : إن ما دل على عدم جواز النظر

إليه، من السنة، كالأخبار الدالة على حرمة النظر لأخت الزوجة... مخالفة القرآن الكريم. بل هي غير مخالفة، لأن الآية الكريمة غير دالة على الجواز.

الأمر الثاني: إن الآية الكريمة خصت الحرمة بالنساء ولم تذكر الرجال. ولكن يمكن تقريب الأمر بأسلوبين كلاهما يمكن أن يكون صحيحاً ما دام مطابقاً لظاهر الآية الكريمة.

الأسلوب الأول: تجريد العناوين عن الخصوصية فهي إنما ذكرت بالضمير المؤنث باعتبارها خطاباً للرجال فإن كان المخاطب هو النساء لكان الأمر بالعكس. ومن هنا نفهم من الأم ما يعم الأب ومن البنت ما يشمل الابن ومن بنات الأخ ما يشمل ابن الأخ وهكذا وهذا معنى تجريد العنوان عن خصوصية الأنثى.

فينتج أنه كما أن هذه العناوين من النساء محرمة على الرجل كذلك ما يشابهها من العناوين المنطبقة على الرجل تكون محرمة على المرأة.

كل ما في الأمر أن بعض العناوين مما لا يمكن تجريده عن الخصوصية لمانع يختص به كالجمع بين الأختين إذ لا معنى بتحريم الجمع بين الأخوين في الشريعة بعد تحريم تعدد الأزواج مطلقاً.

الأسلوب الثاني: إن لكل من هذه العناوين المؤنثة المذكورة في الآية رجل يقابلها يكون هو المخاطب بالتحريم ويكون التحريم متقابلاً بينه وبين صاحبة العنوان لا محالة فكما تحرم عليه يحرم عليها وكما يجوز نظره إليها يجوز نظرها إليه ما دامت الملازمة بين التحريم المؤيد وجواز النظر ثابتة.

فالأم يقابلها الابن والأخت يقابلها الأخ وبنات الأخ يقابلها العم والريبة يقابلها زوج الأم إلى غير ذلك فيكون كلا الطرفين مشمولاً لكلا الحكمين أعني الحرمة وجواز النظر.

وهذان الأسلوبان وإن اختلفا في العرض إلا أنهما متفقان في النتيجة فمثلاً إن الأب في الأسلوب الأول فهمناه من الأم وفي الأسلوب الثاني من البنت إلا أن الفرق الأهم بين الأسلوبين يكمن في ما لا يمكن تجريده عن الخصوصية من

العناوين المؤنثة في الآية حيث يشملها الأسلوب الثاني بطبيعة الحال . إلا أن الأسلوب الأول لا يكون شاملاً له غير أنه من الناحية العملية فإن السياق الأول من المحرمات الأبدية في الآية الكريمة ليس فيه ما لا يمكن تجريده عن الخصوصية ففي حدود الأسلوب الأول فإن الريبة هي بنت الزوجة يقابلها ابن الزوج وحليلة الابن يقابلها زوج البنت إلى غير ذلك وهي أيضاً من العناوين التي يقال بالحرمة فيها فقهياً .

فهذا هو الجواب عن الأمر الأول من الناحية الثانية .

وأما الجواب عن الأمر الثاني وهو التفكيك بين الحرمة المؤبدة وجواز النظر بال المطلقة تسعاً . إذ لا يجوز النظر إليها على الرغم من تحريمها المؤبد . ويمكن الجواب عن ذلك بعدة أمور :

أولاً : إن الملازمة بين الحكمين إنما ثبتت فقهياً بالعناوين المذكورة في الآية الكريمة والمطلقة تسعاً ليست مذكورة فيها فهي خارجة موضوعاً عن حيز الملازمة .

ثانياً : إن هذه الملازمة لو ثبتت فإنما هي ثابتة بدليل مطلق قابل للتقييد فيكون الدليل الدال على حرمة النظر للمطلقة تسعاً قيداً له أي نافياً للملازمة في هذا المورد فقط .

بل الأمر أهون من ذلك فإن الملازمة لم تثبت بدليل مطلق وإنما ثبتت بالإجماع ونحوه . والإجماع دليل لبي لا إطلاق فيه فيقتصر منه على القدر المتيقن . والقدر المتيقن هنا هو العناوين المذكورة في الآية دون ما سواها إذن فلا دليل على الملازمة خارج هذا النطاق والمطلقة تسعاً خارجة عنه باعتبارها غير مذكورة في الآية .

ثالثاً : إنه يمكن أن يقال إننا لو التزمنا بعموم الملازمة بين الحكمين التحريم المؤبد وجواز النظر أمكن القول بجواز النظر إلى المطلقة تسعاً وليست حرمة النظر إليها من المسلمات فقهياً على أي حال بل الجواز هو مقتضى الاستصحاب وإن كان التحريم هو مقتضى الاحتياط إلا أن الظاهر كونه احتياطاً وجوبياً أخذاً بنتيجة الأمرين السابقين .

الأمر الثالث : في إيضاح بعض النقاط المربوطة بالآية :

النقطة الأولى : في مدلول قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ . حيث قال ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ .

والظاهر عود هذا الاستثناء إلى خصوص الجمع بين الأختين لا إلى المحرمات السابقة عليه والقرينة على ذلك ما ذكرناه من تغيير السياق في الآية بانتهاء التعداد للمحرمات السابقة والبدء بمحرمات جديدة تبدأ بأن المصدرية (وأن تجمعوا) فتكون هذه الأداة إيذاناً بسياق جديد ومن غير المحتمل عرفاً رجوع الاستثناء إلى سياقين منفصلين فيتعين اختصاصه بتحريم الجمع بين الأختين .

وقد أشار صاحب تفسير الميزان إلى أن هذا الاستثناء لا يعني تحليل الجمع بين الأختين بعد أن نصت الآية على تحريمه وإنما يعني ما كان يفعله أهل الجاهلية قبل الإسلام من الجمع بين الأختين أقول : وكذلك أي شخص غير مسلم إذا دخل في الإسلام وهو متزوج للأختين بشكل يصح ذلك في دينه فيكون هذا الحكم عاماً لجميع العصور وغير خاص بالجاهلية السابقة على الإسلام .

ونتيجة هذا الاستثناء هو تحلية الذرية من الأختين معاً إذا كانتا قد ولدتا قبل إسلام الزوج وكذلك الحال في وجوب النفقة إن قلنا إن الكفار مكلفون بالفروع . وكذلك حق الحضانة حتى بعد إسلام الزوج أو الزوجة باعتبارها أمّاً مشروعة للولد أو البنت إلى غير ذلك من الأحكام .

النقطة الثانية : في مدلول قوله تعالى ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ فإن ظاهرها أن الريبة ما دامت في الحجر تكون محكومة بالحرمة دون ما إذا ارتفعت الصفة عنها وكذلك ما إذا لم تكن بنت الزوجة في الحجر أصلاً كما لو كانت ساكنة في عائلة أخرى فهل تكون مشمولة للحكم نفسه أم لا . . .

وعدم كونها مشمولة له ناتج من افتراض أن قوله تعالى ﴿اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ قيد احترازي وليس قيداً غالبياً فإنه عندئذ تكون الحرمة مرتفعة مع عدمه وأما إذا كان قيداً غالبياً فيمكن أن تكون الحرمة ثابتة بدونه .

وقد تسالم الفقهاء على كونه قيداً غالبياً وعلى ثبوت الحرمة بدونه . والمهم

هو كون المرأة بنت الزوجة المدخول بها كما قال الله تعالى في نفس الآية ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾ .

وقد يخطر في ذهن أن هذا التسالم أو الإجماع الفقهي مخالف للقرآن الكريم فلا يكون حجة تماماً كالسنة إذا كان منها ما هو مخالف للقرآن فإنه يجب طرحه وعدم الأخذ به بل لعل الإجماع أولى بالطرح وعدم الحجية من السنة الشريفة في هذه الحالة . وجواب ذلك من وجهين :

الوجه الأول : إن الإجماع دليل قطعي والسنة ما لم تكن متواترة دليل ظني ومن هنا لم يكن الإجماع أولى بالسقوط من السنة عند معارضة الكتاب بل لعل الأمر بالعكس لأننا لم نفهم من الكتاب إلا ظاهره والأخذ بالظاهر دليل ظني فإذا كان الإجماع قطعياً أمكن تقدمه عليه كما أن السنة المتواترة كذلك .

الوجه الثاني : إن الإجماع وإن قام على الحكم وهو تحريم بنت الزوجة وإن لم تكن في حجر الزوج ، إلا أن المهم هو الإجماع على سبب ذلك وهو تفسير الآية الكريمة يكون السبب غالباً لا دائماً وهو حكمة وليس بعلّة . فإذا نظرنا إلى هذا الإجماع تغير وجه الدليل إذ يتنفي به ظاهر القرآن بالعلية فلا يكون معارضاً للإجماع على الحكم .

النقطة الثالثة : في مدلول قوله تعالى ﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾ .

والحليلة هي كل امرأة يكون نكاحها مشروعاً بالعنوان الأولي أو بالذات بما فيها الزوجة الدائمة والمنقطعة والأمة المملوكة والمعقودة والمحللة . وكلهن يحرمن على الأب بحسب منطوق الآية . لكن المشهور قيد الحرمة بالدخول فما لم تكن الحليلة مدخولاً بها من قبل الابن لم تحرم على الأب .

وأما قوله تعالى ﴿الذين من أصلابكم﴾ ففيه احتمالان :

الاحتمال الأول : أن يراد به الطبقة الأولى من الأبناء وبذلك يخرج أبنائهم وأبناء أبنائهم فلا تحرم زوجاتهم على الأجداد حتى مع الدخول . إلا أن هذا الوجه خلاف ضرورة الفقه .

الاحتمال الثاني : أن يراد بالعنوان كل طبقات الذرية . فإنهم جميعاً يرجعون إلى صلب الأب سواء كانوا قريين أو بعيدين . فإذا عممنا ذلك إلى أولاد الأولاد وأولاد البنات مهما تنازلوا . لم يبق من الذرية أحد غير مندرج في الآية الكريمة ، كما هو الصحيح . وإنما الذي يخرج من هذا القيد أولئك الذين أصبحوا أولاداً بالتبني أو بالمجاملة الأخلاقية ونحوهم فإنهم لا يكونوا مشمولين للآية الكريمة باعتبار عدم اعتراف الشريعة الإسلامية بينوتهم .

النقطة الرابعة : في مدلول قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ وهو واضح تماماً بتحليل نكاح الإماء اللاتي يملكن الإنسان بشراء أو إرث أو غيرهما .

غير أنه قد يخطر في البال أن هذا العنوان ما دام معطوفاً على المحصنات من النساء فيكون المعنى وحرم عليكم المحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم فينتج أن الأمة يجوز وطؤها حتى وإن كانت مزوجة بالغير بحيث ينطبق عليها عنوان المحصنات من النساء ، وهذا خلاف ضرورة الفقه .

وجواب ذلك : أن هذه النتيجة ما دامت خلاف الضرورة فتكون قرينة منفصلة على صرف ظاهر القرآن من هذا المعنى ويكون المراد من الآية الكريمة استثناء المملوكة من مطلق التحريم المدلول عليه بعدة سياقات في الآية أولها قوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ ثم قوله تعالى : ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ يعني وحرم عليكم أن تجمعوا ثم قوله تعالى : ﴿وَالْمَحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ يعني وحرم عليكم المحصنات من النساء ثم يأتي قوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فيكون استثناء من الحرمة العامة المدلول عليها بهذه السياقات لا من خصوص المحصنات من النساء ليرد الإشكال السابق .

النقطة الخامسة : في مدلول قوله تعالى : ﴿وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ وهو واضح في تحليل النساء اللاتي لم يندرجن تحت العناوين السابقة وتحليل الرجال الذين لم يندرجوا تحتها بناء على ما قلناه من شمول الآية للرجال والنساء معاً .

فتكون هذه الجملة عموماً فقهياً يمكن التمسك به في كثير من الموارد المشكوكة لإنتاج التحليل .

ولكن ينبغي أن نلتفت إلى أن هذا التحليل ليس تحليلاً فعلياً وإنما هو تحليل

محوك على القواعد العامة ، من حيث لزوم الالتزام بعقد النكاح وحرمة المشاركة والمعتدة وغير ذلك .

والقرينة على ذلك من الآية الكريمة نفسها : أن التحريم الموجود في صدر الآية وارد بنفس الأسلوب المشار إليه يعني أنه تحريم لا تجوزه حتى القواعد العامة في الدين بل هو استثناء منه . فيكون التحليل بإزائه تحليلاً تجوزه القواعد العامة .

هذا مضافاً إلى وضوح الحكم من حيث إن هذا التحليل لو كان فعلياً للزم فيه نفي القواعد العامة المشار إليها والتي تعتبر مخالفتها وقوعاً في الزنا . فمن وضوح ذلك نعرف أن هذا التحليل في الآية ليس فعلياً وإنما هو اقتضائي مع أخذ القواعد العامة الأخرى بنظر الاعتبار .



مركز تحقيقات كتاب پوز علوم اسلامی

فصل الختان

الختان هو قطع الغُلفة والغلفة هي الغشاء الجلدي الذي يغلف ما يسمى بالحشفة في نهاية الذكر .

والمفهوم من المصلحة من وجودها في أصل الخلقة أنها تعتبر زيادة في الجلد المتوفر لتلافي الانتصاب كالجلد المتوفر عند الركبتين وعند الكوعين لتلافي انغلاق اليدين والرجلين . مضافاً إلى أن الجلد يقي الحشفة من العوارض الخارجية كالجرح المحتمل أو سقوط بعض المواد الصلبة أو السائلة عليها وعندئذ يتلقاها الجلد دون الحشفة المختبئة تحته باعتبارها عضواً حساساً وقابلاً للأذى بسرعة .

غير أنه مع ذلك ، فقد أمرت الشريعة الإسلامية بضرورة الدين وإجماع المسلمين بالختان بقطع الغلفة المشار إليها . وما يمكن أن نتصور من المصالح الطبية للختان بعد التسليم للحكمة الإلهية الموجودة في كل أحكام الدين والتي نؤمن بها كمسلمين . فما يتصور من مصلحتها طبياً وبأبولوجياً في حدود فهمنا القاصر البعيد عن علم الغيب وإدراك الواقعيات ، ما يلي :

المصلحة الأولى : إن الغلفة بصفقتها ممراً للبول وقابلة للتأثر بأي شيء ، فإنها تجمع في داخلها أوساخاً وجراثيم ويمكن أن تكون هذه الجراثيم على أشكال

مختلفة قد تؤدي إلى العقم أو إلى بعض أنواع مرض الزهري المؤدي بدوره إلى مضاعفات كثيرة منها العمى والجنون .

ومن هنا يكون في إزالتها قطعاً لمادة الفساد تماماً كالألوزتين الملتهبتين أو الزائدة الدودية ولو قبل التهابها والتي يحسن قطعها تلافياً للأضرار المحتملة .

المصلحة الثانية : قالت بعض المصادر الطبية إن الختان يوجب بطيء الإنزال ومن ثم طول مدة عملية الجماع ، الأمر الذي يوفر للمرأة والرجل معاً لذة جنسية متزايدة .

ولعل تفسير ذلك أن الغلفة أكثر المناطق تهيجاً جنسياً في الذكر . فإذا قطعت حصل بقاء الإنزال باعتبار قلة الإحساس الجنسي نسبياً .

المصلحة الثالثة : إن الختان يوجب ملامسة الحشفة عند الجماع الأمر الذي يقتضي زيادة اللذة الجنسية ، بخلاف الجلد الخارجي للذكر والذي منه الغلفة فإنه عادة أقل إحساساً جنسياً . وما سمعناه بالمصلحة السابقة من كون الغلفة ذات إحساس جنسي عال ، سوف يعوض عنه إحساس الحشفة نفسه بالشكل الذي يكفل النتائج الحسنة نفسها .

كل ما في الأمر أنهم قالوا إن المختون إنما يكون أقل إحساساً جنسياً لأن حشفته في الأوقات الاعتيادية تلامس ثيابه فتعود على ملامسة الأشياء ولا تختص ملامستها في المرأة . إلا أن هذا الكلام مبالغ فيه جزماً لوضوح أن الحالة النفسية حالة الهياج الجنسي تختلف تماماً عن حالة انطفائها حتى أن الجسم كله يكون قابلاً للتهيج الجنسي مع العلم أنه ملامس للثياب أيضاً وأن اليد والرجل وغيرهما ملامسة لكثير من الأشياء فلماذا لم يقل إحساسهما الجنسي عند الهياج .

المصلحة الرابعة : في الجهة الأخلاقية للختان . وهي ثابتة فيما إذا ثبت كون الختان كافاً لزيادة الإحساس الجنسي . فإن تربية الفرد ستكون مختلفة لا محالة عن الفرد الأكثر إحساساً بالجنس وسيكون المختون أكثر تحملاً للبُعد عن النظر الحرام والفعل الحرام . وأقدر على الاقتصار على زوجة واحدة الأمر الذي يوفر له من الجهد والمال الشيء الكثير ، بخلاف ما إذا كان إحساسه الجنسي عالياً فإنه

قد يضطر لتعدد الزوجات ، أو حتى الوقوع في (الحرام) ولا أقل من صعوبة الصبر على ذلك .

هذا ولا يخفى ما في قلة الإحساس الجنسي نسبياً من تربية معنوية وإيمانية وزيادة ذكر الله عز وجل . حيث لا يكون الفرد كثير التفكير في جنسياته ، الأمر الذي يجعله في وضع لا يحسد عليه معنوياً .

هذا ولا ينبغي أن نبالغ بقلة الإحساس الجنسي . وإنما هو أمر نسبي ضئيل في أغلب الظن ، ولا دليل على كونه أكثر من ذلك .

هذا وسنعرض بعض المصالح الأخرى للختان فيما يلي من الكلام .

بقي أن نعرف أن ما قلناه عن الحكمة في أصل خلقة الغلفة لا ينافي تشريع الختان ، وذلك لعدة وجوه :

أولاً - أن هناك عدة أمور موجودة في أصل الخلقة وقد وجدت فعلاً من أجل بعض المصالح ، إلا أن المصلحة مع ذلك في قطعها وإزالتها وأوضح هذه الأمور الشعر والأظافر الذي يلتزم الأعم الأغلب من البشر بإزالة الزائد منها .

روى الطبرسي في الاحتجاج^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في سؤال الزنديق قال : أخبرني هل يعاب شيء من خلق الله قال لا قال فإن الله خلق خلقه عدلاً فلم غيرتم خلق الله وجعلتم فعلكم في قطع الغلفة أصوب مما خلق الله وعبتم الأغلف والله خلقه ومدحتم الختان وهو فعلكم أم تقولون أن ذلك كان من الله خطأ غير حكمة ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) ذلك من الله حكمة وصواب ، غير أنه سن ذلك وأوجبه على خلقه ، كما أن المولود إذا خرج من بطن أمه وجدتم سرته متصلة بسرة أمه كذلك أمر الله الحكيم فأمر العباد بقطعها وفي تركها فساد بين المولود والأم . وكذلك أظفار الإنسان أمر إذا طالت أن تقلم وكان قادراً يوم دبر خلقه الإنسان أن يخلقها خلقة لا تطول . وكذلك الشعر في الشارب والرأس يطول ويجز . وكذلك الشيران خلقها فحولة وإخصاؤها أوفق وليس في ذلك عيب في تقدير الله عز وجل .

(١) وسائل الشيعة : ج ١٥ ، كتاب النكاح : أبواب أحكام الأولاد باب ٥٢ حديث ٧ .

أقول : وهذا معناه أن ما يقوله الناس في الشعر والأظافر من وجه الحكمة في مخالفة الخلقة ينبغي أن يقولوه أيضاً في قطع أية زائدة أخرى ، بما فيها الغلفة عند الختان .

ثانياً : إن ما قلناه في أول الفصل من أن جلد الغلفة وجد لتلافي الانتصاب وإن كان مظنون الصحة ، إلا أن ذلك لا يعني أن قطعها يمنع الانتصاب إذ لم يعان أحد المختونين على كثرتهم وهم يعدّون بالملايين من هذه الجهة أصلاً .

بل الأمر بالعكس لأن الجلد مع الغلفة سيكون بالرغم من الانتصاب كثيراً وغلظاً وأما في المختون فسيكون الانتصاب سبباً لرقّة جلده ، الأمر الذي يوجب زيادة إحساسه الجنسي وهي مصلحة تضاف إلى المصالح السابقة وإنما أجلناه لكي نصل إلى الحديث عن موضوعها .

ثالثاً : إن ما قلناه في أول الفصل من مصلحة وجود الغلفة من كونها موفرة للحماية لما بداخلها من الحشفة وإن كان صحيحاً . إلا أن الحماية غير منحصرة بهذا الجلد بطبيعة الحال بل ستكون أيضاً بالفخذين وبالثياب ونحوها .

ولا ينبغي أن تقاس الغلفة بالشفيتين أو بأجفان العينين من حيث المحافظة على ما تحتها فلو قطعت كان الخطر محيقاً بالعينين والأسنان . غير أن الحشفة يختلف حالها جداً عن ذلك من عدة جهات أوضحها :

- ١ - إمكان لف الحشفة بالثياب دون الوجه .
 - ٢ - كون العينين عضواً أكثر حساسية من الحشفة .
 - ٣ - كون الوجه ومن ثم العينين أكثر تعرضاً للاتواء الجحوية من الحشفة .
 - ٤ - لا شك أن الجمال الموجود في الجفنين للعين أو الشفتين للفم والذي نفقده بقطعهما ، لا يقاس بجلد الغلفة على الإطلاق بل لعل الأمر بالعكس ، كما هو واضح للمتأمل وسيكون هذا من مصالح الختان بدوره .
- فهذا هو جملة الكلام عن الختان طبياً وبأبولوجياً .

أحكام الختان:

الختان كما قلنا واجب بضرورة الدين ويتسالم المذاهب الإسلامية . وقد منع

الأغلف وهو الذي لم يختن (باعتباره متصفاً بوجود الغلفة) عن إمامة الجماعة^(١) وعن قبول شهادته كما منع عن تولي القضاء ومرجعية الفتوى وإن كانت غلفته ذات وجه لم يخرج من العدالة كالغفلة عن وجوب الختان أو الضرر الكبير بإيجاده . وما كل هذه الأحكام إلا توصلاً لإيجاد الختان نفسه .

وقد اعتبر الختان في الأخبار الصحيحة الصريحة ، وفي ارتكاز التشريع شكلاً من أشكال الطهارة . ولا زال العوام يسمونه (طهوراً) والمختون (مطهوراً) وهذا ما تسنده الروايات فعلاً :

فعن عبد الله بن جعفر^(٢) أنه كتب إلى أبي محمد عليه السلام : أنه روي عن الصادقين عليهما السلام : أن اختنوا أولادكم يوم السابع يطهروا . . . إلى آخر الرواية .

وعن السكوني^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : طهروا أولادكم يوم السابع فإنه أطيب وأطهر ، وأسرع لنبات اللحم وأن الأرض تنجس من بول الأغلف أربعين صباحاً . ويسند آخر زاد فيه : ولا يمنعكم حر ولا برد . بعد قوله : يوم السابع .

والوجه في هذه الطهارة في حدود علمنا المحدود ، واضح : أما طبياً فهو التوقي من الجراثيم والأوساخ التي تكون الغلفة معرضة لها باستمرار . كما سبق أن أوضحنا . وأما نفسياً فلأن المختون ، كما سمعنا أكثر استقراراً وهدوءاً من الناحية النفسية باعتباره أقل همّاً وحرزاً من الناحية الجنسية . . . وأما روحياً أو إيمانياً فباعتبار ما قلناه من دعم الختان لكثرة ذكر الله سبحانه والبعد عن مشاغل الدنيا ومغرياتها .

(١) فعن زيد بن علي عن أبيه عن علي عليه السلام قال : الأغلف لا يؤم القوم وإن كان أقرأهم لأنه ضيع من السنة أعظمها ولا تقبل له شهادة ولا يصلى عليه إلا أن يكون ترك ذلك خوفاً على نفسه .

(وسائل الشيعة ج ٥ أبواب صلاة الجماعة باب ١٣ حديث ١) .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٥ كتاب النكاح أبواب أحكام الأولاد باب ٥٢ حديث ١ .

(٣) المصدر : حديث ٤ .

وقد سمعنا من الروايات استحباب إيجادها في اليوم السابع ، ولا شك بكونه أصلح طبياً ، باعتبار شفاء الجرح بسرعة بلا شك ، كما أنه أسرع لإيجاد الطهارة المعنوية المبشّر بها في الأخبار .

هذا . وإن المفروض في الختان على أي حال أن يكون في عهد الصغر ، حيث يكون الإطلاع على محله من قبل الختان ممكناً وحلالاً شرعاً . باعتبار كون الطفل لم يبلغ سن التكليف .

ولكن من بلغ غير مختون إما لغفلة أهله أو لغفلته أو لعصيانهم أو لكونه داخلاً في الإسلام من جديد . فمثل هذا الرجل يجب أن يقوم بالختان على أي حال بصفته من الوظائف الشرعية المهمة .

وحيث يجب عليه ستر عورته ، بلا شك ، فيجب أن يقوم بختان نفسه بنفسه . وهذا من واضحات الفقه مع عدم الضرر أو قلته بحيث لا يعد ضرراً عرفاً .

وأما مع وجود العسر والخرج والضرر عليه ، فيقع التزاحم بين حكمين إلزاميين : هما وجوب الختان وحرمة كشف العورة للغير أو قل : وجوب سترها . إذ لو ختنه الغير كالطبيب مثلاً فقد كشف عورته ، وإن لم يخنه فقد ترك الختان بعد أن تعذر قيامه به بنفسه .

ومقتضى القاعدة في الحكمين المتزاحمين ترجيح الأهم منهما في نظر الشارع الإسلامي المقدس . ولا يبعد القول بأن وجوب الختان أهم في نظره من وجوب الستر بهذا المقدار ولأجل أداء الوظيفة الشرعية . فإن تمّ ذلك ، وجب على المكلف أن يخنه غيره ولا حرمة عليه في كشف العورة في تلك الحالة .

نعم ، لو كان قد ترك الختان عصيانياً مع العلم والعمد . لم يرتفع وجوب الستر . لأنه وإن كان مضطراً حالة الختان . إلّا أن ما ليس بالاختيار ، يرجع إلى ما بالاختيار فيكون مسؤولاً أمام الله سبحانه عنه . وإن تعين عليه أن يخنه غيره بالتقريب الذي ذكرناه .

وهنا سؤال لا بدّ من عرضه بهذا الصدد مع جوابه : وهو يخص الذين

دخلوا في الإسلام لأول مرة من الأديان الأخرى . إذ يبادر المسلمون إلى أمرهم بالاختتان وتشديد النكير عليهم باعتباره وظيفة مهمة من وظائف الشريعة . الأمر الذي قد يوجب ندامتهم من الدخول في الإسلام واحتمال ارتدادهم عنه ورجوعهم إلى دينهم السابق . وفي هذا ما فيه من مخالفة الإسلام في أهدافه العامة والخاصة كما هو معلوم . وفي الحديث : لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما طلعت عليه الشمس . أو خير لك من حمر النعم . فكيف لو أوجب الفرد إرتداد بعض المسلمين عن إسلامهم سواء كانوا جديدي عهد بالإسلام أو غيرهم . فإنه من أفضح الأمور في نظر الإسلام .

وجواب ذلك : ينبثق من حيث إن هذه المبادرة إلى من دخل بالإسلام لأول مرة ، غير صحيحة تماماً ، وكذلك كل من أوجب قيامه ببعض الشعائر ارتداداً له . والعياذ بالله . . . إذ يقع التزاحم بين حكمين شرعيين : هما وجوب وعظه وأمره بالختتان وحرمة التسبب إلى ارتداده . ولا شك أن هذه الحرمة أعظم بكثير من ذلك الوجوب . بل لعل ذلك الوجوب سيتحول إلى الحرمة إن كان الارتداد أكيداً . ومعناه : أنه يجب على المسلم أن يصمت ولا ينبه المسلم الجديد على وجوب الختان .

هذا ولكن الأمر يجب أن لا يبقى أبدياً بل يجب على من هداه إلى الإسلام أن يدقق النظر إليه من حيث مستواه العقلي والنفسي والاجتماعي والإيماني . فلعله يكون من قوة الإيمان بحيث لا يحصل له الارتداد . أو لعله طبيب اختصاصي بالجراحة يمكن بسهولة أن يختن نفسه . أو لعله يمكن للمسلم أن يأمر صاحبه أن يختنه غيره إن وجد فيه ضعفاً نفسياً أو روحياً أو اجتماعياً .

ولا بأس بعد كل ذلك : أن تمضي مدة قبل تنبيهه على وجوب الختان ، ولو لعدة سنوات . إذ لا يتوقف شيء من العبادات والشعائر على الختان . ومن غير المتوقع أن يصبح هذا المسلم الجديد إماماً للجماعة أو قاضياً أو مفتياً . ولا بأس أن يصبح كذلك بعد أن يقوم بهذه الوظيفة إن كان واجداً لشرائطها الأخرى .

ختان المرأة:

للمرأة ختانها كما أن للرجل ختانه . غير أن ختان المرأة مستحب وختان

الرجل واجب . كما أن ختان الرجل ملتزم به بين المسلمين ، ولكن ختان المرأة متروك غالباً أو تماماً . ويسمى ختانها خفصاً أو خفض الجواري .

وقد دلت الروايات على جواز تركه فعن غياث بن إبراهيم^(١) عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال : قال علي عليه السلام : لا بأس بأن لا تختن المرأة . وأما الرجل فلا بد منه .

كما أن مقتضى أصالة البراءة هو عدم الوجوب كما أن ترك سيرة المشرعة له دال على ذلك أيضاً . وأن من المظنن به أنها سيرة معاصرة للمعصومين سلام الله عليهم .

ولكن السؤال فقهيّاً عن استحبابه فهل هو حقاً مستحب أو ليس بمستحب أصلاً ، وإنما أقرّه الإسلام باعتبار عدم المصلحة في النهي عنه حتى يذوب اجتماعياً ويتركه الناس تدريجياً . فإقرار الإسلام له دال على جوازه لا محالة ، وأما دلالة على استحبابه ، فمحل إشكال .

بل إن ترك السيرة له جيلاً بعد جيل ، قرينة على ذلك . مع التزام المشرعة بالكثير من المستحبات ، فلماذا لم يلتزموا به . الأمر الذي ينتج فقهيّاً أن استحبابه لا يكون مشمولاً لأدلة التسامح في أدلة السنن . لأن ذلك متوقف على وروده عنهم عليهم السلام ، ويمكن أن يقال بعد كل ذلك : إن ختان النساء لم يرد عنهم عليهم السلام . فلا يكون موضوعاً لتلك الأدلة .

بل دلت بعض الأخبار على نفي كسونه من السنّة وهو واضح في نفي استحبابه . إذ يراد بالسنّة الوجوب والاستحباب فنفيه نفي لهما معاً .

ففي صحيح ابن سنان^(٢) : ختان الغلام من السنّة وخفض الجواري ليس من السنّة . وفي خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام : خفض النساء مكرومة ليست من السنّة . وليست شيئاً واجباً . وفي بعضها : السنّة في الختان على الرجال وليس على النساء .

(١) المصدر : حديث ٨ .

(٢) انظر : جواهر الكلام . الطبعة القديمة الحجرية .

وأما ما يدعى من قيام الإجماع على الاستحباب ، فلم يثبت ، وإن ثبت فهو مدركي ليس بحجة ، يعني أنه معتمد على الإخبار ، فلا يكون أكثر حجية منها . وقد عرفنا حال الاستدلال بالإخبار . وإذا لم يكن ختان الأنثى مستحباً كان ظلماً لها لا محالة . إلا أنه ليس بحرام على أي حال .

وعلى تقدير الرغبة بالختان ينبغي التقليل من اللحم المقطوع إلى أكبر حد ممكن ، حتى لو أمكن قطع مليمتر واحد أو أقل لكان أفضل . ففي الخبر المشهور وهو صحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما هاجرن النساء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله هاجرت فيهن امرأة يقال لها أم حبيب . وكانت خافضة تخفض الجواري . فلما رآها رسول الله صلى الله عليه وآله قال لها : يا أم حبيب العمل الذي كان في يدك هو في يدك اليوم؟ قالت : نعم ، يا رسول الله إلا أن يكون حراماً تنهاني عنه . فقال : لا بل حلال فادني حتى أعلمك . قال : فدنت منه . فقال : يا أم حبيب . إذا أنت فعلت فلا تنهكي أي لا تستأصلي واشمي . فإنه أشرق للوجه وأحظى للزوج .

أقول : أما كونه أحظى للزوج فلأنه أكثر محافظة على الشهوة الجنسية . وأما كونه أشرق للوجه فإنه مع كثرة القطع ، ستحمل المرأة المسكينة هم نفسها وما وقع عليها من الصعوبة فلا يشرق وجهها بطبيعة الحال .

هذا وقد ظهر من كل ذلك : أن المرأة إذا لم تكن قد خفضت في حال صغرها ، فلا يجوز لها أن تفعل ذلك بعد كبرها . لأنها إما أن تختن نفسها أو يختنها غيرها . أما الأول فهو مستلزم للضرر على الأغلب . وأما الثاني فهو مستلزم لكشف العورة الحرام حتى لو كان أمام المرأة فضلاً عن الرجل الأجنبي^(١) .

وأرى أن ما تحدثنا به عن الختان كافياً جداً فلا ينبغي الاستمرار في الحديث عنه .

(١) إلا أن يكون لها أو لزوجها القدرة على ذلك تماماً فلا يمكن نفي الجواز عندئذ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل مناكحة الأكراد

أفتى مشهور فقهاءنا بكراهة مناكحة الأكراد . فهل مثل هذا الحكم مما يصح التفوه به شرعاً ، أو أنه يعتبر ظلماً للأكراد ولكل من يتعامل معهم ، كما سوف نوضح .

وردت بهذا المضمون بعض الأخبار الضعيفة .

روى الكليني^(١) بسنده عن الحسين بن خالد عن عمه عن أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام — في حديث قال فيه — : ولا تنكحوا من الأكراد أحداً فإنهم جنس من الجن كشف عنهم الغطاء .

وروى الصدوق^(٢) بسنده عن علي بن الحكم عن حدثه عن أبي الربيع الشامي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له : إن عندنا قوماً من الأكراد يجيئوننا بالبيع ونباعهم . فقال : يا ربيع لا تخالطهم فإن الأكراد هي من الجن كشف الله عنهم الغطاء فلا تخالطهم .

وروي أيضاً عن حفص^(٣) عن حدثه عن أبي الربيع الشامي قال سألت أبا

(١) وسائل الشيعة جـ ١٥ كتاب النكاح أبواب مقدماته وآدابه باب ٣٢ حديث : ١ .

(٢) علل الشرائع ص ٥٢٧ ط النجف .

(٣) المصدر : والصفحة .

عبد الله عليه السلام فقلت : إن عندنا قوماً من الأكراد وإنهم لا يزالون يجيئوننا بالبيع فنخالطهم ونبايعهم . فقال : يا أبا الربيع لا تخالطهم . فإن الأكراد من الجن كشف الله عنهم الغطاء . فلا تخالطهم .

والرواية الأولى خاصة بالمناكحة والتزويج . وهي تشمل الذكر والأنثى أعني تزويج الأكراد والتزوج منهم . والروایتين الأخيرتين تنهى عن المخالطة ، وهي وإن كان موردها البيع والمعاملات إلا أنها تشمل الزواج لأنه نوع من المخالطة ، بل لعله أولى .

وقد عمل مشهور الفقهاء بهذه الروايات ، وأفتوا بالكراهة على طبقها ، لعدم إمكانهم الفتوى بالحرمة لعلمهم بعدم حجيتها جميعاً من حيث السند . وأما الكراهة فهي تثبت في نظرهم من باب التسامح في أدلة السنن وسنعرض الحال في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى .

والمهم : أن هذه الروايات لا تصلح دليلاً لا على الحرمة ولا على الكراهة لسقوطها عن إمكان الاستدلال تماماً ، وعندئذ فستكون هذه الفتوى نحواً من أنحاء الظلم لهؤلاء الناس ، وخاصة فيما إذ كان فيهم الصلحاء والطيبون ، كما هو الحال في أية مجموعة من الناس .

ويمكن المناقشة في هذه الفتوى من عدة جهات :

المناقشة الأولى : كون الروايات جميعاً مرسلة ، فإنها مروية خلال سندها (عمن ذكره) أو (عمن حدثه) فيكون هذا الراوي مجهولاً ، ولا يمكن العمل بروايته . وتسمى رواية المجهول بهذا النحو مرسله وعبئها الإرسال .

الجهة الثانية : ضعف الروايات الثلاث يراد بها الأخير وهو أبو الربيع الشامي الذي تنتهي كلها إليه كما سمعنا سواء برواية الكليني أو برواية الصدوق .

والقدر المعلوم : أن رواية هذا الرجل ليست بحجة ، ليس فقط لأنه لم يوثق ، وإن كان هذا كافياً في إسقاطه عن الحجية ، بل لأنه : إما شخص مجهول^(١) وغير معروف الحال . وإما لأنه - كما قيل - رجل نصّاب وضاع كذاب . وعلى كل تقدير فإن روايته ساقطة تماماً .

(١) كما نص عليه سيدنا الأستاذ في معجم رجال الحديث ج ٥٧ ص ٧٥ .

ومعه لا يبقى في هذه الروايات الثلاث ما هو حجة أصلاً .

الجهة الثالثة : قد يقال : إنه يمكن تميم حجية هذه الروايات عن طريق عمل المشهور بها . باعتبار أن عمل المشهور جابر لضعف السند ، كما يعبرون . إلا أن هذا الكلام مطعون كبيرى وصغرى . أما من جهة الصغرى فلم يثبت عمل المشهور بهذه الروايات ، إذ قل من تعرض لهذه الفتوى من المتقدمين والمتأخرين من الفقهاء . فكيف يثبت عمل المشهور بها وفتواهم على طبقها .

على أننا سوف نقول إن ظاهرها الحرمة ، فالعمل بها إنما يكون إذا أفتوا بالحرمة ، وهذا مما لم يقل به أحد قطعاً . وأما الفتوى والكراهة فله وجه آخر سنناقشه . وعلى أي حال فلا يكون ذلك من قبيل العمل بالرواية . لأنه يتضمن إعراضاً عن ظاهرها الحقيقي .

وأما من جهة الكبرى فللمناقشة في أن عمل المشهور هل يكون جابراً لضعف السند أم لا . ويحسه في علم أصول الفقه . غير أن المتيقن أن الشهرة الضعيفة لا تكون جابرة جزماً . ومن المعلوم في مسألتنا هذه أن الشهرة لو كانت موجودة فهي ضعيفة جزماً . فلا يمكن أن تكون جابرة لضعف السند .

الجهة الرابعة : إنه قد يقال : إنه يمكن الأخذ بهذه الروايات من باب التسامح بأدلة السنن . وهذا ما لا نحتاج معه إلى حجية السند ، بل يكفي فيه وجود الرواية كيفما كان حالها .

وجواب ذلك من عدة وجوه نذكر أهمها :

الوجه الأول : إن ما التزم به الفقهاء في عدد من الموارد من حمل النهي على الكراهة مع ضعف سنده . مع كونه ظاهراً بالحرمة بالأصل . ومسألتنا من هذا القبيل . . . متوقف على ما يذكر في علم الأصول في أن النهي هل هو زجر بسيط أو مركب من مطلق الزجر مع فصله الذي هو العقوبة على الترك وهو المنتج للحرمة . فإذا لم يثبت هذا الفصل لضعف السند ، بقي ظهورها بمطلق الزجر ثابتاً ، فتكون موضوعاً لأدلة التسامح .

إلا أن الصحيح هو كون النهي بسيطاً عرفاً وليس مركباً . وتركيبه المنطقي لا

يعني تركيبه العرفي ، والمهم في الظهور الذي يعتبر حجة ، هو الظهور العرفي لا المنطقي .

ولا شك أن هذا الظهور في الرواية دال على الحرمة لأنها تحتوي على النهي . قال (لا تنكحوا من الأكراد) وقال (لا تخالطوهم) . فإذا سقطت الحرمة بضعف السند لم يبق جزء آخر من الدلالة يمكن التمسك به لإثبات الكراهة .

وبتعبير آخر : إن أدلة التسامح تتوقف على ورود ما هو مستحب أو مكروه ، وبعد سقوط دلالتها لا يصدق الورد . وورود الحرمة لا يكفي للحكم بالكراهة .

الوجه الثاني : إن موضوع أدلة التسامح ذاتاً هو العمل المستحب لأنه يقول : من ورده ثواب على عمل . . . فشموله للمكروهات مبني على اعتبار شمول مفهوم العمل للترك ، باعتبار أن ترك المكروه مستحب . وإلا فمن الواضح أن الترك ليس عملاً والمكروه ليس عليه ثواب .

وهذا الشمول وإن كان عرفياً أحياناً ، ولكنه في أدلة التسامح ليس عرفياً . لانصرافها عنه واختصاصها بالعمل بمعناه الحقيقي ومن الصعب عرفاً التمسك بإطلاقها لمفهوم الترك .

ويمكن التنبيه على ذلك باعتبار أن الموضوع في أدلة التسامح هو ورود الثواب ، ومن المعلوم أن أدلة المكروهات لا تدل على الثواب ، ودلالاتها الإلزامية على رجحان الترك - بصفته عملاً - لا يعني وجود الثواب عليه ، لوضوح أنه توصلي ، ما لم يقصد به القربة أو الإتيان فعلاً . وهذا أمر خارج عن مدلول النص ، فتأمل .

الجهة الخامسة : إن الروايات الثلاث كلها لا تدل على كون الأكراد مسخ من الجن لنقول : إن التعامل مع المسوخين مرجوح في الشريعة بوضوح بحيث لا يحتاج إلى دليل . . . ربما . . .

وإنما تدل على أن الأكراد قوم من الجن فعلاً . كل ما في الأمر أنهم جن مكشوفون يراهم البشر . وباقي الجن مستورون لا يراهم الناس .

ومن المعلوم بالضرورة أنه لا يوجد دليل في الشريعة ، غير هذه الروايات ، يؤسس قاعدة في المنع من التعامل مع الجن . بل الجن فيهم الفساق وفيهم الأخيار . كما قال الله تعالى^(١) : ﴿وَأَنَا مَنَا الصَّالِحُونَ وَمَنَا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرِائِقَ قَدَدًا﴾ . وأي بأس أو حرمة أو كراهة في التعامل العام مع الفساق فضلاً عن الأخيار . بل لا شك في رجحان إكرامهم والإحسان إليهم مع كونهم أخياراً صالحين . فنحن نرى أنه لا غضاضة في التعامل مع فساق البشر ، وكذلك مع فساق الجن . بل قد يكون الأمر أولى .

هذا . وأما الحديث عن استبعاد هذا المضمون . وأنه كيف يمكن أن يكشف النقاب عن قوم من الجن . أو نقول إننا على يقين أن الأكراد هم من البشر وليسوا من الجن . كما قد يخطر على ذهن القارئ . فهذه مناقشة لا ندخل فيها . لأن هذا الاستبعاد ناشئ لا محالة من الإنجاء المادي في فهم عالم الطبيعة ، أو التعود على ما هو مادي فيها . وأما إذا تجاوزنا ذلك وقلنا بوجود عوالم أخرى على المستوى الروحي وغيره فيكون هذا الاستبعاد مقطوعاً .

وتكفي دلالة القرآن الكريم على وجود الجن بالضرورة . وكذلك الملائكة والشياطين ، فنحن كمسلمين لا يمكننا المناقشة في وجود مثل هذه العوالم . وإلا نكون كذّبن القرآن الكريم ، ومن ثم خرجنا عن الإسلام تماماً .

وإذا كانوا موجودين أمكن بقدرة الله سبحانه الكشف للبشر عن وجود بعضهم أو كلهم حسب ما هو موجود في الحكمة الإلهية . فهو سبحانه هو الذي سترهم وهو الذي يمكنه أن يكشف عنهم لبعض البشر أو كلهم . ونحن كمسلمين أيضاً مؤمنون بالقدرة المطلقة لله سبحانه وتعالى .

إلا أن الذي يهون الخطب هو ضعف سند هذه الروايات بحيث لا تكون حجة في إثبات شيء مما نقوله . لا في الحكم بالكراهة ولا في كون الأكراد قوم من الجن . بل يبقى ذلك منوطاً بقواعد فقهية أو طبيعية أخرى .

النتيجة:

هي أنه لم يثبت أن الأكراد قوم من الجن . كما لم يثبت حرمة ولا كراهة معاملتهم ولا مناعتهم . بل هم كغيرهم من الناس تنطبق في حقهم وفي حق غيرهم القواعد الفقهية الشرعية الاعتيادية .



مركز تحقيقات كليات العلوم الإسلامية

فصل وطء الزنا

تتضمن موقعة النساء أشكالاً متعددة تكون فيها حراماً . وقد تتعدد الحرمة في نفس الفعل ، حيث يكون حراماً من عدة جهات كما سوف نشير إلّا أن هذه الأشكال من الحرمة لا تكون كلها زنا بل بعضها بطبيعة الحال .

فمن صور الحرام : موقعة الزوجة حال الحيض وحال الإحرام وحال النفاس وحال الضرر الشديد على أحدهما ، وحال تفويت الواجب لضيق الوقت . وقد تتعدد الحرمات كما لو كانت الزوجة حائضاً حال الإحرام ، فإذا أضفنا إلى ذلك وجود الضرر أو تضيق الواجب كانت الحرمات ثلاثاً أو أربعاً ، إلّا أن الموقعة مع ذلك لا تكون زنا ولا يشملها أحكامه ، ما دامت الطرف زوجة أو حليلة له بالأصل .

وقد أشرنا في فصل التلقيح الصناعي أنه قد يحصل الحرام ، بدخول حوِمن الأجنبي في رحم الأجنبية ، ولكنه ليس بزنا ، باعتبار أن دخول الحوِمن ليس عن طريق الموقعة .

وهناك ما يسمى بوطء الشبهة وهو يشبه الزنا من حيث إن الطرفين فيه ليسا حليّين بالذات أو بالعنوان الأولي . ولكنه لا يشبهه بالحكم ، لأن المفروض فيه هو كون الأمر مشتبهاً ومجهولاً ، ومع الاشتباه والجهل ترتفع الحرمة ، تماماً كما لو شرب إنسان الخمر وهو لا يعلم أنه خمر ، فلا يكون الشرب عليه حراماً ، فكذلك في وطء الشبهة حيث يواقع الرجل الأجنبية وهو يتخيل أنها حليّته أو زوجته .

إذن فالمهم في وقوع الزنا أن لا تقع المواصفات السابقة . فتوجد أولاً واقعة بين شخصين وليس مجرد دخول الحويمن . وثانياً : أن لا يكون الشخصان حليين بالذات . وثالثاً : أن تكون الواقعة معلومة الحرمة ، يعني عن علم وعمد لا اشتباه فيها . فإن علم أحدهما واشتبه الآخر كان المشتبه مغدوراً والآخر زانياً .

هذا ، غير الشرائط العامة الأخرى كالعقل ، والبلوغ والاختيار . فإننا لا نريد هنا الكلام عن تفاصيل معنى الزنا ومحلله كتاب الحدود وسيأتي بعون الله سبحانه ، وإنما نريد فقط إعطاء فكرة واضحة عن الظروف المقتضية لأن يكون الولد ولد زنا ، وهو ما جعلناه عنواناً للفصل .

وقد حرم ابن الزنا فقهاً من عدد من المناصب الدينية العامة كإمامة الجماعة والقضاء والشهادة والحكم كما نصت على ذلك الروايات المعتبرة . وقد تمّ التشديد عليه في بعض الروايات كما سنسمع بعضها . كما نص بعضها على حرمانه من العقيدة الصحيحة ونيل مقام الولاية .

فعن أبي بصير^(١) يعني ليث المرادي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : خمسة لا يؤمنون الناس على كل حال وعد منهم : المجنون وولد الزنا .

وفي صحيحة زرارة^(٢) عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : أمير المؤمنين عليه السلام لا يصلين أحدكم خلف المجنون وولد الزنا . الحديث .

وعن الأصبغ بن نباتة قال^(٣) : سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول : ستة لا ينبغي أن يؤمنوا الناس : ولد الزنا والمترد والأعرابي بعد الهجرة وشارب الخمر والمحدود والأغلف . الحديث .

وفي صحيحة أبي بصير^(٤) قال سألت أبي جعفر عليه السلام عن ولد الزنا

(١) وسائل الشيعة ج ٥ كتاب الصلاة باب أبواب صلاة الجماعة باب ١٤ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

(٣) المصدر : حديث ٦ .

(٤) المصدر : ج ١٨ أبواب الشهادات باب ٣١ حديث ١ .

أتمجوز شهادته فقال : لا . فقلت : إن الحكم بن عتيبة يزعم أنها تمجوز . فقال : اللهم لا تغفر ذنبه . الحديث .

وعن عبيد الله الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ينبغي لولد الزنا ألا تمجوز شهادته ولا يؤم الناس لم يحمله نوح في السفينة وقد حمل فيها الكلب والخنزير .

وروى الصدوق^(٢) عن سيف بن عميرة قال : قال الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام من لم يبال ما قال وما قيل فيه فهو شرك شيطان . ومن لم يبال أن يراه الناس مسيئاً فهو شرك شيطان . ومن اغتاب أخاه المؤمن من غير كره بينهما فهو شرك شيطان ومن شغف بمحبة الحرام وشهوة الزنا فهو شرك شيطان . ثم قال عليه السلام إن لولد الزنا علامات أحدها بغضنا أهل البيت . وثانيهما : أنه يحن إلى الحرام الذي خلق منه . وثالثاً : الاستخفاف بالدين ، ورابعها سوء المحضر للناس ولا يسيء محضر إخوانه إلا من ولد على غير فراش أبيه أو من حملت به أمه في حيضها .

ما ذنبه:

إن أهم سؤال يعرض شرعاً في ابن الزنا هو السؤال عن ذنبه بعد أن لم يكن مخطئاً بخطيئة والديه . وقد قال الله تبارك وتعالى : ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ أي لا تتحمل النفس ذنب النفس الأخرى وإنما تختص كل نفس بما فعلت . فهل يمكن أن تسري خطيئة الوالدين إلى الولد فيتحمل كثيراً من التبعات؟ وروي في بعض الروايات أن ابن الزنا يأتي يوم القيامة يصيح ما ذنبي؟

أضف إلى ذلك أن ابن الزنا إذا أصبح صالحاً مؤمناً طيباً فمقتضى القواعد الأولية كونه مشمولاً لجواز إمامة الجماعة والقضاء وغيره . فإن كان الحكم في حرمانه من ذلك صحيحاً فيجب أن يختص بأولاد الزنا غير الصالحين ولا الطيبين .

(١) المصدر : حديث ٩ .

(٢) كتاب الخصال ص ٢١٦ .

وجواب ذلك يكون على عدة مستويات :

المستوى الأول : إنه من غير المحتمل أن يعاقب ابن الزنا على جريمة والديه بعد القانون الذي سنّه القرآن الكريم في عدم تحمل النفس لجرم الأخرى وهذا يشمل الذرية كما يشمل غيرها وإنما يعاقب أي شخص بما فيهم ابن الزنا على ما ارتكبه هو شخصياً من ذنوب وهفوات .

ويعد أن نقول فلسفياً بالاختيار في الأعمال وأن الله تعالى لا يجبر عباده على المعاصي كما هو الصحيح ، تكون مسؤولية كل ذنب محمولة على فاعلها بما في ذلك أولاد الزنا ومحل الشاهد أن الزنا لا يكون سبباً لأن يكون الولد مجبوراً على المعصية . . .

المستوى الثاني : إن الولادة قد تكون جسمية وقد تكون عقلية وقد تكون روحية . ومن هنا قال الله تعالى لنوح (عليه السلام) حول إبنه الغريق (إنه ليس من أهلك) لأن الولادة الجسمية وإن كانت متحققة إلا أن الولادة الروحية منتفية وهي المهم إلى حد أمكن القول بأن إبنه ليس من أهله . وورد في المثل : رب أخ لك لم تلده أمك . وهو مبنى على شكل من أشكال الولادة النفسية .

ونعني بالولادة العقلية تعلم المفاهيم والعلوم فكل من ربى شخصاً على مجموعة معينة من ذلك فقد ولده ونعني بالولادة النفسية ما تكون العواطف سبباً لها فإذا قربت إليك شخصاً بعيداً وأصبح حبك في قلبه فقد ولدته من جديد . ونعني بالولادة الروحية التربية الإيمانية فكل من ربى شخصاً في مدارج الإيمان واليقين فهو إبنه وقد ولده .

وكما قد تكون الولادة المعنوية صالحة فقد تكون غير صالحة أيضاً . وهذا ثابت ومجرب بالنسبة إلى الكثيرين . ومن الممكن أن يقال إن المراد من ولد الزنا هو الشخص المتربي تربية سيئة لأنه ذو ولادة معنوية خاطئة .

وإذا وصلنا إلى هذا الحد كانت النتائج التي عرفناها لولد الزنا منطقية تماماً كما هو واضح للمتأمل .

المستوى الثالث : إن ظاهر عدد من الأدلة هو تأثير مكونات الفرد في أول

وجوده على كيانه المعنوي كالنطفة التي خلق منها والحليب الذي يشربه والأم التي حملته . مضافاً إلى ما دلت عليه بعض الأدلة من وجود تأثير مهم للمأكولات والمشروبات في ما إذا كانت من شبهة أو حرام في سوء التكوين النفسي وظلام القلب وعدم تقبل الهداية المعنوية .

وهذا التأثير تأثير معنوي لا محالة لا يمكن إثباته مادياً أو تجريبياً أو طبياً ، وإنما هو تأثير نفسي وروحي لا يدخل تحت التجربة . ونحن كمسلمين إذا آمننا بالكيان المعنوي للعالم على العموم ولل فرد على الخصوص ، لم يمكننا نفي هذا التأثير فلا أقل من بقاء كونه محتملاً بشكل قابل للاحترام .

فإذا فهمنا ذلك أمكننا أن نفهم معنى كون الفرد شرك شيطان كما سمعنا من بعض الروايات السابقة فإن هذا قد يحدث بين الحليلين أو الزوج والزوجة فضلاً عن ابن الزنا .

وفي صحيحة الحلبي^(١) قال : قال أبو عبد الله عليه السلام في الرجل إذا أتى أهله وخشي أن يشاركه الشيطان قال يقول بسم الله ويتعوذ بالله من الشيطان . وقد وردت في إيضاح شكل هذه المشاركة بين الشيطان والرجل الرواية التالية :

فعن أبي بصير^(٢) قال : قال أبو عبد الله عليه السلام يا أبا محمد أي شيء يقول الرجل منكم إذا دخلت عليه امرأته قلت جعلت فداك أيسطيع الرجل أن يقول شيئاً؟ قال : ألا أعلمك ما تقول؟ قلت : بلى . قال : تقول : بكلمات الله استحللت فرجها وفي أمانة الله أخذتها اللهم إن قضيت لي في رحمها شيئاً فأجعله باراً تقياً واجعله مسلماً سوياً ولا تجعل فيه شرك للشيطان قلت : وبأي شيء يعرف ذلك؟ قال أما تقرأ كتاب الله؟ ثم ابتدأ هو ﴿وشاركهم في الأموال والأولاد﴾ وإن الشيطان يجيء فيقعد كما يقعد الرجل منها وينزل كما ينزل ويحدث كما يحدث وينكح كما ينكح قلت : فبأي شيء يعرف ذلك؟ قال بحبنا وبغضنا ومن أحبنا كان نطفة العبد ومن أبغضنا كان نطفة الشيطان .

(١) وسائل الشيعة ج ١٤ كتاب النكاح أبواب مقدماته باب ٦٨ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن القرآن الكريم ينص على أن البشر منهم الشياطين أو أن الشياطين قد يكونون من البشر ﴿شياطين الإنس والجن﴾^(١) ثم التفتنا إلى أن الزاني مهما كان في حقيقته فهو حال الزنا لا يعدو أن يكون شيطاناً من شياطين البشر . وهو بالطبع تارك لذكر الله تبارك وتعالى المشار إليه في الرواية السابقة . إذن نعرف أنه سواء شاركه الشيطان الآخر في زناه أو لم يشاركه فإن ولده سيكون ابن الشيطان ونعني بالشيطان على الأقل شخص الزاني فإن كان الشيطان الآخر قد شاركه كان الأمر أولى وأوضح وهو لا شك مشارك له لتركة ذكر الله تعالى .

فلئن كان ابن الحلال أحياناً يكون شرك شيطان باعتبار انتسابه إلى أبيه وإلى الشيطان معاً ، فابن الزنا يكون خالصاً للشيطان وليس شركاً فقط باعتبار ما أوضحناه الآن من أن وضع الزنا يقتضي ذلك .

فإذا كان الأمر كذلك ، وآمنا بالتأثير المعنوي الذي أشرنا إليه ، إذن فبالضرورة يكون ابن الزنا نجساً ذاتاً كما أن نطقته نجسة ، الأمر الذي يترتب عليه ما سمعناه من النتائج حيث لا يوفق إلى الهداية والصلاح ، فيصبح ميالاً إلى الحرام الذي خلق منه كما سمعنا من الرواية . وميالاً أيضاً إلى أشباهه من أولاد الحرام ومبغضاً للحق وأهله .

وعليه فمن الصعب جداً أن نتصور أن هناك ولد زنا مؤمن صالح . لأن الإيمان والصلاح مختص بالنفوس الطاهرة والقلوب الطيبة وهذا مما لا يمكن أن يتصف به ولد الزنا .

إلا أننا أشرنا أن ولد الزنا لا يعاقب على جريمة والديه ولا يعاقب على سوء نفسه وظلام قلبه لأن تلك الأمور غير اختيارية له ، ولا يمكن أن يعاقب الفرد على كل ما هو غير اختياري . كل ما في الأمر أن هذه الجهات المعنوية من كيانه سوف تدفعه إلى السلوك الخاطئ وتبعده عن السلوك الصالح فيكون مسؤولاً يوم القيامة عن سوء سلوكه كأي فرد آخر .

يبقى أن نلتفت إلى أن حرمان ولد الزنا عن إمامة الجماعة وقبول الشهادة ونحوها ليست من قبيل العقوبة عليه لجريرة لا يتحمل هو مسؤوليتها . وإنما يمكن أن يكون لها أحد تفسيرات :

التفسير الأول : باعتبار ما أشرنا إليه قبل قليل من سوء الكيان المعنوي لولد الزنا إذن ينبغي أن تختار الشريعة لإمامة الجماعة والقضاء وقبول الشهادة من لا يحتوي على مثل هذا السوء المعنوي .

التفسير الثاني : إن في هذا الحكم ابتعاداً للناس عن الزنا كما في عدد من الأحكام الأخرى الموجودة في الشريعة كالحمد على الزنا وغيره . كما يمكن أن يفكر الفرد ويعيد النظر بعمله قبل إنجازه فيترك الزنا رحمة بالوليد الذي سيكون منبوذاً اجتماعياً .

التفسير الثالث : إن جملة من الوظائف الاجتماعية منوطة شرعاً وعقلاً بمن يحبه الناس ويميلون إليه ولا ينبغي أن تناط بأناس مبغوضين ومنبوذين من قبل الآخرين وعلى ذلك عدة شواهد من الأحكام الشرعية . منها : أن الفقهاء قالوا : إنه إذا تشاح عدد من الناس وتعارضوا على إمامة الجماعة ينبغي تقديم من يميل إليه المأمومون أو يحبونه . ومن ذلك الحكم باستحباب قضاء حاجة الأخوان أو صلتهم . والأخوان تعبير آخر عن المحبوبين بكل ما في الأمر أن الحب في الشريعة لا يكون سببه إلا الإيمان ومن هنا عبروا بالأخوان المؤمنين أو الأخوان بالله .

إذا عرفنا ذلك والتفتنا إلى أن ولد الزنا يكون لا محالة في المجتمع المسلم منظوراً إليه بنظر الاحتقار والإزدراء إذن فمن الصعب أن يكون مشمولاً للأحكام التي تختص بالمحبوبين والمحترمين .

فهذا هو الكلام في المستوي الثالث لتفسير الخسة والضعف في ولد الزنا .

المستوى الرابع : إن هناك اتجاهان فلسفيان في الفلسفة الإسلامية حول الروح ، هل هي نازلة على الجنين من الأعلى أو هي نابعة فيه من داخله بسبب مادي .

فالرأي الأول هو الذي يقرره الشيخ الرئيس ابن سينا في قصيدته العينية المشهورة حين يقول : (نزلت إليك من المحل الأرفع) وهو ما يقتضيه أيضاً قول الفقهاء والمفكرين الإسلاميين عن الجنين : إنه ولجته الروح . أي دخلته بعد أن لم تكن فيه . وإنما تدخله من خارجه لا محالة ، يعني من خارج العالم المادي ، وهو العالم المناسب مع خلقتها ووجودها .

وأما الرأي الثاني فهو الذي اختاره صدر المتألهين في كتابه (الأسفار الأربعة) نتيجة للقول بالحركة الجوهرية للأشياء المادية . فهي تصل بحركتها الجوهرية إلى درجة التجرد الروحي . بما في ذلك حال الجنين في بطن أمه .

ومن هنا قال : بأن الروح مادية الحدوث روحانية البقاء أو مجردة البقاء . ونفى نزول الروح على الجنين من أعلى لاستلزامه في نظره اجتماع روحين في جسد واحد وهو محال أو هو خلاف الوجدان .

ويمكننا الآن أن نتكلم في ابن الزنا على كلا هذين المسلكين الفلسفيين :

أما على المسلك الأول فتحليل الحال يكون كما يلي :

إن الله سبحانه وتعالى كلما رأى المورد أكثر صلاحاً وورعاً ، كما لو كان الزوجان صالحين وذكر الله سبحانه في الواقعة أو كانا على وضوء ونحو ذلك . أرسل بقدرته سبحانه في ذلك المورد روحاً صالحة لها من الأعلى ، كما هو على المسلك الذي نتكلم عنه الآن .

وكلما كان المورد أكثر رداءة وعصياناً أرسل فيه روحاً رديئة . وهذا غير متعين في موارد الوطء الحلال . ولكنه يكون متعيناً في الزنا أو الوطء الحرام ، كابن الحيضة ونحوه . فإنه بعد أن دلت الأدلة على سوء الناتج دلّ ذلك - بناء على هذا المسلك - أن الله سبحانه اختار للمورد روحاً فاسدة ورديئة ومن (العالم الأسفل) كما يعبرون . وذلك : لأن المورد الرديء لا يتحمل روحاً صالحاً . أو قل : إن الأرواح الصالحة (حباؤها وإكراماً لها) يصونها باريها عن الموارد الرديئة . وإن الأرواح غير الصالحة (بغضاً لها وانتقاماً منها) يرسلها باريها إلى الموارد الرديئة .

ومن هنا نجد أن ابن الزنا يكون شخصاً رديئاً نفسياً وسلوكياً ، لأن حقيقته الروحية هي كذلك .

وهذا الكلام مبني على أن الأرواح ليست فقط موجودة قبل الولادة ، بل هي على مستويات وأشكال مختلفة في الإيمان أو الفساد ، كما عليه الناس في الدنيا تماماً . وهذا صحيح في الجملة . وأهم أساس هو سلوك الروح يوم الميثاق . يوم قال الله سبحانه لبني آدم ﴿ألسن بربكم قالوا بلى﴾ . كما نص عليه القرآن الكريم وسمي في الأخبار بيوم الميثاق .

فمن الأرواح من بادر إلى الجواب ومنهم من تباطأ ومنهم من تأخر جداً ومنهم من قال ذلك على مضض ومنهم من لم يجب أصلاً تبعاً لمستوياتهم النفسية والعقلية . ومن هنا تراوحت الأرواح في المستويات . وأمكننا أن نتصور وجود الروح العليا والروح السفلى .

وعندئذ يتم ما قلناه بناء على هذا المسلك : من أن الله سبحانه بقدرته يرسل الروح الرديئة في المورد الرديء .

وأما على المسلك الثاني من أن (الروح مادية الحدوث روحانية البقاء) فيمكن تحليل الأمر كما يلي :

إنه عند الفلاسفة قاعدة عامة تقول بضرورة التناسب بين العلة والمعلول من حيث العدد من ناحية والتنوعية أو الصفة من ناحية ثانية . وهذا ما لا مجال الآن للدخول في برهانه . كل ما في الأمر أننا ينبغي أن نحمل فكرة عن بعض أمثله . حيث قالوا : إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . يعني إذا كانت العلة واحدة كان المعلول واحداً ولا يمكن أن يكون متعددأ . وكذلك العكس فإنه إذا كان المعلول واحداً عرفنا صدوره من علة واحدة لا من علل متعددة . وإنما الكثير يصدر من الكثير . يعني أن الكثير من المعلولات تصدر من الكثير من العلل .

إلى جانب ذلك : فالعلة الحلوة المذاق تنتج معلولاً حلو المذاق ، ولا يمكن أن تنتج معلولاً حامضاً مثلاً كالعلة النيرة أو المضيفة تنتج معلولاً نيراً لا مظلماً والعلة الخسيسة تنتج معلولاً خسيساً والعلة الشريفة تنتج معلولاً شريفاً وهكذا . إذا عرفنا هذه القاعدة ، وضممنها إلى المفهوم القائل بأن الزنا عملية رديئة وخاطئة وخسيسة . إذن فهذه العملية ستكون علة خسيسة لانتاج الولد . وطبقاً للقاعدة المشار إليها لا بد أن تنتج هذه العلة الخسيسة معلولاً خسيساً . وهو ابن الزنا بما فيه من صفات رديئة وعيوب .

يبقى أن نلتفت : إلى أن هذا التسلسل الفكري متوقف على اعتبار الجهة المعنية أو الأخلاقية الرديئة في الزنا هي من جملة صفات ومقومات العلة المادية لولد الزنا . وأما لو لاحظنا حال الحمل والولادة بغض النظر عن ذلك ، لم يكن مختلفاً عن أي حمل آخر بطبيعة الحال .

ومثل هذه النتيجة يمكن أن يقبل بها صدر المتألهين الذي نتكلم عن مسلكه الآن . لأنه وأضرابه لا يرون انفكاً في التأثير والتأثر بين الكونين المادي وغيره أو العالمين المنظور واللامنظور .

وأما على المستوى المادي الخالص ، فلا يمكن إثباته ، كل ما في الأمر أنه يمكن أن نعطي للقاريء بعض الأمثلة بحيث يتضح التأثير المتبادل بين الجانبين المادي والمعنوي ، الأمر الذي ينتج خطأ الاتجاه المادي الخالص في فهم العالم .

فمن تلك الأمثلة : أنه ثبت بالعلم الحديث والتجربة المستمرة لأي فرد تأثير الجانب النفسي في إيجاد المرض العضوي ، وفي شفائه أيضاً . كما ثبت أن للفرد ما يسمى (بالساعة البيولوجية) حيث يكون في بعض أوقاته مرحاً وفي بعضها متقبضاً ، وهذا يؤثر على الكيان المادي للشخص سواء على مستوى التصرفات أو ما يقول من الكلام أو الأمراض أو حتى التداوي بالأدوية المعروفة ، حيث يكون الأنسب أن يستعملها خلال بعض ساعاته دون الأخرى ، كما أعطوا لذلك تفاصيل لا مجال لذكرها .

هذا ولا ينبغي أن ننسى انقسام الناس إلى ذكي وغيره وإلى نشط وانطوائي . وإلى حاد المزاج والهادئ إلى غير ذلك من الجوانب المعنية التي لا تؤثر فقط على الفرد ، بل تملكه أحياناً تماماً ، بمعنى أنها تؤثر على كل سلوكه وكيانه .

هذا بعد الاعتراف ، كما اعترف به العلم الحديث ، خلافاً للمسلك المادي الخالص الذي كان معروفاً قبل قرن أو قرنين ، بأن أمثال هذه الجوانب إنما هي جوانب معنوية ونفسية ، وليست جوانب مادية خالصة .

إذن ، فالحالة المعنية للزنا ، يمكن أن تجعله علة مادية رديئة وخسيصة . وخاصة بعد أن نلتفت إلى أن الفاعلين أنفسهم جانب نفسي واضح ونلتفت إلى أن الفاعلين أنفسهم فيهما جانب نفسي واضح ومُلتفت إليه من قبلهما ،

بأنهما يفعلان أمراً محظوراً في الدين والإنسانية . ولا شك بأنه محظور في الأديان السماوية الثلاث بل في المسالك الفكرية المعمقة والديانات على اختلاف أنواعها . وهذه الجهة النفسية ستكون مؤثرة على إنتاجهما ، تماماً كأى تأثير نفسي آخر ، مما سبق أن عددنا أمثله .

فإن تنازلنا - جدلاً - عن إعطاء اليقين بهذا التأثير فلا أقل من احتمال ، الأمر الذي يجعل هذا الجواب (أطروحة) محتملة لتصحيح ما دل على خساسة ولد الزنا . ودفع ما قد يخطر في البال ضد ذلك من المحتملات . حيث إن القاعدة : أنه إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال . ونحن الآن قد ذكرنا احتمال صحة ذلك فيبطل الاستدلال ضده .

شكواه:

أعني شكوى ولد الزنا من حيث إننا سمعنا في أول هذا الفصل ما روي من أنه يأتي ولد الزنا يوم القيامة وهو يقول - أو يصيح - : ما ذنبي؟ وقد كان لذلك مبرره في أول الفصل ، حين كنا جاهلين أو غافلين عن التفاصيل التي عرفناها خلال الحديث . وأما الآن فقد اتضح تماماً أنه لا معنى لذلك تماماً بل يمكن المناقشة في مؤداه من عدة وجوه :

الوجه الأول : إنني في حدود ما رأيت من المصادر لم أجد لهذا الخبر سنداً صحيحاً ، إذن فهو ليس بحجة .

الوجه الثاني : إن الفقهاء قالوا في علم الأصول أن معنى أن يكون الخبر حجة هو أن يكون الخبر منجزاً للحكم أو معذراً عنه كالأخبار النافية للتكليف . وأما تلك الأخبار التي لا تتضمن حكماً شرعياً فلا معنى للقول بحجتها ، ولا نستطيع أن نثبت مدلولها بطريق مشروع في الدين . يشمل ذلك كل الأخبار التي تتحدث عن أحوال يوم القيامة والموت ووصف الجنة والنار وأحوال الملائكة والجن وتواريخ الأمم السابقة وغير ذلك .

وتفاصيل الدليل على ذلك موكل إلى علم الأصول ، وهذه القاعدة وإن لم تتم عندنا هناك ، بشكل يمكن القول الآن بأنها مبالغ فيها . إلا أنها لو تمت لشملت محل الكلام لأن الخبر الوارد عن ولد الزنا الذي سمعناه لا يتضمن أي

حكم شرعي لكي يكون منجزاً أو معذوراً . ومن ثم ليكون حجة . إذن فهو ليس بحجة .

الوجه الثالث : إنه ساقط عن الحجية باعتبار معارضته للقرآن الكريم . فإن ظاهر الخبر هو : أن الله سبحانه وتعالى يريد أن يعاقبه بجرم والديه فيقول الولد ما ذنبي ، وهذا مضمون باطل بضرورة الدين ونص القرآن الكريم إذ يقول : ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾^(١) ويقول : ﴿أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله﴾^(٢) . ولا شك أن معاقبة شخص بجرم آخر ظلم وحيف كما أنه يقول ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ . فإذا عاقبه الله سبحانه بجرم والديه كان على خلاف ما قال هو نفسه في كتابه ، سبحانه وتعالى عما يشركون .

الوجه الرابع : إن مضمون هذا الخبر ليس هو ما قلناه . بل هو التساؤل عن سبب النجاسة الذاتية التي قدرها الله تعالى له . في هذا ما يلي :

أولاً : إنه اعتراض على الله سبحانه وتعالى في قضائه وقدره . وهو محرم . إلا أن ابن الزنا لا يتورع عن ذلك لا في الدنيا ولا في الآخرة . فلو فهمنا هذه العبارة على أنها شيء خاطيء يقوله ابن الزنا لكان لها وجه وجيه .

ثانياً : إن هذا التساؤل قد يكون له وجه في الدنيا حين يكون الفرد جاهلاً بنفسه غافلاً عن مصيره . وأما في يوم القيامة فسيكون الفرد أكثر إطلاعا على حقيقة نفسه وعلى مبدئه ومعاده وعلى عيوبه وذنوبه . إذن فهو يعرف الجواب سلفاً على هذا التساؤل . ومعه لا معنى لصدوره عنه .

ثالثاً : إننا لو فرضنا ولد الزنا يبقى جاهلاً بحقيقته حتى في يوم القيامة فينفتح فمه بمثل هذا التساؤل . فسوف يجاب جواباً شافياً مفحماً له وتكون الحجة ضده ، ومن المستحيل أن تكون إلى جانبه بعد أن نعلم أن ﴿الله الحجة البالغة﴾^(٣) وأنه لا يمكن عقلاً لأحد المخلوقين أن يقيم الحجة على العكس . إذ تكون عندئذ ﴿حجتهم داحضة عند ربهم﴾^(٤) أي مدحوضة وباطلة .

(١) الكهف : ٤٩ .

(٢) النور : ٥٠ .

(٣) الأنعام : ١٤٩ .

(٤) الشورى : ١٦ .

ومن هنا يظهر : أن هذا الخبر إن كان يتضمن إقامة الحجة الصحيحة ضد قضاء الله وقدره ، فهو مناف لضرورة الدين ونص القرآن الكريم من هذه الناحية أيضاً . فيكون واضح البطلان .

الأحكام الفقهية لولد الزنا:

ولا نريد هنا التحدث عما سبق من حرمانه من القضاء وإمامة الجماعة ونحوها . وإنما نريد الحديث هنا عن علاقته بأسرته وعشيرته .

وأخص الناس بالولد والداه ، فما هي نسبته إليهما ، هل هي أمه . وهل هو أبوه أم لا . إن كانا والديه حتماً فلماذا انقطع الميراث بينهما . وإن لم يكونا والديه فلماذا لم يجز زواج الولد من أمه والأنثى من أبيها .

وعلى العموم فإن الفقهاء أثبتوا لابن الزنا بعض أحكام البنوة ونفوا عنه البعض الآخر ، فما هي القاعدة في ذلك ؟ وهنا يمكن تسجيل مسلكين فقهيين رئيسين :

المسلك الأول : إن البنوة والأبوة والأمومة منتفية بين الولد ووالديه ، ومقتضى القاعدة انتفاء كل الأحكام الخاصة بذلك ، إلا إذا ثبت وجوده بدليل خاص أو لأجل الاحتياط كالتزواج بينهما .

المسلك الثاني : إن البنوة والأبوة والأمومة موجودة بين الولد ووالديه . ومقتضى القاعدة ثبوت كل الأحكام الخاصة بهذا الخصوص ، إلا إذا ثبت نفيه بدليل خاص ، كالتوارث بينهما .

وبعد أن نلتفت إلى أن ولد الزنا هو ولد حقيقي وعرفي لوالديه . لأن الولد للمرأة ليس إلا من حملت به ووضعته ، والولد للرجل ليس إلا من أنزله في فرج امرأة أو قل : من تكون من الحوتمن النازل منه . وكل هذا ينطبق على الولد ، كما ينطبق من جانبه الآخر على الوالدين .

فهل موضوع الحكم الشرعي في أحكام الأسرة ، هو الوالدين بهذا المعنى الذي يمكن تسميته بالولادة الطبيعية أو الحقيقية ، أو يحتاج ترتب هذه الأحكام إلى شرط زائد وهو كون الولادة مشروعة وغير منفية شرعاً . ويمكن إقامة الدليل

على نفي العلاقة شرعاً في ابن الزنا الأمر الذي ينفي موضوع تلك الأحكام تعبداً وإن كان موجوداً حقيقة .

إلا أن القدر المتيقن ، هو أن موضوعات الأحكام إنما هي موضوعات عرفية ، بمعنى استفادة معناها من العرف . ولا شك أن العلاقة مع ابن الزنا علاقة عرفية في هذه الناحية تكون مشمولة لكل أحكام الأسرة ، إلا ما خرج بدليل .

وهذا معناه أننا إلى هنا استطعنا أن نبرهن على المسلك الثاني . وإنما يكون صاحب المسلك الأول مسؤولاً عن إثبات أحد أمرين إن تم أحدهما صحّ مسلكه وإلا فالمسلك الثاني هو الصحيح .

الأمر الأول : إن موضوع الأدلة ليس هو مطلق الأبوة والبنوة والأمومة ، بل هي الأبوة المشروعة المعترف بها من قبل الشارع .

الأمر الثاني : إن موضوع الأدلة وإن كان هو مطلق هذه العلاقات ، إلا أن العلاقة الناتجة من الزنا منفية تعبداً في الشريعة ، فوجودها كعدمها ، فلا تكون موضوعاً للأحكام . ومثاله : إسقاط المالية عن الخمر والخنزير ، مع أنهما يعتبران مالان عرفاً .

أما الأمر الأول فمن الواضح أنه لا دليل عليه . لأنه يتضمن شرطاً زائداً مضافاً إلى معنى العلاقة ، وهو ما يحتاج إثباته إلى دليل ، وهو متنف . ويكون مقتضى الأصل اللفظي والعملية نفيه .

كل ما في الأمر أنه قد يستفاد مما قد يستدل به في الأمر الثاني ، على نفي العلاقة بابن الزنا . . . يستفاد تقييد العام المقابل له بأن لا تكون العلاقة منفية ومن ثم يجب أن تكون مشروعة .

إلا أن هذا التقييد أمر غير عرفي ولا تام كبرى ، كما هو محقق في محله . ويكفي لموضوعية الأحكام أن يبقى الباقي بعد خروج الحصة بالدليل الثاني ، أن يبقى الباقي على رسله وفهمه العرفي . فإن كان ولا بد فالقيد عديمي وهو كونه غير منفي شرعاً . وهو وجداني في الجملة . ولا دليل على القيد الزائد .

فهذا حال الأمر الأول . وقد عرفنا عدم صحته .

إذن يبقى المسلك الأول متوقفاً على الأمر الثاني خاصة . . . وأهم ما يمكن أن يستدل به على نفي العلاقة بين الأبوين وولد الزنا أمران :

أحدهما : الأدلة الدالة على نفي بعض الأحكام كالإرث عن ابن الزنا . فيقال : إنه يستفاد منه بالدلالة الإلزامية كونه ليس ذو علاقة ، إذ لو كانت العلاقة موجودة لما انتفى الحكم عنه .

وجوابه : إن هذه الدلالة الإلزامية غير موجودة ، عرفاً . إذ نفي الحكم أعم من النفي في مرتبة الموضوع ومن النفي في مرتبة المحمول . ومقصود المستدل هو الأول ولكن كما يمكن ذلك يحتمل الثاني أيضاً ، يعني نفي الحكم بالرغم من ثبوت العلاقة . فلا تكون الدلالة الإلزامية ثابتة . أو لا دليل على ثبوتها على الأقل .

ثانيهما : الحديث النبوي المشهور بين المسلمين جميعاً . وهو قوله صلى الله عليه وآله : الولد للفراش وللعاهر الحجر . حيث يستفاد منه أن العاهر ليس لها ولد وإنما يكون لها بدله الحجر تُضرب به . فيكون واضحاً في نفي العلاقة .

ويمكن المناقشة في ذلك من عدة وجوه نذكر منها :

أولاً : إن هذا الفهم لو كان واضحاً ومسلماً ، لانتفت كل الأحكام القائمة بين الولد ووالديه ، في حين أن عدداً منها ثابت بلا إشكال كجواز النظر وحرمة التزويج . مع العلم أنها ليست خارجة بدليل يخصصها . إذن ، فما قيل في ثبوت هذه الأمور يمكن أن يقال في ثبوت غيرها .

ثانياً : إن ظاهر كلمة (العاهر) عرفاً هو المرأة الزانية وليس الرجل . فينتج الحديث بناءً عليه : إن العلاقة منفية بين الولد وأمه دون أبيه . وهذا غير محتمل فقهيّاً . إذ ما قيل بنفيه أو ثبوته عن العلاقات مشترك بين الأبوين .

ثالثاً : إن ظاهر كلمة (العاهر) عرفاً ليس هو الزانية في الجملة ، بل المحترفة لذلك وهي المسماة بالمومس ، بل إن ظاهر كلمة (الزانية) ، هو ذلك ما لم تدل قرينة على إرادة المرة والمرتين . وهذا هو الذي فهمه الفقهاء من قوله تعالى : ﴿الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك﴾ . يعني المعلننة بالزنا والمحترفة له . فكيف بلفظ العاهر . فإنه أولى بذلك جداً عرفاً .

المرحلة الثالثة : في الإرث :

فهذا الرجل المتحول من المرأة ، لا يرث بصفته أمّاً ولا زوجة ولا بصفته أباً .
نعم ، قد يرث كما قلنا بصفته أحد الوالدين ، فإنه لا زال كذلك ولو احتمالاً
الأمر الذي يمكن معه استصحاب استحقاقه للإرث موضوعاً أو حكماً بعد موت
أحد ذريته ، فتأمل .

نعم ، لو مات هو أمكن القول ، كما سبق في عكسه ، أن ترثه ذريته للذكر
مثل حظ الأنثيين .

أما بالنسبة إلى باقي الأقارب إذا مات أحدهم بعد تحول المرأة إلى رجل .
فكل ما يحدث هو أن يتحول من أخت إلى أخ أو من عمّة إلى عم أو من خالة
إلى خال وهكذا . فيرث بالصفة أو العنوان الجديد الذي اكتسبه إن اختلفت
الصفة .

أما بالنسبة إلى ميراث الطبقات المتأخرة وهي : المعتق وضامن الجريرة ، فلا
يختلف الحال فيها كما سبق .

وأما حجب الأم عما زاد عن الثلث فهو يحصل بالتحول لا محالة ، إذا
كانت سائر الشرائط الأخرى له متوفرة . كما لو كان للفرد قبل موته أخ وأخت
فتحولت أخته إلى رجل فأصبح له أخوان . وهو من جملة شرائط حجب أمه
عن ميراث ما زاد عن السدس .

وأما ما قد يخطر في البال : من أن من جملة الشرائط : وجود الأب . وهذا
الرجل المتحول يصلح أن يكون أباً . فلو كان الأب قد مات أمكن التعويض به
ليحصل الحجب بحصول هذا الشرط .

إلا أن هذا غير صحيح . لوضوح عدم صدق الأب عليه عرفاً وشرعاً لأن
أولاده لم يأتوا من مائه . بل من رحمه حين كان امرأة . فهو الآن ليس أباً ولا
أمّاً . وإن كان أحد الوالدين . إلا أن الشرط في الحجب هو وجود الأب بعنوانه
لا وجود أحد الوالدين .

المرحلة الرابعة : في الديات والقصاص :

ولا إشكال أنه بعد التحول يكون حكمه حكم الرجل من جميع الجهات سواء كان معتدياً أو معتدى عليه .

وكذلك الحال في الوضوح لو دفع الإعتداء قبل التحول وحصل القصاص أو الدية يومئذ . فإنه يتم بعنوان المرأة بلا إشكال .

وإنما يقع السؤال كما وقع في عكسه فيما إذا وقع الاعتداء قبل التحول وأردنا إيقاع العقوبة بعده . وقلنا في مثله إنه يكون مشمولاً لحال الاعتداء أو لحكم الصفة التي كان عليها يومئذ . فإذا كان قد استحق نصف الدية (يعني نصف استحقاق الرجل) حال الإعتداء عليه حين كان امرأة . كان مقتضى الاستصحاب وأصالة براءة ذمة الجاني عن عدم الزيادة على ذلك بعد التحول إلى رجل .

وإذا كان هو الجاني حين كان امرأة . كما لو قتلت رجلاً ، ثم لم ينلها العقاب حتى تحولت إلى رجل . فإن حكمها بعد التحول لا يختلف .

نعم ، لو قتلت امرأة ثم تحولت إلى رجل . وكان حكمها هو القود بدون رد . فهل يبقى الحكم كذلك بعد التحول . أو أن الرد هنا يكون متعيناً لأن القتل قصاصاً سيكون على الرجل بإزاء امرأة وفي مثله لا بدّ من الرد . وجهان :

مقتضى الاستصحاب بقاء الحكم الأول وهو عدم الرد . إلا أن مقتضى إطلاقات قود الرجل بالمرأة خلاف ذلك ، ما لم نقل إنها منصرفة إلى ما إذا كان الرجل قاتلاً بصفته رجلاً أو حال كونه رجلاً . دون الصورة التي نتحدث عنها . كما هو المنصرف عرفاً . وحينئذ لا يبقى لاستصحاب عدم الرد معارض أو حاكم .

تحول المرأة إلى خنثى:

ونتكلم طبقاً للمراحل الأربع السابقة :

المرحلة الأولى : في أحكامها الشخصية :

وهنا يكون الكلام مشابهاً إلى حد كبير مع ما قلناه في تحول الرجل إلى

خنثى ، غير أن الرجل يكون مورداً لاستصحاب أحكام الرجال بعد التحول .
والمرأة تكون مورداً لاستصحاب أحكام النساء بعد التحول . وهذا معناه أن
حالتها الاعتيادي لا يتغير بعد التحول إلى خنثى .

وقد عرفنا هذا يتم أو يصح في بعض الصور :

الصورة الأولى : ما إذا كان الخنثى عموماً تابعاً لأحد القسمين الرئيسيين ،
وليس قسماً ثالثاً . وقد سبق أن ذكرنا وجهه هناك .

الصورة الثانية : ما إذا كان الخنثى قسماً ثالثاً ولو احتمالاً . إلا أنه ليس له
أحكامه المستقلة في الشريعة . ولا أقل من الشك في ذلك . فيكون موضوعاً
لاستصحاب أحكامه السابقة . وهي في هذه الصورة أحكام المرأة .

وأما في صورة ثالثة : وهو ما إذا كان الخنثى قسماً ثالثاً وكان له أحكامه
الخاصة في الشريعة . وهذا ليس بصحيح عملياً في غالب الأحكام كما
سبق . . . ولكن إذا كان الأمر صحيحاً شملته الأحكام الخاصة بالخنثى لا
محالة .

المرحلة الثانية : في الأحكام الماثلية :

فإن لم يكن الخنثى قسماً ثالثاً . وقد شككنا بتحولها إلى عنوان الرجل . ففي
الإمكان استصحاب أحكامها السابقة ، كلها موضوعاً أو حكماً . كعنوان الأم
وحق الحضانة والزوجية ووجوب النفقة . ولا موجب للقول بارتفاعها .

وما قد يخطر في الذهن : من أنه تحول عن صفة المرأة جزماً فلا مجال
لاستصحاب عناوينها وأحكامها .

غير صحيح : لأننا بعد أن بنينا على عدم كونه قسماً ثالثاً . فليس للعرف أن
يقول : إنه رجل للشك في ذلك وجداناً . ولا من حقه أن يقول : هو قسم
ثالث . لليقين بعدمه على الفرض . إذن ، فالعرف يشك كما نشك في خروجه
عن كونه امرأة ، فيكون ذلك موضوعاً كافياً للاستصحاب .

وكذلك الحال : يعني في صحة جريان الاستصحاب لو قلنا بأن الخنثى قسم
ثالث إلا أننا شككنا بتحوله إليه تماماً .

وكذلك الحال : لو قلنا بأنه قسم ثالث إلا أنه ليس له أحكام معينة في الشريعة ، فيتعين استصحاب أحكامه السابقة ما عدا ما خرج بدليل .
نعم ، لو قلنا بأنه قسم ثالث ومحكوم بأحكام معينة في الشريعة ، شملته تلك الأحكام بعد الجزم بكونه أصبح خنثى إلا أن هذا الافتراض ، كما سمعنا ، ليس بصحيح في أغلب الأحكام . وخاصة في أحكام الأسرة التي نتحدث عنها .

المرحلة الثالثة : في الإرث :

في الصور التي أمكن جريان الاستصحاب ، كما أوضحنا في المرحلة الثانية لا إشكال من شمول أحكام المرأة لها ، بكل التفاصيل بما فيها الحجب ، سواء كانت حاجة أو محجوبة .

وأما في الصورة التي لم نقل فيها بجريان الاستصحاب ، فقد خرجت هذه المرأة بعد تحولها إلى خنثى عن كونها أمّاً أو أختاً أو زوجة . فلا يمكن أن ترث بهذه العناوين . نعم يمكن أن ترث بصفتها أحد الوالدين ، كما سبق أن أوضحنا في صورة سابقة .

وبصفتها زوجة ، فإن نكاحها (مع منع جريان الاستصحاب) يفسخ من دون حاجة إلى طلاق . فإذا مات من كان زوجها بعد ذلك لم تستحق شيئاً من الإرث .

نعم ، لو مات حال كونها امرأة وزوجة . ثم تحولت خنثى قبل قبض الحصة ، لم يؤثر ذلك في استحقاقها .

وأما بصفتها أختاً أو أختاً ، فمع عدم جريان الاستصحاب لا بد من المصير إلى الأخذ بالمعدل بين الرجل والمرأة كما في الخنثى المشكل الأصلي .

وما قد يخطر في الذهن : من أن الأخذ بالمعدل إنما كان من أجل الذهاب نظرياً على انحصار الجنس بالجنسين وليس الخنثى قسماً ثالثاً . وهذا الذي نتكلم فيه الآن هو صورة المنع عن جريان الاستصحاب . وهو لا يكون إلا إذا قلنا بإمكان القسم الثالث ، كما سبق . إذن ، فالأخذ بالمعدل . غير صحيح .

إلا أن هذا الوجه غير صحيح .

أولاً : لأن الأدلة الدالة على استحقاق الخنثى للمعدل ، واردة بعنوان الخنثى ، وهذا متحقق له فعلاً . وهذه الأدلة خالية من الإشارة إلى الانحصار بالقسمين وعدمه . فمقتضى إطلاقها شمولها للمورد .

ثانياً : إن إلغاء هذه الأدلة ، جدلاً ، لا ينبغي أن يقتضي القول بإلغاء إرثه رأساً . فإن هذا غير محتمل فقهيّاً . إذن يكون الحكم في المقام هو قاعدة العدل والإنصاف العقلية . وهي تقتضي أخذه للمعدل أيضاً . إذ لا يوجد قاعدة أخرى تشملته بعد انتفاء الاستصحاب .

المرحلة الرابعة : في الديات والقصاص :

وهنا أيضاً إن أمكن جريان الاستصحاب ، كما في بعض الصور المشار إليها ، والتي بعضها هو الصحيح ، كما سبق فلا إشكال في كونها ، أعني المرأة التي تحولت إلى خنثى وهي محل الحديث ، لا إشكال في كونها مشمولة لأحكام المرأة ، بعد التحول ، ولا يكون للتحول أثر يذكر .

نعم ، لو لم يجز الاستصحاب ، فلا بد من كونه مشمولاً لأحكام الخنثى المشكل جانبيّاً كان أو مجنبيّاً عليه . وقد سبق أن حملنا عنها فكرة مختصرة في صورة تحول الرجل إلى خنثى فلا نعيد .

تحول الخنثى إلى رجل :

ونتكلم طبقاً للمراحل الأربع التي ذكرناها فيما سبق :

المرحلة الأولى : في أحكامه الشخصية :

لا إشكال في شمول أحكام الرجل له بعد أن أصبح رجلاً ، مهما قلنا في الأحكام التي كانت شاملة له حال كونه خنثى . حتى أن له أن يتزوج بامرأة وأن يؤم الرجال إن كان واجداً لشرائط إمام الجماعة ، وتقبل شهادته في كل شيء إن كان واجداً للشرائط الأخرى . بل له أن يصبح قاضياً أو مفتياً أيضاً إن كان واجداً لشروطهما الأخرى . إلى غير ذلك .

المرحلة الثانية : في أحكامه العائلية :

لا يفترض فقهاء بالخنثى المشكل أن تكون له أية عائلة ، لأن زواجه بأي من الجنسين مخالف للاحتياط . وإن فعل كان باطلاً وإن ولد كانت ذريته أولاد زنا . فالإنسان إن كان أصله خنثى وتحول إلى رجل ، فليس له عائلة إن كان مطيعاً للشريعة الإسلامية . نعم له بعد التحول أن يكون أباً وزوجاً وتشمله أحكام الرجل كما عرفنا .

المرحلة الثالثة : في أحكام الإرث :

لا يفترض ، فقهاء ، كما عرفنا أن يكون الخنثى المشكل ، زوجاً أو زوجة أو أن له أولاداً أو بناتاً . فالإرث من هذه النواحي منتف موضوعاً وارثاً كان الخنثى أو موروثاً .

نعم بعد التحول إن حصلت له أسرة ثم مات هو أو مات أحد أفراد أسرته كان الإرث ثابتاً بينهما بصفته رجلاً .

نعم . للخنثى أب وأم وأخ وأخت ونحو ذلك . فلإن حصل الموت خلال صفة الخنثى وقبل التحول ، كان له حكم الخنثى المشكل . وهو ميراثه معدل حصة الرجل وحصة المرأة ، من أي موروث كان . وأما إذا كان هو الميت فلا أثر لذلك ، كما هو معلوم فقهاء ، بل يرثه الآخرون اعتيادياً .

كما لا أثر لصفته هذه في ميراث المعتق ولا ضامن الجريرة وارثاً أو موروثاً .

وإن حصل الموت بعد التحول إلى رجل شملته أحكام الرجال في كل طبقات الإرث وارثاً أو موروثاً .

وإن حصل الإرث خلال صفة الخنثى ، ولم يقبض حصته إلا بعد التحول إلى رجل . لم يكن هذا التحول موجباً لزيادة حصته .

وأما الحجب الذي تحدثنا عنه ، أي حجب الأم عما زاد عن السدس ، فالخنثى لا يحجب ولا أثر لوجوده في ذلك . هذا إذا كان حاجباً ولا يحتمل أن يكون محجوباً لعدم إمكان صيرورته أما فقهاء ، كما سبق . نعم إذا حصل الموت بعد التحول شملته الأحكام الإعتيادية حاجباً أو محجوباً فيما إذا كان التحول

إلى امرأة ويصبح أمأ على ما سيأتي . وهذا يكفي ذكره هنا بلا حاجة إلى التكرار هناك .

المرحلة الرابعة : في الديات والقصاص :

لا يوجد إشكال فقهي فيما إذا حصلت الجناية وتمت العقوبة حال صفة الخنثى سواء كان جانياً أو مجنياً عليه . وكذلك إذا حصلنا معاً حال صفة الرجل بعد التحول ، جانياً كان أو مجنياً عليه . فإنه في الحالة الأولى يكون مشمولاً لأحكام الخنثى وفي الحالة الثانية يكون مشمولاً لأحكام الرجال .

فأما إن حصلت الجناية جانياً أو مجنياً عليه حال صفة الخنثى ثم تحول إلى رجل قبل تلقي العقوبة . فقد عرفنا في أمثاله أن المهم هو صفة الفرد حال الجناية ولا يكون التحول سبباً للتغيير في الحكم .

تحول الخنثى إلى امرأة:

لم يبق شيء بعد الذي قلناه يخفى على القارئ اللبيب . مما يمكن أن يندرج تحت هذا العنوان ، لكننا — مع ذلك — نذكر نفس المراحل الأربع التي كنا نذكرها فيما سبق .

المرحلة الأولى : في أحكامه الشخصية :

ولا إشكال في شمول حكم المرأة له ، مهما قلنا في أحكام الخنثى في حالته السابقة . حتى أنها تستطيع أن تتزوج برجل . وإذا وردت عليها العادة الشهرية شملتها أحكامها . إلى غير ذلك من الأحكام العديدة الخاصة بالمرأة والتي حملنا عنها فكرة فيما سبق .

المرحلة الثانية : في أحكام العائلة :

قلنا في صورة تحول الخنثى إلى رجل أنه لا يمكن شرعاً أن يكون للخنثى عائلة حال صفته تلك . ومع عدمها فلا حكم لها حتى وإن حصل التحول . نعم ، بعد التحول إلى امرأة لها أن تتزوج برجل كما قلنا . وتكون أمأ وتشملها سائر الأحكام الخاصة بذلك . من وجوب النفقة وحقوق القسم وحقوق الحضانة وغير ذلك .

المرحلة الثالثة : في أحكام الإرث :

حين لا يكون للخنثى المشكل عائلة ، لا يكون له ميراث منها ولا إليها . كما سبق أن أشرنا . وإنما يمكن ذلك بعد التحول وعندئذ تشمله أحكام الصفة الجديدة ، وهي أنه أصبح امرأة كما افترضنا الآن .

وأما بالنسبة إلى ميراث أمه وأبيه وأجداده وإخوته وأعمامه وأخواله فإن كانت صفة الخنثى باقية وحصل الميراث فإن كان وارثاً استحق حصة الخنثى وإن تحول بعد ذلك . ويؤثر التحول بزيادة أو قلة الحصة عندئذ كما سبق .

وأما إن كان هو الميراث ، وأصبح موروثاً ، فإنه يورث كما يورث غيره بلا فرق .

وإن حصل الميراث بعد التحول إلى امرأة شمله حكم ميراث المرأة بكل تفاصيلها وارثة كانت أو مورثة .

وقلنا ونقول هنا أيضاً : إن ميراث المعتق وضامن الجريرة ، لا يختلف فيها الحال بين الخنثى وغيره لأنه لا يختلف فيها الحال بين الرجل والمرأة ، فكيف بالخنثى .

المرحلة الرابعة : في أحكام الديات والقصاص :

وهنا يشمله ما سبق أن قلناه من أنه لا إشكال فقهي ، فيما إذا وقعت الجناية ووجدت العقوبة حال صفة الخنثى كليهما . وكذلك إذا وجدنا بعد التحول إلى امرأة . فإنه في الحالة الأولى يشمله حكم الخنثى وفي الحالة الثانية يشمله حكم المرأة .

وقلنا أيضاً : إنه إذا حصلت الجناية حال كونه خنثى سواء كان جانياً أو مجنياً عليه استحق العقوبة بتلك الصفة التي كان عليها حال الجناية . ولا يكون للتحول والتغيير الجديد أثر يذكر .

التحول المتعدد :

إذا كان في الإمكان أن يتحول رجل إلى امرأة وامرأة إلى رجل وغير ذلك مما

سمعناه ، ففي الإمكان أيضاً أن يتعدد التحول عدة مرات فيتحول مثلاً : رجل إلى امرأة ثم إلى رجل ثم إلى خنثى ثم إلى امرأة ، ثم إلى رجل وهكذا .

نعم . بما أن التحول الواحد صعب طبيياً وواقعياً ، ووقوعه نادر نسبياً : فكيف الحال بالتحولات المتعددة ، ولم تصدف أن وقعت طول التاريخ البشري الطويل . إلا أن ندرة الفرض وصعوبة المسألة لا تحول فقهياً دون تسجيلها وبحثها . على اعتبار أنه : ما من واقعة إلا ولها حكم . فإذا افترضنا وقوعها في أي جيل بشري قادم أمكن تحصيل حكمها الفقهي على أي حال .

وإذا كانت احتمالات التحول مرة واحد — كما سبق — ستة احتمالات . فاحتمالات التحول مرتين ثمانية عشر ناتجة من ضرب الستة في ثلاثة هي أصناف الرجل والمرأة والخنثى . فإذا افترضنا التحول ثلاث مرات احتجنا إلى الضرب في ثلاثة مرة أخرى ، وكان الناتج أربعة وخمسون احتمالاً . وهكذا .

ولعلنا نستطيع أن نقرب إلى ذهن القارئ إمكان وقوع ذلك إجمالاً . كما في رجل أراد أن يصبح امرأة ففشلت العملية الجراحية له . فأصبح خنثى وعاش على ذلك زمناً قليلاً أو كثيراً . ثم عمل عملية جراحية أخرى فنجحت فأصبح امرأة . ثم إنه تبدل رأيه فعمل عملية جراحية ثانية ليعود إلى الرجولة فنجحت عملته .

وكذلك الحال في المرأة التي تريد أن تصبح رجلاً ، فقد تفشل عمليتها فتصبح خنثى . وبعد فترة تعمل عملية ثانية فننجح فتصبح رجلاً أو قد تعيد نفسها أنثى . وهكذا .

وأما من ناحية الأحكام الفقهية ، فإن مثل هذا الفرد ، يكون مشمولاً للأحكام التي قلناها فيما سبق . وكل مرحلة من تحوله يكون مشمولاً لأحد الاحتمالات الستة التي ذكرناها .

ففي المثال السابق . تحول الرجل إلى خنثى . فيكون مشمولاً لما تحدثنا به حول ذلك . ثم تحول إلى امرأة . فيكون مشمولاً لما تحدثنا عنه من تحول الخنثى

إلى امرأة . ولو تحول إلى رجل فسيكون مشمولاً لما تحدثنا عنه من تحول الخنثى إلى رجل وهكذا .

وليس في المقام من جديد . غير أنه ينبغي الإلماع إلى أنه في الموارد التي لا يكون للتحول الواحد أثر يذكر ، لا يكون للتحول المتعدد أثر كذلك . وقد عرفنا ذلك في موردين :

المورد الأول : ما إذا حصل موت المورث ثم حصل التحول في الوارث فإنه يستحق نفس الحصة التي استحقها حال الموت ولا يكون التحول موجباً لزيادتها أو نقصها . وهنا نقول : إن ذلك يصح سواء كان التحول واحداً أو متعدداً .

المورد الثاني : ما إذا حصل الاعتداء على فرد ثم حصل التحول في المعتدي أو المعتدى عليه . فإن هذا التحول لا يوجب تحول العقوبة . وهنا نقول : إن ذلك يصدق حتى لو كان التحول متعدداً .

هذا . وينبغي الإلماع هنا : إلى أن التحول الثاني إذا أرجع الفرد إلى حاله الأول عادت له عناوينه التي فقدها بالتحول الأول .

فلو تحول رجل إلى امرأة فإنه يفقد صفاته : الزوج والأب . كما سبق ولكنه إذا تحول مرة أخرى إلى رجل . فإنه يعود أباً بلا إشكال . لأنه يصدق عليه عنوان : الرجل الذي وجدت هذه الذرية منه . وأما عود عنوان الزوج عليه ، فهذا فقهيّاً غير ممكن بعد الحكم بانقراض نكاحه السابق مع من كانت زوجته . وخاصة فيما إذا كان حال كونه امرأة قد تزوج رجلاً وأنجب أو لم ينجب . والمهم الآن أنه يحتاج في عود الزواج له لنفس المرأة إلى عقد جديد . أو أن يعقد على أية امرأة أخرى .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل تعدد الزوجات

ويقع الكلام في ذلك ضمن عدة عناوين :

حكمة التعدد:

تنبثق الحكمة لتعدد الزوجات ، من الحاجة إلى ذلك . ويتم بيان ذلك ضمن عدة نقاط .

النقطة الأولى : إن غالب المجتمعات البشرية تتصف بزيادة عدد الإناث على الذكور بالولادة . بل هذه الصفة ثابتة للبشرية ككل بكل تأكيد .

النقطة الثانية : إن الأخطار التي يتعرض لها الذكور ، بحكم عملهم أكثر من الإناث بكثير ، ومن هنا يكون التلف فيهم أكثر بكل تأكيد .

النقطة الثالثة : إن الحروب خاصة بالذكور . ولا تشارك فيها الإناث إلا قليلاً . ومن هنا قال الشاعر :

كتب القتل والقتال علينا وعلى المحصنات جر الذبول

الأمر الذي يسبب أن الأعم الأغلب من المقتولين في الحروب هم من الذكور دون الإناث . وإن قتل من الإناث أحد فعلى سبيل الصدفة أو الإعتداء وينسب ضيعة .

فإذا طالت الحروب في أي مجتمع أو في عدة مجتمعات سنين أو عقوداً كان

الأمر أوضح . والعالم لا يخلو باستمرار من المناوشات والحروب نتيجة لتعارض مصالح الأقوياء من الناس .

النقطة الرابعة : إن كثيراً من الرجال لهم قابلية خلقية أو مكتسبة لتحمل أكثر من زوجة . فلماذا تذهب هذه القابلية هدراً .

وأقصد بالقابلية الخلقية ، غريزته الجنسية وما إليها . وبالقابلية المكتسبة وجود وارد اقتصادي مضمون لتغطية النفقات . وكلا الأمرين أو القابليتين موجودان في عدد لا يستهان به من الرجال .

النقطة الخامسة : إن المهم في حياة المرأة الزوجية ، هو إيفاء حاجاتها من قبل الرجل من جميع الجهات أو في حدود الإمكان . ولا يدخل في ذلك أن الرجل نفسه قد وفى حاجات امرأة أخرى أم لا .

وهذا يعني أنه لا يوجد مانع نفسي أو عقلي أو اجتماعي لدى المرأة من التعدد . كل ما في الأمر أنها تطالب بحقوقها من زوجها فإن استطاع إيفاءه فهو المطلوب . وعندئذ لا تكون الزوجة أو الزوجات الأخريات . محل ضرر على الإطلاق .

هذا في السيرة العقلانية العامة ، بغض النظر عن بعض تعاليم الأديان أو القوانين التي تمنع من التعدد . والتي تصلح هذه النقاط لمناقشتها .

النقطة السادسة : إن لدى بغض الرجال حاجة حقيقية للتعدد لقوة الغريزة الجنسية بحيث لا تستطيع امرأة واحدة من إيفائها .

وفي حدود اللغة الدينية : إن الفرد قد يخاف من الوقوع في الحرام وإن كانت له زوجة . فماذا يفعل إن منعاه من التعدد؟

وفي الغالب إن مثل هذا الإنسان يبقى كالحائر يشعر أن في حياته نقصاً شديداً ما لم يتزوج ، لكي يسد حاجته الضرورية .

فإن أضفنا إلى ذلك الحالات الاستثنائية لكل امرأة كحالات الحمل والدم ونحوها ، والتي يحرم أو يصعب استيفاء الحاجة الجنسية منها للرجل . وإذا

أضفنا إلى ذلك حالات المرض والسفر وغير ذلك . أمكننا الجزم بأن المرأة الواحدة لا تستطيع أن تفي حاجات الرجل . وأن التعدد أفضل له جنسياً بكل تأكيد .

النقطة السابعة : إن الحكم في الدين الإسلامي هو الحكم بجواز تعدد الزوجات وليس بوجوبه بطبيعة الحال إلا أن يعلم الفرد بالوقوع بالحرام بدونه ، وهي حالة قليلة .

بل الأمر أكثر من ذلك ، من حيث وضع بعض القيود على التعدد على ما سنعرف . ويدونها أو بدون الالتزام بها ، يكون التعدد ممنوعاً . فإذا التفتنا كما سيأتي إلى أن أكثر الناس لا يستطيعون الوفاء بشرط التعدد ، نعرف إذن قيمة تعدد الزوجات في الإسلام .

فهذه النقاط ونحوها هي التي تعطينا وجه الحكمة من هذا الحكم . بحيث ندرك أن القانون الذي يمنع التعدد يكون ناقصاً من هذه الناحية بكل تأكيد ومخالفاً للحكمة والمصلحة العامة لطبيعة الحال .

تعدد الأزواج:

قد يخطر في بعض الأذهان المريضة أنه : كما يمكن تعدد الزوجات يمكن تعدد الأزواج ، وخاصة وقد ورد في الأخبار ما مؤداه : إن المرأة أعطيت من الغريزة الجنسية عشرة أضعاف الرجل . وهذا مبرر لتعدد الأزواج . إذ قد لا يكون الزوج الواحد كافياً في إيفاء تلك الغريزة .

وجواب ذلك يكمن في عدة نقاط :

النقطة الأولى : إن السيرة العقلانية عامة على الوحدة الأزواج ترى في تعددهم نحواً من الشناعة والفظاعة بأكثر من المتحمل وأكثر من المعقول . وهذا واضح .

فلو فرضنا جدلاً أن في التعدد شكلاً من أشكال المصلحة ، إلا أن منعه أصلح

بكل تأكيد ، لوضوح أن المذهب الذي يجيز هذا التعدد سيكون مذهباً شنيعاً في نظر العقلاء . ولا تكون أية مصلحة عذراً له في إزالة الشناعة .

ومن المعلوم أن الدين الخفيف لا يأمر بما هو شنيع وفظيع عقلاً .

النقطة الثانية : إن المرأة لا تنظر فقط إلى الغريزة الجنسية ، إلا الشواذ منهن اللاتي يكنّ على مستوى المومسات . وأما المرأة الاعتيادية ، فتنظر إلى دعم الرجل لها اقتصادياً واجتماعياً ورأفته بها ودفاعه عنها .

ومن المعلوم أن هذا لا يحدث إلا مع وحدة الزوج . وأما مع تعدده فتكون المرأة ضائعة بدون دعم محدد من أي من الأزواج الذين حولها . الأمر الذي يجعلها بعيدة جداً عن الهدف الذي تتوخاه والحاجة التي تطلبها .

النقطة الثالثة : إنه حقاً ورد في الأخبار : أن المرأة رزقت عشرة أضعاف الرجل من الغريزة الجنسية . وهذا أيضاً مما يناسبه الاعتبار إذ كلما كان الجسم أجمل وأرق وأرشق كانت الغريزة أقوى . وهذا مجرب في الرجال أنفسهم فضلاً عن النساء .

إلا أنه ورد في نفس الأخبار تكملة لهذا الكلام . حيث تقول الأخبار ما مضمونه : ولكن المرأة رزقت من الحياء عشرة أضعاف الرجل ، بحيث أمكنها بذلك السيطرة على تلك العاطفة .

ومن المعلوم أن تعدد الأزواج مخالف للحياء تماماً . وهل من الحياء أن يتقاسمها الرجال وتتعري كل يوم أمام واحد منهم . إن هذا إلا شيء مقرف تماماً .

النقطة الرابعة : إنه بالرغم من زيادة الغريزة الجنسية لدى المرأة ، فإنه يمكن أن يقال ويكل تأكيد أن رجلاً واحداً يستطيع أن يوفيهما ويستوفيها ، ولا حاجة إلى التعدد . يعني لا يبقى في المرأة حاجة غير مستوفاة بحيث يتعين التعدد لاستيفائها . كما قال المستشكل . وإذا بقي في بعض النساء شيء ، فهو ضئيل لا يوازي الفتوى بجواز التعدد .

النقطة الخامسة : إن الوحدة في الأزواج لأي امرأة لا تعني تحقق ذلك في طول عمرها ، في الدين الإسلامي ، بل لها أن ترى أو تجرب أو تتزوج — ما

شئت فعبّر — عدداً كبيراً من الأزواج ، واحداً بعد الآخر ، بالشكل الذي تتحقق فيه شرائط الصحة شرعاً .

فالمهم هو المنع من الجمع بين الأزواج . لا من التعدد واحداً بعد الآخر ، لو كان للمرأة توقان إلى ذلك . فقد تستطيع أن تتزوج المرأة في كل سنة اثنين أو أكثر ، بل قد يصل العدد إلى العشرة أو ما يقاربها . وتختلف النساء في ذلك تبعاً لاختلاف مقدار زمان العدة ، كما سيأتي .

النقطة السادسة : إنه كما لا بد أن يكون التشريع الخاص بالعائلة ، رحيماً بالنساء ، كذلك ينبغي أن يكون رحيماً بالرجال . وإلا انتفى منه العدل والإنصاف بطبيعة الحال .

ومن الواضح في الوجدان والثابت في العلم الحديث ، أن الرجل يشمئز من المرأة التي تكون عرضة للرجال . وكلما كانت المرأة أكثر صوناً وسترأ كانت أشهى وأطيب في نظر الرجل . حتى قيل : إن اتصال المرأة بالرجال يعكس على وجهها وجسمها شكلاً معيناً من الوضع يشمئز منه الرجل . كما يدرك بوجدانه أن هذا الوضع ناجم من ذلك السبب لا محالة .

ومن المعلوم أن اشمئزاز الرجل يعني سقوط العائلة وهلاكها جنسياً واجتماعياً ومعنوياً .

فإذا أجاز القانون تعدد الأزواج ، فإن هذا الاشمئزاز سيشمل جميع الأزواج للمرأة الواحدة . لأن كل واحد منهم له نفس الذوق والاتجاه فتكون المرأة محل اشمئزازهم جميعاً . فمن أين تأتي سعادتها أو اطمئنانها؟

النقطة السابعة : ما أشير إليه في بعض الروايات^(١) من أن : المرأة لو كان لها زوجان أو أكثر من ذلك لم يعرف الولد لمن هو . إذ هم مشتركون في نكاحها . وفي ذلك فساد الأنساب والموارث والمعارف .

النقطة الثامنة : ما أشير إليه في بعض الروايات أيضاً ففي الكافي^(٢) عن

(١) انظر الميزان ج ٤ ص ١٧٥ .

(٢) المصدر والصفحة .

الصادق عليه السلام في حديث قال : والغيرة للرجال . ولذلك حرم على المرأة إلا زوجها ، وأحل للرجل أربعاً . فإن الله أكرم من أن يبتليهن بالغيرة ويحل للرجل معها ثلاثاً .

إلى غير ذلك من النقاط التي توضح وجه الحكمة في عدم إجازة التشريع الإسلامي لتعدد الأزواج .

شرط التعدد:

يستفاد من بعض ظواهر القرآن الكريم أن تعدد الزوجات منوط بشرط أساسي ، هو إمكان العدل بينهما فإذا لم يمكن ذلك ، كما هو الغالب ، لم يجز التعدد . بل إن القرآن الكريم ظاهر بعدم إمكان العدل على الإطلاق . الأمر الذي ينفي إمكان تعدد الزوجات على الإطلاق لانتفاء الشرط دائماً .

قال الله سبحانه^(١) ﴿وإن خفتن ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طالع لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع . فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت إيمانكم . ذلك أدنى أن لا تعولوا﴾ .

وقال جل ذكره في آية أخرى من نفس السورة^(٢) : ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم . فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة . وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً﴾ .

والآية الثانية واضحة في عدم إمكان العدل . فإن ضممنها إلى الآية الأولى الدالة على أن مجرد خوف التفريط بالعدل كاف لعدم جواز التعدد . إذن صار كل تعدد في مورد النفي والحرمة . هكذا قال المدافعون ضد التعدد ممن يميل إلى الذوق الأوروبي الحديث . مع محاولتهم تلبيسه بلبوس الدين والقرآن الكريم . وأوضح جواب على هذه المزاعم هو أن وجوب العدل ليس شرطاً فقهياً لصحة النكاح ، بل هو حكم شرعي مستقل يشمل من تعددت عنده الأزواج .

(٢) النساء : ٤ .

(٣) النساء : ١٢٩ .

وتوضيح ذلك ببعض الأمثلة : أن بعض المذاهب الإسلامية اشترطت في نفوذ عقد النكاح وجود شاهدين عادلين وبعضها اشترطت ذلك في صحة الطلاق . والمهم الآن أن نفهم أن وجود الشاهدين شرط فقهي لصحة النكاح أو الطلاق ، بحيث يفسد العقد أو الطلاق بدونهما . ولا يكون لهما أي أثر .

فهل أن العدالة بين الأزواج أو قل : هل أن خوف التفريط بالعدل كذلك . بحيث يجب على كل رجل حين يتزوج امرأة ثانية أو ثالثة أن يفكر فإن وجد نفسه خائفاً من عدم العدل بطل نكاحه شرعاً ولم يستطع الزواج إطلاقاً . حاله في ذلك حال من يظن الضرر من الصوم فإن صومه إن صام بالرغم من الخوف يقع باطلاً ، بناء على ما هو الصحيح من أن ترك الصوم في مثل ذلك عزيمة وليس رخصة ، أي على نحو الوجوب لا على نحو الجواز .

وبالرغم من أن هذا هو ظاهر قوله تعالى : ﴿فإن خفتن أن لا تعدلوا فواحدة﴾ وظاهر القرآن حجة . إلا أنه غير محتمل فقهيًا ولم يفت به أحد على الإطلاق . فإذا انتفى هذا الحكم فقهيًا قطعاً لم يكن الظاهر حجة ، بل لا بد من تأويل الظاهر بما لا يتنافى والحكم القطعي .

وما هو الموجود من الحكم فقهيًا هو أن للإنسان أن يتزوج من دون حساب خوف التفريط بالعدالة ، فإن تمّ له الزواج وجبت عليه العدالة بين زوجاته المتعددات بالشكل المسطور في الفقه . وهذا معنى ما قلناه من أن هذه العدالة عبارة عن وجوب شرعي لا عن شرط فقهي في صحة النكاح .

فهذا هو الجواب الفقهي الأساسي . وتبقى عدة أجوبة ممكنة نذكر منها ما يلي :

أولاً : إن المسلك الذي سار عليه هذا المستشكل ، ينتج امتناع الزواج بالمتعدد أو بطلانه إلا للأوحد من الناس . إذ من الواضح أن خوف التفريط بالعدل موجود عند الناس أجمعين ، ما لم يكن الفرد معصوماً أو قريباً من العصمة .

وهذا الحكم على خلاف قوله تعالى : ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء

مثنى وثلاث ورباع». إذ يبقى حكماً نظرياً صرفاً لا تطبيق له في الخارج ، فيكون تشريعه لغوياً . وهذا مستحيل على التشريع الإسلامي .

على أنه خلاف ظاهر السياق لأنه يقول : ما طاب لكم . بحيث يكون الأمر طبقاً للهوى والإرادة . فإذا كان متعذراً إلى تلك الدرجة كيف سيكون الأمر كذلك ؟!

ثانياً : إن العدل الممكن مع النساء على قسمين : عملي وقلبي . والعدل القلبي هو التساوي في الحب ، وهو متعذر تماماً لاختلاف النساء فيما بينهن واختلاف نظر الرجل إليهن . وأما العدل العملي فهو التسوية بين الزوجات في العلاقة الاقتصادية والاجتماعية ونحوها . وهذا ممكن لأكثر الرجال بل للجميع وليس متعذراً كما هو واضح .

إذن ، فمن الممكن فهم العدل في كل آية بشكل يغير الآية الأخرى . وليس بينهما وحدة سياق لأنهما متباعدتان في وجودهن القرآني وغير متجاورتين .

فقوله : «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» . نفهم منه العدل القلبي ، المتعذر تحقيقه عادة حتى مع حرص الرجل على ذلك . كما هو معلوم وجداناً .

وقوله : «فإن خفتن أن لا تعدلوا فواحدة» ، نفهم منه العدل العملي : الاجتماعي والاقتصادي . فحتى لو فرضنا ذلك شرطاً فقهيّاً في صحة النكاح - وليس كذلك - لا يكون تطبيقه متعذراً . ولا يكون الخوف من عدم العدل عاماً بين الرجال .

ثالثاً : إن العدل المأمور به فقهيّاً بين النساء ليس في كل شيء ، حتى يدعي المستشكل أنه متعذر ، حتى وإن كان المراد به العدل العملي . بل الواجب العدل في بعض الأشياء خاصة . بل في أشياء قليلة تماماً . بل في شيء واحد فقط ، وهو تقسيم الليالي بين الزوجات كما سنشرح في عنوان آتي بعونه تعالى .

وأما وجوب النفقة على الجميع ، فليس من باب العدل . بل إن كل امرأة باستقلالها تستحق النفقة . فإن أنفق الرجل على إحداهن دون الأخرى ، فليس

أنه فرط في عدله ، بل يعتبر عاصياً بالنسبة إلى وجوب النفقة في إحداهن ومطيعاً له في الأخرى . وأما التفريط في العدل في مثل ذلك فهو عنوان ثانوي انتزاعي ، لا أثر له فقهيّاً .

هذا . وتبقى مجالات كثيرة للرجل يمكن له فيها أن لا يساوي فيها بين الزوجات . بل قد يحصل ذلك وجوباً أيضاً وليس استحباباً . ونذكر لذلك عموماً بعض الصور :

الصورة الأولى : قال الفقهاء إن النفقة الواجبة للزوجة هي ما يناسبها من المأكل والمشرب والمسكن والملبس وكل ما يحفظ لها شأنها الاجتماعي والصحي وغير ذلك .

فلو كان للفرد زوجتان إحداهما بالأصل عالية اجتماعياً والأخرى دانية فلا يجب عليه أن يصرف على الثانية بمقدار الأولى . بلا إشكال . وكذلك لو كانت إحدى زوجاته مريضة أو كثيرة المرض ، فتستوجب زيادة في الصرف وجوباً دون غيرها وهكذا .

الصورة الثانية : إن خرجت إحدى الزوجات على طاعة الشريعة أو على حقوقه الزوجية المشروعة ، فقد أجاز الفقهاء بنص القرآن الكريم للزوج إيجاد عقوبات معينة في مثل ذلك قال الله تعالى^(١) : ﴿فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ . وقال الفقهاء إنه يجب على الزوج أن يختار الأخف من هذه العقوبات فالأخف . لأنه إن اختار الأشد مع كون الأخف كافياً كان ظلماً للزوجة .

ومحل الشاهد هنا أن الزوج إذا تمردت عليه إحدى زوجتيه دون الأخرى . فله شرعاً أن يتصرف مع المتمردة بأسلوب يختلف عن الأخرى بكل تأكيد . فهل يعتبر المستشكل ذلك مخالفاً للعدل؟

الصورة الثالثة : إن الزوج إذا ضمن لزوجاته النفقة الواجبة فقد عدل بينهم

(١) النساء : ٣٤ .

فقهياً . وأما التوسعة الزائدة فهذا إليه . إن شاء فعل وإن شاء ترك . ولا يجب عليه أن يساوي بين الزوجات في التوسعة ، بلا إشكال .

الصورة الرابعة : إن الواجب في تقسيم الليالي هو أن يكون الرجل عند زوجته في ليلتها . وأما (الجماع) في تلك الليلة ، فهو غير واجب بلا إشكال . بل يجب في كل أربعة أشهر مرة لكل زوجة ، ولا يجب أكثر من ذلك . والظاهر أن هذا المقدار أيضاً مبني على ضرب من الاحتياط .

ومحل الشاهد هنا : إن الرجل يستطيع أن يكثر من جماع إحدى زوجتيه في لياليها ، ولا يجمع الأخرى إلا قليلاً . ولا يكون بذلك فقهياً خارجاً عن المشروع .

فهذه الصور الأربع تعطينا صورة كافية ، لما قلناه في الجواب : (ثالثاً) من أن العدل المطلق بين النساء غير واجب ، جزماً . بل لا يجب إلا في شيء واحد هو تقسيم الليالي على شكل معين سيأتي ذكره بعونه تعالى .

ومعه يمكن الجزم بكل وثوق أن قوله تعالى : ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا﴾ . لا يراد به العدل العملي بل العدل القلبي . ولو أراد به العدل العملي ، فهو استحبابي وليس وجوبياً . فلا يكون القصور عنه أو التقصير فيه موجباً لبطلان النكاح أو هدم العائلة والحياة الزوجية .

وأما قوله تعالى : ﴿وإن خفتن أن لا تعدلوا فواحدة﴾ . أريد به العدل الوجوبي ، وهو تقسيم الليالي . يعني عند الخوف أو الظن بعدم القيام بتلك فيكون ترك الزواج المتعدد هو الأولى . لأنه سيكون ظلماً وسيباً للظلم .

وإن أريد به العدل المستحب ، وهو الأغلب ، فلا يمكن أن تزيد النتيجة على المقدمة . يعني أن يكون المعنى : فإن ظننتن أن لا تعدلوا عدلاً استحبابياً بين الزوجات ، فيستحب لكم ترك الزواج الثاني أو الثالث . ولا يحتمل أن تكون نتيجة ترك العدل الاستحبابي هي حرمة الزواج وبطلانه . كما هو واضح لأن النتيجة لا يمكن أن تزيد على المقدمة .

هذا وتبقى في هاتين الآيتين بعض الأمور التي تساعد على فهمهما ولكنها

خارجة عن صددنا في هذا الفصل . فمن الأحجى تركها الآن ، وإيكالها إلى محلها من التفسير والفقه .

إشكالات على التعدد :

ذكر الطباطبائي في تفسير الميزان^(١) عدة إشكالات ذكرها المدافعون ضد تعدد الزوجات . وهي أربعة إشكالات . والظاهر أنه ذكرها بإنشاء منه وليس نقلاً عن مصدر . والمهم الآن هو التلاقح الفكري أياً كان مصدره . ثم صار بصدد الجواب عن هذه الإشكالات مفصلاً على خلاف التركيز الذي التزمناه في هذا الكتاب . فنحن الآن ننقل الإشكالات نصاً . ثم نحاول الجواب عليها مستقلاً .

قال رحمه الله : وقد استشكلوا على حكم تعدد الزوجات :

أولاً : إنه - أي تعدد الزوجات - يضع آثاراً سيئة في المجتمع . فإنه يقرع قلوب النساء في عواطفهن ويخيب آمالهن ويسكن فورة الحب في قلوبهن . فينعكس حس الحب إلى حس الانتقام ، فيهملن أمر البيت ويتشاقلن في تربية الأولاد ويقابلن الرجال بمثل ما أساءوا إليهن ، فيشيع الزنا والسفاح والخيانة في المال والعرض . فلا يلبث المجتمع دون أن ينحط في أقرب وقت .

وثانياً : إن التعدد في الزوجات يخالف ما هو المشهور المتراءى من عمل الطبيعة . فإن الإحصاء في الأمم والأجيال يفيد : أن قبلي الذكور والإناث متساويان عدداً تقريباً . فالذي هيأته الطبيعة هو واحد لواحد . وخلاف ذلك خلاف غرض الطبيعة .

وثالثاً : إن في تشريع تعدد الزوجات ترغيباً للرجال إلى الشره والشهوة وتقوية لهذه القوة في المجتمع .

ورابعاً : إن في ذلك خطأً لوزن النساء في المجتمع بمعادلة الأربع منهن بواحد من الرجال . وهو تقويم جائر حتى بالنظر إلى مذاق الإسلام الذي سوى فيه بين مرأتين ورجل كما في الإرث والشهادة وغيرهما . ولازمة تجويز التزويج باثنتين

منهن لا أزيد . ففي تجويز الأربع عدول عن العدل على أي حال من غير وجه (يعني من أكثر من وجه) .

انتهى موضع الحاجة من كلامه .

أما الجواب على الإشكال الأول فالنقطة المهمة فيه هو قوله : فينعكس حس الحب إلى حس الانتقام . يعني حينما يتزوج الزوج زوجة ثانية فيتحول حب الزوجة الأولى لزوجها إلى حب الانتقام منه . فتعد لذلك عدته - وتترتب نتائج عديدة ذكرها المستشكل في إشكاله .

وهذا المعنى قد يصح أحياناً في المجتمعات المتخلفة عن فهم الدين وتطبيقه ، حيث تشعر الزوجة الأولى . وهي متخلفة بدورها أن زوجها المتخلف بدوره ، يريد أن يكدر حياتها ويدخلها في معمصان المصاعب التي تقع لا محالة بين الزوجتين المتخلفتين دينياً . إذن ، فزوجها قد أجرم بالنسبة إليها ، في زواجه الثاني . وهذا الذنب الكبير يحتاج إلى رد فعل كبير أيضاً . ولا يمكن التغاضي عنه أو التعامل معه بالحسنى والعفو .

ومعه تبذل الزوجة قصارى جهدها في إيذاء زوجها وإهمال مصالحه ، والعمل على ما يغضبه ويؤذيه ، فصلاً عما يؤذي زوجته الثانية ويغضبها ، فإن هذا مفروض سلفاً !! .

وإذا كان لها من التدني الديني والخلقي ما يجعل رد فعلها سافلاً جداً ، فعلت ذلك . فيحدث ما ذكره المستشكل من السفاح والزنا الذي هو على خلاف النظرة الدينية الإسلامية للمجتمع . ومن المضاعفات غير المحمودة جزماً . ولكن جميع ذلك ناتج من التخلف الديني لدى الزوجتين . حيث تكون كل منهما كالكبريت إذا احتك ببعضه البعض اشتعلت فيه النار .

وأما لو كانت كلتا الزوجتين مؤمنتين متورعتين ، كما يريد الإسلام أن تكون . فالزوجة الأولى لا تجدد إذن ، أن زوجها فعل جرمًا كبيراً ضدها حين فعل ما هو حلال شرعاً بل واجب أحياناً . وهو زواجه الثاني . ولا تجدد أن الزوجة الثانية واردة عليها للخصومة والإيذاء . بل لكي تعيش معها طبقاً

للتعاليم الدينية . فإذا علمت الأولى أن الثانية ورعة أيضاً بدورها ، اطمأنت الأولى من أذاياها سلفاً وركنت إليها جزماً .

فإذا زادت على ذلك ، كل من الأولى والثانية ، بل والزوج أيضاً ، بمقابلة الإساءة بالإحسان والعفو وغيض النظر . طبقاً لقوله تعالى ^(١) : ﴿وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم﴾ . إذن لا يمكن أن تثور أية مناقشة أو أن تحدث أية مشاكل .

فإذا علمنا بالفكرة المحققة دينياً ، وهي أن المصالح الدينية إنما لوحظت لدى تطبيق الدين بجميع تفاصيله لا ببعضه مع إهمال البعض الآخر . فعندئذ تحصل السعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة وإنما تحدث المشاكل والخلافات بين الأفراد والمجتمعات ، إذ كانوا ممن ﴿يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض﴾ . كما هو الحال عليه في أغلب مجتمعات العالم في أكثر حقب التاريخ .

فإذا لاحظنا هذه الفكرة علمنا أن الدين إنما أجاز تعدد الزوجات ووجد فيه مصلحة حقيقية ، عندما تكون الزوجات والزوج من المؤمنين الصالحين ، لا من المنحرفين المتخلفين . ومن الواضح أنه مع الإيمان والصلاح لا تحدث أية مشاكل أو مضاعفات .

وإنما لاحظ السائل هذه المجتمعات المتخلفة دينياً في العالم ، فقال إنه يحتمل أن تحصل تلك المضاعفات . ولا شك أن المستشكل قد بالغ في وصفها إضفاء للأهمية على رأيه . وإلا فالأغلب أن الأمر لا يعدو أن يكون خلافاً بين الزوجتين بدون أن يسري الأمر إلى الرجل فضلاً عن حصول الفساد .

هذا ولو استطاع الزوج من أول الأمر فصل الزوجة الثانية سكناً عن الأولى ، في نفس البلدة أو بلدة أخرى . فإنه لا يحصل أي شيء كما هو المحرب جزماً . لأن اللهب إنما يحصل بالاحتكاك دون حالة التباعد .

وأما السؤال الثاني ، فالهم فيه ما قاله المستشكل من أن الطبيعة وفرت الذكور

والإناث بعدد متساو . فإذا أجاز التشريع خلاف ذلك ، كان على خلاف القانون الطبيعي .

وهذا الكلام وهم موهون كما هو واضح كبرى وصغرى كما يعبرون . فلا الطبيعة على هذه الشاكلة دائماً كما زعم السائل . ولا أن القانون يجب أن يوافق الحالة الطبيعية ، وإلا كان منحرفاً . فإن وضع المجتمع ومصالحه غير وضع الطبيعة ومصالحها بطبيعة الحال . ويجب على المقتن ملاحظة المجتمع لا ملاحظة الطبيعة . وإلا كان مقصراً جداً .

وتكفي الأمثلة القليلة لكي نلاحظ عدم سريان التساوي في الطبيعة بين الذكور والإناث . فالأمر ليس كذلك في النبات ولا في الحيوان ولا في الإنسان . فمثلاً إن لإناث النخل أضعاف ذكورها والحكمة فيه هو أن الأنثى هي التي تعطي الثمر الجيد دون الذكر ، وأن الذكر الواحد يكفي لإناث متعددة ، إذن سيكون التساوي في العدد طبيعياً ، أمراً واهناً ومخالفاً للعدل . إلى آخر ما هناك من الأمثلة .

وأما الإشكال الثالث ، وهو أن في تشريع التعدد ترغيباً للرجال بالشهوة والشره الجنسي .

وجوابه : إنه لو فرض أن هذا صحيح فأي محذور فيه . فليكن الأمر كذلك . وقد أسلفنا أن المشرع الإسلامي يفترض المطيع له مطيعاً من جميع الجهات . ومثل هذا الفرد لا يمكن فيه أن ينحرف نحو الفاحشة والفساد .

وبتعبير آخر : إن نفس الشريعة التي رغبنا هنا بالشهوة - لو تم ما قاله المستشكل - نهت من طرف آخر عن التماذي في هذا الطريق إلى حد الفساد . بل يجب أن تكون الشهوة مقتصرة على حد المشروع ﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها﴾^(١) ﴿ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾^(٢) .

(١) البقرة : ٢٢٩ .

(٢) نفس الآية الكريمة .

فإذا لاحظنا إلى جنب ذلك المصالح الرئيسية والحقيقية التي تمّ تشريع التعدد من أجلها ، والتي سمعنا عنها شيئاً فيما سبق . أمكننا أن نعرف أن الشارع الإسلامي المقدس لاحظ تلك المصالح ، ولم يكن في نظره محذوراً شيئاً أن يترتب على تنفيذها شيء من الترغيب في الجنس .

بل إن الترغيب في الجنس موجود دينياً وعلى نطاق واسع وعلمي ، يكفينا ما سمعناه سابقاً في الترغيب في الزواج وذم العزوبة ومدح الزوجة الوضيئة الجميلة . وغير ذلك من النصوص . إذن فالترغيب بالشهوة ليس محذوراً دينياً .

بل إن مثل هذا الترغيب يبعد الفرد عن أن يمد بصره إلى الحدود الخارجية عن المشروع ، ويقتصر على ما هو له جائز وحلال . إذن ، ففي ذلك صيانة للفرد عن الحرام . وهذا معنى قوله^(١) : من تزوج فقد حفظ نصف دينه . فليحافظ على النصف الآخر .

على أن فكرة تسبيب تشريع التعدد إلى تهيج الشهوة كما زعم المستشكل محل مناقشة . فإن الشارع المقدس إنما أراد التعدد بعد تهيج الشهوة لا أن يكون التعدد سبباً للتهيج . فإن الفرد قد تهيج شهوته بحيث لا تكفيه الواحدة ، فيجوز له أن يتزوج . ويكون زواجه الثاني سداً لشهوته تلك وإيفاء لها ، وليس تهيجاً جديداً كما هو واضح .

وأما الإشكال الرابع ، فيمكن تقسيمه إلى أمرين دمجهما المستشكل في بيان واحد .

الأمر الأول : إن حفظ شأن المرأة واحترامها ، هو مساواتها للرجل بالعدد . فكما لا يجوز تعدد الرجال إذن يجب أن لا يجوز تعدد النساء . وإلا كان خطأ لكرامتهن .

الأمر الثاني : إن الشريعة الإسلامية عادت الرجل الواحد باثنين من النساء في عدد من الموارد ، كالإرث والشهادة . وهذا يعني أن هناك نظرية عامة تتبنّى

(١) وسائل الشيعة . كتاب النكاح . أبواب مقدماته . باب ١ حديث ١١ .

هذه المعادلة . وهذه المعادلة لو طبقناها في الزواج لكان اللازم إجازة الزواج بزوجتين لا أربع . فتكون الزيادة على الإثنتين على خلاف تلك المعادلة المعروفة في الدين نفسه .

وواضح أن نتيجة الأمر الأول هو الاقتصار على زوجة واحدة ، في حين أن نتيجة الأمر الثاني هو جواز الحصول على زوجتين . مع المنع عن الزيادة . وهذا في معنى التعدد كما هو واضح ، وهو على خلاف ما يريده المستشكل . إلا أنه ذكره باعتبار أن آخر الدواء الكي !! ...

وكلا الأمرين قابلين للمناقشة بوضوح .

أما مناقشة الأمر الأول فلم يدع مدع إطلاقاً لا قانونياً ولا طبيعياً مساواة المرأة للرجل في جميع الجهات على الإطلاق . حتى أن الغرب بشكله الاجتماعي المعاصر ، يرى للمرأة دوراً غير دور الرجل وعملاً غير عمله ، وهناك عدد من الأعمال مقتصرة على الرجال بالضرورة أو برضاء المرأة . ولم تحاول النساء فتح أبوابها لهن .

إذن ، فالكبرى أو القاعدة العامة المزعومة للمستشكل وهي لزوم مساواة الرجل والمرأة في كل شيء باطلة تماماً . . . اجتماعياً وطبيعياً بل ونفسياً وعقلياً وجسمياً أيضاً بأمور يطول شرحها الآن .

وإذا بطلت الكبرى بطلت كل نتائجها . فليس من اللازم إذن معادلة المرأة الواحدة برجل واحد ، وليس ذلك خطأ من كرامتها . وإنما يتبع التعدد والوحدة في الزواج المصالح الأساسية التي يلاحظها المشرع في تشريعه . وقد لاحظ الشارع الإسلامي المقدس أن التعدد هو الأرجح والأصلح .

وأما جواب الأمر الثاني . وهو أن المعادلة المفهومة في الدين هي معادلة الرجل بامرأتين دائماً . . . فهذا باطل جزماً . نعم هو في بعض موارد الإرث وفي بعض موارد الشهادة ثابت . . . لمصالح خاصة بتلك الموارد .

ونحن نتحدى المستشكل في أن يذكر لنا أمثلة أخرى عن ذلك . وهل أن الأمثلة إنما تستسقى من الكتاب الكريم والسنة الشريفة . والكتاب الكريم نص

بكل صراحة على جواز الأربع زوجات . وبعد ضم هذا النص إلى أحكام الإرث والشهادة لا يتحصّل : إن الدين يعادل الرجل بامرأتين .

بل إن الفتوى المشهورة في الإرث في غير الأولاد والأخوة ، هو التساوي في الميراث بين الذكور والإناث . يكفي أن نسمع قوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَى﴾ . إذن فالأمر خاص بالأولاد . ويشمل الأخوة بصفتهن أولاداً لأبيه . وأما الأجداد والأعمام والأخوال والمعتق وضامن الجريمة ، فليس الأمر فيهم كذلك ، كما هو واضح .

وهناك في الشريعة معادلة الرجل الواحد في الكثير من النساء . وهو مورد الشهادة على الهلال . فإن الهلال يمكن إثباته بشاهدين ذكرين عادلين . ولا يمكن إثباته بشهادة النساء ولو كثرن ما لم يحصل الاطمئنان من أخبارهن . فهنا إذا لاحظنا المعادلة ، كان بإزاء الرجل الواحد عشر من النساء أو أكثر . كل ذلك باختلاف الموارد التي تختلف فيها المصالح الاجتماعية العامة والخاصة .

وعلى أي حال ، فالأمر في هذه الإشكالات ، لا يعدو أن يكون استبعادات لمصالح التشريع الإسلامي الذي يلتزم المسلم بصفته مسلماً بالضرورة بكونه عادلاً مطلقاً لأنه صادر عن العادل المطلق .

ومن المؤسف أن تسري مثل هذه الشبهة إلى المسلمين من أعدائهم المترصين لهم الدوائر في كل شيء . فيأخذون بها ويدافعون عنها جهلاً بحقيقة العدو المشترك القابع وراء الحدود مع الجهل بحقيقة الدين الذي يلتزمه المسلم أمام ربه ونفسه ، فتحصل مثل هذه المضاعفات المؤلمة .

القسم:

من توابع الحديث عن تعدد الزوجات : الحديث عن القسم بينهن وهو بفتح القاف وسكون السين مصدر قسم يقسم على غرار ضرب يضرب . . . ويراد به تقسيم الليالي بين الزوجات .

وأما أسلوبه فله عدة احتمالات ، ويختلف الفقهاء في تحديد بعض تفاصيله ، اختلافاً منهم فيما يفهمونه من النصوص الخاصة بالمورد ، وما يمكن أن يكون مجرى للبراءة من ذلك .

ونذكر الآن عدداً من أهم الاحتمالات في أساليب القسّم :

الأسلوب الأول : أن تستغرق الزوجات كل ليالي الزوج . فلو كان لديه اثنتان وجب تبادل الليالي بينهما . وهكذا إن كان له ثلاث أو أربع . ويوجد في الأربع من يقول بذلك من الفقهاء . بحيث لا تكون لديه ليلة خالية أصلاً . إلا أنه في الأقل من ذلك غير محتمل فقهياً . وإلا لزم في الزوجة الواحدة استغراق الليالي كلها وجوباً . وهو غير محتمل فقهياً . ومن الواضح أن القسم إنما يجب مع التعدد الموجب للتنافس ، ولا موضوع له مع الزوجة الواحدة .

الأسلوب الثاني : مجرد أن يعطي الزوج لكل زوجة من الليالي بمقدار ما أعطى للآخرى ، وبذلك تتحقق العدالة .

فلو بات عند إحداهن ليلة وجب أن يبيت عند الأخرى ليلة . وإذا بات ليلتين أو أكثر ، وجب مثلها لغيرها . وهكذا . ولو أهمل زوجاته جميعاً كن متساويات في الإهمال . وهذا يكفي .

ولازم هذا الأسلوب أمران :

الأمر الأول : إن للزوج أن يقضي عدة ليالي عند واحدة كعشر ليال مثلاً ، على اعتبار أنه سيقضي عشر مثلها عند الأخرى . إلا أن هذا السماح للزوج بذلك غير محتمل فقهياً .

الأمر الثاني : إنه يجوز للزوج أن يساوي بين زوجاته في الإهمال . وإنما يبدأ حق التقسيم عندما يشرع في زيارة إحدى زوجاته ، فتستحق الأخرى الزيارة أيضاً بمقدارها . وهذا الأمر أيضاً على إطلاقه غير محتمل فقهياً .

الأسلوب الثالث : أن نلاحظ للزوج أو يلاحظ الزوج لنفسه أربع ليال بعدد ما يجوز له من عدد الزوجات . فإن كان له زوجتان قضى ليلتين من الأربع عندهما وإن كان له ثلاث قضى ثلاثاً منها . وإن كان له أربع فقد استوعبت لياليه كلها . وقد نقول : إنه لو كان له زوجة واحدة فلها ليلة من الأربع . وقد سبق أن ناقشناه .

وهذا الأسلوب بهذا المقدار صحيح فقهياً . إلا أن المهم أن نتساءل : أين يقضي الزوج الليالي الخالية عن القسم . فقد نقول إنه يجب أن يقضيها منفرداً ، يعني بدون الزوجات الدائمات كلهن . فإنه إن قضاها عند إحداهن فقد ظلم الأخرى ويجب عليه إبقاء الحق نفسه للزوجة الأخرى .

الأسلوب الرابع : نفس ما قلناه في الأسلوب الثالث ، مع افتراض أن الزوج يستطيع أن يقضي الليالي الخاليات أين ما شاء . حتى لو أراد أن يقضيها مع زوجة معينة من زوجاته . ولا تستحق الأخرى بإزاء ذلك شيئاً ما دام قد وفاها ليلة من أربع ليال . وهو المقدار الواجب ، وليس الزائد واجباً . وهذا الأسلوب الرابع هو الأقرب إلى مذاق المشهور من الفقهاء .

ومن الواضح أنه لا تتحقق فيه العدالة على الوجه الدقي أو العقلي . إلا أن المهم شرعاً ليس هو ذلك بل المهم إطاعة ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام . فلذا ثبت أن ذلك جائز للزوج كفى في إطااعته للشريعة وإيفائه لحق القسم .

ومن الواضح في السنة الشريفة ، في الأخبار الصحيحة الصريحة ثبوت الأسلوب الرابع .

منها : صحيحة الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الرجل تكون عنده امرأتان وإحداهما أحب إليه من الأخرى . أله أن يفضل إحداهما على الأخرى؟ قال : نعم يفضل بعضهن على بعض ما لم يكن أربعاً . الحديث .

وقوله : يفضل بعضهن على بعض لا يعني ترك القسم . فإن هذا غير محتمل شرعاً وفقهاً . وإنما يعني قضاء ليلاليه الفارغة عند من يحب . وتوضح الرواية الآتية ذلك :

فعن الحسين بن زياد^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل

(١) وسائل الشيعة . ج ١ كتاب النكاح : أبواب القسم والنشوز والشقاق باب ١ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

تكون له المرأتان وإحدهما أحب إليه من الأخرى . له بأن يفضلها بشيء ؟ قال : نعم له أن يأتيها ثلاث ليال والأخرى ليلة . لأن له أن يتزوج أربع نسوة . فليلتاه يجعلها حيث يشاء (إلى أن قال) : وللرجل أن يفضل نساء بعضهن على بعض ما لم يكن أربعاً .

إذن ، فالتساوي المطلق بين الزوجات غير واجب شرعاً ، بل لم يثبت استحبابه أيضاً . وإنما المهم هو الالتزام بالقسم الواجب . فإن فعله الزوج لم يكن عليه جناح أن يقضي الليالي الأخرى عند الزوجات الأخريات . وهذا ينتج عدة أمور :

الأمر الأول : إنه لا حاجة إلى التساوي المطلق بين الزوجات لا عاطفياً ولا عملياً ، إلا بمقدار بعض الأمور القلائل ، وإلا فالتفضيل ممكن شرعاً بينهما . وقد أوضحنا ذلك فيما سبق أيضاً . ولا يكلف الزوج الدقة في التساوي ، الأمر الذي يعجز عنه أغلب الناس بل كلهم .

الأمر الثاني : ما سبق أن فهمناه من الآية الكريمة : ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا... ولو حرصتم...﴾ لا يراد به العدالة العملية ، لأنها غير مطلوبة ولا واجبة . بل إن بعض احتمالات أو أشكال التساوي غير محتمل فقهياً أصلاً . وإنما يراد به العدل أو التساوي العاطفي وهو مما لا ضير فيه أو لا أثر له عملياً وفقهياً .

الأمر الثالث : إن ما ذكره المستدلون ضد تعدد الزوجات من أن القرآن الكريم يعطي التعجيز عن التعدد ، بل هو صريح بأن شرط التعدد غير ممكن . . . ليس بصحيح . . . بعد أن عرفنا أن التسوية العملية بين الزوجات غير واجبة إلا في موارد معينة . وأما ما في سواها فالرجل حر في التصرف كيفما يريد .

الأمر الرابع : أننا لماذا ينبغي أن نتصور أن التشريع يجب أن يأمر الزوج بالتساوي المطلق بين الزوجات ، لكي يكون عادلاً . لماذا؟

إن هذا : أولاً : إخراج للزوج وأمر بما لا يطاق بالنسبة إلى أكثر الناس .

ثانياً : هو سد لباب التعدد تماماً في حين نعرف فقهياً أن كل زواج فهو

مستحب حتى لو كان هو الثاني أو الثالث . وأن بعض الزواج واجب فيما إذا خاف الحرام . حتى لو كان هو الزواج الثاني أو الثالث . فماذا يفعل مثل هذا الرجل إذا وجد باب التعدد أمامه مسدوداً شرعاً . وهل نتیجته إلا الوقوع في الحرام؟

ثالثاً : إن الميزان التشريعي للتساوي وعدمه يجب أن يخضع للمصالح والمفاسد التطبيقية الخارجية لا لمجرد إدراك العقل الظني أن هذا عدل أو هذا ليس بعدل .

بل العدل هنا هو تطبيق المصالح الواقعية . ومن ناحية عملية للفرد المسلم . أن العدل ليس إلا تطبيق ما أمرت به الشريعة وما نهت عنه . دون اتباع حكم العقل لو كان موجوداً .

رابعاً : يمكن القول بكل تأكيد أن حكم العقل هذا وهمي ليس صحيحاً ، والعقل لا يحكم بأن العدل في التساوي المطلق بين الزوجات . بل العدل العقلي هو الدقة في وضع الشيء في موضعه المناسب له . وكلما كان هذا الوضع أدق كان العدل أكثر .

فمثلاً : لو كان للفرد بعض الأموال التي يريد توزيعها بين المحتاجين ، فهل من العدل توزيعها على نحو التساوي المطلق . إن هذه الطريقة سوف توصل مالا متساوياً إلى من هو أقل وإلى من هو أكثر حاجة وضرورة . وهذا خلاف العدل لأنه ليس وضعاً للشيء في موضعه الحقيقي . بل العدل هو التفاضل في العطاء ، فكلما كان الفرد أكثر حاجة أعطاه أكثر من المال . فهذا مثال لما قد تستحقه الزوجات من أشكال التصرف والعلاقة . ولا حاجة إلى أكثر من ذلك من الكلام .

هذا . وللقسم أحكام أخرى فقهية لا حاجة إلى الإفاضة فيها هنا . منها جواز بيعه والصلح عليه بين الزوجات وهذا ما سبق أن بحثناه في الفصل الذي عقدنا في الفرق بين الحكم والحق . فراجع .

حق الإجازة:

ورد في الشريعة المقدسة ، شرط معين لبعض أشكال تعدد الزوجات يحسن عرضه في هذا الصدد .

وهو أنه لا يجوز إنزال بنت الأخ على عماتها إلا بإذنها ولا يجوز إنزال بنت الأخت على خالتها إلا بإذنها ، ولا يجوز إنزال الأمة على الحرة بالعقد إلا بإذن الحرة . والحكمة في ذلك حسب ما ندركه هو الأخذ بشرف الزوجة الأهم بإزاء الزوجة الأقل أهمية .

هذا إذا كانت العمة أو الخالة أو الحرة هي الزوجة الأولى . وأما لو كانت هي الثانية التي يراد الزواج بها . فإن علمت بحال الزوج وأنه متزوج ببنت أخيها أو أختها أو بالأمة فهو المطلوب . وإن لم تعلم كان لها الحق في فسخ عقد نفسها بدون الحاجة إلى طلاق .

غير أن حق الإجازة هذا ، منحصر في هذه الموارد الثلاثة ، وهو الوارد في النصوص . ولا يمكن أن نستفيد منه قاعدة عامة للتطبيق في سائر الموارد . ولم يفت أحد بذلك فقهاً . . . كالفرق في العمر بين الزوجتين أو المال أو الشأن الاجتماعي أو حتى الديني . فإنه في كل ذلك وغير ذلك يمكن إجراء أصالة عدم الشرطية أو أصالة عدم تسلط الزوجة الأهم على الفسخ بلا معارض .

الحصر بالأربع:

من ضروريات الدين عدم جواز الزيادة على أربع زوجات بالعقد على الحرة عقداً دائماً .

واختيار رقم الأربعة هنا ، رقم اختياري بالنسبة إلى المشرع الإسلامي المقدس قد لا ندرك بالتحديد مصلحته . إلا أننا نسلّم بالحكمة الكاملة لكل تشريع . ولكن يقرب ذهنياً : أنه من المستبعد في أي مجتمع وعلى طول التاريخ أن تزيد نسبة الإناث على الذكور على هذا المقدار . وهو مقدار خمس المجتمع من الذكور وأربعة أخماس من النساء^(١) . فإن الأقل من ذلك غير محتمل . فقد أعطى الشارع فرصة في الزيادة إلى أقصى نسبة محتملة .

(١) وسائل الشيعة ج ١٤ كتاب النكاح أبواب أولياء العقد باب (١١) حديث (١) .

وقد ثبت عملياً وعلمياً أنه إذا أخذت الحروب أو غيرها نسبة كبيرة من الذكور ، بدأت النساء في ذلك المجتمع بولادة الذكور بنسبة واضحة الزيادة على النساء لكي يحصل التقارب في النسبة بين الجنسين في المدى القريب ، بعد أن غيرت الحرب ونحوها تلك النسبة لصالح الإناث .

هذا . وأما إذا كان تحليل الأنثى بغير عقد الزواج الدائم فليس هذا العدد مشروطاً كملك اليمين والعقد المنقطع الذي سنبحثه في فصل آت . وكذلك ، تحليل المالك مملوكته إلى فرد آخر .

أما ملك اليمين فهو مستثنى في الآية الكريمة نفسها التي اشترطت الأربع . وقد سمعناها فيما سبق ، حيث تقول : ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ . يعني فانكحوا ما ملكت أيمانكم بدون شرط محدد .

وأما العقد المنقطع ، فهذا أعني عدم اشتراط العدد ، هو الذي عليه ضرورة المذهب وإجماع علمائنا والنصوص الصحيحة . وسيأتي بحثه في فصله الخاص به .

وحيث انتفى التحديد بالعدد انتفى وجوب القسم ، بالمعنى الذي سبق . وهذا أيضاً من واضحات الفقه وضرورياته . فلا يحتاج إلى استدلال .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل ولاية المحق

يمكن أن يثار السؤال حول الشخص الذي يستطيع شرعاً أن يعقد عقد النكاح عن المرأة أو الرجل بالأصالة لا بالوكالة وفي هذا الصدد نواجه انقسامين :

الانقسام الأول : في المولى عليه وهو الذي يراد عقد نكاحه فإنه إما أن يكون ذكراً أو أنثى ، وإما أن يكون صغيراً أو كبيراً ، بمعنى كونه دون سن الرشد أو فوقه . وإما أن يكون قاصراً أو رشيداً . ونريد بالقاصر هنا غير الصغير كالفقيه والمجنون . كما أن المرأة قد تكون ثيباً وقد تكون بكراً كما قد تكون قد تزوجت قبل ذلك وقد لا تكون . وأما هذا الانقسام الأخير بالنسبة إلى الذكر فهو غير وارد فقهيّاً إذ لا يختلف الحال فيه بين أن يكون قد تزوج أو لا .

الانقسام الثاني : في الولي أعني الذي له حق تولي عقد النكاح والاحتمالات هنا عديدة قد تختلف باختلاف صفات وظروف المولى عليه .

الاحتمال الأول : أن ولي العقد هو الذكر والأنثى نفسيهما وهذا معنى أنه ليس لغيرهما الولاية في ذلك .

الاحتمال الثاني : أن يكون ولي العقد هو الأب والجد أو الجد مع انفراده ولا يكون للمولى عليه رأي بلزاء رأي الولي .

الاحتمال الثالث : أن يكون ولي العقد كلا الشخصين الأب وابنته أو ابنه بحيث لو رفض أحدهما لم يصح العقد .

الاحتمال الرابع : أن يكون الولي شخصاً آخر غير من سبق كالأم والأخ وغيرهما وخاصة مع عدم الأب والجد .

الاحتمال الخامس : أن يكون ولي العقد مع عدم الأب والجد هو الحاكم الشرعي ومع عدمه فعدول المؤمنين .

وبعد استعراض هذه الاحتمالات ينبغي أن نعرف أنه لا توجد صعوبة فقهية في كثير منها فالذكر ما دام صغيراً أو ما دام قاصراً يعني إذا اتصل قصوره بصغره كما لو بلغ مجنوناً أو سفيهاً فلا إشكال في ولاية الأب عليه في كل المعاملات بما فيها النكاح أيضاً فإن لم يكن الأب فالجد وإن لم يكونا فالحاكم الشرعي .

نعم تبقى بعض الأسئلة تحتاج إلى الجواب أهمها عن الرأي في ما إذا تعارض رضا الأب والجد وعن الرأي في ولاية عدول المؤمنين لتزويج الصغير أو القاصر .

وأما إذا حصل للذكر البلوغ والرشد فقد ملك أمر نفسه ولا ولاية لأحد عليه في كل المعاملات حتى النكاح لا يختلف في ذلك أنه سبق له الزواج أو أنه يتزوج لأول مرة .

نعم لو نهاه الأب كان مقتضى وجوب الطاعة المحتملة فقهياً له هو ترك هذا التزويج إلا أن الولد لو فعله صح عقد النكاح لأن النهي عن المعاملات لا يوجب فسادها كما هو المشهور المنصوص .

ولو قلنا بالفساد هنا للزم تحكيم رأي الأم أيضاً بصفتها أحد الوالدين اللذين يجب طاعتهما على الفرض وهو غير محتمل فقهياً .

إذن يبقى الكلام في تزويج الأنثى وهنا لا شك أنه مع تحقق الصغر أو مطلق القصور تكون الولاية للأب أو للجد أو للحاكم الشرعي على النحو الذي ذكرناه في الذكر .

كما أنه لا إشكال في الشيب البالغة الرشيدة وأنها تملك أمر نفسها وليس للأب ولا لغيره ولاية عليها . وإنما وقع الخلاف فقهياً في البكر البالغة الرشيدة

وأنه هل يصح العقد برأيها فقط أو برأي أبيها فقط أو برأيهما معاً أو التفضيل بين العقد الدائم والمنقطع فيكون الرأي لها في الدائم ولأبيها في المنقطع . ولكن هل المراد من البكر هنا معناه الحقيقي أو من لم يسبق لها الزواج لأن بين المفهومين عموماً وخصوصاً من وجه باصطلاح المنطق من حيث أن المرأة قد تكون بكراً غير متزوجة وقد تكون بكراً متزوجة وقد تكون ثيباً لم يسبق لها الزواج وقد انتفت بكارتها بسبب آخر محلل أو محرم . فأى هذين المفهومين هو الذي يقع محلاً للخلاف السابق .

وبعد استعراض هذه الاحتمالات يمكن أن نعطي صورة كافية في ما يلي عن أهم التساؤلات السابقة :

ولاية الأب والجدة:

لا شك بقيام الجد للأب مقام الأب عند عدمه في كل الأمور التي تثبت ولاية الأب عليها بل الأمر كذلك مع وجوده أيضاً فهما وليان على قدم المساواة .

ومعنى ذلك أن أياً منهما إذا تولى معاملة عن الصغير ونحوه بما فيها النكاح صح مع عدم المفسدة . ولا دخل لرغبة الآخر وهواه في ذلك . وإنما الإشكال يقع فيما إذا اقترنت المعاملتان من الأب والجد فباع أحدهما مال الصغير على شخص وباعه الآخر على شخص آخر أو زوج أحدهما الصغير من شخص وزوجه الآخر على آخر .

فإن كانت المعاملتان مختلفتين زماناً صحت الأولى وبطلت الثانية ولا دخل لرغبة الثاني في ذلك ولا يستطيع نقضها على القاعدة . وإنما الكلام في إذا اقترنت المعاملتان فأى المعاملتين تصح أو هل تبطلان معاً .

مقتضى عدة روايات معتبرة السند تقديم معاملة الجد على معاملة الأب مثل صحيحة محمد بن مسلم^(١) عن أحدهما عليهما السلام قال إذا زوج الرجل ابنة

(١) الوسائل ج ١٤ كتاب النكاح أبواب أولياء العقد باب (١١) حديث (١) .

إبنة فهو جائز على إبنة ولابنه أيضاً أن يزوجها فقلت : فإن هوى أبوها رجلاً وجدها رجلاً فقال الجدد أولى بنكاحها .

ومعتبرة الفضل بن عبد الملك^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الجدد إنما زوج إبنة إبنة وكان أبوها حياً وكان الجدد مرضياً جاز . قلنا فإن هوى أبو الجارية هوى وهوى الجدد هوى . وهما سواء في العدل والرضا . قال أحب إليّ أن ترضى بقول الجدد .

ومعتبرة علي بن جعفر^(٢) عن أخيه موسى بن جعفر قال سألت عن رجل أتاه رجلان يخطبان إبنته فهوى أن يزوج أحدهما وهوى أبوه الآخر أيهما أحق أن ينكح قال : الذي هوى الجدد أحق بالجارية لأنها وأباها للجد .

إلى غير ذلك من الأخبار الآن في الاستدلال بهذه الروايات عدة نقاط تحتاج إلى إعادة نظر .

النقطة الأولى : أنها جميعاً صريحة بتقديم رغبة الجدد على رغبة الأب . وهذا بمجرد غير محتمل فقيهاً فإنه ينتج بطلان النكاح إذا بادر إليه الأب مع نهي الجدد وهو مما لا يمكن الإلتزام به ولا بدّ عندئذ من حمل الروايات على الجنبية الاستحبابية أو الأخلاقية .

النقطة الثانية : إن رواية الفضل تقول أحب إليّ أن ترضى بقول الجدد . وهو تعبير ظاهر بالاستحباب فيمكن أن يكون قرينه على أن المراد في غيرها من الروايات هو ذلك أيضاً .

النقطة الثالثة : إن التعبير المشار إليه يتضمن أمر الزوجة بالرضى وهنا معناها أنها صالحة لتولي العقد بنفسها إذن تكون الرواية أظهر في نفي الولاية من إثباتها .

النقطة الرابعة : إن رواية علي بن جعفر تقول : لأنها وأباها للجد . وهذه إشارة واضحة لما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله أنت ومالك لأبيك .

(١) المصدر : حديث ٤ .

(٣) المصدر : حديث ٨ .

وهو تعبير لا يراد به الملكية ولا الولاية على البالغ الرشيد جزماً . وإنما يجب أن يحمل على محامل أخرى كالولاية على الصغير أو بعض المعاني الأخلاقية . ومعه يكون المراد من قوله : لأنها وأبائها للجد محمولاً على مثل ذلك . ومن الواضح أنها إن كانت صغيرة فأبوها ليس صغيراً ليكون لأبيه الولاية عليه . إذن يتعين حملها على بعض المرجحات الاستجابية أو الأخلاقية . وقد تكون هذه الرواية بهذا الفهم قرينة على حمل الروايات الأخرى على الاستحباب .

إذن لم ينتج لدينا ما ذكرناه في عنوان المسألة من أنه إذا تزامن عقد الأب والجد فإنه يقدم عقد الجد بل مقتضى القاعدة إما تقديم عقد الأب أو بطلانها معاً ، أو التفصيل بين البكر الرشيدة بتقديم عقد الأب والصغيرة أو الصغير بالقول بالبطلان . ونظام الكلام في الفقه .

ولاية عدول المؤمنين:

إذا انتهت الولاية إلى عدول المؤمنين بعد انعدام الأب والجد والوصي والحاكم الشرعي فهل لهم أن يزوجوا من كان لهؤلاء ولاية عليهم أم لا .

وبعد أن نعرف أن ولاية عدول المؤمنين في مثل هذه الصورة تعم سائر المعاملات . ولكنها تختص بالقاصر من ناحية وبوجود المصلحة من ناحية أخرى . إذن نعرف أن المصلحة إن اقتضت زواج الصغير أو الصغيرة كانت ولايتهم موجودة طبقاً للقاعدة في كل المعاملات وكذلك سائر القاصرين وخاصة من اتصل قصوره بصغره .

وأما البكر الرشيدة التي وقع الخلاف فيها في ولايتها أو ولاية أبيها كما أشرنا فهل يكون عدول المؤمنين عوضاً عن الأب في مثل هذه الصورة أم لا بحيث لو قلنا بولاية الأب خاصة أو باشتراكها معاً قلنا ذلك في عدول المؤمنين أيضاً .

إلا أن هذا غير محتمل فقهياً إذ لا شك أن الأب بعنوانه مأخوذ في الروايات بصفته ولياً على البكر الرشيدة كما سوف نسمع ومقتضى الأصل عدم ولاية من لم يدل الدليل على ولايته بما فيهم الحاكم الشرعي وعدول المؤمنين بل يكون الرأي للمرأة خاصة في مثل ذلك .

ولمّا المحتمل فقهيّاً فقط هو تعويض الأب بالجد للأب . ولكننا بعد أن ناقشنا في الروايات السابقة في تقديم رأيه على رأي الأب وكان مقتضى القاعدة عدم الولاية ما لم تثبت بدليل . وكان العنوان المأخوذ في الروايات المعتبرة هو عنوان الأب دون غيره ، فيكون مقتضى القاعدة عدم تعويض الأب بالجد ، بل يكون الرأي للمرأة فقط بإزاء جدها وانعدام أبيها .

البكر الرشيدة:

أما الولاية على البكر الرشيدة ، ففيها كما أشرنا في ما سبق عدة آراء : أولها : كون الولاية للأب خاصة ، وهو المشهور روائياً . وثانيها كون الولاية لها خاصة وهو المشهور فتوائياً . وثالثها : كون الولاية لهما معاً . وهو الأحوط بلا إشكال .

وسنذكر موجزاً من دليل الوجهين الأولين . فإن ثبت أحدهما ، كان الاحتياط المذكور في الوجه الثالث استحبائياً . وإن لم يثبت شيء منهما ، كان الاحتياط وجوبياً .

مركز تحقيق كتاب ميرزا علوم اسلامی

دليل الوجه الأول :

وقد أشرنا أنه المشهور روائياً ، لكثرة الروايات الصحيحة الصريحة به نذكر نموذجاً منها :

صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال^(١) : سألته عن البكر إذا بلغت مبلغ النساء ألها مع أبيها أمر . فقال : ليس لها مع أبيها أمر ما لم تثيب . أقول : يعني تصبح ثيباً .

وصحيحة محمد بن مسلم^(٢) عن أحدهما عليها السلام قال : لا تستأمر الجارية إذا كانت بين أبويها ليس لها مع الأب أمر . وقال : يستأمر كل أحد ما عدا الأب .

(١) وسائل الشيعة ج ١٤ أبواب عقد النكاح وأولياء العقد باب ١١ ص ١١ .

(٢) المصدر : باب ٤ حديث ٣ .

وصحيحة أخرى للحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في الجارية يزوجهها أبوها بغير رضا منها . قال : ليس لها مع أبيها أمر . إذا أنكحها جاز نكاحه وإن كانت كارهة .

والأخيرة صريحة بأمرين :

الأول : أنها خاصة بالنكاح ، على حين لم يذكر بخصوصه في الروايتين الأوليين . فتكون الأخيرة إما مخصصة أو مفسرة لغيرها .

الثاني : أنها صريحة بصورة كراهتها وعدم رضاها . وهذا وإن كان هو لازم حجة قول الأب المذكورة في الروايتين الأوليين ، إلا أنها في هذه الرواية أصبحت منصوصة . ومن هنا فقد يقال بارتفاع الاحتياط وإن كان استحباباً من ذلك .

وأما القول : بأن موضوع الروايات كلها هو الجارية مطلقاً وليست خصوص البكر . فيمكن أن يجاب بوجهين :

الوجه الأول : إن المنصرف منها هو البكر ، فإن المراد بالجارية هي البنت التي يزوجهها أبوها لأول مرة . وهي بكر فيما عدا بعض الفروض النادرة . والظاهر أن هذا الانصراف بالغ إلى درجة الظهور الحجة .

الوجه الثاني : ما ذكره سيدنا الأستاذ من أن هذا الإطلاق مخصص بما دل على لزوم استئذان الثيب ، وأنها مالكة لأمر نفسها دون أبيها . فتخرج الثيب من تحت هذه الروايات ، فتبقى البكر . وهو المطلوب .

دليل الوجه الثاني :

وهو اختصاص ولاية العقد بالبكر الرشيدة نفسها . وعليه بعض الروايات . كمعتبرة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : تستأمر البكر وغيرها ولا تنكح إلا بأمرها .

ومعتبرة صفوان قال : استشار عبد الرحمن موسى بن جعفر في تزويج إبنته لابن أخيه . فقال : افعل ويكون ذلك برضاها فإن لها في نفسها نصيباً . قال :

واستشار خالد بن داود موسى بن جعفر عليه السلام في تزويج إبنته علي بن جعفر فقال : افعل ويكون ذلك برضاها فإن لها في نفسها حظاً .

وهذه الروايات تعارض بظاهرها مجموعة الروايات التي ذكرناها كدليل على الوجه الأول . ويمكن الجمع بين الطائفتين بعدة وجوه نذكر بعضها :

الوجه الأول : ما ذكره سيدنا الأستاذ^(١) من أن هذه الطائفة الثانية موافقة للكتاب باعتباره دالاً ببعض إطلاقاته على عدم اعتبار إذن غير المرأة . فتترجح بموافقة الكتاب . وتحمل الطائفة الأولى على التقية .

وأوضح جواب على هذا الوجه : أنه لا يوجد في القرآن الكريم ما يدل على استقلال المرأة بالنكاح . وما دل على جواز نكاح المؤمنات ونحوه لا إطلاق فيه لأنه ليس بصدد البيان من هذه الناحية .

بل إن الكتاب الكريم دال على خلاف ذلك حيث قال جلّ جلاله^(٢) : ﴿فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن﴾ . وورود الآية في مورد الملك لا ينافي إطلاقها لغيره . فتأمل . وخاصة وقد عبر بالأهل لا بالملك .

الوجه الثاني : تقديم الطائفة الأولى لأنها أكثر عدداً أو أصح سنداً ، طبقاً لقوله في بعض روايات الترجيح خذ ما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر . والمسلم به أن المراد من الشهرة هنا هو الشهرة الروائية .

وهذا الوجه جيد ، لولا أن دليله خاص بما إذا كان المعارض شاذاً ونادراً ، على حين أن الشهرة الفتوائية على طبق الطائفة الثانية . إلا أن يقال بعدم الترجيح بعمل الأصحاب . أو يقال : باستفاضة الطائفة الأولى بحيث يكون الاطمئنان الفعلي على طبقها . وكلا الأمرين غير بعيد .

الوجه الثالث : حمل الطائفة الثانية على الاشتراك في الولاية دون الاستقلال . فإنه هو الظاهر من قوله : فإن لها في نفسها نصيباً وأن لها في

(١) مباني العروة الوثقى ج ٢ ص ٢٥٦ وما بعدها .

(٢) النساء : ٢٤ .

نفسها حفظاً . إذ لو كانت لها الولاية خالصة ، لما جاء تنكير النصيب والحظ . وبذلك تكون الرواية الثانية مقيدة للأولى . وبعد التقييد تكون هذه الطائفة مقيدة للطائفة الأولى الدالة على اختصاص الأمر بالأب .

وهذا الوجه واضح لولا أن في الطائفة الأولى - كما سمعنا - ما هو صريح بنفي لزوم رضاها كقوله (وهي كارهة) وهو غير قابل للتقييد بالاشتراك كما هو واضح .

وعلى أي حال فإن تمّ الوجه الثاني المنتج لتقديم الطائفة الأولى ، فهو ، وإلاّ كان الاحتياط وجوباً في الاشتراك في الولاية بين البكر وأبيها واعتبار رضاها معاً .

هذا . وحمل البكر على من لم يسبق لها الزواج والثيب على من سبق لها ذلك ، سواء كانت صفتها الواقعية موافقة لذلك أم مخالفة له ، على خلاف الظاهر . ومن الواضح أن العنوان المأخوذ في أكثر الروايات هو البكر ، وليس من لم تتزوج . وما أخذ فيه ذلك منها محمول على الغالب من كون المتزوجة ثيباً وقام الكلام في الفقه .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل بعض أحكام العقد

نتكلم في هذا الفصل عن بعض الأحكام والتفاصيل التي تعرض لها الفقهاء في عقد النكاح . بدون استيعاب كل التفاصيل بطبيعة الحال ، لأنها تخرج بنا عن أسلوب هذا الكتاب .

وسنعرض هنا إلى ما يلي :

أولاً : إمكان المعاطاة في عقد النكاح وعدمه .

ثانياً : اشتراط الصراحة فيه وعدمه .

ثالثاً : إمكان الفضولية فيه وعدمه .

رابعاً : اشتراط التكرار فيه وعدمه .

خامساً : إمكان التوكيل فيه أو اشتراطه وعدمه .

ونتعرض إلى معاني هذه العناوين وأهم تفاصيلها فيما يلي ، كل منها تحت عنوان مستقل .

المعاطاة في عقد النكاح:

لا شك فقهياً ، وخاصة لدى المتأخرين من الفقهاء ، بأن المعاطاة نافذة في العقود . بمعنى عدم اشتراط اللفظ فيها ، بل المهم فيها هو القصد مع إبراز هذا القصد وبيانه إما باللفظ أو بالعمل وهذا الأخير هو المعاطاة . كما سبق أن عرفنا في بعض فصول هذا الكتاب .

بل إن المتأخرين يرون المعاطاة صحيحة ولازمة ، تماماً كاللفظ لا تختلف عنه في أي شيء من الأحكام ، وهو الصحيح ، وإن ناقش المتقدمون من الفقهاء في ذلك وطال حول ذلك جدلهم .

إلا أن الفقهاء جميعاً استثنوا بعض العقود من ذلك . وهي ما ترتبط بالفروج . من باب أن الاحتياط في الفروج واجب ، وأن اهتمام الشارع الإسلامي المقدس بها أكيد وشديد .

ويشمل ذلك ما يتعلق بالأسرة من نكاح وطلاق وخلع ونحوها وما يتعلق بالعبيد من عتق وتحليل وغيرها .

وبعد الالتفات إلى أن مقتضى القاعدة الأولية المستدل عليها في المعاطاة هو نفوذها في كل هذه الأمور : والالتفات إلى تفريق المعاطاة في النكاح من الزنا لأنها تحتاج إلى قصد التزويج والزنا يتم بدونه . إذن نعرف أن مقتضى القاعدة الأولية هو نفوذ المعاطاة في النكاح . وقد أفتى بذلك النادر من الفقهاء .

وإذا التفتنا أن الفقهاء ، لم يستوعبوا كل ما يرتبط بالفروج باشتراط اللفظ ، بل بقيت هناك عدة أمور قالوا فيها بإمكان المعاطاة كالرجعة في العدة الرجعية زبيع الإمام وهبتها والإجازة في النكاح الفضولي . وغير ذلك . إذن ، فالتزامهم بالاحتياط في الفروج ليس تماماً ، وإذا أمكن الخروج عنه في بعض الموارد أمكن الخروج عنه في الجميع .

على أن الدليل على حجية السبب يخرج المورد عن احتمال البطلان ، الأمر الذي يلغي معه وجوب الاحتياط . فإذا تمّ الدليل على حجية المعاطاة على القاعدة الأولية ، كما يعترف به أكثر الفقهاء ، إذن يبقى الاحتياط باللفظ بلا موجب ، أو قل : إنه احتياط استحبابي وليس وجوبياً .

إلا أن الأمر مع ذلك لا يخلو من إشكال . ويبقى بيد الفقيه عدة مبررات للقول بالاحتياط الوجوبي للفظ :

أولاً : الاحتياط في الفروج .

ثانياً : التزام الفقهاء بالاحتياط أو الفتوى بلزوم اللفظ . حتى كاد المجموع أن يكون إجماعاً .

ثالثاً : مناقشة الفقهاء المتقدمين في حجية المعاطاة نفسها في سائر المعاملات ، وأنها لا تكون سبباً لإنتاج المقصود من المعاملة كالنقل في البيع وملك المنفعة في الإيجار وغير ذلك . وهو شامل للنكاح في رأيهم . فمن يخالفهم في الرأي في المعاطاة ، يبقى له مجال للاحتياط .

ولا يخفى الفقيه ما في هذه الوجوه من وجوه المناقشة ، إلا أن الخروج عن الاحتياط الوجوبي باختيار اللفظ مشكل جداً .

الصراحة في العقد:

وقد اشترطوها أيضاً احتياطاً للفروج ويشمل ذلك :

- ١ - ترك اللفظ المجازي والكناية .
- ٢ - اختيار الفعل الماضي .
- ٣ - لزوم المطابقة مع القواعد العربية وغير الملحون .
- ٤ - لزوم استعمال اللفظ العربي مهما أمكن .
- ٥ - عدم استعمال مادة المتعة في العقد .
- ٦ - اعتبار التخيير في العقد .

ويلحق بذلك عدة أمور أيضاً :

- ١ - اعتبار تقدم الإيجاب على القول .
- ٢ - مطابقة القبول للإيجاب في التفاصيل .
- ٣ - المواءمة بين الإيجاب والقبول .
- ٤ - عدم صحة القبول الإجمالي .
- ٥ - عدم كفاية الإشارة والكتابة إلا مع الضرورة .
- ٦ - لزوم قصد الإثشاء دون غيره .

إلى غير ذلك من الاحتياطات . وأكثر ذلك ، كما هو واضح فقهيّاً من الاحتياط الاستحبابي . فإننا إذا قلنا بلزوم اللفظ لم نقل باشتراط لفظ معين أو

نوع معين من الألفاظ . وإنما المهم وجود الدلالة العرفية على العقد أو قل : على الإيجاب وعلى القبول . بالأسلوب الذي يختاره المتعاقدان . وما حقق في محله من عدم لزوم كثير من هذه الشروط في سائر المعاملات شامل للنكاح أيضاً ولا إشكال فيه .

نعم . اعتبار قصد الإنشاء واعتبار التنجيز ، مشروطان هنا ، لأنهما مشروطان في سائر المعاملات . إلا أن الفرد العرفي لا يحتاج إلى تنبيهه على ذلك بل سوف يختار تلقائياً الطريقة الساذجة التي تحمل كلا الشرطين : الإنشاء والتنجيز . ولا حاجة في حدود بحثنا هذا إلى أكثر من ذلك من الكلام . وقد عرفنا فيما سبق أن الفقهاء لم يلتزموا الاحتياط بالفروج في عدد من الموارد ، فهنا أولى لقيام الدليل من السيرة على صحة العقود الفاقدة لعدد من القيود السابقة في سائر المعاملات .

وأما السيرة في عقد النكاح فلأنما سارت على ما هي عليه ، نتيجة لتحذير الفقهاء واحتياطاتهم ، وهي سيرة متأخرة عن زمن المعصومين عليهم السلام ، فلا يكون فيها حجة أكثر من حجة الاحتياط الفقهي نفسه ، الذي قلنا إنه لا لزوم له .

الفضولية في النكاح:

عرفنا في كتاب البيع أن العقد الفضولي ، هو العقد الصادر من شخص بدون إجازة من له حق الإجازة . وقلنا هناك إن مقتضى القاعدة من هذه الناحية صحته إذا وردت عليه الإجازة . إما بطريق الكشف يعني : أن الإجازة تكشف عن صحته من الأول ، أو طريق النقل يعني أن الإجازة تكون سبباً لنفوذ العقد من حينها .

وكل ذلك شامل لعقد النكاح أيضاً ، سواء كان فضولياً عن الزوج أو عن الزوجة أو عن كليهما .

إلا أن النكاح قد يفرق عن غيره من العقود كالبيع والإجازة . بأن موارد الفضولية في النكاح متعددة أكثر من غيره ، مع شمول الأقسام الموجودة في سائر العقود له أيضاً .

لأن الفضولية كما عرفنا تستمد معناها من عدم إجازة من له حق الإجازة .
ومن المعلوم أن من له حق الإجازة في البيع أو الإجازة واحد ، وهو المالك . وأما
في النكاح فهو متعدد . ونشير إلى أهم موارد :

أولاً : إذا زوجت البكر الرشيدة نفسها بدون إذن أبيها ، مع البناء على لزوم
استقلاله في العقد أو اشتراكه فيه ، فيصبح عقدها فضولياً لا يصح إلّا بإجازة
الأب .

ثانياً : إذا قلنا إن للسفيه والصبي المميز إجراء صيغة النكاح ، فزوج أحدهما
نفسه بدون إذن وليه . وقع العقد فضولياً وتوقف على إجازة الولي أو على
إجازته نفسه بعد ارتفاع القصور .

ثالثاً : إذا تزوج المتزوج على العمة بنت أخيها أو على الخالة بنت أختها بدون
استئذان العمة أو الخالة سلفاً . وقع العقد فضولياً وتوقف على إجازة العمة أو
الخالة .

رابعاً : إذا تزوج المتزوج أمته بالعقد على حرة ، بدون استئذان الحرة ، توقفت
صحته على إجازتها .

خامساً : إذا وقع العقد إكراهياً من أحد الطرفين أو كليهما . كان بمنزلة
الفضولي تتوقف صحته على الإجازة بعد ارتفاع الإكراه .

سادساً : إذا أظهر الفرد نفسه حراً وتزوج ، وكان مملوكاً في الواقع . تسلطت
المرأة على الفسخ بعد علمها بالحال ويمكن أن يقال بعدم انعقاده بدون الإجازة
وأن الوطاء السابق عليها لو حصل فهو من وطاء الشبهة .

سابعاً : تشترك الفروض السابقة كلها في أن يكون الفرد بنفسه طرفاً للنكاح
يعني زوجاً أو زوجة . ولكن مفهوم الفضولي يشمل ما لو زوج شخص شخصاً
آخر بدون وكالة أو ولاية أو وصاية . فإن صحة هذا النكاح تتوقف على إجازته .

إلى غير ذلك من الموارد . وإنما المهم هنا عدة أمور :

الأمر الأول : أن يكون العاقد الفضولي جدياً في عقده . كما لو كان يتخيل

نفسه وكيلاً وليس بوكيل أو ولياً وليس بولي . وأما مع علمه بعدم إمكان إجراء العقد ، فيكون قصده الجدي إليه صعباً إلاً على نحو رجاء تعقب الإجازة .

الأمر الثاني : إن الإجازة في النكاح هل هي كاشفة أو ناقلة ، ومع اختيار النقل في سائر المعاملات فلا إشكال أنها ناقلة في النكاح . وأما مع اختيار الكشف في سائر المعاملات ، فقد يقال : إنها ناقلة في خصوص النكاح بالرغم من ورود دليل الكشف فيه أيضاً . إلاً أن في النكاح خصوصية تقتضي كون الإجازة ناقلة .

فإن المستفاد من أدلة إجازة النكاح على اختلاف مواردها ، هو أن النكاح لا يتحقق بدونها ، وأن العقد وحده غير كاف في إيجاده . بخلاف سائر الموارد فإن العقد يكون كافياً في ترتب الأثر في نفسه ويكون مضمون الإجازة هو الكشف أو تنفيذ العقد السابق .

وبتعبير آخر : إن المميز في النكاح يكون طرفاً ثالثاً في العقد ، كبعض العقود التي تحتاج إلى ثلاثة أطراف كالحوالة . وبدونه لا يكون العقد تاماً أساساً . وهو معنى كون الإجازة ناقلة لا كاشفة . ومن الغريب أن سيدنا الأستاذ حاول ترتيب آثار النقل مع قوله بالكشف^(١) .

ومن الناحية العملية المسلمة : أنه لا يحتمل فقهيّاً ترتيب آثار الكشف على إجازة النكاح . كما سيبدو بوضوح في الأمثلة التالية :

المثال الأول : لو مات أحد الزوجين قبل الإجازة ثم حصلت الإجازة . فعلى القول بالنقل لا ميراث بينهما . وهو المتعين فقهيّاً ، لأن العقد إلى حين الموت لم يكن صحيحاً . وعلى القول بالكشف فال ميراث بينهما ثابت .

المثال الثاني : لو عقد فضولة على امرأة ثم عقد منجزاً على أختها ، ثم حصلت الإجازة للعقد الأول . فإن العقد الثاني هو الصحيح دون الأول ، وتلغو الإجازة هنا لأنها تكون سبباً للجمع بين الأختين ، وليس السبب هو العقد الثاني . بخلاف القول بالكشف .

(١) مباني العروة الوثقى : ج ٢ ص ٣٤٧ .

المثال الثالث : لو كان عند الزوج ثلاث زوجات فعقد على واحدة فضولة ثم على أخرى حقيقة وحصلت الإجازة . كان العقد الثاني هو الصحيح وتلغو الإجازة هنا بخلافه على الكشف .

وقد حاول سيدنا الأستاذ^(١) في المثالين الأخيرين التخلص من نتائج الكشف ، بالرغم من أنه قائل به كما هو المنساق من كلامه . في حين أن القول بالنقل في النكاح أقوى وأكثر اختصاراً لطريق الاستدلال . ويمكن القول : بأن التسالم الفقهي على عدم صحة نتائج الكشف في النكاح ليس إلّا لذهابهم إلى النقل فيه . لا استناداً إلى الأدلة الخاصة في كل مسألة .

الأمر الثالث : في تأثير الرد في بطلان العقد . وأن من له حق الإجازة رد العقد أولاً ثم أجازه . فهل يبطل في مثل ذلك أو يقال بصحته .

وقد ذهب سيدنا الأستاذ إلى عدم تأثيره وذكر عدة أدلة لدعوى تأثيره وردها . وهي على أي حال واضحة البطلان . والمهم في الوصول إلى النتيجة هو أن الحجية تحتاج إلى دليل . فكما ثبتت حجية الإجازة يحتاج الرد إلى دليل . ويدونه يكون وجوده كعدمه . ويكون التأثير الاقتضائي للعقد بحيث يصح فعلياً بالإجازة مستصحباً .

والصحيح عدم الدليل على حجية الرد بل الدليل على خلافه قائم ، في صحيحة محمد بن قيس^(٢) عن أبي جعفر قال : قضى في وليدة باعها ابن سيدها وأبوه غائب فاشتراها رجل فولدت منه غلاماً . ثم قدم سيدها الأول فخاصم سيدها الأخير . فقال : هذه وليدتي باعها ابني بغير إذني . فقال : خذ وليدتك وابنها . فناشده المشتري فقال : خذ ابنه يعني الذي باع الوليدة حتى ينفذ لك ما باعك . فلما أخذ البيع الابن قال أبوه : أرسل ابني فقال : لا أرسل ابنك حتى ترسل ابني فلما رأى ذلك سيد الوليدة الأول أجاز بيع ابنه .

(١) المصدر : والصفحة .

(٢) وسائل الشريعة ج ١٤ أبواب نكاح العيب والإماء باب ٨٨ حديث ١ .

وهي واضحة في رد المالك أولاً وإجازته أخيراً . ومع ذلك فقد أفتى الإمام بصحة الإجازة . كما أنها واضحة بأمور أخرى نبه عليها القارئ منها : إمكان تأخير الإجازة وعدم لزوم فوريتها . إذ لو كانت فورية لبطل العقد في المسألة المحررة في الرواية .

ومنها : جواز جعل البائع في ضرورة يضطر معها إلى الإجازة . وهو قوله عليه السلام : خذ إينه . . . حتى ينفذ لك ما باعك . وهذا ليس من قبيل الإكراه الذي لا يصدق عادة إلا بالتهديد بالقتل أو الإيلام الشديد أو السلب والنهب ونحوه . فلو كان . قال له المشتري : إن لم تجز أخذت إينك كان إكراهاً . ولكن قوله : إن أجزت رددت إينك ليس إكراهاً . وإنما هو من باب الاضطراب عرفاً .

التكرار في عقد النكاح:

لا شك أن التكرار في عقد النكاح إنما هو على وجه الاحتياط الاستحبابي . ولا أحسب من الفقهاء من يراه على نحو الاحتياط الوجوبي . غير أن منشأ احتياط المحتاطين هو القرآن الكريم حيث عبر تارة بالتزويج : ﴿زوجناكها﴾^(١) وأخرى بالنكاح^(٢) : ﴿أريد أن أنكحك إحدى إيتي هاتين﴾ . وثالثة^(٣) : بالمتعة . ﴿فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن﴾ . بناء على إرادة ما يعم العقد الدائم أو يخصه .

كما أن القرآن الكريم استعمل مادة نكح الثلاثي ومادة أنكح الرباعي . والأول يتعدى إلى مفعول واحد والثاني يتعدى إلى مفعولين .

مثال الأول : قوله تعالى : ﴿وترغبون أن تنكحوهن﴾ . ومثال الثاني : قوله تعالى : ﴿إني أريد أن أنكحك إحدى إيتي هاتين﴾ . كما ورد بمفعول واحد كقوله : ﴿وانكحوا الأيامى منكم﴾^(٤) . ويبقى المفعول الثاني مقدراً يعني : أنكحوهم النساء .

(١) الأحزاب : ٣٧ .

(٢) القصص : ٢٧ .

(٣) النساء : ٢٤ .

(٤) النور : ٣٢ .

ومادة النكاح قد تتعدى بنفسها كما سمعنا وقد تتعدى بالحرف ، كما قد يفهمه البعض من قوله تعالى^(١) : ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ .

كما أن مادة الزواج قد تتعدى بنفسها كما سمعنا ، وقد تتعدى بالحرف حيث يقال : تزوجت المرأة وتزوجت منها وبها . ولم يرد مثله في القرآن الكريم .

هذا في مادتي الزواج والنكاح . فإذا دخلت الوكالة في أحد الطرفين أو كليهما تعددت الاحتمالات . كزوجت موكلتي موكلك على النصب ولموكلك على الجر . وكزوجتك موكلتي وأنكحتك موكلتي . وأنكحت موكلتي إياك أو لك أو منك . إلى غير ذلك مما هو محتمل أن يكون له دخل في الموضوع .

والصحيح ما عليه مشهور المتأخرين من أن عقد النكاح مشمول للقاعدة العامة في العقود والإيقاعات ، وسائر المعاملات ، من جواز إنجازها بأي لفظ يدل على قصد إنشائه لغة وعرفاً ولا حاجة إلى التكرار . سواء كانت الصيغة المستعملة متعدية بنفسها أو بأي حرف جر . فيكون التكرار مبنياً على الاحتياط الاستحبابي .

نعم استعمال غير هذه المواد الثلاث : النكاح والتزويج والتمتع . قد يكون تركه مبنياً على الاحتياط الوجوبي كقوله : أدخلتك في حبالتي أو في زوجيتي أو قطعت معك المهر . أو جعلتك زوجتي أو حليلتي . ونحو ذلك كثير . فإن ترك ذلك هو مقتضى الاحتياط في الفروج . فتأمل .

التوكيل في النكاح

وهو الملتزم به بين الناس . بالرغم من أن مقتضى القاعدة الأولية هو تولي الزوجين أنفسهما طرفي العقد ، ويكون الإيجاب من المرأة والقبول من الرجل . فتقول المرأة زوجتك نفسي بمهر كذا فيقول الرجل قبلت . ويتم كل شيء .

بمعنى أنها تصبح زوجته الدائمة ، ولا حاجة معه إلى توكيل ولا إلى تكرار ولا إلى زفاف ولا غير ذلك .

إلا أن الأعم الأغلب من الناس ، حيث لا يطبقون ذلك لجهلهم بتفاصيل الفقه الشرعي ، ويحتاطون بتوكيل الآخرين لإجراء الصيغة . والتوكيل غالباً من الطرفين لأن الجهل عام للزوجين معاً . وقد سرت هذه العادة وتأصلت في المجتمع حتى لمن يعرف شكل الصيغة وكيفية إجراء العقد .

والمشاهد منذ زمن بعيد : أن الوكيل هو الذي يطلب من الزوجة أن توكله بعقد النكاح ذو الشروط المحددة ، فتقول نعم . أو نعم أنت وكيلتي ، وبالعادة يكون الطلب إنتتي عشرة مرة على عدد الأئمة سلام الله عليهم .

ويغض النظر عن التبرك بهذا الرقم ، فإن مقتضى القاعدة الأولية هو أن تقول المرأة : وكلتك في أن تعقد نكاحي على فلان إلخ . فيقول الوكيل قبلت . ومعه يكون الأسلوب المتبع مخالفاً للقاعدة من عدة جهات :

أولاً : تقديم القبول على الإيجاب .

ثانياً : بالقناعة بالإيجاب الإجمالي . مع أنهم قالوا : إن الإيجاب إن تأخر فيجب أن يكون تفصيلياً .

ثالثاً : القناعة بالجملة الخبرية عن الجملة الإنشائية إن قالت : نعم أنت وكيلتي .

رابعاً : إن الجواب بنعم هل يكون جواباً عن كل التكرار الذي قاله الوكيل أو عن بعضه أو عن الأخير فقط . وهو فقهيّاً جواب عن الأخير بلا إشكال ويكون السابق عليه لاغياً بطبيعة الحال . إلا أن المرأة ، وهي قد تكون جاهلة ، سوف لن تميز ذلك وسيكون جوابها على المجموع بطبيعة الحال . بما فيه اللاغبي والحجة .

أقول : وكل هذه الفقرات تجعل الأمر مخالفاً للاحتياط . إذا أراد الفقيه الاحتياط في الفروج تماماً ومن جميع الجهات . وليس هذا الأسلوب الموروث احتياطاً كافياً . إلا أن الذي يهون الخطب هو كفاية اللفظ الدال عرفاً على القصد مهما كان حاله . وخاصة إن الكلام إنما هو في الوكالة لا في عقد النكاح .

مضافاً إلى أنه : إذا ثبت أن سكوت البكر رضاها ، إذن فقولها نعم فقط أولى بالصحة . إلا أن هذا يواجه عدة إشكالات :

منها : إن هذا خاص بالبكر والعادة عامة لجميع النساء .

ومنها : إننا إذا قلنا بولاية الأب وحده في النكاح أو بالاشتراك مع الزوجة ، لم يكن قولها الدال على رضاها كافياً ما لم يقل الأب ما يدل على رضاه بل توكيله للوكيل أيضاً .

ومنها : المناقشة في هذه القاعدة : أعني سكوت البكر رضاها كما هو محرر في محله .

ومنها : أن الوكيل إن قال : هل ترضين أن أزوجك فقالت نعم . يكون المعنى : أنني أرضى وهو ليس معنى التوكيل . وإن قال : هل أزوجك فلاناً فقالت نعم ، فالمعنى زوجني ، وهم يستشكلون بفعل الأمر . وإن قال : هل أنا وكيلك في أن أزوجك . فهذا من تقديم القبول على شكل صيغة الاستفهام ويكون قولها نعم من باب القبول الإجمالي . وكله مما لا يقبل به الفقهاء المحتاطون .

إذن فهذه السيرة والأسلوب ليست مطابقة لقاعدة الاحتياط في الفروج من عدد من الوجوه .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل المحارم

وهذا مصطلح فقهي على من يحرم الزواج منه مؤبداً من الجنس الآخر الملازم شرعاً مع جواز النظر إليه .

إلا أن هذه الملازمة منقوضة بالمطلقة تسعاً ، فإنها محرمة مؤبداً على المطلق ، ولا يجوز النظر إليها . فلما أن نستثني من مفهوم (المحارم) ذلك . وإما أن نغير تعريف هذا المفهوم ، بالقول : بأن المحارم هم الجماعة المذكورون في الآية الكريمة الآية : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ . . . الآية . على إشكال بسيط سنذكره إن شاء الله تعالى مع مناقشته .

ويقع الكلام في هذا الفصل في عدة عناوين :

تعداد المحارم :

قال الله سبحانه^(١) : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم . وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيماً .

(١) النساء : ٢٣- ٢٤ .

والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم . . . الآية .

وقد سبق في بعض فصول كتاب الصلاة التعرض إلى هذه الآية ، بمناسبة دلالتها على جواز النظر وعدم وجوب الحجاب . ونذكرها الآن بمناسبة حرمة النكاح الذي هو المنصوص والدلالة المطابقة في الآية الكريمة .

وقد سبق هناك أن أعطينا بعد التفاصيل والشروح فلا نعيد . وإنما نقصر هنا على عبارة لبعض أساتذتنا عدّ فيها المحرمات النسبية طبقاً للمفاهيم المعطاة في الآية الكريمة . وجدناها أجمع وأوضح مما سواها ونحن الآن نذكرها مع زيادة بعض الأمور محصورة بين قوسين . قال^(١) :

يحرم بالنسب سبعة أصناف من النساء على سبعة أصناف من الرجال :

(الصنف الأول) : الأم بما شملت الجدات عالياً وسافلات . لأب كن أو لأم . فتحرم المرأة على ابنها وعلى ابن ابنها وابن ابن ابنها وعلى ابن بنتها وعلى ابن ابن بنتها وهكذا . وبالجمله تحرم (المرأة) على كل ذكر ينتمي إليها بالولادة سواء كان بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط (مهما طال الأجيال من المواليد) وسواء كانت الوسائط ذكوراً أو إناثاً أو بالاختلاف .

(والصنف الثاني) : البنت بما شملت الحفيدة ولو بواسطة أو وسائط . فتحرم هي على أبيها بما يشمل الجد لأب كان أو (الجد) لأم . فتحرم على الرجل بته وبنت ابنه وبنت ابن ابنه وبنت بنته وبنت بنت بنته وبنت ابن بنته . وبالجمله (تحرم على الرجل) : كل أنثى تنتمي إليه بالولادة بواسطة أو وسائط ذكوراً كانوا أو إناثاً أو بالاختلاف .

(والصنف الثالث) : الأخت (في الجيل الأول فقط) لأب كانت أو لأم أو لهما . (وأما إذا كانت الأخت في الجيل الثاني وما بعده ، فهي أخت الأب ، أو الجد ، وهي العمة ولا يصدق عليها عنوان الأخت) .

(والصنف الرابع) : بنت الأخ سواء كان لأب أو لأم أو لهما . وهي كل امرأة تنتمي بالولادة إلى أخيه بلا واسطة أو معها وإن كثرت . سواء كان الانتماء إليه بالآباء أو الأمهات أو بالاختلاف . فتحرم عليه بنت أخيه وبنت ابنه (يعني ابن الأخ) وبنت ابن ابنه وبنت بنته وبنت بنت بنته وبنت ابن بنته وهكذا .

(والصنف الخامس) : بنت الأخت . وهي كل أنثى تنتمي إلى أختها بالولادة على النحو الذي ذكر في بنت الأخ (يعني سواء كان الانتماء إلى الأخت بالآباء أو الأمهات أو بالاختلاف ، فتحرم على الرجل بنت أخته وبنت ابنها وبنت ابن ابنها وبنت بنتها وبنت بنت بنتها وبنت ابن بنتها وهكذا) .

(والصنف السادس) : العمة وهي أخت أبيه لأب أو لأم أو لهما . والمراد بها ما تشتمل (العمات) العاليات أعني عمة الأب (وهي) أخت الجد لأب أو لأم أو لهما . وعمة الأم (وهي) أخت أبيها لأب أو لأم أو لهما . وعمة الجد للأب والجد للأم والجددة كذلك فهي (يعني العمة) : كل أنثى تكون أختاً لذكر ينتمي إليك بالولادة (بل تنتمي إليه بالولادة)^(١) من طرف أبيك أو أمك .

(والصنف السادس) : الخالة (وهي أخت أمه لأب أو لأم أو لهما) والمراد بها أيضاً ما تشتمل (الخالات) العاليات . فهي كالعمة إلا أنها أخت إحدى أمهاتك (أو جداتك) ولو من طرف أبيك . والعمة أخت أحد آبائك (أو أجدادك) ولو من طرف أمك . فاخت جدتك للأب خالتك حيث إنها خالة أبيك وأخت جدك للأم عمتك حيث إنها عمة أمك .

ثم قال : لا تحرم عمة العمة ولا خالة الخالة (لأنهما بهذا العنوان ليستا عمة ولا خالة) ما لم تدخل في عنواني العمة والخالة ولو بالواسطة (يعني عمات وخالات الآباء والأجداد) وهما قد تدخلان فيهما فتحرمان . كما إذا كانت عمتك أختاً لأبيك لأب وأم أو لأب . ولأبي أبيك أخت لأب أو أم أولهما . فهذه عمة لعمتك بلا واسطة وعمة لك معها . (لأنها عمة أبيك) . وكما إذا كانت خالتك أختاً لأمك لأمها أو لأبيها . وكانت لأم أمك أخت (لأمها أو لأبيها أو لهما) فهي خالة لخالتك بلا واسطة وخالة لك معها (لأنها خالة أمك) .

(١) لأن الرجل ينتمي إلى أبيه وينتمي إليه ابنه وهذا سهو منه رحمه الله .

وقد لا تدخلان (يعني عمّة العمّة وخالة الخالة ومثله عمّة الخالة وخالة العمّة) فيهما (يعني عنواني العمّة والخالة للفرد نفسه وإن علت) فلا تحرمان كما إذا كانت عمّتك أختاً لأبيك لأمه لا لأبيه ، وكانت لأبي الأخت (العمّة) أخت . فالأخت الثانية عمّة لعمّتك . وليس بينك وبينها نسب أصلاً . وكما إذا كانت خالتك أختاً لأبيك لأبيها لا لأمها . وكانت لأم الأخت (الخالة) أخت فهي خالة لخالتك وليست خالتك ولو بالواسطة .

وكذلك أخت الأخ أو الأخت إنما تحرم إذا كانت أختاً لا مطلقاً (ومثال كونها أختاً واضح وإنما المهم المثال للتي لا تكون أختاً) فلو كان لك أخ أو أخت لأبيك وكانت لأمها (أو لأمه) بنت من زوج آخر فهي أخت لأخيك أو لأختك وليست أختاً لك لا من طرف أبيك ولا من طرف أمك . فلا تحرم عليك .

أقول : ولم يتعرض لخالة العمّة ولعمّة الخالة . فلإنهما أيضاً ، إن صدق عليهما عنوان العمّة أو الخالة ولو بواسائط الآباء والأجداد حرمتا ، وإلا لم تحرما . فلو كانت عمّتك أختاً لأبيك لأب وأم أو لأب وكان لأمه أخت لأب أو لأم أو لهما . كانت هذه الأخت خالة عمّتك وهي خالتك أيضاً ، لأنها خالة أبيك . ولو كانت خالتك أختاً لأمك لأمها أو لأمها وأبيها وكان لأبيها أخت لأب أو أم أو لهما ، فهي عمّة خالتك وهي عمّتك أيضاً لأنها عمّة أمك كما هي عمّة خالتك .

ومن أمثلة عدم الحرمة : ما لو كانت عمّتك أختاً لأبيك لأبيه لا لأمه ، وكان لأم العمّة أخت لأم أو لأب أو لهما . فهذه الأخت هي خالة عمّتك ولكنها لا ترتبط بك بأي سبب ، وكما لو كانت خالتك أختاً لأمك لأمها لا لأبيها . وكان لأبي الأخت (الخالة) أخت لأم أو لأب أو لهما فهذه الأخت هي عمّة خالتك ولكنها لا تنتسب إليك بصلة الرحم والقرباة فلا تحرم .

وكذلك الحال في أخت العمّة وأخت الخالة ، وبعد أن عرفنا أن أخت الأخت قد لا تكون أختاً ، فهذا في العمّة والخالة أوضح . وكذلك في بنت أخ العمّة أو أختها وبنت أخ الخالة أو أختها . إلى آخر ما يمكن تصوره من هذه الاحتمالات في الأنساب .

وعلى العموم ، فإن اندرجت المرأة تحت العناوين السابقة المحرمة حرمت ، وإلا فلا^(١) .

ويعد هذا التعداد للمحرمات أو المحارم ، ينبغي الكلام في بعض الأمور :

الأمر الأول : في الملازمة بين تحريم النكاح وجواز النظر .

وهي مسلمة في الجملة ، بل من ضروريات الشريعة . إلا أنه قد يقع الإشكال فيها من ناحيتين :

الناحية الأولى : هي ناحية أن ما ثبت ابتداءً قد لا يثبت استدامة .

وذلك أن العناوين المأخوذة في الآية الكريمة ، بعضها غير قابل للتبديل كالأم والأخت وبعضها قابل لذلك كزوجة الأب والريبة . لا كلام لنا في الأول . وإنما قد يقع الكلام في الثاني من حيث إن ظاهر الآية هو ثبوت الحكم ما دام العنوان ثابتاً ، وأما بعد ارتفاعه ، كما لو طُلقت زوجة الأب فيرتفع الحكم . إلا أن هذا واضح الاندفاع فقهاً لأكثر من وجه :

الوجه الأول : الاستصحاب ، حيث ثبتت حرمة النكاح وجواز النظر حال ثبوت العنوان بلا إشكال ، ولا نعلم بارتفاع الحكم بعد ارتفاع العنوان ، ولو لاحتمال كفاية صدقه آثاماً في ثبوت الحكم إلى الأبد . فيستصحب .

الوجه الثاني : وهو أقدم رتبة من الأول من حيث إن ظاهر الآية وإن أخذ الحكم منوطاً بالعنوان ، إلا أن ظاهرها أيضاً ، كون العنوان إشارة إلى ذات المرأة لا إلى صفتها . فهذه المرأة بعد أن أصبحت زوجة الأب حرمت إلى الابن بذاتها لا بصفتها زوجة أبيه . وإنما العنوان فقط كان سبباً لثبوت الحرمة على الذات . وعندئذ فتبقى الحرمة ما دامت الذات باقية . وهو المطلوب .

وإذا ثبت استمرار الحرمة ثبت الحكم الذي يلزمه وهو جواز النظر أيضاً .

(١) لا يخفى أن القائمة السابقة لم تتعرض إلا للأرحام من المحارم دون غيرهم . وفي الآية عناوين أخرى كالتحريم بالرضاعة ، وتحريم زوجة الأب والريبة وزوجة الابن ، وغيرها .

الناحية الثانية : إن هناك محرمات بعضهن مذكورات في الآية الكريمة وبعضهن لم يذكرن فيها لا يجوز لهن النظر . وبعضهن ترتفع عنهن الحرمة عند زوال العنوان كالجمع بين الأختين والمحصنات من النساء . على خلاف ما قلنا في الناحية الأولى . ومن لم يذكر في الآية الكريمة : المطلقة تسعاً فإنها محرمة أبدية ولكن لا يجوز إليها النظر . فكيف حصل ذلك؟

والجواب عن ذلك : أن هذه الناحية تعرضت لأمرين : أحدهما : ارتفاع الحكم بارتفاع العنوان . والثاني : التفكيك بين التحريم المؤبد وجواز النظر في المطلقة تسعاً .

أما الجواب عن الأمر الأول : فإن المذكورات في الآية الكريمة على قسمين :

القسم الأول : ما اندرج في مدرج وسياق واحد عطفاً على التحريم المذكور في صور الآية الكريمة : ﴿ حرمت عليكم . . . ﴾ . وهذا القسم من المسلم فقهيّاً ثبوت كلا الحكمين عليه دواماً ، أعني وإن ارتفع العنوان .

القسم الثاني : ما كان خارجاً عن هذا السياق وهو الجمع بين الأختين والمحصنات من النساء . فإنه يكفي في تغيير السياق وجود (أن) المصدرية في قوله : وأن تجمعوا بين الأختين . إذ يكون بها السياق السابق لتعداد المحرمات قد انتهى عرفاً . وبدأ سياق جديد لمحرمات من جنس آخر ، وهو ما يمكن أن يثبت فيه ما لم يثبت للسابق .

ولهذا ونحوه ، لم يقل أحد من الفقهاء بثبوت الحرمة المؤبدة للمحصنة أو لأخت الزوجة حتى بعد انتفاء العنوان عنها ، بل إن ذلك من ضروريات الدين . كما لم يقل أحد بجواز النظر إليها ما دامت محرمة فضلاً عما إذا ارتفع عنها العنوان وارتفع عنها الحكم بالحرمة .

وقد عرفنا بهذا التقريب : إن الآية الكريمة لا يمكن أن تكون دالة على جواز النظر لهذين الصنفين من النساء ، ليقال : إن ما دل على عدم جواز النظر

إليه، من السنة، كالأخبار الدالة على حرمة النظر لأخت الزوجة... مخالفة القرآن الكريم. بل هي غير مخالفة، لأن الآية الكريمة غير دالة على الجواز.

الأمر الثاني: إن الآية الكريمة خصت الحرمة بالنساء ولم تذكر الرجال. ولكن يمكن تقريب الأمر بأسلوبين كلاهما يمكن أن يكون صحيحاً ما دام مطابقاً لظاهر الآية الكريمة.

الأسلوب الأول: تجريد العناوين عن الخصوصية فهي إنما ذكرت بالضمير المؤنث باعتبارها خطاباً للرجال فإن كان المخاطب هو النساء لكان الأمر بالعكس. ومن هنا نفهم من الأم ما يعم الأب ومن البنت ما يشمل الابن ومن بنات الأخ ما يشمل ابن الأخ وهكذا وهذا معنى تجريد العنوان عن خصوصية الأنثى.

فينتج أنه كما أن هذه العناوين من النساء محرمة على الرجل كذلك ما يشابهها من العناوين المنطبقة على الرجل تكون محرمة على المرأة.

كل ما في الأمر أن بعض العناوين مما لا يمكن تجريده عن الخصوصية لمانع يختص به كالجمع بين الأختين إذ لا معنى بتحريم الجمع بين الأخوين في الشريعة بعد تحريم تعدد الأزواج مطلقاً.

الأسلوب الثاني: إن لكل من هذه العناوين المؤنثة المذكورة في الآية رجل يقابلها يكون هو المخاطب بالتحريم ويكون التحريم متقابلاً بينه وبين صاحبة العنوان لا محالة فكما تحرم عليه يحرم عليها وكما يجوز نظره إليها يجوز نظرها إليه ما دامت الملازمة بين التحريم المؤيد وجواز النظر ثابتة.

فالأم يقابلها الابن والأخت يقابلها الأخ وبنات الأخ يقابلها العم والريبة يقابلها زوج الأم إلى غير ذلك فيكون كلا الطرفين مشمولاً لكلا الحكمين أعني الحرمة وجواز النظر.

وهذان الأسلوبان وإن اختلفا في العرض إلا أنهما متفقان في النتيجة فمثلاً إن الأب في الأسلوب الأول فهمناه من الأم وفي الأسلوب الثاني من البنت إلا أن الفرق الأهم بين الأسلوبين يكمن في ما لا يمكن تجريده عن الخصوصية من

العناوين المؤنثة في الآية حيث يشملها الأسلوب الثاني بطبيعة الحال . إلا أن الأسلوب الأول لا يكون شاملاً له غير أنه من الناحية العملية فإن السياق الأول من المحرمات الأبدية في الآية الكريمة ليس فيه ما لا يمكن تجريده عن الخصوصية ففي حدود الأسلوب الأول فإن الريبة هي بنت الزوجة يقابلها ابن الزوج وحليلة الابن يقابلها زوج البنت إلى غير ذلك وهي أيضاً من العناوين التي يقال بالحرمة فيها فقهياً .

فهذا هو الجواب عن الأمر الأول من الناحية الثانية .

وأما الجواب عن الأمر الثاني وهو التفكيك بين الحرمة المؤبدة وجواز النظر بالمطلقة تسعاً . إذ لا يجوز النظر إليها على الرغم من تحريمها المؤبد . ويمكن الجواب عن ذلك بعدة أمور :

أولاً : إن الملازمة بين الحكمين إنما ثبتت فقهياً بالعناوين المذكورة في الآية الكريمة والمطلقة تسعاً ليست مذكورة فيها فهي خارجة موضوعاً عن حيز الملازمة .

ثانياً : إن هذه الملازمة لو ثبتت فإنما هي ثابتة بدليل مطلق قابل للتقييد فيكون الدليل الدال على حرمة النظر للمطلقة تسعاً قيداً له أي نافياً للملازمة في هذا المورد فقط .

بل الأمر أهون من ذلك فإن الملازمة لم تثبت بدليل مطلق وإنما ثبتت بالإجماع ونحوه . والإجماع دليل لبي لا إطلاق فيه فيقتصر منه على القدر المتيقن . والقدر المتيقن هنا هو العناوين المذكورة في الآية دون ما سواها إذن فلا دليل على الملازمة خارج هذا النطاق والمطلقة تسعاً خارجة عنه باعتبارها غير مذكورة في الآية .

ثالثاً : إنه يمكن أن يقال إننا لو التزمنا بعموم الملازمة بين الحكمين التحريم المؤبد وجواز النظر أمكن القول بجواز النظر إلى المطلقة تسعاً وليست حرمة النظر إليها من المسلمات فقهياً على أي حال بل الجواز هو مقتضى الاستصحاب وإن كان التحريم هو مقتضى الاحتياط إلا أن الظاهر كونه احتياطاً وجوبياً أخذاً بنتيجة الأمرين السابقين .

الأمر الثالث : في إيضاح بعض النقاط المربوطة بالآية :

النقطة الأولى : في مدلول قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ . حيث قال ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ .

والظاهر عود هذا الاستثناء إلى خصوص الجمع بين الأختين لا إلى المحرمات السابقة عليه والقرينة على ذلك ما ذكرناه من تغيير السياق في الآية بانتهاء التعداد للمحرمات السابقة والبدء بمحرمات جديدة تبدأ بأن المصدرية (وَأَنْ تَجْمَعُوا) فتكون هذه الأداة إيذاناً بسياق جديد ومن غير المحتمل عرفاً رجوع الاستثناء إلى سياقين منفصلين فيتعين اختصاصه بتحريم الجمع بين الأختين .

وقد أشار صاحب تفسير الميزان إلى أن هذا الاستثناء لا يعني تحليل الجمع بين الأختين بعد أن نصت الآية على تحريمه وإنما يعني ما كان يفعله أهل الجاهلية قبل الإسلام من الجمع بين الأختين أقول : وكذلك أي شخص غير مسلم إذا دخل في الإسلام وهو متزوج للأختين بشكل يصح ذلك في دينه فيكون هذا الحكم عاماً لجميع العصور وغير خاص بالجاهلية السابقة على الإسلام .

ونتيجة هذا الاستثناء هو تحلية الذرية من الأختين معاً إذا كانتا قد ولدتا قبل إسلام الزوج وكذلك الحال في وجوب النفقة إن قلنا إن الكفار مكلفون بالفروع . وكذلك حق الحضانة حتى بعد إسلام الزوج أو الزوجة باعتبارها أمّاً مشروعة للولد أو البنت إلى غير ذلك من الأحكام .

النقطة الثانية : في مدلول قوله تعالى ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ فإن ظاهرها أن الريبة ما دامت في الحجر تكون محكومة بالحرمة دون ما إذا ارتفعت الصفة عنها وكذلك ما إذا لم تكن بنت الزوجة في الحجر أصلاً كما لو كانت ساكنة في عائلة أخرى فهل تكون مشمولة للحكم نفسه أم لا . . .

وعدم كونها مشمولة له ناتج من افتراض أن قوله تعالى ﴿اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ قيد احترازي وليس قيداً غالبياً فإنه عندئذ تكون الحرمة مرتفعة مع عدمه وأما إذا كان قيداً غالبياً فيمكن أن تكون الحرمة ثابتة بدونه .

وقد تسالم الفقهاء على كونه قيداً غالبياً وعلى ثبوت الحرمة بدونه . والمهم

هو كون المرأة بنت الزوجة المدخول بها كما قال الله تعالى في نفس الآية ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾ .

وقد يخطر في ذهن أن هذا التسالم أو الإجماع الفقهي مخالف للقرآن الكريم فلا يكون حجة تماماً كالسنة إذا كان منها ما هو مخالف للقرآن فإنه يجب طرحه وعدم الأخذ به بل لعل الإجماع أولى بالطرح وعدم الحجية من السنة الشريفة في هذه الحالة . وجواب ذلك من وجهين :

الوجه الأول : إن الإجماع دليل قطعي والسنة ما لم تكن متواترة دليل ظني ومن هنا لم يكن الإجماع أولى بالسقوط من السنة عند معارضة الكتاب بل لعل الأمر بالعكس لأننا لم نفهم من الكتاب إلا ظاهره والأخذ بالظاهر دليل ظني فإذا كان الإجماع قطعياً أمكن تقدمه عليه كما أن السنة المتواترة كذلك .

الوجه الثاني : إن الإجماع وإن قام على الحكم وهو تحريم بنت الزوجة وإن لم تكن في حجر الزوج ، إلا أن المهم هو الإجماع على سبب ذلك وهو تفسير الآية الكريمة يكون السبب غالباً لا دائماً وهو حكمة وليس بعلّة . فإذا نظرنا إلى هذا الإجماع تغير وجه الدليل إذ يتنفي به ظاهر القرآن بالعلية فلا يكون معارضاً للإجماع على الحكم .

النقطة الثالثة : في مدلول قوله تعالى ﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾ .

والحليلة هي كل امرأة يكون نكاحها مشروعاً بالعنوان الأولي أو بالذات بما فيها الزوجة الدائمة والمنقطعة والأمة المملوكة والمعقودة والمحللة . وكلهن يحرم من على الأب بحسب منطوق الآية . لكن المشهور قيد الحرمة بالدخول فما لم تكن الحليلة مدخولاً بها من قبل الابن لم تحرم على الأب .

وأما قوله تعالى ﴿الذين من أصلابكم﴾ ففيه احتمالان :

الاحتمال الأول : أن يراد به الطبقة الأولى من الأبناء وبذلك يخرج أبنائهم وأبناء أبنائهم فلا تحرم زوجاتهم على الأجداد حتى مع الدخول . إلا أن هذا الوجه خلاف ضرورة الفقه .

الاحتمال الثاني : أن يراد بالعنوان كل طبقات الذرية . فإنهم جميعاً يرجعون إلى صلب الأب سواء كانوا قريين أو بعيدين . فإذا عممنا ذلك إلى أولاد الأولاد وأولاد البنات مهما تنازلوا . لم يبق من الذرية أحد غير مندرج في الآية الكريمة ، كما هو الصحيح . وإنما الذي يخرج من هذا القيد أولئك الذين أصبحوا أولاداً بالتبني أو بالمجاملة الأخلاقية ونحوهم فإنهم لا يكونوا مشمولين للآية الكريمة باعتبار عدم اعتراف الشريعة الإسلامية بينوتهم .

النقطة الرابعة : في مدلول قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ وهو واضح تماماً بتحليل نكاح الإماء اللاتي يملكن الإنسان بشراء أو إرث أو غيرهما .

غير أنه قد يخطر في البال أن هذا العنوان ما دام معطوفاً على المحصنات من النساء فيكون المعنى وحرم عليكم المحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم فينتج أن الأمة يجوز وطؤها حتى وإن كانت مزوجة بالغير بحيث ينطبق عليها عنوان المحصنات من النساء ، وهذا خلاف ضرورة الفقه .

وجواب ذلك : أن هذه النتيجة ما دامت خلاف الضرورة فتكون قرينة منفصلة على صرف ظاهر القرآن من هذا المعنى ويكون المراد من الآية الكريمة استثناء المملوكة من مطلق التحريم المدلول عليه بعدة سياقات في الآية أولها قوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ ثم قوله تعالى : ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ يعني وحرم عليكم أن تجمعوا ثم قوله تعالى : ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ يعني وحرم عليكم المحصنات من النساء ثم يأتي قوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فيكون استثناء من الحرمة العامة المدلول عليها بهذه السياقات لا من خصوص المحصنات من النساء ليرد الإشكال السابق .

النقطة الخامسة : في مدلول قوله تعالى : ﴿وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ وهو واضح في تحليل النساء اللاتي لم يندرجن تحت العناوين السابقة وتحليل الرجال الذين لم يندرجوا تحتها بناء على ما قلناه من شمول الآية للرجال والنساء معاً .

فتكون هذه الجملة عموماً فقهياً يمكن التمسك به في كثير من الموارد المشكوكة لإنتاج التحليل .

ولكن ينبغي أن نلتفت إلى أن هذا التحليل ليس تحليلاً فعلياً وإنما هو تحليل

محوك على القواعد العامة ، من حيث لزوم الالتزام بعقد النكاح وحرمة المشاركة والمعتدة وغير ذلك .

والقرينة على ذلك من الآية الكريمة نفسها : أن التحريم الموجود في صدر الآية وارد بنفس الأسلوب المشار إليه يعني أنه تحريم لا تجوزه حتى القواعد العامة في الدين بل هو استثناء منه . فيكون التحليل بإزائه تحليلاً تجوزه القواعد العامة .

هذا مضافاً إلى وضوح الحكم من حيث إن هذا التحليل لو كان فعلياً للزم فيه نفي القواعد العامة المشار إليها والتي تعتبر مخالفتها وقوعاً في الزنا . فمن وضوح ذلك نعرف أن هذا التحليل في الآية ليس فعلياً وإنما هو اقتضائي مع أخذ القواعد العامة الأخرى بنظر الاعتبار .



مركز تحقيقات كتاب پوز علوم اسلامی

فصل الختان

الختان هو قطع الغُلفة والغلفة هي الغشاء الجلدي الذي يغلف ما يسمى بالحشفة في نهاية الذكر .

والمفهوم من المصلحة من وجودها في أصل الخلقة أنها تعتبر زيادة في الجلد المتوفر لتلافي الانتصاب كالجلد المتوفر عند الركبتين وعند الكوعين لتلافي انغلاق اليدين والرجلين . مضافاً إلى أن الجلد يقي الحشفة من العوارض الخارجية كالجرح المحتمل أو سقوط بعض المواد الصلبة أو السائلة عليها وعندئذ يتلقاها الجلد دون الحشفة المختبئة تحته باعتبارها عضواً حساساً وقابلاً للأذى بسرعة .

غير أنه مع ذلك ، فقد أمرت الشريعة الإسلامية بضرورة الدين وإجماع المسلمين بالختان بقطع الغلفة المشار إليها . وما يمكن أن نتصور من المصالح الطبية للختان بعد التسليم للحكمة الإلهية الموجودة في كل أحكام الدين والتي نؤمن بها كمسلمين . فما يتصور من مصلحتها طبياً وبإيولوجياً في حدود فهمنا القاصر البعيد عن علم الغيب وإدراك الواقعيات ، ما يلي :

المصلحة الأولى : إن الغلفة بصفقتها ممراً للبول وقابلة للتأثر بأي شيء ، فإنها تجمع في داخلها أوساخاً وجراثيم ويمكن أن تكون هذه الجراثيم على أشكال

مختلفة قد تؤدي إلى العقم أو إلى بعض أنواع مرض الزهري المؤدي بدوره إلى مضاعفات كثيرة منها العمى والجنون .

ومن هنا يكون في إزالتها قطعاً لمادة الفساد تماماً كاللوزتين الملتهبتين أو الزائدة الدودية ولو قبل التهابها والتي يحسن قطعها تلافياً للأضرار المحتملة .

المصلحة الثانية : قالت بعض المصادر الطبية إن الختان يوجب بطيء الإنزال ومن ثم طول مدة عملية الجماع ، الأمر الذي يوفر للمرأة والرجل معاً لذة جنسية متزايدة .

ولعل تفسير ذلك أن الغلفة أكثر المناطق تهيجاً جنسياً في الذكر . فإذا قطعت حصل بقاء الإنزال باعتبار قلة الإحساس الجنسي نسبياً .

المصلحة الثالثة : إن الختان يوجب ملامسة الحشفة عند الجماع الأمر الذي يقتضي زيادة اللذة الجنسية ، بخلاف الجلد الخارجي للذكر والذي منه الغلفة فإنه عادة أقل إحساساً جنسياً . وما سمعناه بالمصلحة السابقة من كون الغلفة ذات إحساس جنسي عال ، سوف يعوض عنه إحساس الحشفة نفسه بالشكل الذي يكفل النتائج الحسنة نفسها .

كل ما في الأمر أنهم قالوا إن المختون إنما يكون أقل إحساساً جنسياً لأن حشفته في الأوقات الاعتيادية تلامس ثيابه فتعود على ملامسة الأشياء ولا تختص ملامستها في المرأة . إلا أن هذا الكلام مبالغ فيه جزماً لوضوح أن الحالة النفسية حالة الهياج الجنسي تختلف تماماً عن حالة انطفائها حتى أن الجسم كله يكون قابلاً للتهيج الجنسي مع العلم أنه ملامس للثياب أيضاً وأن اليد والرجل وغيرهما ملامسة لكثير من الأشياء فلماذا لم يقل إحساسهما الجنسي عند الهياج .

المصلحة الرابعة : في الجهة الأخلاقية للختان . وهي ثابتة فيما إذا ثبت كون الختان كافاً لزيادة الإحساس الجنسي . فإن تربية الفرد ستكون مختلفة لا محالة عن الفرد الأكثر إحساساً بالجنس وسيكون المختون أكثر تحملاً للبُعد عن النظر الحرام والفعل الحرام . وأقدر على الاقتصار على زوجة واحدة الأمر الذي يوفر له من الجهد والمال الشيء الكثير ، بخلاف ما إذا كان إحساسه الجنسي عالياً فإنه

قد يضطر لتعدد الزوجات ، أو حتى الوقوع في (الحرام) ولا أقل من صعوبة الصبر على ذلك .

هذا ولا يخفى ما في قلة الإحساس الجنسي نسبياً من تربية معنوية وإيمانية وزيادة ذكر الله عز وجل . حيث لا يكون الفرد كثير التفكير في جنسياته ، الأمر الذي يجعله في وضع لا يحسد عليه معنوياً .

هذا ولا ينبغي أن نبالغ بقلة الإحساس الجنسي . وإنما هو أمر نسبي ضئيل في أغلب الظن ، ولا دليل على كونه أكثر من ذلك .

هذا وسنعرض بعض المصالح الأخرى للختان فيما يلي من الكلام .

بقي أن نعرف أن ما قلناه عن الحكمة في أصل خلقة الغلفة لا ينافي تشريع الختان ، وذلك لعدة وجوه :

أولاً - أن هناك عدة أمور موجودة في أصل الخلقة وقد وجدت فعلاً من أجل بعض المصالح ، إلا أن المصلحة مع ذلك في قطعها وإزالتها وأوضح هذه الأمور الشعر والأظافر الذي يلتزم الأعم الأغلب من البشر بإزالة الزائد منها .

روى الطبرسي في الاحتجاج^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في سؤال الزنديق قال : أخبرني هل يعاب شيء من خلق الله قال لا قال فإن الله خلق خلقه عدلاً فلم غيرتم خلق الله وجعلتم فعلكم في قطع الغلفة أصوب مما خلق الله وعبتم الأغلف والله خلقه ومدحتم الختان وهو فعلكم أم تقولون أن ذلك كان من الله خطأ غير حكمة ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) ذلك من الله حكمة وصواب ، غير أنه سن ذلك وأوجبه على خلقه ، كما أن المولود إذا خرج من بطن أمه وجدتم سرته متصلة بسرة أمه كذلك أمر الله الحكيم فأمر العباد بقطعها وفي تركها فساد بين المولود والأم . وكذلك أظفار الإنسان أمر إذا طالت أن تقلم وكان قادراً يوم دبر خلقه الإنسان أن يخلقها خلقة لا تطول . وكذلك الشعر في الشارب والرأس يطول ويجز . وكذلك الشيران خلقها فحولة وإخصاؤها أوفق وليس في ذلك عيب في تقدير الله عز وجل .

(١) وسائل الشيعة : ج ١٥ ، كتاب النكاح : أبواب أحكام الأولاد باب ٥٢ حديث ٧ .

أقول : وهذا معناه أن ما يقوله الناس في الشعر والأظافر من وجه الحكمة في مخالفة الخلقة ينبغي أن يقولوه أيضاً في قطع أية زائدة أخرى ، بما فيها الغلفة عند الختان .

ثانياً : إن ما قلناه في أول الفصل من أن جلد الغلفة وجد لتلافي الانتصاب وإن كان مظنون الصحة ، إلا أن ذلك لا يعني أن قطعها يمنع الانتصاب إذ لم يعان أحد المختونين على كثرتهم وهم يعدّون بالملايين من هذه الجهة أصلاً .

بل الأمر بالعكس لأن الجلد مع الغلفة سيكون بالرغم من الانتصاب كثيراً وغليظاً وأما في المختون فسيكون الانتصاب سبباً لرقّة جلده ، الأمر الذي يوجب زيادة إحساسه الجنسي وهي مصلحة تضاف إلى المصالح السابقة وإنما أجلناه لكي نصل إلى الحديث عن موضوعها .

ثالثاً : إن ما قلناه في أول الفصل من مصلحة وجود الغلفة من كونها موفرة للحماية لما بداخلها من الحشفة وإن كان صحيحاً . إلا أن الحماية غير منحصرة بهذا الجلد بطبيعة الحال بل ستكون أيضاً بالفخذين وبالثياب ونحوها .

ولا ينبغي أن تقاس الغلفة بالشفيتين أو بأجفان العينين من حيث المحافظة على ما تحتها فلو قطعت كان الخطر محيقاً بالعينين والأسنان . غير أن الحشفة يختلف حالها جداً عن ذلك من عدة جهات أوضحها :

- ١ - إمكان لف الحشفة بالثياب دون الوجه .
 - ٢ - كون العينين عضواً أكثر حساسية من الحشفة .
 - ٣ - كون الوجه ومن ثم العينين أكثر تعرضاً للاتواء الجحوية من الحشفة .
 - ٤ - لا شك أن الجمال الموجود في الجفنين للعين أو الشفتين للشفة والذي نفقده بقطعهما ، لا يقاس بجلد الغلفة على الإطلاق بل لعل الأمر بالعكس ، كما هو واضح للمتأمل وسيكون هذا من مصالح الختان بدوره .
- فهذا هو جملة الكلام عن الختان طبياً وبأبولوجياً .

أحكام الختان:

الختان كما قلنا واجب بضرورة الدين ويتسالم المذاهب الإسلامية . وقد منع

الأغلف وهو الذي لم يختن (باعتباره متصفاً بوجود الغلفة) عن إمامة الجماعة^(١) وعن قبول شهادته كما منع عن تولي القضاء ومرجعية الفتوى وإن كانت غلفته ذات وجه لم يخرج من العدالة كالغفلة عن وجوب الختان أو الضرر الكبير بإيجاده . وما كل هذه الأحكام إلا توصلاً لإيجاد الختان نفسه .

وقد اعتبر الختان في الأخبار الصحيحة الصريحة ، وفي ارتكاز التشريع شكلاً من أشكال الطهارة . ولا زال العوام يسمونه (طهوراً) والمختون (مطهوراً) وهذا ما تسنده الروايات فعلاً :

فعن عبد الله بن جعفر^(٢) أنه كتب إلى أبي محمد عليه السلام : أنه روي عن الصادقين عليهما السلام : أن اختنوا أولادكم يوم السابع يطهروا . . . إلى آخر الرواية .

وعن السكوني^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : طهروا أولادكم يوم السابع فإنه أطيب وأطهر ، وأسرع لنبات اللحم وأن الأرض تنجس من بول الأغلف أربعين صباحاً . ويسند آخر زاد فيه : ولا يمنعكم حر ولا برد . بعد قوله : يوم السابع .

والوجه في هذه الطهارة في حدود علمنا المحدود ، واضح : أما طبياً فهو التوقي من الجراثيم والأوساخ التي تكون الغلفة معرضة لها باستمرار . كما سبق أن أوضحنا . وأما نفسياً فلأن المختون ، كما سمعنا أكثر استقراراً وهدوءاً من الناحية النفسية باعتباره أقل همّاً وحرزاً من الناحية الجنسية . . . وأما روحياً أو إيمانياً فباعتبار ما قلناه من دعم الختان لكثرة ذكر الله سبحانه والبعد عن مشاغل الدنيا ومغرياتها .

(١) فعن زيد بن علي عن أبيه عن علي عليه السلام قال : الأغلف لا يؤم القوم وإن كان أقرأهم لأنه ضيع من الستة أعظمها ولا تقبل له شهادة ولا يصلى عليه إلا أن يكون ترك ذلك خوفاً على نفسه .

(وسائل الشيعة ج ٥ أبواب صلاة الجماعة باب ١٣ حديث ١) .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٥ كتاب النكاح أبواب أحكام الأولاد باب ٥٢ حديث ١ .

(٣) المصدر : حديث ٤ .

وقد سمعنا من الروايات استحباب إيجادها في اليوم السابع ، ولا شك بكونه أصلح طبياً ، باعتبار شفاء الجرح بسرعة بلا شك ، كما أنه أسرع لإيجاد الطهارة المعنوية المبشّر بها في الأخبار .

هذا . وإن المفروض في الختان على أي حال أن يكون في عهد الصغر ، حيث يكون الإطلاع على محله من قبل الختان ممكناً وحلالاً شرعاً . باعتبار كون الطفل لم يبلغ سن التكليف .

ولكن من بلغ غير مختون إما لغفلة أهله أو لغفلته أو لعصيانهم أو لكونه داخلاً في الإسلام من جديد . فمثل هذا الرجل يجب أن يقوم بالختان على أي حال بصفته من الوظائف الشرعية المهمة .

وحيث يجب عليه ستر عورته ، بلا شك ، فيجب أن يقوم بختان نفسه بنفسه . وهذا من واضحات الفقه مع عدم الضرر أو قلته بحيث لا يعد ضرراً عرفاً .

وأما مع وجود العسر والخرج والضرر عليه ، فيقع التزاحم بين حكمين إلزاميين : هما وجوب الختان وحرمة كشف العورة للغير أو قل : وجوب سترها . إذ لو ختنه الغير كالطبيب مثلاً فقد كشف عورته ، وإن لم يخنه فقد ترك الختان بعد أن تعذر قيامه به بنفسه .

ومقتضى القاعدة في الحكمين المتزاحمين ترجيح الأهم منهما في نظر الشارع الإسلامي المقدس . ولا يبعد القول بأن وجوب الختان أهم في نظره من وجوب الستر بهذا المقدار ولأجل أداء الوظيفة الشرعية . فإن تمّ ذلك ، وجب على المكلف أن يخنه غيره ولا حرمة عليه في كشف العورة في تلك الحالة .

نعم ، لو كان قد ترك الختان عصيانياً مع العلم والعمد . لم يرتفع وجوب الستر . لأنه وإن كان مضطراً حالة الختان . إلّا أن ما ليس بالاختيار ، يرجع إلى ما بالاختيار فيكون مسؤولاً أمام الله سبحانه عنه . وإن تعين عليه أن يخنه غيره بالتقريب الذي ذكرناه .

وهنا سؤال لا بدّ من عرضه بهذا الصدد مع جوابه : وهو يخص الذين

دخلوا في الإسلام لأول مرة من الأديان الأخرى . إذ يبادر المسلمون إلى أمرهم بالاختتان وتشديد النكير عليهم باعتباره وظيفة مهمة من وظائف الشريعة . الأمر الذي قد يوجب ندامتهم من الدخول في الإسلام واحتمال ارتدادهم عنه ورجوعهم إلى دينهم السابق . وفي هذا ما فيه من مخالفة الإسلام في أهدافه العامة والخاصة كما هو معلوم . وفي الحديث : لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما طلعت عليه الشمس . أو خير لك من حمر النعم . فكيف لو أوجب الفرد إرتداد بعض المسلمين عن إسلامهم سواء كانوا جديدي عهد بالإسلام أو غيرهم . فإنه من أفضح الأمور في نظر الإسلام .

وجواب ذلك : ينبثق من حيث إن هذه المبادرة إلى من دخل بالإسلام لأول مرة ، غير صحيحة تماماً ، وكذلك كل من أوجب قيامه ببعض الشعائر ارتداداً له . والعياذ بالله . . . إذ يقع التزاحم بين حكمين شرعيين : هما وجوب وعظه وأمره بالختتان وحرمة التسبب إلى ارتداده . ولا شك أن هذه الحرمة أعظم بكثير من ذلك الوجوب . بل لعل ذلك الوجوب سيتحول إلى الحرمة إن كان الارتداد أكيداً . ومعناه : أنه يجب على المسلم أن يصمت ولا ينبه المسلم الجديد على وجوب الختان .

هذا ولكن الأمر يجب أن لا يبقى أبدياً بل يجب على من هداه إلى الإسلام أن يدقق النظر إليه من حيث مستواه العقلي والنفسي والاجتماعي والإيماني . فلعله يكون من قوة الإيمان بحيث لا يحصل له الارتداد . أو لعله طبيب اختصاصي بالجراحة يمكن بسهولة أن يختن نفسه . أو لعله يمكن للمسلم أن يأمر صاحبه أن يختنه غيره إن وجد فيه ضعفاً نفسياً أو روحياً أو اجتماعياً .

ولا بأس بعد كل ذلك : أن تمضي مدة قبل تنبيهه على وجوب الختان ، ولو لعدة سنوات . إذ لا يتوقف شيء من العبادات والشعائر على الختان . ومن غير المتوقع أن يصبح هذا المسلم الجديد إماماً للجماعة أو قاضياً أو مفتياً . ولا بأس أن يصبح كذلك بعد أن يقوم بهذه الوظيفة إن كان واجداً لشرائطها الأخرى .

ختان المرأة:

للمرأة ختانها كما أن للرجل ختانه . غير أن ختان المرأة مستحب وختان

الرجل واجب . كما أن ختان الرجل ملتزم به بين المسلمين ، ولكن ختان المرأة متروك غالباً أو تماماً . ويسمى ختانها خفصاً أو خفض الجواري .

وقد دلت الروايات على جواز تركه فعن غياث بن إبراهيم^(١) عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال : قال علي عليه السلام : لا بأس بأن لا تختن المرأة . وأما الرجل فلا بد منه .

كما أن مقتضى أصالة البراءة هو عدم الوجوب كما أن ترك سيرة المشرعة له دال على ذلك أيضاً . وأن من المظنن به أنها سيرة معاصرة للمعصومين سلام الله عليهم .

ولكن السؤال فقهيّاً عن استحبابه فهل هو حقّاً مستحب أو ليس بمستحب أصلاً ، وإنما أقرّه الإسلام باعتبار عدم المصلحة في النهي عنه حتى يذوب اجتماعياً ويتركه الناس تدريجياً . فإقرار الإسلام له دال على جوازه لا محالة ، وأما دلالة على استحبابه ، فمحل إشكال .

بل إن ترك السيرة له جيلاً بعد جيل ، قرينة على ذلك . مع التزام المشرعة بالكثير من المستحبات ، فلماذا لم يلتزموا به . الأمر الذي ينتج فقهيّاً أن استحبابه لا يكون مشمولاً لأدلة التسامح في أدلة السنن . لأن ذلك متوقف على وروده عنهم عليهم السلام ، ويمكن أن يقال بعد كل ذلك : إن ختان النساء لم يرد عنهم عليهم السلام . فلا يكون موضوعاً لتلك الأدلة .

بل دلت بعض الأخبار على نفي كسونه من السنّة وهو واضح في نفي استحبابه . إذ يراد بالسنّة الوجوب والاستحباب فنفيه نفي لهما معاً .

ففي صحيح ابن سنان^(٢) : ختان الغلام من السنّة وخفض الجواري ليس من السنّة . وفي خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام : خفض النساء مكرومة ليست من السنّة . وليست شيئاً واجباً . وفي بعضها : السنّة في الختان على الرجال وليس على النساء .

(١) المصدر : حديث ٨ .

(٢) انظر : جواهر الكلام . الطبعة القديمة الحجرية .

وأما ما يدعى من قيام الإجماع على الاستحباب ، فلم يثبت ، وإن ثبت فهو مدركي ليس بحجة ، يعني أنه معتمد على الإخبار ، فلا يكون أكثر حجية منها . وقد عرفنا حال الاستدلال بالإخبار . وإذا لم يكن ختان الأنثى مستحباً كان ظلماً لها لا محالة . إلا أنه ليس بحرام على أي حال .

وعلى تقدير الرغبة بالختان ينبغي التقليل من اللحم المقطوع إلى أكبر حد ممكن ، حتى لو أمكن قطع مليمتر واحد أو أقل لكان أفضل . ففي الخبر المشهور وهو صحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما هاجرن النساء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله هاجرت فيهن امرأة يقال لها أم حبيب . وكانت خافضة تخفض الجواري . فلما رآها رسول الله صلى الله عليه وآله قال لها : يا أم حبيب العمل الذي كان في يدك هو في يدك اليوم؟ قالت : نعم ، يا رسول الله إلا أن يكون حراماً تنهاني عنه . فقال : لا بل حلال فادني حتى أعلمك . قال : فدنت منه . فقال : يا أم حبيب . إذا أنت فعلت فلا تنهكي أي لا تستأصلي واشمي . فإنه أشرق للوجه وأحظى للزوج .

أقول : أما كونه أحظى للزوج فلأنه أكثر محافظة على الشهوة الجنسية . وأما كونه أشرق للوجه فإنه مع كثرة القطع ، ستحمل المرأة المسكينة هم نفسها وما وقع عليها من الصعوبة فلا يشرق وجهها بطبيعة الحال .

هذا وقد ظهر من كل ذلك : أن المرأة إذا لم تكن قد خفضت في حال صغرها ، فلا يجوز لها أن تفعل ذلك بعد كبرها . لأنها إما أن تختن نفسها أو يختنها غيرها . أما الأول فهو مستلزم للضرر على الأغلب . وأما الثاني فهو مستلزم لكشف العورة الحرام حتى لو كان أمام المرأة فضلاً عن الرجل الأجنبي^(١) .

وأرى أن ما تحدثنا به عن الختان كافياً جداً فلا ينبغي الاستمرار في الحديث عنه .

(١) إلا أن يكون لها أو لزوجها القدرة على ذلك تماماً فلا يمكن نفي الجواز عندئذ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل مناكحة الأكراد

أفتى مشهور فقهاءنا بكراهة مناكحة الأكراد . فهل مثل هذا الحكم مما يصح التفوه به شرعاً ، أو أنه يعتبر ظلماً للأكراد ولكل من يتعامل معهم ، كما سوف نوضح .

وردت بهذا المضمون بعض الأخبار الضعيفة .

روى الكليني^(١) بسنده عن الحسين بن خالد عمن ذكره عن أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام — في حديث قال فيه — : ولا تنكحوا من الأكراد أحداً فإنهم جنس من الجن كشف عنهم الغطاء .

وروى الصدوق^(٢) بسنده عن علي بن الحكم عمن حدثه عن أبي الربيع الشامي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له : إن عندنا قوماً من الأكراد يجيئوننا بالبيع ونباعهم . فقال : يا ربيع لا تخالطهم فإن الأكراد هي من الجن كشف الله عنهم الغطاء فلا تخالطهم .

وروي أيضاً عن حفص^(٣) عمن حدثه عن أبي الربيع الشامي قال سألت أبا

(١) وسائل الشيعة جـ ١٥ كتاب النكاح أبواب مقدماته وآدابه باب ٣٢ حديث : ١ .

(٢) علل الشرائع ص ٥٢٧ ط النجف .

(٣) المصدر : والصفحة .

عبد الله عليه السلام فقلت : إن عندنا قوماً من الأكراد وإنهم لا يزالون يجيئوننا بالبيع فنخالطهم ونبايعهم . فقال : يا أبا الربيع لا تخالطهم . فإن الأكراد من الجن كشف الله عنهم الغطاء . فلا تخالطهم .

والرواية الأولى خاصة بالمناكحة والتزويج . وهي تشمل الذكر والأنثى أعني تزويج الأكراد والتزوج منهم . والروایتين الأخيرتين تنهى عن المخالطة ، وهي وإن كان موردها البيع والمعاملات إلا أنها تشمل الزواج لأنه نوع من المخالطة ، بل لعله أولى .

وقد عمل مشهور الفقهاء بهذه الروايات ، وأفتوا بالكراهة على طبقها ، لعدم إمكانهم الفتوى بالحرمة لعلمهم بعدم حجيتها جميعاً من حيث السند . وأما الكراهة فهي تثبت في نظرهم من باب التسامح في أدلة السنن وسنعرض الحال في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى .

والمهم : أن هذه الروايات لا تصلح دليلاً لا على الحرمة ولا على الكراهة لسقوطها عن إمكان الاستدلال تماماً ، وعندئذ فستكون هذه الفتوى نحواً من أنحاء الظلم لهؤلاء الناس ، وخاصة فيما إذ كان فيهم الصلحاء والطيبون ، كما هو الحال في أية مجموعة من الناس .

ويمكن المناقشة في هذه الفتوى من عدة جهات :

المناقشة الأولى : كون الروايات جميعاً مرسلة ، فإنها مروية خلال سندها (عمن ذكره) أو (عمن حدثه) فيكون هذا الراوي مجهولاً ، ولا يمكن العمل بروايته . وتسمى رواية المجهول بهذا النحو مرسله وعبها الإرسال .

الجهة الثانية : ضعف الروايات الثلاث يراد بها الأخير وهو أبو الربيع الشامي الذي تنتهي كلها إليه كما سمعنا سواء برواية الكليني أو برواية الصدوق .

والقدر المعلوم : أن رواية هذا الرجل ليست بحجة ، ليس فقط لأنه لم يوثق ، وإن كان هذا كافياً في إسقاطه عن الحجية ، بل لأنه : إما شخص مجهول^(١) وغير معروف الحال . وإما لأنه - كما قيل - رجل نصّاب وضاع كذاب . وعلى كل تقدير فإن روايته ساقطة تماماً .

(١) كما نص عليه سيدنا الأستاذ في معجم رجال الحديث ج ٥٧ ص ٧٥ .

ومعه لا يبقى في هذه الروايات الثلاث ما هو حجة أصلاً .

الجهة الثالثة : قد يقال : إنه يمكن تميم حجية هذه الروايات عن طريق عمل المشهور بها . باعتبار أن عمل المشهور جابر لضعف السند ، كما يعبرون . إلا أن هذا الكلام مطعون كبيرى وصغرى . أما من جهة الصغرى فلم يثبت عمل المشهور بهذه الروايات ، إذ قل من تعرض لهذه الفتوى من المتقدمين والمتأخرين من الفقهاء . فكيف يثبت عمل المشهور بها وفتواهم على طبقها .

على أننا سوف نقول إن ظاهرها الحرمة ، فالعمل بها إنما يكون إذا أفتوا بالحرمة ، وهذا مما لم يقل به أحد قطعاً . وأما الفتوى والكراهة فله وجه آخر سنناقشه . وعلى أي حال فلا يكون ذلك من قبيل العمل بالرواية . لأنه يتضمن إعراضاً عن ظاهرها الحقيقي .

وأما من جهة الكبرى فللمناقشة في أن عمل المشهور هل يكون جابراً لضعف السند أم لا . ويحسه في علم أصول الفقه . غير أن المتيقن أن الشهرة الضعيفة لا تكون جابرة جزماً . ومن المعلوم في مسألتنا هذه أن الشهرة لو كانت موجودة فهي ضعيفة جزماً . فلا يمكن أن تكون جابرة لضعف السند .

الجهة الرابعة : إنه قد يقال : إنه يمكن الأخذ بهذه الروايات من باب التسامح بأدلة السنن . وهذا ما لا نحتاج معه إلى حجية السند ، بل يكفي فيه وجود الرواية كيفما كان حالها .

وجواب ذلك من عدة وجوه نذكر أهمها :

الوجه الأول : إن ما التزم به الفقهاء في عدد من الموارد من حمل النهي على الكراهة مع ضعف سنده . مع كونه ظاهراً بالحرمة بالأصل . ومسألتنا من هذا القبيل . . . متوقف على ما يذكر في علم الأصول في أن النهي هل هو زجر بسيط أو مركب من مطلق الزجر مع فصله الذي هو العقوبة على الترك وهو المنتج للحرمة . فإذا لم يثبت هذا الفصل لضعف السند ، بقي ظهورها بمطلق الزجر ثابتاً ، فتكون موضوعاً لأدلة التسامح .

إلا أن الصحيح هو كون النهي بسيطاً عرفاً وليس مركباً . وتركيبه المنطقي لا

يعني تركيبه العرفي ، والمهم في الظهور الذي يعتبر حجة ، هو الظهور العرفي لا المنطقي .

ولا شك أن هذا الظهور في الرواية دال على الحرمة لأنها تحتوي على النهي . قال (لا تنكحوا من الأكراد) وقال (لا تخالطوهم) . فإذا سقطت الحرمة بضعف السند لم يبق جزء آخر من الدلالة يمكن التمسك به لإثبات الكراهة .

وبتعبير آخر : إن أدلة التسامح تتوقف على ورود ما هو مستحب أو مكروه ، وبعد سقوط دلالتها لا يصدق الورد . وورود الحرمة لا يكفي للحكم بالكراهة .

الوجه الثاني : إن موضوع أدلة التسامح ذاتاً هو العمل المستحب لأنه يقول : من ورده ثواب على عمل . . . فشموله للمكروهات مبني على اعتبار شمول مفهوم العمل للترك ، باعتبار أن ترك المكروه مستحب . وإلا فمن الواضح أن الترك ليس عملاً والمكروه ليس عليه ثواب .

وهذا الشمول وإن كان عرفياً أحياناً ، ولكنه في أدلة التسامح ليس عرفياً . لانصرافها عنه واختصاصها بالعمل بمعناه الحقيقي ومن الصعب عرفاً التمسك بإطلاقها لمفهوم الترك .

ويمكن التنبيه على ذلك باعتبار أن الموضوع في أدلة التسامح هو ورود الثواب ، ومن المعلوم أن أدلة المكروهات لا تدل على الثواب ، ودلالاتها الإلزامية على رجحان الترك - بصفته عملاً - لا يعني وجود الثواب عليه ، لوضوح أنه توصلي ، ما لم يقصد به القربة أو الإتيان فعلاً . وهذا أمر خارج عن مدلول النص ، فتأمل .

الجهة الخامسة : إن الروايات الثلاث كلها لا تدل على كون الأكراد مسخ من الجن لنقول : إن التعامل مع المسوخين مرجوح في الشريعة بوضوح بحيث لا يحتاج إلى دليل . . . ربما . . .

وإنما تدل على أن الأكراد قوم من الجن فعلاً . كل ما في الأمر أنهم جن مكشوفون يراهم البشر . وباقي الجن مستورون لا يراهم الناس .

ومن المعلوم بالضرورة أنه لا يوجد دليل في الشريعة ، غير هذه الروايات ، يؤسس قاعدة في المنع من التعامل مع الجن . بل الجن فيهم الفساق وفيهم الأخيار . كما قال الله تعالى^(١) : ﴿وَأَنَا مَنَا الصَّالِحُونَ وَمَنَا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرِائِقُ قَدْ دَأَّا﴾ . وأي بأس أو حرمة أو كراهة في التعامل العام مع الفساق فضلاً عن الأخيار . بل لا شك في رجحان إكرامهم والإحسان إليهم مع كونهم أخياراً صالحين . فنحن نرى أنه لا غضاضة في التعامل مع فساق البشر ، وكذلك مع فساق الجن . بل قد يكون الأمر أولى .

هذا . وأما الحديث عن استبعاد هذا المضمون . وأنه كيف يمكن أن يكشف النقاب عن قوم من الجن . أو نقول إننا على يقين أن الأكراد هم من البشر وليسوا من الجن . كما قد يخطر على ذهن القارئ . فهذه مناقشة لا ندخل فيها . لأن هذا الاستبعاد ناشئ لا محالة من الإنجاء المادي في فهم عالم الطبيعة ، أو التعود على ما هو مادي فيها . وأما إذا تجاوزنا ذلك وقلنا بوجود عوالم أخرى على المستوى الروحي وغيره فيكون هذا الاستبعاد مقطوعاً .

وتكفي دلالة القرآن الكريم على وجود الجن بالضرورة . وكذلك الملائكة والشياطين ، فنحن كمسلمين لا يمكننا المناقشة في وجود مثل هذه العوالم . وإلا نكون كذّبن القرآن الكريم ، ومن ثم خرجنا عن الإسلام تماماً .

وإذا كانوا موجودين أمكن بقدرة الله سبحانه الكشف للبشر عن وجود بعضهم أو كلهم حسب ما هو موجود في الحكمة الإلهية . فهو سبحانه هو الذي سترهم وهو الذي يمكنه أن يكشف عنهم لبعض البشر أو كلهم . ونحن كمسلمين أيضاً مؤمنون بالقدرة المطلقة لله سبحانه وتعالى .

إلا أن الذي يهون الخطب هو ضعف سند هذه الروايات بحيث لا تكون حجة في إثبات شيء مما نقوله . لا في الحكم بالكراهة ولا في كون الأكراد قوم من الجن . بل يبقى ذلك منوطاً بقواعد فقهية أو طبيعية أخرى .

النتيجة:

هي أنه لم يثبت أن الأكراد قوم من الجن . كما لم يثبت حرمة ولا كراهة معاملتهم ولا مناعتهم . بل هم كغيرهم من الناس تنطبق في حقهم وفي حق غيرهم القواعد الفقهية الشرعية الاعتيادية .



مركز تحقيقات كليات العلوم الإسلامية

فصل وطء الزنا

تتضمن موقعة النساء أشكالاً متعددة تكون فيها حراماً . وقد تعدد الحرمة في نفس الفعل ، حيث يكون حراماً من عدة جهات كما سوف نشير إلّا أن هذه الأشكال من الحرمة لا تكون كلها زنا بل بعضها بطبيعة الحال .

فمن صور الحرام : موقعة الزوجة حال الحيض وحال الإحرام وحال النفاس وحال الضرر الشديد على أحدهما ، وحال تفويت الواجب لضيق الوقت . وقد تعدد الحرمات كما لو كانت الزوجة حائضاً حال الإحرام ، فإذا أضفنا إلى ذلك وجود الضرر أو تضيق الواجب كانت الحرمات ثلاثاً أو أربعاً ، إلّا أن الموقعة مع ذلك لا تكون زنا ولا يشملها أحكامه ، ما دامت الطرف زوجة أو حليلة له بالأصل .

وقد أشرنا في فصل التلقيح الصناعي أنه قد يحصل الحرام ، بدخول حوِمن الأجنبي في رحم الأجنبية ، ولكنه ليس بزنا ، باعتبار أن دخول الحوِمن ليس عن طريق الموقعة .

وهناك ما يسمى بوطء الشبهة وهو يشبه الزنا من حيث إن الطرفين فيه ليسا حليّلين بالذات أو بالعنوان الأولي . ولكنه لا يشبهه بالحكم ، لأن المفروض فيه هو كون الأمر مشتبهاً ومجهولاً ، ومع الاشتباه والجهل ترتفع الحرمة ، تماماً كما لو شرب إنسان الخمر وهو لا يعلم أنه خمر ، فلا يكون الشرب عليه حراماً ، فكذا في وطء الشبهة حيث يواقع الرجل الأجنبية وهو يتخيل أنها حليّلة أو زوجته .

إذن فالمهم في وقوع الزنا أن لا تقع المواصفات السابقة . فتوجد أولاً واقعة بين شخصين وليس مجرد دخول الحويمن . وثانياً : أن لا يكون الشخصان حليين بالذات . وثالثاً : أن تكون الواقعة معلومة الحرمة ، يعني عن علم وعمد لا اشتباه فيها . فإن علم أحدهما واشتبه الآخر كان المشتبه مغدوراً والآخر زانياً .

هذا ، غير الشرائط العامة الأخرى كالعقل ، والبلوغ والاختيار . فإننا لا نريد هنا الكلام عن تفاصيل معنى الزنا ومحلله كتاب الحدود وسيأتي بعون الله سبحانه ، وإنما نريد فقط إعطاء فكرة واضحة عن الظروف المقتضية لأن يكون الولد ولد زنا ، وهو ما جعلناه عنواناً للفصل .

وقد حرم ابن الزنا فقهاً من عدد من المناصب الدينية العامة كإمامة الجماعة والقضاء والشهادة والحكم كما نصت على ذلك الروايات المعتبرة . وقد تمّ التشديد عليه في بعض الروايات كما سنسمع بعضها . كما نص بعضها على حرمانه من العقيدة الصحيحة ونيل مقام الولاية .

فعن أبي بصير^(١) يعني ليث المرادي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : خمسة لا يؤمنون الناس على كل حال وعد منهم : المجنون وولد الزنا .

وفي صحيحة زرارة^(٢) عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : أمير المؤمنين عليه السلام لا يصلين أحدكم خلف المجنون وولد الزنا . الحديث .

وعن الأصبغ بن نباتة قال^(٣) : سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول : ستة لا ينبغي أن يؤمنوا الناس : ولد الزنا والمترد والأعرابي بعد الهجرة وشارب الخمر والمحدود والأغلف . الحديث .

وفي صحيحة أبي بصير^(٤) قال سألت أبي جعفر عليه السلام عن ولد الزنا

(١) وسائل الشيعة ج ٥ كتاب الصلاة باب أبواب صلاة الجماعة باب ١٤ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

(٣) المصدر : حديث ٦ .

(٤) المصدر : ج ١٨ أبواب الشهادات باب ٣١ حديث ١ .

أتمجوز شهادته فقال : لا . فقلت : إن الحكم بن عتيبة يزعم أنها تمجوز . فقال : اللهم لا تغفر ذنبه . الحديث .

وعن عبيد الله الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ينبغي لولد الزنا ألا تمجوز شهادته ولا يؤم الناس لم يحمله نوح في السفينة وقد حمل فيها الكلب والخنزير .

وروى الصدوق^(٢) عن سيف بن عميرة قال : قال الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام من لم يبال ما قال وما قيل فيه فهو شرك شيطان . ومن لم يبال أن يراه الناس مسيئاً فهو شرك شيطان . ومن اغتاب أخاه المؤمن من غير كره بينهما فهو شرك شيطان ومن شغف بمحبة الحرام وشهوة الزنا فهو شرك شيطان . ثم قال عليه السلام إن لولد الزنا علامات أحدها بغضنا أهل البيت . وثانيهما : أنه يحن إلى الحرام الذي خلق منه . وثالثاً : الاستخفاف بالدين ، ورابعها سوء المحضر للناس ولا يسيء محضر إخوانه إلا من ولد على غير فراش أبيه أو من حملت به أمه في حيضها .

ما ذنبه:

إن أهم سؤال يعرض شرعاً في ابن الزنا هو السؤال عن ذنبه بعد أن لم يكن مخطئاً بخطيئة والديه . وقد قال الله تبارك وتعالى : ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ أي لا تتحمل النفس ذنب النفس الأخرى وإنما تختص كل نفس بما فعلت . فهل يمكن أن تسري خطيئة الوالدين إلى الولد فيتحمل كثيراً من التبعات؟ وروي في بعض الروايات أن ابن الزنا يأتي يوم القيامة يصيح ما ذنبي؟

أضف إلى ذلك أن ابن الزنا إذا أصبح صالحاً مؤمناً طيباً فمقتضى القواعد الأولية كونه مشمولاً لجواز إمامة الجماعة والقضاء وغيره . فإن كان الحكم في حرمانه من ذلك صحيحاً فيجب أن يختص بأولاد الزنا غير الصالحين ولا الطيبين .

(١) المصدر : حديث ٩ .

(٢) كتاب الخصال ص ٢١٦ .

وجواب ذلك يكون على عدة مستويات :

المستوى الأول : إنه من غير المحتمل أن يعاقب ابن الزنا على جريمة والديه بعد القانون الذي سنّه القرآن الكريم في عدم تحمل النفس لجرم الأخرى وهذا يشمل الذرية كما يشمل غيرها وإنما يعاقب أي شخص بما فيهم ابن الزنا على ما ارتكبه هو شخصياً من ذنوب وهفوات .

ويعد أن نقول فلسفياً بالاختيار في الأعمال وأن الله تعالى لا يجبر عباده على المعاصي كما هو الصحيح ، تكون مسؤولية كل ذنب محمولة على فاعلها بما في ذلك أولاد الزنا ومحل الشاهد أن الزنا لا يكون سبباً لأن يكون الولد مجبوراً على المعصية . . .

المستوى الثاني : إن الولادة قد تكون جسمية وقد تكون عقلية وقد تكون روحية . ومن هنا قال الله تعالى لنوح (عليه السلام) حول إبنه الغريق (إنه ليس من أهلك) لأن الولادة الجسمية وإن كانت متحققة إلا أن الولادة الروحية منتفية وهي المهم إلى حد أمكن القول بأن إبنه ليس من أهله . وورد في المثل : رب أخ لك لم تلده أمك . وهو مبنى على شكل من أشكال الولادة النفسية .

ونعني بالولادة العقلية تعلم المفاهيم والعلوم فكل من ربى شخصاً على مجموعة معينة من ذلك فقد ولده ونعني بالولادة النفسية ما تكون العواطف سبباً لها فإذا قربت إليك شخصاً بعيداً وأصبح حبك في قلبه فقد ولدته من جديد . ونعني بالولادة الروحية التربية الإيمانية فكل من ربى شخصاً في مدارج الإيمان واليقين فهو إبنه وقد ولده .

وكما قد تكون الولادة المعنوية صالحة فقد تكون غير صالحة أيضاً . وهذا ثابت ومجرب بالنسبة إلى الكثيرين . ومن الممكن أن يقال إن المراد من ولد الزنا هو الشخص المتربي تربية سيئة لأنه ذو ولادة معنوية خاطئة .

وإذا وصلنا إلى هذا الحد كانت النتائج التي عرفناها لولد الزنا منطقية تماماً كما هو واضح للمتأمل .

المستوى الثالث : إن ظاهر عدد من الأدلة هو تأثير مكونات الفرد في أول

وجوده على كيانه المعنوي كالنطفة التي خلق منها والحليب الذي يشربه والأم التي حملته . مضافاً إلى ما دلت عليه بعض الأدلة من وجود تأثير مهم للمأكولات والمشروبات في ما إذا كانت من شبهة أو حرام في سوء التكوين النفسي وظلام القلب وعدم تقبل الهداية المعنوية .

وهذا التأثير تأثير معنوي لا محالة لا يمكن إثباته مادياً أو تجريبياً أو طبياً ، وإنما هو تأثير نفسي وروحي لا يدخل تحت التجربة . ونحن كمسلمين إذا آمننا بالكيان المعنوي للعالم على العموم ولل فرد على الخصوص ، لم يمكننا نفي هذا التأثير فلا أقل من بقاء كونه محتملاً بشكل قابل للاحترام .

فإذا فهمنا ذلك أمكننا أن نفهم معنى كون الفرد شرك شيطان كما سمعنا من بعض الروايات السابقة فإن هذا قد يحدث بين الحليلين أو الزوج والزوجة فضلاً عن ابن الزنا .

وفي صحيحة الحلبي^(١) قال : قال أبو عبد الله عليه السلام في الرجل إذا أتى أهله وخشي أن يشاركه الشيطان قال يقول بسم الله ويتعوذ بالله من الشيطان . وقد وردت في إيضاح شكل هذه المشاركة بين الشيطان والرجل الرواية التالية :

فعن أبي بصير^(٢) قال : قال أبو عبد الله عليه السلام يا أبا محمد أي شيء يقول الرجل منكم إذا دخلت عليه امرأته قلت جعلت فداك أيسطيع الرجل أن يقول شيئاً؟ قال : ألا أعلمك ما تقول؟ قلت : بلى . قال : تقول : بكلمات الله استحلتت فرجها وفي أمانة الله أخذتها اللهم إن قضيت لي في رحمها شيئاً فأجعله باراً تقياً واجعله مسلماً سوياً ولا تجعل فيه شرك للشيطان قلت : وبأي شيء يعرف ذلك؟ قال أما تقرأ كتاب الله؟ ثم ابتدأ هو ﴿وشاركهم في الأموال والأولاد﴾ وإن الشيطان يجيء فيقعد كما يقعد الرجل منها وينزل كما ينزل ويحدث كما يحدث وينكح كما ينكح قلت : فبأي شيء يعرف ذلك؟ قال بحبنا وبغضنا ومن أحبنا كان نطفة العبد ومن أبغضنا كان نطفة الشيطان .

(١) وسائل الشيعة ج ١٤ كتاب النكاح أبواب مقدماته باب ٦٨ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن القرآن الكريم ينص على أن البشر منهم الشياطين أو أن الشياطين قد يكونون من البشر ﴿شياطين الإنس والجن﴾^(١) ثم التفتنا إلى أن الزاني مهما كان في حقيقته فهو حال الزنا لا يعدو أن يكون شيطاناً من شياطين البشر . وهو بالطبع تارك لذكر الله تبارك وتعالى المشار إليه في الرواية السابقة . إذن نعرف أنه سواء شاركه الشيطان الآخر في زناه أو لم يشاركه فإن ولده سيكون ابن الشيطان ونعني بالشيطان على الأقل شخص الزاني فإن كان الشيطان الآخر قد شاركه كان الأمر أولى وأوضح وهو لا شك مشارك له لتركة ذكر الله تعالى .

فلئن كان ابن الحلال أحياناً يكون شرك شيطان باعتبار انتسابه إلى أبيه وإلى الشيطان معاً ، فابن الزنا يكون خالصاً للشيطان وليس شركاً فقط باعتبار ما أوضحناه الآن من أن وضع الزنا يقتضي ذلك .

فإذا كان الأمر كذلك ، وآمنا بالتأثير المعنوي الذي أشرنا إليه ، إذن فبالضرورة يكون ابن الزنا نجساً ذاتاً كما أن نطقه نجسة ، الأمر الذي يترتب عليه ما سمعناه من النتائج حيث لا يوفق إلى الهداية والصلاح ، فيصبح ميالاً إلى الحرام الذي خلق منه كما سمعنا من الرواية . وميالاً أيضاً إلى أشباهه من أولاد الحرام ومبغضاً للحق وأهله .

وعليه فمن الصعب جداً أن نتصور أن هناك ولد زنا مؤمن صالح . لأن الإيمان والصلاح مختص بالنفوس الطاهرة والقلوب الطيبة وهذا مما لا يمكن أن يتصف به ولد الزنا .

إلا أننا أشرنا أن ولد الزنا لا يعاقب على جريمة والديه ولا يعاقب على سوء نفسه وظلام قلبه لأن تلك الأمور غير اختيارية له ، ولا يمكن أن يعاقب الفرد على كل ما هو غير اختياري . كل ما في الأمر أن هذه الجهات المعنوية من كيانه سوف تدفعه إلى السلوك الخاطئ وتبعده عن السلوك الصالح فيكون مسؤولاً يوم القيامة عن سوء سلوكه كأي فرد آخر .

(١) الأنعام : ١١٢ .

يبقى أن نلتفت إلى أن حرمان ولد الزنا عن إمامة الجماعة وقبول الشهادة ونحوها ليست من قبيل العقوبة عليه لجريرة لا يتحمل هو مسؤوليتها . وإنما يمكن أن يكون لها أحد تفسيرات :

التفسير الأول : باعتبار ما أشرنا إليه قبل قليل من سوء الكيان المعنوي لولد الزنا إذن ينبغي أن تختار الشريعة لإمامة الجماعة والقضاء وقبول الشهادة من لا يحتوي على مثل هذا السوء المعنوي .

التفسير الثاني : إن في هذا الحكم ابتعاداً للناس عن الزنا كما في عدد من الأحكام الأخرى الموجودة في الشريعة كالحمد على الزنا وغيره . كما يمكن أن يفكر الفرد ويعيد النظر بعمله قبل إنجازه فيترك الزنا رحمة بالوليد الذي سيكون منبوذاً اجتماعياً .

التفسير الثالث : إن جملة من الوظائف الاجتماعية منوطة شرعاً وعقلاً بمن يحبه الناس ويميلون إليه ولا ينبغي أن تناط بأناس مبغوضين ومنبوذين من قبل الآخرين وعلى ذلك عدة شواهد من الأحكام الشرعية . منها : أن الفقهاء قالوا : إنه إذا تشاح عدد من الناس وتعاضوا على إمامة الجماعة ينبغي تقديم من يميل إليه المأمومون أو يحبونه . ومن ذلك الحكم باستحباب قضاء حاجة الأخوان أو صلتهم . والأخوان تعبير آخر عن المحبوبين بكل ما في الأمر أن الحب في الشريعة لا يكون سببه إلا الإيمان ومن هنا عبروا بالأخوان المؤمنين أو الأخوان بالله .

إذا عرفنا ذلك والتفتنا إلى أن ولد الزنا يكون لا محالة في المجتمع المسلم منظوراً إليه بنظر الاحتقار والإزدراء إذن فمن الصعب أن يكون مشمولاً للأحكام التي تختص بالمحبوبين والمحترمين .

فهذا هو الكلام في المستوي الثالث لتفسير الخسة والضعف في ولد الزنا .

المستوى الرابع : إن هناك اتجاهان فلسفيان في الفلسفة الإسلامية حول الروح ، هل هي نازلة على الجنين من الأعلى أو هي نابعة فيه من داخله بسبب مادي .

فالرأي الأول هو الذي يقرره الشيخ الرئيس ابن سينا في قصيدته العينية المشهورة حين يقول : (نزلت إليك من المحل الأرفع) وهو ما يقتضيه أيضاً قول الفقهاء والمفكرين الإسلاميين عن الجنين : إنه ولجته الروح . أي دخلته بعد أن لم تكن فيه . وإنما تدخله من خارجه لا محالة ، يعني من خارج العالم المادي ، وهو العالم المناسب مع خلقتها ووجودها .

وأما الرأي الثاني فهو الذي اختاره صدر المتألهين في كتابه (الأسفار الأربعة) نتيجة للقول بالحركة الجوهرية للأشياء المادية . فهي تصل بحركتها الجوهرية إلى درجة التجرد الروحي . بما في ذلك حال الجنين في بطن أمه .

ومن هنا قال : بأن الروح مادية الحدوث روحانية البقاء أو مجردة البقاء . ونفى نزول الروح على الجنين من أعلى لاستلزامه في نظره اجتماع روحين في جسد واحد وهو محال أو هو خلاف الوجدان .

ويمكننا الآن أن نتكلم في ابن الزنا على كلا هذين المسلكين الفلسفيين :

أما على المسلك الأول فتحليل الحال يكون كما يلي :

إن الله سبحانه وتعالى كلما رأى المورد أكثر صلاحاً وورعاً ، كما لو كان الزوجان صالحين وذكر الله سبحانه في الواقعة أو كانا على وضوء ونحو ذلك . أرسل بقدرته سبحانه في ذلك المورد روحاً صالحة لها من الأعلى ، كما هو على المسلك الذي نتكلم عنه الآن .

وكلما كان المورد أكثر رداءة وعصياناً أرسل فيه روحاً رديئة . وهذا غير متعين في موارد الوطء الحلال . ولكنه يكون متعيناً في الزنا أو الوطء الحرام ، كابن الحيضة ونحوه . فإنه بعد أن دلت الأدلة على سوء الناتج دلّ ذلك - بناء على هذا المسلك - أن الله سبحانه اختار للمورد روحاً فاسدة ورديئة ومن (العالم الأسفل) كما يعبرون . وذلك : لأن المورد الرديء لا يتحمل روحاً صالحاً . أو قل : إن الأرواح الصالحة (حباؤها وإكراماً لها) يصونها باريها عن الموارد الرديئة . وإن الأرواح غير الصالحة (بغضاً لها وانتقاماً منها) يرسلها باريها إلى الموارد الرديئة .

ومن هنا نجد أن ابن الزنا يكون شخصاً رديئاً نفسياً وسلوكياً ، لأن حقيقة الروحية هي كذلك .

وهذا الكلام مبني على أن الأرواح ليست فقط موجودة قبل الولادة ، بل هي على مستويات وأشكال مختلفة في الإيمان أو الفساد ، كما عليه الناس في الدنيا تماماً . وهذا صحيح في الجملة . وأهم أساس هو سلوك الروح يوم الميثاق . يوم قال الله سبحانه لبني آدم ﴿ألسن بربكم قالوا بلى﴾ . كما نص عليه القرآن الكريم وسمي في الأخبار بيوم الميثاق .

فمن الأرواح من بادر إلى الجواب ومنهم من تباطأ ومنهم من تأخر جداً ومنهم من قال ذلك على مضض ومنهم من لم يجب أصلاً تبعاً لمستوياتهم النفسية والعقلية . ومن هنا تراوحت الأرواح في المستويات . وأمكننا أن نتصور وجود الروح العليا والروح السفلى .

وعندئذ يتم ما قلناه بناء على هذا المسلك : من أن الله سبحانه بقدرته يرسل الروح الرديئة في المورد الرديء .

وأما على المسلك الثاني من أن (الروح مادية الحدوث روحانية البقاء) فيمكن تحليل الأمر كما يلي :

إنه عند الفلاسفة قاعدة عامة تقول بضرورة التناسب بين العلة والمعلول من حيث العدد من ناحية والنوعية أو الصفة من ناحية ثانية . وهذا ما لا مجال الآن للدخول في برهانه . كل ما في الأمر أننا ينبغي أن نحمل فكرة عن بعض أمثله . حيث قالوا : إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . يعني إذا كانت العلة واحدة كان المعلول واحداً ولا يمكن أن يكون متعددأ . وكذلك العكس فإنه إذا كان المعلول واحداً عرفنا صدور من علة واحدة لا من علل متعددة . وإنما الكثير يصدر من الكثير . يعني أن الكثير من المعلولات تصدر من الكثير من العلل .

إلى جانب ذلك : فالعلة الحلوة المذاق تنتج معلولاً حلو المذاق ، ولا يمكن أن تنتج معلولاً حامضاً مثلاً كالعلة النيرة أو المضيفة تنتج معلولاً نيراً لا مظلماً والعلة الخسيسة تنتج معلولاً خسيساً والعلة الشريفة تنتج معلولاً شريفاً وهكذا . إذا عرفنا هذه القاعدة ، وضممنها إلى المفهوم القائل بأن الزنا عملية رديئة وخاطئة وخسيسة . إذن فهذه العملية ستكون علة خسيسة لانتاج الولد . وطبقاً للقاعدة المشار إليها لا بد أن تنتج هذه العلة الخسيسة معلولاً خسيساً . وهو ابن الزنا بما فيه من صفات رديئة وعيوب .

يبقى أن نلتفت : إلى أن هذا التسلسل الفكري متوقف على اعتبار الجهة المعنية أو الأخلاقية الرديئة في الزنا هي من جملة صفات ومقومات العلة المادية لولد الزنا . وأما لو لاحظنا حال الحمل والولادة بغض النظر عن ذلك ، لم يكن مختلفاً عن أي حمل آخر بطبيعة الحال .

ومثل هذه النتيجة يمكن أن يقبل بها صدر المتألهين الذي نتكلم عن مسلكه الآن . لأنه وأضرابه لا يرون انفكاً في التأثير والتأثر بين الكونين المادي وغيره أو العالمين المنظور واللامنظور .

وأما على المستوى المادي الخالص ، فلا يمكن إثباته ، كل ما في الأمر أنه يمكن أن نعطي للقاريء بعض الأمثلة بحيث يتضح التأثير المتبادل بين الجانبين المادي والمعنوي ، الأمر الذي ينتج خطأ الاتجاه المادي الخالص في فهم العالم .

فمن تلك الأمثلة : أنه ثبت بالعلم الحديث والتجربة المستمرة لأي فرد تأثير الجانب النفسي في إيجاد المرض العضوي ، وفي شفائه أيضاً . كما ثبت أن للفرد ما يسمى (بالساعة البيولوجية) حيث يكون في بعض أوقاته مرحاً وفي بعضها متقبضاً ، وهذا يؤثر على الكيان المادي للشخص سواء على مستوى التصرفات أو ما يقول من الكلام أو الأمراض أو حتى التداوي بالأدوية المعروفة ، حيث يكون الأنسب أن يستعملها خلال بعض ساعاته دون الأخرى ، كما أعطوا لذلك تفاصيل لا مجال لذكرها .

هذا ولا ينبغي أن ننسى انقسام الناس إلى ذكي وغيره وإلى نشط وانطوائي . وإلى حاد المزاج والهادئ إلى غير ذلك من الجوانب المعنية التي لا تؤثر فقط على الفرد ، بل تملكه أحياناً تماماً ، بمعنى أنها تؤثر على كل سلوكه وكيانه .

هذا بعد الاعتراف ، كما اعترف به العلم الحديث ، خلافاً للمسلك المادي الخالص الذي كان معروفاً قبل قرن أو قرنين ، بأن أمثال هذه الجوانب إنما هي جوانب معنوية ونفسية ، وليست جوانب مادية خالصة .

إذن ، فالحالة المعنية للزنا ، يمكن أن تجعله علة مادية رديئة وخسيصة . وخاصة بعد أن نلتفت إلى أن الفاعلين أنفسهم جانب نفسي واضح ونلتفت إلى أن الفاعلين أنفسهم فيهما جانب نفسي واضح ومُلتفت إليه من قبلهما ،

بأنهما يفعلان أمراً محظوراً في الدين والإنسانية . ولا شك بأنه محظور في الأديان السماوية الثلاث بل في المسالك الفكرية المعمقة والديانات على اختلاف أنواعها . وهذه الجهة النفسية ستكون مؤثرة على إنتاجهما ، تماماً كأى تأثير نفسي آخر ، مما سبق أن عددنا أمثله .

فإن تنازلنا - جدلاً - عن إعطاء اليقين بهذا التأثير فلا أقل من احتمال ، الأمر الذي يجعل هذا الجواب (أطروحة) محتملة لتصحيح ما دل على خساسة ولد الزنا . ودفع ما قد يخطر في البال ضد ذلك من المحتملات . حيث إن القاعدة : أنه إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال . ونحن الآن قد ذكرنا احتمال صحة ذلك فيبطل الاستدلال ضده .

شكواه:

أعني شكوى ولد الزنا من حيث إننا سمعنا في أول هذا الفصل ما روي من أنه يأتي ولد الزنا يوم القيامة وهو يقول - أو يصيح - : ما ذنبي؟ وقد كان لذلك مبرره في أول الفصل ، حين كنا جاهلين أو غافلين عن التفاصيل التي عرفناها خلال الحديث . وأما الآن فقد اتضح تماماً أنه لا معنى لذلك تماماً بل يمكن المناقشة في مؤداه من عدة وجوه :

الوجه الأول : إنني في حدود ما رأيت من المصادر لم أجد لهذا الخبر سنداً صحيحاً ، إذن فهو ليس بحجة .

الوجه الثاني : إن الفقهاء قالوا في علم الأصول أن معنى أن يكون الخبر حجة هو أن يكون الخبر منجزاً للحكم أو معذراً عنه كالأخبار النافية للتكليف . وأما تلك الأخبار التي لا تتضمن حكماً شرعياً فلا معنى للقول بحجتها ، ولا نستطيع أن نثبت مدلولها بطريق مشروع في الدين . يشمل ذلك كل الأخبار التي تتحدث عن أحوال يوم القيامة والموت ووصف الجنة والنار وأحوال الملائكة والجن وتواريخ الأمم السابقة وغير ذلك .

وتفاصيل الدليل على ذلك موكل إلى علم الأصول ، وهذه القاعدة وإن لم تتم عندنا هناك ، بشكل يمكن القول الآن بأنها مبالغ فيها . إلا أنها لو تمت لشملت محل الكلام لأن الخبر الوارد عن ولد الزنا الذي سمعناه لا يتضمن أي

حكم شرعي لكي يكون منجزاً أو معذوراً . ومن ثم ليكون حجة . إذن فهو ليس بحجة .

الوجه الثالث : إنه ساقط عن الحجية باعتبار معارضته للقرآن الكريم . فإن ظاهر الخبر هو : أن الله سبحانه وتعالى يريد أن يعاقبه بجرم والديه فيقول الولد ما ذنبي ، وهذا مضمون باطل بضرورة الدين ونص القرآن الكريم إذ يقول : ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾^(١) ويقول : ﴿أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله﴾^(٢) . ولا شك أن معاقبة شخص بجرم آخر ظلم وحيف كما أنه يقول ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ . فإذا عاقبه الله سبحانه بجرم والديه كان على خلاف ما قال هو نفسه في كتابه ، سبحانه وتعالى عما يشركون .

الوجه الرابع : إن مضمون هذا الخبر ليس هو ما قلناه . بل هو التساؤل عن سبب النجاسة الذاتية التي قدرها الله تعالى له . في هذا ما يلي :

أولاً : إنه اعتراض على الله سبحانه وتعالى في قضائه وقدره . وهو محرم . إلا أن ابن الزنا لا يتورع عن ذلك لا في الدنيا ولا في الآخرة . فلو فهمنا هذه العبارة على أنها شيء خاطيء يقوله ابن الزنا لكان لها وجه وجيه .

ثانياً : إن هذا التساؤل قد يكون له وجه في الدنيا حين يكون الفرد جاهلاً بنفسه غافلاً عن مصيره . وأما في يوم القيامة فسيكون الفرد أكثر إطلاعاً على حقيقة نفسه وعلى مبدئه ومعاده وعلى عيوبه وذنوبه . إذن فهو يعرف الجواب سلفاً على هذا التساؤل . ومعه لا معنى لصدوره عنه .

ثالثاً : إننا لو فرضنا ولد الزنا يبقى جاهلاً بحقيقته حتى في يوم القيامة فينتح فمه بمثل هذا التساؤل . فسوف يجاب جواباً شافياً مفحماً له وتكون الحجة ضده ، ومن المستحيل أن تكون إلى جانبه بعد أن نعلم أن ﴿الله الحجة البالغة﴾^(٣) وأنه لا يمكن عقلاً لأحد المخلوقين أن يقيم الحجة على العكس . إذ تكون عندئذ ﴿حجتهم داحضة عند ربهم﴾^(٤) أي مدحوضة وباطلة .

(١) الكهف : ٤٩ .

(٢) النور : ٥٠ .

(٣) الأنعام : ١٤٩ .

(٤) الشورى : ١٦ .

ومن هنا يظهر : أن هذا الخبر إن كان يتضمن إقامة الحجة الصحيحة ضد قضاء الله وقدره ، فهو مناف لضرورة الدين ونص القرآن الكريم من هذه الناحية أيضاً . فيكون واضح البطلان .

الأحكام الفقهية لولد الزنا:

ولا نريد هنا التحدث عما سبق من حرمانه من القضاء وإمامة الجماعة ونحوها . وإنما نريد الحديث هنا عن علاقته بأسرته وعشيرته .

وأخص الناس بالولد والداه ، فما هي نسبته إليهما ، هل هي أمه . وهل هو أبوه أم لا . إن كانا والديه حتماً فلماذا انقطع الميراث بينهما . وإن لم يكونا والديه فلماذا لم يجز زواج الولد من أمه والأنثى من أبيها .

وعلى العموم فإن الفقهاء أثبتوا لابن الزنا بعض أحكام البنوة ونفوا عنه البعض الآخر ، فما هي القاعدة في ذلك ؟ وهنا يمكن تسجيل مسلكين فقهيين رئيسين :

المسلك الأول : إن البنوة والأبوة والأمومة منتفية بين الولد ووالديه ، ومقتضى القاعدة انتفاء كل الأحكام الخاصة بذلك ، إلا إذا ثبت وجوده بدليل خاص أو لأجل الاحتياط كالتزواج بينهما .

المسلك الثاني : إن البنوة والأبوة والأمومة موجودة بين الولد ووالديه . ومقتضى القاعدة ثبوت كل الأحكام الخاصة بهذا الخصوص ، إلا إذا ثبت نفيه بدليل خاص ، كالتوارث بينهما .

وبعد أن نلتفت إلى أن ولد الزنا هو ولد حقيقي وعرفي لوالديه . لأن الولد للمرأة ليس إلا من حملت به ووضعته ، والولد للرجل ليس إلا من أنزله في فرج امرأة أو قل : من تكون من الحوتمن النازل منه . وكل هذا ينطبق على الولد ، كما ينطبق من جانبه الآخر على الوالدين .

فهل موضوع الحكم الشرعي في أحكام الأسرة ، هو الوالدين بهذا المعنى الذي يمكن تسميته بالولادة الطبيعية أو الحقيقية ، أو يحتاج ترتب هذه الأحكام إلى شرط زائد وهو كون الولادة مشروعة وغير منفية شرعاً . ويمكن إقامة الدليل

على نفي العلاقة شرعاً في ابن الزنا الأمر الذي ينفي موضوع تلك الأحكام تبعداً وإن كان موجوداً حقيقة .

إلا أن القدر المتيقن ، هو أن موضوعات الأحكام إنما هي موضوعات عرفية ، بمعنى استفادة معناها من العرف . ولا شك أن العلاقة مع ابن الزنا علاقة عرفية في هذه الناحية تكون مشمولة لكل أحكام الأسرة ، إلا ما خرج بدليل .

وهذا معناه أننا إلى هنا استطعنا أن نبرهن على المسلك الثاني . وإنما يكون صاحب المسلك الأول مسؤولاً عن إثبات أحد أمرين إن تم أحدهما صح مسلكه وإلا فالمسلك الثاني هو الصحيح .

الأمر الأول : إن موضوع الأدلة ليس هو مطلق الأبوة والبنوة والأمومة ، بل هي الأبوة المشروعة المعترف بها من قبل الشارع .

الأمر الثاني : إن موضوع الأدلة وإن كان هو مطلق هذه العلاقات ، إلا أن العلاقة الناتجة من الزنا منفية تبعداً في الشريعة ، فوجودها كعدمها ، فلا تكون موضوعاً للأحكام . ومثاله : إسقاط المالية عن الخمر والخنزير ، مع أنهما يعتبران مالان عرفاً .

أما الأمر الأول فمن الواضح أنه لا دليل عليه . لأنه يتضمن شرطاً زائداً مضافاً إلى معنى العلاقة ، وهو ما يحتاج إثباته إلى دليل ، وهو متنف . ويكون مقتضى الأصل اللفظي والعملية نفيه .

كل ما في الأمر أنه قد يستفاد مما قد يستدل به في الأمر الثاني ، على نفي العلاقة بابن الزنا . . . يستفاد تقييد العام المقابل له بأن لا تكون العلاقة منفية ومن ثم يجب أن تكون مشروعة .

إلا أن هذا التقييد أمر غير عرفي ولا تام كبرى ، كما هو محقق في محله . ويكفي لموضوعية الأحكام أن يبقى الباقي بعد خروج الحصة بالدليل الثاني ، أن يبقى الباقي على رسله وفهمه العرفي . فإن كان ولا بد فالقيد عديمي وهو كونه غير منفي شرعاً . وهو وجداني في الجملة . ولا دليل على القيد الزائد .

فهذا حال الأمر الأول . وقد عرفنا عدم صحته .

إذن يبقى المسلك الأول متوقفاً على الأمر الثاني خاصة . . . وأهم ما يمكن أن يستدل به على نفي العلاقة بين الأبوين وولد الزنا أمران :

أحدهما : الأدلة الدالة على نفي بعض الأحكام كالإرث عن ابن الزنا . فيقال : إنه يستفاد منه بالدلالة الإلزامية كونه ليس ذو علاقة ، إذ لو كانت العلاقة موجودة لما انتفى الحكم عنه .

وجوابه : إن هذه الدلالة الإلزامية غير موجودة ، عرفاً . إذ نفي الحكم أعم من النفي في مرتبة الموضوع ومن النفي في مرتبة المحمول . ومقصود المستدل هو الأول ولكن كما يمكن ذلك يحتمل الثاني أيضاً ، يعني نفي الحكم بالرغم من ثبوت العلاقة . فلا تكون الدلالة الإلزامية ثابتة . أو لا دليل على ثبوتها على الأقل .

ثانيهما : الحديث النبوي المشهور بين المسلمين جميعاً . وهو قوله صلى الله عليه وآله : الولد للفراش وللعاهر الحجر . حيث يستفاد منه أن العاهر ليس لها ولد وإنما يكون لها بدله الحجر تُضرب به . فيكون واضحاً في نفي العلاقة .

ويمكن المناقشة في ذلك من عدة وجوه نذكر منها :

أولاً : إن هذا الفهم لو كان واضحاً ومسلماً ، لانتفت كل الأحكام القائمة بين الولد ووالديه ، في حين أن عدداً منها ثابت بلا إشكال كجواز النظر وحرمة التزويج . مع العلم أنها ليست خارجة بدليل يخصصها . إذن ، فما قيل في ثبوت هذه الأمور يمكن أن يقال في ثبوت غيرها .

ثانياً : إن ظاهر كلمة (العاهر) عرفاً هو المرأة الزانية وليس الرجل . فينتج الحديث بناءً عليه : إن العلاقة منفية بين الولد وأمه دون أبيه . وهذا غير محتمل فقهيّاً . إذ ما قيل بنفيه أو ثبوته عن العلاقات مشترك بين الأبوين .

ثالثاً : إن ظاهر كلمة (العاهر) عرفاً ليس هو الزانية في الجملة ، بل المحترفة لذلك وهي المسماة بالمومس ، بل إن ظاهر كلمة (الزانية) ، هو ذلك ما لم تدل قرينة على إرادة المرة والمرتين . وهذا هو الذي فهمه الفقهاء من قوله تعالى : ﴿الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك﴾ . يعني المعلنة بالزنا والمحترفة له . فكيف بلفظ العاهر . فإنه أولى بذلك جداً عرفاً .

وهذا معناه : إنتاج الحديث لنفي العلاقة بين العاهر المحترفة وولدها ، دون الزانية لمرة ومرتين . وهذا غير محتمل فقهياً ، كما هو واضح . بل حكم الزنا مشترك بين الجميع .

وقد يخطر في البال : إنه يمكن تجريد (العاهر) عن الخصوصية لنفهم منها كل (زانية) .

إلا أن هذا غير ممكن عرفاً . لاختصاص العاهر بالخسة والسفالة أكثر من غيرها ، إذن ، فالحكم الوارد عليها لا يمكن عرفاً شموله لغيرها . نعم ، لو كان الأمر ، بالعكس أمكن ذلك من حيث إن الحكم الثابت لمطلق الزانية يشمل العاهر ، إلا أن الأمر لدى المستدل بالعكس .

رابعاً : إنه يمكن أن يقال : إن قوله صلى الله عليه وآله : للعاهر الحجر . لا يعني نفي الولد ، حتى بعد التنزل عن الوجوه السابقة . من حيث إنه دال على أن العاهر تستحق الحجر لتضرب به عقوبة ، وهو الحد . وهذا لا ينافي ثبوت الولد لها أيضاً . فالفراش له ولد وليس له حجر . أما العاهر فلها الحجر مضافاً إلى الولد . وهذا يكفي فرقاً بين الفقيرتين .

والنتيجة : أنه لا يصح الاستدلال بهذا الحديث النبوي لنفي العلاقة بين الولد ووالديه الزانيين .

ومعه تبطل الوجوه كلها الدالة على ذلك . ومعه نرجع إلى الفهم العرفي للأب والأم والأبوين والوالدين والولد والابن ونحوها مما هو مأخوذ في موضوعات الأدلة ، الشامل عرفاً لولد الزنا . فيكون مشمولاً للأحكام كلها ما لم يخرج الحكم بدليل . وقد عرفنا أنه ينفيه محمولاً لا موضوعاً .

ونتيجة ذلك : هو أن الأحكام المشكوك شمولها فقهياً لولد الزنا ، فإنه ينبغي أن يقال بثبوتها له ما دام موضوعها الأم أو الأب أو الولد أو البنت أو الوالدين ونحو ذلك إلزامية كانت أو استحبابية .

وأما الأحكام التي يكون ثبوتها أو انتفاؤها قطعياً أو مسلماً ، فهي ثابتة على مقدار التسليم .

وذلك إن أحكام الأسرة عديدة نذكر منها ما يلي :

الأول : الإرث فلو مات أحد الوالدين ورث الولد أو البنت ، وإذا مات الولد أو البنت في حياة والديه أو أحدهما ورثا منه . وهذا الحكم قطعي الانتفاء بالنسبة إلى ذرية الزنا .

الثاني : حق حضانة الأم أو الأب للولد والبنت بمقدار من الزمن مذكورة في محلها . وهذا الحكم محتمل الثبوت فقهياً لذرية الزنا . فيكون ثابتاً بالدليل السابق الذي ذكرناه .

الثالث : وجوب نفقة الأب على الذرية . ومقتضى القاعدة التي ذكرناها هو ثبوت ذلك على الزاني . وعلى أي حال فلا مجال لجريان أصالة البراءة لوجوب النفقة ، لأن الطفل ممن يجب نفقته على المسلمين على أي حال ، وأبوه أولى الناس بذلك .

الرابع : وجوب الاحترام أو الطاعة للوالدين . إلا أن هذا قطعي الانتفاء للزانيين .

الخامس : إن الأب لا يقاد بقتل الولد . وهذا محتمل الثبوت فقهياً ، فيكون مقتضى القاعدة السابقة ثبوته . ولا أقل أن احتمالاً يكون موضوعاً لأصالة البراءة المنتجة لعدم وجوب القود .

السادس : حرمة الزواج بين الوالدين والذرية مع تعدد الجنس . وهذا قطعي الثبوت للزنا كما هو ثابت لغيره . مضافاً إلى أنه هو مقتضى القاعدة السابقة .

السابع : حرمة الزواج بين الأخوة مع تعدد الجنس . وهذا محتمل الثبوت في الزنا حتى لو كان كلهم في الزنا فضلاً عما إذا كان الباقون أولاداً مشروعين . فيكون مقتضى القاعدة السابقة صحته .

الثامن : العلاقة بين الوالدين كوجوب النفقة على الزوج ووجوب التمكين على الزوجة . وهذا قطعي العدم في الزنا . لوضوح أن موضوعه الزوج والزوجة ، وهما ليسا كذلك .

التاسع : وجوب تربية الذرية تربية صالحة ، والتسبيب إلى مستقبل صالح لهم

اقتصادياً واجتماعياً . وهذا أمر محتمل الثبوت للوالدين الزانيين فيكون ثابتاً بمقتضى القاعدة السابقة .

العاشر : جواز النظر مع تعدد الجنس بينه وبين والديه وإخوانه وأخواته بالحلل أو بالزنا . فإن هذا الحكم قطعي الثبوت في ولد الزنا إذ لا يجب على الأم أو الأخت أن تتحجب منه .

هذا وأما الأحكام الأخرى الثابتة بين الناس كنفوذ معاملاته وصون نفسه وأحواله ونحوهما فهي ثابتة في ابن الزنا كما هي ثابتة لغيره .

نعم ، إذا أصبح فرداً سيئاً في المجتمع كانت العلاقة والصدقة معه مرجوحة وغير محمودة شرعاً . لا بصفته ابن زنا بل بصفته فرداً سيئاً ، لأن العلاقة مع أي فرد من أفراد السوء مرجوحة .

قتله :

هذا ولا يفوتنا قبل نهاية هذا الفصل أن نشير إلى أن ما عليه ديدن الزناة أن يلقوا بأولادهم في المزابل بعد ولادتهم مباشرة أو يقوموا بقتلهم . فهذا عمل شنيع ومحرم شرعاً ومخالف لعدد من الواجبات التي عرفناها للوالدين تجاه ولدهم وإن كان من زنا .

وعلى أي حال فمع الحرج أو الضرر الشديدين ، يكون للوالدين إبعاد ولدهم . إلا أن هذا مع إحراز بقائه على قيد الحياة . وأما مع التفرير بحياته إما بقتله أو بإلقائه في موضع مظنون الموت فيه . فهذا حرام لا يكون الحرج والضرر مسبباً لتحليله .

نعم ، مع وجود التهديد بالقتل على الزاني أو الزانية ، قد يكون مقتضى القاعدة جواز قتل المولود . لليقين بتفضيل الكبير شرعاً على الصغير . غير أنه يحول دون ذلك كونه اضطراراً بالاختيار فلا ينافي الاختيار ، فتأمل .

فصل الرضاع

والكلام في ذلك ينبغي أن يقع تحت عدة عناوين ، لكي نبحثه من جميع جوانبه المهمة .

لحمة الرضاع:

هناك نص موروث أو قاعدة فقهية تقول أن (لحمة الرضاع كلحمة النسب) واللحمة بمعنى الالتحام والاتصال . فيكون المعنى أن الاتصال الذي يحصل بالرضاع التام الجامع للشرائط التي سوف نببحثها يكون بمثابة الاتصال النسبي فتكون المرضعة أمّاً وأولادها أخوة وزوجها أباً وأخوها خالاً وأخوه عما . وهكذا .

وهذا في الجملة مسلم . إلا أنه من المسلم به أيضاً أن الأحكام المترتبة على القرابة الناتجة من الرضاع لا تشمل كل الأحكام المترتبة على القرابة النسبية وإنما تختص فقط بتحريم النكاح وجواز النظر بين الجنسين .

وأما سائر الأحكام على تعددها فهي أجنبية عن القرابة الرضاعية تماماً . كوجوب النفقة وحق الحضانة ووجوب الطاعة أو الاحترام والإرث ، وهو من أهمها وعدم قود الأب بقتل ابنه إلى غير ذلك فلإن جميع ذلك لا يترتب على الرضاع منه شيء أصلاً ، وإن كان هو مقتضى إطلاق الخبر المشار إليه . إلا أن ترتب هذه الأحكام غير محتمل فقهياً على الإطلاق .

ولعل مما يقرب ذلك أو يدل عليه هو التفريق بين الأب والوالد والأم والوالدة . فالأب والأم معنى أوسع من الوالد والوالدة . فالأولين قد يشملان المربي حياتياً أو علمياً ونحو ذلك ، بخلاف الأخيرين ، فإنهما يختصان بمن حصلت منه الولادة .

ومن الواضح عندئذ أن الأب والأم الرضاعيين هما أب وأم وليسا والدا ولا والدة . فالدليل الدال على حكم من الأحكام المتعلقة بالأسرة إن كان موضوعه الوالد أو والدة ، لم يشمل الحالة الرضاعية وإن كان موضوعه الأب والأم فقد يشملها .

وهذا الوجه معقول تماماً ، إلا أنه خاص بالوالدين ولا يشمل الأخوة وغيرهم . كما أنه ليس ذي أثر معتد به في التسالم الفقهي على عدم ترتب شيء من تلك الأحكام السابقة مهما كان العنوان المأخوذ فيها .

إذن فالحديث القائل : لحمه الرضاع كلحمه النسب ، خاص بتحريم النكاح وجواز النظر . ويتعبير آخر . إنه خاص بتحريم النكاح يعني التحريم المؤبد بحيث تصبح المرأة من (المحارم) . وجواز النظر يلحق المحارم أينما وجدن . إذن فمدلوله - فقهيًا - حكم واحد لا أكثر^(١) .

وهو دليل لا إطلاق فيه لبعض موارد الشك لأن المقصود فيه هو بيان أصل الحرمة ، وليس المتكلم في مقام بيان تفاصيلها لينعقد هناك إطلاق . وإنما حوّل الأمر على أدلة أخرى تدل على التحريم النسبي ، فما ثبت أنه حرام نسباً أصبح حراماً رضاعاً .

وحيث لا إطلاق فيه لا يمكن التمسك به في موارد الشك . وإنما يؤخذ منه بالقدر المتيقن . والقدر المتيقن هو حرمة المرضعة على المرتضع وحرمة ولدها أو بنتها عليه أعني المشارك له في الرضاعة مع تعدد الجنس . وهو من يسمى بالرضيع فقهيًا .

(١) وأما ما رواه في وسائل الشيعة صحيحاً ومستفيضاً من قولهم عليهم السلام : يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب . فهو خاص بالتحريم المذكور أيضاً بدلالته المطابقة ولا يمكن أن يشمل غيره .

وأما الرضيع مع أخوة المرتضع والمرتضع مع إخوة الرضيع ، وأخوة الرضيع والمرتضع مع بعضهم البعض . فهو خارج عن القدر المتيقن . ومن هنا وقع مورداً لاختلاف الفتوى بين الفقهاء .

فمنهم من يقول : إنه بسبب الرضاع أصبح كل هؤلاء أخوة . والأخوة يحرم بعضهم على بعض من الجنسين إذن فهؤلاء يحرم بعضهم على بعض .

ومنهم من يقول : إن الرضاع الذي هو سبب للتحريم ليس أكثر مما وقع بين الرضيع والمرتضع . فيحرمان على بعضهما . وأما الباقيون فليس فيهم رضاع حتى بين المرتضع وأخوة الرضيع وبين الرضيع وأخوة المرتضع . فضلاً عن هؤلاء الأخوة فيما بينهم . فلا موجب للقول بالحرمة . ومقتضى أصالة البراءة نفيها .

ومن الفقهاء من يفرق بين مستويات هذه القربابات . فيفتي بالحرمة بين الرضيع والمرتضع لأنه من موارد القدر المتيقن من دليل الحرمة . ويحتاط بالحرمة بالنسبة إلى العلاقة بين المرتضع وأخوة الرضيع وبين الرضيع وأخوة المرتضع ، ويكون الاحتياط وجوباً هنا . وأما العلاقة بين أخوة الرضيع وأخوة المرتضع فلا موجب للقول بتحريمها فإنه لا رضاع بينهم ولا نسب . ومقتضى أصالة البراءة نفي الحرمة . ويكون الاحتياط فيهم استحبابياً .

هذا ، ولا يخفى انقسام الحرمة خارج الأسرة أيضاً ، كالأجداد والأحفاد والأعمام والأخوال على غرار ما قلنا في التحريم النسبي . فإنها جميعاً داخلة في القدر المتيقن من التحريم ، ولا ينبغي أن يخطر على البال أن فيها مورداً مشكوكاً كالمثال السابق .

الآية الكريمة:

قد يقال : إن الآية الكريمة الآتية تكفي عن الاستدلال بالحديث الشريف . وهي قوله تعالى^(١) : ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ﴾ .

وذلك بالتجريد عن الخصوصية ، لأن التحريم الرضاعي في الآية الكريمة جاء

بعد التحريم النسبي ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم﴾ إذن فالمفهوم عرفاً من التحريم الرضاعي ، كونه تحويلاً على جميع العناوين السابقة عليه من التحريم النسبي .

أو بتعبير آخر : إنه لا يجد العرف اختصاصاً في التحريم بالأمهات والأخوات الرضاعيات . بل نفهم من هذين اللفظين ما يعم سائر الأقارب المحرمة . فتحرم بالرضاع أيضاً .

إلا أن هذا التعبير الأخير ليس بصحيح لاختصاص الأم والأخت بالأهمية في نظر الشارع أكثر من غيرهما . فإذا كانتا محرمتين ، فلا يلزم من ذلك تحريم غيرهما إلا من باب القياس الذي لا نقول به . وليس الأقارب على قدم المساواة من حيث الأهمية ليتمكن التجريد عن الخصوصية .

وأما التعبير السابق عليه ؛ وهو أن التحريم الرضاعي تحويل على التحريم النسبي في سياق الآية الكريمة فهو وإن كان محتملاً ، إلا أن ظهوره اللفظي بشكل يكون معه حجة مشكل .

ومعه تختص دلالة الآية بتحريم الأمهات والأخوات من الرضاعة دون من سواهما . إذن فالحديث الشريف أوسع مدلولاً من الآية الكريمة ، ولا يمكن أن يستغنى بها عنه .

شروط الرضاع:

للرضاع المحرم عدة شروط أكثرها محل خلاف بين الفقهاء فيها وفي تفاصيلها .

الشرط الأول : اتحاد الفحل وهو الرجل الذي در اللبن بسببه . فلا ينشر الحرمة إذا كان اللبن من فحلين ولو كانت المرضعة واحدة .

الشرط الثاني : وحدة المرضعة . فلا ينشر الحرمة إذا تعددت ، ولو كان اللبن لفحل واحد .

الشرط الثالث : أن يكون اللبن قد در لنكاح محللٍ وصحيح . ويراد بالمحلل

ما يشمل وطء الشبهة . ويراد بالنكاح الصحيح ما لا يشمل . إذن فالزنا لا ينشر الحرمه .

الشرط الرابع : أن يكون المرتضع في الحولين أي لم يتجاوز عمره سنتين . فإن كان أكبر من ذلك لم ينشر الحرمه .

الشرط الخامس : أن يكون الرضيع يعني ولد المرضعة أو بنتها دون الستين أيضاً . فإن كان أكبر من ذلك لم ينشر الحرمه وإن كان المرتضع صغيراً .

الشرط السادس : أن يشرب من ثدي المرأة بنفسه ، فلو حلبت له وأعطته لم ينشر الحرمه .

الشرط السابع : أن يشرب من اللبن حتى الشبع ، ويصدر من قبل نفسه لا عن مرض أو مغص . فإن منعت المرضعة من الاستمرار في الرضاع لم ينشر الحرمه .

الشرط الثامن : أن لا يأكل بين وجبات الرضاع طعاماً آخر ولا بأس بالماء الخالص . وأما السوائل المغذية كعصير الفواكه فحاله حال الطعام .

الشرط التاسع : قد يقال : إن سبب نزول اللبن يجب أن يكون بالجماع . فلو كان بالتلقيح الصناعي ونحوه لم ينشر الحرمه .

الشرط العاشر : أن يكون نزول اللبن بسبب الحمل والولادة ، فلو درّ من دون حمل أو قبل الولادة لم ينشر الحرمه .

الشرط الحادي عشر : استيفاء المقدار المطلوب من المرضعات ، مع تحقق الشرائط السابقة .

غير أن هذا المقدار المطلوب فيه عدد من الاحتمالات :

الأول : إرضاع يوم وليلة . مهما كانت عدد الرضعات .

الثاني : إرضاع عشر رضعات .

الثالث : إرضاع خمس عشرة رضعة .

الرابع : الإرضاع الذي ينبت اللحم ويشد العظم .

فهذه هي شرائط الرضاع ذكرناها سرداً ، بغض النظر عن ثبوت بعضها .

وعدم ثبوته^(١)، وبغض النظر عن الأدلة الفقهية المقامة على أي واحد منها والجدل الفقهي في إثباته .

نعم ، يحسن فيما يلي أن نحمل فكرة مختصرة عن المدارك والأدلة التي يمكن إقامتها على الشرط العاشر . وهو استيفاء المقدار المطلوب من الرضاع .

فعن زياد بن سوقة قال^(٢) : قلت لأبي جعفر عليه السلام : هل للرضاع حد يؤخذ به . فقال : لا يحرم الرضاع أقل من يوم وليلة أو خمس عشرة رضعة متواليات من امرأة واحدة من لبن فحل واحد لم يفصل بينهما رضعة امرأة غيرها الحديث .

وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال^(٣) : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم وشد العظم .

ومعتبرة عمر بن يزيد قال^(٤) : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغلام . يرضع الرضعة والثنتين فقال : لا يحرم . فعددت عليه حتى أكملت عشر رضعات فقال : إذا كانت متفرقة فلا .

ومقتضى المفهوم أنها إذا كانت متوالية كانت سبباً للحرم . إلا أن العشر رضعات بعدة روايات دالة بصراحة على عدم التحريم الأمر الذي يدل على أن المفهوم في هذه الرواية لم يكن مقصوداً . فتأمل ولا أقل من إمكان استصحاب عدم ترتب حكم الرضاع في كمال العشر بعد التعارض .

ففي صحيحة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال^(٥) : سمعته يقول : عشر رضعات لا يحرم شيئاً .

وفي صحيحة علي بن رثاب عن أبي عبد الله عليه السلام . قال^(٦) : قلت :

(١) فإذا اجتمعت جميعاً فهو أحوط الأشكال في الرضاع . وإلا كان الفرد تابعاً لفتواه اجتهداً أو تقليداً .

(٢) وسائل الشريعة ج ١٤ كتاب النكاح أبواب الرضاع باب ٢ حديث ١ .

(٣) المصدر : باب ٣ حديث ٢ .

(٤) المصدر : باب ٢ حديث ٧ .

(٥) المصدر : باب ٢ حديث ٣ .

(٦) المصدر : حديث ٢ .

ما يحرم من الرضاع . قال : ما أنبت اللحم وشد العظم . قلت : فيحرم عشر رضعات : قال : لا لأنها لا تنبت اللحم ولا تشد العظم عشر رضعات . وبهذا سقط احتمال العشر رضعات . وأما احتمال اليوم واللييلة فهو ساقط لضعف سنده . وأما احتمال كونه فما ينبت اللحم ويشد العظم ، فهو صحيح إلا أنه لا يحتمل أن يزيد الرضاع على خمس عشرة رضعة . فيبقى هذا الاحتمال أعني خمس عشرة رضعة هو القدر المتيقن ، والمتعين وتام الكلام في الفقه .

هذا وينبغي في ما يلي التعرض إلى بعض النقاط :

النقطة الأولى : إننا إذا التزمنا بكلا الشرطين الأول والثاني كما هو المشهور كان معنى ذلك أن الأخوة في الرضاع أشقاء في الرضاع دائماً أي لأب وأم رضاعيين ولا يوجد أخوين لأم فقط أو أخوين لأب فقط . فإننا إذا قلنا باتحاد الفحل كما هو المسلم فقهياً امتنع الأخوة من الأم لأن معناها أن تكون الأم واحدة والأب متعدداً والمفروض اشتراط وحدته . وإن قلنا بلزوم اتحاد المرضعة ، كما هو المشهور امتنع الأخوة من الأب لأن معناه أن يكون الأب واحداً والأم متعددة وقد اشترطنا اتحادها . إذن فالأخوة من الرضاع لا بد أن يكونوا لأبوين رضاعيين مشتركين .

نعم قد يحصل تعدد الأم في الرضاع كما لو أرضعت زوجتان لشخص اثنين من المرتضعين . كما قد يحدث تعدد الأب كما لو أرضعت امرأة واحدة اثنين من المرتضعين من لبن رجلين ولو في فترتين من الزمان متباعدتين . إلا أن مقتضى الشرطين السابقين عدم انتشار الحرمة عندئذ . ومعناه عدم صيرورتهم أخوة بالرضاع بالرغم من حصول السبب شكلياً . نعم لو حذفنا الشرط الثاني وهو اتحاد المرضعة أمكن وجود الأخوة للأب رضاعياً وأما الشرط الأول فلا يمكن حذفه فقهياً .

هذا ولا أثر لمثل هذا التقسيم عملياً حتى لو قلنا به لأن الأخوة من الأب والأخوة من الأم إنما يختلفون فقهياً بالإرث فقط وقد عرفنا فيما سبق عدم وجود التوارث بين الأخوة الرضاعيين .

النقطة الثانية : بالنسبة إلى عمر المرتضع فإنه يجب أن يكون خلال السنتين الأوليين وهو عمر الرضاع الشرعي طبقاً لقوله تعالى : ﴿وفصاله في عامين﴾^(١) الدال على انتهاء زمن الرضاع بانتهاء العامين . وقوله عليه السلام^(٢) : لا رضاع بعد فطام . أي بعد انتهاء العامين ومعه لا يكون الرضاع محرماً إذا حصل بعد السنتين ولو لرضعة واحدة .

وأما عمر الرضيع وهو ابن المرضعة فالاحتمال الفقهي لاشتراط كونه في داخل السنتين وارد أيضاً باعتبار أن لا يكون اللبن الذي در له قد جاوز حد الرضاع إلا أن الصحيح فقهياً خلاف ذلك وإن كان هو الأحوط استحباباً .

النقطة الثالثة : بالنسبة إلى تناول الغذاء بين الرضعات فإن المشهور بين الفقهاء المنع عنه تمسكاً بمثل قوله عليه السلام (رضعات متواليات) كما سمعنا ولا يراد بهذه الصفة إلا عدم تناول الغذاء الآخر لا التوالي الزمني فإن ذلك إنما يكون بحسب طبع الطفل في جوعه وعطشه .

وإن أهم ما يجب الامتناع عنه بهذا الخصوص هو رضاع مرضعة أخرى خلال إرضاعه من المرضعة الأولى إذا كان اللبن من الثانية بمقدار يكفي للتغذية لا كالقطرة والقطرتين فلو حصل ذلك لم ينشر الحرمة .

وهذا الشرط أعني عدم تناول الخارجي قد يعني انحصار الرضاع عملياً بالأشهر الأولى للطفل أو للسنة الأولى له . إذ لو كان عمره أكثر من ذلك لاحتاج إلى الطعام ولم يكتف باللبن . وكان قطع الطعام عنه ظلماً له وجناية عليه . ولكن مع ذلك إن حصل ذلك كان رضاعاً محرماً ما دام لم يكمل السنتين . . .

النقطة الرابعة : المهم في صدق الرضاع صدق الوالدين بالنسبة إلى المرتضع والرضيع معاً وهذا يصدق في بعض أشكال التلقيح الصناعي كما لو لقحت الزوجة نفسها بماء زوجها فيكون ولدهما شرعياً واللبن شرعياً وإن كانت عملية التلقيح محرمة أحياناً وإذا كان اللبن شرعياً أمكن أن يشارك في نشر الحرمة .

(١) لقمان : ١٤ .

(٢) وسائل الشريعة ج ١٤ . كتاب النكاح . أبواب : ما يحرم بالرضاع . باب ٥ حديث ١ -

هذا في الرضيع وأما في المرتضع فلا أثر له أن يكون من أولاد الأثايب أو لا يكون ، بعد أن يتعين والداه فقهياً ويكون انتشار الحرمة من زاوية ذينك الوالدين .

نعم سبق في فصل التلقيح الصناعي أن الذرية الصناعية قد يكون لها أب ولا يكون لها أم كما لو كان الجنين في رحم صناعية وكان صاحب الحوimen معلوماً وصاحبة البويضة مجهولة .

وقد يكون للذرية أم ولا يكون لها أب كما لو كان صاحب الحوimen مجهولاً وصاحبة البويضة معلومة والرحم بشرية . فتكون هي أمه وليس له أب . فمن ناحية المرتضع سوف تنتشر الحرمة من الطرف الموجود بطبيعة الحال دون المعدوم .

وأما من ناحية الرضيع ولبنه فمن الواضح أن المتربي بالرحم الصناعية ليس له لبن . وأما العكس أعني الذي له أم وليس له أب فلإن قلنا بحرمة هذا الأسلوب أساساً لتسببه دخول حوimen الأجنبي إلى رحم الأجنبية . إذن لا يكون هذا اللبن سبباً للتحريم لعدم كونه ناتجاً عن نكاح صحيح . وإن قلنا بالجواز من هذه الناحية (وإن كان الصحيح هو الأول) أمكن إلحاق هذه الصورة بوطء الشبهة فإن المشهور والصحيح كون اللبن الناتج عنه ناشراً للحرمة فكذلك الحال في موضوع الكلام .

النقطة الخامسة : إن الرضاع إنما يصدق مع التقام الثدي والمص منه . وأما بخلاف ذلك كما لو حلبت وأعطته لم ينشر الحرمة كما سبق . ونضيف هنا أن هذا اللبن المحلوب سيكون حاله حال الطعام الخارجي مانعاً من انتشار الحرمة إن حصل بين الرضعات المشروطة فضلاً عما إذا أردنا أن نحسبه من جملتها .

اللباء:

قال الشهيدان في (شرح اللمعة)^(١) : فيجب على الأم إرضاع اللباء بكسر اللام وهو أول اللبن في التناج . قاله الجوهري . وفي نهاية ابن الأثير : هو أول

(١) ج ٥ ص ٤٥٢ وما بعدها ط بالجامعة .

ما يحلب عند الولادة . ولم أقف على تحديد مقدار ما يجب منه . وربما قيده بعض بثلاثة أيام وظاهر نقلناه عن أهل اللغة أنه حلبه واحدة . وإنما أوجب عليها ذلك لأن الولد لا يعيش بدونه .

ثم قال بعد عدة أسطر : وربما منع من كونه لا يعيش بدونه . فينقذح عدم الوجوب ، والعلامة قطع في القواعد بكونه لا يعيش بدونه . وقيده بعضهم بالغالب . وهو أولى انتهى موضع الحاجة من كلامه .

وقال ابن منظور : اللبأ على فعل بكسر الفاء وفتح العين ، أول اللبن في التاج . أبو زيد : أول الألبان اللبأ عند الولادة . وأكثر ما يكون ثلاث حلبات وأقله حلبه . وقال الليث : اللبأ مهموز مقصود أول حلب عند وضع الملبىء (يعني الأنثى ذات اللبأ) .

ولبأت الشاة ولدها أي أرضعته اللبأ وهي تلبؤه والتبأت أنا : شربت اللبأ . ولبأت الجدي أطعمته اللبأ . أبو حاتم : ألبأت الشاة ولدها أي قامت حتى ترضع لبأها وقد التبأنها أي احتلبنا لبأها . واستلبأها ولدها أي شرب لبأها .

قال وألبأ اللبأ : أصلحه وطبخه . ولبأ اللبأ يلبؤه لبأ وألبأه : طبخه الأخيرة عن ابن الأعرابي .

ولبأت الناقة تلبيثاً وهي مُلبّئ بوزن مُلَبَّع : وقع اللبأ في ضرعها . ثم الفصح بعد اللبأ إذا جاء اللبن بعد انقطاع اللبأ يقال : قد أفصحت الناقة وأفصح لبنها .

ومن كلام ابن منظور هذا تعرف عدة نقاط :

النقطة الأولى : إن نطق هذه الكلمة بباء ممدودة بألف بعدها . نطق خاطيء ، ناجح عن الجهل في طريقة وضع الهمزة ، فبدلاً عن أن توضع الهمزة على الألف نفسها (اللبأ) كما هو الصحيح ، توضع الهمزة بعد الألف خطأ فيكون الألف حرفاً مستقلاً . وهذا النطق هو المشهور مع الأسف .

النقطة الثانية : إن كل أنثى ذات لبن ، سواء في الإنسان أو الحيوان فهي ذات لبأ في أوله . وكان العرب يحلبون لبأ الشاة والناقة ويشربونه أو يطبخونه .

النقطة الثالثة : إن مدة نزول اللبأ من الثدي قد لا يكون محدداً ، فهو يختلف

باختلاف نوع الأنثى من إنسان أو غيره كما يختلف باختلاف مزاج الأنثى من حيث صحتها وطعامها وغير ذلك .

ويحسب فهمي : فإن اللبن واللبن من جنس واحد . كل ما في الأمر فإن الثدي قد يمتلئ باللبن قبل الولادة بمدة كأسبوع أو أكثر . الأمر الذي يسبب طول بقاء اللبن في الثدي بدون حلب . الأمر الذي يستوجب تبخره وثخائنه وهو في داخل الجسم . وقد يستوجب ذلك أيضاً أن يناله من مواد الجسم مواد إضافية : الأمر الذي يعطيه صورته النهائية ، فيكون مادة صمغية لزجة ذات ثقل نوعي أعلى من الحليب . كما سيأتي .

النقطة الرابعة : ليس في كلام ابن منظور ومن نقل عنه من اللغويين إن ترك إرضاع اللبن للرضيع مضر بصحته . بل من الواضح أن العرب كانوا يحلبونه لاستعمالهم ويحرمون منه الرضيع . ولو كانوا يعلمون بسوء حاله عندئذ لما فعلوا ذلك .

وإن كان يمكن أن يقال : إن شرب الرضيع لبناً يكفي بمقدار قليل لقوام صحته ، ولا يلزم أن يشربه كله . ولا شك أنه كان ينال منه شيئاً قليلاً ولا حاجة إلى ما هو أكثر من ذلك من الزاوية الاقتصادية أعني للحفاظ على صحة الحيوان الرضيع من وجهة نظر المالك .

النقطة الخامسة : إنه ظهرت الحكمة من وجود اللبن بصفته مشاركاً في صحة الرضيع سواء كان حيواناً أم إنساناً . إلا أن مقدار مشاركته لم تتضح حتى الآن . ومهما يكن فالحكمة متحققة ومحفوظة .

النقطة السادسة : إنه لم يثبت ما قطع به العلامة الحلبي في القواعد في موت الرضيع مع حرمانه اللبن . نعم ، لو لم يعط الرضيع أية تغذية خلال مدة نزول اللبن مات لا محالة . ولكن ليس المقروض ذلك . بل إذا عوضنا للرضيع تغذية أخرى كالحليب أو الماء والسكر وغيرهما فهل يموت أو يكون عرضة للموت ؟ فهذا ما يبعد حدوثه . وإن لم يكن من اختصاص هذا الكتاب الجزم بذلك .

كل ما في الأمر أن اللبن يقوي الرضيع ويدفع عنه الضعف والقبالية للأمراض . كما سنسمع بعد قليل .

وهنا تقرير عن اللبأ^(١) في أحد المصادر فنقول عن أحد الأطباء الاختصاصيين . ننقله مع تغيير بسيط في العبارة :

اللبأ : اسمه اللاتيني أو العلمي COLOSTRAUM . وباللغة الإنكليزية AN-
. RIBODIEST

في غضون الأشهر الثلاثة الأخيرة من فترة الحمل تبدأ ثديا الأم الحامل بالانتفاخ . حيث تتكون في قنوات الثدي إفرازات من مادة صفراء اللون صمغية القوام .

... يبدأ الطفل الرضيع في اليوم الأول من ولادته بالغذاء على هذه المادة . والتي تستمر بالإفراز من ثدي الأم لفترة قصيرة تتراوح بين اليومين إلى أربعة أيام .

وأما صفات هذه المادة الطبيعية وتركيبها الكيميائي فإنها تكون أثقل من حليب الأم من حيث الوزن النوعي . حيث يتراوح بين ١٠٦٠ - ١٠٦٦ إذا ما قارناه بحليب الأم أو حليب الحيوانات اللبونة الأخرى . حيث يتراوح الوزن النوعي له من ١٠٢٥ إلى ١٠٣٠ .

وأما من حيث التفاعل الكيميائي فإنها (قلوية) أي من المواد الكيميائية المسماة بالقواعد في مقابل الحوامض . ولهذه المادة خاصية تغيير ورد (عباد الشمس) من الأحمر إلى الأزرق .

وأما من حيث التركيب الكيميائي فإنها تحتوي على نسب عالية تزيد على النسب الموجودة في الحليب الاعتيادي للأم بإضعاف . كمادة الكلل الضرورية لبناء عظام الطفل . ومادة الحديد الضرورية لتكوين كريات الدم الحمراء .

وكذلك تحتوي على مادة الفوسفور والصدوديوم والبوتاسيوم التي تدخل في تركيب معظم المواد السائلة في جسم الطفل .

كما أنها تحتوي على نسبة عالية من الهروتين والفيتامينات التي تكون الجزء

(١) المصدر : السابق ٤٥٤ وما بعدها .

الأعظم من أنسجة الجسم . لذا تقوم هذه المادة مقام أساس البناء الذي ينمو عليه جسم الطفل في الأيام الأولى من عمره . ويدون هذه المادة يكون نمو الطفل متأخراً من الناحية الجسمية والعقلية .

هذا فضلاً عن أن هذه المادة تحتوي على عناصر مضادة للميكروبات والجراثيم التي قد توجد في بدن الرضيع . فهي تزود الطفل بالمناعة ضد الأمراض المتولدة منها . وتساعد على مقاومتها والدفاع ضدها وإيقاف فعاليتها التي تجعل الطفل الرضيع عرضة للتلف والهلاك .

وقد ثبت أخيراً لدى مشاهير الأطباء بالتجارب العلمية . والإحصائيات البايولوجية الحياتية . أن الأطفال الذين يحرمون من تناول اللبأ يكونون عرضة لمختلف أنواع الأمراض التي تقضي على حياتهم في الأشهر الأولى من عمرهم . لذا إن نسبة الوفيات بين الأطفال الذين يحرمون من هذه المادة في تلك الأيام بعد الولادة ، كثيرة جداً .

وأما الذين يعيشون من دون تناول لهذه المادة ، فضعيفو البنية ، ومتأخرو النمو من الناحية الجسمية والعقلية وعرضة لمختلف أنواع الأمراض . أقول : هذا . وما يحتمل أن يكون دليلاً على وجوب إرضاع الأم اللبأ لرضيعها . عدة وجوه فقهية محتملة :

الوجه الأول : التمسك بالروايات . ولكن لا توجد أية رواية دالة على ذلك ، لا ضعيفة السند ولا معتبرة . فهذا الوجه ساقط بالمرّة .

الوجه الثاني : التمسك بالشهرة ، باعتبار أن المشهور يفتي بالوجوب . وهذا أيضاً لم يثبت . على أن الشهرة وحدها ليست بحجة ، وخاصة مع احتمال مدركيتها واعتمادها على الوجه الثالث الأجنبي أو ما يليه فلا تزيد حجيتها عندئذ على حجيتها .

الوجه الثالث : التمسك بما دل على حرمة قتل المسلم أو تعريضه للهلاك . لا يختلف في ذلك الرضيع عمن سواه باعتبار ما سمعناه من أن ترك إرضاع اللبأ يجعله عرضة للهلاك .

وهذا وإن كان مسلماً كبيراً إلا أنه مورد للمناقشة صغرى ، كما سمعناه . إذ لا دليل على حصول الهلاك له بدونه . نعم . من حصل له الاطمئنان بذلك وجب عليه .

الوجه الرابع : التمسك بدليل الضرر الدال على حرمة الإضرار بالآخرين . وقد سمعنا أن ترك إرضاع اللباء تجعل الرضيع عرضة للضرر .
إلا أن هذا الوجه محل مناقشة كبرى وصغرى .

أما الكبرى : فلأن دليل حرمة الإضرار غير الإجماع . غير موجود ، والإجماع دليل لبي وقدره المتيقن الأضرار الفادحة والشديدة .

وأما قاعدة لا ضرر ولا ضرار . فيراد بنفي الضرر عدم وجود الأحكام الضرورية في الشريعة . وجواز الإضرار ليس حكماً اقتضائياً لينفى . وأما الضرر فليس بمعنى الإضرار بل بمعنى (تبادل) الضرر بين اثنين . ولذا قال في الرواية : أنت رجل مضار والمضارة هي تبادل الضرر كالمহারية والمقاتلة والمواقعة وغيرها . إذن . فهذه القاعدة أجنبية بكلا فقرتيها عن محل الاستدلال .

نعم ، يبقى الدليل الدال على وجوب احترام المؤمن دليل حرمة إيذائه باعتبار أن الإضرار بالمؤمن خلاف احترامه . وموجب لإيذائه . وهذا صحيح غالباً فيقال بحرمة الإضرار التي تستوجب ذلك . إلا أن انطباق عنوان الاحترام على الرضيع مشكل وكذلك الإيذاء بمعنى التأثير النفسي في الشخص المنفعل به . فإنه لا يحصل للرضيع كما هو واضح .

وأما بدون هذا التأثير فنبقى نحن ومجرد حصول الضرر . فمع الاطمئنان أو الوثوق بحصول ضرر معتد به تلزم الفتوى بالوجوب . ومع احتمال ذلك احتمالاً معتداً به يلزم القول بالاحتياط الوجوبي . وأما بدون ذلك فلا .

ومن هنا عرفنا معنى المناقشة في الصغرى أيضاً . أي أن وجود الضرر فعلاً من ترك إرضاع اللباء موكول إلى وجدان الأم . فإن احتملت ذلك أو اطمأنت به وجب عليها فعلاً أو احتياطاً الإرضاع . وإلا فلا .

أخذ الأجرة على الإرضاع:

قال الفقهاء إنه يجوز للأم الحرة مطالبة زوجها بالأجرة على إرضاع ولدها

وولده أو البنت وهذا الحكم قائم نظرياً على أن الإرضاع والتغذية للطفل ليست إلزامية بعاتق الأم وإنما هي على الأب أو على الطفل نفسه بمعنى أنه لو كان له مال كان للأب أن يدفع من أموال طفله فإن لم يكن له مال وجب على الأب أن يدفع من أمواله لأن الطفل الذي لا مال له يكون واجب النفقة على أبيه . فإن كان الأب معسراً لا يكفي وارده لدفع الأجرة وجب على الأم إرضاعه تبرعاً من حيث إن وجوب تغذية الطفل تكون عليها عندئذ .

هذا وينبغي أن نلتفت إلى أن السيرة المتعارفة خلال أجيال المسلمين من عدم أخذ الأمهات الأجرة على الإرضاع لا ينافي ما قلناه لأن أخذ الأجرة جائز للمرأة لا أنه واجب عليها .

وأضاف الفقهاء قولهم : إن الأم إذا طلبت أجرة أكثر من مرضعة أخرى جاز للأب دفع الولد إلى المرضعة الأخرى . غير أن مصلحة الطفل في إرضاع أمه له باعتبار أن لبنها أوفق لصحته لأنه مخلوق من أجله . على أن الاستحباب متحقق باستمرارها بإرضاعه واختصاصها به .

ويقوم استحقاق الأم للأجرة نظرياً على ملكيتها للبن الذي يخرج منها وللإرضاع وهو العمل الذي تقوم به طبقاً للقاعدة العامة بأن كل شخص يملك خصائص نفسه ، فيكون من حقها أخذ الأجرة عليه كما يكون لها التبرع به للطفل أو لأبيه إن صح التعبير .

ولم يوضح الفقهاء أن الأجرة المأخوذة هل تعتبر ثمناً للبن أو أجرة على العمل أو كلا الأمرين وإن كان تعبيرهم بالأجرة يوحي بالثاني إلا أن هذا لا ينافي أن يكون الثالث من قصدهم لوضوح أنه مع الأجرة لا يذهب اللبن هدراً .

من فروع الإرضاع المحرم:

هناك بعض التفريعات والمسائل الطريفة للرضاع المحرم يحسن أن نتعرض إلى بعضها :

الفرع الأول:

قال سيدنا الأستاذ^(١) لو أرضعت كبيرة الزوجتين صغيرتهما حرمتا إن كان قد دخل بالمرضعة أو فرض الإرضاع في لبنه مع عدم الدخول وإلا حرمت هي ولا يترك الاحتياط تجديد العقد على المرتضعة .

أقول : مع تحقق الدخول بالكبيرة وتحقق شرائط الرضاع المحرم فستكون الكبيرة أم زوجته والصغيرة بنت زوجته المدخول بها فيحرمان معاً على الزوج . وأما مع عدم تحقق الدخول فستكون الكبيرة أمّاً للزوجة فتحرم وأما الصغيرة فهي بنت الزوجة غير المدخول بها فلا تحرم طبقاً لقوله تعالى ﴿فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾ والضمير المؤنث في الآية يعود إلى الزوجات ذوات البنات .

والاستدلال على ذلك إما بالرواية أو على القاعدة . أما الرواية فما رواه علي ابن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال : قيل له : إن رجلاً تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخرى فقال ابن شبرمة : حرمت عليه الجارية وامراتاه . فقال أبو جعفر عليه السلام : أخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامراته التي أرضعتها أولاً . فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت إبنته .

والصحيح اعتبار هذه الرواية سنداً بالرغم من بعض المناقشة فيها .

وأما على القاعدة فقد يستشكل فيها باعتبار عدم إمكان اجتماع الزوجية والحرمة معاً شرعاً ليصدق على المرضعة أنها أم زوجته . والصغيرة حال زوجيتها لم تكن بنتاً وحال بنتيتها لم تكن زوجة . وكذلك الكبيرة فإنها حال زوجيتها لم تكن أمّاً وحال أمومتها لم تكن زوجة . إذن فالكبيرة ؛ أم من كانت زوجة والصغيرة : بنت من كانت زوجة . أي بعد زوال عنوان الزوجية ، وبعد زواله كيف يترتب الحكم بالحرمة .

والجواب على ذلك من وجوه :

(١) منهاج الصالحين ج ٢ ص ٢٩٢ .

الوجه الأول : إن المستفاد في عدد من الروايات في باب الرضاع كالرواية السابقة وغيرها ، الاكتفاء بهذا المقدار من العلاقة بين الزوجية والحرمة . أي يمكن الاكتفاء بترتب الحرمة ولو بعد زوال الزوجية حقيقة . وإذا تمّ الدليل الشعبي عليه أخذنا به .

الوجه الثاني : تحكيم الفهم العرفي ، من حيث إن الفرق بين زوال الزوجية وثبوت الحرمة ليس إلاً فرقاً عقلياً في الرتبة وإلاً فمن ناحية الفهم العرفي فإن عنوان البنت أو الأم يرد على نفس موضوع الزوجة . يعني حال ثبوت عنوان الزوجية عرفاً . لأن العرف لمكان التسامح عنده لا يلحظ تعدد الرتبة العقلية . فهي عقلاً وإن صدق عليها أنها كانت زوجة إلاً أن العرف يراها باقية على الزوجية .

الوجه الثالث : إن ما تخيله المستشكل من تعدد الرتبة بمعنى ارتفاع الزوجية أولاً ثم ثبوت البتية والأمومة ليس بصحيح . بل الأمر بالعكس . وذلك لأن الرضاع الجامع للشرائط ينتج نتيجته على كل حال سواء كانت الصغيرة زوجة أم لا وكذلك الكبيرة . إذن فما يرد أولاً هو صدق الأمومة والبنوة . ويكون هذا موضوعاً للتحريم لأن كل (أم زوجة) و (بنت زوجة) حرام وفي طول ثبوت هذه الحرمة يرتفع عنوان الزوجية الذي كان سابقاً . إذن ، فالعنوانان يجتمعان آنأ ما ثم تنتفي الزوجية ، لا أنهما لا يجتمعان لتكون الأمومة واردة على مكان فارغ من الزوجية كما أراد المستشكل ، بل الأمر بالعكس كما ألمعنا .

وهذه الأجوبة الثلاثة تسري في عدد من صور الرضاع المحرم . وسنذكر فيما يلي بعض أمثله مضافاً إلى هذا المثال الذي انتهينا منه . هذا وبقيت فيما نقلناه من كلام السيد الأستاذ بعض المناقشات التي لا حاجة إلى الإطالة بها .

الفرع الثاني:

قال بعض أساتذتنا^(١) : إذا كان في بيت واحد أخوان مثلاً . وكانت زوجة

(١) منهاج الصالحين ص ٢٧٢ ج ٢ .

كل منهما أجنبية عن الآخر وأرادا أن تصير زوجة كل منهما من محارم الآخر حتى يحل له النظر إليها . يمكن لهما الاحتمال بأن يتزوج كل منهما بصبية وترضع زوجة كل منهما زوجة الآخر رضاعاً كاملاً . فتصير زوجة كل منهما أما لزوجة الآخر . فتصير من محارمه وحل نظره إليها وبطل نكاح كلتا الصبيتين لصيرورة كل منهما بالرضاع بنت أخي زوجها .

أقول : ينبغي أن نلاحظ على ذلك عدة ملاحظات :

الملاحظة الأولى : إن هذا الفرع يأتي فيه الإشكال السابق : وهو أن المرضعة تصبح أم من كانت زوجته وأجوبته الثلاثة . ولا حاجة إلى شرحها مجدداً .

الملاحظة الثانية : إن هذه العملية لو حصلت ، حرمت زوجة الأخ على أخي زوجها حرمة مؤبدة . فإذا طلقها زوجها لا يمكن لأخيه الزواج منها . لأنها أم زوجته بالرضاع . وبتعبير آخر : هي من محارمه والمحارم تعني الحرمة المؤبدة .

الملاحظة الثالثة : قد افترض النص وجود أخوين متزوجين ، فيعملان العمل المشار إليه . وكذلك لو كان أحدهما متزوجاً دون الآخر بلا فرق .

الملاحظة الرابعة : إنه يجب أن لا يقع طلاق للصغيرة قبل الرضاع أو خلاله . والمهم أن يتم الرضاع وهي في حال الزوجية . كما يجب أن لا يكون الزواج منقطعاً . إلا إذا كان ذا مدة تصل إلى حد بلوغ البنت على الأحوط .

الملاحظة الخامسة : ينبغي أن تكون الرضیعة أجنبية عن الزوج والزوجة أو عن الأخ وزوجته ، وإلا فقد يتسبب الرضاع إلى إنفساخ نكاح الزوجة الموضع . بدل التسبب إلى صحته ودوامه .

الملاحظة السادسة : يجب أن يكون النكاح مع الصغيرة نكاحاً بإذن وليها : أبوها أو جدها لأبيها . وأن يكون جدياً لا صورياً . بحيث لو لم يحصل الرضاع ولا الطلاق بقيت زوجته الدائمة .

هذا ولا يجوز أن يكون الولي هو الوصي أو الحاكم الشرعي أو عدول المؤمنين ، لمن يستشكل في جواز ولايتهم لنكاح الصبي أو الصبية . وإذا أنيط بالمصلحة ، كانت المصلحة الملحوظة هو مصلحة الصغيرة لا مصلحة الزوجة والزوج أو أخي الزوج .

الملاحظة السابعة : كان بعض العلماء المتأخرين له طريقة أخرى لتحليل الزوجة على أخي زوجها . وذلك قبل أن يتم عقد نكاحها على زوجها يتم عقد نكاحها على الأب يعني أب الزوج . مع ضمنية الفتوى أنها لا تحرم على إبنه إذا كان العقد منقطعاً والنظر واللمس بشهوة غير موجودة . عندئذ تصبح المرأة زوجة الأب لأخ الزوج قبل أن تُعقد على أخيه . ثم يهبها الأب المدة ، ولا تحتاج إلى عدة لعدم الدخول ، فيمكن أن تعقد على من يراد له أن يصبح زوجها .

إلا أن الإشكال فقهيّاً في ذلك : حول الفتوى المشار إليها . فإنها إن عقدت على الأب أصبحت من محارم أولاده كلهم بما فيهم من يراد أن يصبح زوجها . فتحرم عليه قبل أن يتزوجها ، فيمتنع الزواج عليه منها . وليس في الشريعة من المحارم ما يجوز الزواج منه . أو بتعبير آخر : إن المرأة ستكون من المحارم بلحاظ جواز النظر لا تحريم النكاح . فهذا غير معهود في الشريعة . لمدى التلازم بين الحكمين .

فإن كان يرى المفتي : إنها لا تحرم على الأولاد بعد العقد على الأب وهبتها المدة . فهي إذن ليست من محارمهم لا بالنسبة إلى زوجها ولا بالنسبة إلى أخيه فلا يجوز لأخيه النظر إليها شرعاً .

وإن جاز نظره إليها شرعاً ، جاز ذلك لزوجها قبل عقدها عليه بصفته من محارمها . فكيف يمكنه أن يعقد عليها؟ إن تحمل مثل هذه الفتوى أمام الله سبحانه صعبة جداً . فالطريقة الأولى للتحليل هي المتعينة .

الملاحظة الثامنة : لا فرق في الطريقة الأولى بين كون الرضاع قبل الزواج أو بعده . فما سبق كان الرضاع بعد الزواج .

وكذلك لو كان قبله ، لا بمعنى أن يكون من لبن الزوج . بل يعني أن يتزوج الأخ أم زوجة أخيه ، ولادة أو رضاعاً ، فتكون من محارمه قبل العقد على أخيه .

الملاحظة التاسعة : يجب لكي تحصل النتيجة المطلوبة أن يتم عقد الصغيرة على الأخ قبل البدء بالرضاع . والأحوط أن لا يكون خلاله فضلاً عما إذا كان بعده ، إذ لو تمّ الرضاع أصبحت بنت أخ لأخي الزوج فتحرم عليه فلا يمكن زواجها منه لتصبح أمها الرضاعية أم زوجته . فلا تحصل النتيجة المطلوبة .

الفرع الثالث:

قال بعض أساتذتنا^(١) : إذا أرضعت امرأة ولد بنتها . وبعبارة أخرى : أرضعت الولد جدته من طرف الأم حرمت بنتها أم الولد على زوجها وبطل نكاحها ، سواء أرضعته بلبن أبي البنت أو بلبن غيره .

وذلك : لأن زوج البنت أب للمرتضع وزوجته بنت للمرضعة جدة الولد . وقد مرّ أنه يحرم على أبي المرتضع نكاح أولاد المرضعة . فإذا منع منه سابقاً أبطله لاحقاً .

أقول : وهذا (أعني كون الزوجة بنتاً للمرضعة) يحصل سواء أرضعته بلبن أبي البنت أو بلبن غيره .

ثم قال : وكذا إذا أرضعت زوجة أبي البنت من لبنه ولد البنت بطل نكاح البنت . لما مرّ من أنه يحرم نكاح أبي المرتضع في أولاد صاحب اللبن .

الفرع الرابع:

قال أيضاً^(٢) : لو زوج ابنه الصغير بابنة أخيه الصغيرة ثم أرضعت جدتهما من طرف الأب أو الأم أحدهما . وذلك : فيما إذا تزوج الأخوان الأختين انفسخ نكاحهما . لأن المرتضع إن كان هو الذكر ، فإن أرضعته جدته من طرف الأم صار خالاً لزوجته وإن كان هو الأنثى صارت هي عمّة لزوجها على الأول وخالة له على الثاني ، فبطل النكاح على أي حال .

أقول : إن قوله : فيما إذا تزوج الأخوان الأختين . كأنها عبارة زائدة . إذ يراد بها أن الأخوين : أب الصغير وأب الصغيرة ، كانا متزوجين بأختين هما أم الصغير وأم الصغيرة . إلا أن هذا ليس بلازم في حصول بطلان نكاح الصغيرين بالرضاع المشار إليه . بل يلزم بطلان النكاح سواء كانا متزوجين بأختين أم لا . وسواء أرضعت جدتهما الصغيرين بلبن جدهم أم بلبن غيره أو بالاختلاف . وسواء أرضعتهما بلبن واحد أو بلبنين يعني قد درأ بمناسبتين مختلفتين .

(١) منهاج الصالحين ص ٢٧٢ ج ٢ .

(٢) منهاج الصالحين ص ٢٧٣ ج ٢ .

وإذا أرضعت واحداً انفسخ النكاح فضلاً عما إذا أرضعتها معاً . وهذا يتم فقهيّاً لو أرضعت جدتين لهذين الصغيرين لهما . وتمّ رضاعهما في آن واحد حصل سببين لبطلان النكاح في آن واحد . وليس للعبارة فهم آخر إذ لم يسبق في المسألة وجود أختين ليكونا معهودتين هنا .

عموم المنزلة في الرضاع:

لو كان هناك زوجان لهما أولاد وبنات وهناك زوجان آخران كذلك فأرضعت إحدى الزوجتين أحد ذرية الزوج الآخر ، فيحرم المرتضع على الرضيع مع تعدد الجنس كما يحرم المرتضع على أخوة الرضيع والرضيع على أخوة المرتضع احتياطاً كما يحرم كلا الأبوين من الزواج في الآخر سواء كان هو طرف الرضاعة أم غيره .

ولكن هل يحرم الأخوة الآخرين على بعضهم البعض وجهان محتملان :
الوجه الأول : ما قلناه من عدم الحرمة إذ لا نسب بينهم ولا رضاع ومقتضى الأصول المؤمّنة جواز النكاح .
الوجه الثاني : إن هؤلاء جميعاً بمنزلة الأخوة ، لأن أخ المرتضع النسبي هو أخو أخ الرضيع بالرضاعة فكذلك العكس في أخوة الرضيع وأخو الأخ بمنزلة الأخ فينبغي أن يقال بحرمة النكاح بينهم .

وهذا ونحوه هو المراد من عموم المنزلة في الرضاعة .

وقد يستدل عليه بأدلة تحريم الرضاع نفسها كقوله عليه السلام (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) أو (لحمة الرضاع كلحمة النسب) حيث يكون المفهوم من هذين النصين أن الحرمة تنتشر بالرضاع بمقدار ما تنتشر بالنسب إلا ما خرج بدليل خاص كاشتراط وحدة الفحل وإلا فإن الرضاع والنسب يشكلان قرابة متشابهة أو مشتركة .

وبهذا الدليل اللفظي يندفع ما قلناه من جريان الأصول العملية المؤمّنة عن الحرمة لأن الدليل اللفظي مقدم على الأصل العملي كما هو ثابت في علم الأصول .

إلا أنه يمكن المناقشة في ذلك بعدة وجوه نذكر بعضها :

الوجه الأول : إنه يمكن أن يقال : إن هذين النصين للتحريم لا إطلاق لهما لأنهما ليسا في مقام بيان سائر التفاصيل وإنما في مقام بيان الحرمة فقط إجمالاً ومعه لا مورد لتمسك بإطلاقهما في الموارد المشكوكة .

الوجه الثاني : إن الخبر حوكنّا على الصفات النسبية فما وجد منها بالرضاع كان محرماً . وأما الصفات التي لا وجود لها فيه فلا تكون مشمولة بدليل لأنها ليست من الصفات النسبية كأخ الأخ وأخت الأخت وخال الأخ وخالته وأخو ابن العم وأخته ونحو ذلك .

والمفروض في كل ذلك انعدام النسب لأن أخ الأخ إن لم يكن أخاً فعلاً فلا معنى له نسبياً فلا يحرم بالرضاع .

وقد مثلوا لعموم المنزلة بعدة أمثلة نذكر جملة منها لكي نضيفها إلى المثال الرئيسي السابق :

المثال الأول : إذا أرضعت زوجتك بلبنك أختها فصار ولدك وزوجتك أخته فتحرم عليك من جهة كونها أخت ولدك إذا قلنا بعموم المنزلة .

المثال الثاني : إذا أرضعت زوجتك بلبنك ولد عمها أو ولد خالها فصرت أبا لابن عمها أو ابن خالها وهي تحرم على أب ابن عمها نسباً لأنه عمها وتحرم أب ابن خالها لأنه خالها فإن قلنا بعموم المنزلة قلنا بالحرمة في مثل ذلك .

المثال الثالث : إذا أرضعت امرأة أخاك أو أختك لأبويك فصارت أماً لهما . وأم الأخ في النسب محرمة سواء كانت أماً أو زوجة أب فهل تحرم عليك المرضعة وإن كانت زوجتك سابقاً بطل نكاحها . يتوقف القول بالتحريم على القول بعموم المنزلة .

المثال الرابع : إذا أرضعت زوجتك ولد بنتك وصارت أماً له فهي بمنزلة بنتك فعلى القول بعموم المنزلة يبطل نكاحها .

المثال الخامس : إذا أرضعت زوجتك ولد أختك فصارت أماً له فهي بمنزلة أختك فيتوقف القول ببطلان نكاحها على القول بعموم المنزلة .

إلى غير ذلك من الأمثلة .

وأما القول بعموم المنزلة في الموارد التي خرجت بدليل صحيح فلا سبيل إليه باعتبار قيام الدليل ضده إذ لولا اشتراط وحدة الفحل مثلاً أمكن القول بالحرمة باعتبار كون الأخوة أخوة لأم . ولولا اشتراط اتحاد المرضعة لأمكن القول بالحرمة باعتبار كونهم أخوة لأب .



مركز تحقیقات کتب پوز علم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل النفقات

يتحدث الفقهاء عن النفقات في كتاب النكاح باعتبار وجوب النفقة على الزوجة وإلا فأنواع النفقات عديدة وعلاقة المنفق بالمنفق عليه على صور كثيرة وأحكام الإنفاق بصفته عملاً من المنفق عديدة أيضاً .

فهناك النفقة الواجبة عيناً كالنفقة على الزوجة وهناك النفقة الواجبة بنحو الوجوب الكفائي كالنفقة على المضطرين والمحتاجين حيث يتوقف عليها حياتهم أو دفع ضرر عظيم عنهم . وهناك من النفقة ما هو مستحب كالإنفاق على قضاء حاجة المحتاجين من دون ضرورة وسائر وجوه العبادات غير الواجبة ومن النفقات ما هو مباح وهو أغلبها ومنها ما هو مكروه وهو النفقة على المكروهات . ومنها ما هو حرام وهو النفقة على المحرمات أو على المشهورين بها أو على أعوان الظالمين .

والمراد بالنفقة تكفل فرد لفرد آخر بإعاشته لفترة زمنية معتد بها لا كالضيف النازل ليوم أو يومين فإن النفقة على مثل ذلك وإن كانت صادقة عقلاً إلا أنها ليست صادقة عرفاً بالمعنى الذي ينطبق على العوائل ونحوها فإن للإنفاق العائلي معنى خاص في الذهن العرفي .

ولا يراد بالعائلة خصوص المجتمعين لأجل القرابة ، كالزوجين وأولادهما . . . لوضوح أن الخادم المقيم بينهم يعتبر من العائلة . بل يراد بالعائلة من كانوا مجتمعين بإنفاق واحد أو بإنفاق موحد . على أن يكون فيهم من يتسبب بالقرابة

أو النسابة^(١) للمنفق ولو واحداً ، ولو كان معهم كثيرون كمن جمع في داره المحتاجين والمعوزين لينفق عليهم . فكلهم بمنزلة العائلة الواحدة .

والمهم في تحقق العائلة أمران : أحدهما : العدل وهو الإنفاق على الآخرين باستمرار عرفاً . وثانيهما : وجود القرابة والنسابة بين المنفق وبعض الموجودين أو كلهم ، ولا يهم وجود الكثيرين غيرهم بعد ذلك .

ولتحدث فيما يلي عن أهم أشكال النفقات بدءاً بالموضوع الأهم في كتاب النكاح وهو :

نفقة الزوجة:

والحديث فيها عن موضوعها ومقدارها وآثارها ونعقد لكل منها جهة مستقلة :

الجهة الأولى : في بيان موضوع وجوب الإنفاق .

ويلحظ الموضوع عادة فقهيّاً بعد التسليم بكون المرأة زوجة ، وإلا فلا شك أن هذه الصفة لها من أهم أجزاء الموضوع . إذ لو لم تكن زوجة لم يجب الإنفاق . فإن كانت زوجة ، فالزوجة على قسمين عندنا : دائمة ومنقطعة . وسنوضح في الفصل الخاص بالزوجة المنقطعة أنها لا تستحق نفقة . فما يصرفه عليها لا يتصف بالوجوب وإنما بغيره من الأحكام كالاستحباب أو الإباحة . إذن يشترط في الزوجة أن تكون زوجة دائمة لكي تجب نفقتها .

وعلى الزوجة الدائمة بعض الحقوق الواجبة تجاه زوجها تتلخص بأمرين رئيسين :

أحدهما : التمكين الجنسي الكامل والدائم ، في حدود لعلنا نتعرض لها في المستقبل بعون الله سبحانه .

ثانيهما : الخروج من البيت بإذنه ، مع إمكانها الحصول على الإذن .

(١) يراد بالنسابة ما كان الزواج سبباً للصلة كالزوجة وأخوتها ونحوهم .

وهناك حقوق عديدة مستحبة لسنا الآن بصدددها ، والمهم هو أنها إذا التزمت بهذين الحقين الواجبين سميت (ممكّنة) واستحقت النفقة الواجبة من زوجها وأما إذا أخلت وأهملت أحد الحقين أو كلاهما أو بعض تطبيقاتهما ، كانت (ناشراً) ولم تستحق النفقة وجوباً . فإن أنفق عليها الزوج كانت نفقته مستحبة أو مباحة . وله قطعها ما دامت ناشراً ما لم تصبح ممكّنة مرة أخرى .

وأما اشتراط الحرية فغير وارد ولم أجده في كلام أحد ، وعلى خلاف إطلاقات الأدلة ، ما دام يصدق على الأمة أنها زوجة دائمة ممكّنة . فتجب نفقتها . وهي المعقودة بالعقد الدائم على غير مولاها بإذنه .

وكذلك لا موجب لاشتراط أي شيء آخر كالعقل فلو كانت مجنونة أو سفیهة وجب الإنفاق عليها مع الشرائط السابقة . وكذلك اشتراط عمر معين لا موجب له . فلو كانت صغيرة جداً أو كبيرة جداً وجب الإنفاق عليها . بل إن الصغيرة أولى بالإنفاق من غيرها لعدم صدق الشرطين السابقين في حقها ، فتجب عليها النفقة على كل حال . وإنا يشترط ذينك الشرطين فيمن يمكن في حقها ذلك .

ونحو ذلك لو كانت مريضة لا تستطيع التمكين الجنسي ، وجبت عليها النفقة .

وكذلك لو كانت المرأة ممكّنة جنسياً ولكنها مهملة للعمل في مصلحة زوجها حياتياً ، فإنه تجب عليه النفقة ولا يجب عليها العمل في بيته . وإنا هذا العمل من النساء كما هو المتعارف في مجتمعاتنا كله مستحب إن توفرت فيه قصد القرية لله عز وجل . وليس من الحقوق الواجبة على الزوجة للزوج .

غير أنه مما لا شك فيه أن هذا العمل موروث من قادتنا المعصومين سلام الله عليهم بما فيهم فاطمة الزهراء سلام الله عليها التي كانت تعمل في بيتها لمصلحة زوجها وأولادها سلام الله عليهم أجمعين . ولكن كل ذلك على وجه الإستحباب دون الوجوب .

والسيرة أعم من الوجوب ، ومقتضى أصالة البراءة نفيه على أي حال . فحق الزوج الواجب منحصر في الأمرين السابقين الذين ذكرناهما .

... وإن كان يجب على المرأة حقوق أخرى لزوجها إلا أنها لا تصبح بتركها أو التهاون بها ناشزاً . كوجوب حفظ كرامته أمامه وفي غيابه وصيانة نفسها عن غيره . والحفاظ على ممتلكاته عند عدم وجوده ونحو ذلك إلا أنه لم يثبت أنه مع التقصير فيها تصبح الزوجة ناشزاً ما لم يؤد الأمر إلى ترك أحد الشرطين السابقين .

الجهة الثانية : في كمية ومقدار النفقة على الزوجة .

وفي ذلك عدة احتمالات أول الأمر ، منها ما عليه فتوى البعض ومنها ما هو غير محتمل فقهاً ، نذكرها لمجرد الإيضاح والتفصيل :

الاحتمال الأول : أنه تجب العناوين الأربعة التالية على الزوج ولا يجب أكثر من ذلك : الطعام والشراب واللباس والسكن . ويتعبير أدق : الإطعام والإشراب والإلباس والإسكان . بصفتها أفعال للزوج نتيجة منافع للزوجة . فإن فعل ذلك فقد أدى ما عليه ولا دليل على وجوب ملكيتها لعين ما تقبضه من زوجها بهذا الصدد .

الاحتمال الثاني : نفس الاحتمال الأول ، مع القول بملكيتها للعين .

الاحتمال الثالث : إن الواجب هو إيفاء حاجة المرأة أيًا كانت بالشكل الذي تشعر معه بالراحة النسبية . طبقاً لقوله تعالى ﴿وعاشروهن بالمعروف﴾ . مع القول بأنه لا يجب تمليك العين .

ولكن لو احتاجت إلى غير تلك الأمور الأربعة وجب بذله على الزوج كالطبيب والحمام .

الاحتمال الرابع : نفس الاحتمال الثالث مع القول بوجوب تمليك العين .

الاحتمال الخامس : إن المدار ليس هو حاجة المرأة بل هو شأنها الاجتماعي . فالهم أن يحفظ لها زوجها شأنها الاجتماعي ولا يلزم من تقصيره تجاهها ذلتها أمام الناس . فلا يكون قد قام بالواجب . ولو كان ذلك أكثر من حاجتها الحياتية الفعلية ، كالتجمل باللباس أو بالمساحيق أو استقبال الناس أعني النساء إن كان من عاداتها بما في ذلك من بذل مال إلى غير ذلك .

غير أن شأنها الاجتماعي ، معنى لا يخلو من غموض . فهل هو شأن أبيها أو شأن زوجها الفعلي أو شأن زوجها المعنوي أو شأن أولادها . . . وجوه أو احتمالات . والفرق بين الشأن الفعلي والمعنوي يظهر فيما إذا كانت أموال الرجل أقل من احترامه بين الناس أو أكثر . فالمراد من الشأن الفعلي مقدار أمواله والمراد من الشأن المعنوي احترامه . وسيأتي بعض الكلام حوله .

الاحتمال السادس : نفس الاحتمال السابق مع القول بوجوب تمليك العين . كما قلنا في الاحتمالات السابقة .

الاحتمال السابع : إن المدار ليس هو حاجة المرأة ولا شأنها الاجتماعي بل إرادتها وطلبها من زوجها ، فيجب عليه أن يعطيها كل ما تطلب . مع تمليك العين أو بدونه .

الاحتمال الثامن : إن المدار هو رأي الزوج ، فمهما سخت نفسه في شيء وجب دفعه . وأما إذا شحت نفسه ، فلا يجب وهذا إما مع تمليك العين أو بدونه .

وبعد الالتفات إلى أن الاحتمالين الأخيرين ساقطان فقهاء لم يقل بهما أحد . تبقى الاحتمالات الأخرى وجيهة .

غير أن الاحتمالين الأولين ، وإن قال بهما بعض الفقهاء من القدماء والمتوسطين ، إلا أنهما لا شك مبنيان على الغالب من كون العناوين الأربعة المذكورة فيهما ، موفية لحاجات الزوجية الحياتية والاجتماعية ، وأما إذا لم تكن موفية لذلك فلا إشكال في سقوطهما فقهاء إذ من الواضح أنه مع وجود الحاجة الحياتية أو الاجتماعية للزوجة زائداً على تلك العناوين الأربعة ، فإنها تكون على عاتق الزوج وتدخل في النفقة الواجبة . ولا أقل من التمسك بقوله تعالى : ﴿وعاشروهن بمعروف﴾ . لوضوح أنه من خلاف المعروف إبقاء الزوجة محتاجة أو ذليلة اجتماعياً بلا إشكال .

هذا وقد يستدل للاحتمال الأول أو الأولين بصحيفة أبي بصير المرادي^(١)

(١) وسائل الشريعة ج ٥ كتاب النكاح أبواب النفقات باب ١ حديث ٢ .

قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الإمام أن يفرق بينهما .
وما كان على غرارها من الروايات .

إلا أن الاستدلال بها واضح الاندفاع لعدة وجوه نذكر منها :
أولاً : إنها تقتصر على المأكل والملبس ولا تذكر المسكن . مع أن وجوبه من ضروريات الفقه .

ثانياً : إنها بصدد بيان عدم جواز الأقل لا بصدد عدم وجوب الأكثر . وهذا كما يفسر الإعراض عن ذكر السكن يفسر أيضاً ما قلناه من سقوط الاستدلال بها . لعدم وجود مفهوم فيها يفيد نفي وجوب الزائد .

وأولى من ذلك : الاستدلال بصحيفة إسحاق بن عمار^(١) قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما حق المرأة على زوجها الذي إذا دفعه كان محسناً . قال : يشبعها ويكسوها وإن جهلت غفر لها . الحديث .

والوجه في كونها أولى من حيث سقوط الاستدلال بها اشتمالها على حق مستحب فقهيّاً جزماً وهو غفران الذنب . فالمراد منها تعداد ما يتصف بمطلق المطلوبة لا بالوجوب خاصة .

وقد يخطر في الذهن : أن هذا أولى بالاستدلال بها ، إذ تكون دالة على أن الزائد ليس فيه مطلوبة أصلاً . وهو مطلوب المستدل .

وجوابه : إن هذا غير محتمل لوضوح أن السكنى واجبة مضافاً إلى استحباب التوسعة على العيال وغير ذلك . فانتفاء مطلق المطلوبة غير محتمل . مضافاً إلى عدم وجود المفهوم لكلا الروايتين لأنه من مفهوم الوصف الذي لا نقول به .

وبعد انتفاء الاحتمالات السابقة نبقى نحن والاحتمالات الأخرى التي تبدأ

(١) المصدر : حديث ٥ .

بالثالث وتنتهي بالسادس . وأساسها على مفهومي الحاجة أو الشأن الاجتماعي للزوجة ، مع الاختلاف في أنه هل يجب تمليك العين أو لا .

وبهذا الصدد ينبغي أن نتكلم عن أمرين :

الأمر الأول : في أن المدار في مقدار النفقة هل هو لحاجة الزوجة أو شأنها الاجتماعي .

فقد يقال : إنه لا اختلاف بينهما بعد أن نفهم من الحاجة مفهومها العرفي ، وهو أمر ينطبق على الشأن الاجتماعي . فإن كل ما هو مربوط بالشأن يعتبر عرفاً من الحاجات .

فرجع الوجهان إلى وجه واحد ، سواء عبرنا عنه بالحاجة أو بالشأن الاجتماعي . لأننا إن عبرنا عنه بالحاجة كان الشأن من جملة الحاجات . وإن عبرنا بالشأن كان ما دونه من الحاجات أولى بالوجوب .

إلا أن هذا ليس بصحيح لعدة وجوه نذكر منها ما يلي :

أولاً : إن هناك من المستويات الاجتماعية ما يكون خارجاً عن الحاجة الحياتية بلا إشكال . لا أقصد ما كان زائداً عن شأن الزوجة ، بل حتى ما كان داخلياً فيه فإنه قد يكون خارجاً عن معنى الحاجة عرفاً . وهذا أمر يختلف في مصداقه اختلاف الأزمنة والأمكنة . نعم . . . ما كان داخلياً منه في نطاق الحاجة عرفاً ، فيكون واجباً . إلا أن مدعي هذا الوجه يرى أن كل ما هو داخل في الشأن فهو داخل في الحاجة عرفاً . وهذا غير مسلم .

ثانياً : إن الدار هو العنوان المأخوذ في دليل وجوب النفقة ، وليس هو شيئاً يمكن إعطاؤه من عندنا . والدليل اللفظي غير مساعد على ضبط مقدار وجوب النفقة ، كما رأينا ، فيجب أن نبقي نحن والدليل اللبي كالإجماع والسيرة . ولا شك أن ثبوتهما بعنوان الشأن الاجتماعي ، حتى ولو كان خارجاً عن الحاجة أمر مشكوك فيه ، وإنما القدر المتيقن من هذا الدليل هو موجود الحاجة فقط . ويندرج فيها بعض ما هو دخيل في الشأن الاجتماعي بصفته من الحاجة عرفاً . دون كل موارد .

وقد يستدل للشأن الاجتماعي بعناوين ثانوية كحصول الذلة للمرأة إذا لم يبذل لها زوجها ذلك . أو حصول الإيذاء المحرم للمؤمنة أو نحو ذلك . فيكون ضده واجباً .

وهنا لا إشكال من الكبرى وهو حرمة إذلال المؤمن أو المؤمنة أو إيذاؤهما . وإذا صدق في منع النفقة ذلك كان بذلها واجباً . إلا أن الكلام في عموم هذا الصديق لكل ما هو مندرج في الشأن الاجتماعي للزوجة . إذ قد يكون المورد خالياً من كلا هذين العنوانين ، فلا يبقى دليل على وجوب النفقة .

على أن دليل حرمة الإذلال أهم من هذه الناحية فقهيّاً من دليل حرمة الإيذاء . لأننا لو فتحنا باب الإيذاء لم يكن لنفقة الزوجة حدود معلومة . وأصبح الأمر مطابقاً للاحتمال السامع وهو أن تكون النفقة برأيها واقتراحها وطلبها . وإلا حصل الإيذاء فيجب . وهذا بمجرد غير محتمل فقهيّاً .

بل لا شك أن للنفقة حدوداً مسبقة في وجوبها . فمطالبتها بالزائد ليس من حقها ولا يجب على زوجها البذل حتى لو لزم الأذية . لأن في ذلك الطلب ظلماً للزوج وإلزاماً له في غير الواجب . فتكون الزوجة ظالمة والظالم يجوز إيذاؤه .

هذا ، ولا يفوتنا أن نلتفت إلى أن الشأن الاجتماعي للزوجة ليس هو شأنها السابق على الزواج . بل هو الشأن اللاحق له والحاصل به . فإن المجتمع والعرف ينظر إليها بصفتها زوجة لهذا الرجل ليس إلا ، سواء كانت فيما سبق أعلى منه منزلة أو أدنى . . .

وهذا ينتج أنها لو كانت أدنى قبل الزواج لم يجوز للزوج الاقتصار في النفقة على القليل . كما أنها لو كانت أعلى لم يجب على الزوج التوسع في النفقة . وأن الضغط عليه من هذه الناحية يرجع به الأمر إلى رأيها وطلبها . وقلنا إنه غير محتمل .

ومن هنا لو كان زوجها فقيراً ، كان شأنها أنها زوجة فقيرة وإن كان أبوها أو أخوها غنياً . ولا يجب على هذا الزوج تكلف الزائد . ومن هنا قال الله عزّ

وجلّ : ﴿وإن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله﴾ . وهذا معناه أن الزائد غير واجب ، لا أنه واجب يبقى في ذمته .

وهنا قد يقع السؤال : إننا لماذا بحثنا الآن عن الشأن الاجتماعي في حين أننا لم نقل به بل قلنا إن المدار في النفقة الواجبة إنما هو الحاجة لا الشأن الاجتماعي .

وجواب ذلك : أننا قلنا أيضاً : إن هناك قسماً من مستلزمات الشأن الاجتماعي تدخل في الحاجة عرفاً ، وإن لم يكن كله كذلك . وعندئذ فيكون داخلًا في النفقة الواجبة . وعندئذ يكون كلامنا السابق عن الشأن الاجتماعي منطبقاً ووجيهاً . ولا نريد منه أكثر من ذلك على أي حال .

الأمر الثاني : في أن الواجب في النفقة الواجبة التي عرفنا بعض حدودها فيما سبق هل هو الانتفاع أو المنفعة أو تمليك العين .

والفرق بين الانتفاع والمنفعة هو ملكيتها للمنفعة على الاحتمال الثاني دون الأول بحيث يمكن أن تملك عوضها في إجارة ونحوها . وعليه فتكون الاحتمالات الثلاثة كما يلي :

الاحتمال الأول : إن الواجب في النفقة هو الانتفاع فلا تملك الزوجة لا العين ولا المنفعة . وإنما يجب على الزوج تمكين الزوجة من التصرف بالعين فقط .

الاحتمال الثاني : إن الواجب هو تمليكها المنفعة . وليس مجرد الانتفاع . بحيث تستطيع أن تستوفيها بنفسها أو أن تعاوض عليها بالمال كما أشرنا .

الاحتمال الثالث : إن الواجب لا يتأدى بالانتفاع ولا بملكية المنفعة بل يجب تمليك العين من الثياب والطعام والأثاث ونحو ذلك .

ومن آثار الفرق بين هذه الاحتمالات : أنه على الأول لا يكون للزوجة البيع ولا الإيجار ولا الهبة للعين ولا غير ذلك من المعاملات بل ولا حتى إباحتها أو الإذن بها للغير . بخلاف الثاني فإنه يجوز لها إيجارتها والإذن بها . وعلى الثالث يجوز لها بيعها وتورث منها .

ولا يفرق في ذلك بين مختلف ما نتصور من الأعيان المعطاة للزوجة من

طعام أو غيره بل ومن مال أو غيره . إذ لا يتعين في الطعام والمال أعني النقد ونحوه حصول ملكيته قبل استعماله . بل يمكن أن يكون أيضاً على وجه الانتفاع أو المنفعة . وتبقى ملكية العين للزوج . ويظهر الأثر فيما لو ماتت الزوجة أو طلقت طلاقاً بائناً .

فأي هذه الاحتمالات أو الأقوال الفقهية هو الصحيح؟

يبتني ذلك على نسخ الدليل القائم على وجوب النفقة . فإن كان هو الدليل اللفظي . القائل : بأنه يجب على الزوج أن يطعم الزوجة ويكسوها ويسكنها ونحو ذلك . . .

فقد يقال : إن المهم له هو إيفاء الحاجة كما قلنا يعني دفع البرد والحر وسائر الأخطار عنها . وهذا يحصل بالانتفاع فيبقى الباقي أعني تمليك المنفعة أو تمليك العين خارج الوجوب ولا أقل من دفعه بالأصل المؤمن .

ويتعبير آخر : أنه مع حصول الانتفاع من قبل الزوجة بالعين يصدق أنه كساها زوجها وأطعمها وأسكنها . فنكون قد أخذنا بالواجب ولا يجب الزائد . بل يمكن التوسع في ذلك لكل ما هو داخل في الحاجة أو في الشأن الاجتماعي للزوجة ، مما هو زائد عن العناوين السابقة أعني الطعام والكسوة واللباس . فإن كل ذلك يكفي في صدقه مجرد الانتفاع فلا يجب التمليك .

وهذا صحيح بالنظرة الساذجة . إلا أن الأمر في كثير من الأحيان لا يمكن أن يقتصر على ذلك . بل قد يكون من (حاجة) الزوجة أو شأنها الاجتماعي أن تملك المنفعة أو أن تملك العين . فإن حصل ذلك عرفاً ، دخل التمليك بكلا قسميه في النفقة الواجبة . فإذا لم يحصل التمليك لم يكن قد وفى الزوج نفقة زوجته كما يجب .

وهذا واضح في جانب الشأن الاجتماعي إن قلنا به . إذ قد يتوقف ، بل يتوقف كثيراً على ملكية الزوجة للعين فضلاً عن المنفعة . بحيث يراها الناس قائمة بالأمر في الأموال الواصلة إليها كما يقوم المالك . وإلا أوجب لها نحو من الذلة لا محالة . فإذا لم تحصل الملكية لم تكن النفقة قد أدت كما يجب .

وكذلك لو قلنا بأن المدار في النفقة هو الحاجة ولكن على نطاق أضيق . بنفس التقريب الذي قلناه في جانب الشأن الاجتماعي . أو بتقريب آخر نقول فيه : إن الملكية لا شك أنها في كثير من الأحيان تكون حاجة من حاجات النفس ، ولا شك أنه من الحرج والشدة على الفرد أن يتصور نفسه عالة على غيره يأكل من أموال غيره ويلبس منها ويسكن فيها ، بل من الصالح له الشعور بملكية هذه الأمور ونحوها ليطمئن قلبه وتسكن نفسه .

وهذا صحيح في بعض الحدود كالطعام واللباس ونفقة الطبيب والحمام والفندق ونحو ذلك . لكنه غير صادق على السكن أو المسكن حتماً . فلا يجب على الزوج تمليك العين لزوجته فضلاً عن المنفعة .

هذا وقد يقال : إن العرف بصفته ساذجاً لا يفرق بين الاحتمالات الثلاثة السابقة أعني الانتفاع والمنفعة والعين . فإذا أعطى الزوج لزوجته ثوباً لتلبسه قال العرف إنها ملكته أو إنه ملكه لها . وهذا يكفي دليلاً على الملكية في المنفعة على الأقل ما لم يقصد الزوج خلاف ذلك أعني مجرد الانتفاع . . . فتأمل .

إذن فقد نحصل من هذا الأمر الثاني . أن موارد النفقة الواجبة تختلف عرفاً في وجوب التمليك وعدمه . كما يختلف المبني الفقهي من كون المدار هو الحاجة أو الشأن الاجتماعي .

وحيث قلنا إن الصحيح أن المدار هو الحاجة ، إذن يبقى الاختلاف في موارد النفقة الواجبة . فالسكن مثلاً لا يجب فيه أكثر من الانتفاع ، فيبقى الدار ملكاً للزوج بلا إشكال ولا يجب عليه تمليك المنفعة فضلاً عن العين .

كما أن مقدار الضرورة الاعتيادية في المأكل والملبس يجب فيه تمليك العين ، لأن الشعور بالملكية داخل تحت الحاجة ، كما أشرنا .

والمقدار الزائد من المأكل والملبس وغيرهما ، لا يجب فيه تمليك العين ، ولكن يجب فيه تمليك المنفعة . لعدم كفاية إباحة الانتفاع عرفاً وحصول الحاجة إلى الملكية إجمالاً . مع عدم وجوب تمليك العين لعدم الدليل عليه وجريان أصالة البراءة عنه . فتبقى ملكية المنفعة هي الواجبة .

هذا ولا يفوتنا أنه ليس معنى عدم وجوب التملك للعين أو للمنفعة على الزوج ، عدم جوازه طبعاً . بل هو جائز بل هو مستحب بلا إشكال لأنه يدخل في عنوان التوسعة على العيال كما يدخل في عناوين ثانوية أخرى كإدخال السرور على قلب المؤمن وغير ذلك .

كما أن هذه الوجوه أعني الانتفاع والمنفعة والعين ، تختلف من ناحية بقائها بعد الطلاق كما أشرنا فيما سبق باقتضاب . فإن قلنا بوجوب التملك أمكن القول باستمرار الملكية للزوجة حتى بعد الطلاق ما لم تنقل العين هي باختيارها بيع أو غيره . وكذلك لو قلنا بملكية المنفعة فإنها تبقى مستمرة معها . وإذا ماتت تورث منها ما ملكته من العين أو المنفعة .

وهذا بخلاف الانتفاع فإنها تخرج بعد الطلاق من زوجها لا تملك من حطام الدنيا شيئاً مما أخذته من زوجها على الإطلاق . إلا أن تكون لها ممتلكات أخرى من ميراث أبيها مثلاً أو من تجارة خاصة بها .

هذا ، وقد يمكن القول : بأن التملك للعين أو للمنفعة يمكن أن يكون له نفس نتيجة الانتفاع . وذلك بتمليك الزوجة ما دامت زوجة لا مطلقاً أعني بعد طلاقها . فإذا طلقت خرجت عنها ملكية العين أو المنفعة . نعم إذا ماتت حال الزوجية تورث منها . كما تستطيع أن تتصرف بها بالمعاملات ، ما دامت زوجة .

إلا أن هذا مبني على إمكان التملك المنقطع الآخر . وهو أمر غير عرفي ولا شرعي . نعم يمكن فقهيّاً أن يشترط الزوج على زوجته من خلال التملك إرجاع الملكية بعد الطلاق إليه لو بقيت العين .

إلا أن هذا إن أردنا به مجرد الوجوب الشرعي التكليفي ، كان له وجه وأما تسليط الزوج على الفسخ إذا لم تف المرأة بشرطها ، فهو غير ممكن لأنه يلزم منه عدم إيفاء الزوج للنفقة الواجبة ، مما يجب فيها التملك .

اللهم إلا أن يقال : إنه يكون له حق الفسخ من حين الطلاق . وهذا في حدود ما عرضناه غير ممكن لأن الفسخ لا يتعلق إلا بعقد والمفروض أنه ليس هناك عقد جديد للملكية عند الطلاق ليفسخ . وأما استمرار الملكية إلى حين الطلاق فلا معنى لفسخها .

إلا أن يرجع الأمر إلى أن الزوج يشترط لنفسه الوكالة عن الزوجة في إرجاع ما ملكها من الأمور عند طلاقها إلى نفسه . فإنه أمر مقبول على أي حال ، إلا أنه يحتاج إلى التفات وقصد واشتراط لفظي . وإلا فمقتضى القاعدة استمرار الزوجة على الملكية وإن اعتبرت عاصية للشرط^(١) إن كان قد حصل .

هذا ولا ينبغي أن تفوتنا الإشارة إلى أن الفقهاء قالوا : إن الزوجة لو عاشت عند زوجها تاكل وتشرب وتلبس ونحو ذلك . كما هو المعتاد لم يجب على الزوج أكثر من ذلك من النفقة .

وهذا صحيح ، إلا أنه يجب تقييده بما سبق أن سمعناه من وجوب التملك أحياناً إما للعين أو للمنفعة . فلو لزم ذلك على الزوج ، ولم يفعل لم يكن قد وفى بالنفقة الواجبة لو عاشت الزوجة معه بشكل ساذج .

الجهة الثالثة : من الحديث عن نفقة الزوجة حول ما قاله الفقهاء من أن الزوج إذا لم يدفع النفقة الواجبة لزوجته اشتغلت بها ذمته وكانت ديناً عليه ، بخلاف النفقات الأخرى كالأولاد وغيرهم فإنه مع تركها يكون الفرد عاصياً ولا تشتغل ذمته بشيء . قالوا : وهذا هو الفارق بين وجوبي النفقة على الزوجة وعلى غيرها .

إلا أنه لا دليل على ذلك سوى الإجماع ، والأخبار خالية من ذلك تماماً . قال صاحب الجواهر : فلو منعها (زوجها النفقة) وانقضى اليوم ممكنة استقرت نفقة ذلك اليوم في ذمته إن لم تكن قد قبضت وملكها لها إن كانت قد قبضت . وكذا الكلام في نفقة الأيام الأخر وإن لم يقدرها الحاكم ولم يحكم بها . فلا خلاف فيه بيننا ولا إشكال ضرورة ثبوت الحق لها وإن سكنت ولم تطالب ولا وقع التقدير خلافاً لمن اعتبر التقدير من العامة . انتهى محل الحاجة من كلامه .

ولازم ذلك : أن تشتغل الذمة بما ليس له تعيين واقعي ، حتى في علم الله - كما يعبرون - وليس من قبيل الديون المرددة بين الأقل والأكثر . وإنما يتعين المقدار بالدفع والأداء . وهذا مما لم يعهد في مورد آخر .

(١) أعني الشرط عليها بإرجاع الملكية إلى زوجها عند الطلاق كما سبق أن أشرنا .

وتردده بين الأقل والأكثر وإن كان متحققاً . إلا أن ذلك نتيجة لعدم واقعيته وليس لنسيان الرقم أو الغفلة عنه أو ضياع مستنده أو موت الشاهد به ونحو ذلك . فإن لمثل ذلك واقعية في علم الله سبحانه وإن كانت مرددة عندنا . بخلاف محل الكلام .

وهذا بخلافه على ما قاله العامة من اشتراط تعيين الحاكم لها أو حكمه بها . إذ يكون لها واقعية بهذا المقدار عندئذ على أي حال .

وقد يشكل هذا الإشكال شكلاً من أشكال الاستدلال ضد اشتغال الذمة لأنه نحو من الاشتغال غير العرفي بل قد يقال بكون مستحيلاً . لاستحالة ثبوت ما هو غير واقعي في الذمة .

كما قد يستدل على عدمه بخلو الأخبار منه كما سمعنا إذ لو كان الحكم ثابتاً لورد من المعصومين عليهم السلام ولو بخبر ضعيف مع أنه لم يوجد .

كما أن الاستدلال على ذلك ، أعني اشتغال ذمة الزوج بالنفقة بأنها حق للزوجة وإن لم تطالب به ، لا يتم . لأنه مطعون كبروياً . إذ ليس كل حق مما يشتغل به الذمة حتى وإن كان مالياً كوجوب الإنفاق على الأولاد وعلى أهل الضرورات القاهرة ، فإنها حق لهم ولكن الفقهاء صرحوا بعدم اشتغال الذمة بها .

فإن كان الفقهاء المجمعون قد استندوا على هذه الفقرة من الاستدلال ، إذن فالإجماع مدركي ، يعني مستند إلى دليل أسبق منه ، فيسقط عن الحجية ، ويبقى الكلام في الدليل السابق عليه وقد عرفنا حاله .

إلا أن الإجماع محرز ، حسب الظاهر ، من قبل فقهاءنا . الأمر الذي يجعل إجراء البراءة ضده أمراً مشكلاً فقهيّاً . إلا أن المصير إلى الاحتياط يجعل الأمر أشكل لأن النتيجة : أن الأحوط للزوج بذل النفقة . إلا أن الأحوط للزوجة عدم القبض إلا مع استحصال الإذن المطلق^(١) . وتمام الكلام في الفقه .

(١) يعني يقول الزوج أنه يرضى بقبض زوجته وإن لم يكن المال على وجه النفقة ، بل على كل حال .

نفقة الأقارب:

وأهم سؤال يعرض في هذا الصدد ، هو أن هذه النفقة هل هي واجبة مطلقاً وعلى أي حال ، أو في خصوص حالة انعدام المال عند الآخر . فإن كان له من المال ما يكفيه لم تجب نفقته وكذلك لو كان معيلاً لغنى ونحوه .

وهذا بالنسبة إلى غير الأولاد أمر أكيد . يعني لا تجب النفقة إلا مع الإعسار وضيق ذات اليد . حتى بالنسبة إلى الأبوين فضلاً عن غيرهم .

وهذا معناه أن الأمر يدخل في نفقاتهم في وجوب قضاء حاجة المضطرين لا أكثر . كل ما في الأمر أن الأقرب أولى بذلك أو لعله هو العالم بفقر الآخر دون غيره . والوجوب إنما يثبت مع العلم دون صورة الجهل إلا أن هذه الأولوية وإن كانت أكيدة إلا أنها أخلاقية وليست فقهية فلو استطاع الولد أن يتخلص من نفقة والديه مثلاً بإتفاق أخيه عليهما أو شخص متبرع لهما كفى ذلك فقهيًا . وإن كان قد يعتبر عاقاً أخلاقياً .

فهل حال نفقة الأولاد على هذا الغرار أيضاً . فإن كان الأمر كذلك فمعناه أنه لو كان للطفل مال خاص به . جاز للأب الصرف منه عليه ، ولا يجب على الأب الصرف على ولده من ممتلكاته . كما أنه لو حصل شخص قريب أو بعيد متبرع بالإتفاق على الطفل ، لم يلزم الأب الإتفاق .

مقتضى أصالة عدم الاشتراط (يعني في أن يكون للولد مال) هو شمول الوجوب لصورة وجود المال وعدمه . ومقتضى أصالة البراءة عدم الوجوب في هذه الصورة . ومن المعلوم أصولياً جريان الأصل الأول في موضوع الأصل الثاني فيتقدم عليه بالحكومة . فيثبت إطلاق الوجوب . وهو الذي عليه المشهور .

مضافاً إلى إطلاق بعض النصوص المعتمدة :

كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال ^(١) : خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً : الأب والأم والولد والمملوك والمرأة . وذلك أنهم عيال لازمون له .

(١) وسائل الشريعة ج ٥ كتاب النكاح أبواب النفقات باب ١١ حديث ١ .

وعن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال ^(١) : قلت له : من الذي أجبر عليه وتلزميني نفقته؟ قال : الوالدان والولد والزوجة ونحوها صحيحة محمد بن مسلم ^(٢) .

إلا أن الاستدلال بهذه النصوص لا يخلو من إشكال لوضوح اختلاف التفاصيل بين نفقة المذكورين فيها . إذن ، فالنصوص ليست في مقام بيان التفاصيل وإنما هي في مقام بيان أصل الوجوب . ومعه لا يكون فيها إطلاق لإثبات التفاصيل . اللهم إلا أن يقال بوجود الإطلاق . وأما التفاصيل فتعرف من دليل آخر .

هذا ولا ينبغي أن يقال : إن هذه النصوص لم تستوعب الواجب لأنها لم تذكر المضطرين من المحتاجين والحيوانات التي يجب كفالتها ، على ما سوف نشير . إذن ، فهي - أعني النصوص - ليست بصدد الشمول والاستيعاب وإنما هي بصدد بيان القضية الجزئية أو بعض الموضوعات .

وجواب ذلك : إن هذه النصوص ظاهرة ببيان الوجوب العيني دون الوجوب الكفائي كما أنها ظاهرة بالوجوب الثابت بين البشر دون الحيوانات والنباتات ونحوها . فبظهورها بالوجوب العيني يخرج المضطرون لأن وجوب قضاء حوائجهم كفائي . وبظهورها الآخر تخرج الحيوانات والنباتات . وعندئذ فلا يبقى عندنا إلا المذكورون في الرواية وخاصة المعدودون في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج والتي يمكن بها تقييد الروايات التي لم تستوعب المجموع . مع العلم أن المراد بالولد فيها كل مولود أعني ما يعم البنت . والمراد بالمرأة الزوجة الدائمة .

وعلى أي حال ففي أصالة عدم الاشتراط كفاية للقول بعموم وجوب النفقة للأولاد سواء كانوا متمولين أم لا . كما أن الزوجة كذلك قطعاً . كما أن مقتضى هذه الروايات كون الوالدين . كذلك إلا إذا ثبت استثنائهما بدليل كاف .

(١) المصدر : حديث ٣ .

(٢) المصدر : حديث ٦ .

هذا ولا ينبغي الخلط نظرياً بين وجوب النفقة ووجوب العمل للفرد كالأب أو الابن وقضاء حوائجه حياتياً كطبخ طعامه وغسل ثيابه . فإن النفقة غير العمل ، فقد يجبان معاً . وقد يجب أحدهما دون الآخر .

فوجوبهما معاً في الطفل الصغير ووجوب العمل دون النفقة في الوالدين الكبارين اللذين لا كفيل لهما سواء مع كونهما متمولين . وجوب النفقة دون العمل نفس مثال الوالدين مع كونهما فقيرين ولكنهما يستطيعان العمل لأنفسهما حياتياً فلا يجب على الولد القيام بذلك ، وإن كان مستحباً أكيداً .

هذا . ولا يحتمل وجوب العمل على شكل وجوب النفقة ، يعني سواء كان الآخر قادراً أو عاجزاً . بل لخصوص العاجز المضطر . سواء كان هو الزوجة أو الوالدين أو الولد . فضلاً عن غيرهما . فإن أمكن لأحدهم القيام بالعمل لنفسه أو تكفله له غيره لم يجب على الفرد القيام به .

وهنا أود أن أشير إلى مضمونين من المضامين الكثيرة الواردة في السنة الشريفة :

الأول : حرمة تضييع العيال كائناً من كان .

فعن أبي عبد الله عليه السلام قال ^(١) : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ملعون ملعون من ألقى كله على الناس . ملعون ملعون من ضيع من يعول . والتضييع يكون بترك النفقة وتعريض الآخرين المحتاجين إليه لظروف صعبة أو خوف أو شذائد .

الثاني : استحباب التوسعة على العيال . فعن أبي الحسن عليه السلام قال ^(٢) : ينبغي للرجل أن يوسع على عياله لئلا يتمنوا موته وتلا هذه الآية : ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ . فالأسير عيال الرجل ينبغي إذا أزيد في النعمة أن يزيد إسراؤه في السعة . عليهم . الحديث .

(١) المصدر : باب ٢١ حديث ٥ .

(٢) المصدر : باب ٢٠ حديث ١ .

صلى الله عليه وآله : إن المؤمن يأخذ بآداب الله . إذا وسع الله عليه اتسع وإذا أمسك عنه أمسك .

وعن الرضا عليه السلام قال^(٢) : صاحب النعمة يجب عليه التوسعة على عياله .

إلى غيرها من الروايات . ولا حاجة إلى الدخول في تفاصيل فهمها .

النفقة على غير البشر:

لا شك في رجحان الإنفاق على غير البشر من الحيوان والنبات مما يكون تحت يد الإنسان سواء كان ملكاً له أو لم يكن .

وكذلك رجحان التسيب إلى راحته وعدم إيقاعه في ضرر أو حرج . إلا أن الكلام في وجوب ذلك . فإن وجوبه فقهيّاً يمكن أن ينطلق من عدة وجوه محتملة :

الوجه الأول : الإنطلاق من دليل حرمة الضرر . بغض النظر عن الوجه الآتي . فإن في ترك العناية به ضرراً عليه بلا إشكال ، فيكون حراماً .

إلا أن كبرى هذا الدليل يعني القاعدة العامة له تتوقف على حرمة الإضرار بالغير مطلقاً . وهذا المعنى يتوقف على أن نفهم ذلك من الفقرة الثانية من قوله صلى الله عليه وآله : لا ضرر ولا ضرار . على اعتبار أن الضرر هو الإضرار بالغير ومقتضى إطلاقه الشمول لغير الإنسان أيضاً .

إلا أن كون الضرر بهذا المعنى غير ثابت وأنه هو بمعنى (المضارة) وهو تبادل الضرر من قبل طرفين ومن المعلوم عدم صدقه في محل الكلام فلا يثبت حرمة مطلق الضرر .

وأما استفادته من الفقرة الأولى وهي قوله (لا ضرر) على اعتبار أن نفي الضرر يقتضي حرمة . فهو قابل للمناقشة أيضاً لأن الضرر هنا وقع اسماً

(١) المصدر : حديث ٤ .

(٢) المصدر : حديث ٣ .

الضرر يقتضي حرمة . فهو قابل للمناقشة أيضاً لأن الضرر هنا وقع اسماً لـ (لا) النافية للجنس فيحتاج إلى خبر فإن قدرنا لفظته (جائز) يعني لا ضرر جائز كان هذا الدليل تاماً ، إلا أن ظاهر السياق على خلافه فإن ظاهره تقدير (موجود) وهذا معناه النظر إلى الشريعة ككل ونفي وجود الضرر منها يعني أن الأحكام المجعولة في الشريعة ليست مضرّة وهذا أمر لا يستفاد منه حرمة الإضرار بالغير ، فتأمل .

الوجه الثاني : هو القول بأن للحياة حرمة واجبة ينبغي صيانتها إلا في ما خرج بدليل وتطبيق ذلك أن للحيوان والنبات حياة يجب صيانتها بمعنى عدم جواز قتله عبثاً وإهمالاً فإذا انقطعت عنه العناية مات لا محالة إذن فلا يجوز قطعها عنه .

إلا أن كبرى هذا الوجه لا تخلو من مناقشة إذ لا يوجد دليل معتبر على احترام كل الحيوانات أو كل الأحياء بل مقتضى أصالة البراءة جواز القتل ما لم يدل دليل على الخلاف .

الوجه الثالث : حرمة الإسراف والتبذير طبقاً لقوله تعالى ﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين﴾ وقوله تعالى : ﴿وإن المسرفين هم أصحاب النار﴾ ولا شك أنه مع قطع العناية عن الحيوان والنبات يحصل فيه نقص أكيد أو يؤدي به إلى الموت وكلاهما شكل من أشكال الإسراف والتبذير فيكون حراماً .

وهذا الوجه تام وصحيح طبقاً للقواعد الفقهية إلا أنه لا يشمل موارد الضرر والنقص القليل جداً الذي لا يعتبر إسرافاً وتبذيراً عرفاً فلا يكون هذا المقدار حراماً . ولو كان منطبقاً على حصول الوفاة للحيوان أو النبات أحياناً .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل الصدق أو المهر

وهو ما يعطيه الزوج لزوجته طبقاً لاستحقاقها في عقد الزوجية وهو مما لا ينبغي إهمال الحديث عنه في هذا الكتاب بالرغم من أن أكثر أحكامه الفقهية مشهورة وواضحة .

ومن الواضح أن الصداق لا يتعين بالنقد بل يجوز بكل ما فيه مالية شرعاً من نقد أو عين أو منفعة كما لو تزوجها على تعليم شيء من القرآن أو السكنى في دار تملكها لمدة سنة . كما لا يتعين الصداق في كمية معينة بل يمكن أن يكون قليلاً جداً على أن لا يقل عن مقدار المالية عرفاً كنواة التمر أو عود الثقاة ، كما يمكن أن يكون كثيراً جداً مهما شاء الزوجان واتفقا عليه وإن كانت المغالاة في المهور مكروهة كما سوف نشير .

كما لا يتعين في المهر أن يكون نقداً معجلاً بل يمكن أن يكون ديناً في الذمة مؤجلاً إلى مدة معلومة وسيرة الناس على جعل المهر على قسمين مؤجل ومعجل وهو أمر غير متعين فقهيّاً وإن كان جائزاً .

والمرأة تملك المهر بالعقد فإن لم يدفعه إليها بقي في ذمته تأخذه من تركته إن مات مقدماً على الميراث كما هو الحال في كل الديون . وإن أصبح زوجها مفلساً ضربت مع الغرماء بنسبة مهرها كأى دين آخر . ولكن لو حصل الفسخ بعقد النكاح قبل الدخول ، فمن الممكن القول بعدم استحقاقها للمهر أصلاً^(١) .

(١) هذا بناء على الكشف دون النقل وإن كان الصحيح هو النقل دون الكشف على أي حال .

ولو حصل الطلاق قبل الدخول استحققت نصف المهر فإن كانت قد قبضت المهر وجب عليها إرجاع النصف إلى مطلقها . وأما إذا حصل عقد النكاح والدخول معاً فقد ثبت استحقاق المهر كله ولا يتقص منه شيء سواء حصل الطلاق أو الفسخ أو موت أحد الزوجين .

هذا وفي صورة كون المهر معجلاً . فإن من حق المرأة أن تمنع زوجها من أي استمتاع جنسي ما لم تقبضه ويستحب له دفعه قبل الاستمتاع إن لم تطالب . وأما إذا كان المهر مؤجلاً فلا حق لها في ذلك سواء خلال الأجل أي من حين النكاح فصاعداً أو بعد حلول الأجل وسواء مكنت من نفسها قبل حلول الأجل أم لم تتمكن . فإن معنى رضائها بالتأجيل خلال عقد النكاح عدم ارتباط الاستمتاع بهذا المهر .

والمهر قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً . فالكلي يكون مضموناً للزوجة سواء كان مالاً أو عيناً . غير أنه يشترط في الكلي عدم الجهالة بمعنى أن يكون المهر محدد الأوصاف بما فيه الكفاية ولا أقل في الاحتياط الوجوبي في ذلك . فالمالية تحدد بذكر رقمها أو ذكر نوع العملة ومنطقتها إن حصل شك في ذلك كأن يقال ألف دينار عراقي . والعين ينبغي وصفها بالمقدار المزيل للغرر والضرر . والعين بمقدار قيمتها . فإن ذكر المهر مجهولاً من هذه الناحية بالعقد لم يبطل العقد وإنما بطل المهر فيرجع إلى مهر أمثالها من النساء . هذا إذا كان المهر كلياً .

وأما إذا كان جزئياً أي شيئاً محدداً موجوداً في الخارج فيجب أن يكون مشاهداً للزوجة أو موصوفاً لها بشكل كاف . ويكون الزوج بعد العقد أميناً على المهر إلى حين إيصاله إلى زوجته فلا يكون ضامناً مع تلفه بغير التعدي والتفريط . نعم لا يبعد أن يكون التسامح والإهمال في تسليم المهر شكلاً من أشكال التفريط فيرتفع أمانه ويستقر ضمانه . وكذلك لو حصل منه التعدي والتفريط فعلاً إن فعل من الضرر ما يجب تركه أو ترك ما يجب فعله في المحافظة على المهر إلى حين قبضه فيضمن بدله .

التفويض:

هناك في الفقه ما يسمى بتفويض البضع وما يسمى بتفويض المهر . وكلا الإصطلاحين يدوران في فلك المهر نفسه .

فتفويض المهر عبارة عن ذكره الإجمالي في العقد مع إيكال تعيينه وتحديدته إلى شخص بعد العقد وقد يكون هو الزوج أو الزوجة أو غيرهما . غير أنه إذا كان التفويض للزوجة لم يجز لها تعيين ما زاد على مهر السنة وهو خمسمائة درهم كما سنذكر .

ولا يلزم تعيين المقدار قبل الدخول أو بعده فيمكن تأجيله ما شاء الله إلا أن يعين له بالعقد شرط بخلاف ذلك فلو أجله وحصل الطلاق قبل الدخول كان عليه أن يحكم بتعيين المهر لكي تأخذ الزوجة نصفه .

وأما تفويض البضع فهو أن لا يذكر في العقد مهر أصلاً فلا يبطل العقد وإنما يكون للزوجة مهر أمثالها ما لم يطلقها قبل الدخول . فإن حصل ذلك لم يكن لها المهر وكان لها ما يسمى بالمتعة . طبقاً لقوله تعالى ﴿فمتمعهن على الموسر قدره وعلى المعسر قدره﴾ وهذا يعني إيكال الأمر إلى حال الزوج اقتصادياً . وقد قال فقهاؤنا إن الغني يتمتع المطلقة بالدابة يعني الفرس أو الثوب المرتفع القيمة أو عشرة دنانير يقصدون بها الدنانير الذهبية ذات الثمانية عشر قيراطاً . والمتوسط الحال يدفع خمسة دنانير أو ثوباً متوسط القيمة . وأما الفقير فيمكنه أن يدفع ديناراً واحداً أو ما بقيمته .

مهر السنة:

قال الفقهاء طبقاً للروايات الصحيحة : إن مهر السنة خمسمائة درهم ، ونسبته إلى السنة لانتسابه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وفعله سنة ، فقد كان يمهر أزواجه بهذا المقدار ، كما نطق بذلك الروايات ﴿ولكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ . كما نطق القرآن الكريم ، الأمر الذي يجعل استحباب اتخاذه والسير عليه ، وعدم جعله أقل أو أكثر أمر أكيد واضح فقهاً وشرعاً .

ففي صحيحة معاوية بن وهب قال ^(١) : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ساق رسول الله صلى الله عليه وآله اثنتي عشرة أوقية ونشاً . والأوقية

(١) وسائل الشيعة ج ٥ كتاب النكاح أبواب المهور باب ٤ حديث ١ .

أربعون درهماً والنش نصف الأوقية عشرون درهماً . وكان ذلك خمسمائة درهم . قلت : بوزننا قال : نعم .

وفي معتبرة عبيد بن زرارة قال^(١) : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : مهر رسول الله صلى الله عليه وآله نساءه إثني عشرة أوقية ونشاً . والأوقية أربعون درهماً والنش نصف الأوقية وهو عشرون درهماً .

ونحوها في صحيحة حماد^(٢) وغيرها بل لعل المعنى مستفيض في الروايات .

وفي بعضها^(٣) : ثم أوحى الله إلى نبيه صلى الله عليه وآله أن سنّ مهوور المؤمنين خمسمائة درهم . ففعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله . وأيما مؤمن خطب إلى أخيه حرمة فبذل له خمسمائة درهم فلم يزوجه فقد عقه . واستحق من الله عز وجل أن لا يزوجه حوراء .

ومن الواضح أن : $12 \times 40 = 480$. فإذا أضفنا إليها نصف الأوقية (٢٠) درهماً كان المجموع خمسمائة درهم .

إلا أن المهم الآن هو استخراج مقداره بالأوزان الحديثة كالغرام والمثقال .

وهذا يتوقف على معرفة وزن الدرهم . وقد عرفنا في كتاب الزكاة أن الدرهم له اصطلاحان : أحدهما : العملة المسكوكة بإزاء الدينار . والثاني : مقدار معين من الوزن أو العيار ومقداره كما عرفنا هناك ٢٥٦ و ٣ غرام . وقد استعمل اصطلاح الدرهم في كتاب الزكاة بصفته مسكوكاً . أما هنا فقد استعمل بكل تأكيد بصفته وزناً . كجزء من أربعين جزء من الأوقية وهي من الأوزان بدورها .

فلئن كنا في كتاب الزكاة قد ذكرنا بعض التشكيك في وزن الدرهم

(١) المصدر : حديث ٣ .

(٢) المصدر : حديث ٤ .

(٣) المصدر : حديث ٢ .

المسكوك . إلا أننا لم نشكك ، ولا مجال للتشكيك في معنى الدرهم العيار وهو ما ذكرناه . ومعه يكون الحساب كما يلي :

$$\begin{array}{rcl} \text{المثقال الصيرفي} & ٤,٨٨٤ & \text{غرام} \\ \text{المثقال الصيرفي} & ١,٥ & \div \text{درهم} \\ \hline \text{الدرهم} & ٣,٢٥٦ & \text{غرام} \end{array}$$

$$\begin{array}{rcl} \text{الدرهم} & ٣,٢٥٦ & \text{غرام} \\ \text{الأوقية} & ٤٠ & \times \text{درهماً} \\ \hline \text{الأوقية} & ١٣٠,٢٤ & \text{غرام} \end{array}$$

$$\begin{array}{rcl} \text{الدرهم} & ٣,٢٥٦ & \text{غرام} \\ \text{المهر} & ٥٠٠ & \times \text{درهم} \\ \hline \text{المهر} & ١٦٢٨ & \text{غراماً من الفضة} \end{array}$$

$$\begin{array}{rcl} \text{الأوقية} & ١٣٠,٤ & \text{غرام} \\ \text{المثقال} & ٤,٨٨٤ & \div \text{غرام} \\ \hline \text{الأوقية} & ٢٦,٦٦٦ & \text{مثقال صيرفي} \end{array}$$

$$\begin{array}{rcl} \text{الأوقية} & ٢٦,٦٦٦ & \text{مثقال صيرفي} \\ \text{المهر} & ١٢,٥ & \times \text{أوقية} \\ \hline \text{المهر} & ٣٣٣,٣٢٥ & \text{مثقال صيرفي} \end{array}$$

$$\begin{array}{rcl} \text{المهر} & ١٦٢٨ & \text{غراماً} \\ \text{المثقال الصيرفي} & ٤,٨٨٤ & \div \text{غرام} \\ \hline \text{المهر} & ٣٣٣,٣٣٣ & \text{مثقال صيرفي} \end{array}$$

وهي تساوي النتيجة السابقة غير ٠,٠٠٨ من الفرق نتيجة لحساب الكسور الضئيلة .

الأوقية	١٣٠, ٢٤	غرام
المثقال الشرعي	٣, ٦٦٠	÷ غرام
الأوقية	٣٥, ٥٨٤	مثقال شرعي

الأوقية	٣٥, ٥٨٤	مثقال شرعي
المهر	١٢, ٥	× أوقية
المهر	٤٤٤, ٨	مثقال شرعي

المهر	٥٠٠	درهم
المثقال الشرعي	١١, ٩٢٣	÷ درهم
المهر	٤١, ٩٣٥	مثقال شرعي

وهي تنقص عن النتيجة السابقة بحوالي مثقالين شرعيين ومقتضى الاحتياط هو الأكثر .

المهر	٤٤٤, ٨	مثقال شرعي
المثقال الصيرفي	١, ٣٣٤	÷ مثقال شرعي
المهر	٣٣٣, ٤٣٣	مثقال صيرفي

وهي تختلف بحوالي ١, ٠ من المثقال عن النتيجة السابقة .

وإذا عرفنا هذه الحسابات أمكننا أن نعرف وزن المهر الشرعي في كل الأوزان الأخرى إذا عرفنا كم هي من المثقال الشرعي أو الصيرفي أو من الغرام فلا حاجة إلى إطالة الكلام عن ذلك . ونوكله إلى نباهة القارئ وجهده الشخصي . وبالطبع ، فإن الأصل في ذلك هو دفع هذا المقدار مهراً من الفضة نفسها ،

فإن لم توجد كفى دفع قيمة هذا المقدار من الفضة في المكان والزمان اللذين يعيش فيهما الزوجان . وهو مما يختلف في البلدان والأزمان بطبيعة الحال .

كثرة المهر أو المغالاة في المهور:

يعتبر المهر المتزايد فقهيًا جائزاً إلا أنه شديد الكراهة ، فتكلم عن جوازه أولاً ثم عن كراهته .

أما عن جوازه فتدل عليه عدة روايات :

منها : معتبرة أبي الصياح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام قال ^(١) : سألته عن المهر؟ قال : ما يتراضى عليه الناس .

وهي واضحة بالإطلاق للقليل والكثير .

وفي صحيحة محمد بن مسلم قال ^(٢) : قال أبو جعفر عليه السلام : تدري من أين صار مهور النساء أربعة آلاف . قلت لا فقال : إن أم حبيب بنت أبي سفيان كانت بالحبيشة . فخطبها النبي صلى الله عليه وآله وساق إليها عبر النجاشي أربعة آلاف . فمن ثم يأخذون به . فأما المهر فائتتا عشرة أوقية ونشأ .

وقوله : فأما المهر يعني : المهر الشرعي الصحيح وهو مهر السنة . ويذكره بالمقدار الذي سمعناه نفسه . إلا أنه لا يقول عن الرقم إنه بالدينار أو الدرهم . وهذا ما تفسره الروايات الأخرى التي سمعناها والتي تصرح أن مهر السنة بالدرهم . ومن وحدة السياق في هذه الرواية تعرف أن الأربعة آلاف أيضاً بالدرهم وزناً أو عملة . وحمله على الوزن أوفق بالسياق .

فيكون حسابه باختصار كما يلي :

المهر	٤٠٠٠	درهم
الدرهم	× ٣, ٢٥٦	غرام
المهر	١٣٠٢٤	غراماً

(١) وسائل الشيعة ج ١٥ كتاب النكاح أبواب المهور باب ١ حديث ١ .

(٢) المصدر : باب ٤ حديث ٦ .

يعني ثلاثة عشر كيلوغراماً من الفضة وأكثر بقليل .

وأما الحديث عن كراهة زيادة المهور والمغالة بها ورفض الخطوبة طمعاً بذلك . فهو مما تدل عليه طائفة من الروايات بمختلف الألسنة والبيانات ، نذكر فيما يلي شيئاً منها كنموذج :

فعن خالد بن نجيح^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث يقول فيه :
فأما شؤم المرأة فكثرة مهرها وعقم رحمها .

محمد بن علي بن الحسين^(٢) ، قال : روي أن من بركة المرأة قلة مهرها ،
ومن شؤمها كثرة مهرها .

وعن إسماعيل بن مسلم^(٣) عن الصادق جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه
عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أفضل نساء أمتي
أصبحهن وجهاً وأقلهن مهرأ .

وعن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام^(٤) : قال : إن رسول
الله صلى الله عليه وآله زوج المقداد بن الأسود ضباعة ابنة الزبير بن عبد المطلب
ولمّا زوجه لتضع المناكح وليتأسوا برسول الله صلى الله عليه وآله . وليعلموا أن
أكرمهم عند الله أتقاهم .

وعن علي بن بلال - في حديث عن هشام بن الحكم^(٥) ، يقول فيه : عن
جعفر بن محمد عليه السلام سمعته يقول : أتتكافي دماؤكم ولا تتكافأ
فروجكم .

(١) وسائل الشيعة ج ١٥ : أبواب المهور ، باب ٥ حديث ١ . وانظر حديث ١١ أيضاً .

(٢) المصدر : حديث ٨ .

(٣) المصدر : حديث ٩ .

(٤) المصدر : ج ١٤ أبواب مقدمات النكاح باب ٢٧ حديث ١ . وانظر الحديث الذي بعده .

(٥) المصدر : ١ حديث ٣ .





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل في معنى الطلاق

قال اللغويون في مادة : طلق : طلاق المرأة : بينونها عن زوجها . وامرأة طالق من نسوة طلق ، وطالقة من نسوة طوالق . وطلق الرجل امرأته وطلّقت هي بالفتح تَطْلُق طلاقاً وطلّقت بالضم أكثر .
ورجل مطلق ومطلق وطليق وطلّقة على أمثال هَمْزَة : كثير التطليق للنساء .

وأطلق الناقة من عقالها وطلّقتها فطلّقت هي بالفتح . وناقة طلق وطلّقت : لا عقال عليها . والجمع : أطلاق . وبغير طلق وطلّقت : بغير قيد . والطلاق من الإبل : التي قد طلّقت في المرعى . ونعجة طالق : مخلاة ترعى وحدها .

وحبسوه في السجن طلقاً ، أي بغير قيد ولا كَبْل . وأطلقه فهو مطلق وطليق : سرحه . والجمع طلقاء . والطليق : الأسير الذي أطلق عنه أساره وخلي سبيله . وهو فاعل بمعنى مفعول .

ورجل طلق اليدين والوجه وطليقهما : سمحهما . ووجه طلق وطلق وطلّقت . . . الأخيرتان عن ابن الأعرابي : ضاحك مشرق . وامرأة طلقة اليدين ووجه طليق كطلق . والاسم منها والمصدر جميعاً : الطلاقة .

ويوم طلق بين الطلاقة وليلة طلق أيضاً وليلة طلقة مشرق لا برد فيه ولا حر ولا مطر ولا قر . وقيل : ولا شيء يؤذيه .

ورجل طَلَّقَ اللسان وطَلَّقَ وطَلِّقَ : فصيح . وقد طَلَّقَ طُلُوقاً وطُلُوقاً . وفيه أربع لغات : لسان طَلَّقَ ذَلَّقَ وطَلِّقَ ذَلِّقَ وطَلَّقَ ذَلَّقَ . قال شمس : طَلَّقَتْ يده ولسانه طُلُوقاً وطُلُوقاً . وقال ابن الأعرابي : يقال : هو طَلِّيق وطَلَّقَ وطالِق ومطلق إذا خُلِّي عنه . قال : والتطليق التخليّة والإرسال وحل العقد . ويكون الإطلاق بمعنى الترك والإرسال .

واستطلقه : استعمله واستطلق بطنه مشى . واستطلاق البطن : مشيه . . . وأطلقه الدواء .

واستطلق الظبي وتطلق : استن في عدوه فمضى ومراً لا يلوي على شيء . وهو تفعل . والظبي إذا خلى عن قوائمه فمضى لا يلوي على شيء قيل : تطلق . والإنطلاق : الذهاب . إلى آخر ما قالوه .

أقول : والظاهر أن الأصل في معنى هذه المادة هو : التخليّة والإرسال وحل العقد . على أساس تصور : أن الشيء كان محجوزاً أو ممنوعاً عن شيء معين أو عن فعالية معينة فزال المانع والحجز ، فأصبح طليقاً حر التصرف .

وقد سمعنا لهذا عدة تطبيقات نذكر أهمها :

- أولاً : الفكاك من الأسر . على اعتبار أن الأسر نوع من الحجز والمنع .
- ثانياً : الذهاب على أساس أن الاستقرار أو العقود ، نحو من المنع والحجز .
- ثالثاً : فصاحة اللسان على أساس أن ضدها وهو العجز عن البيان شكل من أشكال المنع والأسر ضد طبع الإنسان القادر على التدريب على الفصاحة .
- رابعاً : الكرم والسخاء على أساس أن البخل نوع من القيد يمنع الإنسان عن هذا الشكل من التصرف في المال .
- خامساً : إشراق الوجه والضحك . على أساس أن الحزن والعبوس مانع عن الاستبشار والسرور الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان ليرتاح .
- سادساً : فك الناقة من العقال . ومن الواضح أن عقالها مانع لها عن المشي .
- سابعاً : وهو محل الشاهد : أن الطلاق هو فك المرأة من الزوجية ، على

أساس أن علاقة الزوجية نوع من القيد عن التصرف واختيار الزواج برجل آخر مثلاً وغير ذلك . فهو إرسال لها من قيد الزوجية وتحرير لها من رقيتها لو صح التعبير .

وقد ورد هذا المضمون في بعض الروايات ، فعن المجاشعي عن الرضا عن آبائه عليهم السلام قال^(١) : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : النكاح رق . فإذا أنكح أحدكم وليدة فقد أرقها ، فلينظر أحدكم لمن يُرق كريمته .

والمقصود مجرد التشبيه بالرق لأن الحياة الزوجية ارتباط دائم ومؤكد وعلى كل من الزوجين التنازل عن بعض مصالحه لمصلحة الطرف الآخر ومن هنا تبدأ التضحية بالنفس والعناية بالآخر . ومن هنا يبدأ الشبه بالرقية . وقد قيل في الحكمة الموروثة : كوني له أمة يكن لك عبداً .

وفي الحقيقة ، فإن هذه الرقية شاملة لكلا الزوجين ، وإنما خصت الرواية الزوجة بها ، لأن واجباتها في العائلة أصعب من الزوج ، ولأن الزوج يعتبر المشرف على الزوجة والقائم على مصالحها (الرجال قوامون على النساء بما فرض الله) .

والمهم : أن الزوجية إذا كانت رقية ، كان الطلاق حرية وإنطلاقاً وفكاً . وهذا واضح .

وبالطبع فإن المعاني الأخرى للطلاق صحيحة أيضاً . كالفرقة أو الفراق واللينونة والانفصال وغير ذلك . إلا أن الأصل فيه ، هو ذلك ، كما رجحناه .

وعلى أي حال ، فقد أصبح الطلاق ذو معنى فقهي ومتشعري اصطلاحياً محدداً . وهو يعتبر أحد المعاملات ، كما يعتبر أحد الإيقاعات ، وهي المعاملة التي لا تحتاج إلا إلى طرف واحد . بلا حاجة إلى رضا الآخر أو قبوله . وهو في الطلاق : الزوج وفي العتق : المالك ، ونحو ذلك .

والمتصور ذهنياً : إن حق الطلاق يمكن أن يخص به أحد الزوجين ، أيأ منهما كان ، كما يمكن أن يكون لكلا الزوجين . وقد أجازت ذلك بعض القوانين

(١) وسائل الشيعة ج ١٤ . أبواب مقدمات النكاح باب ٢٨ حديث ٨ .

الوضعية . إلا أن الشريعة الإسلامية خصت هذا الحق بالزوج ، وليس للزوجة فيه بالأصل نصيب . إلا أن تتخذ بعض الطرق التي قد نتعرض لها في المستقبل .

وعلى أي حال فالمرأة تشعر أو ينبغي أن تشعر بوضوح ، بصفتها أكثر في حدة العاطفة من الرجل : إنها لو كانت قد حصلت على حق الطلاق لطلقت نفسها أو زوجها في أيام قلائل ، ولم تصبر على الحياة الزوجية كالرجل . وفي ذلك من المفاسد ما لا يعلمه إلا الله سبحانه .

وحيث اختص الطلاق في الإسلام بالزوج بنص الكتاب وإجماع علماء المسلمين ، فقد أصبح معنى الطلاق : هو الفرقة التي يوجد بها الزوج للنكاح الدائم .

وإنما قلنا : للنكاح الدائم لأن الأشكال الأخرى من الحلائل ، لا تحتاج إلى طلاق ، بل تحصل الفرقة بطرق أخرى ، فالعقد المنقطع يكون بهبة المدة أو انقضائها . والجارية يكون بنقلها عن الملك كبيعها أو هبتها . والتحليل يكون بفسخه أو إبطاله من قبل المالك .

وأما استعمال لفظ البيئونة في كلمات اللغويين ، كما سمعنا : فلا يراد بها إلا الفرقة . وأما البيئونة الناتجة من الطلاق البائن كما سنشرح ، فليست بمراة جزماً . والفرقة على أي حال تحصل في الطلاق البائن والرجعي .

الفرق بين الطلاق والفسخ :

كما يمكن إيجاد الفرقة من النكاح الدائم ، بالطلاق ، كذلك يمكن أحياناً إيجادها بالفسخ . كما في العيوب المذكورة في الفقه ، والتي تجعل للطرف الآخر حق الفسخ . كالجنون والبرص والجذام وغيرها ، وتفصيله في محله .

فما الفرق بين الفسخ والطلاق ، إذا كانا مشتركين فيما هو المهم من إيجاد الفرقة بين الزوجين .

وجواب ذلك : أن الفروق عديدة نجعلها فيما يلي :

الفرق الأول : الفرق بينهما مفهوماً . باعتبار الاختلاف الارتكازي العرفي والمتشعري بين الطلاق والفسخ . ويكفي ذلك : أن الطلاق ينظر إليه كمعاملة

مستقلة عن النكاح الذي يسبقه ، بخلاف الفسخ فإنه ذات مربوط بالنكاح السابق ، لأنه وارد عليه وفاسخ له . فلا يمكن أن ينفصل مفهوماً عنه .

الفرق الثاني : قد يقال : إن الطلاق منتج للفرقة بين الزوجين من حينه ، يعني عند الطلاق . وأما الفسخ ، فهو منتج للفرقة من حين العقد أعني عقد النكاح السابق .

إلا أن هذا الفرق إنما يصح بناء على الكشف في الفسخ ، يعني أنه يكشف عن عدم وجود النكاح من أصله . وأما إذا قلنا بالنقل ، كما هو الصحيح ، فالأمر ليس كذلك ، لأن معناه أن الفسخ يؤثر في زمان وجوده وليس من حين العقد . إذن ، يكون أثره مع الطلاق مشتركاً من هذه الناحية ، ولا يكون هذا الفرق فرقاً صحيحاً .

الفرق الثالث : إن الطلاق خاص بالزوج كما عرفنا ، إلا أن الفسخ قد يكون للزوج وقد يكون للزوجة ، والمهم أنه يكون للطرف السليم منهما ، إذا كان الآخر مبتلى .

الفرق الرابع : إن الطلاق يوجب انتصاف المهر إذا وقع قبل الدخول ، فلا تستحق الزوجة إلا نصف المهر . وأما الفسخ ، فلا يوجب ذلك جزئياً .

والصحيح أنه ينتج استحقاق كل المهر . وإن كان هناك من الفقهاء من يقول بعدم استحقاقها للمهر أصلاً . والوجه الأساسي في ذلك هو ما أشرنا إليه ، من القول : بأن الفسخ هو على نحو الكشف أو النقل . فإن كان على نحو الكشف لزم منه بطلان النكاح أصلاً ، الأمر الذي ينتج عدم استحقاق المهر أصلاً .

بخلافه على النقل ، فإن الزوجة قبل الفسخ كانت مستحقة للمهر ، وقد حصل الفسخ من حينه لا من حين العقد ، ولا دليل على انتصاف المهر ولا على سقوطه كله ، فيستصحب استحقاقها له أجمع .

احتياطات الطلاق:

يعتبر الطلاق لو لوحظ بذاته ، معاملة من المعاملات ، فيشملة كل ما يقال على القاعدة في سائر المعاملات كجواز المعاطاة ، وعدم ضرورة لفظ معين ، لو

قلنا بلزوم اللفظ . والإكتفاء بالكتابة مع إحراز انتسابها إلى صاحبها . وهكذا .
غير أن الطلاق في نفس الوقت معاملة تنتمي إلى (الفروج) بصلة ، فيشملها
ما يشمل هذا الباب من لزوم الاحتياط . ويكون هذا الاحتياط حاكماً ومتقدماً
على مقتضيات القاعدة في سائر المعاملات كما أسلفنا .

ومن هنا قال الفقهاء ، بكل المعاملات التي تمت إلى هذا الباب بصلة ،
كالنكاح والطلاق واللعان والعتق وغيرها ، بمنع المعاطاة فيها . وهي — كما عرفنا
في البيع — : إبراز قصد المعاملة بالفعل لا بالقول . ومن هنا فالاحتياط الوجوبي
يقتضي عدم أجزاء المعاطاة بالطلاق ، كأن يضع الزوج البرقع على رأس زوجته
ونحو ذلك .

إذن ، فلا بد من اللفظ . ولكن مع ذلك ، فمقتضى الاحتياط الاقتصار على
بعض الألفاظ بل على لفظ واحد هو (طالق) ولا يجزي غيره كمطلقة أو غيره
فضلاً عن استعمال غير مادة الطلاق كالتفريق أو غيره ، كأغربي عن وجهي أو
أخرجي من بيتي . وإن قصد الطلاق بها .

وأولى من ذلك بالاحتياط الكتابة والإشارة . إلا مع الضرورة أعني عدم تيسر
النطق لمرض أو خرس ، بشرط أن يقترن أحدهما أعني الكتابة والإشارة بقصد
الطلاق وأن يكون مفهماً بالمقدار العرفي الكافي ، مضافاً إحراز انتساب الكتابة
إلى صاحبها ، كما لو رأيناه يكتبها وعلى أي حال ، فيكفي قيام الحجة الشرعية
على هذا الانتساب ، أو على ترجمة إشارة الأخرس ، ونحو ذلك من
الأساليب .

فصل أقسام الطلاق

الطلاق في ذاته واحد . ولكنه ينقسم من حيث نتائجه ومتابعاته وما يترتب عليه إلى عدة انقسامات :

الانقسام الأول : طلاق السنة وطلاق البدعة . فالأول هو ما كان مشروعاً وصحيحاً . والثاني ما ليس مشروعاً ولا صحيحاً . وستأتي أمثلته .

الانقسام الثاني : الطلاق الرجعي والطلاق البائن . فالأول هو ما يحق للزوج الرجوع بالزوجة خلال العدة ، بخلاف الثاني الذي يفقد هذا الحق .

الانقسام الثالث : الطلاق للعدة والطلاق للسنة . وهذا اصطلاح آخر للطلاق السنة . وقد اختلف في معنى هذا الانقسام ، وفسره السيد الأستاذ^(١) بأن الطلاق العدي هو الذي يراجع فيه في العدة من دون جماع .

وهناك انقسامات أخرى غير محررة بعنوانها فقهاً . كانقسام الطلاق إلى ما يوجب نكاح زوج غيره للتحليل وإلى ما لا يوجب ذلك . وانقسامه إلى ما يوجب الحرمة المؤبدة للمطلقة وإلى ما لا يوجب .

وذكر سيدنا الأستاذ^(١) أن الطلاق السنّي أو للسنة فيه ثلاثة أقسام : سنّي بالمعنى الأعم وهو كل طلاق جامع للشرائط مقابل الطلاق البدعي . وسنّي

(١) منهاج الصالحين ج ٢ ص ٣٢١ .

(٢) المصدر والصفحة .

مقابل العدي ، وهو ما يراجع فيه في العدة من دون جماع . وسنّي بالمعنى الأخص وهو أن يطلق الزوجة فلا يراجعها حتى تنقضي عدتها ثم يتزوجها .

ولنحاول فيما يلي أن نحصر الانقسامات كلها في شجرة موحدة أو قائمة متصلة ، جهد الإمكان . وإن كانت جملة من المطالب الفقهية مشتتة بحيث يصعب ضبطها . فنقول : إن الطلاق إما أن يكون جامعاً للشرائط أو لا فالأول هو طلاق السنة . والثاني هو طلاق البدعة .

وطلاق السنة إما بائن أو رجعي . وقد سبق معناهما . ولكل من هذين انقسام .

فالبائن إما أن لا تحل له أصلاً . أو تحل له بشرط أن تنكح زوجاً غيره ، أو تحل له بدون هذا الشرط . فالأول هي المطلقة تسعاً ، وهي تحرم حرمة مؤبدة . والثاني هي المطلقة ثلاثاً أو ستاً . في شرائط معينة لعنا نتعرض لها . والثالث : كطلاق الصغيرة واليائس . فيجوز له أن يعقد عليها من جديد ولو خلال العدة . كل ما في الأمر أن العقد لا يصح إلا برضاها^(١) لأنها طرف فيه بخلاف الرجعة ، فإنها إيقاع من الزوج لا يشترط فيه رضا الزوجة . وقد قالوا فيه بصحة المعاطاة أعني إبراز الرجعة بالفعل دون القول . كالتقبيل واللمس بشهوة وسيأتي التعرض له .

والطلاق الرجعي (المقابل للبائن الذي شرحناه) إما أن يراجع الزوج في العدة ، فهو الطلاق العدي . وإما أن يترك العدة تنتهي فيعقد على الزوجة من جديد باختيارها وهو طلاق السنة أو الطلاق السنّي ، لو أردنا التفريق بين الإصطلاحات . وهذا هو مضمون الانقسام الثالث الذي ذكرناه في أول الفصل .

وكل هذا التقسيم هو حال الطلاق الواحد ، وأما مع تعدده ، فيمكن بل يتعين أحياناً أن تتعدد صفاته وخصائصه فيتخذ في كل مرة صفة وحكماً جديدين . أو يكون اثنين بصفة والثالث بصفة ، كما هو المفروض في كل

(١) أو رضا وليها .

طلقات ثلاث جامعة للشرائط . فإن التطليقتين الأوليين من الطلاق الرجعي والثالثة من الطلاق البائن .

ويمكن أن تختلف الأوليين بدورهما ، فمثلاً : يرجع الزوج في الأولى خلال العدة ، ويعقد النكاح في الثاني بعد انتهاء العدة ، فتكون الأولى للعدة والأخرى للسنة . وهكذا .

في الروايات:

يحسن بنا الآن أن نروي بعض نصوص الأخبار التي تشرح بعض أقسام الطلاق ثم نحاول تطبيقها على ما سمعناه . إذ يكون لنا من ذلك معرفة زائدة .

والتقسيم الرئيسي الوارد في الروايات ، هو التقسيم إلى طلاق السنة وطلاق العدة . وسنسمع أن الزوج إن رجع في العدة بعد الطلاقين الأولين وطلقها الثالثة ، كان ذلك طلاق السنة . وإن ترك الزوجة تخرج من العدة في الطلاقين الأولين ثم عقد عليها من جديد ثم طلقها الثالثة ، كان هذا طلاقاً للعدة . وإنما ذكرنا هذه الفكرة ليطبقها القارئ على الأخبار .

وأهم هذه الأخبار : روايتان مطولتان ، نود إيرادهما والاقتصار عليهما ، مع التعليق عليهما والاستفادة من نصوصهما .

صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال ^(١) : كل طلاق لا يكون على السنة أو طلاق على العدة فليس بشيء . قال زرارة : قلت لأبي جعفر عليه السلام : فسّر لي طلاق السنة وطلاق العدة . فقال : فإذا أراد الرجل أن يطلق امرأته ، فليتظرها حتى تطمث وتطهر فإذا خرجت من طمثها طلقها تطليقة من غير جماع ويشهد شاهدين على ذلك . ثم يدعها حتى تطمث طمثين فتتقضي عدتها بثلاث حيض . وقد بانث منه . ويكون خاطباً من الخطاب ، إن شاءت تزوجته وإن شاءت لم تتزوجه ، وعليه نفقتها والسكنى ما دامت في عدتها ، وهما يتوارثان حتى تنقضي عدتها .

(١) وسائل الشيعة ج ١٥ . أبواب أقسام الطلاق وأحكامه باب ١ الحديث ١ .

وأما طلاق العدة^(١) الذي قال الله عز وجل: ﴿فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة﴾ ، فإذا أراد الرجل منكم أن يطلق امرأته طلاق العدة ، فليتتظر بها حتى تحيض وتخرج من حيضها . ثم يطلقها تطليقة من غير جماع ، بشهادة شاهدين عدلين . ويراجعها من يومه ذلك إن أحب أو بعد ذلك بأيام قبل أن تحيض . ويشهد على رجعتها ، ويواقعها حتى تحيض فإذا حاضت وخرجت من حيضها طلقها تطليقة أخرى من غير جماع يشهد على ذلك . ثم يراجعها أيضاً متى شاء ، قبل أن تحيض ويشهد على رجعتها . ويواقعها ، وتكون معه ، إلى أن تحيض الحيضة الثالثة ، فإذا خرجت من حيضتها الثالثة ، طلقها تطليقة ثالثة . بغير جماع ويشهد على ذلك . فإذا فعل ذلك ، فقد بانت منه . ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره .

قيل له : وإن كانت ممن لا تحيض . فقال : مثل هذه تطلق طلاق السنة .

ورواية أبي بصير^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن طلاق السنة فقال : طلاق السنة إذا أراد الرجل أن يطلق امرأته يدعها إن كان قد دخل بها حتى تحيض ثم تطهر ، فإذا طهرت طلقها واحدة بشهادة شاهدين . ثم يتركها حتى تعتد ثلاثة قروء . فإذا مضى ثلاثة قروء ، فقد بانت منه بواحدة . وكان زوجها خاطباً من الخطاب . إن شاءت تزوجته وإن شاءت لم تفعل .

فإن تزوجها بمهر جديد ، كانت عنده على اثنين باقيين ، وقد مضت الواحدة . فإن هو طلقها واحدة على طهر من غير جماع . بشهادة شاهدين ، ثم تركها حتى تمضي أقرأؤها . فإذا مضت أقرأؤها من قبل أن يراجعها فقد بانت عنه بائنتين ، وملكت أمرها وحلت للأزواج . وكان زوجها خاطباً من الخطاب إن شاءت تزوجته ، وإن شاءت لم تفعل . فإن هو تزوجها تزويجاً جديداً ، بمهر جديد ، كانت معه بواحدة باقية . وقد مضت ثنتان ، فإن أراد أن يطلقها طلاقاً ، لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره . تركها حتى إذا حاضت وطهرت أشهد على طلاقها تطليقة واحدة . ثم لا تحل له . حتى تنكح زوجاً غيره .

(١) المصدر : باب ٢ حديث ١ . وهي تمة الحديث .

(٢) المصدر : باب ١ حديث ٣ .

وأما طلاق الرجعة^(١) (العدة) فإن يدعها حتى تحيض وتطهر ثم يطلقها بشهادة شاهدين . ثم يراجعها ويواقعها ، ثم ينتظر بها الطهر ، فإذا حاضت وطهرت أشهد شاهدين على تطليقة أخرى . ثم يراجعها ويواقعها ، ثم ينتظر بها الطهر . فإذا حاضت وطهرت أشهد شاهدين على التطليقة الثالثة ثم لا تحمل له أبداً حتى تنكح زوجاً غيره . وعليها أن تعتد ثلاثة قروء من يوم طلقها التطليقة الثالثة .

فإن طلقها واحدة بشهود على طهر ثم انتظر بها حتى تحيض وتطهر ثم طلقها قبل أن يراجعها . لم يكن طلاق الثانية طلاقاً ، لأنه طلق طالقاً . ولأنه إذا كانت المرأة مطلقة من زوجها كانت خارجة من ملكه حتى يراجعها فإذا راجعها صارت في ملكه . ما لم يطلقها التطليقة الثالثة فإذا طلقها التطليقة الثالثة فقد خرج ملك الرجعة من يده . فإن طلقها على طهر بشهود ثم راجعها وانتظر بها الطهر من غير موافقة ، فحاضت وطهرت ثم طلقها قبل أن يدنسها بموافقة بعد الرجعة . لم يكن طلاقه طلاقاً ، لأنه طلقها التطليقة الثانية في طهر الأولى . ولا ينقضي الطهر إلا بموافقة بعد الرجعة . وكذلك لا تكون التطليقة الثالثة إلا بمراجعة وموافقة بعد الرجعة ، ثم حيض وطهر بعد الحيض ، ثم طلاق بشهود ، حتى يكون لكل تطليقة ، طهر مع تدنيس الموافقة بشهود .

وهاتان الروايتان تحتويان مضامين متعددة ، منها شروط صحة الطلاق أساساً ، وهو في مجال حديثنا هذا خارج عن الصدد ، إلا أننا نذكره إجمالاً ليكون القارئ مميزاً ومطبقاً لما في الروايتين بوضوح :

أولاً : تفترض أن الزوج حاضر مع زوجته ، ولا تشترط عدم غيابه فيستفاد ذلك من أدلة أخرى ، مع عدم تعارضه مع هذه الروايات لعدم النص على الخلاف فيها .

ثانياً : كون المرأة في طهر غير مواقع فيه . وهو مشروح في الروايتين بعدة أساليب لا حاجة إلى الإفاضة فيها .

(١) المصدر : باب ٢ حديث ٢ وهي تنمة الحديث .

ثالثاً : حضور الشاهدين للطلاق . وهو عندنا ضروري لصحته .

رابعاً : وقوع الطلاق نفسه . وهو مما لا تشرح أسلوبه هاتان الروايتان ، بل لا بدّ من استفادته من روايات أخرى .

فهذه هي الشرائط ، فإن حصلت فهي مطلقة وينجب عليها أن تعتد بثلاثة قروء يعني حيضات . وإذا لم تكن تحيض وهي في عمر من تحيض فبثلاثة أشهر . وتكون عدتها في التطليقتين الأوليين رجعية ، وإذا كانت في غير عمر من تحيض كانت العدة بائة ، وكذلك لو كانت هي التطليقة الثالثة أو السادسة ، فلا يحق للزوج أن يرجع خلالها بزوجه بأسلوب الرجعة الذي عرفناه .

والروايتان تجتمعان في المضمون التالي :

إن الطلاق للعدة أو الطلاق العدي هو أن يطلق الزوج زوجته بالشرائط السابقة ثم يراجعها في العدة في نفس اليوم أو بعد ذلك بأيام . والرواية الأولى دالة على أن المراجعة ينبغي أن تقع قبل الحيضة التالية ، يعني ما دامت المرأة في الطهر الذي طلقت فيه . وهو أمر لم يأخذ به المشهور ولم تذكره الرواية الثانية . فالأولى حمل هذا الشرط على نحو من الاستحباب . وإنما الشرط الواقعي هو الرجوع في العدة ، سواء كان حصوله قبل هذه الحيضة أو بعدها . بل بعد حيضتين أيضاً . لأنها عندئذ تكون في العدة أيضاً .

فإذا راجعها الزوج في العدة ، فعليه أن يدخل بها ، فإن لم يفعل لا يكون طلاقه طلاقاً للعدة .

وعلى هذا المعنى يكون ما سنشر إليه الآن متعذراً ، وهو التطليقات الثلاث في مجلس واحد . إذ يمكن للزوج لولا ذلك إحضار شاهدين مع كون زوجته في طهر غير مواقع فيه ، فيقول أمامهما : هي طالق ثم يقول رجعت ثم يقول هي طالق ثم يقول : رجعت . ثم يقول هي طالق . فتكون ثلاث تطليقات في مجلس واحد . فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره .

إلا أن هذا سيكون متعذراً مع اشتراط الدخول بعد كل رجعة . كما تنص عليه كلتا الروايتين . وإذا دخل لزمه إذا أراد الطلاق أن يتنظر زوجته لتحيض

وتظهر مرة أخرى لتدخل في طهر غير مواقع فيه ليصح طلاقها الآخر . وهكذا . وهذا مشروح في الروايتين أيضاً . وهو راجع إلى لزوم تحقيق شرائط الطلاق في كل مرة . والمهم في حديثنا عن الطلاق للعدة هو الدخول بعد الرجعة ، كما نطقت به الروايتين وعمل بها المشهور وسيدنا الأستاذ .

فإذا تمت للزوج تطليقتين على هذا الغرار ، بما فيه الدخول بعد الرجعة . ثم حصلت شرائط الطلاق فطلقها الثالثة ، كان الطلاق بائناً ليس له الرجعة فيه ، ولا يجوز أن يعقد عليها من جديد حتى تنكح زوجاً غيره .

وهذا معناه أنها يجب أن تخرج من عدة مطلقها ثم تتزوج باختيارها زوجاً ثانياً ، ثم يطؤها ، ثم يدعها تدخل في طهر غير مواقع فيه ، فإذا طلقها كان له الرجعة فيها ، إلا أن المفروض أنها تعود إلى زوجها الأول ، فيدعها تخرج من عدة الثاني فيتزوجها من جديد .

فهذه هي (خريطة) الطلاق العدي . وسوف يأتي عنه كلام آخر بعون الله سبحانه .

وأما الطلاق للسنة ، فيختلف عن السابق ، بنص الروايتين : إن الزوج يدع زوجته بعد التطليقة الأولى تخرج من العدة ، ثم يعقد عليها من جديد باختيارها واختياره . وهذا هو معنى كونه (خاطباً من الخطاب) كما ذكرت الروايتان .

وكذلك يفعل بعد الطلاق الثاني . فإذا نكحها بعد الثاني ، ثم طلقها طلاقاً جامعاً للشرائط لم تحل إلا أن تنكح زوجاً غيره .

وهذا الطلاق لم تشترط الروايتان معاً أن يدخل فيها بعد العقد الذي يعقده عليها بعد الطلاق وانتهاء العدة . بل لم تشترط ذلك في النكاح الأول أساساً . وإن افترضت وقوع الواقعة ، لأنهما قالتا : إنه يدع الزوجة تطمئ ثم تظهر ليصح طلاقها . وهذا إنما يكون مع شرط حصول الواقعة لا بدونها . فلو تزوجها أولاً ولم يدخل بها كان له أن يطلقها متى شاء .

فهنا يمكن أن نرجع إلى التحريم بالطلاق بمجلس واحد . وذلك : أن يتزوج الرجل المرأة لأول مرة . ثم لا يدخل بها ويطلقها متى شاء أمام شاهدين .

وعندئذ فهي لا عدة لها وطلاقها بائن . فيجوز أن تتزوج في نفس اليوم من أي رجل فيتزوجها باختياره واختيارها في نفس المجلس بعقد نكاح جديد ، ثم أيضاً يطلقها قبل الدخول أمام الشاهدين نفسيهما ، فتكون أيضاً لا عدة لها وطلاقها بائن فيعقد عليها من جديد في نفس المجلس . ويطلقها فيه أيضاً وهو قبل الدخول فيكون طلاقه للسنة . ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره .

غير أننا نلاحظ أن الروایتين اشترطتا في كل تطليقة أن تنقضي العدة . وهذا معناه أنها تفترض حصول الدخول بعد كل نكاح . وإلا فمن الواضح ، (وقد دلت عليه أدلة أخرى) : أن المطلقة قبل الدخول لا عدة لها شرعاً . وتصلح تلك الأدلة لتقييد هاتين الروایتين . فيكون المعنى : إن طلاق السنة إنما يكون مشروطاً بانقضاء العدة فيما تجب فيه العدة . دون ما لا تجب فيه . كطلاق غير المدخول بها والصغيرة . . . إذن ، تندرج التطبيقات الثلاث في مجلس واحد ، كما شرحناها أو للصغيرة ونحو ذلك ، في طلاق السنة .

ويحسن بنا الآن أن نطبق الاصطلاحات الثلاثة السابقة لطلاق (السنة) على ما عرفناه من الروايات قبل الدخول في تفاصيل أخرى .

فطلاق السنة المقابل للبدعة واضح ، لأن طلاق البدعة هو الطلاق غير الجامع للشرائط ، كالطلاق في طهر مواقع فيه أو في الحيض الذي يليه والزوج حاضر ، أو بدون شاهدين . ونحو ذلك . وطلاق السنة ، هو الجامع للشرائط ، نسبة إلى السنة يعني الأخبار الدالة على هذه الشرائط أو إلى السنة بمعنى التشريع في الشريعة الإسلامية . يعني الطلاق الموافق للتشريع أو السنة بمعنى ديدن المعصومين عليهم السلام وسيرتهم في ذلك . وكل ذلك ممكن وصحيح .

غير أن هذا الاصطلاح غير منصوص عليه في هذه الرواية ، كل ما في الأمر أنه يستفاد من مجموع أدلة شرائط الطلاق ، بما فيها هاتان الروايتان ، حيث دلت على ذلك أيضاً كما أشرنا .

وطلاق السنة في مقابل الطلاق للرجعة ، وقد سمعنا من السيد الأستاذ تعريفه : بأنه ما يراجع فيه في العدة من دون جماع . فكأن الزوج إن جامع بعد الرجعة كان طلاقه سنياً وإن لم يراجع كان طلاقه رجعياً . وهذا خلاف نص

الروايات التي دلت أن طلاق السنة إنما يتحقق ، فيما إذا خرجت العدة ثم عقد عليها من جديد . وأما إذا راجع في العدة ، فالدخول بعده شرط فيها ، وإن لم يجتمع وطلق لم يكن طلاق للسنة ولا للعدة . وظاهر تلك الروايات أن كل طلاق لا يكون من أحد القسمين فإنه باطل أو بدعة .

بقي الاصطلاح الثالث للطلاق السني ، وهو أن يدع الزوج أن تنتهي العدة ويتزوجها من جديد . وهو الذي عرفناه من الروايات . في مقابل الرجعي وهو أن يرجع خلال العدة . مع الوطء بعدها .

نتائج هذا التقسيم:

قالوا : إن التقسيم إنما يكون معقولاً وممكناً ، فيما إذا كان منتجاً ، يعني أن يكون أحد القسمين محكوم بحكم آخر غير القسم الآخر . وتعبير آخر : أن تكون الأقسام مختلفة في الأحكام ، فإن كانت متفقة فيها ، كانت القسمة غير منتجة ومن ثم فهي تافهة وغير معقولة .

ومن ثم فقد يستشكل في هذا التقسيم من جهتين :

الجهة الأولى : إن كلا القسمين مشتركان في الحكم . من حيث صحة الطلاق في نفسه أولاً . وإنتاجه للتحريم المؤقت - لو صح التعبير - في الثالثة وإنتاجه للتحريم المؤبد في التاسعة^(١) . وهذه هي كل نتائج الطلاق شرعاً . وهي مشتركة بين القسمين . وهذا ما سنبينه بعد قليل .

الجهة الثانية : إن أقسام الطلاق غير منحصرة بين هذين القسمين ، بل هناك أنواع صحيحة من الطلاق غير هذين ، بالرغم من عدم قسمتها اصطلاحاً بذلك . كما لو راجع في العدة ولم يطأ . أو كانت كل التطليقات بائنة ونحو ذلك .

وهذا الكلام معناه الاستشكال في صحة التقسيم بإزاء ما دلت عليه الروايات - كما سمعنا - : من أن الطلاق إن لم يكن للسنة ولا للعدة كان باطلاً . (فلا طلاق له) .

(١) نعم لو قلنا إن الطلاق للسنة لا يحرم في التسع ، كما أشار إليه صاحب الجواهر ، لكان وجهاً في الفرق إلا أن الصحيح خلافه ، ولو من باب الاحتياط الوجوبي ، كما سيأتي .

أما الكلام في الجهة الأولى . . . ففي الواقع نحن في غنى عن تقسيم الطلاق إلى القسمين المشهورين لتحدث بعدها عن نتائج هذين القسمين ، لولا ورودها في الروايات ، عن المعصومين عليهم السلام ، الأمر الذي يلزمنا أن ننظر في ذلك بجدية .

ويمكن الجواب على هذا الإشكال بعدة وجوه :

الوجه الأول : الطعن في إسناد الروايات المقسمة للطلاق ، الأمر الذي يسقطها من الحجية ، ومعه فهذا التقسيم لا وجود له لنبحث عن نتائجه .

إلا أن هذا الوجه لا سبيل له ظاهراً ، لأن في الروايات ما هو صحيح السند ، لا أقل من الرواية الأولى السابقة . وقد عمل الفقهاء بهذا المضمون ، الأمر الذي قد يقال بإنجبارها سنداً على تقدير ضعفها أو ضعف ما يماثلها من الروايات .

الوجه الثاني : إنه لا يراد بهذا التقسيم : الاختلاف في النتائج . وإنما يراد به دفع الزائد ، أعني بطلان ما لم يدخل تحت القسمين ، ولا يراد به أكثر من ذلك . وليس للقسمين مفهوم مشترك يفصلهما عن غيرهما مما يكون باطلاً . إذن فلا بد من ذكر عنوانين أو اصطلاحين للطلاق الصحيح .

وهذا الوجه يتوقف على ما سوف نقوله في الجهة الآتية ، من أنه هل من الصحيح بطلان الأقسام الأخرى للطلاق أم لا . ولا شك أن المشهور صحة عدد من أشكال الطلاق ، مما لا يندرج في القسمين .

الوجه الثالث : إن المراد إعطاء اصطلاحين للطلاق ، ليكونا مميزين بين القسمين فقهاً وشرعاً . بغض النظر عن اشتراكهما أو اختلافهما في الحكم . فالمهم التنبيه على وجود أسلوبين للطلاق ، واصطلاحين فيه لكل أسلوب ، لا أكثر .

وأما القاعدة المنطقية التي سمعناها والتي تقول : بأن القسمة لا تصح مع تساوي القسمين في الحكم . فهذه إنما تصح فيما إذا لم تكن هناك حكمة أخرى للتقسيم غير الاختلاف في الحكم . فإن وجدت أمكن التقسيم باعتبارها .

ونحن لا نعرف الجهات الواقعية لحكم المولى المقدس الإسلامي . غير أننا في

هذا المورد ندرك : أنه لو لم يكن فيه إلا التنبيه على إمكان أشكال متعددة من الطلاق يكون كله صحيحاً ، لكفى . هذا بغض النظر عن الوجه الثاني السابق ، والجهة الثانية الآتية .

الوجه الرابع : إن هذين القسمين مختلفين في الأحكام فعلاً ، فتكون القسمة صحيحة ومعقولة .

أما الحكم بصحة الطلاق ، فهو مشترك بينهما . وكذلك الحكم بالتحريم المؤقت ، وأعني به التحريم ما لم تنكح زوجاً غيره . وهذا ما نصت الروايتان على اشتراكهما فيه أيضاً . إلا أن التحريم المؤبد في التاسعة يختلفان فيه . فالطلاق الرجعي هو المنتج للتحريم المؤبد دون طلاق السنة . كما أنه لو لم يطرأ بعد الرجوع لم يحرم مؤبداً ، على ما قاله بعض الفقهاء . وهذا الاختلاف كاف في صحة التقسيم ، بالرغم من ندرته ، فتأمل .

ومعنى عدم التحريم المؤبد إمكان نكاحها بعد التطليقة التاسعة إذا كان بعضها غير جامع لتلك الشرائط ، أي لم يكن رجعياً بالمعنى المشروح في الروايات .

إلا أن هذا الوجه يتوقف على صحة القول بعدم صحة التحريم المؤبد بدون ذلك . وهو محل إشكال . ومقتضى إطلاق ما دل على التحريم المؤبد في التسع هو الشمول لكل الصور ، ما دام الطلاق مشروعاً في نفسه ، ولا أقل من الاحتياط الوجوبي إذا لم يكن إطلاق . وتام الكلام في الفقه .

وأما الكلام في الجهة الثانية : وهو انحصار الطلاق الصحيح على القسمين المذكورين في الروايات ، دون سواهما . كالذي سمعناه في صحيحة زرارة بكل طلاق لا يكون على السنة ، أو طلاق على العدة فليس بشيء . فكيف نفهم ذلك مع العلم أن هناك ما هو صحيح من الطلاق بلا إشكال من غير هذين القسمين ؟ !

وجواب ذلك ، يمكن أن يكون بأحد وجوه :

الوجه الأول : أن نحمل قوله : ليس بشيء على وجه من وجوه التنزيه ، أو خلاف الأولى . مع الاعتراف بصحتها .

الوجه الثاني : أن نحمل مفهوم طلاق السنة الواردة في العبارة ، على طلاق السنة بالمعنى الأعم . يعني ما يكون مشروعاً وجامعاً للشرائط .

وهذا لا ينافي عطف طلاق العدة عليه . لأنه يمكن أن يكون من عطف الخاص على العام .

وإذا تمّ ذلك كان الطلاق غير المندرج تحت هذين القسمين (ليس بشيء) أو ليس صحيحاً على الإطلاق لأنه غير جامع للشرائط على الفرض .

إلا أنه يمكن أن يورد على هذين الوجهين :

أولاً : إن ظاهر التقسيم في الرواية التقابل بين القسمين وليس عطف الخاص على العام ، الأمر الذي يعين كون المراد بطلاق السنة ما يقابل الرجعي وليس الأعم منه .

ثانياً : إن طلاق السنة مشروح في الرواية تفصيلاً . فلا يمكن حمله على ما هو الأعم من ذلك . وفهم هذا الشرح على المثالية ، وإن كان ممكناً نظرياً ، إلا أنه بعيد عن ظهورها بالاختصاص فيه ، فتأمل .

الوجه الثالث : حمل قوله : ليس بشيء على التأثير في الآخرين غير مجرد صحة الطلاق أعني التحريم في الثلاث والتسع . يعد التسليم الناتج من ضرورة الفقه على الصحة في الطلاق بمجرده .

وهذا الوجه قد يكون هو المتعين بعد تعذر الوجوه الأخرى . وبه نقيده ما دل بإطلاقه على التحريم من مطلق الثلاث أو مطلق التسع . وهو في تحريم التسع أوضح منه في تحريم الثلاث ، كما هو معلوم فقهياً . إلا أن القول بكفاية هذا المورد على قلته مشكل . وتام الكلام في الفقه .

ويحسن بنا في نهاية هذا الحديث أن ننقل كلاماً لصاحب المسالك عن أقسام الطلاق حيث يقول :

التحقيق : إن الطلاق العدي من أقسام الرجعي والطلاق السنّي بالمعنى الأخص بينه وبين كل واحد من البائن والرجعي عموم وخصوص من وجه .

يختص البائن عنه (يعني عن الطلاق العدي) بما إذا لم يتزوجها بعد العدة ،

ويختص العدي عنه بما إذا رجع في العدة . ويختص السنّي عنه بما إذا كان الطلاق بائناً وتزوج بعد العدة . ويتصادقان فيما إذا كان الطلاق رجعياً ولم يرجع فيه إلى أن انقضت العدة ثم تزوجها بعقد جديد .

فالأجود في التقسيم أن يقسم الطلاق السنّي إلى البائن والرجعي . والقسمة حاسرة غير متداخلة ، ويقسم أيضاً إلى طلاق العدة وطلاق السنة بالمعنى الأخص وغيرهما . لا أن يقتصر عليهما .

وهنا يمكن أن تعلق بعدة نقاط تزداد خلالها أقسام الطلاق في نظر القارئ وضوحاً :

النقطة الأولى : قال : إن الطلاق العدي من أقسام الرجعي . وهذا صحيح بالمعنى المصطلح . لأن الرجعي هو ما يحق للزوج الرجوع خلال العدة . فأما أن يرجع فعلاً . فهو طلاق عدي أو للعدة ، كما نطقت به الروايات ، وأما أن لا يرجع ، فهو القسم الآخر . ومن الواضح أن عدم استعمال الزوج لحقه في الرجوع ، لا يعني عدم ذلك الحق .

نعم ، لو قصدنا من الطلاق العدي ، ما كان للزوجة عدة فيه ، في مقابل ما لا عدة لها فيه كالصغيرة وغير المدخول بها . كان الطلاق الرجعي مندرجاً في العدي ومن أقسامه ، دون العكس . للوضوح الفقهي أنه لا رجعة مع عدم العدة .

النقطة الثانية : الظاهر أن قوله : والطلاق السنّي بالمعنى الأخص ، تفسير للطلاق الرجعي . وليست الواو استثنائية . ومعه يكون الضمير في قوله : بينة وبين كل واحد . . . إلخ راجعاً إلى الطلاق الرجعي .

ولكن ما هو المعنى المشار إليه ليعود إليه الضمير . فإن الطلاق السنّي بالمعنى الأخص ، كما سمعنا من السيد الأستاذ ، وهو الذي ذكرته الروايات السابقة ، هو أنه يترك العدة لتنتهي من دون رجعة ، ثم يعقد عليها من جديد .

وهذا المعنى مقابل للطلاق الرجعي ، وهو ما يرجع به في العدة فعلاً . إن أراد به ذلك . وإن أراد ما يحق به الرجوع كان الطلاق السنّي من أقسام العدي ، دون العكس الذي ذكره المصنف .

ومعه فقد يتعين حمل الواو في كلامه على الاستئناف ، وأن النسب التي عرضها إنما هي بين الطلاق السنّي بالمعنى الأخص ، مع الطلاق البائن تارة والطلاق الرجعي أخرى .

والقرينة على ذلك أيضاً ، ذكره للطلاق الرجعي مرة أخرى .

النقطة الثالثة : يمكن عرض النسب بين مصطلحات الطلاق على كثير من الاحتمالات فيما يلي ، سواء كان قد أرادها صاحب المسالك أم لا .

فالنسبة بين الطلاق العدي والرجعي ، سبق أن تكلمنا حولها . على كلا التقديرين : من أن المراد بالعدي ما يراجع به الزوج في العدة أو ما كان فيه عدة فلا نعيد .

أما النسبة بين العدي والبائن ، فهي التباين . لو كان المراد من العدي ما كان فيه رجعة . فإن البائن ما ليس فيه ذلك . وإن أردنا من العدي ما فيه عدة مطلقاً كان أعم من البائن لأن عدة البائن لا رجعة فيها . وإن قصدنا من البائن ما لا رجعة فيه سواء كان فيه عدة كالمطلقة الثالثة أو لا عدة فيها كالصغيرة . فيكون بين الاصطلاحين عموم وخصوص من وجه . يفترق العدي في العدة الرجعية أو ما يرجع الزوج فيها . ويفترق البائن بما لا عدة فيه كالصغيرة . ويشتركان في العدة البائن .

وأما النسبة بين العدي والرجعي . فالرجعي ذو عدة دائماً . فإن قصدنا من العدي ما كان فيه عدة كان أعم مطلقاً لشموله للبائن .

وإن قصدنا من العدي ما يرجع في العدة كان أخص . لأن الرجعي قد يرجع فيه وقد لا يرجع .

وأما النسبة بين الطلاق العدي والطلاق السنّي . فإن قصدنا من السنّي ما كان بالمعنى الأعم ، وهو مطلق الطلاق المشروع ، كان أعم من العدي بكل معانيه كما هو واضح .

وإن قصدنا من السنّي ما لم يرجع فيها خلال العدة الرجعية ، ومن العدي ما

يرجع فيها . كما نطقت به الروايات ، كانت النسبة هي التباين ، لأن الميزان هو وجود الرجعة وعدمه .

وإن قصدنا من العدي ما كان فيه عدة . كان أعم مطلقاً من المعنى الثاني للسني . لأن العدي قد لا يستعمل فيه حق الرجعة فيكون سنياً وقد يستعمل فيكون عدياً بالمعنى الآخر .

وأما النسبة بين الطلاق السني والطلاق البائن . فإن قصدنا من السني المعنى الأعم ، كان أعم مطلقاً من البائن بصفته سنياً أيضاً أي مشروعاً في الدين . وإن قصدنا من السني ما لا يستعمل فيه الزوج حق الرجعة ، كان مبيناً للبائن ، لأن معناه أن العدة في السني رجعية وليست بائنة .

النقطة الرابعة : ظاهر كلام صاحب المسالك ، كون تجديد العقد بعد انتهاء العدة ، دخيلاً في اصطلاحات الطلاق ، كما قد سمعنا أن الرجعة خلال العدة دخيل أيضاً فيه . وهذا لا يخلو من تسامح على أي حال . غير أن كل هذه التقسيمات إن لم يكن لها أثر شرعي وكانت مجرد اصطلاحات ، فلا مشاحة في الاصطلاح ، كما يقولون . فله أن يصطلح ما يشاء . وإن كان له أثر شرعي ، وهو عدم التحريم في التاسعة مع تجديد العقد ، كما عليه فتوى البعض . فهو إذا ليس اصطلاحاً وإنما هو تحرير أو تنقيح لموضوع الحكم الشرعي ، إلا أنه خلاف سياق كلامه . لأنه لم يتعرض إلى ذلك من خلاله .

النقطة الخامسة : عقد صاحب المسالك في عبارته نسبتان : إحداهما النسبة بين البائن والعدي . وسبق أن النسبة بينهما هي التباين ، إذا أردنا من العدي ما كان رجوعه في العدة ، كما هو المفروض .

ولكنه جعل بينهما نسبة العموم من وجه . وهذا غريب لأن الطلاق البائن لا يختلف حاله بين ما إذا تزوجها خلال العدة بعقد جديد أو تزوجها بعد العدة أو لم يتزوجها أصلاً . وليس للزواج خلال العدة حكم الرجعة فقهاً وشرعياً ليقال إنه مورد التصديق والاشتراك بينهما . وإن لم يشر إليه بصراحة . وفي الحقيقة ليس بين البائن والعدي مورد اشتراك فيكونان متباينين .

والنسبة الثانية عقدها بين السني والعدي وقلنا إننا إن أردنا منهما اصطلاح الأخبار ، كما هو الظاهر فالنسبة التباين ، لأن الرجعة إن وجدت فهو الرجعي وإلا فهو السني .

أما صاحب المسالك فقد جعل السني شاملاً للطلاق البائن . وهذا يرد عليه : أولاً : إنه أخذ بالاصطلاح الأعم للسني . ومعه يكون أعم مطلقاً من العدي . ثانياً : إنه قائم على التخيل الذي أشرنا إليه وهو أن العقد على المعتدة البائن خلال العدة كالرجعة . وهو باطل فقهياً . لأن العقد يكون باختيار الزوجة ، وليس في الرجعة اختيار ، وإنما هي بيد الزوج كلياً .

ولو تخلينا عن هذا التخيل ، لم يمكن إدراج الطلاق البائن في الطلاق السني بحال . ما دمنا تجاوزنا عن الإشكال الأول .

وأما قوله : ويتصادقان فيما إذا كان الطلاق رجعياً ولم يرجع فيه إلى أن انقضت العدة ثم تزوجها بعقد جديد . فهذا معناه أخذ معنى (الرجعي) ما كان الطلاق فيه حاوياً لحق الرجوع في العدة فإن قصدنا من السني معناه الأعم كان أخص منه بصفته أحد الأساليب المشروعة للطلاق . وإن قصدنا ما ذكرته الروايات . فهو عين الرجعي بهذا المعنى والنسبة بينهما هي التساوي . لأن كلا منهما يراد به ما لم يرجع في العدة . وليست النسبة هي العموم من وجه كما ذكره قدس سره .

وهذا الكلام كاف في المناقشة ، بالرغم من وجود بعض المناقشات الأخرى .

فصل تنصيب المهر

لا شك أن الطلاق بل الدخول يوجب انتصاف المهر . يعني لا تستحق الزوجة عندئذ إلا نصف المقدار المسمى في العقد مهما كان مقداره . أخذاً بقوله تعالى^(١) : «وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ، فنصف ما فرضتم» .

فإذا فهمنا من المس في الآية الجماع ، ومن الفريضة المهر ، ومن قوله فنصف ما فرضتم سقوط استحقاق الباقي ، كما هو الفهم العرفي الصحيح في كل ذلك ، تم الاستدلال بالآية الكريمة على المطلوب . ومعه لا حاجة إلى الاستدلال بسنة ولا إجماع . فإن كتاب الله فوق كل اعتبار .

ومن السنة صحيحة أبي بصير^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا طلق الرجل امرأته قبل أن يدخل بها فقد بانّت وتزوجت إن شاءت من ساعتها وإن كان فرض لها مهراً فلها نصف المهر . الحديث .

وصحيحة الحلبي^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طلق امرأته قبل أن يدخل بها قال عليه نصف المهر إن كان فرض لها شيئاً . الحديث .

(١) البقرة : ٢٣٧ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٥ أبواب المهور باب (٥١) حديث (١) .

(٣) المصدر : حديث (٢) .

والاستدلال بالسنة بإزاء الكتاب وإن لم يفد في إفادة أصل الحكم ولكنه قد يفيد في التفاصيل باعتبار اختلاف البيان واللسان بين الكتاب والسنة كما سوف نرى .

وبعد ثبوت أصل الحكم يحسن أن نتكلم في أهم تفاصيله خلال عدة جهات :

الجهة الأولى : في حقيقة الدخول الذي أخذ شرطاً أو موضوعاً لاستحقاق الزوجة جميع المهر أو أخذ عدمه لاستحقاقها نصفه .

وقد عبرت الآية الكريمة بالمس وهو مشابه إلى حد بعيد باللمس المشار إليه في آية التيمم «أو لامستم النساء» حيث فهم أغلب علماء المسلمين منه الدخول وفهم منه بعض العامة ما هو ظاهره من مجرد اللمس ، وأفتوا بأن لمس النساء موجب للغسل أو التيمم بدله ، وهذه الآية الواردة في الطلاق حجة عليهم لعدم إمكان أن يقال إن اللمس بمجرد موضوع لاستحقاق كل المهر .

فإن قيل إن آية التيمم عبرت باللمس وآية الطلاق عبرت بالمس . واللمس أظهر بمجرد المماسه . قلنا : إن اللمس والمس لغة وعرفاً واحد لا نجد فرقاً بينهما كل ما في الأمر أنهما لا يتضمنان مجرد التقارب كتقارب حصاتين أو خشبتين وإنما يتضمنان التقارب مع الإحساس به من قبل الطرفين فهما من المترادف في اللغة .

وظاهره وإن كان هو اللمس الخارجي إلا أنه يراد به في آية الطلاق قطعاً الدخول ووجه المجاز واضح فإذا ضممنا إلى ذلك ترادفهما لغة وعرفاً استطعنا استنتاج أن المراد بها في آية التيمم هو ذلك . وهذا هو نتيجة ما ذكرته روايتنا من أن المراد في الآيتين الدخول . وأنه لم يذكر بعنوانه فيهما باعتبار الستر فإن الله ستر يحب الستر .

والظاهر أن المقصود من تغيير اللفظ في الآيتين هو أنه حين اقتضت الحكمة إبراز الدخول بصيغة المفاعلة فاستخدمت مادة اللمس فقليل لامستم لأنه لو استخدمت مادة المس لكان اللازم أن يقال ماسستم . وهو تعبير لا يخلو من

سماجة يربأ عنها القرآن الكريم . وحين اقتضت الحكمة بيان الدخول من طرف واحد فاستخدمت مادة المس فقليل تمسوهن إذ لو استخدمت مادة اللمس فقليل تلمسوهن لكان ذلك بعيداً عن السياق القرآني .

وأما إنه لماذا أن الحكمة اقتضت في آية التيمم بيان صيغة المفاعلة دون آية الطلاق . فهذا مما ينبغي إيكال علمه إلى منزل القرآن الكريم جلّ جلاله . غير أننا من زاوية فهمنا يمكن أن نقول إن الغسل الذي يعوض عنه التيمم أحياناً سيكون واجباً على كلا الزوجين ومن هنا كان الأنسب الإشارة إلى مشاركتهما معاً في العمل بصيغة المفاعلة في حين أن المهر لا يجب إلاً على الزوج وليس للمرأة فيه حكم فتناسب بيان الدخول من طرف واحد في آية الطلاق .

هذا ، والظاهر أن الدخول الذي اعتبر حداً لتنصيف المهر وعدمه هو الموجب للغسل لكلا الزوجين . وهذا معناه أننا نخرج صورة الإنزال بدون دخول كما نخرج صورة الدخول الجزئي أعني لبعض الحشفة . كما أننا من ناحية أخرى لسنا بحاجة إلى القول بلزوم الإنزال أو اشتراطه بعد اشتراط وجوب الغسل على الطرفين .

نعم قد يقال : إن ظاهر الآية الكريمة هو الدخول من طرف واحد كما سبق وهو طرف الزوج . إذن يكفي أن يجب الغسل على الزوج دون الزوجة في استحقاق كل المهر .

وجوابه من وجهين على الأقل :

الوجه الأول : إن الآية الكريمة مفسرة بالأخبار الصحاح التي سمعناها وهي معتبرة شرعاً . ومقتضى القاعدة أن من حق السنة الشريفة تقييد القرآن وتفسيره . ولئن كانت الآية الكريمة قد عبرت بالمس فالأخبار الصحيحة قد عبرت بالدخول وهو ظاهر عرفاً بما يجب فيه الغسل على كلا الشخصين .

الوجه الثاني : إن ظاهر المس هو ذلك أعني ما أوجب الغسل للطرفين ولا يمنع من هذه الاستفادة ولا ينافيها أنه منظور من جهة الرجل فقط . إذ لو لم يكن الأمر كذلك لسرى الحكم إلى صور غير محتملة يجب فيها الغسل على الرجل فقط كالإنزال بالملاعبة أو بالنظر .

الجهة الثانية : في كيفية الحكم في تنصيف المهر في من لا مهر لها .

وعدم استحقاق المهر للمرأة له أكثر من سبب فإما أن يكون من أجل قبضها للمهر المستحق قبل الطلاق وإما أن يكون من أجل إبرائها لزمة زوجها من المهر وإما أن يكون من أجل عدم ذكر المهر في عقد النكاح أساساً عمداً أو نسياناً . وهذا الأخير هو المقصود فقهياً من هذا العنوان وإن كنا سنتحدث عن الصور الثلاث جميعاً .

الصورة الأولى : ما إذا كان الزوج قد دفع المهر لزوجته ثم طلقها قبل الدخول فيجب عليها إرجاع نصف المهر إليه .

الصورة الثانية : فيما إذا أبرأت المرأة ذمة زوجها من المهر فمقتضى القاعدة أنه يجب عليها أن تدفع نصف المهر ما لم يبرأها هو بدوره ولا يكون الإبراء أشد من القبض في ذلك . فالصورتان ذواتا منحى واحد فقهياً .

الصورة الثالثة : ما إذا لم يذكر المهر في العقد أساساً فمثل هذه المرأة يصح عقدها إذا كان دواماً غير منقطع وتجب لها المتعة على الزوج طبقاً لقوله تعالى : ﴿ومتعوهن على المقتر قدره وعلى الموسر قدره﴾ وهذا اصطلاح للمتعة غير اصطلاح العقد المنقطع الذي يسمى بالمتعة أيضاً .

وقد فسرت بالروايات بأن الشري يدفع الثوب الثمين أو الدابة الفارسة والمتوسط يدفع الثوب المتوسط والفقير يدفع الشيء القليل كالدرهم والدرهمين أو الثوب البسيط .

ومن هنا نجد أن الروايات قد حلت المتعة إلى ثلاث مراتب بخلاف الآية فإنها ذكرت مرتبتين وتركّت الثالثة وهي الوسطى .

إلا أن الآية الكريمة لم تذكر مرتبتين فقط وإن كان ذلك هو ظاهرها الأولي . بل ذكرت مراتب كثيرة فإن المفهوم منها عرفاً أنها قالت إن على كل إنسان ما يستطيعه وحيث تختلف الموارد الاقتصادية للناس تختلف مقادير ما يجب عليهم من المتعة وإنما ذكرت الروايات ثلاث مراتب من باب المثال ، لا على نحو الحصر .

والمهم الآن أن مثل هذه المرأة التي يجب لها المتعة ، إذا طلقت قبل الدخول فماذا يجب لها؟ والاحتمالات البدوية هنا ثلاثة : أن لا يجب لها شيء حتى المتعة فضلاً عن المهر . وأن تجب لها كل المتعة ، أو أن تجب لها نصف المتعة بحيث لو كانت أخذتها قبل الطلاق وجب عليها رد نصفها .

أما الاحتمال الأول : وهو عدم استحقاقها للمتعة ولا المهر فقد يقرب بأن المال إنما يدفع إلى الزوجة بإزاء البضع وحيث لم يقبض الزوج منها بضعاً لا يجب عليه أن يدفع مالاً وجواب ذلك من أكثر من وجه :

الوجه الأول : إنه لا يراد بالبضع الدخول خاصة وإن كان هذا أوضح أفراده بل يراد به مطلق الاستمتاع الجنسي والمفروض أنها كانت ممكنة غير ناشز وقد حصل منها الاستمتاع فيجب بإزائه دفع المال .

الوجه الثاني : إنه خلاف إطلاق الآية والروايات الدالة على استحقاق المتعة سواء قبل الطلاق أو بعده وسواء مع الدخول أو مع عدمه . وبتعبير آخر : إنها كانت مستحقة للمتعة قبل الطلاق بلا إشكال . فإذا شككنا بسقوط استحقاقها بعد الطلاق أمكن استصحابه .

وأما الاحتمال الثاني : ونقدم هنا احتمال استحقاق النصف من المتعة . ووجهه الفقهي قياس المتعة على المهر فكما أن المهر المستحق قبل الطلاق ينتصف بالطلاق قبل الدخول كذلك المتعة .

وهذا ليس من القياس الباطل . وإنما يقرب باعتبار أننا نفهم من المهر مطلق المال الذي تستحقه المرأة لزواجها سواء ذكر في العقد وهو المهر أو لم يذكر وهو المتعة ، وإنما ذكر المهر في حكم التنصيف على سبيل المثال لا على سبيل الحصر .

إلا أن هذا التقريب غير وجيه ، للفرق العرفي والفقهي بين المهر والمتعة . يكفي في ذلك صحة السلب عرفاً بأن نقول إن المتعة ليست مهراً فتعميم الحكم من المهر إلى غيره وحمله على المثالية خلاف ظاهر العنوان . ومعه فالتنصيف ثابت في المهر دون المتعة .

إذن يثبت الاحتمال الثالث وهو دفع المتعة إلى الزوجة بكاملها وإن حصل الطلاق قبل الدخول وإن كان قد دفعها لم يجب عليها إرجاع شيء منها وهذا هو مقتضى الأصل والروايات .

الجهة الثالثة : في شمول الحكم بالتنصيف إلى صور أخرى غير الطلاق من أساليب انفساخ عقد النكاح وزواله كحصول الفسخ في العيوب . ولعل هذا هو المورد الوحيد لهذا الاحتمال الفقهي لأن زوال النكاح بالموت مثلاً قبل الدخول لا يوجب تنصيف المهر بلا إشكال .

وأما الفسخ فقد يقاس على الطلاق بأن نفهم من الطلاق قبل الدخول مطلق التفريق بين الزوجين لا خصوص الطلاق بعنوانه والنتيجة هو أن الفسخ قبل الدخول موجب لانتصاف المهر .

إلا أن هذا التقريب ليس بصحيح لوجود عدة فروق أساسية بين الطلاق والفسخ لا حاجة الآن إلى تعدادها وإنما المهم أنها تكون سبباً لعدم إمكان تعميم الحكم بالتنصيف من الطلاق إلى الفسخ . فتكون النتيجة أن الفسخ قبل الدخول لا يوجب انتصاف المهر وإنما تستحقه الزوجة كله بناء على النقل ولا تستحق منه شيئاً بناء على الكشف .

الجهة الرابعة : في العقد المنقطع ويقابل الطلاق فيه هو ما يسمى بهبة المدة الباقية فإذا فعل ذلك زال أثر العقد وليس فيه طلاق كطلاق الزواج الدائم .

وهذا العقد لا يصح إلا بذكر المهر فإن لم يذكر المهر بطل ومعه فقد يقال : إن الزوج لو وهب المدة قبل الدخول انتصف المهر كما هو الحال في العقد الدائم .

ومختصر الجواب عن ذلك لأكثر من وجه نذكر منها :

الوجه الأول : انصراف أدلة انتصاف المهر إلى العقد الدائم ، وتعميمه إلى المنقطع مع ملاحظة الفروق المهمة بينهما متعذر عرفاً .

الوجه الثاني : إن أدلة انتصاف المهر خاصة بالطلاق قبل الدخول ، فإن كان في العقد المنقطع طلاق كان وجهاً . أما هبة المدة فليس طلاقاً عرفاً ولا شرعاً ، فلا يكون مشمولاً لتلك الأدلة .

الوجه الثالث : إن الزوجة كانت تستحق كل المهر قبل هبة المدة ، فلو فرضنا أننا شككنا بزوال استحقاقها للنصف ، باعتبار هبة المدة قبل الدخول أمكن استصحابها .

ونتيجة هذه الوجوه جميعاً هو عدم انتصاف المهر بهبة المدة في العقد المنقطع . فإن لم يكن الزوج قد دفعه ، وجب دفعه كله . وإن كان قد دفعه أو كانت زوجته قد أبرأته منه . لم يجب عليها إرجاع شيء منه بعد هبة المدة .

نعم ، قد يقرب الأمر من زاوية أخرى . ويقال : بأن الزوجة تستحق بهبة المدة بمقدار ما مضى من المدة ، ويسقط من المهر بمقدار ما بقي .

وجواب ذلك : إن هبة المدة لو كانت بتسبيب المرأة ، كان لذلك وجه . ولكنه بيد الزوج فقط . وأما المرأة فهي راضية بالبقاء معه إلى تمام المدة .

خذ إليك مثلاً في أجرة الأجير ، كما لو دفعت لشخص قماشاً ليخيطه ثوباً ، فأخذه غيره فخاطه تبرعاً . أو دفعت لشخص أرضاً ليزرعها أو ليحرقها ، فعمل فيها الغير وهكذا . فإن الأجرة في مثل ذلك لا يسقط منها شيء للأول . لأن المهم فيها هو تمكين الأجير نفسه من العمل ، والمفروض حصوله . وليس المهم هو فعلية العمل . نعم ، لو ثبت عملياً تعذر العمل أساساً في علم الله سبحانه ، كما لو غرقت الأرض بالفيضان بعد عقد الإجارة بحيث تعذر فيها العمل . فعندئذ يكون لسقوط الأجرة وجه . إلا أن هذا خارج عن التنظير بالعقد المنقطع .

فالمهم عرفاً في العقد المنقطع هو تمكين المرأة من نفسها طيلة المدة أعني رضاها ببقاء العقد طيلة المدة . وبهذا الرضاء تستحق كل مهرها لأنه مستوعب لكل المدة . وقد كانت هبة المدة من الزوج وليس للزوجة فيها نصيب .

ونتيجة هذه الجهات إجمالاً ، هي : أن المهر يتنصف بالطلاق قبل الدخول . وكل محاولة لتعميمه لموارد أخرى لغير الطلاق أو لغير المهر أو لغير العقد الدائم ، ونحوها ، ليست محاولات يكتب لها النجاح والتوفيق . بل تستحق الزوجة ، في غير هذه الصورة كل المال المذكور في العقد .

وعلى العموم ، فإن الحكم بالانتصاف بعد الجزم باستحقاق الزوجة له جميعاً بالعقد ، وكون الطلاق على وجه النقل لا على وجه الكشف أعني أنه تفريق من حينه لا من حين العقد . فيكون الحكم بالانتصاف حكماً تعبيرياً على خلاف القاعدة . وحيث إنه ثابت بدليل معتبر فيقتصر منه على القدر المتيقن وهو ما ذكرناه من مهر العقد الدائم ، ولا يمكن التعميم إلى غيره .



مرکز تحقیقات کتاب و تفسیر علوم اسلامی

فصل عدة الوفاة

يجب على المرأة التي يتوفى زوجها وهي في حبالة أو زوجيته ، أن تعتد^(١) مقدار أربعة أشهر وعشرة أيام إن لم تكن حاملاً طبقاً لقوله تعالى^(٢) : ﴿وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً وإن كن أولات حمل فعدهن أن يضمن حملهن﴾ .

ويقع الكلام في ذلك في عدة جهات :

الجهة الأولى : إن عدة الوفاة تختلف في أمر أساسي عن باقي أشكال العدة ، بحسب ما ندرك من حكمة التشريع الإسلامي المقدس ، وقامت عليه القرائن العديدة فقهاً .

وذلك : إن سائر العدد ، كعدة الطلاق بأنواعه ، إنما جعلت من أجل تنظيف الرحم من احتمال الحمل من الزوج السابق . وذلك توخيّاً لتنظيم الأنساب واحترامها وعدم تشويشها واختلاطها . إذ بدون العدة لم نعلم أن الولد لأي من الزوجين في كثير من الحالات .

ومن هنا لم يكن على الزوج المطلق نفسه عدة ، فله أن يرجع إن كانت العدة رجعية ، وله أن يعقد عليها من جديد خلال العدة في بعض أشكال الطلاق البائن .

(١) مأخوذ من عدة الأيام أو عددها .

(٢) البقرة : ٢٣٤ .

ومن هنا أيضاً لا توجد العدة ، في طلاق النساء اللاتي لا يحتمل اشتغال رحمهن بجنين من المطلق ، كالصغيرة والبائن وغير المدخول بها .

وأما عدة الوفاة ، فهي وإن كانت تؤدي نفس هذه المهمة أحياناً ، إلا أن هدفها الأساسي ليس هو ذلك ، بل هو احترام الزوج والحياة الزوجية .

ولذا تشمل هذه العدة كل الموارد التي وجبت فيها عدة الطلاق والتي لم تجب . فهذه العدة تجب على الصغيرة والكبيرة واليائس . وعلى المدخول بها وغير المدخول بها وعلى المسلمة والكتابية والكافرة ، بناء على ما هو الصحيح من تكليف الكفار بالفروع . وسواء كان عقدها دائماً أم منقطعاً كما اختاره السيد الأستاذ^(١) .

وسواء كان زوجها المتوفى كبيراً أم صغيراً حراً أم عبداً عاقلاً أو سفيهاً أو مجنوناً . . . فضلاً عن الصفات الأخرى .

وأما إذا كانت الزوجة أمة مزوجة فتجب عليها عدة الوفاة بمقدار نصف عدة الحرة . وهو شهران وخمسة أيام . وأما إذا كانت الزوجة حاملاً ، فتنتهي العدة بوضع الحمل سواء كان ذلك أطول من أربعة أشهر وعشرة أيام أم أقل كما لو ولد بعد يوم واحد أو ساعات قلائل . كما هو الإطلاق المستفاد من الآية الكريمة السابقة : ﴿وإن كن أولات حمل فعدهن أن يضعن حملهن﴾ .

ويدل على الحكمة التي قلناها من احترام الزوج والحياة الزوجية عدة أخرى من الأحكام الشرعية الفقهية ، منها وجوب الحداد على المعتدة عدة الوفاة . والحكم بأن هذه العدة تجب عند بلوغ الخبر لا من حين الموت . وسيأتي التعرض لبعض تفاصيل هذه الأحكام في جهات آتية من هذا الفصل . لوضوح أنها لو كانت لتنظيف الرحم ، لما كان لهذه الأحكام أي موجب .

الجهة الثانية : في جهة محددة من فهم الآية الكريمة السابقة : ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ .

والكلام في ذلك من ناحيتين :

الناحية الأولى : إن جملة (يتربصن) فيها احتمالان :

الاحتمال الأول : أن تكون صفة لـ (أزواجاً) في محل نصب .

الاحتمال الثاني : أنها مبدأ جملة جديدة غير مربوطة بما سبق نحوياً أو لغوياً ، وإن كانت تكملة لها معنوياً يعني في معناها ومدلولها . فكأن هناك نقطة تفصل بين الجملتين .

والفقيه مسؤول فقهياً عن استفادة الوجوب من الآية أعني من قوله : يتربصن ، ليفتي بوجوب العدة . إذ لو كان المراد به غير الوجوب لم تجب العدة .

ولا حاجة هنا إلى القول : إن التربص هو الانتظار والصبر . والمراد به ترك الزواج إلى أربعة أشهر وعشرة أيام .

وبناء على الاحتمال الثاني تكون استفادة الوجوب واضحة ، لأنها تكون جملة خبرية يراد بها الإنشاء . يعني : فليتربصن ، أو تربصن بصيغة الأمر . بحسب المعنى المراد . وهو أدل على الوجوب من صيغة الأمر . كما هو محقق في علم الأصول .

وأما بناء على الاحتمال الأول وهو كون الجملة صفة للأزواج – يعني الزوجات – فاستفادة الوجوب منها لا يخلو من صعوبة وإشكال . وأوضح بيان لذلك : هو أن الجملة إنما يستفاد منها الإنشاء إذا كانت ذات سياق النسبة الكاملة دون النسبة الناقصة . ومن المعلوم أن جملة (يتربصن) إن كانت مستقلة عما قبلها فنسبتها كاملة . فتفيد الوجوب ، وإن كانت صفة ، فالصفة من مصاديق النسب الناقصة ، فلا تدل على الوجوب .

وجواب ذلك : إن جملة (يتربصن) دالة على الوجوب على كلا التقديرين . أما على تقدير الاستدلال والنسبة الكاملة ، فواضح ، كما أشرنا .

وأما على تقدير كونها صفة . فمن اليقين أنه ليس المراد بها بيان صفة واقعية ثابتة في الخارج بغض النظر عن التشريع . إذ لو كان المقصود ذلك ، لما كان له مورد أصلاً ، فيكون بمنزلة الكاذب . وإنما المراد بهذا الوصف : بيان ما يجب أن

تكون عليه صفة الأزواج ، يعني الزوجات ، عند وفاة أزواجهن . فهو بيان للصفة بقصد بيان الصفة الأفضل والأولى لا لمجرد بيان الصفة الواقعية كما هو واضح . ومعه يتعين حملها على الوجوب ، بمعنى أن هذه الصفة الأفضل ، هي الشكل المتعين ، من السلوك والذي لا يجوز غيره .

ولا أقل من استفادة مطلق المطلوبية ، ويستفاد الوجوب من الأدلة الأخرى كالسنة والإجماع .

فهذا هو المهم في الناحية الأولى من فهم الآية الكريمة .

الناحية الثانية : في قوله : «أربعة أشهر وعشراً» . حيث لم يقل : وعشرة أيام ، فكيف استفدنا ذلك ؟

ويمكن تقريب ذلك بتقريبين أحدهما داخلي أي بقرائن متصلة بالآية ، وآخر خارجي أي من أدلة أخرى منفصلة عن الآية .

التقريب الأول : وهو الداخلي . وهو أن نقول : إن قوله : أربعة أشهر يكفي قرينة متصلة على المطلوب . ويتعبير آخر : إن عطف العشر على الأربعة أشهر هو الدال على ذلك . مركز تحقيق تكملة علوم إسلامي

وذلك : أن هذا العطف دلنا على أن المراد بالعشر ، وحدة من الوحدات الزمانية وأقرب الاحتمالات في تحديد هذه الوحدات أحد أمرين لا ثالث لهما عرفاً : إما الأشهر وإما الأيام .

ونعني بالأشهر : أن يكون المراد : أربعة أشهر وعشرة أشهر . وهذا الاحتمال وإن كان محتملاً بدوياً ، إلا أنه مدفوع عرفاً : بأنه لو كان المراد به ذلك لكان الأولى أن يقال : أربعة عشر شهراً . لا بالشكل الموجود في الآية ، فيتعين أن يكون المراد معنى آخر .

ويتعبير آخر : إن الآية تشعر بأن وحدة العشر المتأخرة الذكر عن الأشهر أصغر من وحدة الأشهر ، وليست مثلها ولا أكبر منها لسماجة التعبير عندئذ لو كان المراد ذلك . كما هو واضح لمن يتأمل . وليس هناك وحدة زمانية محتملة عرفاً أصغر من الأشهر إلا الأيام . فيتعين فهمها وهو المطلوب .

التقريب الثاني : جعل الروايات الواردة في تحديد عدة الوفاة قرينة على فهم الآية . وهي قرائن منفصلة لا محالة . وقد سبق أن قلنا : إن من حق السنة الشريفة تفسير القرآن الكريم وتحديد مدلوله .

منها : رواية محمد بن سليمان^(١) عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في حديث يقول فيه : فإن الله تعالى شرط للنساء شرطاً وشرط عليهن شرطاً . . . إلى أن يقول : قال الله عز وجل : ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ . ولم يذكر الأيام في العدة إلا مع الأربعة أشهر وعلم أن غاية المرأة الأربعة أشهر في ترك الجماع . فمن ثم أوجب عليها ولها .

والرواية وإن لم تكن خالية عن الإشكال سنداً ، إلا أن الأمر ينبغي أن يكون مسلماً في النتيجة لا إشكال فيه .

الجهة الثالثة : في أن أول العدة من حين بلوغ الخبر ، لا من حين الوفاة .

فإن الزوجة قد تعرف بوفاة زوجها عند وقوعها ، ومعه تبدأ العدة من حين الوفاة . أو قل : من حين العلم ، لا فرق في ذلك .

وإن لم تعرف الزوجة بوفاة زوجها إلا بعد أيام أو سنين . وجبت عليها العدة حين تعرف بخبره . وعلى ذلك عدة أخبار صحاح السند ، لا حاجة إلى سردها ، فراجع . وفي بعضها : إنما تريد أن تحد له . وهو معنى الاحترام في عدة الوفاة دون تطهير الرحم . ومقتضى الاحترام هو وجود العدة ولو بعد حين ، ولو علمنا بطهارة الرحم من الحمل .

وأما لو علمت بالوفاة ولم تلتزم بالعدة ، كانت عاصية ، ولا تكون العدة قابلة للقضاء في المستقبل .

ومعنى أنها لم تلتزم بالعدة ، نعرفه من الالتفات إلى أن على الزوجة في الإعتداد عدة أمور :

أولاً : نية العدة يعني اعتبار نفسها معتدة .

(١) وسائل الشيعة ج ١٥ ، أبواب العدد باب ٢٨ .

ثانياً : الحداد ، كما سيأتي .

ثالثاً : التقيد بالخروج من البيت إلماًماً ، كما سيأتي . . .

رابعاً : ترك الخطبة والزواج .

والنية وإن لم تكن واجبة بعنوانها ، وإن كانت ملازمة عادة للمرأة لعدم ثبوت كون العدد من العبادات كالصلاة والصوم . ولكن الأمور الثلاثة الأخيرة واجبة في العدة ، فإن تركت أياً منها كانت عاصية للعدة . وإن تزوجت كان زواجها باطلاً .

الجهة الرابعة : في وجوب الحداد . وهو مسلم فقهيّاً ، ولا أقل من الاحتياط الوجوبي فيه .

ومعنى الحداد جعل الفرد نفسه بحيث يظهر عليه الحزن والأسى لموت الميت سواء في لباسه أو تصرفاته أو طعامه أو غير ذلك . مثل لبس السواد وكثرة البكاء وقلة الضحك وغير ذلك .

وأما ما يجب على المرأة أن تعمله من الحداد على زوجها . يعني في مقدار الحداد ، ففيه بدوياً ثلاثة احتمالات :

الاحتمال الأول : إنه حداد مطلق لجميع الصفات والتصرفات للزوجة ، فأي شيء دل على الأُسى أو الفرح فهو ممنوع ، وكل شيء دل على الحزن والأسى فهو واجب . وهذا الوجه في نفسه لا يكاد يكون محتملاً فقهيّاً .

الاحتمال الثاني : إن الزوجة تحد على زوجها بمقدار ما هو المتعارف وبالشكل الذي هو متعارف في بلدها مثلها . وهذا يختلف من بلد إلى بلد . والمهم فيه هو تطبيق السيرة العرفية في الحداد .

الاحتمال الثالث : إن الزوجة تحد على زوجها بمقدار ما ورد في الروايات من الأوامر والنواهي حول ذلك ولا يجب عليها أكثر من ذلك . ولا شك أنه أقل من الاحتمال الثاني ، في كثير من تقاليد الشعوب .

ويحسن بنا أن نستمع بعض النصوص الواردة في هذا الصدد :

ففي صحيحة زرارة^(١) عن أبي جعفر عليه السلام يقول فيها : لأن عليها أن تحمد عليه في الموت أربعة أشهر وعشرأ ، فتمسك عن الكحل والعليب والأصباغ .

وصحيحة ابن أبي يعفور^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : سألته عن المتوفى عنها زوجها قال : لا تكتحل للزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوباً مصبوغاً ولا تبث عن بيتها . وتقضي الحقوق وتمشط بغسله وتحج وإن كان في عدتها . وعن أبي العباس^(٣) . قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : المتوفى عنها زوجها . قال : لا تكتحل للزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوباً مصبوغاً ، ولا تخرج نهاراً ولا تبث عن بيتها . قلت : أرأيت إن أرادت أن تخرج إلى حق كيف تصنع : قال : تخرج بعد نصف الليل وترجع عشاء . إلى غير ذلك من الأخبار .

وقد يقال : يتعين الاحتمال الثاني السابق وتقريبه من زاوية الروايات : إن هذه الروايات لا تريد تأسيس أسلوب مستقل للحداد عن العرف ، وإنما هي تشير إلى أساليب ومصاديق عرفية من الحداد . ومعه فلا بد من حمل ذلك على المثالية ، والقول : بأن المتعين هو الحداد العرفي ، وهو المطلوب .

وقد يقال : بأن الواجب على المرأة الجمع بين الحداد العرفي لبلدها ، وما وردت به الروايات إن كان هناك بعض الأمور الزائدة فيها كعدم خروجها من بيتها نهاراً . وغير ذلك .

أما تطبيقها للحداد العرفي : فلأن الأمر بالحداد يقتضي حمله على المعنى العرفي . وأما تطبيقها للأمور الزائدة فللأمر به في الروايات المعتبرة السند ولو باعتبار عمل الأصحاب بها . كرواية أبي العباس السابقة . فيجب عليها الأمران . وقد يقال : إنه لا يجب عليها إلا تطبيق ما هو وارد في الروايات . ويكون الزائد مما هو عرفي أو غير عرفي مجرى لأصالة البراءة . وذلك لعدة وجوه :

(١) وسائل الشيعة ج ١٥ . أبواب العدد باب ٢٩ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

(٣) المصدر : حديث ٣ .

الوجه الأول : إن الأمر بالحداد بعنوانه وإن ورد في صحيحة زرارة ، إلا أنه لم يرد مطلقاً ، وإنما ورد مقيداً بالأمثلة . فلا يمكن حمله على المعنى العرفي المطلق .

الوجه الثاني : إنه لا إشكال فقهياً : أنه لا تجب كل التصرفات الدالة على الحداد كترك الضحك مثلاً أو كثرة البكاء . وهذا دال على أن الحداد المأمور به إنما هو حداد في الجملة . يعني أن يصدق على المرأة عرفاً أنها ذات حداد . وهذا معنى عرفي يصدق ، سواء طبقت المرأة كل أساليب الحداد العرفي أو بعضه ، وكذلك لو طبقت ما هو المأمور به في الروايات فقط . وإذا صدق ذلك أمكن إجراء البراءة عن الزائد .

الوجه الثالث : إنه لا دليل شرعاً على التحويل على الحداد العرفي أو السيرة العقلانية . فإن لذلك أحد تقريبين كلاهما غير تام :

التقريب الأول : إن كل سيرة حجة ما لم يرد النهي عنها . وهذه السيرة كذلك ، فتكون حجة .
إلا أن هذا ليس بصحيح ، لأن أخبار الحداد نفسها كافية في الدلالة على عدم وجوب الالتزام بالزائد مما هو مذكور في الروايات وجواز إهماله . إذ لو كان مهماً لذكره . . . فتأمل .

التقريب الثاني : أن نفهم لفظ (الحداد) فهماً عرفياً ، كما نفهم كل الألفاظ . وهذا أيضاً ليس بصحيح . لأن هذا اللفظ لو ورد مستقلاً للزم ذلك ، إلا أنه ورد مقيداً بالأمثلة فيكون الزائد معرضاً عنه شرعاً . وهو المطلوب .

إذن فالنتيجة لكل ذلك : إنه لا يجب على المرأة أكثر من تطبيق ما ورد في الروايات من صفات الحداد . ويكون الزائد مجرى لأصالة البراءة .

وقد أعطت الروايات عدة صفات للحداد يحسن أن نمر عليها باختصار :

أولاً : المنع عن استعمال الحكل إلا للتداوي .

ثانياً : المنع عن وضع الطيب والعطور .

ثالثاً : المنع عن استعمال الأصباغ يعني في الوجه والبدن .

رابعاً : المنع عن لبس الثوب المصبوغ . والمراد به الثوب الملون كالأحمر والأخضر والأصفر . فلا يبقى بعد ذلك إلا ما لا يصدق عليه ذلك وهو أحد أمرين :

الأمر الأول : ما لا يكون لوناً عرفاً . وهما لون البياض ولون السواد .
الأمر الثاني : اللون الذي يكون عرفاً دالاً على الحداد سوى ما سبق كاللون النيلي وهو الأزرق الغامق جداً . في بعض المجتمعات .
خامساً : إذا كان في الحداد العرفي خصلة أو عملاً محرماً لم يجز عمله ، سواء في القول أو العمل أو الانكشاف للرجال الأجانب كما في بعض المجتمعات البدائية حيث يمنعون المرأة عن لبس الثياب ، وأن تبقى عارية دوماً وإن رآها الرجال .

سادساً : عدم الخروج نهاراً . وهذا وما بعده مروي في رواية أبي العباس ، وهي لا تخلو من خدشة سنداً ومقتضى الأصل جواز تركه ، لولا عمل الأصحاب به ، فيكون مقتضى الاحتياط الوجوبي الإلتزام به .
سابعاً : أن لا تترك بيتها لغير ضرورة . وخاصة في البيات به ليلاً .
ثامناً : أنها تخرج بشرطين : أحدهما : حصول الضرورة ، وثانيهما : الخروج بعد نصف الليل . فلو حصلت الضرورة نهاراً لم يجز الخروج .
وفي ذلك بعض المناقشات : نذكر بعض وجوها :

الوجه الأول : إنه ورد : ما من حرام إلا أحله الله وقت الضرورة . وورد : رفع عن أمي تسع وعدّ منها : ما اضطروا إليه . إذن فعدم التكليف واضح فقهاً عند الضرورات . لا يفرق في ذلك بين نهار المعتدة أو ليلها .

الوجه الثاني : إن هذه الرواية قد أعرض عنها الأصحاب في هذه الفقرة . فإنها تأمر بالخروج بعد نصف الليل . ولم يقل به أحد . بل مشهور من قال به إنما قال : تخرج ليلاً أو بعد صلاة العشاء ، ونحو ذلك . فالقول بمؤداه المطابق غير محتمل فقهاً . وفيه عسر وحرج على المرأة ، وعلى كل أحد بلا إشكال .

الوجه الثالث : إنه يقول في الرواية : تخرج بعد نصف الليل وترجع عشاء . فإن أريد به عشاء نفس الليلة ، فهو من التهافت الواضح لأن وقت العشاء قبل نصف الليل عرفاً . ولو قال : ترجع سحراً أو فجراً لكان وجهاً .

وإن أريد به عشاء الليلة التي بعدها ، فمعناه أنها تقضي النهار في مكان آخر غير بيتها إلى الليلة الأخرى . وهو مضافاً إلى كونه محرماً في نظر المشهور ، كذلك هو مخالف للمستظهر من نفس الرواية من وجوب لزوم البيت وعدم الخروج إلى غيره . وقد يكون فيه عصيان لقوله : ولا تبیت عن بيتها ، لأنها تكون قد باتت عنه في غيره . وهذا واضح إن خرجت في أول الليل ، ومحتمل إن خرجت في آخره .

الجهة الخامسة : قال سيدنا الأستاذ^(١) : المشهور أنه يعتبر في انقضاء عدة الحامل بوضع حملها : إلحاق الولد بذی العدة (يعني أن يكون أبوه شرعاً) فلو لم يلحق به كما لو كان الزوج بعيداً عنها بحيث لا يحتمل تولده منه لم يكن وضعه موجباً للخروج عن العدة منه ، بل تكون عدتها الإقراء أو الشهور . ولكنه لا يخلو من إشكال والاحتياط لا يترك .

أقول : تكون عدتها بالشهور إن كانت لا تحيض أو قلنا بعدم اجتماع الحيض مع الحمل . والمراد بالشهور المقدار المذكور في الآية الكريمة : «أربعة أشهر وعشراً» .

وتكون عدتها بالإقراء فيما إذا كانت تحيض خلال حملها ، وقلنا باجتماع الحيض مع الحمل ، كما هو الصحيح .
والمراد بالاحتياط : الاعتداد بأطول الأمدین من وضع الحمل والإقراء أو الشهور حسب تكليفها .

إلا أن الصحيح : أنه لا مقيد للآية الكريمة : «وإن كن أولات حمل فأجلهن أن يضعن حملهن» . لا مقيد لها بأن يكون الجنين إنشاً شرعياً للميت الذي تعد له الزوجة . بل هو مطلق من هذه الناحية ، بوضوح .

نعم ، لا يبعد انصرافه إلى الحمل المحلل دون المحرم . كوطء الشبهة ، فإن كان محرماً اعتدت بغير الوضع ، من الشهور أو الإقراء . إلا أن عدم وضوح هذا الانصراف عن الآية عرفاً ، كان لا بد من الاحتياط في هذه الصورة بالاعتداد بأبعد الأجلين كما أشرنا .

ومعه فإن كان الحمل محللاً ، سواء كان إناً للमित أو لغيره ، يكون الوضع نهاية العدة . وإن كان محرماً فالاحتياط هو المتعين .

الجهة السادسة : إن عدة الوفاة تختلف عن عدة الطلاق في الحامل التي تضع حملها قبل انتهاء أجلها . فعدة الطلاق تنتهي بوضع الحمل . وأما عدة الوفاة فتبقى سارية المفعول إلى حين انتهاء الأجل .

وهذا هو الذي يعبر عنه فقهاء : بأن عدة الطلاق هو أقصر الأجلين وعدة الوفاة هي أبعد الأجلين .

وقد دلت على ذلك الروايات المعتبرة . ونذكر نموذجاً منها : فمن ذلك في عدة الطلاق :

صحيحة أبي بصير قال ^(١) قال أبو عبد الله عليه السلام : طلاق الحامل الحبل واحد . وأجلها أن تضع حملها وهو أقرب الأجلين .

ومعتبرة أبي الصباح ^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : طلاق الحامل واحدة وعدتها أقرب الأجلين .

ورواية زرارة ^(٣) عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا طلقت المرأة وهي حامل فأجلها أن تضع حملها وإن وضعت من ساعتها . وفي عدة الوفاة :

صحيحة الحلبي ^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : في الحامل المتوفى عنها زوجها : تنقضي عدتها آخر الأجلين .

وموثقة سماعة ^(٥) قال : قال : المتوفى عنها زوجها الحامل أجلها آخر الأجلين . إن كانت حبل فتتم لها أربعة أشهر وعشراً . ولم تضع حملها فإن

(١) وسائل الشريعة ج ١٥ . أبواب العدد باب ٩ ، الحديث ٢ .

(٢) المصدر : الحديث ٣ .

(٣) المصدر : الحديث ٧ .

(٤) المصدر : باب ٣١ : حديث ١ .

(٥) المصدر : حديث ٢ .

عدتها إلى أن تضع . وإن كانت تضع حملها قبل أن يتم لها أربعة أشهر وعشر .
تعتد بعدما تضع تمام أربعة أشهر وعشر . وذلك أبعد الأجلين .
كما أن عدة الوفاة تختلف عن عدة الطلاق بأمر آخر . وهو أن مبدأ عدة
الطلاق من حين وقوع الطلاق . فإن لم تعلم به حتى انقضت أيام العدة سقطت
العدة ، ولا تكون قابلة للقضاء . بخلاف عدة الوفاة ، فإنها تبدأ ، كما أشرنا فيما
سبق من حين علم الزوجة بالوفاة لا من حين الوفاة نفسها .
وقد وردت في ذلك الأخبار نذكر نموذجاً منها :

ففي عدة الطلاق:

صحیحة محمد بن مسلم^(١) قال : قال لي أبو جعفر عليه السلام : إذا طلق
الرجل وهو غائب فليشهد على ذلك . فإذا مضى ثلاثة أقراء من ذلك اليوم فقد
انقضت عدتها .

ومعتبرة عمر بن أذينة^(٢) عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية كلهم
عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : في الغائب إذا طلق امرأته فإنها تعتد من
اليوم الذي طلقها .

وصحیحة محمد بن مسلم^(٣) عن أبي جعفر عليه السلام قال إذا طلق
الرجل المرأة وهو غائب ولا تعلم إلا بعد ذلك بسنة أو أكثر أو أقل . فإذا علمت
تزوجت ولم تعتد .

وفي عدة الوفاة:

صحیحة محمد بن مسلم^(٤) عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يموت
وتحتة امرأة وهو غائب . قال : تعتد من يوم يبلغها وفاته .

وعن الحسن بن زياد^(٥) عن أبي عبد الله عليه السلام قال في المرأة إذا بلغها
نعي زوجها : تعتد من يوم يبلغها إنما تريد أن تحد له .
إلى غير ذلك من الروايات .

(١) المصدر : باب ٢٦ : الحديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

(٣) المصدر : باب ٢٧ : الحديث ١ .

(٤) المصدر : باب ٢٨ : الحديث ١ .

(٥) المصدر : الحديث ٥ .

فصل الزوج المفقود

ويقع الكلام في ذلك في عدة جهات :
 الجهة الأولى : في سرد المهم من الروايات الواردة في هذا الصدد .
 وهي على طائفتين :
 الطائفة الأولى : ذات المضمون بوجوب الصبر على المرأة المفقود زوجها إلا أن
 تعلم بموته أو طلاقه لها .
 فعن النبي صلى الله عليه وآله تصبر امرأة المفقود حتى يأتيها يقين موته أو
 طلاقه .

وعن علي عليه السلام : هذه امرأة ابتليت فلتصبر .
 وقال صاحب الجواهر : إن هذه أخبار عامة .
 الطائفة الثانية : ذات المضمون القائل بإمكان الطلاق على بعض التقادير :
 كصحيفة الحلبي : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المفقود . قال : المفقود
 إذا مضى له أربع سنوات بعث الوالي أو يكتب إلى الناحية التي هو غائب فيها .
 فإن لم يجد له أثراً . أمر الوالي وليه أن ينفق عليها . فما أنفق عليها فهي امرأته
 قال : قلت : فلإنها تقول : إني أريد ما تريد النساء . قال : ليس لها ذلك ولا
 كرامة . فإن لم ينفق عليها وليه أو وكيله أمره بأن يطلقها فكان ذلك عليها
 طلاقاً .

وصحيح بريد : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المفقود كيف يصنع بامرأته . قال : ما سكنت وصبرت يخلو عنها . فإن هي رفعت أمرها إلى الوالي أجلبها أربع سنين ثم يكتب إلى الصقع الذي فقد فيه فيسأل عنه . فإن أخبر عنه بحياة صبرت . وإن لم يخبر عنه بشيء حتى تمضي الأربع سنين . دعي ولي الزوج المفقود فقيل له : هل للمفقود مال ؟ قال : فإن كان له مال أنفق عليها حتى يعلم حياته من موته . وإن لم يكن له مال قيل للولي : أنفق عليها فإن فعل فلا سبيل لها أن تتزوج ما أنفق عليها . وإن أبى أن ينفق عليها أجبره الوالي على أن يطلق تطليقة في استقبال العدة فهي طاهر فيصير طلاق الولي طلاق الزوج . فإن جاء زوجها قبل أن تنقضي عدتها من يوم طلقها الولي فبدا له أن يراجعها فهي امرأته ، وهي عنده على تطليقتين وإن انقضت العدة قبل أن يجيء ويراجع فقد حلت للأزواج ولا سبيل للأول عليها .

وموثق سماعة : سألته عن المفقود فقال : إن علمت أنه في أرض ، فهي تنتظر له أبداً حتى يأتيها موته أو يأتيها طلاقه . وإن لم تعلم أين هو من الأرض كلها ولم يأتيها من كتاب ولا خبر . فإنها تأتي الإمام فيأمرها أن تنتظر أربع سنين فيطلب في الأرض . فإن لم يجد له أثراً حتى تمضي أربع سنين أمرها أن تعتد أربعة أشهر وعشراً ثم تحل للأزواج . فإن قدم زوجها بعدما تنقضي عدتها فليس له رجعة وإن قدم وهي في عدتها أربعة أشهر وعشراً فهو أملك برجعتها .

إلى غير ذلك من الأخبار ، ولعلنا نشير إلى بعضها . والكلام المتكامل حول ذلك موكل إلى الفقه . ولكننا هنا نريد إعطاء فكرة ذات تفصيل نسبياً . .

الجهة الثانية : في محاولة فهم هذه الروايات وترتيب مضامينها فقهياً ويمكن بيان ذلك ضمن عدة فقرات :

الفقرة الأولى : صريح الطائفة الأولى أن من الواجب على المرأة أن تصبر ، وليس لها أن تعمل ما نطقت به الروايات الأخرى من عمل . وهي لا تنفك عن زوجها ما لم يبلغها موته أو طلاقه . فإن بلغها ذلك أمكنها أن تعتد وتحل بعدها للأزواج .

وهذا :

أولاً : وارد في روايات غير تامة سنداً ، وفي ما يعارضها من الروايات ما هو معتبر وصحيح . فلا اعتبار بالطائفة الأولى فقهياً .

ثانياً : إنها تنطق عن حكم أخلاقي وليس وجوباً فقهياً . ومضمونها وجوب الصبر عند البلاء . وهذا معنى عام لكل بلاء وليس لخصوص الزوجة التي غاب عنها زوجها .

ثالثاً : إنها موافقة مع الاحتياط الاستحبابي على أي حال . لما سنسمع من بعض الإشكالات فقهياً . الأمر الذي يجعل الصبر أحجى وأولى على أي حال . إلا أنه مدفوع بالحجة على ضده ، فلا يكون وجوباً . ويتعين العمل فقهياً بالطائفة الثانية .

الفقرة الثانية : أول ما دلت عليه روايات الطائفة الثانية : أن المرأة المفقود زوجها إن صبرت على بلائها وسكتت . فلا حاجة إلى التعرض لها من قبل أي أحد . ومعه لا يجوز القيام ببعض الخطوات التالية التي نطقت بها الروايات .

ومعنى ذلك : أن هذه الخطوات إنما هي من حقها وليست واجباً عليها ولا على غيرها . والحق قابل للإسقاط من قبل صاحبه . فإن سكتت فهي بمنزلة من أسقط حقه خلال هذه المدة . ومن هنا قال صاحب الجواهر : إنه حكم إرفاقي .

وهذا ، أعني الصبر ، هو الجهة الوحيدة التي تتفق فيها الطائفتان من الروايات ، إلا أن الأولى منهما تعتبره مستمراً لزوماً ، في حين تعتبره الثانية قابلاً للانقطاع .

الفقرة الثالثة : إنها إن فقدت صبرها أو لم تفقده ، فلها أن ترفع أمرها إلى الحاكم . ولكن من هو الحاكم؟ عبرت عنه بعض الروايات بالوالي وعبرت الأخرى بالإمام .

ومن الواضح فقيهاً أنه ليس المراد به أي وال . وإنما يراد به من يجب طاعته في الإسلام . وهو الإمام المعصوم أو من يقوم مقامه خصوصاً أو عموماً . وإنما عبر عنه بالوالي باعتبار أن له الولاية العامة . وليس المقصود به والي السلطان الظالم جزماً . وإلا لم يجب طاعته ولم ينفذ طلاقه .

الفقرة الرابعة : إن هناك في سياق الروايات شخصاً يعتبر ولياً للزوج المفقود . وهذا لا يخلو من صعوبة فقهية . إذ لا ولاية على الشخص الجامع لشرائط التكليف إلا الحاكم الشرعي في بعض الحالات ، الذي يكون ولياً للغائب وللممتنع ونحو ذلك . وليس هناك ولاية أخرى حتى من الأب والجد فإنها ولاية على الصغير ، وهي تزول بمجرد البلوغ والرشد . فضلاً عن غير الأب والجد .

وقد جعلت هذه الروايات هذا الوالي بإزاء الوالي والإمام ، فلا يمكن حمله على أحدهما ، ليكون ولياً للزوج بالولاية العامة .

وأما الوكيل ، وهذا ما ذكرته بعض الروايات ، فإشكاله أن الوكيل سواء كانت وكالته خاصة لبعض التصرفات أو عامة لكلها ، فإنما هي عادة وكالة في الأمور المالية . ومن الصعب جداً عرفاً أن يشمل الوكالة بطلاق الزوجة . بل هو قطعي العدم عرفاً ، ما لم ينص على ذلك أو يشمله إطلاق واضح .

إذن فاستغلال الوكيل المالي لطلاق الزوجة ، غير ممكن فقهياً .

وجواب هذا الإشكال من وجوه :

أولاً : إننا يمكن أن نعود إلى من هو الولي الشرعي للزوج الغائب .

فإن ذلك هو المهم شرعاً . وأما ظهور الروايات بمغايرته مع الوالي أو الإمام ، فينبغي رفع اليد عنه . فتأمل .

ثانياً : أن نفترض أن للزوج الغائب وكيلاً مفوضاً مأذوناً من ناحية كل التصرفات حتى الطلاق . وهذا صحيح على تقدير وجوده ، إلا أنه خاص بهذه الصورة . وأما إذا لم يكن للزوج مثل هذا الوكيل ، كما هو الغالب ، فلا يكون هذا الجواب شاملاً له .

مضافاً إلى أن مثل هذا الوكيل المفوض له أن يطلق بدون حاجة إلى رفع أمره إلى الحاكم الشرعي ولا التأخير لمدة أربع سنوات . فمن الممكن القول : إن هذه الطريقة المذكورة في الروايات إنما سطرت على تقدير عدمه .

ثالثاً : أن نفترض أن هناك شخصاً يباشر أعمال الزوج الغائب تبرعاً كما لو كان أخاً له أو صديقاً ، أو غيرهما . فهذا هو الذي تشير إليه الروايات كولي للزوج . ويراد به الولي العرفي ، لا الولي الشرعي الثابتة ولايته في المرتبة السابقة .

ومن الواضح فقهياً أنه لولا هذه الروايات لما جاز لهذا الولي أن يطلق عن الزوجة على أي حال . إلا أن له أحد طريقين :

أحدهما : أن نقول : إنه يكتسب الولاية من الولي العام الذي يأمره بطلاق الزوجة . فيكون وكيلاً عنه في ذلك . غير أن الروايات واضحة في أنه ليس للحاكم أو الوالي أن يطلقها مع وجوده . فقد يستشعر من ذلك عدم وجود الولاية له على ذلك . ومعه يتعذر افتراض هذه الوكالة أيضاً لأنها فرع عنها .

ثانياً : إننا نفهم من هذه الروايات ، وهي معتبرة سنداً أن الولي العرفي يستطيع في مثل هذه الصورة القيام بالطلاق . وهذا هو المتعين فهمه من هذه الروايات .

وهذا لا غبار عليه لولا أن مقتضى القاعدة فقهياً هو جواز قيام الحاكم الشرعي بالطلاق أيضاً ، غير أن الأحوط له التعبد بمضمون هذه الروايات في مثل هذه الصورة .

الفقرة الخامسة : إن الزوجة إذا رفعت أمرها للحاكم الشرعي فحصى عن وجود مال قريب للزوج المفقود . أو أمر وليه بالفحص عنه إن كان التعرف عليه صعباً . وهذا معناه أن الولي غير مباشر لأموال الزوج ، وهو من نقاط الضعف للمفكرة السابقة (الرابعة) في كلامنا .

فإن وجد له مال أمر الحاكم ولي الزوج بالإتفاق عليها من ذلك المال .

وهذا واضح فقهياً . لأن نفقة الزوجة مما تشتغل به ذمة الزوج . بمنزلة الدين . ولا بد من وفاء ديونه من أمواله لدى المطالبة . وقد حصلت المطالبة من الزوجة .

الفقرة السادسة : دلت الروايات المعتبرة السابقة : أن الزوج إذا لم يكن له

مال . أمر الحاكم الشرعي ولي الزوج بالإتفاق عليها من ماله الشخصي . فيجب عليه ذلك باعتبار الأمر الواجب طاعته .

إلا أن الإنصاف أن الروايات غير واضحة في ذلك ، بل يحتمل رجوع القصد إلى الحاكم الشرعي نفسه . حيث قالت صحيحة الحلبي : أمر الوالي وليه أن ينفق عليها . والضمير يعود إلى الأقرب وهو الوالي ، دون الزوج .

وقال صحيحة بريد : فإن لم يكن له مال قيل للولي أنفق عليها . وهو أيضاً يمكن حمله على ما سبق ، وإن كان على خلاف سياق الرواية .

ويرجح هذا الحمل أن معنى إنفاق الحاكم عليها الإتفاق عليها من بيت المال وهو معد للأمور الحبيسة والمصالح العامة ، وهذا منها . مضافاً إلى أن ولي الزوج غير مسؤول أساساً عن الزوجة لينفق عليها من ماله الخاص . فيكون أمره بالإتفاق ظمناً له ، إلا في صورة الانحصار ، حتى مع تعذر اكتساب الزوجة لقوتها .

ولو أنفق عليها من ماله ، فلا دليل على سقوط هذا الدين عن ذمة الزوج الغائب إلا أن يقصد المنفق وفاءها .

وعلى أي حال ، فقد أفتى جماعة من الفقهاء أن الإتفاق عليها يكون من بيت المال والقرائن تعضده .

الفقرة السابعة : في تحديد المدة . وهي أربع سنوات . إلا أن الروايات تختلف في جهة معينة وهي أن هذه المدة هل هي قبل رفع المرأة أمرها إلى الحاكم بحيث ليس لها ذلك قبل هذه المدة . وهذا هو ظاهر صحيحة الحلبي .

أو أن هذه المدة تبدأ من حين رفع أمرها إلى الحاكم . وهو ظاهر أكثر الروايات التي جعلتها مدة للفحص عن الزوج .

فقد يقال : بتداخل هاتين المديتين : يعني أن الفحص عن الزوج يستمر إلى انتهاء مدة أربع سنين من حين غيابه لا من حين رفع الأمر إلى الحاكم . حتى لو كان قد مضى على هذا الرفع شهر واحد أو أقل .

وقد يقال : بتخارج هاتين المديتين بمعنى وجوب العمل بهما معاً . فيجب

على المرأة أن تنتظر أربع سنوات ، ثم ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي فيمهلها أربع سنوات يعني أربعاً أخرى ، وهذا هو مقتضى الجمع بين الروايات وتقييد محل الإطلاق منها بما دل على القيد .

غير أن هذه النتيجة غير مستساغة فقهاً ، إلا على وجه الاحتياط . والمعروف بين الفقهاء الإكتفاء بأربع سنوات . وهو ظاهر كل رواية بحيالها .

والمشهور جداً أن حساب الأربع يبدأ بعد الرفع إلى الحاكم لا قبله . وهذا معناه الإعراض عما دل على خلافه وهو مسقط لصحیحة الحلبي عن الحجية في هذه الدلالة ، إن قلنا بالكبرى فقهاً أعني أن إعراض الفقهاء مسقط للرواية المعتبرة عن الحجية .

إلا إن الإنصاف أنه من الناحية العرفية من الصعب أن يعتبر الشخص مفقوداً قبل مضي أربع سنوات عليه ، في حدود الإمكانات القديمة للنقل والانتقال . بل حتى إلى العصر الحاضر بمعنى آخر . وهذا معناه أن حساب الثمان سنوات ، يكون بنحو الاحتياط الوجوبي . نعم ، يعرض عنه حصول العلم العرفي بالفقدان . وهو مما يحصل غالباً بسرعة نسبية في عصرنا الحاضر . فيكون عوضاً عن الأربع سنوات السابقة على الرفع للحاكم .

وأما الأربع اللاحقة له ، فلا بد من الالتزام بها تعبداً ، حتى لو حصل العلم العرفي بالفقدان . وإنما يكون هذا العلم غاية لوجوب الفحص لا غاية لعدم جواز زواج المرأة بشخص آخر .

فإن حصل ذلك جاز قطع عملية الفحص ، ولكن يجب الانتظار تعبداً إلى أربع سنوات . إذ أن حجية طلاق المرأة قبل ذلك تكون مشكوكة . والأصل عدم الحجية .

الفقرة الثامنة : في وجوب الفحص عن الزوج .

من الواضح عرفاً أنه حكم طريقي وليس تعبدياً أو نفسياً ، بمعنى أن المطلوب هو حصول ما يمكن من الخبر عن الزوج أو حصول اليأس من ذلك . وليس المطلوب هو الفحص على كل حال .

وهذا المعنى ينتج عدة نتائج :

النتيجة الأولى : عدم تحديد مدة الفحص . فإن المهم هو حصول اليأس بحسب العلم العرفي . فإن كان حاصلاً لسبب غير الفحص أو لفحص سابق لم يجب الفحص وإن حصل في زمن قصير فهو وإن لم يحصل إلا بعد فحص طويل وجب .

نعم ، لو لم يحصل اليأس بعد أربع سنوات كاملة ، وهو فرض بعيد ، جاز تركه وترتيب الآثار الأخرى أعني الطلاق وما يرتبط به ، تعبداً بهذا التقدير الشرعي .

النتيجة الثانية : إلغاء خصوصية الفاحص أو الأمر بالفحص . فقد يكون هو الزوجة أو الولي أو الوكيل أو الحاكم الشرعي أو أي ثقة بأجرة أو مجاناً .

النتيجة الثالثة : تحديد منطقة الفحص . فإنه يجب الفحص في المنطقة التي يحتمل وجود الزوج فيها دون ما لا يحتمل عرفاً ، وإن كان هناك احتمال دقي غير معتنى به . وهذا مشار إليه في الروايات فراجع .

ومن نتائج ذلك : أن الفرد لو فحص في الأماكن التي يطمئن بعدم وجوده فيها ، لم يكن فحصه حجة وكان من خداع النفس والآخرين ، ولا أثر له مهما كان الفحص دقيقاً ومطولاً .

الفقرة التاسعة : في النفقة التي يجب دفعها إلى الزوجة . ولا شك أن مقدار زمن الفحص داخل ضمن المدة التي يجب فيها دفع النفقة . وكذلك كل السنوات الأربع إن كانت تبدأ برفع الدعوى إلى الحاكم الشرعي . فإننا قلنا : إنه إن حصل اليأس خلال ذلك جاز ترك الفحص ولم يجز الطلاق قبل نهاية السنوات الأربع .

ولعله يتدرج ضمن ما يجب أن تقبضه الزوجة ، ما سبق لها من حين غياب زوجها إن لم يكن قد خلف لها نفقة ، أو أعطاهها نفقة قليلة لم تكفها في الزمان كله . فيبقى الباقي ديناً في ذمة الزوج يمكن للحاكم الشرعي إقتطاعها من ماله أعني مال الزوج . نعم لو لم يكن للزوج مال لم يجز أن يأمر وليه بالدفع من أموال نفسه لأداء هذا الدين ، ما لم يتترع هو من رضاء نفسه .

وينقطع إعطاء هذه النفقة عند حصول الطلاق . إن قلنا إنه طلاق بائن . وإن قلنا إنه رجعي وجب إيصال النفقة إليها إلى نهاية العدة إن لم يرجع الزوج وسيأتي تحقيق ذلك .

الفقرة العاشرة : إن الفحص يمكن أن ينتج إحدى النتائج التالية ويترتب على كل نتيجة حكمها :

النتيجة الأولى : إنه لا يمكن الحصول على خبره بالمرة ، لا حياً ولا ميتاً . وهذه هي النتيجة التي تكون موضوعاً للحكم الوارد في هذه الروايات .

النتيجة الثانية : إن يحصل الخبر بأنه قد مات ، فيجب عليها أن تعتد عدة الوفاة من حين وصول الخبر . وقد يكون كذباً ويصل الزوج خلال العدة فيكون أولى بها . وإن وصل بعدها فلا سبيل له عليها . فتأمل .

النتيجة الثالثة : إنه حي يمكن الاتصال به . وهذا لا إشكال فيه . إذ يطلب منه أداء حقوق زوجته ، فإن أبى أكرهه الإمام عليه وآله طلب منه الطلاق فإن أبى طلقها بنفسه ، فإنه ولي الممتنع .

النتيجة الرابعة : إن الزوج حي قد طلق هذه الزوجة . فيجب عليها أن تعتد من حين صدور الطلاق . فإن كان تاريخ الزمان أسبق من ذلك لم يجب عليها عدة . ويحسب حساب ما تستحق من نفقة خلال ذلك .

النتيجة الخامسة : إن الزوج حي ، ولكن لا يمكن الاتصال به بحال . لكونه مسجوناً أو بعيد المكان في محل لا يمكن الوصول إليه ونحو ذلك .

وسيأتي القول لبعض الفقهاء في مثل هذه الصورة بجواز الطلاق للحاكم . وإن كان المشهور يأمرها بالصبر ، حتى تتيقن وفاته أو طلاقه .

وإنما الحكم عند المشهور وفي الطائفة الثانية من الروايات على النتيجة الأولى ، وهي انقطاع الخبر بالمرة وليس انقطاع إمكان الاتصال به .

الفقرة الحادية عشرة : ليس من حق الزوجة أن تتسبب إلى طلاقها قبل أن ترفع أمرها إلى الحاكم ولا في مدة الفحص عن الزوج بل ولا خلال الأربع سنوات كاملة بل ولا مع الإنفاق عليها من أموال الزوج أو من قبل وليه أو من

قبل شخص آخر قد يكون متبرعاً . كل ذلك حتى ولو تآقت نفسها إلى الزواج كما سمعنا من الروايات أن الزوجة إذا قالت أريد كما تريد النساء قال لا ولا كرامة .

وقد يقال بأن الحاكم الشرعي بالولاية العامة أو بالولاية عن الممتنع أو باعتبار الحسبة ، يمكنه أن يطلق الزوجة خلال كل أو أكثر ما أشرنا إليه من الأزمنة بمقتضى القاعدة العامة فكيف حصل أن يتقيد الطلاق بكل هذه القيود .

وجواب ذلك من وجهين :

الوجه الأول : إن مقتضى القاعدة العامة وإن كان هو ذلك لا أنها مقيدة بهذه الروايات التي سمعناها . نعم لو لم تكن تلك الروايات لكان ما أشرير إليه صحيحاً في الجملة .

الوجه الثاني : إن الأقوى فقهاً أن تصرف الحاكم الشرعي وولايته (بأي مقدار كانت) فإنها تتحدد بحدود المصلحة والمصلحة الأساسية في مورد الكلام هي الجانب الاقتصادي للزوجة وهذا معناه إلى حد ما اتفاق الروايات مع القاعدة العامة في النتيجة لأن الزوجة إن كانت محرومة من النفقة كان من المصلحة طلاقها وإن لم تكن كذلك لم يكن من المصلحة طلاقها وهذا ما تتفق به القاعدة مع الروايات .

نعم ، قد تقتضي المصلحة أحياناً جوانب أخرى منظورة أو غير منظورة كالجانب الجنسي للمرأة أو غيره ، فيكون مقتضى القاعدة وجود الولاية في الطلاق للحاكم . إلا أن مقتضى إطلاق الروايات هنا المنع عنه ما لم تتم مقدماته المطولة كالفحص ومضي أربع سنوات .

وعلى أي حال قد اتفقت الروايات المعتبرة على أن الحاكم الشرعي يأمر الولي بالطلاق بعد حصول الفحص وتعذر النفقة . وقد تكلمنا عن معنى هذا الولي وقد يكون من الممكن القول إن الولي هو الحاكم الشرعي نفسه في الأعم الأغلب .

نعم تعرضت موثقة سماعة إلى أنه يكفي في الزوجة أن تعتد عدة الوفاة فإذا

انتهت حلت للأزواج بدون حاجة إلى طلاق . وهذا معناه تنزيل فقدان الخبر عن الزوج منزلة وفاته وكما أن المتوفى عنها زوجها لا تحتاج إلى طلاق كذلك من كان زوجها مفقوداً .

إلا أن ذلك لا يتم لأحد أمرين :

الأمر الأول : إمكان المناقشة سنداً في هذه الرواية بما لا مجال له الآن .

الأمر الثاني : إمكان تقييدها بالصحيح الأخرى إن كان المستفاد منها الإطلاق . إلا أن المفهوم من سياقها عدم لزوم الطلاق وأنه لم يهمل ذكره نسياناً .

وعلى أي حال فلا شك أن الأحوط هو إيجاد الطلاق رجاء احتمال حياة الزوج . والاحتياط لا يعارض شيئاً من الروايات .

الفقرة الثانية عشرة : المشهور والأحوط والذي نطقت به بعض الروايات كموثقة سماعة أن عدة هذه المرأة بعد طلاقها هي عدة الوفاة أو بمقدارها وليس بمقدار عدة الطلاق وتعتد أربعة أشهر وعشرة أيام .

وهذا الكلام قابل للمناقشة من حيث إن عدة الوفاة لا تجب إلا بعد إحراز الوفاة والمفروض أنها غير محرزة ومقتضى الأصل عدمها . وأما عدة الطلاق فموضوعها حصول الطلاق وهو حاصل وجداناً عندما يطلقها الولي .

وأما موثقة سماعة فإن كان المقصود منها ما فهمناه من تنزيل المفقود منزلة المتوفى فهو أمر تنفيه الروايات الأخرى الأمرة بالطلاق والمعتبرة سنداً . وإن كان المقصود منها حصول الطلاق ولو باعتبار تقييدها ولو بالروايات الأخرى فتكون النتيجة أن عدة هذا الطلاق هي عدة الوفاة وهذا أمر غير مستساغ فقهاً وشرعاً ، فيسقط عن الحجية فيه فلا تجب إلا عدة الطلاق .

على أن الذي أشرنا إليه من أن عدة الوفاة هي الأحوط قائم على ما هو الأغلب من أن عدة الوفاة أطول من عدة الطلاق زماناً . ولكن هذا ليس دائماً بل قد يكون الأمر بالعكس فيمن تحيض كل شهرين مرة مثلاً فتكون أقراؤها ستة أشهر في عدة الطلاق ويكون مقتضى الاحتياط الأخذ بالعدة بالزمن

الأطول . وعلى أي حال فمقتضى الاحتياط دائماً هو ذلك . إلا أن هذا مما لم يقل به أحد ومقتضى القاعدة وجوب عدة الطلاق عليها دون عدة الوفاة لما سبق .

وأما أن هذه العدة هل هي رجعية أو بائنة فالذي يظهر من المشهور كونها بائنة ، ولذا لم يتعرضوا إلى وجوب النفقة خلالها ولعل هذا قائم على تخيل أمرين مقترنين أحدهما أن الواجب هي عدة الوفاة ، وثانيهما أن عدة الوفاة عدة بائنة وكلا هذين الأمرين محل نقاش ولا نطيل فيه .

ومقتضى القاعدة أنها عدة طلاق رجعي لو كانت هي التطليقة الأولى أو الثانية وعدة بائنة إن كانت هي التطليقة الثالثة بمعنى أن هذا الطلاق يعتبر كطلاق الزوج نفسه ويطبق عليه أحكامه فقد يكون الزوج قد طلق هذه الزوجة مرتين فتكون تطليقة الحاكم الشرعي لها ثالثة وقد لا يكون كذلك فتكون عدتها رجعية .

وينتج من ذلك عدة أمور :

أولاً : وجوب النفقة عليها خلال العدة الرجعية دون البائنة .

ثانياً : إن الزوج إذا رجع كان له اختيار الرجعة بالطلاق إن كانت العدة رجعية . والروايات أشارت إلى ذلك باعتبار الأغلب . وأما إذا كانت العدة بائنة فمقتضى القاعدة عدم جواز الرجوع إلا بعقد جديد أو بتحليل زوج آخر كل حسب تكليفه .

وقد يقال بأن في الإمكان تقييد إطلاقات أدلة العدة البائن بهذه الروايات في مولدها فينتج أن كل عدة بائن لا يجوز الرجوع فيها للزوج إلا المفقود الذي رجع بعد فقده .

وهذا : أولاً : لا يشمل صورة وجوب التحليل بعد الثالثة والتحريم بعد التاسعة وليس فيه قول مشهور يعتمد عليه .

ثانياً : إننا أشرنا إلى احتمال أخذ الروايات بالأعم الأغلب وهي صورة كون العدة رجعية الأمر الذي يجعل لها انصرافاً إلى هذه الصورة فلا نستطيع أن نفهم منها جواز الرجوع في العدة البائن .

الفقرة الثالثة عشرة : قال سيدنا الأستاذ^(١) : ذكر بعض الأكابر أن المفقود المعلوم حياته مع عدم تمكن زوجته من الصبر يجوز للحاكم أن يطلق زوجته وكذلك المحبوس الذي لا يمكن إطلاقه من الحبس أبداً إذا لم تصبر زوجته على هذا الحال وما ذكره قدس سره بعيد .

أقول : إن مقتضى عموم الولاية عن الغائب وإن كان هو ذلك مع فرض تعلق المصلحة في الطلاق وهو أمر مفروض باعتبار عدم صبر الزوجة وخوفها من الوقوع في الحرام ومن هذه الناحية لا يكون الأمر بعيداً كما استبعده السيد الأستاذ .

إلا أن نص الروايات المعتبرة السابقة على خلاف ذلك ففي صحيحة بريد : فيسأل عنه فإن أخبره عنه بحياته صبرت وفي موثق سماعة إن علمت أنه في أرض فهي تنتظر له أبداً حتى يأتيها موته أو يأتيها طلاقه .

أقول : وهذا معناه إن كان تقييد القاعدة العامة الدالة على الولاية بهذه الروايات فتكون النتيجة عدم جواز طلاقها في هذا المورد ووجوب الصبر عليها ما لم تقع في عسر وحرَج أو في خوف فعلي من الحرام . فإن أدلة العسر والحرَج والضرر مقدمة على مضمون هذه الروايات . كما أن صورة الخوف من وقوع الحرام مما ينصرف عنه إطلاقها وإنما هي واردة مورد الغالب في عدم وجود مثل هذا الخوف .

ومن هنا نعرف أن ما قال عنه السيد الأستاذ إنه بعيد قد قامت الحجة على خلافه إلى حد يمكن الفتوى بمنعه وليس مجرد الاستبعاد الاحتياطي .

ثم قال السيد الأستاذ^(٢) وأبعد منه ما ذكره أيضاً من أن المفقود إذا أمكن إعمال الكيفيات المذكورة من ضرب الأجل والفحص لكن كان ذلك موجباً للوقوع في المعصية تجوز المبادرة إلى طلاقها من دون ذلك ومقتضى كلامه جواز المبادرة إلى طلاق الزوجة بلا إذن من الزوج إذا علم كون بقائها على الزوجية موجباً لوقوعها في المعصية . وهو كما ترى .

(١) منهاج الصالحين ج ٢ ص ٣٢٨ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

أقول : إنه مع وجود ما أشرنا إليه من رافعات التكليف من العسر والخرج والضرر أو وجود الخوف الفعلي من الوقوع في المعصية سواء من الناحية الجنسية أو غيرها يكون مقتضى إطلاق الولاية على الممتنع جواز طلاق الزوجة مع إلغاء المقدمات المشار إليها .

ولا يلزم من ذلك عرفاً ما نقض به السيد الأستاذ من صورة جواز طلاق الزوج بالولاية حتى مع حضور الزوج وعدم رضاه إذ كون احتمال الوقوع أو خوف الوقوع في الحرام مع وجود الزوج أمر نادر الوقوع جداً وعلى تقديره فلا مشاحة من عموم الولاية .

وأما أدلة الضرر والخرج فغير شاملة للمورد قطعاً للسيرة المستمرة للمسلمين لأن الزوجة مهما رأت من زوجها من الضرر والخرج فليس من حق الحاكم أن يطلقها ما لم يدخل الأمر تحت حرمانها من حقوقها الواجبة .

إذن تكون النتيجة مع حضور الزوج ، أن للحاكم الشرعي ولاية الطلاق في صورة خوف الوقوع في الحرام وإن كان فرضاً نادراً وفي صورة رفض الزوج القيام بالحقوق الواجبة للزوجة . وأما غير ذلك مع إشكال الخرج والضرر فهو مخالف للسيرة وإن كان مقتضى القاعدة الأولية جوازه .

ونحن إلى هنا لم نستوعب فقهيّاً كل أحكام الزوج المفقود ومداركه إلا أن المقصود قد حصل وهو إعطاء صورة واضحة وتفصيلية عن الموضوع للقارئ اللبيب .

فعل

الخلع والمباراة

من الناحية اللفظية فإن الخلع قد يكون - كما هو من المشهور على الألسن - بضم أوله ، وقد يكون بفتححه . والمراد على أي حال واحد . ويراد به قطع دابر الزواج بشكل أشد من الطلاق الاعتيادي . فكأن الزوجة أو الزوج كان ملتصقاً وثابتاً فخلع وقلع . وهذا واضح . وأما الوجه في شدة الخلع عن الطلاق فسيأتي بيانه .

وأما المباراة ، فالمشهور على الألسن نطقها بالالف اللينة على وزن محابة ومجارة . إلا أن هذا اللفظ بهذه الصيغة لا يفيد المعنى الفقهي المقصود منه جزماً . لأن المباراة على وزن محابة هي التسابق في عمل معين . ولا ربط لها لا حقيقة ولا مجازاً بالمعنى الفقهي المقصود .

وإنما لا بد من قراءة الألف بالالف اليابسة (الهمزة) : المباراة على وزن ممالأة ومكافأة . فيكون مصدراً يدل على التفاعل أو التقابل من شخصين على البراءة . ويراد به براءة أحدهما من الآخر .

وهذا هو المعنى اللغوي القريب من المعنى الفقهي ، إذ يراد به براءة أحد الزوجين من الآخر . ومن هنا قال الفقهاء ودلت الأخبار على أن الخلع يكون عندما تكون الكراهة أو الكراهية من قبل الزوجة دون الزوج ، والمباراة تكون عندما تكون الكراهية من الطرفين .

أما كون الخلع بكراهية المرأة ، فقد دلت عليه عدة أخبار صحاح منها صحيحة محمد بن مسلم^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المختلعة التي تقول لزوجها : اخلعني وأنا أعطيك ما أخذت منك . فقال : لا يحل له أن يأخذ منها شيئاً حتى تقول : والله لا أبر لك قسماً ولا أطيع لك أمراً ولا أذن في بيتك بغير إذنك . فإذا فعلت ذلك من غير أن يعلمها ، حل له ما أخذ منها : وكانت تطليقة بغير طلاق يتبعها وكانت بائناً بذلك ، وكان خاطباً من الخطاب .

وسياتي تفصيل مداليلها بقدر ما يناسب المقام .

وأما كون المبرأة بكراهة كلا الزوجين ، فقد يستدل به بموثقة سماعة قال : سألت عن المبرأة كيف هي إلى أن يقول : فتقول المرأة لزوجها ما أخذت منك فهو لي ، وما بقي عليك فهو لك وأبارئك . إلخ الحديث . إذ يدل قولها : وأبارئك على تبادل البراءة بين الزوجين .

ولنا على هذا التمييز بين القسمين بعض التعليقات :

أولاً : دلت الروايات ، كما سمعنا ، أن الخلع يكون بكراهة من المرأة ، وهذا واضح . فما الدليل على أن الزوج لم يكن كارهاً أيضاً .

وقد يجاب : بأن هذا هو المتعين لأن الزوج لو كان كارهاً لطلقها طلاقاً اعتيادياً . وحيث لم يفعل إلا ببذل الزوجة شيئاً من المال له . إذن ، يدل على أنه لم يكن كارهاً .

وجوابه : إن غاية ما يدل عليه ذلك أن الزوج لم يكن يريد طلاق زوجته بمبادرة منه لمصلحة يتصورها في ذلك وقد تكون هي كونه يحبها أو أنه يريد أن يصبر عليها لأجل تحصيل الثواب أو يصبر عليها لأنه يخاف من عشيرتها . والأهم من كل ذلك فقهاً : أنه يريد الحصول على مال الخلع بإزاء طلاقها دون الطلاق المجاني ، لو صح التعبير . فهو يؤخر طلاقها حتى تبادر هي ببذل المال . وهذا احتمال منطقي لا نافي له . ومعه فلا دليل في جانب الخلع على عدم كراهية الزوج .

(١) وسائل الشيعة ج ١٥ باب كتاب الخلع والمبارأة (حديث ٤) . وانظر تتمها كما أثبتناها هنا في باب ٢ حديث ٣ .

ومن هنا يظهر أن قول سيدنا الأستاذ^(١) : يشترط في الخلع عدم كراهة الزوج لها إلخ . محل تأمل .

كما أنه من الناحية الأخرى : أن ما ذكره عدد من الفقهاء منهم صاحب الوسائل والسيد الأستاذ ولعله المشهور من أن المباراة لا تكون إلا بالكراهة من الزوجين معاً . إنما هو من المشهور الذي لا دليل عليه . فإنه من الممكن القول إن الروايات لا تدل عليه وقول المرأة - في موثقة سماعة - وأبارئك ، لا يدل على أكثر من إيقاع عقد المباراة دون مدلوله اللغوي الذي أشرنا إليه . فإنه أصبح منذ عصر صدور النص إصطلاحاً فقهياً على عقد معين . ولا دلالة له على أكثر من ذلك .

وهل يعني هؤلاء الفقهاء بتعين إجراء صيغة المباراة دون صيغة الخلع عند وجود الكراهية من الطرفين؟ هذا شيء غير محتمل فقهياً .

الفرق بين الخلع والمباراة:

يشارك كل من الخلع والمباراة بالبذل من قبل الزوجة والكراهية من قبلها . وإن كانت الكراهية فقهياً غير منظورة ، فلو وجدت الزوجة مصلحة للبذل والخلع من دون كراهية وصادف ذلك تقبلاً لدى الزوج كفى ذلك في إيجاد هذا العقد .

وهما معاً أيضاً عقد من العقود لا يكونان إلا برضاء كلا الطرفين ، وليسا كالطلاق من حيث كونه برضاء وإيقاع الزوج فقط . إلا أن الموجب والقابل في هذا العقد من هو؟ هل هو الزوج أو الزوجة . سيأتي الكلام عنه .

وهما معاً يشتركان بأن العدة بائنة لا رجعة للزوج خلالها . وهي تحسب طلاقاً واحداً من الثلاث أو من التسع . فإن كانت التطليقة الأولى أو الثانية - كما هو الغالب - كان الزوج خاطباً من الخطاب : وقد نصت على ذلك الروايات . وإن كانت هي التطليقة الثالثة لم تحل له إلا أن تنكح زوجاً غيره . وبالنسبة

(١) منهاج الصالحين ج ٢ ص ٣٣٢ .

ينبغي حساب هذه التطليقة كما يحسب حساب غيرها من هذه الناحية . ولا يكون للبذل من هذه الناحية أثر زائد .

ويشترك العقدان أيضاً : في أن المرأة إذا رجعت بالبذل وسحبت عطاءها انقلبت العدة إلى عدة رجعية ، يعني أصبح الطلاق اعتيادياً . فإن كانت هي التطليقة الأولى أو الثانية ، كانت العدة عندئذ رجعية ، وله أن يرجع خلالها بزوجه . وشملته أحكام العدة الرجعية ، من وجوب الإنفاق وغيره . وأما إذا كانت هي التطليقة الثالثة أو التاسعة أو لغير مدخول بها أو ليأس ونحوها ، لم تصبح العدة رجعية ، لوجود المانع الآخر . فليس في رجوع الزوجة بالبذل إلاّ خسارة الزوج للمال .

نعم ، قد يقال : إن المال ما دام غير مسحوب فليس للزوج تجديد العقد خلال العدة ، نعم إذا رجعت بالبذل كان له ذلك . والحكم بعد الرجوع أكيد . إلاّ أن عدم صحة العقد مع استمرار البذل ، غير واضح ومقتضى الأصول صحته .

فهذه هي أهم الأمور التي يلتقي أو يشترك فيها الخلع مع المبرأة . فما هي الأمور التي تختلف فيها . والحق أنها لن تكون أموراً جوهرية إن وجدت ، بل هي تعبدية أحياناً وشكلية أحياناً ، مع رجوع كلتا المعاملتين إلى فكرة واحدة جزماً هي نفسها الأمور التي يشتركان بها .

ونذكر فيما يلي ، عدة فروق محتملة لنجد ما هو الصحيح من الخاطئ :

الفرق الأول : الفرق في العنوان يعني أن أحدهما بعنوان الخلع حيث يقول الزوج : خلعتك أو أنت مختلعة ، والآخرى بعنوان المبرأة ، حيث يقول : بارأئك أو أنت مبرأة .

وهذا واضح . إلاّ أن مجرد الاختلاف في العنوان ، حديث شكلي أو صوري لا يعني الاختلاف في الحقيقة والجوهر ، إن لم نجد غيره .

الفرق الثاني : ما سمعناه عن المشهور من أن الكراهية لدى الزوجة فقط في الخلع ولدى كليهما في المبرأة .

وقد سبق أن ناقشنا ذلك ، إلى حد قلنا إنه مع تبادل الكراهة ، لا بأس أن تكون المعاملة بعنوان الخلع . ويتعبير آخر : إنهما يكونان مخيرين في إيجاد أي من العنوانين شاءا .

هذا ، ولكن العكس لا يخلو من إشكال : فإذا كانت الكراهة من قبل الزوجة فقط ، لم يجز إيقاع المعاملة بصيغة المباراة ، ولا أقل من الاحتياط الوجوبي ، خروجاً عن خلاف المشهور فيما يخص الاحتياط في الفروج . فيكون ذلك إذن شكلاً من أشكال الفرق بين المعاملتين .

الفرق الثالث : ما قاله السيد الأستاذ^(١) من أن لفظ الخلع يكفي في إيجاد الطلاق ، بخلاف المباراة ، ومعه لا يجب إتباع الخلع بالطلاق ، ولكن يجب إتباع المباراة بالطلاق . بأن يقول : بارت زوجتي على كذا فهي طالق ، ونحو ذلك .

إلا أن هذا محل مناقشة ، لظهور الأخبار عرفاً بأن معاملة المباراة معاملة قائمة بذاتها قائمة مقام الطلاق . ومعه يكون إتباعها بالطلاق من باب الاحتياط الاستحبابي ، لا الوجوبي ، فضلاً عن الفتوى . كما فعل السيد الأستاذ .

بل لعل الأمر بالعكس عما قاله دام ظله ، من حيث دلالة بعض الروايات ، على لزوم إتباع الخلع بالطلاق ، ولا يوجد مثلها في المباراة . ونظام الكلام في الفقه .

الفرق الرابع : إن المرأة إذا قالت كلاماً يدل على عزمها على عدم إقامة حقوق زوجها وأدائها إليه وعصيان الله سبحانه فيه ، كانت المعاملة خلعاً . ولا يوجد مثل ذلك في المباراة . . . وقد سمعنا نموذجاً من ذلك في أول هذا الفصل في صحيحة محمد بن مسلم .

وهذا الأمر مما نطقت به الروايات الصحاح المعتبرة ، إلا أنه واجه إعراضاً من الفقهاء . وحملوا مداليلها على مجرد وجود الكراهة القلبية ، مهما كان الدال عليها من قول أو فعل . وهذا أمر لعله إجماعي وعليه السيرة . وعليه فقول الروايات : إنه لا خلع من دون ذلك الكلام من الزوجة لم يعمل به أحد .

(١) منهاج الصالحين ج ٢ ص ٣٣٥ .

إذن ، فهذا الفرق بين المعاملتين ، غير عملي .

الفرق الخامس : ما دلت عليه الروايات من أن الزوجة عند إيجاد المعاملة : أعني الطلاق بإزاء البذل . إن اشترط لها زوجها . أنها إذا رجعت بالبذل رجعت هو إلى الزوجية ، كان ذلك مبارأة وإلا فهي خلع .

كصحيحة الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المبارأة أن تقول المرأة لزوجها : لك ما عليك وأتركني فتركها . إلا أنه يقول لها : إن ارتجعت في شيء منه فأنا أملك ببضعك .

وقوله : لك ما عليك ، يعني بذل الزوجة ما على الزوج أو في ذمته من المال لها . تبذله له بإزاء طلاقها .

إلا أن هذا الفرق غير عملي أيضاً ، لأن كلا المعاملتين : الخلع والمبارأة متصفتان بهذه الصفة : أعني إمكان رجوع الزوجة بالبذل . وتصبح به العدة رجعية كما أشرنا ، إن لم يوجد مانع آخر .

ومجرد : كون التصريح بذلك في المعاملة يجعلها مبارأة وعدم التصريح به يجعلها خلعاً . وإن كان محتملاً ، إلا أنه على تقدير ثبوته أمر شكلي لا أثر له فقهياً . لأن كلا المعاملتين محكومتان بذلك ، سواء صرح به في العقد أم لم يصرح .

ومن غير المحتمل فقهياً أنه إذا لم يصرح بالشرط ، فالأحوط إيجاد عنوان الخلع وإن صرح به فالأحوط إيجاد عنوان المبارأة . وإن كان هو على أي حال أوفق بالاحتياط الاستحبابي .

الفرق السادس : ما ذكره السيد الأستاذ ونطقت به الروايات المعتبرة ، من أن الخلع يمكن أن يكون بمقدار المهر الذي كان في عقد زواجهما أو أكثر . في حين أن المبارأة لا تكون إلا بمقدار المهر أو أقل .

كصحيحة زرارة^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المبارأة يؤخذ منها دون

(١) وسائل الشيعة ج ١٥ كتاب الخلع والمبارأة باب ٨ حديث ١ .

(٢) المصدر : باب ٤ حديث ١ .

الصداق والمختلعة يؤخذ منها ما شئت أو ما تراضيا عليه من صداق أو أكثر . وإنما صارت المباراة يؤخذ منها دون الصداق والمختلعة يؤخذ منها ما شاء لأن المختلعة تعتدي وتكلم (تتكلم) بما لا يحل لها .

وموثقة سماعة قال ^(١) : سألته عن المختلعة فقال : لا يحل لزوجها أن يخلعها حتى تقول . . . إلى أن قال : فإذا اختلعت فهي بائن وله أن يأخذ من مالها ما قدر عليه . وليس له أن يأخذ من المبرأة كل الذي أعطاها .

وظاهر هذه الروايات أن البذل في المباراة لا يجوز أن يكون بمقدار الصداق ، بل لا بد أن يكون أقل منه ولو قليلاً . وخاصة قوله في موثقة سماعة : فليس له أن يأخذ من المبرأة كل الذي أعطاها . والمراد بالمبرأة هنا المرأة التي وقعت عليها هذه المعاملة . وهو نص بالمنع عن مقدار الصداق . فلا يمكن تجريد الخصوصية من هذه الناحية أو القول بعدم دلالة الروايات على الوجوب .

إلا أن ظاهر كلام سيدنا الأستاذ ^(٢) هو جواز ذلك . حيث قال . ولا يجوز في القدية أن تكون أكثر في المهر .

إلا أن يريد المنع عن الزيادة والسكوت عن المساواة إلا أن هذا السكوت بعد وضوح الروايات به لا وجه له ، مضافاً إلى إشعار العبارة بجوازه ، والدليل ضده .

(١) المصدر : حديث ٤ .

(٢) منهاج الصالحين ج ٢ ص ٣٣٥ .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل الظهار

الظهار عادة كانت بين الناس في الجاهلية وبقي استعمالها إلى ما بعد الإسلام أحياناً فوقفت الشريعة ضدها موقفاً حازماً . وهو أن يقول الزوج لزوجته أنت عليّ كظهر أمي فيحسن من الآن أن نسمع تاريخ ذلك في صدر الإسلام .

ففي صحيحة حمران^(١) عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن امرأة من المسلمين أتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله إن فلان زوجي قد نثر له بطني وأعتته على دنياه وآخرته فلم ير مني مكروهاً وأنا أشكوه إلى الله وإليك . قال مما تشكينه قالت إنه قال لي اليوم أنت عليّ كظهر أمي وقد أخرجني من منزلي فانظر في أمري فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما أنزل الله عليّ كتاباً أفضي به بينك وبين زوجك وأنا أكره أن أكون من المتكلفين . فجعلت تبكي وتشتكي ما بها إلى الله ورسوله وانصرفت فسمع الله محاورتها لرسوله وما شكت إليه فأنزل الله عز وجل بذلك قرآناً ﴿بسم الله الرحمن الرحيم قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما﴾ يعني محاورتها لرسول الله في زوجها ﴿إن الله سميع بصير ، الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً وإن الله لعفو غفور﴾ . فبعث رسول الله صلى الله عليه وآله

(١) المصدر : كتاب الظهار باب ١ . حديث ٢ .

وآله إلى المرأة فأتته . فقال لها جيثيني بزواجك فأتته به فقال أقلت لامرأتك هذه أنت عليّ حرام كظهر أمي فقال : قد قلت ذلك . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قد أنزل الله فيك قرآناً . فقرأ عليه ما أنزل الله من قوله ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك - إلى قوله - إن الله لعفو غفور﴾ فضم امرأتك إليك فإنك قد قلت منكراً من القول وزوراً قد عفا الله عنك وغفر لك فلا تعد . فانصرف الرجل وهو نادم على ما قال لامرأته وكره الله ذلك للمؤمنين بعده . فأنزل الله عز وجل ﴿الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا﴾ يعني ما قال الرجل الأول لامرأته أنت عليّ حرام كظهر أمي قال فمن قالها بعدما عفا الله وغفر للرجل الأول فإن عليه ﴿تحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾ يعني مجامعتها ﴿ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً﴾ فجعل الله عقوبة من ظاهر بعد النهي هذا وقال ﴿ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله﴾ فجعل الله عز وجل هذا حد الظهار . الحديث .

وفي صحيحة أبان^(١) وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال كان رجل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يقول له أوس بن الصامت وكان تحته امرأة يقال لها خولة بنت المنذر . فقال لها : أيتها المرأة ما أظنك إلا قد حرمت عليّ فجاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله إن زوجي قال لي أنت عليّ كظهر أمي . وكان هذا القول في ما مضى يحرم المرأة على زوجها . فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله : ما أظنك إلا وقد حرمت عليه فرفعت المرأة يدها إلى السماء فقالت : أشكو إلى الله فراق زوجي فأنزل الله يا محمد ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ إلى آخر الحديث .

ولنا على هذين الخبرين الصحيحين عدة تعليقات :

التعليق الأول : قوله : قد كان هذا القول في ما مضى يحرم المرأة على زوجها هو من كلام الإمام عليه السلام في الرواية و (في ما مضى) وإن كان

(١) المصدر : حديث ١ .

يحتمل عدة معان . إلا أن ظاهره هو التحريم في حكم الجاهلية . وهو العرف السائد في البلد الذي بزغ فيه نور الإسلام . فهذا التحريم ناشئ من عقيدة دنيوية وليس من دين سابق ولم يعرف عن المسيحية واليهودية مثله .

التعليق الثاني : إن الروایتين وإن اختلفتا في بعض التفاصيل إلا أن الاختلاف ليس جوهرياً وهما تشيران إلى واقعة واحدة جزماً إلا أن كلاً منها اختار بيان بعض ما قالته الزوجة أو الزوج أو النبي صلى الله عليه وآله حول ذلك فليس بينهما تنافي من هذه الناحية .

التعليق الثالث : إن سياق كلتا الروایتين واضح جداً في صدور هذا الكلام من الزوج أمام زوجته بدون شاهدين عدلين بحيث لو أردنا تقيدهما بذلك لكان حملاً غير عرفي . ومعه يقع التعارض بينها وبين ما دل على لزوم وجود الشاهدين في نفوذ الظهار وتأثيره وسيأتي بعض الكلام عن ذلك والمهم هو الانتباه إلى ذلك من الآن .

التعليق الرابع : إن القرآن الكريم سمى كلام المرأة مع النبي صلى الله عليه وآله تارة مجادلة وأخرى تحاور . وهذا في ما نفهم حفظ للجهة البلاغية للتعبير إذ لو كان كلا اللفظين من مادة واحدة لكان سمجاً لا محالة مع العلم أن كلا المفهومين أعني المجادلة والتحاور صادق في المورد كل من زاوية وجهة النظر . فإننا إذا نظرنا إلى ذلك بصفته كلاماً متبادلاً بينهما فهو تحاور أو محاورة وإذا نظرنا إليه بصفته نقاشاً يرد كل منهما على صاحبه بمعنى أنه يحاول أن لا يأخذ بمضمون كلامه فهو جدال أو مجادلة . وهذا واضح من كلام النبي صلى الله عليه وآله من أنه لم ينزل عليّ في ذلك قرآن أقضي به بينكما . ورد الزوجة التي لم تكتف بهذا الجواب بالشكوى إلى الله سبحانه عن زوجها . إذن فالجدال صادق لا محالة .

التعليق الخامس : إن ظاهر صحيحة حمران أن الغفران الموعود في الآية خاص بالرجل الأول الذي صدر منه الظهار في الإسلام وليس عاماً لكل أحد . وأما غيره فيكون كلامه حراماً بصفته (منكراً من القول وزوراً) وعليه كفارة في حين أنه من الواضح أن النبي صلى الله عليه وآله لم يطلب من الرجل الأول دفع الكفارة نتيجة للعفو عنه .

وقد يقال إن ظاهر الآية الكريمة العفو عن كل زوج مظاهر لزوجته وظاهر القرآن مقدم على ظاهر الخبر بمقتضى القاعدة فيكون كل ظهار مغتفراً .

وقد يجاب على ذلك بأن هذا الظاهر وإن كان صحيحاً إلا أن في الآية الكريمة قرائن تدل على التحريم أحدها كون القول منكراً وزوراً وثانيها جعل الكفارة عليه في الآية اللاحقة .

إلا أن كلا هاتين القريتين لا تخلوان من نقاش إذ من المتعذر القول إن كل منكر من القول وزور حرام حتى لو اتبع بالعفو والغفران . إذن فقد يكون هنا منكراً مغفوراً استثناء من قاعدة الحرمة في المنكر . كما أن وضع الكفارة لا تدل على الحرمة فإنها ليست من قبيل الحدود والديات والتعزيرات التي لا تكون إلا على محرم وإن كان أغلب أسبابها من المحرمات على أي حال . والله العالم بالحال .

التعليق السادس : دلت الآية الكريمة والروايات المعتبرة على أن الظهار يحرم المرأة على زوجها إلا أن يدفع الكفارة وهي عتق رقبة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً فإن تعذر عليه ذلك أيضاً استغفر الله وكان ذلك كفارة له .

التعليق السابع : في محاولة التدقيق بصيغة الظهار . فقد تضمنت الصحيحتان السابقتان لفظ : أنت عليّ كظهر أمي وأضاف صحبة حمران صيغة متقاربة بإضافة حرام : أنت حرام عليّ كظهر أمي .

وأول ما ينبغي الالتفات إليه في هذا الصدد ، أن هذه الصيغة من الإيقاعات في عرف الفقه ، لأنها ذات طرف واحد . ولا حاجة فيها إلى طرفين أو إلى رضاء الزوجة . وكلما كان كذلك فهو إيقاع أعني مما له أثر شرعي .

ومع الالتفات إلى أن المراد به تنزيل الزوجة منزلة الأم . فكما أن الأم حرام على الولد ، كذلك الزوجة تكون بمنزلتها . والظهر هنا غير مقصود بذاته وإنما المقصود ذات الأم بصفيتها موضوعاً للاستفادة الجنسية ، وهي حرام من هذه الناحية . فكذاك الزوجة .

ولفظ الظهر مما اختاره العرف الجاهلي ، ولعله لأجل مدخليته في نظرهم في شكل المجامعة ، حيث يكون الرجل فوق ظهر المرأة . فتكون الاستفادة من تلك الصيغة بناء على ذلك : إن مجامعتك كمجامعة أمي . وحيث يتصف الثاني بالحرمة فكذلك الأول .

وعلى أي حال ، فمعنى الحرام متضمن في العبارة لأنه تنزيل للزوجة بمنزلة الحرام ، فتكون حراماً . وهذا لا يفرق فيه بين أن يقول : أنت عليّ كظهر أمي . أم يقول : أنت عليّ حرام كظهر أمي . فإن معنى الحرام موجود على كل حال تقديراً أو تصريحاً .

ومن الناحية الفقهية : لا ينبغي أن يقال : إن التصريح بلفظ الحرام هو الأولى . لأن الصيغة واردة بدونه في الأخبار الصحيحة ، وهذا كاف فقهاً لحجيتها ونفوذها ، مضافاً إلى ما عرفناه من كونها تتضمن نفس المعنى فعلاً .

التعليق الثامن : حول قوله تعالى : ﴿إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم﴾ .

وقد جاءت هذه الجملة بصدد تكذيب صيغة الظهار وإنها لا تطابق الواقع ، ﴿وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً﴾ وإن المرأة لا تكون أمّاً لمجرد دعوى الزوج أنها مثل أمه أو منزلة منزلتها . بل تبقى الأم الحقيقية الوالدة هي الأم ، ولا يتغير الواقع عما وقع عليه بمجرد الكلام . ﴿إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم﴾ .

والظاهر من هذه العبارة إعطاء قاعدة عامة ، مطبقة في هذا المورد ، وليست خاصة بالمورد . إذن ، فيمكن من الناحية الفقهية ، تطبيقها في موارد عديدة ، يمكن أن تمثل لها ببعض الأمثلة ، وبعضها نسوقه لمجرد التوضيح :

المثال الأول : محل الكلام . من حيث إن الأم الحقيقية ليست هي الزوجة . وإنما هي الوالدة . نعم . . . بالإقرار الشرعي لهذه الصيغة أشبهتها في الحرمة لا في النسب .

المثال الثاني : التبني . فلو تبني زوجين شخصاً أو طفلاً وريياه ، لم يكن الزوج أباً ولا الزوجة أما . لنفس القاعدة العامة : ﴿إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم﴾ . ويجب إلحاق هذا الشخص نسباً بأبويه الواقعيين .

والآية وإن نصت على جانب المرأة . إلا أنه يمكن استفادة الرجل منها بالتجريد عن الخصوصية . وإن كان لا يخلو من نقاش يطول الحديث بذكره . مضافاً إلى قوله تعالى : ادعوهم لأبائهم ذلك أزكى لكم . فيجب أن ينسب الولد لوالده الحقيقي لا للرجل المتبني .

المثال الثالث : الرضاع . فإنه لولا صحة الأدلة على اعتبار الرضاع كالنسب . وإلا فإن القاعدة العامة في الآية نافية للأمومة الرضاعية لأنها خالية عن الولادة . ﴿إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم﴾ . فالولادة ضرورية في كون الأم أمّاً . والمرضة لم تلد .

إلا أن أدلة الرضاع كافية في الاستثناء من هذه القاعدة العامة . أو بتعبير آخر : إن هذه القاعدة تنظر إلى الولادة الحقيقية ، وأدلة الرضاع تنظر إلى الأمومة التنزيلية ، فلا منافاة بينهما .

المثال الرابع : الربيب أو الربيبة . وهو اسم لابن الزوجة أو بنتها من رجل آخر . وكذلك بمعنى آخر أعم يصدق على ابن الزوج أو بنته من امرأة أخرى . فإذا نظرنا إلى ابن الزوج ، وتخيلنا أن زوجته الثانية هل يمكن أن تصبح أمّاً للولد أم لا . فإن الآية الكريمة تنفي كونها أمّاً . ﴿إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم﴾ .

وإذا نظرنا إلى ابن الزوجة ، وتخيلنا أن الزوج هل يمكن أن يصبح والدّاً للولد . فإن الآية الكريمة بعد التجريد عن الخصوصية التي أشرنا إليها في المثال السابق تنفي ذلك . وكذلك قوله تعالى : ﴿ادعوهم لأبائهم﴾ . فهذا الولد إنما هو ابن والده الحقيقي وليس ولدّاً لزوج أمه .

المثال الخامس : ما يسمى في باب (التلقيح الصناعي) بالرحم المستأجرة ، حيث يتم تلقيح البويضة للزوجين وإيداعها في رحم امرأة أخرى مستأجرة . على اعتبار أن المولود سيكون إنثاً للزوجين لا للمرأة المستأجرة . وقد بحثنا فيما سبق هذه المسألة وغيرها في فصل خاص بالتلقيح الصناعي في كتاب النكاح فراجع .

ومحل الشاهد هنا : أن القاعدة العامة المستفادة من الآية الكريمة : ﴿إِنْ أَمْسَاهْتُمْ إِلَّا اللَّاتِي وَلَدْنَهُمْ﴾ تعطينا أن الولد هو للأم الوالدة ذات الرحم المستأجرة ، لأن الولادة كانت لها عرفاً لا للزوجة صاحبة البويضة . وإخراج البويضة ليست شكلاً عرفياً للولادة . فالأب هو الزوج صاحب الحويمن والأم هي الوالدة للولد . لا الزوجة . وهذا هو ما أفتى به سيدنا الأستاذ وهو الصحيح .

بعض تفاصيل الظهار:

قالوا في الفقه : إن صيغة الظهار بالرغم من كونها محرمة شرعاً ، إلا أن لها أثراً شرعياً وهي حرمة الزوجة على زوجها . ولا تحل له بعد ذلك إلا بالكفارة التي عرفناها .

ويظهر من الأدلة أن وجوب دفع هذه الكفارة ، ليس حكماً تعبدياً ، وإنما هو حكم طريقي لتحليل الزوجة ، والعودة إليها . فإن لم يرد العودة إليها فلا حاجة إلى الكفارة . والآية مشعرة بذلك أيضاً في قوله : ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ . فلو لم يريد ذلك فلا حاجة إلى الكفارة .

ومن قرائن ذلك في الأدلة : أن الزوج إذا طلق زوجته بعد الظهار سقطت الكفارة ، فإن رجع بها رجع وجوبها .

والظهار يشبه الطلاق من حيث ما قاله الفقهاء من وجوب وجود شاهدين يسمعان الظهار ، مضافاً إلى عدم نفوذه عن الغضب والغالط والنائم والسكران ونحوهم .

إلا أن احتياجه إلى شاهدين محل إشكال ، وإن كان أحوط . فإنه إن استدل عليه بالإجماع والشهرة ، فهي هنا ليست بحجة ، لأنها مدركية مستندة على مداليل الروايات .

وإن استدل عليه بالروايات ، فأكثرها مطلق بل أشرنا إلى أن إطلاق بعضها غير قابل للتقييد وليس هنا إلا صحيحة عن حمران^(١) عن أبي جعفر عليه

(١) وسائل الشيعة ج ١٥ كتاب الظهار باب ٢ حديث ١ وحديث ٣ .

السلام يقول فيها : ولا يكون ظهار إلا في طهر من غير جماع بشهادة شاهدين مسلمين .

وهذا واضح المناقشة : لأنه لم يقل . بشاهدين عادلين . بل قال مسلمين . والإمام عليه السلام يعلم أنه ليس صفة الإسلام موازياً وملازماً لصفة العدالة ، كما يعلم أن شهادة الشاهد غير العادل لا أثر لها فقهياً ، ومع ذلك فقد قال (مسلمين) مع العلم بذلك والإلتفات إليه . وتقييده بالعادل ، من الأدلة الأخرى يكون من هذه الجهة غير عُرْفِي .

وعلى تقدير دلالتها فسوف يقع التعارض بينها وبين ما دلّ على عدم الحاجة إلى الشاهد في الظهار ، كما سبق أن قرنا ، ويكون المرجع عندئذ ، هو أصالة عدم الاشتراط . إذن ، فيبقى لزوم الشاهدين مبنياً على الاحتياط . إلا أن مقتضى الاحتياط بالعكس هو نفوذه . فلو ظاهر الزوج بدون شاهدين كان مقتضى الاحتياط حرمة الزوجة ما لم يكفر .

إلا أن هذه الصحيحة تبقى حجة في اشتراط صحة الظهار بشرط الطلاق ، وهو أن يكون واقعاً في طهر غير مواقع فيه . فلو كانت المرأة حائضاً وزوجها حاضر أو في طهر مواقع فيه لم ينفذ الظهار . ولا أثر له .

نعم ، الظهار لا يشبه الطلاق من حيث حاجته إلى العدة ، فلا عدة في الظهار . ولكن إذا وقعت المرأة أمرها إلى الحاكم الشرعي أمهل الزوج ثلاثة أشهر ، وخيّر بين الطلاق والكفارة . يعني إما أن يدفع الكفارة فيعود إليها وتحل له . وإما أن يطلقها لتحل لغيره من الرجال . فإن فعل فهو ، وإن لم يفعل ، فإن كان عاجزاً عن خصال الكفارة جميعاً ، كان الاستغفار كفارة له ، ورجع إليها .

وأما إذا لم يفعل عناداً وإضراراً بزوجته ، طلق عنه الحاكم الشرعي . فتعتد عدة الطلاق . فإن كان طلاقاً رجعيّاً كان له حق الرجوع ، مع وجوب التكفير . وإلا فله أن يتركها حتى تخرج من عدتها ، وتحل للأزواج .

فإن تزوجت بزواج آخر أو لم تتزوج إطلاقاً . فلا كلام . وإن تزوجت به بعقد

جديد ، فالأحوط بل الأظهر رجوع وجوب الكفارة عليه ، وأنه لا يستطيع مقاربتها إلا بالكفارة .

وفي بعض الأخبار الصحاح : إن الظهار لا يكون إلا بالزوجة المدخول بها ، فإن لم يكن مدخولاً بها ، بما في ذلك الصغيرة التي يحرم الدخول بها ، لم يكن ظهارها مؤثراً ، بل مجرد لقلقة لسان .



مرکز تحقیقات کتاب و تفسیر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل الإيلاء

قال الله تعالى^(١) : ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصَ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا ، فَإِنْ أَفْغُورَ رَحِيمٍ . وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿يُؤْلُونَ﴾ أي يقسمون ويحلفون . والألوة^(٢) بضم الهمزة وكسرها وفتحها والآلية بفتح الهمزة وكسر اللام وتشديد الياء . والإيلاء كله : اليمين والجمع . ألياً : والفعل ألى يؤلي إيلاءً : حلف . وكذلك نألى يتألى تألياً وأتلى يأتلي اتلاءً .

والمقصود به الحلف على ترك الواقعة . كما سيأتي المهم من تفاصيله ، وهي تتعدى بنفسها . . . قالوا : وإنما عداه بمن حملاً على المعنى وهو الامتناع من الدخول ، وهو يتعدى بمن . يقال : امتنع من كذا وعن كذا .

ومعه فيكون المقصود الأولي من الآية ما يلي : إن الذين يقومون بالحلف على ترك مجامعة زوجاتهم ، فلهم التريص والانتظار مدة أربعة أشهر ، وهذا حق لهم لا يجوز قبل نهايتها تحميل أي شيء عليهم . فإن فاءوا أي رجعوا إلى زوجاتهم فإن الله غفور رحيم . وإن عزموا الطلاق بمعنى أن الخيار الثاني هو الطلاق ، وليس هناك خيار ثالث هو الترك للزوجة والهجران لها .

(١) البقرة : ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٢) انظر : لسان العرب وغيره .

وقوله تعالى : ﴿عزموا الطلاق﴾ ، من العزيمة وهي الهمة والإرادة . وهو يتعدى بالحرف عادة يقال : عزمت على الشيء . إلا أن الحذف هنا على تأويل الإرادة يعني : أرادوا الطلاق ، وهو يتعدى بنفسه .

ويمكن له تأويل آخر ، وهو أن يكون عزموا بمعنى : أوجدوا وحققوا فعلاً . بقرينة المجاز وهي مشاركة العزم والإرادة : على إنجاز العمل وتحقيقه . وقولنا : أوجدت أو حققت يتعدى بنفسه يقال : أوجدت كذا . ومن هنا حذف الحرف من سياق الآية الكريمة .

وتحديد الأربعة أشهر هنا ليست جزافاً ، فإن الوارد في عدد مهم من الروايات حتى تكاد تكون مستفيضة ، لكنها موزعة في كثير من أبواب الفقه : إن المرأة تصبر عن زوجها أربعة أشهر ، ثم لا تصبر أكثر من ذلك .

ومن هنا جاء الحكم الفقهي الشرعي بوجوب إتيان الزوجة كل أربعة أشهر ، وحرمة التأخير أكثر من ذلك .

ومعه يكون هذا الزوج المؤلّي عن زوجته في فسحة من أمره إلى أربعة أشهر . فإنها المدة التي تصبر معها المرأة : فإن صبرت أكثر من ذلك وغفرت له هجرانه ، فذلك من حقها . وإن لم تصبر كان لها ذلك ، وترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي ، فيجبره على الرجوع إليها أو الطلاق ، كما هو منصوص في الآية الكريمة .

هذا ، ولولا وجود الآية الكريمة التي هي أول أدلة هذا الباب وأهمها . لولاها لكان مقتضى القاعدة بطلان اليمين بحيث لا يكون له أي أثر لأن اللازم في اليمين كما هو محقق في محله هو أن يكون متعلقه راجحاً في الدين أو الدنيا فلو كان متعلقه فاسداً أو متساوي الطرفين لم ينفذ اليمين فلا يجب ترك ما حلف عليه ولا يجب دفع كفارة .

ومن المعلوم هنا أن ترك الزوجة أكثر من أربعة أشهر حرام وإن تركها أقل من ذلك مرجوح لاستحباب إتيانها على أي حال . فكيف يكون اليمين عليه نافذاً وصحيحاً بل مقتضى القاعدة أن اليمين على الحرام حرام وإن لم يصرح أحد

بحرمة الإيلاء ، إلا أن مقتضى القاعدة حرمة كالمظهار وليس هذا لكونه نافذاً وصحيحاً بل لكونه متضمناً للعزم على فعل الحرام أو ترك الواجب والعزم القلبي وحده لا أثر له ولا حساب عليه ما لم يبين باللسان وهذا اليمين في الإيلاء كاف في إبراز وبيان هذا العزم القلبي فيكون حراماً .

والإنصاف أن مقتضى التدقيق في الآية الكريمة أنها لا تدل على صحة هذا اليمين وحجته بل لعلها دالة على عدم حجته بدليل أنها أعطت الفرصة للزوج بأن يفيء ويرجع إلى زوجته ومقتضى إطلاقها عدم وجوب الكفارة وسيأتي الحديث عن ذلك . وهذا معناه أنه يرجع إلى نفس العمل الذي أقسم على تركه ولا يكون قد فعل حراماً إذن فاليمين ليست نافذة إذ لو كانت نافذة لكان رجوعه بدون كفارة حراماً .

وإنما المهم الذي وقفت الآية ضده أن يقف الزوج عند رأيه الذي حلف عليه ويهجر زوجته مدة أطول من أربعة أشهر فيكون هجراناً حراماً . ومن هنا تخيره الآية كما يخيره الحاكم الشرعي بين الرجوع أو الطلاق لا أن يدع زوجته كالمعلقة لا تعلم عن أمر مستقبلها شيئاً .

وجوب الكفارة:

أما عن وجوب الكفارة فإن مقتضى إطلاق أكثر الأدلة من هذه الآية وكثير من الروايات عدم وجوبها . كما أننا أشرنا إلى أن مقتضى القاعدة عدم وجوبها أيضاً باعتبار كون اليمين باطلة في نفسها ولا أثر لها .

غير أن بعض الروايات^(١) دلت على وجوب الكفارة إلا أنها لا تخلو من نقاش في سندها ولو تمت سنداً لكان في الإمكان معارضتها بما دلّ على لزوم رجحان اليمين ومنوطة ذلك في صحته ونرجع بعد ذلك إلى أصالة البراءة عن الكفارة وتام الكلام في الفقه .

(١) رواها في وسائل الشيعة ج ١٥ أبواب الإيلاء باب ١٢ حديث ٣ و ٤ .

بعض أحكام الإيلاء:

قال الفقهاء : إن الإيلاء لا يصح إلا باليمين بالله سبحانه وتعالى فلو حلف على نفس المضمون بغير الأسماء الحسنى كأسماء الأنبياء ، والمعصومين لم يكن إيلاءً وقالوا كما دلت عليه الأدلة : إن الإيلاء لا يكون إلا بالزوجة المدخول بها وأما إذا لم تكن كذلك بما فيها الصغيرة التي يحرم الدخول بها فلا أثر للإيلاء منها .

وقالوا : إن المرأة إذا لم تصبر بعد الأربعة أشهر ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي . فيخير الزوج بين العود إلى زوجته أو طلاقها . فإن عاد إليها مع الكفارة على المشهور فهو المطلوب وإن طلقها كان الطلاق محكوماً بأحكامه الخاصة بما فيها كون عودته رجعية أو بائنة .

ومقتضى القاعدة أن العدة إذا كانت رجعية واختار الرجوع فإن المشهور يجب أن يأمره بدفع الكفارة لأن القسم في نفسه لا زال ساري المفعول على الفرض .

وأما إذا أبى الزوج فلم يطلق ولم يرجع ، فمقتضى القاعدة أن يطلق عنه الحاكم الشرعي لأنه ولي الممتنع . غير أنه ورد في عدد من الروايات بأن الحاكم يجبره على الطلاق أو الرجوع بالسجن أو التضييق عليه في المأكل والمشرب . وقد عمل المشهور بهذه الروايات^(١) . إلا أنها لا تخلو من إشكال في إسنادها بحيث لا تصفو منها رواية معتبرة . فإن قلنا : بأن عمل المشهور يجعل السند معتبراً ، لزم القول بإجبار الزوج ، وإن لم نقل به لزم القول بحجيته طلاق الحاكم الشرعي ، بعد وضوح حال الزوج من كونه غير عازم على الرجوع إلى زوجته ، أو عازم على عدمه . وعلى أي حال ، فسيأتي عن ذلك مزيد من الكلام .

حساب الأربعة أشهر:

فإننا ينبغي أن نلتفت في هذا الصدد أن مبدأ الأربعة أشهر التي يمهل بها الحاكم الشرعي . فيه ثلاثة احتمالات على الأقل :

(١) رواها في وسائل الشيعة باب ٩ .

أولاً : إنها تحسب من حين آخر جماع له .

ثانياً : إنها تحسب من حين اليمين على الترك .

ثالثاً : إنها تحسب من حين ترفع الأمر إلى الحاكم .

وظاهر الأدلة هو الثاني ، كما سنقول ، إلا أن مقتضى القاعدة هو الأول . طبقاً للقاعدة القائلة بحرمة ترك الزوجة أكثر من أربعة أشهر .

ويفرق الحال بين الاحتمالين ، فيما لو أقسم أن لا يمسه بعد ثلاثة أشهر - مثلاً - من حين موافقتها . فلإننا إن حسبنا أربعة أشهر بعد قسمه ، كانت المدة على الزوجة سبعة أشهر .

غير أنه يمكن القول : إن ظاهر الأدلة هو الثاني ، وهي تتضمن شكلاً من أشكال العفو عن هذا التأخير . أو قل : إنه يجب على الزوج المبادرة إلى زوجته بعد مضي أربعة أشهر على مجامعتها . وكلما ازداد زماناً ازداد حراماً . غير أن تكليف الحاكم الشرعي هو أن لا يخيره بين الرجوع والطلاق إلا بعد مضي أربعة أشهر على الإيلاء نفسه ، كما هو ظاهر الآية الكريمة وعدد من الروايات .

وأما الاحتمال الثالث فليس بشيء ، ويحمل ما دل عليه على الاحتمال الثاني ، كما هو راجح ، وواضح لمن يفكر . ولا حاجة إلى الدخول في تفاصيله .

إذن ، فالزوج غير معفو عنه في هذا التأخير ، وإنما الأربعة أشهر مرتبطة بتكليف الحاكم الشرعي ، وهو مجاز في ذلك .

ومعنى الذي قلناه : إن الزوجة لو رفعت أمرها إلى الحاكم بعد نهاية أربعة أشهر من الإيلاء ، لم يجز له أي الحاكم أن يمهلها أربعة أشهر أخرى . بل يخيره فوراً بين الرجوع أو الطلاق ، باعتبار مضي المدة التي لا بد منها .

وأما سيدنا الأستاذ فقد أخذ بالاحتمال الثالث قائلاً^(١) : أنظره الحاكم إلى أربعة أشهر من حين المرافعة .

(١) منهاج الصالحين ج ٢ ص ٣٣٨ .

ولعله يتمسك في ذلك بصحيفة الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه يقول : فإنه يتربص به أربعة أشهر ثم يؤخذ بعد الأربعة فيوقف فإذا فاء وهو أن يصالح أهله فإن الله غفور رحيم . وإن لم يفء أجبر على الطلاق . ولا يقع بينهما طلاق حتى يوقف . وإن كان أيضاً بعد الأربعة أشهر ، ثم يجبر على أن يفيء أو يطلق .

والتربص المأمور به لمدة أربعة أشهر واضح في السياق أنه يبدأ من حين الإيلاء . إلا أنه قد يستدل على الاحتمال الآخر بقوله : فيوقف وحتى يوقف . ونفهم منه بقرينة بعض الروايات الأخرى الدالة على أن الحاكم ينظره لمدة أربعة أشهر أن المراد منها ذلك . وإن مضت مدة أربعة أشهر سابقة .

إلا أن هذا لعله أضعف الاحتمالات في معنى هذه الكلمة : يوقف بل يمكن تفسيرها بمعان أخرى كالوقوف أمام الحاكم للمرافعة ، ونعني به رفع المرأة أمرها إلى الحاكم . أو يكون معناه : يسجن فإنه أحد المعاني المجازية للإيقاف أو التوقيف بعد تعذر المعنى الحقيقي .

فيكون المراد من قوله : ولا يكون بينهما طلاق حتى يوقف هو ذلك . يعني حتى ترفع أمرها أو حتى يسجن .

علماً أن الروايات الأخرى صالحة لتفسير هذه الرواية ، وأن المراد منها الإيقاف ليس هو التأجيل أربعة أشهر أخرى .

منها : صحيفة بريد بن معاوية قال^(٢) : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في الإيلاء : إذا ألقى الرجل أن لا يقرب امرأته ولا يمسها ولا يجمع رأسه ورأسها فهو في سعة ما لم تمض الأربعة أشهر . فإذا مضت أربعة أشهر وقف فإذا أن يفيء فيمسها وإما يعزم على الطلاق فيخلي عنها .

وهي واضحة بأن قوله : فأما إلخ شرح لقوله وقف . يعني : وقف وطلب منه فوراً أحد الأمرين . ومعه يتعين أن يكون التأجيل من حين الإيلاء أو القسم .

(١) وسائل الشيعة ج ١٥ أبواب الإيلاء باب ٨ حديث ١ .

(٢) المصدر : باب ١٠ حديث ١ .

على أنه يجب على الزوج أن يخاف الله عز وجل فلا يؤجل خياره بين الأمرين أكثر من أربعة أشهر من حين المجامعة .

بقي شيء في صحيحة الحلبي الأخيرة : فإنها دالة على أن الزوج يجبر على الطلاق ، لا أن الحاكم يطلق عنه . وهي بصفتها معتبرة لا بدّ من الأخذ بها ، غير أنه بعد ضمها إلى ما دل على أن الحاكم ولي الممتنع يمكن القول بالخيار للحاكم بين تطليقها بنفسه أو بإجبار الزوج عليه . فإن أجبره نفذ الطلاق خروجاً واستثناء من قاعدة بطلان طلاق المكره .

وعلى أي حال ، ففي الإمكان القول : إن تطليق الحاكم أولى من هذه الناحية لكونه اختيارياً . فلا ينافي تلك القاعدة بوجه أصلاً .

شروط الإيلاء:

يشترط في صحة الإيلاء ما يشترط في سائر المعاملات من كونه اختيارياً غير مكره ولا في حالة سكر أو نوم أو غلط أو غضب يخرج عنه شعوره . ولا يشترط أن يكون الإيلاء أمام شاهدين كالطلاق وكالظهار على المشهور كما سمعنا . ولا تخرج المرأة عن الزوجية بالإيلاء ولذا وجب عليه الطلاق إن لم يرد الرجوع إليها .

ومقتضى القاعدة استمرار وجوب النفقة وغيرها من حقوق الزوجية ، كما يجب عليها هي أداء ما عليها من حقوق ، ولو لاحتمال رجوعه أو لحمله عليه .

وإنما يختلف الإيلاء عن سائر المعاملات بأمرين محتملين :

الأمر الأول : وقوعه في حال الغضب . فإنه عادة لا يقع إلا في مثل تلك الحالة . فيقبل من الزوج حتى لو كان غاضباً .

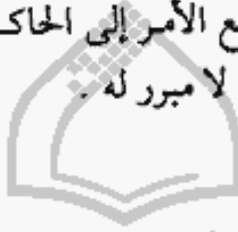
غير أنه يجب القول : بأن الغضب يجب أن لا يكون مخرجاً له عن شعوره واختياره كما أشرنا فيما سبق . وإلا لم ينفذ الإيلاء أساساً .

الأمر الثاني : وقوعه للإضرار بالزوجة وإفساد حالها ، لكي يكون إيلاء نافذاً فقهياً . فلو وقع للإصلاح لم يكن إيلاء .

هكذا قالوا وقد وردت فيه بعض الروايات . إلا أننا علمنا أن القسم الذي يقوله الزوج لا يترتب عليه أي أثر شرعي بالنسبة إليه . بل يبقى من الواجب أن يأتي امرأته كل أربعة أشهر . وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون للإصلاح أو الإفساد . فهل أنه إذا كان للإصلاح جاز له تأخير الأمر ، أكثر من تلك المدة . قد يكون ذلك أحياناً وذلك : عند المزاخمة شرعاً مع حكم أهم في الشريعة . بحيث يصبح ترك الزوجة راجحاً ، فيكون القسم عليه نافذاً حقيقة .

غير أن هذا : فرض نادر ، وظاهر قولهم في الروايات : إن الإيلاء للإصلاح ليس بشيء : إن القسم فيه غير نافذ . لا أنه يكون نافذاً ويكون أسوأ حالاً من القسم الذي أريد به الإضرار . ومعه : فالقسم في كلا الحالين غير نافذ .

وإنما الفرق بينهما في رفع الأمر إلى الحاكم الشرعي . فعند الإضرار يجوز ذلك ، بينما هو في الإصلاح لا مبرر له .



مركز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

فصل اللعان

قال الله سبحانه^(١) : ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾ .

﴿والذين يرمون أزواجهن ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين . ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين . ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم﴾ .

﴿إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم . لكل امرئٍ منهم ما اكتسب من الإثم . والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم﴾ .

﴿لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين . لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء . فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾ .

إلى آخر الآيات الكريمة . وقد نقلنا عدداً منها لتكون محل الشاهد في الكلام . وأما ما يختص باللعان فهو قسم منها سيأتي توضيحه .

(١) سورة النور : الآيات ٤ و ٦ و ١٣ .

وإيضاحاً لفكرة اللعان وبيان كيفية قيام رسول الله صلى الله عليه وآله به ،
ننقل هذه الرواية :

وهي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال ^(١) : إن عباد البصري سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده حاضر : كيف يلاعن الرجل المرأة . فقال : إن رجلاً من المسلمين أتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : يا رسول الله ، أرأيت لو أن رجلاً دخل منزله فرأى مع امرأته رجلاً يجامعها ما كان يصنع .

فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وآله فانصرف الرجل . وكان ذلك الرجل هو الذي ابتلي مع امرأته . قال : فنزل الوحي من عند الله بالحكم فيها . قال : فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ذلك الرجل فدعاه . فقال : أنت الذي رأيت مع امرأتك رجلاً . فقال : نعم . فقال : انطلق فأنتني بامرأتك . فإن الله عز وجل قد أنزل الحكم فيك وفيها .

قال : فأحضرها زوجها . فوقفها رسول الله صلى الله عليه وآله وقال للزوج : أشهد أربع شهادات بالله إنك لمن الصادقين فيما رميتها به . قال : فشهد . ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أمسك ووعظه . ثم قال : اتق الله فإن لعنة الله شديدة . ثم قال : أشهد أن لعنة الله عليك إن كنت من الكاذبين . قال : فشهد فأمر به فنحى .

ثم قال للمرأة أشهدي أربع شهادات بالله أن زوجك لمن الكاذبين فيما رماك به . قال : فشهدت . ثم قال لها : أمسكي . فوعظها ثم قال لها : اتق الله فإن غضب الله شديد . ثم قال لها : أشهدي الخامسة أن غضب الله عليك إن كان زوجك من الصادقين فيما رماك به . قال : فشهدت .

قال : ففرق بينهما . وقال لهما : لا تجتمعان بنكاح أبداً بعدما تلاعتما .

أقول : وقد تكررت مادة (الرمي) في الآية الكريمة وفي الرواية . والمراد به : الاتهام بالزنا أو اللواط . لا على وجه الاحتمال بل على وجه اليقين وهو معنى الإخبار بأن فلاناً زنى أو لاط وهكذا . وقد يسمى في لغة الفقهاء بالقذف أيضاً .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٥ كتاب اللعان باب ١ حديث ١ .

وهو متضمن لنفس الفكرة تشبيهاً له بقذف الحجر أو رميه ، من حيث يتضمن رمي الاتهام على الغير .

والرمي أو القذف حرام بنص القرآن الكريم . كما سمعنا من الآيات والتي تقول : ﴿الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ إلى قوله : ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً . وأولئك هم الفاسقون﴾ . ثم يقول : ﴿الذين جاءوا بالإفك﴾ إلى قوله : ﴿والذي تولى كبره منكُم له عذاب عظيم﴾ .

كل ذلك للتستر على المجتمع المسلم وأفراده . ومن هنا يأتي قوله تعالى :

﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾^(١) . والمفهوم عرفاً من شياع الفاحشة شياع ذكرها واتهام الناس بها وليس أصل وجودها وإن كان ذلك أعظم حرمة عند الله عز وجل .

ومن هنا أيضاً قوله تعالى : ﴿لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين﴾ . وقد سمي القذف إفكاً وأمر المؤمنين أن يظنوا بأنفسهم خيراً . والمراد به أن يظن بعضهم ببعض خيراً ، ولا يصدقوا الاتهامات التي توجه إليهم .

والآيات الواردة في الإفك وإن ذكروا لها سبباً للنزول ومورداً خاصاً ، إلا أن الفقهاء قالوا : إن المورد لا يخصص الوارد . وقال المفسرون بمضمون الروايات المتبعة أن القرآن يجري في الناس مجرى الشمس والقمر ولو كان القرآن خاصاً بمورد فمات أهله لمات القرآن . ومعنى ذلك أن القرآن حي لا يموت مدى الدهر بما أنه منزل من الحي الذي لا يموت . والقذف حرام سواء كان للزوجة أو غيرها غير أنه إذا كان لغير الزوجة تسبب في الحكم الشرعي لإقامة الحد على القاذف وإذا كان متوجهاً للزوجة كان سبباً في الحكم الشرعي باللعان الذي عقدنا هذا الفصل لبياناه وهو مبين بظهور الآية الكريمة والروايات التي سمعناها ، فلا حاجة إلى التكرار .

(١) سورة النور : آية (١٩) .

وقد التزم الفقهاء بناء على الأخبار الصحيحة والاحتياط بالفروج أن يقول الزوجان المتلاعنان نفس النص القرآني مطبقاً له على نفسه أعني مع تبديل الضمير الغائب بضمير المتكلم ولا يقبل في اللعان النقل بالمعنى . فمثلاً ﴿أن غضب الله﴾ و ﴿لعنة الله﴾ مرجعهما في المعنى إلى شيء متشابه . غير أن الأول وارد للرجل والثاني وارد للمرأة ولا يجوز تبديلهما فإن حصل مثل هذا أو نحوه لم يكن لعاناً وكان مقتضى الأصل بقاء الزوجية بين الزوجين .

في فهم الآية الكريمة :

وإذا حاولنا أن نفهم الآية الكريمة الواردة في اللعان كان اللازم أن نتكلم ضمن النواحي الآتية :

الناحية الأولى : إن الآية الكريمة تقول ﴿لم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم﴾ وهذا يستفاد منه عدة أمور :

الأمر الأول : إنه لا فرق في القذف وحرمة بين أن يكون في الشارع أو في مورد القضاء . إذ قد يخطر في البال أن القذف الحرام هو الشتم به في الشارع ونحوه . وأما ما يكون أمام القضاء فإنه يكون كلاماً محترماً لا قذفاً .

غير أن هذا مما تنفيه الآية بوضوح لأن موردها هو القذف أمام القاضي أو الحاكم فإن تقديم الشاهد إنما يكون أمامه ومع ذلك فقد نصت الآية على حرمة .

الأمر الثاني : إن القذف لا يكون صادقاً إلا مع عدم الشهود المبتئين لصدقه فإن وجد الشهود علمنا بالحجة الشرعية كون القاذف صادقاً في قوله ومعه لا ينطبق عليه وجوب الحد بل يجب إقامته الحد على المقذوف .

وهذا معناه أن القذف إنما يكون قذفاً محرماً فيما إذا لم يكن مطابقاً للواقع ، وإذا كان محتمل الصدق والكذب شرعاً . بمعنى أنه خال من الإثبات الشرعي لصدقه . إذ مع وجود هذا الإثبات لا يعد قذفاً .

الأمر الثالث : إن اللعان إنما يمكن تحقيقه مع عدم وجود الشهود وأما مع وجودهم فلا لعان أصلاً . ولذا جاء في موضوع حكم اللعان أنه ﴿لم يكن لهم

شهداء إلا أنفسهم». فهو يتضمن قذفاً للزوجة من قبل زوجها خالياً عن الشهود .

الأمر الرابع : إن الإنسان قد يمكن أن يشهد لنفسه وهذا هو المفهوم من قوله «ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم» . إذ لو أريد عدم الشهود فقط لكان الاستثناء لاغياً . وكفى قوله «ولم يكن لهم شهداء» .

والإنسان يشهد لنفسه دائماً ، حين يتكلم في مصلحة نفسه ، لا يخلو فرد منا من التكلم في مصلحة نفسه . كل ما في الأمر أن مثل هذا الأسلوب من الكلام غير مسموع قضائياً غالباً ، إلا في موارد قليلة . منها مورد اللعان بشرط اقترانه بالشهادات الخمس . في حين أن القذف لغير الزوجة مع عدم الشاهد ، لا يفيد في إثباته الشهادات الخمس .

وهذا ليس نادراً أو وحيداً في الفقه بل هناك شيء من الموارد أيضاً يقال فقهاً عادة بقبوله من المتكلم وإن كان في مصلحته . ويجمعها عنوان : ما لا يمكن إطلاع الآخرين عليه .

فمثلاً يقبل قول المرأة : إنها معتدة أو لا . وإنها متزوجة أو لا . وإنها حامل أو لا . وإنها حائض أو لا . . . والأهم : إنه يقبل منها نفي هذه الأمور لأنها مما لا يعرف عادة إلاً منها .

وكذلك يقبل قول الفرد في التصرفات أو المعاملات التي لا يجب فيها الشهود ، بل ينفذ فيها قوله رأساً . كفسخ البيع أو الهبة أو الوكالة وغيرها .

كما يقبل قول الفرد فيما إذا كان مقترناً بالاستصحاب أو نحوه من الأصول المثبتة ، أو كان قوله أوفق بالاحتياط عملياً أعني في ذلك المورد . مثاله : ما إذا ادعى الفقر أو الملك لدار مثلاً .

إذن ، فهناك موارد عديدة ، تقبل فيها شهادة الفرد لنفسه . وليس اللعان وحيداً في ذلك . كما أن التعبير القرآني : بالشهداء لأنفسهم ليس مجازياً بل حقيقياً .

الناحية الثانية : في شرط الشهادة في اللعان .

وفلسفته ، بحسب فهمي إبدال الشهود الأربعة في القذف بالشهادات الأربع في اللعان . فإن دلالة قول كل شاهد من الأربعة هو صدق القاذف فيما يقول . وكذلك تكون كل شهادة يؤديها إنما هي تأكيد على صدق قوله مقروناً بما يشبه القسم بالله على ذلك .

وأما الخامسة ، فهي زيادة في التأكيد ، وتصريح بما هو ضمني زيادة لتخويف المتكلم بها ومن ثم مضاعفة أهمية القسم لديه من الناحية النفسية .

وواضح أن كل من يشهد أربع شهادات بالله على صدقه ، وهو في الواقع كاذب . فعليه اللعنة والعذاب ، وهذا موجود واقعاً وضمناً إلا أن التصريح به ، يحتوي على مضاعفة في أهمية القسم .

فإذا شهد الرجل الشهادات الخمس ثبت في ظاهر الشرع بأن المرأة عاصية ، مضافاً إلى ثبوت صدق القاذف . وإذا ثبت صدق القاذف فإنه لا يحد ويتحول الحد إلى المقدوف بصفته عاصياً .

ونفهم بوضوح من قوله تعالى : ﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ : إن المرأة إن نكلت عن الشهادات الخمس المنوطة بها فإنها تحد حد الزنا إن كانت التهمة تهمة الزنا .

ومقتضى القاعدة الأولية هو إمكان تجريد المورد عن الخصوصية ، فيصبح كل قاذف يمكنه أن يؤدي الشهادات الخمس ، فيثبت صدقه ، ويسقط الحد عنه ويثبت في عهدة المقدوف .

إلا أن هذا غير محتمل شرعاً . لاحتمال أن يكون للزوجة دخلاً في الحكمة في قبول الشهادات الخمس من القاذف . وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

بل مقتضى القاعدة الأولية بالعكس ، وهو عدم كفاية هذه الشهادات الخمس في إقامة الحد حتى على الزوجة فضلاً عن غيرها . وإنما يحتاج ذلك إلى الشهود خاصة . لكننا خرجنا عن هذه القاعدة في خصوص الزوجة حين قال جلّ جلاله : وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ . الذي نفهم منه وقوع العذاب وهو الحد بدونه .

ومن هنا اتضح من الآية أن الشهادات الخمس التي تؤديها المرأة إنما هي لدرأ العذاب عنها .

وقد يخطر في الذهن ، تطبيق ما يشبه الذي قلناه من حيث إمكان التجريد عن الخصوصية . وينتج : أن كل مقذوف له أن يشهد مثل هذه الشهادة ليدرا عن نفسه الحد . إلا أننا قلنا إن هذا غير محتمل فقهياً وشرعاً ، وإنما الأمر خاص بالزوجين .

ولو كان في الإمكان شرعاً أن تبدأ الزوجة بهذه الشهادات ، لأمكن أن يثبت بها كذب زوجها القاذف . الأمر الذي يتعين معها إقامة الحد عليه .

إلا أن هذا غير محتمل فقهياً وشرعاً أيضاً فإن اللعان أمر متعلق بالفروج ، فيكون مشمولاً للاحتياط فيها الأمر الذي ينتج أن تسير حادثة اللعان كما هو مسطور في القرآن الكريم ، بدون تحريف في اللفظ ولا اختلاف في الترتيب . ومعنى حفظ الترتيب عدم إمكان تقديم كلام المرأة على كلام الرجل .

على أن القذف بمجرد سبب لإقامة الحد ، ولا يحتاج لإقامة الشهادات الأربع أو الخمس ضده . وإنما يستطيع الزوج في اللعان أن يدرا عن نفسه حد القاذف بها ، كما تستطيع الزوجة أن تدرا عن نفسها حد الزنا بها أيضاً .

نعم التجريد عن الخصوصية في بعض الألفاظ أمر ممكن على القاعدة . فإن قصدنا منها الضمائر كان هذا التغيير ضرورياً . كما سبق أن أشرنا . وإن قصدنا منه الإتيان بألفاظ أخرى مرادفة أو قريبة في اللغة العربية ، أو التحدث باللغة العامية أو غير العربية أياً كانت . فلا يبعد إمكان القول به .

وكونه مخالفاً للاحتياط في الفروج ، وإن كان صحيحاً ، إلا أن الدليل إن قام على خلاف هذا الاحتياط أخذنا به فقهياً . والفهم العرفي للآية الكريمة وكل آية ، وهو المتعين دائماً وهو يقتضي التجريد عن الخصوصية بالمقدار الذي قلناه . فتكون الآية بنفسها حالة علمية . وبها نخرج عن استصحاب حكم الحد عليه أو عليها .

الناحية الثالثة : في بعض أحكام اللعان :

والمهم منها ثلاثة بعد العلم أننا في هذا الكتاب لا نتعرض لكل التفاصيل الفقهية .

وهذه الأحكام الثلاثة هي باختصار :

- ١ - ورود اللعان لنفي الولد .
- ٢ - لو أكذب الملاعن نفسه .
- ٣ - ورود اللعان بعد موت الزوجة .

والكلام حول ذلك باعتدال أن نقول تحت العناوين التالية :

نفي الولد:

بالرغم من أن الآية الكريمة تورد اللعان في مورد الزنا . فإنه من الناحية المنطقية يمكن سريان ذلك إلى موردين آخرين . بعد العلم أن الآية الكريمة لا مفهوم لها من حيث نفي صحته في الموارد الأخرى . فما دل من الأدلة على ثبوته في تلك الموارد لا ينافي في الآية الكريمة .

وهذان الموردان هما :

١ - المساحقة .

٢ - نفي الولد .

أما المساحقة فلا لعان فيها بالرغم من أنها تعتبر فجوراً على حد الزنا . إلا أنها تفترق عنه بأنها تقع بين امرأتين والزنا بين الجنسين .

أما الدليل على عدم ورود اللعان أو وجوده في المساحقة ، فيكفي عدم الدليل عليه فيها . لأن إنتاجه لأتارته ونتائجه كالحرمة المؤبدة للزوجة ودرأ الحد عنه وعنهما يحتاج إلى دليل ، وحيث لا دليل في هذا المورد . فلا حجية للعان فيه . والتجريد عن الخصوصية من الزنا إلى المساحقة غير ممكن عرفاً وشرعاً لاحتمال الفرق وجداناً .

نعم ، لو أنتجت المساحقة الشك في الولد أو العلم بعدم انتسابه ، من باب سبق المني من المرأة الأخرى إلى امرأته خلالها . كان للزوج أن يلاعن الزوجة على نفي الولد كما سنقول .

فالهم في اللعان هو وجوده لنفي الولد كما هو وارد في الزنا . غير أن مورد الزنا مذكور في القرآن الكريم ومورد نفي الولد مذكور في السنة الشريفة .

كصحيحة الحلبي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل لاعن امرأته وهي حبلى ثم ادعى ولدها بعدما ولدت وزعم أنه منه ، قال : يرد إليه الولد . ولا يجلد لأنه قد مضى التلاعن .

نعم ورد في عدد من الروايات^(٢) أنه (لا يكون اللعان إلا بنفي الولد) وهذا معناه انحصار اللعان في هذا المورد بحيث لا يكون في مورد الزنا .
والجواب من ذلك :

أولاً : الخدشة في إسناد تلك الروايات ، فإنها جميعاً لا يخلو إسنادها من ضعف .

ثانياً : إن تلك الروايات حتى لو كانت تامة السند ، فإنها معارضة لنص القرآن الكريم في ثبوت اللعان في مورد الزنا ، فتسقط عن الحجية من هذه الناحية . وبتعبير آخر : إن لهذه الروايات مدلولين :

المدلول الأول : ثبوت اللعان مع نفي الولد . وهذا لا ينافي الآية الكريمة ، لعدم دلالة الآية على خلاف ذلك ، كما أسلفنا . فيبقى هذا المدلول على الحجية ، لأن مقتضى القاعدة كما قلنا في غرضون هذا الكتاب أن سقوط الرواية في بعض مداليلها عن الحجية لا يعني سقوط المداليل الأخرى .

المدلول الآخر : انحصار مورد اللعان في نفي الولد ، بحيث ينفي المورد الآخر . وهو المفهوم من الحصر الوارد في العبارة . (لا يكون اللعان إلا بنفي الولد) . وهذا المفهوم (مفهوم الحصر) لا يمكن الأخذ به لتعارضه مع الكتاب الكريم فلا يكون حجة كما قلنا .

ونتيجة ذلك هو ثبوت اللعان في مورد الزنا ومورد نفي الولد معاً دون غيرهما .

لو أكذب نفسه:

الزوج أو الزوجة المشتركان في الملاءنة أو التلاعن . قد يحصل لهما البداء

(١) وسائل الشيعة أبواب اللعان . باب ٦ حديث ٢ .

(٢) انظر باب ٩ من المصدر .

لسبب من الأسباب فيقول أحدهما ما ينافي من كلامه حال الملاعنة . ومعناه أنه يكذب نفسه . يعني أنه يكذب الدعوى التي لاعن عليها زوجته .

وهذا التكذيب إما أن يكون من الزوج أو الزوجة . وعلى كلا الحالين فلما أن يكون قبل اللعان أو خلاله أو بعده . ولو كان المكذب نفسه هو الزوج ، فلما أن يكون اللعان للزنا أو لنفي الولد . فهنا عدة صور نتكلم في أهمها :

الصورة الأولى : أن يكون المكذب نفسه هو الزوج قبل اللعان . وهنا معناه أنه قذف زوجته وأراد أن يلاعنها ثم نكل عن ذلك . وحكمه أن يجلد حد القذف .

الصورة الثانية : هي الأولى مع نكول الزوج خلال اللعان . وهي لا تفرق في الحكم عن الأولى لأن اللعان إنما ينتج نتيجته إذا تم . وأما إذا أعرض الزوج عن بعض الشهادات الأربع أو عن الشهادة الخامسة . فاللعان إذن لم يحصل بتمامه فيترتب عليه الحكم بالجلد .

وينبغي الالتفات إلى أن هذا الحكم خاص بما إذا كان مورد اللعان هو الزنا وليس نفي الولد . لأن نفيه لا ينتج القذف لاحتمال كونه شبهة من شخص آخر . فلا يكون قذفاً موجباً للحد .

الصورة الثالثة : أن يكذب الرجل نفسه بعد اللعان وكان اللعان على الزنا .

واللعان بعد إتمامه يكون قد أنتج الحرمة المؤبدة فلا تعود الزوجية بهذا التكذيب .

الصورة الرابعة : أن يكون تكذيب الزوج لنفسه بعد اللعان ، ويكون اللعان على نفي الولد .

وهذا معناه أن الزوج يقول : إن الولد ولدي .

ومقتضى القاعدة ، وقد نطقت به الروايات أيضاً : أن اللعان حيث أنتج قبل التكذيب نفي الولد وانقطاع الإرث بينهما من الطرفين وسقوط حق الحضانة ونحوها . فإن هذا التكذيب ينتج رجوع الحقوق التي تكون تحميلاً على الوالد الملاعن دون غيرها . بمعنى أن حقوق الولد على والده ترجع ، دون حقوق الوالد على ولده .

وهذا معناه : أن الولد يرث أباه وتحب على الأب النفقة عليه . لأن هذا التكذيب إقرار بالولد . وإقرار العقلاء على أنفسهم جائز .

بخلاف الحقوق عن الطرف الآخر : فلا يرث الوالد ولده . بل يكون إرثه في أخواله . كما نصت على ذلك الروايات . فيبقى مع الأب وأهله منقطعاً ، ويستمر مع الأم وأهلها .

مضافاً إلى الأحكام الأخرى للوالد على الولد ، فإن مقتضى القاعدة استمرار انقطاعها ، كوجوب الطاعة إن قلنا به أو وجوب الاحترام . وإنه لا ربا بين الوالد وولده لو قلنا به . فيجوز للابن أن يأخذ الربا من أبيه . ولا يجوز للأب أن يأخذ الربا من الابن . وهكذا .

الصورة الخامسة : أن تكذب المرأة نفسها بعد اللعان . ويكون اللعان للزنا . وهذا معناه أنها تعترف بالزنا ، فيجب إقامة الحد عليها . إلا أن الحرمة المؤيدة الناتجة من اللعان تستمر ولا نافي لها فقيهاً .

الصورة السادسة : نفس السابقة إلا أن التكذيب أثناء اللعان . ومعناه أيضاً اعتراف المرأة بالزنا فتحد . إلا أن اللعان لا يكون تاماً ليتنج الحرمة ، فتبقى زوجة له .

الصورة السابعة : أن تكذب المرأة نفسها خلال اللعان ويكون اللعان لنفي الولد .

ومعناه : أنها تعترف أن الولد ليس بولده . وهذا ليس معناه إقرارها بالزنا للفرق بين الأمرين كما سبق .

غير أن اللعان لا يكون قد تم ليتنج الحرمة المؤيدة بين الزوجين أو نفي الولد . فيبقى الولد والزوجة على حالهما الأول شرعاً . نعم يترتب على اعتراف الزوجة ما يكون تحميلاً عليها من الأحكام لو وجد .

وهذا نفسه نقوله ، فيما لو كذبت نفسها قبل اللعان .

الصورة الثامنة : نفس السابقة إلا أن التكذيب بعد اللعان .

ويكون اللعان قد أنتج نتيجته من الحرمة المؤيدة ونفي الولد . ومقتضى

اعترافها هو نفي الولد أيضاً . فيبقى الحال كما هو الناتج من اللعان ولا تستحق جلدًا على الزنا لأن اعترافها بنفي الولد ليس اعترافاً بالزنا كما سبق .

اللعان بعد موت الزوجة:

مقتضى القاعدة أن الزوج لو قذف زوجته وعزم على لعانها ثم ماتت الزوجة . فلا يبقى للعان مورد . وإنما يجلد الزوج بحد القذف .

إلا أن الروايات نطقت بخلاف ذلك . حيث أعطت للزوج فرصة اللعان مع بعض أقرباء الزوجة إن كانوا أو كان بعضهم مستعدون له . فإذا تمّ اللعان انقطع الإرث بين الزوج والزوجة الميتة .

كصحيحة أبي بصير^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام ويقول فيها : إن قام رجل من أهلها مقامها فلاعته ، فلا ميراث له . وإن أبى أحد من أوليائها أن يقوم مقامها أخذ الميراث زوجها .

وفي رواية أخرى^(٢) : إن الزوج (بخير واحدة من ثنتين) يقال له : إن شئت ألزمت نفسك الذنب فيقام عليك الحد وتعطى الميراث . وإن شئت أقررت فلاعنت أدنى قرابتها ولا ميراث لك .

والرواية الثانية وإن لم تتم سنداً ، إلا أن مدلولها هو مقتضى القاعدة فقهياً . وعلى أي حال فمقتضى القاعدة أن القائم باللعان من طرف الزوجة هو وليها أو وصيها ، فإن لم يكن هناك ولي من أهلها فالحاكم الشرعي .

غير أن مقتضى ظاهر الصحيحة اختصاص الملاعنة بأهل الزوجة . وهذا يخرج الوصي والحاكم الشرعي إن لم يكونا منهم ومقتضى ظاهر الصحيحة حجة .

إلا أن القرينة التي يمكن بها تطبيق الصحيحة على القاعدة ، ورفع التنافي بينهما هو قوله : أحد من أوليائها ، الدال على ضرورة كون الملاعن ولياً في الجملة ، كما هو مقتضى القاعدة أيضاً .

(١) المصدر : باب ١٥ حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

وهذا معناه القيام بأحد أمرين أو نتيجتين :

النتيجة الأولى : أن نقول : إن القائم باللعان يجب أن يتصف بأمرين : أحدهما : كونه من أهل الزوجة وثانيهما : أن يكون ولياً ، فلو تخلفت إحدى الصفتين لم يكن له الحق في ذلك .

النتيجة الثانية : إن نقول : إن أياً من تلك الصفتين كافية في ثبوت حق اللعان للفرد . فإما أن يكون هو من أهل الزوجة ، كما نطق به الصحيحة وإما أن يكون ولياً ولو لم يكن من أهلها كما هو مقتضى القاعدة وأيدته الصحيحة أيضاً .

والظاهر هو الثاني ، وإن كان الأول أحوط على أي حال . وتمام الكلام في الفقه .

ونحن الآن وإن لم نتعرض إلى كل أحكام اللعان إلا أن الظاهر أن في ما ذكرناه كفاية تغني عن إطالة الحديث .

وبانتهاء الكلام عن اللعان ينتهي الكلام فقهياً عن الطلاق والملحقات به . وبه ينتهي الكلام عن أحكام الأسرة من النكاح والطلاق وما يرتبط بهما .
والحمد لله رب العالمين .