

وَسَيُنْزِلُ الْغَيْثَ مِنْ سَمَاءٍ مِثْلَ الْإِنْبَاءِ

(دَلَّاسُ، فَتَحَاتِيَّة)

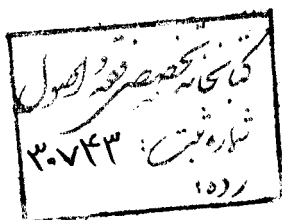
وَلِيْلَهَا بَحْتٌ حَوْلَ جَنَابَةِ الرَّأْسِ بَقِيَّةٌ مَبْرُورَةٌ



# وَسَائِلُ الْمَنَعِ مِنَ الْإِجْنَابِ

(دراسة فقهيّة)

وَلِيَّهَا بَحْثٌ حَوْلَ جَنَابَةِ الْمَرْأَةِ بِغَيْرِ الْمُقَامَرَةِ



محمّد رضا السیستانی

دار المورّخ العربی  
بہروت - لبنان

بحقوق الطبع محفوظة للناس  
الطبعة الثانية  
١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

دار المؤرخ العربي

بيروت - لبنان - ص.ب : ٢٤/١٢٤ - تليفاكس : ٥٤١٤٣١ - هاتف : ٥٤٤٨٠٥

Email : al\_mouarekh@hotmail.com



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين الهداة المهديين.

وبعد: فإن تحديد النسل وتنظيمه باتّباع وسائل المنع من الحمل مما يلتجئ إليه معظم الأزواج في مجتمعاتنا المعاصرة بدواعٍ مختلفة، صحية وتربوية واقتصادية وغيرها.

والدراسة التي بين يدي القارئ الكريم تتناول بالبحث الاستدلالي موقف الشريعة الإسلامية المقدسة من استخدام هذه الوسائل.

أسأل الله تبارك وتعالى أن يتقبّل منّي هذا العمل القليل بفضله وكرمه، ويثيبني عليه بأفضل مما رجوته، وهو حسبي ونعم الوكيل.

**المؤلف**



## تمهيد

لقد تضافرت النصوص بطرق الفريقين عن النبي الأعظم ﷺ في الحث على تكثير النسل وزيادة الإنجاب.

فعن الصادق عليه السلام عن النبي ﷺ أنه قال: «أكثرُوا الولد اكثُر بكم الأمم غداً»<sup>(١)</sup>.

وفي خبر آخر عنه أنه قال: «تزوجوا الولود الودود فإنني مكاثِر بكم»<sup>(٢)</sup>.

وفي لفظ آخر: «فإنني مكاثِر بكم الأنبياء يوم القيامة»<sup>(٣)</sup>.

وفي خبر ثالث عنه ﷺ أنه قال: «للمولود من أمتي أحب إلي مما طلعت عليه الشمس»<sup>(٤)</sup>.

وفي رواية أخرى قوله ﷺ: «الولد الصالح ريحانة من رياحين الجنة»<sup>(٥)</sup>.

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة.

ولكن يمكن أن يقال أن الذي تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع

---

(١) الكافي ج ٦ ص ٢.

(٢) سنن النسائي ج ٦ ص ٦٦.

(٣) كنز العمال ج ١٦ ص ٣٠٢.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٩٦.

(٥) الكافي ج ٦ ص ٣.

وهو المستفاد من بعض الروايات أن الشارع المقدس لم يندب إلى الإكثار من الأولاد إلاّ مقيداً بما يترقب من ذلك من المصالح الخاصة والعامة.

وتتمثل المصالح الخاصة في كون الولد عوناً لأبويه في تحمل أعباء الحياة ويبقى ذكراً جميلاً لهما بعد الوفاة وينفعهما بدعائه ويلحقهما ثواب ما يأتي به من الأعمال الصالحة من الصدقة والحج وغيرهما.

ففي الخبر عن علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام أنه قال: «من سعادة الرجل أن يكون له ولدٌ يستعين بهم»<sup>(١)</sup>.

وعن علي أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «الولد الصالح أجمل الذكرين»<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية عن الصادق عليه السلام أنه ذكر في عداد ما يلحق الرجل بعد موته: «الولد الصالح يدعو لوالديه بعد موتهما ويحج ويتصدق عنهما ويعتق ويصوم ويصلي عنهما»<sup>(٣)</sup>.

وأما إذا كان الإكثار من الأولاد يُرهق الأبوين مادياً ويتسبب لهما في المزيد من الجهد والعناء فلم يثبت كونه مندوباً عندئذٍ، وقد ورد في بعض النصوص أن: «قلة البعيل أحد اليسارين»<sup>(٤)</sup>.

كما أنه لو كان يعرقل قيامهما برعاية الأولاد وإعطاءهم حقهم في التربية والتعليم فليس هو مما ندب إليه الشارع المقدس.

وأما المصالح العامة في تكثير النسل فتتمثل في ازدياد المسلمين عزّة ومنعة ليتوسعوا في إعمار الأرض ونشر كلمة الحق والدين القويم في مختلف أرجاء المعمورة، ولو لم تكن الكثرة سبيلاً لما ذُكر تكون كثرة

(١) الكافي ج ٦ ص ٢.

(٢) مستدرک الوسائل ج ١٥ ص ١٤٤ ح ٨.

(٣) الكافي ج ٧ ص ٥٧.

(٤) نهج البلاغة ج ٤ ص ٣٤.

واهية متداعية لا تستطيع أن تقف أمام مخططات الأعداء ومطامعهم ولا خير فيها عندئذٍ.

وفي الخبر عن النبي ﷺ أنه قال: «يوشك الأمم أن تتداعى عليكم كما تتداعى على القصة أكلتها، قيل: أو من قلة نحن يومئذ؟ قال: لا، بل أنتم أكثر ولكنكم غناء كغناء السيل، ولينزعن الله المهابة منكم وليقذفن في قلوبكم الوهن»<sup>(١)</sup>.

والحاصل إن الإكثار من الأولاد وإن كان أمراً مندوباً إليه في الشرع الحنيف ولكن ذلك بالنظر إلى ما يُترقب منه من المصالح الخاصة والعامة، ويتقيد الندب إليه بحدود ذلك.



ومهما يكن فإن الملاحظ أنه لم يرد في الكتاب العزيز والسنة المطهرة ما يدل على المنع من تحديد النسل اختياراً من حيث المبدأ، ولذلك يُستغرب جداً ما ذكره بعض المحدثين من علماء الجمهور من إناطة الترخيص فيه بتحقيق الضرورة قائلاً: إن تحديد النسل بالنسبة إلى الأفراد يخضع لمبدأ (الضرورات تبيح المحظورات) فإذا أحاطت بفرد ظروف شديدة قاهرة تجعل تحديد النسل عنده أمراً لا مناص منه لدفع ضرر محقق عن الأب أو الأم أو الولد نفسه أو الأسرة الصغيرة هذه فإنه لا مانع من أن يمنع النسل لهذا الرجل ما دامت الأسباب قائمة وإذا زالت الأسباب رجع الحكم إلى ما كان عليه من عدم الجواز<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ على ما ذكره أنه في غياب أي دليل واضح على حرمة تحديد النسل اختياراً من حيث المبدأ يكون مقتضى الأصل هو الحل، ولا

(١) مسند الشاميين ج ١ ص ٣٤٥.

(٢) أطفال تحت الطلب ص ١٠٩ نقلاً عن الشيخ محمد علایا مفتي الجمهورية اللبنانية سابقاً.

ينبغي إناطة الأمر بتحقيق الضرورة فإن ذلك فيما يثبت تحريمه شرعاً وليس تحديد النسل كذلك.

نعم في وسائل المنع من الحمل ما يمكن القول بحرمة استخدامها في حد ذاتها أو من حيث ما يقترن باستخدامها من بعض الأمور المحرمة، ولكن هذا غير القول بحرمة تحديد النسل إلا للضرورة.



ثم إن وسائل المنع من الحمل على نوعين: طبيعية وصناعية، والصناعية إما كيميائية أو موضعية أو هما معاً، وفيما يلي تعريف موجز بها:

### (أ) الوسائل الطبيعية وهي:

١ - تجنب المقاربة في أيام خصوبة المرأة، وهي - كما يقول بعض أهل الاختصاص - لا تتجاوز سبعة أيام على أبعد تقدير، وتنحصر فيما بين اليوم العاشر لبدء الدورة الطمثية الشهرية واليوم الثامن عشر منها.

٢ - مواصلة الإرضاع فإنها تُضعف إلى حد بعيد احتمال حصول حمل جديد نتيجة لتعطل الغدد الخاصة بالإخصاب عن العمل وبالتالي توقف الدورة الطمثية، ولكن تلك الغدد ربما تعود إلى العمل من دون أن ينتظم الطمث، ولذلك فإنه لا يمكن اعتماد انقطاعه دليلاً كافياً على انتفاء إمكانية الحمل.

٣ - العزل ويقصد به سحب العضو التناسلي من المهبل قبل القذف.

### (ب) الوسائل الكيميائية وأبرزها:

١ - الحبوب (الأقراص) التي تؤخذ عن طريق الفم، كأقراص (استروجين) و (بروجسترون) المركبة التي تتناولها المرأة لمدة ثلاثة أسابيع يومياً وتتوقف عن تناولها لمدة إسبوع واحد ثم تعاود تناولها مجدداً وهكذا.

٢ - التزريق الدوري للبروجسترون في العضلة للمرأة بمقدار مائة وخمسين مليغراماً لمنع الحمل مدة ثلاثة أشهر، وبمقدار ثلاثمائة مليغرام لمنعه مدة ستة أشهر.

٣ - زرع قرص البروجسترون تحت الجلد للمرأة، وتدخل هذه المادة إلى الدم تدريجاً وتترك تأثيراً مشابهاً للحبوب والتزريق الدوري.

### (ج) الوسائل الموضعية وأهمها:

١ - اللولب الرحمي (IUD) الذي يتم إدخاله من فتحة المهبل إلى الرحم، وأكثر أنواعه شيوعاً اللولب النحاسي.

٢ - غلق الأنابيب التناسلية وهي القناة المنوية في الرجل وقناة النفير في المرأة.

٣ - العازل الذكري (capot) الذي يحول دون قذفمني في داخل المهبل.

٤ - غسل المهبل بعد المقاربة مباشرة، فإن الماء يُعد من المواد القاتلة للحيامن ويزداد تأثيراً إذا أُضيف إليه بعض الحوامض كالخل.

### (د) الوسائل الكيميائية الموضعية ومن أشهرها:

١ - المواد الهلامية والتحاميل النسائية المصنّعة من مواد مكافحة للحيامن وتوضع في المهبل قبل المقاربة بنصف ساعة.

٢ - اللولب الهرموني الذي يفرز في اليوم الواحد وبالتدريج ٦٥ ميكروغرام من البروجسترون في الدم، وبذلك يمنع الحمل مدة فعاليته وهي سنة كاملة.

ونظيره اللولب (تي نوا) ويحتوي أيضاً على مادة البروجسترون ويمتد تأثيره من خمس إلى ست سنوات.

وأيضاً المانع الحلقوي ويحتوي كذلك على مادة البروجسترون، ويتمّ وضعه وإخراجه من قبل المرأة نفسها.

هذه هي وسائل المنع من الحمل المتاحة في العصر الراهن، والأكثر شيوعاً وتداولاً والأشد فاعلية منها هي:

١ - العزل بالطريقة التقليدية أو باستخدام العازل الذكري.

٢ - الحبوب (الأقراص).

٣ - اللولب.

٤ - غلق الأنابيب التناسلية.

ويقع البحث عن هذه الوسائل في أبواب أربعة، ويُضاف إليها باب خامس في حكم الإجهاض الذي تلتجئ إليه بعض النساء للتخلّص من الحمل غير المرغوب فيه، فيعدّ وسيلة أخرى من وسائل المنع من الإنجاب.



# الباب الأول

## في العزل



يعتبر العزل بطريقته التقليدية المعروفة أي سحب العضو التناسلي من المهبل قبل حدوث القذف أكثر الطرق بدائية لمنع الحمل، وقد عرفه الناس واستعملوه واقياً من الحمل عندما تبين لهم أثر السائل المنوي في تكوين النسل<sup>(١)</sup>.

وأما العزل باستخدام العازل الذكري فطريقة مستحدثة نسبياً، وقد اتسع انتشاره في العصر الأخير بالنظر إلى ما يتمتع به من سهولة الاستخدام، بالإضافة إلى قيمته المادية المنخفضة، فلا يزرع بثمنه الفقير<sup>(٢)</sup>.

وينبغي البحث عن الجانب الفقهي لعملية العزل بطريقتيه المذكورتين في الحالات الآتية:

### الحالة الأولى: توافق الزوجين على العزل

والظاهر جوازه في هذه الحالة، لأن الحق لا يعدوهما، فلهما الرضا بممارسته بأحد النحوين التقليدي، والمستحدث، وقد اتفقت على ذلك كلمات فقهاء المسلمين عدا الظاهرية، حيث ذهبوا إلى تحريم العزل، وقد استدلل له ابن حزم بحديث عائشة عن جذامة بنت وهب أخت عكاشة قالت: حضرت رسول الله ﷺ في أناس فسألوه عن العزل فقال رسول

(١) أطفال تحت الطلب ص ١٦٣.

(٢) المصدر نفسه ص ١٦٨.

الله ﷺ: «ذلك الوأد الخفي وقرأ ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ﴾»<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا الحديث معارض - من الطرق نفسها - بحديث أبي سعيد قال: قالت اليهود: العزل المؤودة الصغرى، فقال النبي ﷺ: «كذبت اليهود، إن الله عز وجل لو أراد أن يخلق شيئاً لم يستطع أحد أن يصرفه»<sup>(٢)</sup>.

وبحديثه الآخر قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بني المصطلق... فاشتبهنا النساء، فاشتدت علينا العزبة، وأحببنا العزل فسألناه عن ذلك، فقال: «ما عليكم أن لا تفعلوا، ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة»<sup>(٣)</sup>.

وبحديث جابر - بلفظ مسلم -: كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فبلغ ذلك نبي الله ﷺ فلم ينهنا<sup>(٤)</sup>.

هذا بالإضافة إلى روايات الإمامية التي هي واضحة الدلالة على جواز العزل مع توافق الزوجين عليه، ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن العزل فقال: «أما الأمة فلا بأس، وأما الحرّة فأني أكره ذلك إلا أن ترضى أو يشترط ذلك عليها حين يتزوجها»<sup>(٥)</sup>.

نعم ربما يتوهم المنع من استخدام العازل الذكري في العزل وإن

(١) لاحظ السنن الكبرى للبيهقي ج ٧ ص ٢٣١.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ج ٣ ص ٣٣.

(٣) صحيح البخاري ج ٣ ص ١٢٢.

(٤) صحيح مسلم ج ٤ ص ١٦١.

(٥) الوسائل ج ١٤ ص ١٠٦ ح ٢، ويوجد في روايات الإمامية ما يمكن أن يتوهم دلالتها على عدم جواز العزل مطلقاً وهي موثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها فقال: لا، فقلت: فإنما هو نطفة، قال: إن أول ما يخلق نطفة (من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ١٢٦ ح ٤٤٥).

ومبنى دلالتها على ذلك أمران:

رضيت به الزوجة استناداً إلى ما دلّ على المنع من استعانة الزوج بغير جسده في مقارنة زوجته<sup>(١)</sup>.

ولكن يرد عليه أن مورد المنع المذكور هو استخدام وسائل خارجية في تلبية حاجة الزوجة الجنسية، ولا يعمّ ما إذا لم يكن للجسم الخارجي دور في ذلك كما هو الحال في العازل الذكري.

فالنتيجة أنه لا ينبغي الإشكال في جواز العزل في حالة توافق الزوجين عليه سواء بطريقته التقليدية أم المستحدثة.

### الحالة الثانية: عدم رضا الزوجة بالعزل

ويمكن أن يستدل لعدم جوازه حينئذٍ - مطلقاً أو في الجملة - بعدة وجوه:

**(الوجه الأول):** الإجماع، إدعاه من علمائنا الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف قائلاً: العزل عن الحرّة لا يجوز إلا برضاها، فمتى عزل بغير رضاها أثم... (إلى أن قال)... دليلنا إجماع الفرقة<sup>(٢)</sup>.

وادعى الإجماع من علماء أهل السنّة ابن عبد البر قائلاً: لا خلاف

= ١ - أن المقصود بالنطفة هو ماء الرجل على أساس ما كان يُتوهم سابقاً - وعليه شواهد من روايات الفريقين - من أن الجنين يتكون من مجموع ما ينزله الرجل من المنى في رحم المرأة، وهذا المنى يبقى على حاله في الأسابيع الأولى من الحمل من دون تغيّر سوى التكتّف والانعقاد مما لا يسلبه اسم النطفة.

٢ - أن قوله ﴿أول ما يخلق نطفة﴾ مسوق لتعليل عدم جواز إسقاط النطفة في مورد السؤال، وحيث إن العلة تعمم وتخصّص فمقتضاه عدم جواز التسبب في تلف النطفة وإن كان ذلك بالعزل.

ولكن هذا التقريب ضعيف لأن الأمر الثاني المذكور غير صحيح كما سيأتي الإيعاز إليه.

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٧٧ ح ٢، ومورد النص هو الجارية ولكن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع هو عدم الخصوصية لها فيثبت الحكم في الزوجة أيضاً فلاحظ.

(٢) الخلاف ج ٢ ص ١٨٧.

بين العلماء أنه لا يعزل عن الزوجة الحرّة إلا بإذنها<sup>(١)</sup>.

ولكن الإجماع غير ثابت عند أيّ من الفريقين:

أما الإمامية فلذهب جمع غفير منهم إلى كراهة العزل من دون إذن الزوجة، بل ذكر صاحب الجواهر قدس سره أن هذا هو المشهور بينهم نقلاً وتحصيلاً<sup>(٢)</sup>.

وأما أهل السنة فقد ناقش في الإجماع المدعى بحقّهم جمع منهم الحافظ ابن حجر قائلاً: المعروف عند الشافعية أنه لا حق للمرأة في الجماع فالعزل عنها سائغ وإن لم ترض به<sup>(٣)</sup>.

فالتنتيجة أنه ليس هناك إجماع بين فقهاء الإسلام على المنع من العزل من دون إذن الزوجة.

**(الوجه الثاني):** صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن العزل فقال: «أما الأمة فلا بأس، وأما الحرّة فإنني أكره ذلك إلا أن ترضى أو يشترط ذلك عليها حين يتزوجها»<sup>(٤)</sup>.

بدعوى أن التعبير بالكراهة يدلّ على عدم الجواز ما لم تقم قرينة على خلافه<sup>(٥)</sup>، وبذلك تكون الرواية ظاهرة في تحريم العزل عن الزوجة الحرّة من دون رضاها أو اشتراطه عليها حين العقد.

ولكن الصحيح أن لفظ (يكره) و (أكره) وما شابههما من مشتقات هذه المادة لا تدلّ على التحريم، بل على المبغوضية أي طبيعتها المنسجم

(١) نيل الأوطار ج ٦ ص ٢٢٢.

(٢) جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١٢.

(٣) نيل الأوطار ج ٦ ص ٢٢٢.

(٤) الوسائل ج ١٤ ص ١٠٦ ح ٢.

(٥) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ١٣٩.

مع الحرمة والكراهة المصطلحة، فلا يمكن أن تحمل على التحريم من دون قرينة معينة.

هذا بحسب معناها اللغوي، وأما بحسب موارد استعمالها في كلمات الأئمة الأطهار عليهم السلام فالملاحظ أنها قد ترد تعبيراً عن حكم ما هو مباح ومرخص فيه شرعاً من جهة التقية أو المداراة مع العامة القائلين بتحريمه، كما قد ترد تعبيراً عن حكم ما هو محرم في الشريعة المقدسة من جهة التقية والمداراة مع الذين ذهبوا إلى إباحته أو الترخيص فيه من فقهاء أهل السنة أو من جهة عدم وجود نص على تحريمه في الكتاب العزيز على أساس ما يحكى عن فقهاء تلك العصور من تحرّزهم عن التعبير بلفظ التحريم ما لم تكن الحرمة واضحة في كتاب الله تعالى.

وفي حيال هذا وذاك هناك عشرات الموارد التي عبّر فيها الإمام عليه السلام بلفظ الكراهة أو أحد مشتقاتها في موارد الكراهة التنزيهية.

والوصول إلى المعنى المراد بهذا التعبير فيما ورد في الروايات الشريفة رهناً بتجميع القرائن وملاحظة الجوّ الفقهي لصدور الرواية وسائر المناسبات.

ويُتّحصل في المقام ثلاث محتملات:

١ - التحريم، ولكن لا يناسبه سائر روايات المسألة حتّى صرح الإمام عليه السلام في بعضها بأن أمر العزل متروك إلى الزوج ولا دور للمرأة فيه أبداً، كما لا يناسبه تركيز الإمام عليه السلام على نسبة الكراهة إلى نفسه الشريفة بلفظ (إني) في قوله: «إني أكره ذلك» فإن القول بتحريم العزل عن الحرّة من دون إذنّها هو القول المشهور عند العامة بل ادّعي إجماعهم عليه عدا الشافعية، وقد روى رواية المنع عمر بن الخطاب حيث قال: (نهى رسول الله صلى الله عليه وآله، أن يُعزل عن الحرّة إلا بإذنّها)<sup>(١)</sup>.

(١) سنن ابن ماجه ج ١ ص ٦٢٠.

وبعدئذ فما الذي دعا الإمام عليه السلام إلى أن يركّز على نسبة الكراهة إلى نفسه الشريفة؟! .

٢ - التنزيه، وهذا وإن كان هو الذي فهمه المشهور من قوله عليه السلام: «إني أكره ذلك»، ويقال أنه مقتضى الجمع العرفي بينه وبين النصوص المصرّحة بالجواز إلّا أنه لا يخلو من إشكال كما سيأتي.

٣ - الإباحة، بعد حمل التعبير بالكراهة على التقيّة أو المداراة للقائلين بالمنع عنه كما سبق، وهذا الاحتمال وإن كان مخالفاً لأصالة الجهة التي قرّر الأصوليون عدم رفع اليد عنها إلا مع عدم تيسّر الجمع الدلالي، ولكن يمكن أن يقال أنه غير متيسّر في المقام بالنظر إلى أن سائر الروايات المجوّزة خالية تماماً من الإشارة إلى كراهته من دون رضا المرأة، وقد تضمّن بعضها التصريح بأنه يجوز للزوج أن يعزل عنها وإن كرهت<sup>(١)</sup>، وهذا ربما لا ينسجم مع ثبوت الكراهة في العزل من دون رضاها، فإن الكراهة على تقدير ثبوتها إنما هي من جهة مراعاة مشاعر المرأة وعدم مخالفة رغبتها في الإنجاب أو الإرتواء الجنسي فلا يناسبها التصريح بأن الأمر متروك كلّ للزوج إن أحب عزّل وإن كرهت المرأة ذلك فتأمل.

**(الوجه الثالث):** ما يشتمل على مقدمتين:

**(المقدمة الأولى):** إن العزل يحرم الزوجة من معظم لذّتها بالمقاربة الجنسية وذلك لأن قيام الزوج بسحب عضوه التناسلي في أثناء الجماع - عندما يشعر بقرب خروج المنى - يقطع الطريق على المرأة في استكمال إلتذاذها بالمقاربة، فتبقى المقاربة بالنسبة إليها ناقصة اللذّة ولا يُروى ظمؤها الجنسي بهذا الجماع الذي يسمى بـ (الجماع المبتور)<sup>(٢)</sup>.

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٠٥ ح ٤.

(٢) لاحظ أطفال تحت الطلب ص ١٦٤ وما بعدها، ومن طريف ما يُحكى في هذا المجال ما أورده الراغب الأصفهاني في محاضرات الأدباء ج ١ ص ١٧٨ من أنه كان ليوسف بن عمر جارية حظيّة وكانت على رأسه فأتاه كتاب فلما قرأه تغيّر =



(المقدمة الثانية): إن حق المرأة في الجنس بالنسبة للرجل كحق الرجل بالنسبة للمرأة، فكما يجب على المرأة أن تستجيب لحاجة الرجل وتمكّن له من نفسها بما يروي ظمأه الجنسي، كذلك يجب على الرجل أن يستجيب لحاجة زوجته ويروي ظمأها الجنسي.

والدليل على تساويهما في ذلك إطلاق الآية الكريمة ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾<sup>(١)</sup> حيث تدل على مماثلة المرأة للرجل في الحقوق ومنها - بطبيعة الحال - الاستمتاع الجنسي، فإن غريزة الجنس خلقها الله تعالى في المرأة والرجل جميعاً، فعالم الجنس لهما معاً لا للرجل وحده.

وعلى ذلك فلا يجوز للزوج أن يعزل عن زوجته أثناء الجماع من دون رضاها بذلك ما دام أن العزل يحرمها من استكمال لذتها بالعملية الجنسية، ولا تُلبّي معه حاجتها إلى الجنس بقدر الكفاية.

هذا

ولكن يمكن أن تناقش المقدمة الأولى بأنها أخصّ من المدعى من جهتين:

(أولاً): أنها ناظرة إلى العزل بطريقة سحب العضو التناسلي من المهبل قبل القذف، إذ أن الطريقة الثانية وهي استخدام العازل الذكري لا يستوجب قطع الجماع كما هو واضح.

و (ثانياً): أن العزل بالطريقة الأولى لا يقطع على الزوجة إلّذاذاها بالعملية الجنسية في مطلق الأحوال، بل في حالات كثيرة تكون المرأة قد استوفت لذتها بالجماع ومقدماته قبل أن يعزل عنها زوجها، بل ربما تكون

= لونه، فقالت: أيها الأمير هذا كتاب عزل؟ قال: كيف دريت؟ قالت: لتغير في وجهك قلماً عهدته، وقد كان يعزل عنها خوف الحبل فقال: كيف أجزت العزل لي وهذا طعمه؟ فقال: إذاً لا أعاود ذلك.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

قد وصلت إلى درجة الرعشة قبل العزل، فلا تشعر بنقصان لذتها بسببه.

هذا بالإضافة إلى أن بعض الأزواج يعودون إلى الجماع بعد الانتهاء من القذف خارج المهبل بقصد إعطاء المرأة حقها الجنسي فتستكمل بذلك لذتها، فلا يصح إطلاق القول بأن العزل يحرم المرأة من استكمال لذتها الجنسية.

ويمكن أن تناقش المقدمة الثانية بأنه لا يحتمل أن يكون المقصود بالمماثلة الواردة في الآية الكريمة هي مماثلة حقوق المرأة لحقوق الرجل في الذات والحدود، وذلك لأن اختلاف حقوقهما حتى بحسب النوع والجنس أوضح من أن يخفى.

قال الفاضل الجواد الكاظمي قدس سره في الإشارة إلى ذلك<sup>(١)</sup>: إن حقوق النساء على الرجال: المهر والنفقة والكسوة والمسكن والمضاجعة والدخول في الأوقات المقررة شرعاً وترك الإضرار<sup>(٢)</sup>، وحقوق الأزواج على النساء أن يبذلن أنفسهن لهن ولا يمنعنهم ولا يبذلن لغيرهم ولا يخرجن من البيوت بغير إذنهم... إلى غير ذلك مما هو معلوم في محله.

ولعل المقصود بالمماثلة المذكورة هي التعادل والتكافؤ بمعنى أن الله تبارك وتعالى قد جعل للمرأة من الحقوق ما يعادل ويوازن بمجموعها مجموعة الحقوق التي جعلها للزوج، بحيث لا يتمكن من التحكم بها واستغلالها واستغلالها لتحقيق مآربه ومصالحه الشخصية على النهج الذي كان سائداً في العصر الجاهلي.

هذا بناءً على عدم اختصاص الآية الكريمة بالمطلقات كما لعله الأنسب بما ورد في الجملة اللاحقة أي قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ

(١) مسالك الافهام ج ٤ ص ٥٢.

(٢) ومنها حق المطالبة بالطلاق إذا امتنع الزوج من أداء حقوقها الشرعية على تفصيل مذكور في محله.

دَرَجَةً ﴿١﴾، وأما بناءً على الاحتمال الآخر الذي تبناه بعض المفسرين رعاية لمرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ﴾<sup>(١)</sup> فالآية أجنبية تماماً عن تقرير مساواة المرأة للرجل في الحقوق.

وعلى كل حال فليس في الآية الكريمة دلالة على مساواة الزوجين في الحق الجنسي كما زعمه بعضهم، مع أنه لو سُلمت دلالتها على ذلك فإنما هي بالإطلاق فيلزم تقييدها بما يستفاد من طوائف من الروايات من أن حق الزوجة في الجانب الجنسي لا يبلغ حق الزوج في ذلك، ومن هذه الروايات ما دل على أن من آلى زوجته فليس لها قول ولا حق في الأربعة أشهر ولا إثم عليه في كفها عنها خلال هذه المدة<sup>(٢)</sup>، ومنها ما دل على أن الزوج يأثم بترك مقاربة الزوجة أكثر من أربعة أشهر إلا أن يكون بإذنها<sup>(٣)</sup> حيث يدل على أنه لا يأثم في الأقل من هذه المدة، ومنها ما دل على استحباب إتيان الزوجة عند ميلها إلى ذلك<sup>(٤)</sup> حيث يدل على عدم وجوب تلبية رغبتها في المقاربة؛ وهكذا غيرها من الروايات، فلو كانت للآية الكريمة دلالة على مماثلة حقوق الزوجين للزم تقييده في خصوص المقام بهذه الروايات وأضرابها.

**(الوجه الرابع):** إن المرأة تحتقن أعضاؤها التناسلية لدى كل اقتراب جنسي ويزول هذا الاحتقان تلقائياً إذا تم العمل بشكله الطبيعي، أما إذا حُرمت أعضاؤها من السائل المنوي توالى الاحتقانات وأصبحت مزمنة فتورث أعراضاً مهمة لها أثرها في صحة المرأة الجسمية والنفسية منها:

(١) تمام الآية هكذا: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَرَبِّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيُؤْمِنُ أَنَّ يَرْوَيْنَ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهُنَّ بِالْعُرْفِ وَالرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

(٢) الوسائل ج ١٥ ص ٥٣٦ ح ١.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ١٠٠ ح ١.

(٤) الوسائل ج ١٤ ص ٧٥ ب ٤٩.

نزف دموي أثناء الحيض أو بعده ترافقه آلام مبرحة ثم يتضخم الرحم وتصاب المرأة باضطرابات عصبية<sup>(١)</sup>.

وعلى ذلك فالعزل بكلا الطريقتين التقليدية والمستحدثة مضرّ بالمرأة جسدياً ونفسياً، فيكون محرّماً لما دلّ على حرمة الإضرار بالغير ومنه المقطع الثاني من حديث «لا ضرر ولا ضرار»<sup>(٢)</sup>.

ويمكن المناقشة فيه:

**(أولاً):** بأنه لا يقتضي حرمة العزل مطلقاً بل مع تكرّره وتواليه مرات عديدة بحيث تولّد احتقاناً مزمناً لدى المرأة فيورث الأعراض المشار إليها، فلو اقتصر الزوج على العزل عنها في أيام خصوبتها وهي لا تتجاوز سبعة أيام في الشهر لتفادي المشكلة المذكورة.

**و(ثانياً):** بأن هذا الوجه لا يقتضي حرمة العزل فقط بل يقتضي حرمة الإثارة الجنسية غير المتعقبة بالجماع من دون عزل، لأن احتقان الأعضاء الأنثوية لا يختص - بطبيعة الحال - بصورة تحقق الجماع بل يحصل بكل إثارة جنسية شديدة.

مع أنه لا يُترقّب من أحد من علماء المسلمين أن يفتي بوجوب الجماع من دون عزل عند كل إثارة متعمّدة من قبل الزوج إلا أن ترضى الزوجة بتركه.

**و(ثالثاً):** بأن بالإمكان تفادي حدوث المشاكل الصحية المترتبة على تكرار العزل باستعمال العقاقير الطبية باستشارة طبية نسائية ولا ينحصر الحلّ بترك العزل وتدفق المني داخل المهبل.

**(الوجه الخامس):** إن استخدام العازل الذكري (capot) عند الجماع يعني إدخال جسم غريب في مهبل المرأة، ولم يثبت للزوج حق في ذلك

(١) أطفال تحت الطلب ص ١٦٥ وص ١٦٩.

(٢) الوسائل ج ١٨ ص ٣٢ ح ٣ و ٤ و ٥.

من دون رضاها ولاسيما فيما إذا كانت المادة التي يُدهن بها العازل لتسهيل انزلاقه تؤدي إلى حدوث حُرقة أو حَكَّة للزوجة بسبب تحسّسها من تلك المادة، وعلى ذلك فلها الامتناع من التمكين للزوج إذا أراد المقاربة مع لبس العازل، ولا يجوز له إجبارها على القبول باستخدامه.

وهذا الوجه صحيح، ولا مجال للمناقشة فيه استناداً إلى إطلاق النصوص الآتية الدالة على جواز العزل من دون إذن الزوجة فإنه لا إطلاق فيها من هذه الجهة لأنها ناظرة إلى العزل بطريقته البدائية المعروفة.

وبتقريب آخر أنه قد حُقق في محلّه من علم الأصول أنه كلما كان شمول المطلق أو العام لفرد من أفراد متوقفاً على عناية زائدة لم يحكم بثبوتها استناداً إليه، ومن هنا لا يصح الاستدلال بإطلاق الآية الكريمة الدالة على جواز الأكل من بيوت جمع من الأرحام وغيرهم فيما إذا كان الأكل متوقفاً على التصرف في مال صاحب البيت بأزيد مما تقتضيه طبيعة الأكل مثل كسر قفل أو غيره على جواز هذا التصرف.

وعلى هذا الأساس لا يصح في المقام التمسك بإطلاق ما دلّ على جواز العزل للرجال إذا كان العزل يتوقف على إدخال جسم خارجي - وهو العازل الذكري - في مهبل المرأة، فإن ثبوت هذا الحق له أمر زائد على ثبوت حق العزل في حدّ ذاته.

وهكذا لا يصح التمسك له بإطلاق ما دلّ على ثبوت حق الاستمتاع للزوج أو وجوب تمكين الزوجة له في الاستمتاع المتعارفة فإن شيئاً من الإطلاقين لا يقتضي سلطنته على إدخال العازل الذكري في مهبلها من دون أن توافق على ذلك.

نعم إذا كان قد اشترط عليها ذلك - كما لو عقد عليها منقطعاً واشترط في العقد استخدام العازل الذكري عند المقاربة - لزمها الشرط فلا يجوز لها التخلف عن التمكين له إذا أراد استخدامه.

ويستثنى من ذلك ما إذا لم تأمن على نفسها من الضرر بسبب العازل

الذي يريد الزوج استعماله عند المقاربة - ولو من جهة احتمال تلوثه ببعض الجراثيم - فإن لها الامتناع عن التمكين له ما لم يستبدله بغيره.



ثم إنه يمكن أن يُستدل لجواز العزل بطريقته البدائية - مضافاً إلى أصالة البراءة - بجملة من النصوص، فيما يلي بعضها:

١ - صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل، فقال: «ذاك إلى الرجل يصرفه حيث يشاء»<sup>(١)</sup>.

٢ - معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل فقال: «ذاك إلى الرجل»<sup>(٢)</sup>.

٣ - موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بالعزل عن المرأة الحرة إن أحب صاحبها وإن كرهت، ليس لها من الأمر شيء»<sup>(٣)</sup>.

ولا يخفى أن هذه النصوص بعد تماميتها سنداً ودلالةً تتقدم على الوجوه الثلاثة الوسطى مما استدل به على المنع لو تمت هي في أنفسها مع أنها غير تامة كما مرّ.

فتلخص مما ذكر أنه يجوز للزوج أن يعزل عن زوجته من دون رضاها إذا كان ذلك بسحب العضو التناسلي من المهبل، وأما العزل باستخدام العازل الذكري فلا بد من رضاها بشأنه أو كونه مقتضى شرط معاملي بينهما.

ولا فرق في جواز العزل في غير ما ذكر من الحالات بين كون المرأة

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٠٥ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٠٥ ح ٢.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ١٠٥ ح ٤.

مزوجة بالعقد الدائم أو المنقطع وبين كون المقاربة واجبة شرعاً أم لا، ومن الأول مقاربة الزوجة الشابة بعد الترك أربعة أشهر كما هو المشهور، وكل ذلك لإطلاق الأدلة.



### الحالة الثالثة: عدم رضا الزوج بالعزل

بأن تُكرهه زوجته عليه، إما بإجباره على سحب عضوه التناسلي من المهبل عندما تشعر بقرب إنزاله أو بتنحيها عنه وقتئذٍ أو بعدم التمكين له ما لم يستخدم العازل الذكري ونحو ذلك.

والظاهر أنه لا يجوز للزوجة شيء من ذلك كما نصّ عليه الفقهاء<sup>(١)</sup> معللين ذلك بمنافاته للتمكين الواجب عليها، وهو في محله.

وأما تعليل المنع - ولو في بعض موارد - بمنافاة العزل لحق الاستيلاء الثابت للزوج فغير سديد، لعدم الدليل من الكتاب أو السنة على ثبوت هذا الحق له.

نعم قد يُقال أن مقتضى الشرط الإرتكازي في عقد الزواج هو أن لا تمنع المرأة نفسها من الإنجاب بشكل كلي، فلا يحق لها التخلف عن الوفاء بهذا الشرط سواء بالعزل أم بغيره.

ولكن هذا غير واضح لأن مرجع الشرط - في المقام ونظائره - إلى تعليق العقد على التزام الطرف الآخر بشيء بحيث يكون المنشأ هو الحصّة المقيّدة بالتزام الطرف الآخر.

والتعليق من جانب الزوج والالتزام من جانب المرأة لا يتحقق ولو إرتكازاً إلا مع وجود احتمال الخلاف في نفسي الطرفين ولو بوجود

(١) جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١٥، والعروة الوثقى ج ٢ ص ٢٨٣.

إرتكازي غير ملتفت إليه تفصيلاً، وأما مع خلو نفسيهما عن هذا الاحتمال تماماً فلا يتحقق الإشتراط.

والظاهر أن احتمال إمتناع المرأة عن الإنجاب مطلقاً هو مما لا يوجد في نفس الطرفين في العقد الدائم، إلا على سبيل النُدرة والشذوذ ولعلّه لا يقع ولو لمرة واحدة في كل مليون حالة، فإن رغبة المرأة في أن تصبح أماً وتتمتع بجمال الأمومة رغبة لا توازيها رغبة أخرى في حياتها فكيف يحتمل في حقها الامتناع التام عن الإنجاب؟!.

مع أنه يمكن أن يقال أنه لا يكفي مجرد وجود هذا الاحتمال ليتحقق معنى الشرط، إذ يجوز أن يكون إقدام الرجل على الزواج من حيث إرتكاز عدم ممانعة المرأة من الإنجاب جرياً على ما هو المتعارف والمعتاد، وهذا لا يُحقق معنى الشرط أي إنشاء الحصّة المقيّدة بالتزام المرأة بعدم الممانعة، إذ إنه ليس لازماً للإرتكاز المذكور كما لا يخفى.

وعلى أي تقدير فلا إشكال في أنه لا يجوز للزوجة أن تتسبب في عزل زوجها عنها في أثناء الجماع من دون رضاه بذلك، كما لا يجوز لها أن تمتنع من التمكين له للمقاربة ما لم توافق على العزل.

ولكن تستثنى من ذلك عدّة موارد:

**(المورد الأول):** ما إذا كان الحمل مضراً بصحتها أزيد مما تقتضيه طبيعة الحمل أو كان حرجياً عليها بمقدار لا يُتحمل عادة، فالظاهر أنه يجوز لها عندئذ أن تمتنع من تمكين زوجها من المقاربة التي تخاف أن تؤدي إلى العلوق مع عدم التزام الزوج بالعزل عنها.

ويختص هذا الاستثناء بما إذا لم يتيسر لها إتباع سائر طرق المنع من الحمل المجوّزة شرعاً أو كانت ضرورية أو حرجية عليها كذلك، وأما مع تيسر ذلك من دون ضرر ولا حرج شديد فلا يجوز لها الإخلال بحق زوجها في المقاربة من دون عزل.



(المورد الثاني): ما إذا اشترطت على زوجها في ضمن عقد النكاح أو أي عقد لازم آخر أن يعزل عنها أثناء المقاربة مطلقاً أو في بعض الحالات أو لمدة معينة فإنه يصح هذا الشرط ولها إلزامه بالوفاء به إستناداً إلى عمومات أدلة الشرط، وخصوص موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام أن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: «من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به، فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»<sup>(١)</sup>.

ولكن قد يقال: إن الشرط المذكور داخل في عقد المستثنى من موثق إسحاق لصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام أنه قضى في رجل تزوج امرأة وأصدقته هي واشترطت عليه أن بيدها الجماع والطلاق، قال: «خالف السنة ووليت حقاً ليست بأهله» فقضى أن عليه الصداق وبيده الجماع والطلاق وذلك السنة<sup>(٢)</sup>.

ووجه الاستدلال بها هو أن العزل وعدمه من شؤون الجماع فلا يصح إشتراط أن يكون بيد المرأة.

ويردّه أن مورد الصحيحة ما إذا اشترطت أن يكون لها الولاية في أمر الجماع على نحو شرط النتيجة، في حين أن محل البحث هو إشتراط العزل على نحو شرط الفعل، بالإضافة إلى أن ظاهر الرواية هو كون مورد الاشتراط فيها أصل الجماع فعلاً وتركاً، فلا يعمّ ما إذا كان بعض خصوصياته كالعزل ونحوه.

فالنتيجة: إن شرط العزل صحيح ويجب على الزوج الوفاء به، ومما يؤكد ذلك صحيحة عمار بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل جاء إلى امرأة فسألها أن تزوجه نفسها فقالت: أزوجك نفسي على أن تلتمس منّي ما شئت من نظر أو إلتماس وتنال مني ما ينال الرجل من أهله

(١) تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٤٦٧ ح ٨٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٦٩ ح ٦١.

إلا أنك لا تدخل فرجك في فرجي وتتلذذ بما شئت فإني أخاف الفضيحة، قال «ليس له منها إلا ما اشترط»<sup>(١)</sup>.

فإنه إذا جاز إشتراط عدم الدخول أصلاً لجاز إشتراط العزل بطريق أولى.

**(المورد الثالث):** ما إذا كان الزوج مصاباً ببعض الأمراض التي تعدي إلى المرأة عن طريق المقاربة من دون استخدام العازل الذكري، فإن للزوجة أن تمتنع عن التمكين له للمقاربة من دون أن يوافق على لبسه حذراً من سراية المرض إليها.

وهكذا الحكم فيما إذا احتمل إصابة الزوج ببعض تلك الأمراض أو احتمل تعديها مع عدم استخدام العازل الذكري ولكن بشرط أن يكون الاحتمال مولداً للخوف عند العقلاء، وأما الخوف الذي مبعثه الوسوسة فلا عبارة به.

هذا، ثم إنه لو تسببت المرأة في عزل الزوج عنها أثناء الجماع من دون رضاه بذلك فهل تثبت عليها الدية أم لا؟.

الظاهر هو التفصيل في ذلك بين:

أ - ما إذا نَحَّتْ عن نفسها أو تَنَحَّتْ عنه عند الإنزال، فتثبت عليها الدية.

ب - وما إذا أَلْزَمَتْه بالتنحي فتنحى مُكْرَهًا أي بإرادته ولكن لا بطيب نفسه أو أجبرته على استخدام العازل الذكري بعدم التمكين له للجماع من دون لبسه، فلا تثبت عليها الدية.

والوجه في هذا التفصيل هو قصور الدليل عن إثبات الدية على الزوجة في الحالة الثانية، وإمكان استفادته في الحالة الأولى مما دلّ على ثبوت الدية على الأجنبية إذا تسبب في عزل الرجل عن عُرسه وهو صحيح ظريف بن ناصح عن كتاب أمير المؤمنين عليه السلام أنه أفتى في مني الرجل يُفْرَع

(١) تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٣٦٩ ح ٥٨.

عن عرسه فيعزل عنها الماء ولم يُرد ذلك نصف خمس المائة عشرة دنائير<sup>(١)</sup>.

ويبدو من السيد الحكيم قدس سره المناقشة في الاستدلال به بدعوى أن قياس الأم بالأجنبي قياس مع الفارق إذ ليست جنايتها كجنايته<sup>(٢)</sup>.

ورده السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بأن المرأة حيث لا حق لها في الماء فهي كالأجنبي فيشمّلها حكمه<sup>(٣)</sup>، وهو متين.

وتوضيحه: إن جعل الدية على الأجنبي إذا تسبب في عزل الزوج عن زوجته ليس من جهة وقوع الجناية منه على النطفة بما هي مبدأ نشوء آدمي بل من جهة جنايته على صاحب النطفة بمنعه من وضعها في رحم زوجته، ومن هنا تعطى الدية له وحده ولا تشاركه فيها زوجته، وعلى ذلك فلا تفاوت بين الزوجة والأجنبي بالنسبة إلى التسبب في العزل وثبوت الدية بموجبه.



ثم إن مقدار الدية - كما نصّت عليه معتبرة ظريف - عشرة دنائير ذهبية أي ما يساوي سبعة مثاقيل ونصف المثقال من الذهب المسكوك.

وهل بالإمكان دفع الدية من أحد الأصناف الأربعة أو الخمسة الأخرى لدية الإنسان بنسبة واحد في المائة منها كأن يدفع عشرة شياه مثلاً؟

لا يبعد ذلك على أساس أن ذكر الدينار في معتبرة ظريف ليس لخصوصية فيه، بل بما هو أحد أصناف الدية، نعم في البعض منها كلام وسيأتي البحث عنه في باب لاحق إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٧٢.

(٣) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ١٤١.



# الباب الثاني

## في الحبوب (الأقراص)



من المعروف علمياً أن الحمل يحدث نتيجة اجتماع عنصرين هما الحويمن المذكر والبويضة المؤنثة، حيث يخترق الحويمن البويضة فيلقحها ويغدو معها حبيرة كاملة تامة التكوين، ثم يستمر في التطور إلى أن يصبح جنيناً متكاملأً وتدبّ فيه الحياة ثم يولد.

ومن المعلوم أيضاً أن للمرأة مبيضين يتناوبان في إفراز بويضة واحدة في موعد معين من كلّ شهر إذا كانت دورتها الطمثية منتظمة، وهذه البويضة تنتظر الحويمن بعد انطلاقها ما بين ٢٤ إلى ٤٨ ساعة فقط، فإذا لم تجد الحويمن القادر على اختراقها وتلقيحها ذبلت وتلفت فيلفظها الرحم إلى الخارج مع الدم بعد أن كان مهيناً لاحتضانها وتغذيتها.

والحبوب المانعة للحمل التي تبلع عن طريق الفم تعمل على خفض مستوى هورموني (LH, FSH) اللذين تفرزهما الغدة النخامية، وتعملان على تحفيز المبيضين على إنتاج البويضة، وبانخفاض مستواهما عن التركيز المطلوب في مدة الإباضة - التي تقع في منتصف الدورة الطمثية - يصاب المبيضان بالكسل ولا ينتجان البويضة طيلة مدة إستعمال الحبوب، ولذلك لا يحدث الحمل لدى المرأة وتصاب بالعقم بصورة مؤقتة حيث يتعطل مبيضها عن عمله الأساس وهو الإباضة<sup>(١)</sup>.

---

(١) لاحظ أطفال تحت الطلب ص ٢١٥، وتقول عدد من المصادر الطبية أن هناك آليات أخرى أيضاً لعمل الحبوب المانعة من الحمل:  
منها: التأثير على الأغشية المخاطية لبطانة عنق الرحم مما يعرقل حركة =

والكلام في الجانب الفقهي لاستعمال حبوب منع الحمل يقع من عدة نواح:

### (الناحية الأولى): فعاليتها في منع الحمل

والظاهر أنه لا إشكال في استعمالها من هذه الناحية، إذ لا دليل على منع المرأة من استخدام ما يؤدي إلى تعطلها عن إنتاج البويضة لمدة محدودة.

نعم هناك بعض الروايات التي يمكن الاستدلال بها على المنع من التسبب في إسقاط نطفة الرجل بعد دخولها إلى الرحم.

وحيث أن استعمال حبوب منع الحمل يؤدي إلى ذلك كان بالإمكان المنع من استعمالها استناداً إلى هذه الروايات وهي:

### (الرواية الأولى): صحيحة رفاعه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

الجارية ربما احتبس طمثها من فساد دم أو ریح في الرحم فتسقى الدواء لذلك فتطمث من يومها أفيجوز لي ذلك وأنا لا أدري ذلك من حبل هو أو من غيره؟ فقال لي: «لا تفعل ذلك» فقلت له: إنه إنما ارتفع طمثها منها

= الحويمنات نحو البويضة لتلقيحها فتموت قبل الوصول إليها. ومنها: التأثير على الرحم وقناة فالوب والحد من حركتهما مما يمنع أيضاً من التقاء البويضة بالحويمن فلا يحصل التخصيب. ومنها: التأثير على بطانة الرحم وجعلها غير مهيئة لاستقبال البويضة المخصبة وانغراسها فيها فتسقط وتلف. لاحظ:

Dewhurst Text book of obstetrics and Gynaecology for postgraduates p.543.

Text book of Reproductive medicine second Edition p.712.

Danfortns obstetrics and Gynecology p.556.

ويظهر حكم ما يعمل وفق الآليتين الأوليين مما ذكر في هذا الباب كما يظهر حكم ما يعمل وفق الآلية الأخيرة مما سيأتي في الباب التالي عند البحث عن اللولب.



شهراً ولو كان ذلك من حبل إنما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل، فقال: «إن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله، وإن النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء، فلا تسقها دواءً إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»<sup>(١)</sup>.

ومبنى الاستدلال هو أن السائل لما قاس إسقاط النطفة التي تدخل الرحم بإفراغ المني خارج المهبل في عملية العزل، متوهماً أن جواز الثاني يستدعي جواز الأول أيضاً لوحدة المناط ردّ عليه الإمام عليه السلام بإبداء الفارق بينهما، وهو أن النطفة التي تدخل الرحم تكون في معرض التحول إلى العلقة ثم إلى المضغة ثم إلى ما شاء الله، وأما التي تقع خارج الرحم فلا يخلق منها شيء، فجواز العزل لا يقتضي جواز الإسقاط حتى لو كان السقط نطفة.

ومقتضى هذا البيان هو عدم جواز التسبب في إسقاط نطفة الرجل التي تدخل الرحم بلا فرق بين وسائل الإسقاط، أي سواء أكان دواءً موجباً لتلف النطفة قبل وصولها إلى البويضة أم أقراصاً تمنع من إباضة المبيض فلا يجد الحويمن نصفه الثاني فيندثر ويلفظه الرحم إلى خارجه.

والجواب: إن المحتملات في هذه الصحيحة ثلاثة:

(الأول): ما هو مبنى الاستدلال من كون الإمام عليه السلام بصدد التفرقة بين نطفة الرجل التي تدخل الرحم وتلك التي تقع خارجه بالعزل.

(الثاني): أن يكون مقصوده عليه السلام التفرقة بين النطفة التي تكون حملاً وتلك التي تقع خارج الرحم، على أساس أن السائل إنما قاس الحمل إذا كان نطفة بالنطفة الواقعة خارج الرحم بالعزل، فيجوز أن يكون مراد الإمام عليه السلام بقوله: «إن النطفة إذا وقعت في الرحم» هو: (إن النطفة إذا صارت حملاً) حيث أنها كانت مورد قياس السائل لا مطلق النطفة الداخلة

في الرحم، وحينئذٍ فلا يستفاد من الصحيحة حرمة التسبب في إخراج نطفة الرجل إذا دخلت الرحم بصورة مطلقة بل في خصوص ما إذا صارت حملاً.

**(الثالث):** أن يكون مراد الإمام عليه السلام تخطئة السائل فيما ذكره من إطلاق (النطفة) على الحمل في أولى مراحل تكوّنه في بطن أمه، ثم قياسه إياه بالنطفة الخارجة بالعزل، ووجه الخطأ في ذلك هو أن نطفة الرجل بوقوعها في الرحم وتحقق الحمل لا تبقى نطفة بل تصير علقة، ومن هنا يقال: (علقت المرأة) إذا حملت، واسم الحمل (علقة)، فأولى مراحل تكوّن الإنسان وإن كانت هي نطفة أبيه ولكن أولى مراحل تكونه في رحم أمه هو بصيرورة النطفة علقة بتلقيح البويضة بها وعلوقها في رحم الأم.

وعلى هذا الاحتمال لا يستفاد من الصحيحة حرمة التسبب في إسقاط النطفة بل العلقة التي تكون أول ما يُخلق في رحم الأم.

ومع تطرق الاحتمالين الأخيرين في مفاد الصحيحة لا يصح الاستدلال بها على حرمة التسبب في إسقاط نطفة الرجل إذا دخلت في الرحم، وسيأتي مزيد بيان في مفاد هذه الصحيحة وترجيح الاحتمال الأخير عند البحث عن اللولب.

**(الرواية الثانية):** موثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها، فقال: «لا» فقلت: فإنما هو نطفة، قال: «إن أول ما يُخلق نطفة»<sup>(١)</sup>.

ومبنى الاستدلال أن قول الإمام عليه السلام: «أول ما يخلق نطفة» في قوة التعليل للمنع عن إسقاط الحمل وإن كان نطفة، والمقصود بالنطفة في كلامه عليه السلام هو (ماء الرجل)، فإنه معناها لغة وبحسب ما يلاحظ من موارد

(١) من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ١٢٦ ح ٤٤٥.

الاستعمال - كما سيأتي - وهو أول مراحل خلق الإنسان كما أشارت إليه غير واحدة من الآيات الكريمة.

فيكون مفاد الرواية المنع من التسبب في إسقاط النطفة مطلقاً بلا فرق في ذلك بين أسبابه، التي منها استعمال حبوب المنع من الحمل على ما تقدم.

**والجواب:** إنه على تقدير أن يكون ما ذكر هو المقصود بلفظ (النطفة) في كلامه عليه السلام فإنه لا دلالة فيه على المنع من إتلاف النطفة مطلقاً لأنه مسوق للرد على السائل الذي يبدو أنه أراد بقوله (فإنما هو نطفة) أن يرخّص له الإمام عليه السلام في إسقاط الحمل إذا لم يتجاوز أيامه الأولى على أساس أنه نطفة بعد لا غير فيهبون أمره - كما مر نظيره في كلام رفاة - فأشار الإمام عليه السلام في الجواب بأن النطفة أول مراحل الخلق فلا ينبغي التقليل من شأنها، فهو عليه السلام أبطل تجويز إسقاط النطفة معللاً بأنها نطفة ولم يعلل المنع من إسقاطها بذلك ليستفاد منه عموم المنع.

وبالجملة لا دلالة في كلام الإمام عليه السلام على المنع من إتلاف النطفة مطلقاً، وإلا كان مقتضاه المنع من الإنزال بطريقة المداعبة مع الزوجة من دون دخول مع أنه لا يكاد يستفاد ذلك منه بوجه.

**(الرواية الثالثة):** معتبرة ظريف بن ناصح أن أمير المؤمنين عليه السلام أفتى في مني الرجل يُفزع عن عرسه فيعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف خمس المائة عشرة دنائير، وإذا أفرغ فيها عشرين ديناراً<sup>(١)</sup>.

ومحل الاستشهاد الفقرة الأخيرة، والمقصود بها - كما قال المحقق التفريشي في هامش الوافي<sup>(٢)</sup> - هو أنه إذا أفرغ الزوج ماءه في رحم زوجته ثم خرجت النطفة بالجناية فديته عشرون ديناراً، في مقابل ما إذا أفرغ فعزل الماء خارج الرحم.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ١.

(٢) الوافي ج ٣ م ٩ ص ١١٨ الهامش.

وحيث لا فرق بين أن يكون المتسبب في خروج النطفة من الرحم هو الأجنبي أو المرأة نفسها لوحدة المناط فلا بد من الالتزام بثبوت الدية عليها لو فعلت ذلك، ولما كان ثبوت الدية مستلزماً لحرمة العمل في حد ذاته حسبما يقتضيه إرتكاز المتشريعة - كما سيأتي - دلت الرواية على حرمة تسبب المرأة في خروج المنى من رحمها بعد الجماع، ويندرج في ذلك تسببها في إتلاف الحويمانات التي يشتمل عليها المنى ولو باستخدام حبوب منع الحمل.

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بأن قياس الزوجة بالأجنبي ليس وارداً، إذ يُحتمل أن يكون ثبوت الدية على الأجنبي إنما هو لثبوت حق الزوجة في النطفة الداخلة في رحمها، كما ثبت حق الزوج في النطفة قبل خروجها منه، وعلى ذلك فلا تثبت الدية على الزوجة إذا تسببت في خروج النطفة كما لا تثبت على الزوج لو عزل عنها عند المقاربة.

وتطرق هذا الاحتمال يكفي في منع القطع بمساواة الزوجة للأجنبي فلا يتم الاستدلال.

نعم يمكن أن يضعف هذا الاحتمال بملاحظة تساوي الدية المذكورة أي العشرين ديناراً للدية المذكورة في سائر النصوص للمرحلة الأولى من مراحل تكوّن الجنين وهي النطفة، فيقوى احتمال أن تكون هذه الدية هي تلك بعينها، ونتيجة ذلك تضعيف احتمال الفرق بين أن يكون المتسبب في إسقاطها هي الزوجة أو الأجنبي، ولكن مع ذلك لا يمكن الجزم بعدم الفرق كما سيأتي.

**(الرواية الرابعة):** معتبرة ظريف بن ناصح عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه جعل دية الجنين مائة دينار، وجعل منى الرجل إلى أن يكون جنيناً خمسة أجزاء، فإذا كان جنيناً قبل أن تلجه الروح مائة دينار، وذلك أن الله عز وجل خلق الإنسان من سلاله وهي النطفة فهذا جزء، ثم علقه فهو جزءان، ثم مضغة فهو ثلاثة أجزاء... إلى آخر الرواية<sup>(١)</sup>.

ومبنى الاستدلال بها أمور ثلاثة:

١ - أن المراد بـ (النطفة) التي جعلت ديته عشرون ديناراً هو (ماء الرجل).

٢ - أن ثبوت الدية يستلزم بحسب إرتكاز المتشّعة حرمة الفعل بعنوانه الأولي في حال الاختيار.

٣ - تثبت الدية في إسقاط النطفة سواء تسببت فيه الزوجة أم الأجنبي.

فإذا تمت هذه الأمور الثلاثة صحّ الاستدلال بالرواية على حرمة تسبب المرأة في إسقاط نطفة الرجل بعد دخولها في رحمها.

أما (الأمر الأول) فالظاهر ثبوته، لأنه مقتضى قوله في صدر الرواية: (وجعل مني الرجل إلى أن يكون جنيناً خمسة أجزاء) ويطابقه قول أهل اللغة كالجوهري وابن منظور والفيروزآبادي حيث قالوا: (النطفة ماء الرجل)<sup>(١)</sup>، وقال الأزهري: (سمّى الله المنى نطفة)<sup>(٢)</sup> وقال الراغب الأصفهاني: (النطفة الماء الصافي ويعبر بها عن ماء الرجل)<sup>(٣)</sup>.

وتشهد لذلك موارد استعمال هذه اللفظة في الروايات، كقوله ﷺ: «المرأة تغتسل من الجنابة ثم ترى نطفة الرجل»<sup>(٤)</sup>.

وقوله: «لا بأس إلا أن تكون النطفة فيه رطبة»<sup>(٥)</sup>.

وقوله: «الرجل يفزع عن عرسه فيلقي النطفة»<sup>(٦)</sup>.

(١) الصحاح ج ٤ ص ١٤٣٤ ولسان العرب ج ٩ ص ٣٣٥ وتاج العروس ج ٦ ص ٣٥٨.

(٢) تهذيب اللغة ج ١٣ ص ٣٦٦.

(٣) المفردات ص ٥١٧.

(٤) الوسائل ج ٢ ص ٤٨٢ ح ٣.

(٥) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٤٢١ ح ٥.

(٦) تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ٢٩٦ ح ٢٦.

وقوله: «يا إسحاق الحدّ واحد ولكن زيد في هذا - الزاني - لتضييعه النطفة»<sup>(١)</sup> وغير ذلك من الموارد.

والظاهر أن النطفة بالمعنى المذكور هو المقصود في الآيات الكريمة التي تشير إلى بدء خلق الإنسان كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنٍ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾<sup>(٣)</sup> فَرَّخْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ<sup>(٤)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾<sup>(٥)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾<sup>(٦)</sup>.

ويشهد لذلك جملة من الروايات منها صحيحة رفاة المتقدمة ففيها: «إن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله وإن النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء»<sup>(٦)</sup>.

(١) تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ٩٩ ح ٤٠.

(٢) سورة القيامة، الآية: ٣٧.

(٣) سورة المؤمنون، الآية: ١٣، وربما يُتوهم أن المراد بالنطفة في هذه الآية المباركة هي البويضة المخضبة، لأن المقصود بالسلالة المذكورة قبلها هي ماء الرجل فيتعين أن يكون المراد بها غيره، والجواب عنه أن السلالة في اللغة - كما في تهذيب اللغة ج ١٢ ص ٢٩٢ - هي ما يخرج من مضيق أو زحام، وتطلق بهذا اللحاظ على ماء الرجل لأنه يخرج من مضيق كما تطلق على ما يخرج من الطين من بين الأصابع إذا عصرته كما قال الكلبي - الجامع لأحكام القرآن ج ١٢ ص ١٠٩ - وعلى ذلك فلا يتعين أن يكون المراد بالسلالة في هذه الآية الكريمة هو ماء الرجل، بل الظاهر أن المراد بها هو الطين ولفظه (من) بيانية فيكون مفادها مفاد الآية الثانية من سور غافر وآيات أخرى نظيرها.

(٤) سورة غافر، الآية: ٦.

(٥) سورة الإنسان، الآية: ٣.

(٦) الوسائل ج ٢ ص ٥٨٢ ح ١.

وفي صحيح زرارة: «إن الله إذا أراد أن يخلق النطفة... حرّك الرجل للجماع وأوحى إلى الرحم أن افتح بابك... فتفتح الرحم بابها فتصل النطفة إلى الرحم...»<sup>(١)</sup>.

والحاصل أن لفظ (النطفة) في معتبرة ظريف ظاهر في (ماء الرجل). ولكن ربما يذكر في مقابل ذلك احتمالان:

**(الاحتمال الأول):** أن يراد بالنطفة بويضة المرأة المخصبة بحويمن الرجل، ويمكن أن يذكر لإثبات ذلك وجهان:

**(الوجه الأول):** إنصرف النطفة إلى خصوص النطفة المنعقدة أو إلى خصوص المستقرة في الرحم، ولا تنعقد النطفة إلا بالتلقيح<sup>(٢)</sup> كما لا تستقر في الرحم إلا بعده حيث تنتقل البويضة الملقحة من قناة فالوب إلى الرحم فتستقر في بطانته.

ويوجد في بعض كلمات العلامة المجلسي قدس سره في مرآة العقول<sup>(٣)</sup> ما يُستفاد منه أنه حمل النطفة في مثل هذه الروايات على خصوص النطفة المستقرة في الرحم، كما يوجد في كلمات غيره حملها على خصوص النطفة المنعقدة - على حد تعبيره - ولكن لا شاهد على أيّ منهما، ودعوى الإنصراف غير بيّنة ولا مبيّنة فلا يمكن التعويل عليها.

(١) الكافي ج ٦ ص ١٣ ح ٤.

(٢) التعبير بانعقاد النطفة لم أجده في المعاجم اللغوية وكلمات المتقدمين وإنما تداول عند المتأخرين، والظاهر أن المقصود به في أوائل استعماله هو مجرد تكثف السائل المنوي وانفصال الجزيئات المائية منه على أساس ما كان يُتوهم آنذاك وبقي هذا التوهم إلى عصور متأخرة من أن الجنين يتكون من مجموع ما ينزله الرجل من الماء، حيث يعتقد في المرحلة الأولى من الحمل ويصبح مثل النخامة البيضاء فيشبه ذلك انعقاد العسل والرّب ونحوهما.

وأما التعبير بانعقاد النطفة وإرادة حصول عملية التخصيب بين بويضة المرأة وحويمن الرجل فالظاهر أنه معنى متأخر جداً.

(٣) الكافي ج ٣ ص ١٠٨ الهامش.

(الوجه الثاني): إن النطفة وإن كانت مُفسّرة في غالب المعاجم اللغوية بـ (ماء الرجل) إلا أنها تُطلق على ماء المرأة أيضاً، وقد صرح بذلك الفيّومي في المصباح المنير قائلاً: (النطفة ماء الرجل والمرأة وجمعها نطف) (١).

ويشهد له جملة من روايات الفريقين ففي مسند أحمد بن حنبل أن بعض اليهود قال للنبي ﷺ: «م يُخلق الإنسان؟ قال: «يا يهودي من كلّ يُخلق، من نطفة الرجل ومن نطفة المرأة، فأما نطفة الرجل فنطفة غليظة منها العظم والعصب وأما نطفة المرأة فنطفة رقيقة منها اللحم والدم» (٢).

ونظيره في روايات الإمامية ما رواه الصدوق في العلل بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لبعض اليهود: «أما شبه الولد أعمامه وأخواله فإذا سبق نطفة الرجل نطفة المرأة إلى الرحم خرج شبه الولد إلى أعمامه، ومن نطفة الرجل يكون العظم والعصب، وإذا سبق نطفة المرأة نطفة الرجل إلى الرحم خرج شبه الولد إلى أخواله، ومن نطفتها يكون الشعر والجلد واللحم لأنها صفراء رقيقة» (٣).

وورد في جملة من أخبار الفريقين ذكر ماء المرأة في مقابل ماء الرجل ففي خبر عبد الله بن سنان المروي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة فالولد يشبه أباه وعمّه، وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل يشبه الولد أمه وخاله» (٤).

ونظيره من أخبار العامة ما رواه البخاري بإسناده عن أنس أن النبي ﷺ قال: «وأما الشبه في الولد فإن الرجل إذا غشى المرأة فسبقها

(١) المصباح المنير ص ٨٣٩.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٤٦٥.

(٣) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٣٨.

(٤) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٣٩.



ماؤه كان الشبه له وإذا سبق ماؤها كان الشبه لها»<sup>(١)</sup>.

فالنتيجة أن النطفة كما تُطلق على ماء الرجل تُطلق على ماء المرأة والأنسب أن يكون المراد بها فيما ورد من الآيات والروايات المشتملة على مراحل تكوّن الجنين هو النطفة المخلوطة من النطفتين وهي بويضة المرأة المخصّبة بحويمن الرجل إذ هي التي ينبغي أن تعد أولى مراحل تكون الإنسان في مقابل العَلَقَة والمُضْغَة وغيرهما.

ويشهد لذلك موثق إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها فقال: «لا» فقلت: فإنما هو نطفة، قال: «إن أول ما يُخلق نطفة»<sup>(٢)</sup>.

فإن المراد بقوله عليه السلام: «إن أول ما يُخلق نطفة» هو أن أول ما يُخلق في بطن الأم نطفة، وذلك بقرينة قول السائل: (فإنما هو نطفة) فإنه لم يُرد به نطفة الرجل لأن مورد سؤاله هو المرأة التي تخاف الحبل، ومن المعروف أن خوف المرأة من حدوث الحمل بحيث يدعوها إلى شرب الدواء إنما يحدث عادة مع تأخر عاداتها الشهرية عن موعد المقرر - كما مر ذلك في صحيحة رفاعة - والحمل عندئذٍ على تقدير تحقّقه لا يكون مجرد نطفة بمعنى (ماء الرجل) بل يكون قد تحقق التلقيح وأصبحت البويضة الملقّحة مستقرة في الرحم ملتصقة بجداره.

(أقول): إن النطفة لغةً بمعنى (ماء الرجل) وأما إطلاقها على ماء المرأة فلا يوجد إلّا في المصباح المنير وفي بعض الروايات الشاذة، أما المصباح فقد وضعه الفيومي لتفسير غريب الشرح الكبير للرافعي وكثيراً ما يخلط بين المعاني اللغوية والمعاني المستفادة من روايات أهل السنّة أو اختيارات فقهاءهم فلا يُحسب من المعاجم اللغوية المعتمدة.

(١) صحيح البخاري ج ٤ ص ١٦١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ١٢٦.

وأما الروايات المشار إليها فعلامات الوضع والاختلاق بادية عليها فإن عظم الجنين وعصبه لا يخلق من نطفة أبيه كما أن لحمه ودمه لا يخلق من بويضة أمه، وأيضاً إن حديث السبق واللحوق في النطفتين والمائتين مما ليس له واقع أصلاً وهذا واضح لمن لديه أدنى إلمام بعلم الأجنة.

بالإضافة إلى أن صريح بعض روايات العامة وظاهر غيرها أن المقصود بماء المرأة ونطفتها هو ما يخرج من مهبلها عند الاحتلام، ففي حديث أم سليم المروي في البخاري أنها قالت: يا رسول الله، إن الله لا يستحي من الحق فهل على المرأة الغسل إذا احتلمت؟ قال: «نعم إن رأيت الماء» فضحكت أم سلمة فقالت: تحتلم المرأة؟ فقال رسول الله: «فبما يشبه الولد»<sup>(١)</sup>.

مع أن الثابت علمياً أن ماء الاحتلام هو مجرد إفرازات غدد المهبل ونحوها ولا يحتوي على البويضة نظير المذي في الرجل فكيف يقول رسول الله ﷺ أن شبه الولد يأتي منه؟!.

والحاصل أن إطلاق النطفة على ماء المرأة مما ليس له شاهد يُذكر.

هذا أولاً، وثانياً أنه لو صحّ ما ذكر من أن النطفة تُطلق على ماء المرأة كما تطلق على ماء الرجل إلا أنه لا يقتضي إطلاقها أيضاً على البويضة المخصّبة بما هي مجمع النطفتين إذ يجوز أن يكون لها عندئذٍ إسم آخر وهي (العلاقة) كما سيأتي بيان وجهه عند البحث عن اللولب.

وأما الاستشهاد بموثقة إسحاق بن عمار على إطلاق النطفة على البويضة المخصّبة ففي غير محلّه، إذ لعل السائل أراد بلفظ النطفة نفس ماء الرجل اعتقاداً منه بأنه يبقى على حاله في رحم المرأة مدّة من الزمن كما هو مدلول بعض روايات العامة<sup>(٢)</sup>، وأما الإمام عليه السلام فلعله أيضاً أراد بالنطفة

(١) صحيح البخاري ج ٤ ص ١٦٠.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٣٧٤.

ماء الرجل ولا يلزم أن يكون ذلك على سبيل المجارات مع السائل إذ يفى كلامه ﷺ برّد السائل وإن لم يكن على هذا السبيل كما لا يخفى.

(الاحتمال الثاني): أن يراد بالنطفة ماء الرجل من حين دخوله في رحم الأم إلى أربعين يوماً، وهذا مدلول روايات عديدة مروية بطرق الفريقين وسيأتي التعرض لها<sup>(١)</sup>.

ولكن هذه الروايات لو صحّت لا تكون منافية لما مرّ من شمول لفظ النطفة الوارد في معتبرة ظريف لماء الرجل بل غايته تعميم إطلاقه على الحمل في الأسابيع الخمسة أو الستة من بداية حدوثه.

والى هنا اتضح أن الأمر الأول الذي يبتني عليه الاستدلال بمعتبرة ظريف على عدم جواز التسبب في إلقاء النطفة تامّ.

و (أما الأمر الثاني) وهو أن ثبوت الدية يستلزم حرمة الفعل المستوجب لها، فالظاهر تماميته أيضاً، فإن الدية - حسب إرتكاز المشرعة - إنما هي غرامة مالية تُجعل على الجاني، نظير بدل المتلفات من الأموال، وهذا يقتضي حرمة الفعل المستوجب لها في حال العمد والاختيار وبعبوانه الأولي، فلا ينافي ثبوتها على الجاني خطأً أو سهواً، وكذلك ثبوتها في حال الاضطرار في الموارد التي توجب إرتفاع الحرمة التكليفية كقطع جزء من بدن الميت لإلحاقه ببدن الحي إنقاذاً لحياته.

و (أما الأمر الثالث) وهو التسوية بين المرأة والأجنبي في ثبوت الدية بالتسبيب في إسقاط النطفة بعد دخولها في رحمها فيمكن المناقشة فيه بأن كلام الإمام ﷺ في معتبرة ظريف مسوق لبيان مقادير دية الجنين، ولا نظر له إلى موارد ثبوت الدية ومن تثبت عليه ليُتمسك بإطلاقه فيُحكم بثبوت الدية على المرأة إذا تسببت في إخراج النطفة من رحمها.

بل يكفي مجرد الشك في كونه في مقام البيان من هذه الجهة فإنه

يُمتنع معه التمسك بالإطلاق، إذ من المُحَقَّق في محلّه من علم الأصول أنه متى كان المتكلم في مقام البيان من جهةٍ وشكٍّ في كونه في مقام البيان من الجهة الثانية فلا يمكن التمسك بالإطلاق من تلك الجهة لفقد إحدى مقدمات الحكمة وهي إحراز كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يُراد التمسك بالإطلاق بالنظر إليها.

ويمكن أن يُدعم عدم ثبوت الدية على المرأة بتسببها في إخراج النطفة من رحمها قبل العلوق بأمرين:

(الأول): صحيحة أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة شربت دواءً وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال: «إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشقّ له السمع والبصر فإن عليها دية تسلمها إلى أبيه» قال: «وإن كان جنيناً علقه أو مضغة فإن عليها أربعين ديناراً أو غرة تسلمها إلى أبيه» قلت: فهي لا تترث من ولدها من ديته؟ قال: «لا، لأنها قتلتها»<sup>(١)</sup>.

ووجه الاستشهاد بها أن الإمام عليه السلام قد اقتصر على تحديد دية العلقه والمضغة ولم يذكر دية النطفة مما يُشعر بعدم ثبوت الدية على المرأة فيما لو كان السقط نطفة فقط.

ويمكن أن يلاحظ على ذلك بأن مورد السؤال خصوص الحامل وقد سبق في بعض المباحث السابقة ما يشير إلى أن الحمل إنما يبدأ بالعلقه، فعدم تعرّض الإمام عليه السلام لدية النطفة إنما هو لخروجها عن مفروض السؤال.

(الثاني): إن من المعلوم أنه لا يجب على المرأة أن تظلّ بعد الجماع مستلقية على ظهرها من دون حراك مدّة من الزمن لئلاّ تتسبّب في خروج السائل المنوي من مهبلها، بل يجوز لها أن تقوم وتجلس وإن أدى ذلك إلى خروجه، وجواز تسببها في خروج النطفة بذلك يؤيد جوازه بسائر الطرق أيضاً فتأمل.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٢ ح ١.

ومهما يكن فقد تلخّص مما تقدّم أنه لا مانع من استعمال ما يؤدّي إلى تلف النطفة قبل التخصيب سواء أكان من قبيل الأقراص أم التحاميل أم المواد الهلامية أم غير ذلك كغسل المهبل والرحم بالماء ونحوه بعد الجماع لغرض تنظيفهما من المني، فإن كل هذا جائز لا ضير فيه.

هذا فيما يتعلّق بالناحية الأولى من نواحي البحث عن الأقراص المانعة عن الحمل.



### (الناحية الثانية) الأضرار الصحيّة الناجمة عن استعمال الأقراص

المعروف طبياً أن استعمال الحبوب المانعة عن الحمل يستتبع عوارض جانبية لما تتسبّب فيه من تحويل في عمل الهرمونات عن مجراه الطبيعي وإدخال الخلل عليه، وهذه العوارض إما قليلة كالصداع والغثيان والدّوار واضطراب الدورة الشهرية، وإما فادحة كالجلطة الدموية في أوردة الساقين وغيرها من الأعضاء وكالإصابة بنوبات عصبية شديدة أو حالة من الاكتئاب الشديد، وربما تكون أعراض استخدامها أكثر خطورة حتى يصل إلى حدّ الهلاك.

ولكن ذلك مما يختلف من امرأة إلى أخرى ومن حالة إلى غيرها، وفي ضوء ذلك يُتساءل أنه هل يجوز للمرأة استخدام الحبوب المانعة عن الحمل وإن كانت مضرّة بصحتها أم لا؟.

والجواب: أنه لا يجوز لها ذلك بناءً على ما اختاره جمع من الفقهاء من حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً، وأما بناءً على ما اختاره جمع آخرون - وهو الصحيح<sup>(١)</sup> - من التفصيل بين الضرر الفادح وغيره فلا بد من التفصيل في المسألة بأن يقال:

(١) لاحظ الملحق الأول ص ١٧٧.

إن الأضرار الصحية الناجمة عن استعمال الحبوب المانعة للحمل إذا لم تكن فادحة كالصداع والغثيان ونحوهما فهي لا تمنع شرعاً من استعمالها، ولا سيما أن مبعث الاستعمال داع عقلائي وهو تحديد النسل والمنع من الإنجاب الموجب للمزيد من الأضرار والمتاعب.

وأما إذا كانت الأضرار فادحة كالإصابة بالجلطة ونحوها فاللزام الاجتناب عن استعمالها بالمقدار الموجب لترتب تلك الأضرار عليها.

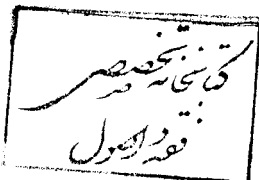
نعم إذا كان الحمل أشد ضرراً من استعمال الحبوب ولم توجد مندوحة من تحمّل أحد الضررين جاز بل لزم تحمل الضرر الأخف كما هو مقتضى قواعد باب التزاحم، ولكن هذا فرض نادراً جداً.

وجدير بالذكر أنه كما يحرم استعمال الحبوب فيما إذا كان يؤدي إلى ضرر فادح مع العلم بترتب الضرر، كذلك يحرم استعمالها في صورة الاحتمال إذا كان معتدّاً به عند العقلاء، ولو من جهة الاهتمام بالمحتمل بحيث يوجب الخوف عندهم.

فلو خافت المرأة أن يؤدي استعمال الحبوب المانعة عن الحمل إلى إصابتها بمثل ما ذكر من الأمراض الخطيرة لم يجز لها الاستعمال، إما لأن خوف الضرر طريق عقلائي إليه، كما اختاره السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته<sup>(١)</sup>، وإما لكونه طريقاً شرعياً إليه كما اختاره السيد الحكيم قدس سره<sup>(٢)</sup>، وإما لأنه وإن لم يكن طريقاً بأيّ من النحويين إلا أنه مورد لأصالة الإحتياط بمقتضى السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع المقدس.

(١) مستند العروة الوثقى كتاب الصوم ج ١ ص ٤٥٦، ومن الغريب ما نسب إليه (قده) في التفتيح ج ٩ ص ٤١٧ من المناقشة في التمسك بحديث «لا ضرر» لنفي وجوب الوضوء عند خوف الضرر من استعمال الماء قائلاً: إن هذا الاستدلال من عجائب الكلام لأنه لا علم بالضرر في مورد الخوف، نعم الضرر محتمل عند الخوف وليس بمعلوم ومع عدم إحراز الضرر كيف يُتمسك بحديث «لا ضرر» فإنه من التمسك في الشبهة من طرف العام ولا يقول به أحد.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج ١٠ ص ١٧٨.



فعلى جميع الوجوه المذكورة يعتدّ بخوف الضرر إذا كان مستنداً إلى المناشئ العقلائية دون الوسوسة ونحوها مما لا يعتني بها العقلاء.



### (الناحية الثالثة) حقوق الزوج واستعمال حبوب منع الحمل

إن استعمال المرأة أقراص المنع من الحمل ربما يؤدي إلى الإخلال ببعض الحقوق الواجبة لزوجها وذلك من عدة جهات:

**(الجهة الأولى):** من حيث منافاته لحق الاستيلاد بناءً على ثبوت هذا الحق له مطلقاً أو في الجملة، وقد سبق الكلام حوله عند البحث عن العزل.

**(الجهة الثانية):** من حيث أن استعمالها قد يؤدي إلى اضطراب الدورة الشهرية، وذلك في بداية استعمالها أو مطلقاً نتيجة لسوء الاستعمال فتزداد المدة التي ينزل من مستعملتها الدم أو تنقطع المدة فيفصل بين أيام الدم فترات من النقاء.

ويحدث هذا على نحوين:

**النحو الأول:** إزدياد مدة الدم المحكوم بكونه حيضاً أو تخلل النقاء الذي يجري عليه حكم الحيض فتوى أو احتياطاً، ونتيجة ذلك هو أن يُحرّم الزوج من المقاربة مدة أطول من مدة الحيض الأصلية، أي فيما لو لم تستخدم المرأة حبوب منع الحمل فيمكن أن يقال حينئذٍ بمنعها عن استعمال الحبوب لمنافاته لحق الزوج الواجب مراعاته عليها نظير ما ذكره السيد صاحب العروة الوثقى قدس سره من أنه في الموارد التي تتخير فيها مستمرة الدم في جعل حيضها أول الشهر أو غيره إذا عارضها زوجها وكان مختارها منافياً لحقه وجب عليها مراعاة حقه<sup>(١)</sup> وقد وافقه على ذلك معظم المعلقين على العروة.

(١) العروة الوثقى ج ١ فصل في حكم تجاوز الدم على العشرة ص ١٣١ م ١٥٠.

ولكن التحقيق أن دليل وجوب تمكين المرأة لزوجها لا يقتضي منعها من جعل نفسها حائضاً ليرتفع بذلك موضوع الحكم المذكور، فإن الحكم لا يدعو إلى إيجاد موضوعه أو عدم التسبب إلى انتفائه كما هو محقق في علم الأصول.

إذاً لا دليل على عدم جواز استعمال أقراص منع الحمل من دون رضا الزوج إذا كان يؤدي إلى إطالة فترة الحيض أو ما في حكمه من النقاء المتخلل بين دمين محكومين بكونهما حيضة واحدة.

**الفحو الثاني:** نزول الدم غير المحكوم بكونه حيضاً زيادة على أيام العادة، وهذا وإن كان لا يمنع الزوج من المقاربة من الناحية الشرعية، ولكن إذا كان وجود الدم في المهبل منقراً له عن المقاربة وموجباً لتقرّزه لها فالظاهر أن لا يجوز للزوجة التسبب فيه باستعمال حبوب منع الحمل أو غيرها لمنافاته للتمكين الواجب عليها بمقتضى النصوص الكثيرة.

**(الجهة الثالثة):** من حيث أن استعمال حبوب منع الحمل قد يؤدي إلى حالات من الاكتئاب والتوتر العصبي فتسيء الزوجة معاشرته زوجها في تلك الحالات، ويمكن أن يقال بمنافاة ذلك لحق الزوج في حسن المعاشرة وعدم التسبب في إيذائه، فإن المعاشرة بالمعروف وعدم الإيذاء من الحقوق المتبادلة بين الزوجين.

وكيف كان فإن فرض أن استعمال حبوب منع الحمل ينافي شيئاً من حقوق الزوج فلا يجوز للزوجة استعمالها من دون رضاه وإلا فلا مانع منه من هذه الجهة والله العالم.



## الباب الثالث

### في اللولب



إن من وسائل المنع من الإنجاب الأوسع انتشاراً في الآونة الأخيرة هي الوسيلة المعروفة بـ (اللولب) الذي يوضع في رحم المرأة عن طريق المهبل فيؤدّي إلى عدم إنجابها طيلة فترة فعاليته .

والسبب في شيوع استخدامه هو ما يتمتع به من مميزات كقلّة الكلفة المادية، وضآلة ما يتركه من مضاعفات جانبية، وكونه شديد الفعالية في المنع من الإنجاب .

وينبغي البحث عن حكمه في الشريعة المقدسة من عدّة جوانب :

### **(الجانب الأول): طريقة فعاليته في منع الإنجاب**

وقد وقع موضع الإشكال من جهة ما يُقال من أن عمله يختلف تماماً عن عمل معظم الموانع الأخرى كأغلب أنواع الحبوب والعازل الذكري وما ماثلهما، حيث أنها - أي معظم الموانع - تمنع بشكل أو بآخر عملية التخصيب (أي تلقيح البويضة التي ينتجها مبيض المرأة بالحويمن المنوي).

وأما اللولب فهو لا يمنع من التخصيب، بل يؤدّي إلى تلف البويضة المخصبة، وذلك لأن البويضة تلتقي بالحويمن في قناة فالوب فيتم تلقيحها به، وبعد عدة أيام تنتقل إلى الرحم لتغرز في بطائه بعد أن تكون البطانة قد استعدّت تماماً لاستقبالها بإفراز إنزيم خاص يساعد على غرزها في البطانة، ولكن اللولب يمنع ذلك بأحد الطرق الثلاثة الآتية :

١ - التسريع في دفع البويضة إلى الرحم بحيث تصل قبل أن تكون بطانة الرحم مهيتة تماماً لاستقبالها.

٢ - المنع من إفراز الإنزيم الخاص المساعد على عملية الغرز.

٣ - إحداث الخدش في الغشاء الداخلي للرحم بحيث يؤدي في النتيجة إلى أن يلفظ الرحم البويضة المخصبة حديثة الإنبات.

وفي جميع الحالات تسقط البويضة وتلف، ويستند ذلك إلى عمل اللولب<sup>(١)</sup>، فاللولب - إذاً - أداة إجهاض للحمل ليس إلا، ومعلوم أن الإجهاض حرام في الشريعة الإسلامية بمختلف صورته.

ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال بوجهين يعتمد أحدهما المناقشة الصفروية بمنع ما قيل من أن طبيعة عمل اللولب هو تدمير البويضة المخصبة، أو منع إمكانية التأكد من وقوع ذلك خارجاً خلال مدة استعماله من جهة تداخل احتمالات أخرى.

ويعتمد الوجه الآخر المناقشة الكبرى بمنع ما يُقال من حرمة التسبب في إسقاط البويضة قبل استقرارها في جدار الرحم.

### هل اللولب يؤدي إلى تلف البويضة المخصبة؟

ربما يقال أن ما ذكر في طرح الإشكال في طريقة فعالية اللولب ليس أمراً مؤكداً بل هو ما يذكره بعض الاختصاصيين، ويقول آخرون أن فعاليته في منع الإنجاب غير معروفة بالضبط فيحتمل فيها ما ذكر، كما يحتمل أن وجوده في الرحم يؤدي إلى إبطاء حركة الحيامن باتجاه قناة فالوب التي يتم فيها الإخصاب فلا تصل إليها في الوقت المناسب، أو يؤدي إلى إتلاف الحيامن عند مرورها في قناة عنق الرحم بفعل ما يحدث فيها من حموضة شديدة، وفي بعض أنواعه وهو الذي يفرز هورمون بروجسترون يحتمل أن

(١) تقارير طبية لعدد من اختصاصي النسائية والتوليد.

يعمل على إحداث تغييرات في إفرازات عنق الرحم بحيث يجعله غير مهياً لاستقبال الحيامن فلا تتم عملية الإخصاب<sup>(١)</sup>.

فكون اللولب أداة إجهاض ليس أمراً واضحاً فلا يمكن المنع من استخدامه على هذا الأساس، هذا أولاً.

وثانياً: إنه لو افترضنا أنه قد تأكد علمياً أن اللولب يؤدي إلى تلف البويضة المخضبة وقلنا بالمنع من استخدام ما يؤدي إلى ذلك فإن هذا لا يكفي وحده في المنع من استعمال اللولب، لأن احتمال عدم حدوث الحمل لعوامل أخرى غير وجود اللولب في الرحم قائم دائماً، ومعه لا يُحرز أن عدم حدوث الحمل مستند إلى وجود اللولب وقضائه على البويضة المخضبة، فلا يمكن المنع من استخدامه على هذا الأساس.

ومن العوامل الأخرى لعدم تحقق الحمل: عدم حصول المقاربة في أيام خصوبة المرأة، وتوقف المبيض عن إنتاج البويضة لخلل طارئ في عمله، ووجود إفرازات مهبلية شديدة الحموضة تقف حائلاً دون تغلغل الحيوانات المنوية إلى الرحم وغير ذلك.

**(أقول):** إن اللولب يُستخدم عادة من قبل النساء اللواتي عَرَفْنَ من خلال الفحوص الطبية أو التجارب السابقة أنهن يحملن بصورة طبيعية خلال شهر أو شهرين أو ثلاثة إذا لم يستعملن بعض موانع الحمل.

فاحتمال إستناد عدم الحمل إلى وجود اللولب بالنسبة إلى هؤلاء وإن لم يكن يبلغ درجة الإطمئنان في صورة قصر مدة الاستخدام كشهر أو

(١) ط ٢ ص ٤٠٩

Gynecology illustrated.

ص ٤٥١

Deculeact's Textbook of obstetrics and Gynecology.

ط ١٥ ص ٢٣٩

Gynecology by ten teachers.

شهرين ولكن يبلغ هذه الدرجة فيما هو المتعارف من استخدامه لمدة أطول من ذلك وسيأتي وجهه إن شاء الله تعالى.

فالعقدة إذاً تحقيق ما إذا كان اللولب يؤدي إلى تدمير البويضة المخصبة أم لا .

والشهادات الطبية التي تحدد عمل اللولب يمكن أن تكون على قسمين :

**القسم الأول:** الشهادات المعتمدة على التحاليل المختبرية .

**القسم الثاني:** الشهادات المستندة إلى مجموعة إنطباعات أصحابها عن عمل الأعضاء التناسلية الأنثوية وكيفية تحقق الحمل ومكونات اللولب الصناعية ونحو ذلك .

**والقسم الأول** يمكن أن يكون على أنواع ثلاثة :

**(النوع الأول):** ما يفيد أن عمل اللولب هو تدمير البويضة المخصبة بأحد الطرق المذكورة آنفاً وليس له عمل سوى ذلك .

ولو وجدت شهادة من هذا القبيل من بعض الثقات من أهل الخبرة ولم تُعارض بشهادة مخالفة لها ممن يماثله في الخبرة والوثاقة لزم الأخذ بها واعتبار اللولب أداة إجهاض بالمعنى المذكور، ولكن لا توجد - على حد علمي - شهادة من هذا النوع .

**(النوع الثاني):** ما يفيد أن اللولب يؤدي في حالات كثيرة إلى تدمير البويضة المخصبة، ولكنه يعمل في حالات كثيرة غيرها على منع الإنجاب بطرق أخرى .

ولو وجدت شهادة من هذا القبيل بالشروط المتقدمة في سابقتها - ولا توجد على حد تبّعي - فهي وإن كانت لا تمنع من استعمال اللولب لمدة قصيرة كثلاثة أشهر، ولكنه تمنع من استعماله لمدة طويلة كسنة مثلاً .

وذلك أنه لو افترضنا أن احتمال كون اللولب موجباً لسقوط البويضة المخصبة هو ٥٠٪، وانخفاض هذا الاحتمال إلى ٢٥٪ إذا لوحظ احتمال عدم حدوث الحمل لعوامل أخرى غير وجود اللولب في الرحم؛ تكون النتيجة هي أن احتمال عدم كون اللولب مانعاً عن الحمل بطريقة إسقاط البويضة وإن كان يبلغ ٧٥٪ في الشهر الأول، ولكن هذا الاحتمال يبدأ بالتضاؤل - بسبب تجمع الاحتمالات في محور واحد - كلما زادت المدة، فإنه لا يزيد على ٥٧٪ في شهرين ولا يزيد على ٤٣٪ في ثلاثة أشهر وهكذا إلى أن ينتهي إلى ٣٪ فقط في اثني عشر شهراً.

ولأجل ذلك لا يتيسر للمرأة استخدام اللولب كمانع من الإنجاب لمدة سنة واحدة، لأنها تطمئن بأنه سوف يؤدي إلى إسقاط البويضة المخصبة ولو لمرة واحدة خلال السنة، والإطمئنان الإجمالي كما هو حجة في الدفعيات كذلك هو حجة في التدريجات على ما حُقق في محلّه من علم الأصول.

**(النوع الثالث):** ما يفيد أن عمل اللولب هو المنع من الإخصاب أي تلقيح البويضة بالحويمن بتأثيره على حركة قناة فالوب ومنع الحويمن من الصعود إليها ليلتقي هناك بالبويضة أو القضاء على الحويمن قبل صعوده أو بغير ذلك.

وتوجد شهادة من هذا القبيل، وصاحبها عالم يدعى (سيكال) فقد أجرى دراسة مختبرية عن عمل اللولب وذلك بالقيام يومياً بقياس مستوى هورمون (hcg) في دماء النساء اللواتي يستخدمن هذا المانع فلم يسجل أي ارتفاع في نسبة الهورمون المذكور في دمائهن، فاستنتج من ذلك أن اللولب يمنع التخصيب رأساً، وذلك لأن هورمون (hcg) مما تفرزه البويضة بعد التخصيب بفترة قليلة، وعندئذٍ تزداد كميته في الدم، وأما ظهوره في البول فيتأخر شهراً عن بداية التخصيب.

فإذا لم يُسجل أي ارتفاع في نسبة هذا الهورمون في دم المرأة

المستعملة للولب دلّ ذلك على عدم تحقق التخصيب عندها<sup>(١)</sup>.

**القسم الثاني** من الشهادات الصادرة بشأن عمل اللولب على ثلاثة أنواع أيضاً:

**(النوع الأول):** ما يؤكد أن عمل اللولب هو التسبب في تلف البويضة بعد التخصيب ولا يعمل على منع الإنجاب بغير ذلك إلا في حالات شاذة جداً.

**(النوع الثاني):** ما يشكك في طريقة فعاليته ويقول أن احتمال أداؤه إلى تدمير البويضة المخصبة وإن كان أبرز الاحتمالات المطروحة وربما أرجحها في النظر، ولكن هناك احتمالات أخرى لا يمكن إغفالها والحكم بكون اللولب أداة إجهاض بالمعنى المتقدم.

**(النوع الثالث):** ما ينفي كون اللولب موجباً لمنع استقرار البويضة المخصبة في جدار الرحم، ويقول أن هذا لا يحدث إلا في حالات نادرة جداً، والغالب تسببه في منع الحمل بطريقة أخرى كقتل الحويمن ونحوه. والنوع الأخير هو في صالح استخدام اللولب كمانع عن الإنجاب وأما النوعان الأولان فلا يمكن على أساسهما المنع من استخدام اللولب كمانع من الإنجاب.

والوجه في ذلك أن النوع الثاني يجعل ميكانيكية عمل اللولب في دائرة احتمالات متعددة، وقبوله بأن احتمال أداؤه إلى تلف البويضة أبرز أو أرجح من غيره من الاحتمالات لا يوجب المنع عن استعماله، كما أن التقريب المتقدم في النوع الثاني من القسم الأول لبيان حصول الإطمئنان الإجمالي بتحقيق التلف بعد التخصيب عند استعمال اللولب لفترة طويلة كسنة مثلاً لا يجري في النوع الثاني من القسم الثاني لاستناد ذاك إلى الفحوصات المخبرية التي تحكي عن واقع خارجي، بخلاف هذا لفرض اعتماده الكلي

(١) current obstetric and Gynecology diagnosis and treatment.



على الإنطباعات النظرية التي تحتمل الخطأ في مطلق تطبيقاتها.  
وأما النوع الأول من هذا القسم فهو وإن كان مستوفياً لشروط الحجية لصدوره من قبل اختصاصيين على درجة راقية من الكفاءة والخبرة ولكنه يواجه المعارضة:

**أولاً:** بشهادات مخالفة له من النوع الثاني من هذا القسم وهي أيضاً صادرة من اختصاصيين على مستوى عالٍ من المقدرة العلمية.

**وثانياً:** بشهادة العالم (سيكال) وقد تقدمت في النوع الثالث من القسم الأول، وهي شهادة مستندة إلى التحاليل المختبرية، ومن المعلوم أن كل شهادة من هذا النوع إذا كانت موثقة فهي تتقدم على الشهادات النظرية المخالفة لها.

فالنتيجة المستخلصة من كل ما تقدم هي أنه لم يثبت بطريقة موثقة كون اللولب مؤدياً إلى تلف البويضة بعد التخصيب، والمرجع عند الشك أصالة البراءة عن حرمة استخدامه من هذه الجهة وإن قلنا بحرمة التسبب في تلف البويضة المخصبة.

ولكن يجدر الإشارة إلى أمر وهو:

إن تشخيص دور اللولب وطبيعة عمله في منع الإنجاب لما لم يكن مسألة فقهية يطلب فيها نظر الفقيه بل مسألة طبية يراجع بشأنها الأطباء الاختصاصيون، فالمنهج الصحيح يقضي أن المرأة إذا أرادت الإطلاع<sup>(١)</sup> على دور اللولب فعليها أن ترجع في ذلك إلى الاختصاصيين بهذا الأمر،

(١) ولكن بناءً على ما هو المعروف لدى المتأخرين من عدم وجوب الفحص عن الشبهات الموضوعية لا يلزمها السؤال لكي تطلع على دور اللولب في منع الحمل بل يجوز لها استخدامه ما لم يثبت لها أنه يؤدي إلى تلف البويضة المخصبة. ولو اتفق أن اطلعت على شهادة بعض الاختصاصيين بكون اللولب مؤدياً إلى تلف البويضة الملقحة لم يسعها استخدامه ما لم تعارض شهادته بشهادة غيره على النهج الموضح في المتن.

فإن اطلعت على شهادة طبيّة من النوع الأول من القسم الثاني واطمأنت بصاحبها خبرة ووثاقة، ولم تطلع على شهادة مخالفة لها من النوع الثاني من هذا القسم أو النوع الثالث من القسم الأول صادرة ممن يماثل الأول في الخبرة والوثاقة أو يفوق عليه فاللازم أن تتعامل مع اللولب كأداة تدمير للبويضة المخصبة.

وأما في غير هذه الصورة فبإمكانها التعامل معه كأداة لا تؤدي إلى ذلك.

ومن هنا يظهر أن ما يتوقعه بعض الناس من مرجعه في التقليد من الفتوى بحليّة اللولب أو تحريمه من دون تعليق الحكم على ما يتحصّل للمُقلّد من شهادات الاختصاصيين بشأن ميكانيكية عمله لا يبتني على أساس علمي سليم، فإن تشخيص كون اللولب أداة إجهاض أم لا مسألة طبية وكون الإجهاض بهذا النحو محرماً أم لا مسألة فقهية فيُرجع في الأولى إلى الأطباء وفي الثانية إلى الفقهاء، ولا يصح أن يطلب من الفقيه إبداء النظر في المسألة الأولى أو تقليده فيما يختاره اعتماداً على شهادات الآخرين من اختصاصي علم الطب.

نعم إذا كان قيام الفقيه بالتحقيق في طريقة فعالية اللولب وتمحيصه الشهادات الصادرة بشأنه واختياره أحد طرفي المسألة اعتماداً على بعض تلكم الشهادات بموجب الضوابط الشرعية يولد الإطمئنان لدى المُقلّد بقيام الحجّة وفق اختيار المرجع فلها العمل بما حصل لها من الاطمئنان وإلا فلا مجال للاعتماد عليه.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول في الجواب عن الإشكال المطروح بشأن استعمال اللولب من ناحية طريقة فعاليته في منع الحمل وقد تضمّن المناقشة الصغرى في ذلك.

وأما الوجه الثاني من الجواب فيتضمّن المناقشة الكبرى وكما يأتي:

## هل يحرم التسبب في إسقاط البويضة المخصبة قبل استقرارها في الرحم؟

يظهر من بعض كلمات السيد الأستاذ قدس سره الشريف أن ما يبتني عليه الإشكال في استخدام اللولب من حرمة التسبب في إسقاط البويضة الملقحة وإن كانت بعد لم تلتصق بجدار الرحم أمر غير صحيح، فإن ما هو المحرم شرعاً إنما هو الإجهاض لا غير، ولا إجهاض حقيقة ما لم يكن حمل في الرحم ألبته.

ومبدأ حدوث الحمل هو باستقرار البويضة الملقحة في جدار الرحم آخذة في الرشد<sup>(١)</sup>.

وحيث أن معظم الشهادات الطبية الصادرة بشأن عمل اللولب تؤكد أنه لا يتسبب في إسقاط البويضة بعد غرزها والتصاقها ببطانة الرحم، وإنما غاية ما يُدعى أنه يمنع الغرز والاستقرار رأساً، فلا مانع - إذاً - من استعماله من هذه الجهة وإن ثبت كونه موجباً لتدمير البويضة الملقحة.

**(أقول):** ينبغي البحث عما دلّ على حرمة الإسقاط تكليفاً، وما دلّ على ثبوت الدية والكفارة فيه ليتحقق من شموله للمقام وعدمه:

### (أ) أما الدليل على حرمة الإسقاط فهو عدة روايات:

**(الرواية الأولى):** موثق إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها فقال: «لا»، فقلت: فإنما هو نطفة، قال: «إن أول ما يُخلق نطفة»<sup>(٢)</sup>.

وقد يُدعى دلالتها على المنع من إسقاط البويضة المخصبة وإن لم تستقر في بطانة الرحم على أساس أن المنع المستفاد من قول الإمام عليه السلام:

(١) المسائل الشرعية ج ٢ ص ٢٠٥ بتصرف.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ١٢٦ ح ٤٤٥.

«إن أول ما يُخلق نطفة» عقيب قول السائل : (فإنما هو نطفة) مطلق يشمل الصورتين، فإن المراد بالنطفة في كلام السائل إما هو خصوص البويضة المخصّبة وإما الجنين من لحظة تكوّنه في بطن أمه وهي لحظة التخصيب إلى أربعين يوماً كما هو مقتضى بعض الروايات وقد سبق الإيعاز إليها.

وعلى التقديرين فهي شاملة للبويضة الملقّحة المستقرة وغير المستقرة، فعدم تفصيل الإمام في مقام الجواب يكشف عن عموم الحكم لكلتا الصورتين.

ويمكن المناقشة في الإطلاق المُدعى - مضافاً إلى ما يتوجّه من الإشكال في أصل تفسير النطفة بما ذكر كما مرّ في بعض المباحث السابقة - أن في الرواية احتمالين:

**(الأول):** أن يكون المقصود بقوله: (تخاف الحبل فتشرب الدواء...) هو أنها تخاف مضاعفات الحبل المستقبلية بعد التأكد من حصوله فتشرب الدواء لتلقي ما في بطنها.

وعلى هذا الاحتمال ليس للرواية إطلاق يشمل محل البحث، إذ لا يتيسّر للمرأة - عادة - أن تتأكد من حدوث الحمل إلاّ بعد مضي مدة طويلة من تحقّقه تتعدى بكثير المدة اللازمة لانتقال البويضة الملقّحة إلى الرحم والتصاقها ببطانته.

فمورد السؤال في الموثّق لا يعمّ محل الكلام فلا يمكن أن يستفاد من منع الإمام عليه السلام في الجواب شمول المنع لما يؤدّي إلى إسقاط البويضة المخصّبة قبل استقرارها في جدار الرحم.

**(الثاني):** - ولعله الأرجح - أن يكون المقصود بقوله: (تخاف الحبل...) أنها تخاف حدوث الحبل فتشرب الدواء لتلقي ما في بطنها على تقدير وجوده، فمورد الرواية شرب الدواء في صورة عدم التأكد من حصول الحمل.

وحينئذٍ فيمكن أن يُدعى شمول طلاقها لموارد استعمال الدواء وما بحكمه في الأيام الأولى لانعقاد النطفة، ولكن الظاهر أنه لا إطلاق لها حتى على هذا الاحتمال، إذ أن الخوف الموجب لشرب الدواء لا يحدث للمرأة - عادة - إلا بعد تأخر عاداتها الشهرية عن موعدها المتعارف لعدة أيام، في حين أن التخصيب وانتقال البويضة المخصبة إلى بطانة الرحم يسبق ذلك بما لا يقل عن أسبوع.

فمورد السؤال في الرواية هو شرب الدواء في صورة احتمال حدوث الحمل بمعنى البويضة المخصبة المستقرة في جدار الرحم، فلا يمكن أن يستفاد من منع الإمام (عليه السلام) في الجواب المنع من استعمال اللولب ونحوه وإن كان لا يؤدي إسقاط البويضة المستقرة في بطانة الرحم.

فالنتيجة أنه لا إطلاق لموثقة إسحاق بن عمار لما هو محل البحث على كلا الاحتمالين في مفادها.

نعم يمكن أن يقال أن قول الإمام (عليه السلام): «أول ما يخلق نطفة» بمنزلة التعليل لمنع المرأة عن استعمال الدواء لغرض إسقاط ما في بطنها فيكون مفاده المنع من التسبب في إسقاط ما يتكوّن في بطنها مطلقاً وإن كان بعد غير مستقر في جدار الرحم لأن العلة تُعمّم كما هي تخصّص.

ويُلاحظ عليه - كما مرّ في بحث سابق - أن كلام الإمام (عليه السلام) مسوق للرد على السائل الذي يبدو أنه أراد بقوله: (فإنما هو نطفة) أن يُرخص له الإمام (عليه السلام) في إسقاط الحمل إذا لم يتجاوز أيامه الأولى على أساس أنه نطفة بعد لا غير فيهون أمره - كما سيأتي نظيره في صحيحة رفاعه - فأشار الإمام (عليه السلام) في الجواب إلى أن النطفة أول مراحل الخلق فلا ينبغي التقليل من شأنها، فهو أبطل (عليه السلام) تجويز إسقاط النطفة معللاً بأنها نطفة، ولم يعلّل المنع من إسقاطها بذلك ليستفاد منه عموم المنع.

وبالجملة لا دلالة في كلام الإمام (عليه السلام) على المنع من إسقاط النطفة مطلقاً - ولا سيّما بناءً على أن المراد بالنطفة في كلامه (عليه السلام) هو ماء الرجال

كما سبق في بعض المباحث السابقة - فإن مقتضاه على التقريب المذكور هو المنع من الإنزال بطريقة المداعبة مع الزوجة من دون دخول مع أنه لا يكاد يستفاد ذلك منه بوجه.

فالتنتيجة: إن موثقة إسحاق بن عمار لا تصلح دليلاً على المنع من إسقاط البويضة المخصبة قبل انغراسها في جدار الرحم.

**(الرواية الثانية):** صحيحة رفاة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجارية ربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في الرحم فتسقى الدواء لذلك فتطمث من يومها أفيجوز لي ذلك وأنا لا أدري ذلك من حبل هو أو من غيره؟ فقال لي: «لا تفعل ذلك» فقلت له: «إنه إنما ارتفع طمثها منها شهراً ولو كان ذلك من حبل إنما كان نطفة كنفطة الرجل الذي يعزل؟ فقال: «إن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله، وإن النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء، فلا تسقها دواءً إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»<sup>(١)</sup>.

ويمكن الاستدلال بها على عدم جواز التسبب في إسقاط البويضة المخصبة سواء أكانت مستقرة في جدار الرحم أم لا بتقريب أن المراد بلفظ (النطفة) في قوله عليه السلام: «إن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة» هو ماء الرجل، وهذا ظاهر بملاحظة الرواية نفسها، مضافاً إلى أنه معناها لغة وبحسب موارد الاستعمال كما تقدم في بحث سابق.

وعلى ذلك تدل الصحيحة على المنع من التسبب في إسقاط نطفة الزوج بعد دخولها في رحم المرأة وإن لم يخلق منها بعد شيء، فتدل بالأولية على المنع من التسبب في إسقاط البويضة الملقحة التي هي أول ما يُخلق من الجنين في رحم أمه سواء أكانت مستقرة في جدار الرحم أم لا.

(١) الوسائل ج ٢ ص ٥٨٢ ح ١.

وربما يجاب عن ذلك بأن لفظة (النطفة) وإن أُريد بها ماء الرجل - كما جاء في تقريب الاستدلال - إلا أن المراد بوقوعها في الرحم ليس مجرد دخولها فيه بل صيرورتها حملاً لأن السائل إنما قاس الحمل إذا كان نطفة بالنطفة الواقعة خارج الرحم بالعزل، فالمنسجم مع هذا القياس هو أن يكون الإمام عليه السلام بصدد التفرقة بين النطفة الخارجة بالعزل وتلك التي تكون حملاً، لا بينها وبين مطلق النطفة الداخلة في الرحم.

وحيث أن الحمل لا يتحقق إلا بعد تلقيح بويضة المرأة بالنطفة والتصاقها بجدار الرحم، فلا تدلّ الصحيحة على المنع من إسقاط البويضة المخصّبة قبل استقرارها في جدار الرحم.

ولكن هذا البيان لا يخلو عن ضعف، لأن مجرد كون السائل بصدد قياس النطفة التي تكون حملاً بالنطفة الخارجة بالعزل لا يكون قرينة على كون الإمام عليه السلام بصدد التفرقة بين المقيس بحده والمقيس عليه، إذ يكفي في بطلان قياسه بيان الفارق بين مطلق النطفة الداخلة في الرحم والنطفة الخارجة بالعزل.

نعم هناك احتمال آخر في مفاد الصحيحة تقدّمت الإشارة إليه عند البحث عن الأقراص المانعة للحمل وبناءً على هذا الاحتمال ربما يمنع من صحة الاستدلال بالصحيحة على عدم جواز إسقاط البويضة المخصّبة قبل استقرارها في جدار الرحم.

بيان ذلك:

إن المستفاد من غير واحدة من الآيات الكريمة والروايات الشريفة أن أولى مراحل تكوّن الإنسان هي النطفة، وثانيها العلقة، وثالثها المضغة، وهكذا ينتقل الجنين من مرحلة إلى أخرى حتى تتمّ خلقته، وتدبّ فيه الحياة ويولد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: إن الثابت علمياً أن أولى مراحل تكون الإنسان في رحم أمه هي بالتحام بويضة الأم بحويمن الأب وتسمى

عندئذٍ بالبويضة المخصّبة أو الملقّحة، ويقال أن هذا الأمر لم يكن معروفاً في الثقافة البشرية إلى عام ١٦٦٧م حين تم الإعلان عنه من قبل عالم التشريح الفلورنسي (ستينو) الذي كشف أن مبيض المرأة يفرز بويضة تكون هي الجنين بعد تلقيحها بحويمن الرجل<sup>(١)</sup>.

ويقال أيضاً أن البويضة على الرغم من أنها أكبر حجيرات الجسم قاطبة إلا أنها صغيرة جداً بحيث لو وضع خمسون ألف منها بعضها إلى جانب الأخرى لما بلغت مساحتها جميعاً مساحة طابع البريد<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان فالسؤال المطروح هنا هو أن البويضة المخصّبة هل هي من تطورات المرحلة الأولى من المراحل الخمس المذكورة أي (النطفة) أم هي بداية المرحلة الثانية من تلك المراحل أي (العلاقة)؟

فيه وجهان:

أما الوجه الأول فيبيني على أن النطفة وإن كانت في الأساس اسماً لماء الرجل إلا أنها تطلق أيضاً في كلام العرب على الحمل في بداية تكوّنه في رحم أمه إلى أن يتحول إلى قطعة حمراء مثل قطعة الدم الجامدة فيسمى عندئذٍ بالعلاقة.

والوجه في إجراء إسم النطفة عليها قبل ذلك هو إما الاعتقاد بأن مَنّي الرجل يبقى كما هو إلى أن يصير علاقة كما تشهد له بعض روايات العامة<sup>(٣)</sup>، وإما أن ما يحصل فيه من التغيرات لا تكون محسوسة قبل أن يتحوّل إلى العلاقة، ولذلك أجروا عليه نفس التسمية السابقة على حصولها.

ويشهد لهذا الوجه أسئلة الرواة في بعض الروايات كموثقة إسحاق ومعتبرة رفاعة، كما تشهد له الروايات المروية من طرق الفريقين الدالة على

(١) أطفال تحت الطلب ص ٣٢.

(٢) حياتنا الجنسية ص ١٦.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٣٧٤.



أن الحمل يكون نطفة أربعين يوماً فإنها واضحة الدلالة على صحة إطلاق النطفة على الحمل في المرحلة الأولى من مراحل تكوّنه في رحم الأم.

**(أقول):** الروايات المشار إليها غير قابلة للتصديق إلا مع ضرب من التأويل، لأن ما يحصل من التغيرات الهائلة خلال الأربعين يوماً من بداية العلوق أمر واضح لدى كلّ من شاهد سقطاً إنسانياً في الأسابيع الأولى من الحمل<sup>(١)</sup>، فلا مبرر لإجراء إسم النطفة عليه طوال هذه المدة.

وأما أسئلة الرواة فلا تصلح شاهداً على صحة هذا الوجه في مقابل ما يأتي في مبنى الوجه الثاني، غايته أنها تعبّر عن انطباع بعض الناس عن مراحل سير النطفة لا أزيد.

وأما الوجه الثاني فمبناه هو أنه قد ورد في كلام العرب - كما يُعلم بمراجعة المعاجم اللغوية وموارد الاستعمال في الروايات وغيرها - قولهم: (علقت المرأة)<sup>(٢)</sup> إذا حملت، وورد في كلامهم أيضاً إطلاق العلقّة على الجنين قبل أن تصير مضغة.

والانطباع السائد عند اللغويين هو أن الوجه في تسمية العلقّة بهذا الإسم ليس إلا كونها شبيهة بقطعة الدم الجامدة التي تسمى عند العرب بالعلقّة لأنها تعلق بالشيء<sup>(٣)</sup>، فكأن النطفة تتحول في رحم الأم إلى قطعة حمراء تشبه الدم أو هي منه قبل أن تتحوّل إلى المضغة.

ومعلوم أن تحوّل النطفة إلى العلقّة بهذا المعنى لو كان يحدث فعلاً ولم يكن أمراً موهوماً فإنما يحدث بعد تحقق الحمل بفترة معتدّ بها، وقد حُدّدت في بعض روايات الفريقين بأربعين يوماً، وحينئذ يُتساءل أنه كيف صحّ للعرب أن يقولوا: (علقت المرأة) تعبيراً عن حدوث الحمل عندها، مع أن الحمل لا يصبح علقّة ما لم تمرّ مدة طويلة، إلا إذا لم يكن يجمع

(١) لاحظ الملحق الخامس ص ٢٠٧.

(٢) لسان العرب ج ١٠ ص ٢٧٠.

(٣) مقاييس اللغة ج ٤ ص ١٢٥.

القول المذكور والتسمية المزبورة معنى واحد على الرغم من اشتراكهما في المادة اللغوية وهي (ع ل ق) وهذا أمر مُستبعد جداً.

وقد يُتفصّل عن هذا الإشكال بالالتزام بأن الحمل يُطلق مقارناً لالتصاق البويضة المخصبة ببطانة الرحم حيث تنشب فيها فتُسمّى بالعلقة ويقال: (علقت المرأة) أي حملت من العلق وهو النشوب، وعلى ذلك يرتفع الإشكال وتكون البويضة المخصبة قبل الالتصاق من تطورات المرحلة الأولى من مراحل تكوّن الجنين أي النطفة.

ويلاحظ عليه:

بأن اشتقاق الفعل (علقت) من العلق بمعنى النشوب ليس له وجه صحيح لأن التي تنشب هي العلق لا الأم فكان المناسب أن يقال: (علق الولد بالأم) كما يقال: (علقت الشوكة بالثوب) ولا يقال: (علقت المرأة) كما لا يقال: (علق الثوب)، هذا بالإضافة إلى أن نشوب البويضة المخصبة في جدار الرحم مما لم يكن معلوماً في الثقافة البشرية في العصور الغابرة فيُستبعد إلتفات العرب إليه واعتباره مبدأ حدوث الحمل عند المرأة.

والذي يبدو لي أن الوجه في تسمية العلق بهذا الاسم هو تشبيه الحمل بالدودة المعروفة بالعلقة، وذلك أن من أبرز علامات حدوث الحمل عند المرأة وأجلى مظاهره عند عامة الناس هو انقطاع دم الحيض عنها فلا ترى الدم منذ بداية حملها إلا نادراً، وكان تفسير ذلك عند العرب وأمم كثيرة أخرى هو أن الجنين يمتص دم الأم ويتغذى به فلا يسمح له بالنزول في أيام عاداتها الشهرية، وقد ورد مطابقاً لذلك بعض الروايات من طرق الفريقين، منها ما نُسب إلى علي عليه السلام أنه قال: «إن الله تعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه في بطن أمه»<sup>(١)</sup>.

(١) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٤١ ح ٢١، وفي كتاب تدبير الحبالى للبلدي ص ١٠٠: ثم لا يزال يزداد ويغلظ وينمو الجنين ويتكامل بما يجتذبه المنى من الشيء المنحدر إليه من دم الحيض، فإن ما يجتذبه ينمّي جوهره ويغيّر أحواله.

وعلى هذا الأساس كان الحمل شبيهاً بالدويذة المعروفة بالعلقة التي تتعلق بحلق الدابة عندما تشرب من ماء البرك ونحوها فتمتصّ دمها، ولأجل ذلك يُسمى الحمل بالعلقة، والعلم الحديث وإن أثبت أن امتصاص الجنين لدم الأم إنما يحدث متأخراً عن بداية التخصيب بما لا يقل عن خمسة عشر يوماً<sup>(١)</sup>، إلا أن العرب لما لم يكن لهم إمام بأحوال الجنين وتطوّراته في بطن أمه كان الاعتقاد السائد عندهم هو أن الحمل يمتص دم الأم بمجرد تكوّنه لمقارنته مع انقطاع دم الحيض عنها ومن هنا قالوا: (علقت المرأة) إذا حملت أي تعلّقت بها العلقه كما قالوا مثل ذلك في الدابة: (علق الدابة علّقاً تعلّقت به العلقه، وعلقت الدابة إذا شربت الماء فعلقت بها العلقه)<sup>(٢)</sup>.

فالنتيجه أن الأرجح في النظر هو أن البويضة المخصّبة بالحويمن المنوي ليس من تطورات المرحلة الأولى من مراحل تكون الإنسان أي النطفة بل هي بداية المرحلة الثانية أي العلقه.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال أن قول الإمام عليه السلام في صحيحة رفاعه: «إن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقه» مسوق للردّ على السائل فيما ذكره من إطلاق (النطفة) على الحمل المحتمل تكوّنه في بطن الجارية ثم قياسه إياه بالنطفة الخارجة بالعزل، ووجه الردّ عليه هو أن نطفة الرجل بوقوعها في الرحم وصيرورتها حملاً لا تبقى نطفة بل تصير علقه فلا يصح قياسها بالنطفة التي تقع خارج الرحم بالعزل<sup>(٣)</sup>.

(١) حيث يتكون عندئذ للجنين جهاز دوران بسيط وزغابات تغرس في جدار رحم أمه يمتص غذاءه من دمها عبر هذه الزغابات، ولكن - وكما يقول أهل الاختصاص - إن عدم نزول دم الدورة من الحامل ليس ناتجاً عن امتصاص الجنين لدم الأم بل عن ارتفاع نسبة هورمون بروجسترون الذي تفرزه البويضة من حين التخصيب.

(٢) لسان العرب ج ١٠ ص ٢٦٧.

(٣) يمكن ترجيح هذا الوجه على الوجه الذي سبقه من كون مقصود الإمام عليه السلام هو التفرقة بين النطفة التي تكون حملاً وتلك التي تقع في خارج الرحم من جهة =

وعلى ذلك فالصحيحة تدلّ على عدم جواز التسبب في إسقاط العلقه التي هي أولى مراحل تحقق الحمل.

وحينئذٍ ينبغي البحث عن أن العلقه هل تشمل البويضة المخصبة غير المستقرة في الرحم أم لا؟.

ربما يحتمل عدم شمولها لها، وذلك لأن البويضة المخصبة قبل التصاقها ببطانة الرحم لا تكون قد بدأت بمصّ دم الأم فلا يصدق عليها عنوان العلقه بناءً على التفسير المتقدم بيانه.

وفي ضوء ذلك فلا مجال للاستناد إلى صحيحة رفاعه للمنع عن التسبب في إسقاط البويضة المخصبة قبل أن تستقر في جدار الرحم.

ولكن هذا الكلام ضعيف لأن الأوضاع اللغوية لا تتبع الواقع الخارجي بحده وإنما تتبع تصورات الواضعين عنه، وقد سبق أن انطباع

= أخرى أيضاً وهي أنه لو كان مقصوده ﴿﴾ هو ذاك الوجه لكان مقتضاه سكوته ﴿﴾ عما زعمه السائل من أن الحمل في الشهر الأول نطفة كنفطة الرجل عند العزل مع أن هذا واضح البطلان وكان المناسب أن ينتبه الإمام ﴿﴾ على أن تلك نطفة الرجل وهذه نطفة الرجل والمرأة معاً وقد تعلّقت بالرحم فلا يصح قياس هذه بتلك، مضافاً إلى أنه على ذاك الوجه لا يتضمّن كلام الإمام ﴿﴾ جواباً عن سؤال الراوي عن وجه الترخيص للرجل في العزل مع أنه يؤدي أيضاً إلى تلف النطفة مع عدم الترخيص باستعمال الدواء في الشهر الأول في حين أن الموجود في الرحم عندئذ نطفة أيضاً، ومجرد كون النطفة في الرحم في معرض التحول إلى العلقه دون النطفة التي من خارج الرحم لا يصلح وجهاً للتفريق إذ كان مقتضى ذلك أن يُمنع الرجل من العزل حتى تقع النطفة في الرحم وتصير في معرض التحول إلى العلقه.

وأما على الوجه المختار في تفسير الرواية فمحصل جواب الإمام ﴿﴾ هو أن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير بالحمل علقه ثم تتحول إلى المضغة وأما النطفة في خارج الرحم فلا تتحول إلى العلقه فالعزل يمنع من تطور النطفة إلى شيء آخر وأما استعمال الدواء في الشهر الأول فيؤدي إلى سقوط العلقه ويمنع من تحولها إلى المضغة، فهذه لا تقاس بتلك وهذا الكلام يفني بدفع كلا الإشكاليين المذكورين فتدبر.

العرب كان قائماً على أساس أن بداية الحمل هو بصيرورة النطفة علقه تقوم بامتصاص دم الأم فتمنع من تجمعه في الرحم ونزوله في أيام العادة.

فإذا كان هذا هو تصوّر الواضعين لكلمة (العلقة) عن بداية تكونها فلا مجال للقول بعدم إطلاقها على البويضة المخصبة قبل الالتصاق بجدار الرحم.

بالإضافة إلى أنه لو أُريد مراعاة الدقة العلمية في إطلاق هذه اللفظة للزم عدم إطلاقها على البويضة الملقحة المستقرّة في جدار الرحم ما لم تمض عليها عشرة أيام حيث يتكوّن لها زغابات مشيمية تغرس في جدار رحم الأم فيمتص الدم عن طريقها، وبذلك يعود الإشكال مرة أخرى.

فالنتيجة: إن الاستدلال بصحيحة رفاعه على المنع من إسقاط البويضة المخصبة مطلقاً سليم عن الإشكال.

**(الرواية الثالثة):** صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة فقال: «عليه عشرون ديناراً» فقلت: يضربها فتطرح العلقه، فقال: «عليه أربعون ديناراً»<sup>(١)</sup>.

وفي صحيحة أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة شربت دواءً وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها قال: «إن كان له عظم... (إلى أن قال) وإن كان جنيناً علقه أو مضغة فإن عليه أربعين ديناراً»<sup>(٢)</sup>.

والاستدلال بهما على حرمة الإسقاط مبني على ما تقدم بيانه في بحث سابق من الملازمة العرفية بين ثبوت الدية وحرمة الفعل المستوجب لها بعنوانه الأولي، فإنه حينئذٍ يمكن الاستدلال بكل واحدة منهما على حرمة تسبب المرأة في إسقاط البويضة المخصبة ولو قبل إنباتها في جدار الرحم.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ٤.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٢ ح ١.

ولكن الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم مبني على عدم التفريق في ثبوت الدية بين كون المتسبب في الإسقاط هي الأم أو الأجنبي.

والاستدلال بصحيحة أبي عبيدة مبني على كون البويضة المخصبة مندرجة تحت عنوان العلقة وقد تقدّم البحث عن كلا الأمرين، وما هو المختار منهما.

هذا تمام الكلام في ما دلّ على حرمة إسقاط الحمل، وقد تحصّل مما تقدم شموله لإسقاط البويضة المخصبة وإن لم تلتصق بجدار الرحم.

**(ب) وأما الدليل على ثبوت الدية في موارد الإسقاط - المختلفة حسب اختلاف مراحل الجنين - فهو عدة روايات من أبرزها صحيحة محمد ابن مسلم ومعتبرة أبي عبيدة المتقدمتان.**

وقد ظهر بما مرّ آنفاً أنه بناءً على شمول عنوان النطفة للبويضة المخصبة - كما هو مبني جمع منهم السيد الأستاذ قدس سره - يمكن الاستدلال على ثبوت الدية على الأم بالتسبب في إسقاطها بمثل صحيحة محمد بن مسلم، وليس فيها عنوان الحمل أو ما يشابهه، ليشكل في شموله للبويضة المخصبة قبل الإستقرار في جدار الرحم.

وأما بناءً على اندراج البويضة المخصبة تحت عنوان العلقة - كما هو المختار - فيمكن الاستدلال على ثبوت الدية على الأم بتسببها في إسقاطها بصحيحة أبي عبيدة فتأمل.

**(ج) وأما الدليل على ثبوت الكفارة بالإسقاط فهو معتبر طلحة بن زيد<sup>(١)</sup> عن جعفر بن محمد<sup>(٢)</sup> في امرأة حُبلى شربت دواءً فأسقطت، قال: «تُكفّر عنه»<sup>(٣)</sup>.**

(١) طلحة بن زيد لم يُوثق صريحاً في كتب الرجال إلا أن الشيخ الطوسي نصّ في الفهرست على أن كتابه معتمد، ولا يكون ذلك عادة إلا مع كونه ثقة في نقل الأخبار فتدبر.

(٢) الوسائل ج ١٥ ص ٥٦٠ ح ١.

ومقتضى إطلاقه عدم الفرق في ثبوت الكفارة بين ما ولجته الروح وغيره، ولكن على تقدير التشكيك في صدق (الحُبلى) على المرأة التي لم تستقر البويضة في جدار رحمها لا يمكن الاستدلال به على ثبوت الكفارة مع استخدام ما يوجب سقوط البويضة المخصبة قبل التصاقها ببطانة الرحم كما هو واضح.

ولكن الظاهر أن التشكيك المذكور في غير محلّه وأن الحبل يبدأ بنفس التخصيب حيث يوجد ما تمتد به الأيام الذي لذلك يسمى الحمل حبلاً كما نص عليه ابن فارس<sup>(١)</sup>.

وقد تلخّص من جميع ما تقدم أن الصحيح هو ثبوت الإثم والدية والكفارة بالتسبب في إسقاط البويضة الملقحة وإن كان ذلك قبل استقرارها في جدار الرحم.

هذا تمام الكلام في الجانب الأول عن استخدام اللولب.

### (الجانب الثاني): وضع اللولب في الرحم

ذكر الفقهاء أنه لا يجوز للمرأة أن تنظر إلى عورة امرأة أخرى من دون ضرورة شرعية، كما لا يجوز للمرأة أن تكشف عورتها أمام امرأة أخرى لتنظر إليها من دون ضرورة تدعوها إلى ذلك<sup>(٢)</sup>.

وهكذا الحكم في اللمس فإنه لا يجوز للمرأة أن تعرض عورتها لللمس امرأة أخرى ولا يجوز للمرأة أن تلمس عورة غيرها إلا في حال الضرورة.

وفي ضوء ذلك: قد وقع الإشكال في استخدام اللولب من جهة

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٨٣٢ ولفظه: ومن باب (ح ب ل) الحَبَل وهو الحَمَل، وذلك أن الأيام تمتد به.

(٢) لاحظ للتفصيل الملحق الثاني ص ١٨٢.

وضعه في الرحم عن طريق المهبل إذا توقف على شيء من النظر أو اللمس المحرّمين في حال الاختيار.

وتوضيح الحال:

إن وضع اللولب في الرحم بصورة صحيحة وخالية من المخاطر الصحية يستدعي أن يكون المباشر لوضعه من اختصاصي النسائية والتوليد فلا إشكال في:

١ - ما إذا كانت المرأة طبيبة نسائية وتمكّنت من وضع اللولب لنفسها بصورة صحيحة.

٢ - وما إذا كان زوجها طبيباً للنسائية وقام بوضع اللولب في رحمها.

٣ - وما إذا تمكنت طبيبة نسائية من وضع اللولب من دون النظر إلى فتحة المهبل كما يحكى ذلك عن بعض الطبيبات الماهرات.

وأما اللمس فالمتعارف تجنّبه باستخدام الكفوف الطبية فلا إشكال من جهته فتأمل.

وفيما عدا هذه الحالات الثلاث تواجه المرأة الراغبة في استخدام اللولب إشكالاً شرعياً في كشف عورتها أمام الطبيبة لغرض إدخاله في المهبل ووضعه في الرحم، فإن المنع من الإنجاب ليس كحالات الولادة والمرض من موارد الاضطرار التي يجوز فيها كشف العورة أمام الطبيبة استناداً إلى عموم قوله ﷺ: «ليس شيء مما حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطر إليه»<sup>(١)</sup>.

نعم إذا كان الإنجاب مضرّاً بصحة المرأة أو موجباً لوقوعها في حرج شديد لا يُتحمل عادة ولم يكن يتيسّر لها استخدام سائر طرق المنع من

(١) تهذيب الأحكام ج ٣ ص ١٧٣ ح ٢٩٧.



الحمل، أو كانت مضرّة بصحتها أو حرجيّة عليها كذلك جاز لها مراجعة الطبيبة لوضع اللولب.

وأما مجرد الرغبة في المنع من الإنجاب عن طريق استخدام اللولب فلا يجوز لها التكتّشف أمام الطبيبة لهذا الغرض.

وقد يُتصور أن بإمكانها تفادي الإشكال المذكور بالقيام بوضع اللولب أثناء مراجعتها لإجراء الفحص الدوري لغرض التأكد من عدم إصابتها ببعض أمراض الجهاز التناسلي من دون أن تشعر بأعراض فعلية.

فإن إجراء الفحص الداخلي دورياً لَمّا كان ضرورياً لكل امرأة في دور الإنجاب - كما يقول الاختصاصيون - فيجوز لها التكتّشف أمام الطبيبة لغرض إجرائه فيها مكانها أن تستغل هذه الفرصة فتطلب من الطبيبة أن تضع اللولب في رحمها أثناء قيامها بالفحص الداخلي وبذلك تتخلّص من الإشكال.

ولكن هذا التصور بعيد عن الصواب لأن الترخيص لها بالتكتّشف أمام الطبيبة لغرض الفحص الدوري إنما هو بمناط الضرورة، ومن المعلوم أن الضرورات تنقذ بقدرها، فإذا كان الفحص يستدعي التكتّشف لدقيقتين فقط لم يجز لها التكتّشف لمدة أطول لغرض وضع اللولب ولا يكون ذلك على حساب الفحص الذي دعت إليه الضرورة.

وبتعبير آخر: إن كلاً من الفحص الدوري ووضع اللولب يستغرق بعضاً من الوقت ولا تداخل بينهما في ذلك فلكل منهما حكمه ولا يمكن تجويز الثاني بمناط كون الأول جائزاً.

فالنتيجة: إن التكتّشف أمام الطبيبة لغرض وضع اللولب من دون ضرورة تدعو إليه غير جائز شرعاً.

هذا بالإضافة إلى أن من تستخدم اللولب تبقى في حاجة ماسة إلى عرض نفسها بشكل دوري على الطبيبة الاختصاصية لتأكد من بقاءه في موضعه الصحيح وعدم تسببه في مضاعفات صحية، فيمكن أن تُعد بذلك

من قبيل المضطرة بسوء اختيارها، وهذا النحو من الاضطرار لا يوجب رفع الإثم والعقاب كما حُقّق في محله.

### (الجانب الثالث): الأضرار الصحية الناجمة عن استخدام اللولب

إن تسبب اللولب في حدوث مضاعفات جرّاء وجوده في الرحم قليل نسبياً، وما تحدث من المضاعفات طفيفة في الغالب، ولكن قد يستتبع أعراضاً شديدة كالإلتهابات الرحميّة الحادة أو النزف الدموي المستمر ونحو ذلك، وفي حالات شاذّة يخرق فيها اللولب جدار الرحم فيصل إلى جوف البطن مما يتطلّب تدخلاً جراحياً لرفعه.

وكيف كان فمن النادر جداً أن يتسبب اللولب في أضرار فادحة بالحدّ الذي يحرم تحمّله شرعاً، ومن هنا كان احتمال ترتيب الضرر الفادح على وضعه في الرحم ضعيفاً جداً ولا يصدق معه الخوف، وأما الأضرار الطفيفة فقد تقدّم في بحث سابق الإيعاز إلى أنه لا دليل على حرمة إيرادها على النفس، وفي ضوء ذلك فلا مانع من استخدام اللولب من هذه الجهة.

### (الجانب الرابع): هل يجب على المرأة

#### أن تستأذن زوجها في وضع اللولب؟

ربما يُقال بلزوم استئذنها منه، وذلك من عدّة نواحٍ:

(الناحية الأولى): من حيث كون اللولب مانعاً عن الإنجاب، بناءً على ثبوت حق الاستيلاء للزوج على زوجته، ولكن تقدّم في بحث سابق عدم وجود دليل عليه.

(الناحية الثانية): من حيث أن اللولب خيطاً رفيعاً يبقى في المهبل لأغراض الفحص والتأكّد من عدم ترحّزه عن مكانه المناسب في الرحم.

ووجود هذا الخيط إذا كان يؤثر على استمتاع الزوج بالعملية الجنسية لم يجز للزوجة استعماله إلّا بموافقة، ويستفاد ذلك من الروايات الدالة

على لزوم تمكين المرأة لزوجها، وربما تُشعر به رواية الحسن بن صالح<sup>(١)</sup> الواردة في القرناء فلاحظ.

وأيضاً وضع اللولب قد يؤدي إلى نزول شيء من الدم في غير أيام الحيض فإذا كان وجود الدم في المهبل منفراً للزوج عن المقاربة لم يجز للزوجة استخدام اللولب إلاّ بموافقة وقد سبق تفصيل ذلك عند البحث عن الأقراص المانعة عن الحمل فليراجع.

**(الناحية الثالثة):** من حيث أن وضع اللولب يستدعي - عادة -

الخروج من الدار والذهاب إلى الطيبة لتقوم بوضعه في الرحم فإن كان الخروج المذكور منافياً لحق الزوج في الاستمتاع حرم بلا إشكال، وأما إذا لم يكن منافياً لحقه كما إذا أرادت الخروج في أوقات كونه مسافراً مثلاً فهل يحق لها ذلك من دونه إذنه أم لا؟.

والجواب: إنه لا يجوز لها ذلك إلاّ بناءً على ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره في بعض بحوثه<sup>(٢)</sup> من جواز خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها إذا لم يكن منافياً لحقه في الاستمتاع، ولكنه احتاط وجوباً بتركه في رسالته العملية<sup>(٣)</sup>، وقد بُحثت هذه المسألة في موضع آخر من هذه الدراسة فلتراجع<sup>(٤)</sup>.

إلى هنا ينتهي الكلام حول الجوانب الفقهيّة لاستخدام اللولب كمانع عن الإنجاب بالنسبة إلى من تريد استخدامه من النساء.

وينبغي تكميلاً للبحث التعرّض لحكم تصدّي الطيبة لوضع اللولب ابتداءً، وحكمها في فحص من وضعته بالفعل لغرض التأكد من عدم تسببه في مضاعفات صحية أو لغرض رفعه.

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٥٩٩ ح ٣.

(٢) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ٨ ص ١٠٥.

(٣) منهاج الصالحين ج ٢ م ١٤٠٧.

(٤) لاحظ الملحق الثالث ص ١٨٨.

والكلام يقع في ثلاثة موارد:

### (المورد الأول): هل يجوز للطبيبة أن تضع اللولب لمن ترغب في استخدامه كمانع عن الإنجاب أم لا؟

ينبغي طرح البحث في ذلك من جهتين:

(الجهة الأولى): من حيث كون اللولب أداة لإسقاط البويضة المخصبة - بناءً على ما مرّ - فيقال: هل إن قيام الطبيبة بوضعه في رحم المرأة يجعلها مسؤولة شرعاً عن الإسقاط المترتب عليه أم لا؟ الظاهر عدم مسؤوليتها عن ذلك، بل المسؤولة هي المرأة نفسها لأن بإمكانها انتزاعه لاحقاً قبل أن يؤدي دوره في إسقاط البويضة المخصبة.

وبعبارة أخرى؛ إن إسقاط البويضة المخصبة لا يستند إلى وضع اللولب حدوثاً بل إلى بقاءه في الرحم ووجوده في الأيام المعيّنة التي تستعدّ فيها البويضة الملقحة للانتقال إلى بطانة الرحم، ووجوده في الرحم في تلك الأيام إنما يستند إلى إرادة المرأة نفسها لأن بمقدورها مراجعة الطبيبة لانتزاعه.

(الجهة الثانية): من حيث أن وضع اللولب يتوقف في العادة على النظر إلى فتحة المهبل ولا ينبغي الإشكال في تحريمه في صورة عدم اضطرار المرأة إلى استخدامه، وأما في صورة الاضطرار فهل الحكم كذلك أم لا؟

يمكن الاستدلال للجواز بوجوه:

**الوجه الأول:** صحيح علي بن الحكم عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إما كسر أو جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء أ يصلح له النظر إليه؟ قال: «إذا اضطرّت إليه فليعالجها إن شاءت»<sup>(١)</sup>.

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٢ ح ١.

ولكن الاستدلال يتوقف على التعدي عن مورد الرواية إلى مطلق موارد اضطرار المرأة إلى كشف بدنّها لمن لا يجوز له النظر إليه، وهو منوط بحصول القطع بعدم الخصوصية للمورد المذكور في الرواية والقطع به غير حاصل، نعم إذا كانت المرأة تتضرر صحياً بعدم وضع اللولب فلا يبعد شمول الرواية لمثلها.

هذا بالإضافة إلى أن سند الرواية لا يخلو عن شائبة الإرسال فإن أبا حمزة الثمالي من أحداث الطبقة الثالثة وكبار الطبقة الرابعة إذ أنه كان من أصحاب الإمام السجاد والباقر والصادق عليهم السلام وتوفي سنة (١٥٠هـ) أي بعد سنتين من وفاة الإمام الصادق عليه السلام، وأما علي بن الحكم فهو من أحداث الطبقة السادسة ومن تلاميذ ابن أبي عمير المتوفي سنة (٢١٧هـ) فيُستبعد روايته عن أبي حمزة الثمالي مباشرة كيف وإن أستاذه ابن أبي عمير لم يرو عنه بلا واسطة، والمتعارف في الأسانيد رواية علي بن الحكم عن أبي حمزة بواسطة مالك بن عطية وخطاب الأعور وحفص وإبراهيم بن مهزم وغيرهم فلاحظ.

**الوجه الثاني:** قاعدة نفي الضرر، استدللّ بها السيد الحكيم قدس سره في بعض نظائر المقام<sup>(١)</sup>، ولعلّه على أساس أن المنفي بها كل حكم ينشأ منه الضرر وإن كان الضرر الناشئ منه متوجّهاً إلى غير من يتوجّه إليه الحكم، والمقام من هذا القبيل فإن تحريم النظر على الطيبة يؤدي إلى تضرر المرأة لفرض اضطرارها إلى استخدام اللولب وتوقف وضعه على نظر الطيبة.

ولكن هذا الاستدلال لا يخلو عن نظر، فإن المنفي بحديث «لا ضرر» إنما هو الحكم الذي يجلب الضرر إلى من يتوجّه إليه ذلك الحكم، وأما رفع التكليف عن غير من يتوجّه إليه الضرر فلا يستفاد من هذا

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٣٤.

الحديث، ولاسيما بناءً على ما هو الأوجه في تفسيره من أن المقصود بقوله: «لا ضرر ولا ضرار» هو عدم إلزام الشارع المقدس بتحمّل الضرر وعدم ترخيصه في الإضرار بالآخرين، ومن هنا نجد أن الفقهاء لا يترخصون في ارتكاب المحرّمات لدفع الضرر عن الغير - في غير موارد النزاحم - إلّا في المواضع المنصوصة كما في اليمين الكاذبة لدفع الظلم عن الأخ المؤمن وأما في غير ذلك فلم يُعهد منهم الترخيص في ارتكاب المحرّم.

**الوجه الثالث:** حديث حليّة المضطرّ إليه وهو قوله: «ليس شيء مما حرّمه الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»<sup>(١)</sup> بدعوى أن جواز إبداء العورة للطبيبة من باب الاضطرار يُلازم جواز نظر الطبيبة إليها، كما قالوا بمثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...﴾ من أن جواز إبداء الزينة للزوج والمحارم يلازم جواز نظرهم إليها.

وقد أجاب السيد الأستاذ قدس سره عن هذا الاستدلال في نظير المقام بأن الملازمة المذكورة ثابتة فيما إذا كان جواز الإبداء ثابتاً بالحكم الأولي، فلا يشمل ما إذا كان الجواز ثابتاً بالعنوان الثانوي، إذ أن هذه العناوين إنما ترفع الحكم عمّن تحقّق فيه ذلك العنوان، أما غيره فلا، ولهذا لا يُعقل الحكم بجواز النظر إلى المرأة لو أكرهت على رفع سترها وإبداء زينتها، وأوضح من ذلك ما لو أكرهت المرأة على الزناء ونحوه أفهل يُحتمل الحكم بجوازه للرجل أيضاً نظراً إلى أنها مكرهة<sup>(٢)</sup>؟!

**(أقول):** ما أفاده رضوان الله عليه من الفرق بين موارد كون الترخيص في الإبداء بعنوان أولي وموارد كونه بعنوان ثانوي ليس واضحاً، ومن هنا لو كان هناك دليل خاص يدلّ على أنه إذا اضطرت المرأة إلى مراجعة الطبيب للعلاج جاز لها ذلك لاستفيد منه جواز الفحص والنظر بالملازمة

(١) تهذيب الأحكام ج ٣ ص ١٧٣ ح ٢٩٧.

(٢) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٧٩.

العرفية، نظير ما قيل به من الملازمة بين جواز إبداء الزينة للمحارم وجواز نظرهم إليها.

فدليل رفع الاضطرار وحليّة المضطرّ إليه يُثبت الترخيص للمضطر - كما هو الحال فيما يُثبت الحليّة بالعنوان الأولي فإنه يُثبت الترخيص في الإبداء للمرأة نفسها - ولكن لما كان الترخيص الثابت بالعنوان الأولي أو الثانوي ملازماً عرفاً للترخيص في ناحية الناظر تعيّن الالتزام به في الصورتين ولا مجال للتفكيك بينهما.

بل يمكن أن يقال أن الملازمة المذكورة إذا كانت عُرفية محضة في موارد الترخيص في الإبداء بالعنوان الأولي فإن التفكيك بين جواز الإبداء للمضطر وجواز نظر المبدؤ له غير عقلائي، إذ أن المضطرّ إليه ليس هو طبيعي الإبداء للطبيب، بل خصوص الإبداء المتعقّب بفحصه ونظره، ومن هنا لو كان الطبيب ممتنعاً عن الفحص لم يجز للمرأة إبداء بدنّها له، ومع ذلك كيف يصحّ التفكيك بين الأمرين بالترخيص للمرأة في إبداء بدنّها للطبيب المتعقّب بنظره وفحصه وتحريم النظر والفحص على الطبيب؟ أليس هذان بمتنافيين في مرحلة التشريع؟.

وليس المحذور - في المقام - لغويّة ترخيص الإبداء للمرأة مع عدم الترخيص للطبيب في النظر ليقال أنه لا لغوية مع إمكان إقدام الطبيب على ذلك من جهة عدم التزامه الديني ومباشرته للفحص والنظر وإن كان محرّماً عليه.

ومن هنا يظهر الفرق بين ما هو محل البحث وما ذكره السيد الأستاذ أعلى الله مقامه من النقض بموارد الإكراه، فإن الترخيص للمكرهة على الزنى بالاستسلام للزاني لا يُنافي تحريم الزنى على الزاني نفسه بل هما منسجمان تماماً.

والحاصل أنه لو كان الاضطرار مسوّغاً للمرأة في إبداء بدنّها للطبيب فلا محيص من الالتزام بجواز النظر له أيضاً.

فالصحيح في الجواب عن أصل الاستدلال أن يقال: إن شمول

قوله ﷺ: «ليس شيء مما حرّمه الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه» للمورد يتوقف على مؤنة زائدة وهي رفع تحريم النظر واللمس عن الطبيب أيضاً - كما تقدّم وجهه آنفاً - ومن المقرّر في محلّه من علم الأصول أنه متى ما كان شمول العام لبعض أفرادهِ متوقفاً على مؤنة زائدة فإن دليل العام لا يتكفل لإثباتها، فلا يثبت شموله لذلك البعض من أفرادهِ، ولما كان المقام من هذا القبيل فلا يمكن التمسك بعموم حديث حليّة المضطر إليه للمورد ونتيجة ذلك عدم ثبوت جواز الإبداء للمرأة نفسها.

ولكن يمكن أن يُقال أن هذا يعني تخصيص الحديث المذكور في بعض مواردهِ مع أنه وارد مورد الامتنان، وكلّ ما كان كذلك فهو آب عن التخصيص إلّا إذا كان التخصيص وارداً في سياق الامتنان أيضاً والمقام ليس كذلك فتأمل.

فالنتيجة: إنه لا بد من الالتزام بجواز الإبداء للمرأة من جهة الاضطرار ومعه يثبت جواز النظر للطبيب أيضاً للملازمة التي تقدّم بيانها فتأمل.

### (المورد الثاني): هل يجوز للطبيبة أن تُجري فحصاً داخلياً لمن تستخدم اللولب

- مع ما يستدعيه الفحص من النظر إلى فتحة المهبل - وذلك في حالتين:

١ - إذا طلبت منها الفحص لكونها تشتكي نزفاً دموياً أو أعراض التهابات أخرى.

٢ - إذا طلبت منها الفحص لغرض التأكد من وجود اللولب في المكان المناسب له وعدم تسببه في التهابات رحمية أو أعراض أخرى.

والظاهر جواز الفحص في الصورتين لاندراجها في أدلة جواز نظر



الطبيب إلى ما لا يجوز النظر إليه من بدن المُراجع في حال الاختيار لغرض معالجته من مرض أو وقايته من حدوثه.

### (المورد الثالث): هل يجوز للطبيبة

### القيام بإخراج اللولب من رحم المرأة

مع ما تستدعيه عملية الإخراج من النظر إلى فتحة المهبل وذلك في عدة حالات:

- ١ - إذا طلبت منها رفعه لأنها تتسبب في مضاعفات صحية.
  - ٢ - إذا طلبت رفعه لانتهاؤ مدة استخدامه، فإن عدم رفعه في هذه الحالة يؤدي إلى تكسره وحينئذ يصعب إخرجه.
  - ٣ - إذا طلبت رفعه لأنها تريد الحمل ثانية.
- والظاهر جواز الرفع في الحالتين الأولى والثانية، ويظهر وجهه ممّا تقدم في جواز الفحص آنفاً، وأما في الحالة الثالثة فيشكل الحكم فيها بالجواز لخروجها عن مورد الأدلة المشار إليها فتأمل.



# الباب الرابع

## في غلق الأنابيب التناسلية



تقدم أن تَكون الجنين رهن باجتماع عنصرين: هما الحيوان المنوي المذكّر والبويضة المؤنثة، فكل ما من شأنه القضاء على أحد هذين العنصرين أو الحيلولة دون اجتماعهما يفضي حتماً إلى عدم حدوث التلقيح وبالتالي نتيجة أنه لا يكون هناك حمل.

ومن الطرق التي جنح الأطباء إلى اتخاذها لمنع إلتقاء الحويمن بالبويضة هي ربط القناة الناقلة للحويمن عند الرجل أو ربط قناة النفير (فالوب) عند المرأة.

والعملية الأولى (قطع القناة النطفية) تحتاج إلى تدخل جراحي بسيط نسبياً حيث يستخدم التخدير الموضعي لإحداث شقّ للوصول إلى القناتين الناقلتين للنُطف فيُربطان فلا يصعد الحيوان المنوي بعدئذٍ ليضاف إلى السائل الذي تنتجه غدة الموثة (البروستات)، فيخرج في عملية القذف أثناء الجماع.

وأما العملية الثانية (قطع قناة النفير) فيحتاج إلى إحداث شقّ في جدار البطن للوصول إلى قناتي المبيضين (النفيرين) لعقدتهما، فيؤدي إلى منع مرور البويضة إلى الرحم والتقاءها في الطريق مع الحيوان المنوي.

وهذه العملية كانت - فيما مضى - أصعب من الأولى لتوقفها على فتح البطن، ومن ثمّ لم يكن يُلتجأ إليها في الغالب إلاّ في الحالات التي تُفتح فيها البطن لإجراء العملية القيصرية عند تعذّر الولادة عن طريق

المهبل، أو عند إزالة خراج من المبيض أو خراج رحمي ونحو ذلك<sup>(١)</sup>.

ولكنّها في الآونة الأخيرة أصبحت عملية بسيطة وسهلة نسبياً إذ يتم إجراؤها بواسطة المنظار الطبي (Lapvoscope) من خلال فتحة صغيرة بطول سنتيمتر واحد في جدار البطن تحت الصرة وترقد المرأة بعدها في المستشفى لمدة يوم واحد فقط.

ويقول أهل الاختصاص بأن عملية التعقيم<sup>(٢)</sup> عبر ربط الأنابيب التناسلية تُتخذ في الغالب كتدبير نهائي لوقف الإنجاب للأزواج والزوجات الذين لديهم القدر الكافي من الأولاد ولا يريدون المزيد منهم، لأن عملية فتح الأنابيب واستعادة الخصوبة بعدها إن لم تكن متعذرة فهي غير مضمونة النتائج - كما سيأتي الإيعاز إليه - بالإضافة إلى أن المضاعفات الجانبية لمثل هذه التدخلات الجراحية مما لا يُستهان بها.

ومهما يكن فالبحث عن الجوانب الفقهية لعملية غلق الأنابيب تقع في مقامين:

(١) أطفال تحت الطلب ص ١٥٠.

(٢) قد يرجح استخدام كلمة (الإعقام) بدل (التعقيم) لوروده بهذا المعنى في بعض المعاجم اللغوية كالصاحح ج ٥ ص ١٩٨٨ وفي بعض موارد الاستعمال كما في حديث عبد السلام بن الصلت الهروي عن الرضا عليه السلام أن الله أعقم أصلاب قوم نوح وأرحام نسائهم أربعين عاماً (الوسائل ج ١١ ص ٤١٠) ونظيره ما ورد في البداية والنهاية لابن كثير ج ١ ص ١٣٤، وأما (التعقيم) فلم يرد بالمعنى المذكور إلا في بعض المعاجم المتأخرة كأقرب الموارد ج ٢ ص ٨١٣. ولكن يُلاحظ عليه أن بعض اللغويين قد صرح بعدم ورود الإعقام في لغة العرب، ففي كتاب العين (ترتيب العين ج ٢ ص ١٢٥٥) قال الأصمعي: يقال: عقم الله رحمها عقماً ولا يقال: أعقمها اه، وقال في المصباح المنير ص ٥٧٩: عقم يتعدى بالحركة فيقال: عقمها الله عقماً من باب ضرب اه، وظاهره أنه لا يتعدى بباب الأفعال أو التفعيل، وعلى ذلك فكلا الاستعمالين مستحدث ولا بأس بهما لصحتهما في القياس فتأمل.

## (المقام الأول): في مشروعيتها في نفسها

والظاهر أنها جائزة شرعاً لو كان يوجد طريق إلى إعادة فتح الأنابيب لتمر فيها النطف أو البويضات كما كان الحال قبل ذلك، فإن عملية الغلق لا تُعتبر في هذه الحالة إلا وسيلة من وسائل التعقيم المؤقت ولا إشكال فيها شرعاً لعدم وجود دليل يمنع من التعقيم مؤقتاً<sup>(١)</sup>.

وأما إذا كانت إعادة فتح الأنابيب أمراً متعذراً - كما يقول بعض الأطباء - أو كان احتمال نجاحها لا يرقى إلى درجة الإطمئنان - كما يقول أطباء آخرون - فقد وقع الخلاف في مشروعية عملية الغلق حينئذٍ وعدمها.

وينبغي البحث عن ذلك في ضوء كلا القولين المذكورين:

إما على القول الأول وهو تعذر فتح الأنابيب بعد عقدها وغلقها مدة من الزمن، فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى حرمة عملية الغلق ومستندهم في ذلك يبتني على أمرين:

(١) قد يُستدل على تحريمه ببعض الوجوه الضعيفة جداً منها أن التعقيم نوع من تغيير الخلق الممنوع بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُرْهِقُهُمْ فَلْيَعْرِزْتَ خَلْقَ اللَّهِ﴾ والجواب عنه: إنه لا يُحتمل أن يكون المقصود بخلق الله في الآية الكريمة مطلق مخلوقات الله تبارك وتعالى ويكون المراد بالتغيير طبعي التغيير على إطلاقه وسريانه، وإلا لاقتضى ذلك حرمة التصرف في مصنوعات الله بمثل جري الأنهار وغرس الأشجار وحفر الآبار وقطع الأخشاب وقلم الأظفار وإزالة شعر الرأس وغير ذلك... فيكون الحكم بحلية المذكورات ونحوها تقييداً لإطلاق الآية الكريمة مع أن هذا نظير تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً بل يمكن أن يقال أن لسان الآية الكريمة أب عن التقييد نهائياً.

إذاً لا محيص من الإلتزام بأن المقصود بتغيير خلق الله هو نوع خاص منه، وحينئذٍ فالأنسب في تفسيره هو ما ورد منسوباً إلى الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام من أن المراد بخلق الله هو دين الله، ويناسبه قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ وهذا هو اختيار جمع من أعلام المفسرين منهم الشيخ الطوسي (قده) في التبيان، وبذلك تكون الآية الكريمة أجنبية تماماً عن حرمة عملية التعقيم وما يشبه ذلك.

**(الأمر الأول):** إن تعذر فتح الأنابيب بعد غلقها يعني صيرورة الرجل أو المرأة عقيماً لا يقدر على الإنجاب أبداً.

**(الأمر الثاني):** إن كل ما يؤدي إلى العقم الدائم في الرجل أو المرأة محرّم في حال الاختيار.

**أما الأمر الأول** فيمكن المناقشة فيه بأن تعذر فتح الأنابيب لا يعني تعذر الحمل مطلقاً، بل تعذره بصورته الطبيعية، ويبقى الحمل عن طريق ما يعرف بالتلقيح الصناعي أمراً ممكناً، إذ سبق أن غلق القناة المنوية عند الرجل لا يؤدي إلى عدم إنتاج خصيته الحويمنات القادرة على التلقيح، بل يؤدي إلى عدم صعودها عبر القناة إلى حيث يخرج مع السائل الذي تنتجه غدة البروستات ليدخل الرحم عند الجماع ويصل إلى بويضة المرأة.

وهكذا الحال عند المرأة فإن غلق نفيرها لا يؤدي إلى توقّف مبيضها عن إنتاج البويضة شهرياً، بل عدم وصول البويضة المنتجة إلى الرحم ليلتقي بالحويمن فتخصّب به.

وفي ضوء ذلك فبإمكان الرجل الذي أغلق أنابيبه الناقلة للأنط إذا أراد الإنجاب أن يراجع بعض المراكز الطبية المتخصصة لتؤخذ بعض الحويمنات النشطة من خصيته، وتؤخذ البويضة من زوجته فيتم التلقيح في أنبوبة الاختبار، ثم تُزرع البويضة الملقحة في رحم الزوجة فتحمل بها.

وكذلك المرأة التي أغلقت قنواتها التناسلية إذا أرادت الإنجاب أمكنها التوصل إليه بمراجعة بعض تلك المراكز فتؤخذ البويضة منها ويتم تخصيبها بالحويمن المنتزع من مني زوجها في المختبر ثم تزرع في رحمها لتنمو وتصبح جنيناً متكاملأً.

والحاصل: إن تعذر فتح الأنابيب بعد إغلاقها لا يعني - بالضرورة - العقم الدائم وعدم القدرة على الإنجاب مطلقاً، بل غايته أن تصبح عملية الإنجاب أكثر صعوبة وتزداد مشاكلها ومستلزماتها، وهذا غير العقم المؤبد كما هو واضح.



**وأما الأمر الثاني** - الذي يبتني عليه القول بالتحريم - وهو المنع من التعقيم الدائم في حال الإختيار فعمدة ما استُدل له ما يأتي:

**الأول:** إن التعقيم المؤبد إضرار بالنفس، وكل إضرار بها محرّم شرعاً، ولكن ستأتي المناقشة في كبرى هذا الاستدلال في الملحق الأول لهذه الدراسة فلاحظ.

**الثاني:** إن التعقيم الدائم إضرار بالنفس بدرجة فادحة وهو مما لا خلاف في حرمة كما سيأتي في البحث الأنف الذكر.

ويلاحظ على هذا الاستدلال:

**أولاً:** إن عدّ العقم الدائم من مصاديق الضرر الفادح ليس أمراً واضحاً، ولا سيما بالنسبة إلى من لديه أولاد كثيرون ولا يناسبه إنجاب المزيد من الأطفال.

نعم قلع بعض الأعضاء التناسلية كالمبيضين في المرأة والخصيتين في الرجل يُعدّ من الضرر الفادح يقيناً، لأن المرأة تحتاج إلى مفرزات المبيضين الداخلية وهي قوام جمالها وصحتها، ومن هنا يلاحظ أن المرأة إذا بلغت سن اليأس حيث يبدأ المبيضان بالتوقف عن إبداء نشاطهما تُصاب بأعراض مرضية تنعّص عليها حياتها، فتجعلها عرضة للخفقانات والآلام وتصاب بالنزق والتأق، ثم تأخذ بالترهل لاختلال وإضطراب إحتراقات الأغذية، هذه حالها في سن اليأس حيث يأفل نجم المبيضين ويأخذان بالذبول والضمور، فكيف إذا استؤصلا كاملاً ونهائياً<sup>(١)</sup>.

وهكذا الرجل يحتاج حاجة ماسة إلى الهورمونات التي تفرزها الخصيتان وتنصب في الدم، ونزع الخصيتين يوجب فقد الكثير من عناصر الرجولة المميزة<sup>(٢)</sup>، فكيف لا يعد ضرراً فادحاً.

(١) أطفال تحت الطلب ص ١٤٧.

(٢) المصدر السابق نفسه.

**والخلاصة:** إن قلع بعض الأعضاء التناسلية الموجب للعقم المؤبد وإن كان من مصاديق الضرر الفادح، ولكن نفس العقم الدائم مما لم يتضح كونه كذلك، والشك فيه يعني الشك في حرمة التسبب إليه، والمرجع في مثل ذلك أصالة البراءة لدوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة التحريمية.

**وثانياً:** إنه سيأتي<sup>(١)</sup> أنه لا يوجد هناك دليل لفظي على حرمة الإضرار بالنفس وإن كان الضرر فادحاً، وإنما المعتمد في ذلك الأدلة الواردة في حرمة قتل النفس وحرمة إذلال المؤمن نفسه ولا شيء سوى ذلك، فيبقى الحكم في سائر الموارد منوطاً بحصول القطع بإلحاقها بالموارد المشمولة لتلك الأدلة، والقطع بالإلحاق غير حاصل فيما هو مفروض البحث.

وبتعبير آخر: إنه لو فرضنا أن العقم الدائم من مصاديق الضرر الفادح، إلا أنه لم تثبت كلية الكبرى المذكورة وهي حرمة الإضرار بالنفس في مطلق موارد الضرر الفادح، فالمرجع في مورد الشك هي أصالة البراءة عن التحريم فتأمل.

**الثالث:** ما ذكره بعضهم من دعوى القطع بحرمة ما يوجب التعطل الدائم عن التناسل بالنظر إلى مجموع ما وصل إلينا من الأدلة الشرعية في باب النكاح وغيره.

ولكن لم أجد في النصوص الشرعية ما يورث القطع بذلك، فعهدت هذه الدعوى على مدّعيها وهي لا تنهض حجة على غيره.

هذا كله بناءً على أن عملية فتح الأنابيب بعد غلقها أمر متعذر طبيّاً.

وأما بناءً على القول الثاني وهو أن احتمال النجاح في عملية الفتح يبقى في حدود ٥٠ إلى ٧٠٪ ولا يرقى إلى درجة الاطمئنان فالقول بتحريم عملية الغلق يتوقف - بالإضافة إلى الأمرين المتقدمين في القول الأول -

(١) لاحظ الملحق الأول ص ٢٢١.

على أمر ثالث، وهو كون المستند في تحريم ما يوجب العقم الدائم أحد الوجهين الأولين السالف ذكرهما أي حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً أو في حال كون الضرر فادحاً.

فإنه بناءً على هذين الوجهين يحرم إجراء عملية الغلق مع خوف أدائها إلى العقم الدائم، لأن خوف الضرر يُعدّ طريقاً عقلائياً إليه كما تقدم في بعض البحوث السابقة<sup>(١)</sup>.

وأما بناءً على الوجه الثالث وهو استفادة منع التعقيم المؤبد من خلال ملاحظة مجموع الأدلة الواردة في باب النكاح وغيره، فلا يمكن القول بتحريم عملية الغلق مع احتمال نجاح عملية الفتح بعد ذلك احتمالاً معتدلاً به.

إذ تكون عملية الغلق في هذه الحالة من المصاديق المشتبهة للتعقيم الدائم المفروض حرمة فيمكن الرجوع فيها إلى أصالة البراءة مع عدم وجود ما يحرز استمرار الغلق بعد حدوثه وعدم نجاح عملية الفتح. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

### (المقام الثاني): في المشاكل الخارجية لعملية غلق الأنابيب

وتنحصر في عملية ربط القناتين المنويتين للرجل في تعريض عورته للنظر واللمس المحرّمين على الجراح إذا كانت عملية الربط تتم بربط القناتين من مكانهما فوق الخصيتين حيث يستدعي ذلك فتح الصفن أولاً، ثم خياطته بعد الانتهاء من عمل الربط.

وأما إذا كانت العملية تتم بربط القناتين عند مرورهما تحت البطن عند أعلى الفخذين فبالإمكان تفادي المشكلة المذكورة، وبذلك تسلم هذه العملية عن كل إشكال شرعي.

(١) لاحظ ص ٥٠.

وأما المشكلة الخارجية لعملية غلق قناة النفير عند المرأة فهي في منافاتها لحق الزوج من جهتين:

١ - وجوب التمكين له للمقاربة، وهو غير ممكن عملياً إلاّ مع إنتضاء مدة النقاهة بعد إجراء العملية.

٢ - عدم جواز الخروج من الدار إلاّ بإذنه، ومن المعلوم أن إجراء العملية الجراحية يتم في المستشفيات.

فلو لم يوافق الزوج على إجراء عملية الغلق من إحدى الجهتين المذكورتين لم يجز للمرأة مخالفته في ذلك.

ولكن إنما تبرز المشكلة المذكورة فيما إذا أرادت المرأة إجراء عملية الغلق بصورة مستقلة، وأما إذا أرادت إجرائها في ضمن عملية ضرورية أخرى تستدعي فتح البطن كالولادة القيصرية - كما هو المتعارف - فليست أمامها مشكلة من هذه الجهة ولا يلزمها استحصال موافقة زوجها على ذلك.

يبقى التذكير بأمر وهو: إن إجراء عملية غلق القناة النفيرية يفترض أن لا يستدعي تعريض بدن المرأة للنظر أو اللمس المحرّمين فلا يوجد هناك إشكال من هذه الجهة، ولكن إذا فُرض توقف إجرائها على ذلك فليس بإمكانها شرعاً إجراء هذه العملية إلاّ في حال الاضطرار على حذو ما تقدم في وضع اللولب<sup>(١)</sup>.

# الباب الخامس

## في الإجهاض



إن جميع الطرق والوسائل التي تُتبع لمنع الحمل وعدم الإنجاب قد تخطأ وتفشل في أداء مهمتها فتحمل المرأة بالرغم من قيامها بإجراءات المنع عنه بطريقة أو بأخرى، ويقول الاختصاصيون أن نسبة الفشل في الموانع الطبيعية كالعزل والطريقة الحسابية ونحوهما تتجاوز ٢٥٪، ونسبة الفشل في اللولب تبلغ ٢٪، وفي الأقراص ونحوها أقل من ذلك<sup>(١)</sup>.

وإذا حدث حمل غير مرغوب فيه تواجه المرأة موقفاً صعباً فيما أن تقبل به وتحمل متاعبه ومضاعفاته الصحيّة وغير الصحيّة.

وإما أن تلتجئ إلى آخر وسيلة بقيت لها وهي التخلص من الجنين بالإجهاض، وهذا ما تفعله الكثيرات!، حيث تقول الإحصاءات أن هناك حالات كثيرة جداً تتجه فيها المرأة إلى الإجهاض تخلصاً من جنينها لرغبة شخصية أو إتباعاً لنصيحة طبية أو استسلاماً لضغوط خارجية من قبل الزوج أو غيره.

وللإجهاض - كما يقول أهل الاختصاص - مضاعفاته ومخاطره الجمة، فإذا أجهضت على يد طبية اختصاصية في النسائية والتوليد ربما قللت من مخاطره وتبعاته، وأما إذا اتّجهت إلى الإجهاض بطرقه البدائية باستعمال مواد مُجهضة، أو بالرجوع إلى القابلات الأميّات فالعملية في غاية الخطورة، وربما تؤدّي إلى الوفاة.

---

(١) تقرير طبي لاختصاصية في النسائية والتوليد.

ومهما يكن فالكلام عن الجوانب الفقهية لعملية الإجهاض يقع في مواضع<sup>(١)</sup>:

### حكم الإجهاض قبل نفخ الروح في الجنين

الظاهر أنه لا خلاف بين فقهاءنا في حرمة إسقاط الجنين ولو قبل ولوج الروح فيه، وسيأتي استعراض الروايات والنصوص الدالة على هذا الحكم.

وأما فقهاء الجمهور فاختلفوا في ذلك على أقوال:

١ - الجواز مطلقاً أي قبل نفخ الروح في الجنين.

ذهب إليه معظم فقهاء الحنفية، قال ابن وهبان: يُباح الإسقاط ما لم يتخلّق منه شيء ولن يكون ذلك إلاّ بعد مائة وعشرين يوماً<sup>(٢)</sup>. وعلّق على ذلك ابن عابدين بأنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح وإلاّ فهو غلط لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة<sup>(٣)</sup>.

٢ - التحريم مطلقاً أي وإن كان الحمل نقطة.

ذهب إليه جمع من فقهاء المالكية منهم الدردير وابن العربي<sup>(٤)</sup> وبعض فقهاء الشافعية ومنهم الغزالي حيث فرّق بين منع الحمل والإجهاض بأن الأخير جناية على موجود حاصل وله مراتب وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جناية فإن صارت علقة أو مضغة كانت الجناية أفحش<sup>(٥)</sup>.

(١) لم أبحث عن حكم الإجهاض من حيث منافاته أحياناً لبعض حقوق الزوج لظهور الحال فيه مما تقدم في الموانع السابقة فلا حاجة إلى التكرار.

(٢) حاشية رد المحتار ج ٢ ص ٤١١.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) الشرح الكبير بحاشية الدسوقي ج ٢ ص ٢٦٦، حاشية الرهوني ج ٣ ص ٢٦٤.

(٥) إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٥١.



٣ - التحريم فيما لو كان الحمل علقه أو مضغة والترخيص فيما لو كان نطفة.

ذهب إليه بعض فقهاء المالكية ومنهم اللخمي حيث قال أنه يجوز للمرأة استخراج ما في داخل الرحم من ماء قبل الأربعين<sup>(١)</sup>.

وقال القرطبي: إن النطفة لا يتعلق بها حكم إذا ألقته المرأة قبل أن تستقر في الرحم فهي كما لو كانت في صلب الرجل<sup>(٢)</sup>.

٤ - التحريم فيما لو كان الحمل مضغة والجواز فيما لو كان نطفة أو علقه.

ذكر ذلك بعض فقهاء الشافعية كالمروزي<sup>(٣)</sup> وقال الفراتي في رجل سقى جاريته ليسقط ولدها أنه ما دامت نطفة أو علقه فواسع له ذلك إن شاء الله تعالى<sup>(٤)</sup>.

وقريب من ذلك ما ذهب إليه بعض الحنابلة كابن قدامة من التفصيل بين ما إذا كان للحمل صورة إنسانية ولو كانت خفية كما في المضغة وحينئذ لا يجوز إسقاطه وبين ما إذا لم يكن كذلك بل كان مجرد مادة مستعدة للنمو كالنطفة والعلقه فيجوز الإسقاط<sup>(٥)</sup>.

ولعل وجهه أن الروايات الواردة عن النبي ﷺ الدالة على ثبوت الدية والكفارة في الإسقاط موردهما (إسقاط الجنين) وجنين المرأة ما يحمل صورة الآدمي، فإذا لم يحملها ولو بصورة خفية فليس بجنين فلا تثبت الدية ولا الكفارة بإسقاطه فيشك حينئذ في حرمة الإسقاط والأصل البراءة عنها.

(١) حاشية الرهوني ج ٣ ص ٢٦٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج ٢ ص ٨.

(٣) سبل السلام ج ٣ ص ١٠٣٦.

(٤) نهاية المحتاج ج ٨ ص ٤٤٢.

(٥) المغنى والشرح الكبير ج ٩ ص ٥٣٩.

هذه أقوال علماء الجمهور السابقين وأما المُحدثين منهم فقد اختلفوا في ذلك أيضاً وممن ذهب إلى تحريم الإجهاض مطلقاً شيخ الجامع الأزهر سابقاً الشيخ محمود شلتوت فقد علّق على ما وقع من الخلاف في أن الجنين قبل نفخ الروح هل هو فاقد للحياة، أو أنه لا يخلو من حياة النمو والإعداد قائلًا: ولعل العلماء الذين نفوا الحياة قبل نفخ الروح يريدون هذه الحياة الظاهرة، وهم في الوقت نفسه لا ينكرون أن المادة حيّة وأن حياتها تمكّنها من الإتصال بماء المرأة (البويضة)، ومن هنا نستطيع أن نقرّ أن اختلاف العلماء في جواز الإسقاط في مبدأ الحمل مبني على عدم التنبّه لهذه الدقائق والإحاطة بها، أو أن حرمة الإسقاط في تلك الحالة ليست كحرمة عند تكامل الخلق والإحساس بالحمل، وإذاً تكون المسألة ذات اتفاق بينهم على حرمة الإسقاط أي وقت من أوقات الحمل<sup>(١)</sup>.

وكيف كان فالذي اتفق عليه فقهاء الإمامية رضوان الله عليهم هو حرمة إسقاط الحمل حتى قبل أن تلجه الروح أو يُتصوّر بالصورة الإنسانية، والدليل على ذلك طائفة من النصوص:

١ - صحيحة رفاة قال: قلت لأبي عبد الله: الجارية ربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في الرحم فتُسقى الدواء لذلك، فتطمث من يومها، أفيجوز لي ذلك وأنا لا أدري ذلك من حبل هو أو من غيره؟ فقال لي: «لا تفعل ذلك» فقلت له: إنه إنما ارتفع طمثها منها شهراً ولو كان ذلك من حبل إنما كان نطفة كنفطة الرجل الذي يعزل؟ فقال: «إن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله، وإن النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يُخلق منها شيء، فلا تسقها دواءً إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»<sup>(٢)</sup>.

٢ - موثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة

(١) الفتاوى ص ٢٩٢.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ٥٨٢ ح ١.

تخاف الحبل فتشرب الدواء فُتَلقي ما في بطنها فقال: «لا» فقلت: فإنما هو نطفة، قال: «إن أول ما يُخلق نطفة»<sup>(١)</sup>.

٣ - ما دلّ على ثبوت الدية في إسقاط الحمل بمختلف مراحلها كصحيحة ظريف بن ناصح وصحيحة محمد بن مسلم ومعتبرة أبي عبيدة<sup>(٢)</sup> بضميمة ما تقدّم في بعض البحوث السابقة من الملازمة الإرتكازية بين ترتّب الدية على فعل وحرمة بعنوانه الأولي.

فالتنتيجة: إن عدم جواز إسقاط الحمل ولو قبل ولوج الروح فيه مما لا إشكال فيه، وإنما الإشكال في أن أولى مراحل الحمل الذي يحرم التسبب في إسقاطه ما هي؟ وهنا عدة احتمالات:

(الأول): أن تكون هي نطفة الرجل الواقعة في رحم المرأة، استناداً إلى أنها المراد بلفظ (النطفة) في النصوص المتقدمة.

(الثاني): أن تكون هي البويضة المخصّبة بحويمن الرجل وإن لم تستقر بعد في بطانة الرحم، ومبنى هذا الاحتمال أحد الأمرين:

(أ) أن البويضة المخصبة هي المعنية بلفظ (النطفة) في النصوص المذكورة.

(ب) أنها هي المعنية بلفظ (العلقة) الواردة في تلكم النصوص، وأما لفظ (النطفة) فيُراد بها (ماء الرجل) وليس من مراحل الحمل، أي تكوّن الجنين في رحم أمه وإن كان من مراحل تكوّن الإنسان.

(الثالث): أن تكون هي البويضة المخصّبة بحويمن الرجل المستقرّة في جدار الرحم، وأساس هذا الاحتمال هو دعوى انصراف لفظ (النطفة) في بعض تلكم النصوص إلى خصوص المنعقدة والمستقرّة في الرحم وكونها المراد بها في الباقي لافتراض كونها حملاً.

(١) من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ١٢٦ ح ٤٤٥.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٧ ح ١ وص ٢٣٨ ح ٤ وص ٢٤٢ ح ١.

والمختار من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الثاني، وقد تقدم عند البحث عن الأقراص المانعة للحمل بيان وجهه والمناقشة في سائر الوجوه والمحتملات.

نعم التسبب في إخراج النطفة - بمعنى ماء الرجل - بعد دخولها في رحم المرأة موجب للدية لقوله ﷺ في معتبرة ظريف: «وإن أفرغ فيها عشرين ديناراً»<sup>(١)</sup>، وصحيحة محمد بن مسلم (سألت أبا جعفر ﷺ عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة فقال: «عليه عشرون ديناراً»)<sup>(٢)</sup> ولكن مورد النصين ما إذا كان المتسبب في إخراجها عدواناً هو الأجنبي ولا يمكن التعدي عنه إلى ما إذا تسببت المرأة نفسها في إخراج النطفة، كما تقدم وجه ذلك عند البحث عن أقراص منع الحمل أيضاً فليلاحظ.

### حكم استعمال ما يؤدي إلى الإجهاض مع الشك في الحمل

إذا شكّت المرأة في حدوث الحمل من جهة التأخر في نزول الدم أيام عادتها الشهرية أو من جهة أخرى، فهل يجوز لها استعمال الأدوية المُجهضة أو استخدام غيرها من وسائل الإجهاض أم لا؟

ربما يقال بجواز ذلك لأن الأصل عدم تحقق الحمل فاستعمال ما يؤدي إلى الإجهاض لا محذور فيه شرعاً، نعم إذا تأكد بعد ذلك أنها كانت حاملاً وقد أجهضت نتيجة لاستعمال الدواء مثلاً وجبت عليها الدية - دون الكفارة لحديث الرفع وغيره -، وأما مع عدم التأكد من ذلك فلا شيء عليها.

ولكن يمكن الاستدلال على عدم جواز استعمال الأدوية المُجهضة ونحوها مع الشك في حدوث الحمل بصحيحة رفاعه وموثقة إسحاق بن عمار المتقدمين لأن مورد السؤال فيهما هو شرب الدواء مع الشك في الحمل وقد منع عنه الإمام ﷺ.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ٤.

غير أنه يمكن أن يقال أن مورد صحيحة رفاة هو ما إذا وجدت إمارة عُرفية على حدوث الحمل وهو تأخر رؤية الدم عن موعدها المقرر لذات العادة الوقتية، بل يمكن أن تُجعل الصحيحة دليلاً على كون ذلك إمارة شرعية عليه خلافاً للفاضل الشعراني الذي قال أن ما تستدل به النساء على الحمل من قطع دم الحيض في أيام العادة مما ليس عليه دليل في الشرع<sup>(١)</sup>، وكيف كان فمورد الصحيحة وجود إمارة عُرفية على حدوث الحمل فلا يُقاس به سائر موارد الشك في حدوثه.

وأما موثقة إسحاق ففيها احتمالان تقدم الإيعاز إليهما في بحث سابق:

(إحدهما): أن يكون المقصود بقوله: (تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها) هو أنها تخاف مضاعفات الحبل المستقبلية بعد التأكد من حصوله فتشرب الدواء لتلقي حملها.

و (ثانيهما): أن يكون المقصود أنها تخاف حدوث الحمل فتشرب الدواء لتلقي ما في بطنها على تقدير وجوده.

والاستدلال مبني على الاحتمال الثاني وليس متعيناً، ولكن لا يبعد أن يقال أنه أرجح من الاحتمال الأول، ومع ذلك يمكن أن يُدعى أن الرواية لا تعم مطلق موارد الشك في الحمل، إذ الظاهر أن نظر السائل مقصور على ما هو المتعارف من حدوث خوف الحمل الموجب لشرب الدواء بتأخر العادة الشهرية عدّة أيام عن موعدها المقرر فلا ينعقد لجواب الإمام عليه السلام ظهورٌ في الإطلاق وشمول المنع لما عدا هذه الصورة فتأمل.

### الموارد التي يجوز فيها الإجهاض قبل ولوج الروح

يستثنى مما تقدم من حرمة إجهاض الجنين قبل ولوج الروح فيه

موردان:

(١) الوافي ج ٣ ص ٩٢ الهامش.

(المورد الأول): ما إذا كان بقاء الجنين واستمرار الحمل ضرورياً على الأم بأزيد مما تقتضيه طبيعة الحمل، فإن الحمل لا يخلو في معظم الحالات من بعض المضاعفات الصحية ولا سيما في الأشهر الثلاثة الأولى، ومن أمثلتها حالة القيء والصداع والميل إلى الغشي ونحو ذلك، ولا يجوز الإجهاض بسبب طرّ هذه الأعراض.

ولكن إذا كان يتسبّب في أضرار أخرى أشد وأقوى كما هو الحال بالنسبة إلى مرضى القلب والسكري ونحوهما فلا مانع من إجهاض الجنين قبل ولوج الروح فيه استناداً إلى عموم قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».

وذكر السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته أن الحكم بجواز الإجهاض في هذه الحالة مختص بما إذا كان الضرر المترتب على استمرار الحمل يبلغ حدّاً غير قابل للتحمّل فلا يجوز الإجهاض لو لم يبلغ هذه الدرجة<sup>(١)</sup>.

ولم يظهر الوجه في هذا التخصيص فإن المنفي في حديث: «لا ضرر ولا ضرار» هو كل حكم ضرري بدرجة معتد بها عند العقلاء، ولا يلزم أن يكون الضرر الناشئ منه بمقدار غير قابل للتحمّل كما ذكره هو وغيره من المحققين في علم الأصول.

ويمكن أن يكون نظره الشريف إلى تطبيق قاعدة (لا حرج) في الحالة المذكورة، ولكن يبقى السؤال عندئذٍ عن وجه عدوله عن تطبيق قاعدة (لا ضرر) مع أنها أوسع مورداً من هذه الجهة.

ولعلّ الوجه فيه ما هو المشهور بينهم من أن حديث «لا ضرر» لا يشمل الحكم الذي يكون بطبعه ضرورياً وإن استلزم في مورد معين ضرراً زائداً على ما يقتضيه طبعه، والحمل لما كان ضرورياً على الأم بطبعه يكون الحكم بتحريم الإجهاض عليها ضرورياً كذلك، فعلى المبنى المذكور لا مجال لتطبيق قاعدة (لا ضرر) في المقام.

(١) المسائل الشرعية ج ٢ ص ٣٠٩.

ولكن هذا المبني خلاف ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره في بعض بحوثه الفقهية، وما أفاده هو الأحرى بالقبول، وقد بُحثت هذه المسألة في موضع آخر من هذه الدراسة فليراجع<sup>(١)</sup>.

**(المورد الثاني):** ما إذا كان استمرار الحمل حرجياً على الأم بمقدار لا يُتحمّل عادة، فإنه يجوز لها في هذه الحالة أن تقوم بإسقاط الجنين لدليل نفي الحرج، ويلحق بذلك ما إذا تأكد لها أن الجنين مشوّه بدرجة شديدة وكانت حضانتها ورعايته بعد الولادة أمراً حرجياً عليها بدرجة لا يُتحمّل عادة من دون أن تتمكن من إيكال ذلك إلى غيرها، فإنه يمكن القول عندئذ بجواز إجهاضه لها ولكن لا بد من إحراز أن الحرج المترتب على استمرار الحمل أو الإنجاب يبلغ حداً لا يُتحمّل عادة فإن المُحقق في محلّه أن قاعدة نفي الحرج لا تنفي إلاّ الحكم المستتبع للحرج البالغ حداً لا يُتحمّل عادة دون مطلق الحرج وإن كان قابلاً للتحمل.

فالنتيجة أنه يجوز للأم في هذين الموردين أن تُجهض جنينها قبل ولوج الروح فيه، وهل يحق لها أن تطلب من الطبيبة القيام بعملية الإجهاض ولاسيما إذا لم تكن قادرة على مباشرتها بوجه خالٍ من المخاطر فيجوز عندئذٍ للطبيبة أن تفعل ذلك أم لا؟.

فيه وجهان، ولعل الأوجه هو الجواز لما سيأتي في البحث اللاحق إن شاء الله.

### حكم الإجهاض بعد ولوج الروح في الجنين

لا خلاف بين فقهاء المسلمين قاطبة في حرمة إجهاض الجنين بعد ولوج الروح فيه، ويمكن الاستدلال لهذا الحكم بوجوه:

**أولاً:** الآيات الكريمة الدالة على حرمة قتل الأولاد كقوله عز من قائل:

(١) لاحظ الملحق الرابع ص ٢٠٤.

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا يَكُنْ نَزْفُهُمْ وَإِذَاكُمُ إِنَّا قَتَلْتُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ (١) وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُمْ﴾ (٢) وقوله سبحانه ﴿قَدْ حَسَرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٣).

وجه الاستدلال بها صدق (القتل) شرعاً وعرفاً على إجهاض الجنين بعد ولوج الروح فيه، ولا يضر بصحة الاستدلال ورود بعض هذه الآيات أو كلها في الوأد الذي كان متعارفاً في الجاهلية، فإن المورد لا يخصص الوارد كما حُقق في علم الأصول.

نعم قد يقال أن الولد لا يصدق لغة ولا شرعاً على الجنين ما لم يخرج من بطن أمه فالآيات الدالة على حرمة قتل الولد لا تدل على حرمة إجهاض الجنين وإن ولجت فيه الروح.

والجواب عن ذلك إن ما ذكر من عدم صدق الولد على الجنين وهو في بطن أمه وإن كان صحيحاً إلا أنه لا إشكال في صدقه عليه بعد خروجه منه ولو بالإجهاض ولا سيما مع بقاءه حياً ولو للحظة واحدة، وبناءً على ذلك يمكن أن يقال أن المتفاهم العرفي من النهي عن قتل الولد هو حرمة التسبب في قتله ولو كان التسبب في مرحلة سابقة على ولادته، فلا اختصاص للحرمة بما إذا تحقق التسبب بعد الولادة ليناقش في الاستدلال بالآيات الكريمة الدالة على حرمة قتل الولد فيما هو محل البحث.

وبعبارة أخرى أنه لو كان الإجهاض يؤدي إلى موت الجنين في بطن أمه وتموت هي أيضاً فلا تلده ولو ميتاً أمكن دعوى عدم اندراج ذلك في آية تحريم قتل الأولاد لفرض أنه لم يولد أصلاً، وأما إذا كان الإجهاض يتسبب في موته إما بعد الولادة أو قبلها فيولد ميتاً فالظاهر عدم قصور الآيات المذكورة عن الشمول لمثله فليلاحظ.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣١.

(٢) سورة الممتحنة، الآية: ١٢.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٤٠.



**وثانياً:** الآيات الكريمة الدالة على حرمة قتل النفس إلاّ بالحق كقوله تعالى: ﴿يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾<sup>(١)</sup> وقوله: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾<sup>(٢)</sup>.

ووجه الاستدلال بها ما تقدم في سابقتها من صدق (القتل) على الإجهاض بعد ولوج الروح.

**وثالثاً:** الروايات الدالة على حرمة القتل بشكل عام<sup>(٣)</sup>، وخصوص الروايات المتقدمة الدالة على حرمة إسقاط الجنين بجميع مراتبه.

والنتيجة أنه لا إشكال في حرمة إجهاض الحمل بعد نفخ الروح فيه من دون فرق في ذلك بين الأبوين وغيرهما.

### هل توجد موارد مستثناة

#### من حرمة إجهاض الجنين بعد ولوج الروح فيه؟

ربما يُستثنى من حرمة إسقاط الجنين بعد ولوج الروح فيه موردان أو ثلاثة:

**(المورد الأول):** ما إذا كان بقاء الجنين خطراً على حياة الأم بحيث توقّف إنقاذ حياتها على إجهاض جنينها.  
ويتصوّر ذلك في حالتين:

**(الأولى):** ما إذا كان عدم الإجهاض يؤدي إلى وفاة الأم والجنين معاً، كما إذا كانت الأم بحاجة ضرورية إلى عملية جراحية مستعجلة لا يتيسّر إجراؤها في حال الحمل وكان عمر الجنين أقل من الحد الأدنى الذي يتمكّن معه من العيش في خارج الرحم فإنه إذا لم يُجهض أدى ذلك

(١) سورة الفرقان، الآية: ٦٨.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣٢.

(٣) الوسائل ج ١٩ ص ٢ ب (١) وما بعده.

إلى وفاة الأم والجنين معاً بخلاف ما لو تمّ إجهاضه حيث يمكن إنقاذ حياة الأم بإجراء العملية الجراحية لها.

**(الثانية):** ما إذا كان عدم الإجهاض يؤدي إلى وفاة الأم مع إمكان استنقاذ الجنين بعد ذلك، ويُتصور ذلك فيما إذا كان استمرار الحمل خطراً على حياة الأم مع كون الجنين في عُمرٍ يتمكن معه من العيش في خارج الرحم ولو بالإستعانة بالمعدّات الطبيّة ولكن لا يتيسّر إخراجه حياً مع التحقّظ على حياة الأم لا من المجرى الطبيعي لضيق عنق الرحم مثلاً ولا بعملية فتح البطن لكون الأم في حالة صحية حرجة لا تسمح بإجرائها فيدور الأمر بين الإنتظار حتى تموت الأم فيخرج الجنين حياً أو يتم تقطيع الجنين في الرحم وإخراجه قطعة قطعة وبذلك يحافظ على حياة الأم.

وهنا أربعة أقوال:

**(القول الأول):** جواز إجهاض الجنين في الحالتين إنقاذاً لحياة الأم، وقد ذهب إليه بعض متأخري العامة قائلًا: إذا ثبت من طريق موثوق به أن بقاءه - بعد تحقق حياته هكذا - يؤدي لا محالة إلى موت الأم، فإن الشريعة بقواعدها العامة تأمر بارتكاب أخفّ الضررين، فإذا كان في بقاءه موت الأم وكان لا مُنقذ لها سوى إسقاطه، كان إسقاطه في تلك الحالة مُتعيّنًا ولا يُضخّي بها في سبيل إنقاذه لأنها أصله وقد استقرّت حياتها ولها حظّ مستقلّ في الحياة ولها حقوق وعليها حقوق وهي بعد هذا وذاك عماد الأسرة، وليس من المعقول أن نضخّي بها في سبيل الحياة لجنين لم تستقلّ حياته، ولم يحصل على شيء من الحقوق والواجبات<sup>(١)</sup>.

ولكن ما ذكره في آخر كلامه وجهاً لاختياره جواز الإجهاض لا يعدو عن كونه استحساناً محضاً، وأما حديث لزوم اختيار أخفّ الضررين وهو في جانب إجهاض الجنين فيبيني على استكشاف الملاك وتشخيص أن ملاك حفظ

(١) الفتاوى لمحمود شلتوت ص ٢٩٠.

الأم أهم من ملاك عدم قتل الجنين ولا سبيل إلى ذلك كما سيأتي في وجهه .

(القول الثاني): ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من التفصيل بين

الأم وغيرها، فيجوز لها إجهاض الجنين إنقاذاً لنفسها في الحالتين، ولا يجوز ذلك للآخرين حتى الأب .

والوجه في هذا التفصيل:

١ - أما في جانب الأم فلأنه قد توجه إليها تكليفان (أحدهما) وجوب حفظ النفس، و (ثانيهما) حرمة قتل الجنين، وامتنال الأول يتوقف على مخالفة الثاني، كما إن امتثال الثاني يتوقف على مخالفة الأول .

ولكن يمكن نفي الثاني بدليل نفي العسر والحرَج لأنه قد تقرر في محله أنه متى توجه الضرر إلى أحد شخصين لا يجب على أي منهما تحمل الضرر دفعاً له عن الآخر لأن التحمل عسر وحرَج فلا يكون مأموراً به، ففي المقام لا يجب على الأم أن تصبر حتى الموت تحفظاً على حياة ولدها وامتنالاً لحرمة قتله فإن هذا حرَج بحدٍّ غير قابل للتحمل فلا يكون واجباً لقاعدة نفي الحرَج<sup>(١)</sup> .

ويلَاحَظ أنه قدس سره لم يتمسك لنفي الحكم الثاني بقاعدة (لا ضرر) ولعله لأحد وجهين على سبيل منع الخلو:

(أ) إن حديث «لا ضرر» وارد مورد الإمتنان فلا يشمل الموارد التي يكون شموله لها منافعاً للإمتنان على بعض أفراد الأمة كما في المقام<sup>(٢)</sup>، فإن نفي حرمة الإجهاض عن الأم منافٍ للإمتنان على الجنين الذي يُعد بعد حلول الروح فيه إنساناً تاماً يتمتع بكامل الحقوق الإنسانية .

وبتقريب أدق أن حرمة إجهاض الجنين ضرورية على الأم والترخيص لها في الإجهاض ضروري على الجنين وقاعدة (لا ضرر) لما كانت حاکمة

(١) لاحظ التنقيح ج ٩ ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٢) سيأتي الإشكال في هذا التقريب في ص ١٩٧ فلاحظ .

على الأحكام الوجودية والعدمية على حدّ سواء ولم يمكن تطبيقها في المقام بلحاظ كلا الحكمين لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا أحدهما المعيّن لبطلان الترجيح بلا مرجح لم يمكن الاستناد إلى هذه القاعدة لترخيص الإجهاض للأم.

(ب) إن قوله ﷺ: «لا ضرر» من جهة تعقبه بقوله: «لا ضرار» الدال على حرمة الإضرار بالغير لا يصلح لنفي الحكم الذي يكون نفيه في معنى ترخيص الإضرار بالغير لعدم انعقاد ظهور له في الإطلاق من هذه الجهة. ومهما يكن فيمكن المناقشة فيما أفاده أعلى الله مقامه من وجوه:

**(الوجه الأول):** إن ما أفاده (قده) من أنه متى توجّه الضرر إلى أحد شخصين من غير تعيين فلا يجب على أي منهما تحمّله دفعاً للضرر عن الآخر فهو وإن كان صحيحاً ولكن مورده ما إذا كان دفع الضرر عن النفس لا يتم بإضرار الغير، وإلاّ فلا يمكن تجويزه ما لم يكن الضرر في جانب الشخص نفسه بالغاً حدّ الهلاك أو قريباً منه بخلاف الضرر في الجانب الآخر.

وأما التمسك بقاعدة نفي الحرج في الترخيص للأم في إجهاض جنينها بعد ولوج الروح فيه فمخدوش لأمرين:

١ - إن هذه القاعدة واردة مورد الإمتنان على الأمة الإسلامية حيث خصّهم الله تعالى بعدم تكليفهم بالأحكام الحرجية فلا تصلح لنفي الحكم الذي يكون نفيه منافياً للإمتنان على بعض أفراد الأمة أو من يلحق بهم وهو هنا الجنين، ولكن يمكن المناقشة في هذا الكلام بما أوضحت في موضع آخر من هذه الدراسة فليراجع<sup>(١)</sup>.

٢ - إن حق الجنين في الحياة بعد ولوج الروح فيه يُماثل حق الآخرين فيها من غير فرق، ومن هنا كانت ديته مماثلة لديتهم، والحرج

(١) لاحظ الملحق الثالث ص ٢٠٠.

مهما بلغ لا يسوّغ سلب حق الحياة من شخصٍ آخر، ومن هنا لم يُعهد من الفقهاء الالتزام بجواز القتل في موارد الإكراه والاضطرار، فمن أكره على القتل لا يسوّغ له فعله<sup>(١)</sup> وإن كان الضرر المتوّعد على تركه هو القتل، مع أن صبر المُكره - بالفتح - على عدم قتل من أمره المُكره - بالكسر - بذلك وإن إنجرّ الأمر إلى قتله حرجي أيضاً بحدّ لا يُتحمل عادة.

وكذلك إذا وقع شخص في مخمصة وأشرف على الموت جوعاً وتوقّف إنقاذ نفسه على قتل صاحبه وأكل لحمه لم يجز له ذلك، مع أن صبره على الجوع حتى الموت من الحرج الشديد الذي لا يُتحمل عادة.

ومن الواضح أن الحرج الذي تقع فيه الأم بعدم إجهاض جنينها في مفروض البحث لا يزيد على الحرج الذي يقع فيه المُكره - بالفتح - لو امتنع عن تنفيذ أمر المُكره - بالكسر - بقتل المسلم، كما لا يزيد على الحرج الذي يقع فيه المضطر إلى الأكل لو امتنع من قتل صاحبه وسدّ رمقه بلحمه.

فكما أن الحرج في الموردين لا يسوّغ للمُكره وللمضطر القتل كذلك الحرج في مورد الأم لا يسوّغ لها الإجهاض الذي هو قتل أيضاً.

وبالجملة لا يمكن الالتزام بأن دليل نفي الحرج يسوّغ قتل الغير وإلاّ لم يُفرّق فيه بين مورد وآخر ولا بين الواحد والأزيد مهما بلغ العدد كما لو أمر طاغية أحد جنوده بضرب مدينة أهلة بالسكان بقنابل مدمّرة يذهب ضحيّتها آلاف الأشخاص وكان يهدّده بالقتل لو لم يفعل ذلك فإنه لا يسعه الاعتذار عن إرتكاب هذه الجريمة بأنه يقع في الحرج الشديد الذي لا يُتحمل عادة بالتعرض للقتل لو لم يرتكبها!

(١) هذا ما أطبقت عليه النصوص والفتاوى (لاحظ جواهر الكلام ج ٤٢ ص ٤٧) ولم يخالف فيه فيما نعلم أحد من فقهاء الأمة إلاّ السيد الأستاذ قدس سره واستند فيه إلى وجه آخر غير قاعدة نفي الحرج كما سيأتي.

والحاصل: إن دليل نفي الحرج لا يشمل أمثال المقام مما يكون الحكم الحرجي من قبيل حرمة قتل إنسان محقون الدم، لمكان المقيّد اللّبي المستفاد من النصوص الواردة في التشديد البليغ في حرمة قتل المسلم مضافاً إلى إطباق فقهاء المسلمين على ذلك.

**(الوجه الثاني):** إن ما أفاده قدّس سره من إدراج المقام في باب التزام كون الحكم بحرمة قتل الجنين مزاحماً بالحكم بوجوب حفظ النفس بضميمة ما اختاره من عدم فعليّة حرمة قتل الجنين بدليل نفي الحرج يقتضي وجوب الإجهاض على الأمّ مقدّمة لحفظ نفسها، إذ لم يكن المانع من فعليّة هذا الحكم سوى حرمة مقدّمته المنحصرة أي إجهاض الجنين والمفروض ارتفاعها بدليل نفي الحرج فأبى عذر للأمّ في التخلّف عن امثال الحكم بوجوب حفظ النفس؟.

مع أن المعروف عنه أعلى الله مقامه هو جواز الإجهاض في مفروض المسألة لا وجوبه فلاحظ.

**(الوجه الثالث):** إن إدراج المقام في باب التزام مبنيّ على وجود إطلاق للدليل وجوب حفظ النفس بحيث يشمل أمثال المورد مما يتوقف فيه حفظ النفس على الإضرار بالغير على مستوى القتل ونحوه وسيأتي أنه لا يوجد إطلاق من هذا القبيل.

مع أنه لا حاجة إلى إدراج المقام في باب التزام في استحصال النتيجة التي ذكرها (قده) لابتنائها على مجرد كون الحكم بحرمة قتل الجنين حرجياً ونهوض دليل نفي الحرج لرفعه، فلو لم يجب حفظ النفس عن خطر الهلاك في هذا المورد لما اختلف الحكم عمّا ذكره قدّس سره.

هذا كلّه بالنسبة إلى ما ذكره في جواز إجهاض الجنين لأمه.

٢ - وأما بالنسبة إلى ما ذكره من عدم جواز الإجهاض لغير الأمّ حتى الأب فوجهه - كما نسب إليه في تقارير بحثه - هو أن المقام مندرج في باب التزام لأن حفظ النفس الواجب في أحدهما أو كليهما يتوقف على

مقدمة محرّمة وهي إتلاف الآخر، وهذا ليس بجائز إلا فيما إذا كان الوجوب في ذي المقدّمة من الأهمية بمرتبة أزال الحرمة عن المقدّمة كما هو الحال كذلك في توقف إنقاذ النفس المحترمة على التصرف في أرض الغير من دون إذنه، وأما في أمثال المقام مما لم يثبت الأهمية في ذي المقدمة لتساوي الحُكْمين أو عدم كون الوجوب بأهم فلا مرّخص في ارتكاب المقدمة المحرّمة لأجل امثال الأمر بذّي المقدمة<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه بوجهين:

**(الوجه الأول):** إن ما ذكره من أن وجوب ذي المقدمة إذا كان بحيث يوجب إزالة الحرمة عن المقدمة جاز ارتكابها وإلا فلا ينسجم مع ما قرّر في علم الأصول من أنه مع تساوي التكليفين المتزاحمين في الأهمية يتخيّر المكلف بينهما، ومع أهمية أحدهما بالخصوص ولو احتمالاً يتقدّم على الآخر، من غير فرق في ذلك بين التكليفين الوجوبيين والتحريميين والمختلفين، ولا يتوقف جواز ارتكاب الحرام المُزاحم بالواجب على ثبوت أهمية الواجب بالنسبة إليه، بل يكفي تساويهما في الأهمية أو احتمال أهمية الواجب<sup>(٢)</sup>.

(١) لاحظ التنقيح ج ٩ ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٢) ومن هنا التزم قدس سره في تكملة المنهاج بأنه لو أمر بقتل غيره وتوعد على تركه بالقتل جاز له القتل مستدلاً له في مباني التكملة (ج ٢ ص ١٣) بأن الأمر يدور بين ارتكاب حرام وهو قتل النفس المحترمة وبين ترك واجب وهو حفظ نفسه وعدم تعريضها للهلاك وحيث لا ترجيح في البين فلا مناص من الالتزام بالتخيير، فيلاحظ أنه قدس سره إلّٰزم بالتخيير عند عدم ثبوت أهمية أحد التكليفين الإلزاميين المتزاحمين، وهذا صحيح وإن كان ما اختاره من التخيير في مورد الإكراه على القتل غير تام من وجوه:

- ١ - إنه لا إطلاق لدليل وجوب حفظ النفس ليشمل المورد كما سيأتي.
- ٢ - إنه لو وجد مثل هذا الإطلاق فهو مقيد بما دلّ على أن التقية جعلت ليُحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقية على ما ذكره (قده) في كتاب الطهارة وإن كان لا يخلو عن تأمل.

وفي المقام المحتمل وجوه ثلاثة:

١ - كون وجوب حفظ الأم أهم من حرمة إجهاض الجنين ولو احتمالاً، وذلك نظراً إلى أنها الأصل ولها حظ مستقل في الحياة بخلاف الجنين الذي هو فرعها ولم تستقل حياته بعد، ومقتضى هذا الوجه لزوم حفظ الأم وإجهاض الجنين.

٢ - كون حرمة قتل الجنين أهم من وجوب حفظ الأم ولو احتمالاً، لأن قتل المؤمن ومن بحكمه أعظم حرمة عند الله تعالى من ترك حفظ المؤمن ومن بحكمه، ومن هنا كان تعمد عدم إنقاذ المؤمن من الهلاك مستتبعاً للأثم والعقاب فقط، بخلاف قتل المؤمن فإنه يستوجب عقاباً أشد مع القصاص أو الدية والكفارة وكل ذلك دلائل الأهمية فتأمل.

٣ - عدم ثبوت أهمية أحد التكليفين بالنسبة إلى الآخر ولو على سبيل الاحتمال، ومقتضاه التخيير.

**(الوجه الثاني):** إن أصل ما أفاده قدس سره من التزاحم بين وجوب حفظ نفس الأم وحرمة قتل الجنين غير ثابت فإنه يبتني على وجود دليل لفظي يقتضي وجوب حفظ المؤمن من خطر الهلاك ويكون له إطلاق يشمل ما إذا توقّف الحفظ على قتل الغير المحقون دمه، والظاهر أنه لا يوجد

= ٣ - إن حرمة قتل المؤمن أعظم من ترك التحفّظ على النفس ولو على سبيل الإحتمال بالنظر إلى فتوى قاطبة الفقهاء - غيره - بعدم جواز قتل المؤمن من جهة الإكراه. ويمكن الاستدلال على خلاف ما اختاره قدس سره بما دلّ على جواز قتل المعتدي كقوله عليه السلام: «أَيُّمَا رَجُلٍ عَدَا عَلَى رَجُلٍ لِيُضْرِبَهُ فَدَفَعَهُ عَنْ نَفْسِهِ فَجَرَحَهُ أَوْ قَتَلَهُ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (الوسائل ج ١٩ ص ٤٢ ح ١) فإنه لا ينبغي الشك في شموله لمن أمر المكره - بالفتح - بقتله، إذ لا مبرر لأن يُسلب منه حق الدفاع عن نفسه عندما يريد المكره - بالفتح - قتلَه، ومقتضى ذلك أنه يجوز له أن يقتل المكره - بالفتح - دفاعاً وأنه إذا قتلَه كان دمه هدرًا لا قصاص فيه ولا دية، ويستبعد أن يكون كذلك إلّا مع حرمة القتل على المكره - بالفتح - إذ لو كان القتل جائزاً في حقّه لما ذهب دمه هدرًا فتدبر.



مثل هذا الدليل بهذا الإطلاق أصلاً كما سيأتي عند ذكر وجه القول الرابع .

**(القول الثالث):** جواز إحهاض الجنين فيما إذا كان عدم الإجهاض يؤدي إلى وفاة الأم والجنين معاً، لأن المفروض أن الجنين ميت على كل حال وما دام يمكن الحفاظ على الأم بإسقاطه يجوز ذلك .

وأما إذا كان عدم الإجهاض يؤدي إلى وفاة الأم مع إمكان استنقاذ الجنين بعد ذلك فلا يجوز الإجهاض إلاّ في مورد أُحرزت فيه أهمية حياة الأم كما إذا كان الجنين بحال يعلم بموته بعد مدّة قصيرة من ولادته فيجوز إجهاضه في هذه الحالة أيضاً استناداً إلى قاعدة ترجيح التكليف الأهم عند التزاحم .

وأما مع احتمال الأهمية فلا يمكن الترجيح لما في المقام من اعتداء على حياة الجنين فلا يُسوَّغ الإقدام عليها احتمال أهمية حياة الأم على حياته .

وهذا قول بعض الأعلام المعاصرين وقد استدلّ له بما ذكر في بعض أجوبة استفتاءاته، ولكنه ضعيف .

أما في الحالة الأولى فلأن كون الجنين ميتاً على كل حال لا يسوَّغ قتله وإن كان إنقاذاً لحياة الأم إلاّ على أساس أمرين: وقوع التزاحم بين حرمة قتل الجنين وجوب حفظ الأم لإطلاق دليلهما، وثبوت أهمية وجوب حفظ النفس من حرمة قتل الغير، وكلا الأمرين ممنوع كما ظهر مما مر .

وأما في الحالة الثانية فلأن كون الجنين مما يبقى لمدة قصيرة فقط من بعد الولادة لا يجعل من وجوب حفظ الأم أهم من حرمة قتل الجنين ولا يُظن به الالتزام بذلك في نظائره كما لو كان مريض مصاب بعجز كلوي وبحاجة ماسة إلى أن تُزرع له كلية من غيره، ومصاب في حادث اصطدام وهو على وشك الموت، ودار الأمر بين الإجهاض عليه وقتله لانتزاع كليته حتى يتسنّى زرعها في المريض الأول لإنقاذ حياته وبين الانتظار إلى أن

يموت وعندئذ لا تصلح كليته للزرع في بدن غيره فيموت المريض الأول أيضاً فهل يمكن الترخيص في قتل الثاني لإنقاذ حياة الأول؟!

وأما ما ذكره في وجه عدم الترجيح باحتمال الأهمية في المقام فلم يظهر لي معناه فتدبر.

**(القول الرابع):** عدم جواز إحهاض الجنين وإن أدى ذلك إلى هلاك الأم أو إلى هلاكهما معاً، وهو اختيار السيد صاحب العروة الوثقى ومعظم المُعلّقين عليها، ووجهه إطلاقات أدلة حرمة القتل عامة وخصوص ما دلّ على عدم جواز الإجهاض بوجه خاص، ولا يوجد في مقابلها ما يدلّ على وجوب التحفّظ على النفس أو وجوب حفظ المؤمن مما يشمل بإطلاقه مفروض المسألة ليُقال بوقوع التزاحم بين ذاك التحريم وهذا الوجوب ويُرجّح الوجوب لاحتمال الأهمية أو يُلتزم بالتخيير.

والوجه في ذلك: أما بالنسبة إلى الأجنبي فهو أنه لم يرد دليل لفظي خاص في وجوب حفظ المؤمن ومَن بحكمه من خطر الهلاك ليُقال بشموله للمورد، بل هو مما اقتنصه الفقهاء من النصوص والروايات الواردة في الموارد الخاصة في مختلف الأبواب الفقهيّة، ولذا نجد أن المحقق في الشرائع وصاحب الجواهر قدس سرهما قد استدلاً على وجوب بذل الطعام لمن إضطرّ إليه لحفظ نفسه بقوله عليه السلام: «من أعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله»<sup>(١)</sup>.

وأما توهم أن عدم الحفظ مع التمكن منه يوجب إنطباق عنوان القتل المحرّم بالكتاب والسنة فباطل، لأن مطلق التسبّب في هلاك الغير لا يوجب إنطباق عنوان القاتل على المتسبّب فيه، فضلاً عما إذا لم يكن هناك تسبّب بل مجرد عدم التسبّب إلى الحفظ.

هذا بالنسبة إلى الأجنبي، وأما بالنسبة إلى الأم فلا شك في أن عدم

قيامها بإجهاض جنينها وعدم سماحها للآخرين بأن يقوموا بذلك مع علمها بأن الإمتناع عنه يؤدي إلى هلاكها يُعدّ نحواً من الإنتحار وقتل النفس، ولكن النصوص الدالة على حرمة قتل النفس ليس لها إطلاق لما هو محلّ البحث أي فيما لو توقف الأمر على قتل الغير، مثلاً ورد في صحيحة أبي ولّاد الحنّاط قوله عليه السلام: «من قتل نفسه متعمّداً فهو في نار جهنم خالداً فيها»، وفي معتبرة ناجية قوله عليه السلام: «إن المؤمن يُبتلى بكل بلية ويموت بكل ميتة إلا أنه لا يقتل نفسه»<sup>(١)</sup>.

ولا أجد في الروايتين وما شاكلهما إطلاقاً يشمل الصبر حتى الموت تجنباً عن قتل الغير جنيناً كان أم طفلاً أم كبيراً.

فتلخص مما تقدّم أنه لا سبيل إلى الإستناد إلى قاعدة نفي الحرج للترخيص للأم في إجهاض جنينها الذي ولجته الروح، لأن هذه القاعدة لا تنهض بنفي حرمة القتل مطلقاً.

كما لا سبيل إلى القول بجواز الإجهاض لها على أساس قاعدة التخيير في المتزاحمين اللذين لم تثبت أهمية أحدهما ولو احتمالاً، لأن دليل وجوب حفظ النفس ليس له إطلاق يشمل المورد الذي يتوقف فيه الحفاظ على قتل الغير، وعلى تقدير تسليم الإطلاق له فلا ينبغي الشك في كون حرمة قتل الغير محتمل الأهمية بالقياس إلى وجوب حفظ النفس.

ولا يدور الأمر بين حرمة قتل النفس وحرمة قتل الغير أو وجوب حفظ النفس ووجوب حفظ الغير حتى يدعى إحراز تساويهما في الأهمية.

وهكذا الحكم بالنسبة إلى الشخص الثالث كالطبيب فإنه لا يجوز له إجهاض الجنين استنقذاً لحياة الأم فإنه لا إطلاق لدليل وجوب حفظ نفس الغير ليشمل مورد توقفه على قتل شخص ثانٍ أياً كان هو، وعلى تقدير تسليم الإطلاق له فحرمة القتل محتمل الأهمية بالقياس إلى وجوب الحفاظ.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ١٣، ح ١، ٣.

هذا وقد يُستدل لجواز الإجهاض للأُم في مفروض البحث بأدلة جواز الدفاع عن النفس<sup>(١)</sup>، ولكنته ضعيف جداً فإن مورد تلك النصوص ما إذا تعرّض الشخص للهجوم من قبل الغير وأراد الاعتداء عليه وأين هو من محل الكلام أي الجنين الذي لا حول له ولا قوة وإنما يهدد بحياته حياة الأُم؟!

وقد يُستدل أيضاً لهذا المدعى بحديث رفع الاضطراب وحديث حلية المضطر إليه ولكنته ضعيف أيضاً فإن الاضطراب افتعال من الضرر ومعناه تكلف ما يضرّ بملجئ يلجئ إليه تخلصاً من ضررٍ أشدّ، فمورده دوران الأمرين بين ضررين أحدهما الأشد وهو الملجئ والآخر الأخف وهو الملجأ والمضطرّ إليه، وليس الاعتداء على حياة إنسان محقون الدم بأخف من عدم حفظ النفس في الشريعة المقدسة ولا أقل من عدم ثبوت ذلك، فلا يصح الاستناد إلى دليل رفع الاضطراب وحلية المضطر إليه لنفي الحرمة عنه.

فتحصّل من جميع ما ذكر أن ما اختاره السيد صاحب العروة ومعظم المعلّقين عليها من عدم جواز قتل الجنين بعد ولوج الروح فيه إنقاذاً لحياة الأُم هو الصحيح.



ثم إنه بناءً على ما سلكه السيد الأستاذ قدس سره من جواز الإجهاض للأُم نفسها دون الأجنبي، فهل يجوز لها أن تستنيب الطيبة في الإجهاض أم لا؟ وجهان:

**أحدهما:** عدم الجواز، لأن من شروط صحة النيابة والوكالة كون الوكيل والنائب متمكناً شرعاً من مباشرة العمل، ومن هنا لا يجوز وكالة المُحرّم فيما يحرم عليه كابتياح الصيد وقبضه.

(١) لاحظ الوسائل ج ١٩ باب ٢٢ و ٢٨ من أبواب قصاص النفس.

وحيث أن الإجهاض حرام على الطبيبة، وإنما يجوز للأُم فلا مجال لإيكاله إليها.

**ثانيهما:** الجواز، ووجهه إما قياس المقام بالقصاص الذي يجوز فيه النيابة بلا إشكال، وإما إطلاق دليل الجواز فإنه أعم من المباشرة والتسبب، ولكن القياس باطل، ودليل جواز النيابة في القصاص هو السيرة العملية المتصلة بزمام المعصومين فلا تشمل المقام.

وأما إطلاق دليل الجواز فيمكن أن يقال بأنه لا يشمل هذا النحو من التسبب لما تقدّم عند البحث عن اللولب من أنه متى ما كان شمول الإطلاق لبعض الأفراد متوقفاً على مؤنة زائدة فمقتضى القاعدة عدم شموله لها، والمقام من هذا القبيل لأن شمول الإطلاق للتسبب على النحو المذكور متوقف على سقوط حرمة الإجهاض عن المباشر غير الأُم ولا دليل عليه، اللهم إلا أن يقال أن أصل حرمة الإجهاض غير ثابت في مثل ذلك لأن دليل الحرمة منصرف عمّا إذا كان القيام بالإجهاض بطلب ممن رخص لها فيه ولا سيما مع عدم تمكّنها من مباشرته فتدبر.

**(المورد الثاني):** ما إذا كان الجنين مشوّهاً ومصاباً بعاة خلقية بحيث لا يُحتمل أن يعيش بعد انفصاله عن أمه أو يكون منظره مخوّفاً للناس وموجباً لفرارهم عنه، فإنه قد ذهب بعضهم إلى جواز إجهاضه في هذه الحالة، ولعلّ مستنده إنصراف نصوص حرمة الإجهاض وثبوت الدية إلى خصوص ما إذا كان الجنين على تقدير ولادته قابلاً لأن يعيش بصورة طبيعية فلا تشمل مورد الإستثناء.

ولكن الإنصراف المذكور - إن كان - فهو بدوي محض ولا يمنع من إنعقاد ظهور اللفظ في الإطلاق فلا عبرة بمثله.

وفي ضوء ذلك فلا سبيل إلى تجويز إجهاض الجنين بعد ولوج الروح فيه لمجرد استكشاف تشوّهه بفضل الوسائل العلمية الحديثة.

نعم إذا كان ذلك قبل ولوج الروح وكان بقاؤه في رحم الأُم ضرورياً

عليها أو حرجياً بمقدار لا يُتحمّل عادة أمكن إجهاضه لذلك لا لمجرد تشوّهه.

(المورد الثالث): ما إذا كان الجنين متكوّناً من ماء الزنا، فقد يُتوّهم جواز إسقاطه بناءً على أمرين:

- ١ - ما ذكره السيد المرتضى وبعض آخر من أن ولد الزنا لا يدخل الجنة في مطلق الأحوال، ومقتضى ذلك كونه كافراً.
  - ٢ - ما يظهر من بعض فتاوى السيد الأستاذ (قده) وغيره من جواز إجهاض الجنين إذا لم يكن محكوماً بالإسلام تبعاً.
- ولكن كلا الأمرين غير ثابت:

أما الأول فلأن مستنده جملة من الروايات الدالة على عدم دخول ولد الزنا الجنة.

غير أن هذه الروايات مضافاً إلى عدم دلالتها على كفره - لعدم الملازمة بينهما - معارضة بما دلّ على أنه إن عمل خيراً جُزي به وإن عمل شراً جُزي به، مع أنه لا سبيل إلى الأخذ بها في حدّ أنفسها لأنها مخالفة لأصول العدلية، فإن العقل يستقل بقبح معاقبته أو حرمانه من الثواب ما لم يفعل هو باختياره ما يستحق به ذلك<sup>(١)</sup>.

وأما الثاني فلعل مستنده أنه لا حرمة لدم الكافر إلاّ الذمي ومن بحكمه فيجوز للمسلم قتله متعمداً، ولكن هذا غير صحيح فإن أولاد الكفار الحربيين لا يجوز قتلهم في ساحة الحرب كما أفتى بذلك في المنهاج<sup>(٢)</sup> فكيف بالأجنة في بطون الأمهات؟!

هذا بالإضافة إلى النصوص الدالة على عدم جواز قتل ولد الزنا وسيأتي بعضها إن شاء الله تعالى<sup>(٣)</sup>.

(١) لاحظ بحار الأنوار ج ٥ ص ٢٨٧.

(٢) منهاج الصالحين ج ١ ص ٣٧١.

(٣) لاحظ ص ١٣٨ الهامش.

فتحصل مما تقدم أن لا استثناء عن حرمة قتل الجنين بعد ولوج الروح فيه مطلقاً.

هل يثبت القصاص على من تعمّد قتل الجنين بعد ولوج الروح

فيه؟

لا خلاف بين المسلمين في أنه يثبت لولي المقتول عمداً وظلماً حق الإقتصاص من قاتله، وذلك بشروط معيّنة منها أن يكون المقتول بالغاً، وأما إذا كان طفلاً فالمشهور بين علمائنا أنه في حكم البالغ، وخالف في ذلك بعضهم منهم أبو الصلاح الحلبي والسيد الأستاذ قدس سرهما<sup>(١)</sup>.

وأما إذا كان جنيناً في بطن أمه وقد نُفخ فيه الروح فقتل عمداً فهل يثبت حق القصاص لوليه أم ليس له سوى الدية؟

نسب السيد الأستاذ قدس سره إلى المشهور ثبوت القصاص فيه واختار هو خلاف ذلك<sup>(٢)</sup>، ولكن لم يظهر مستند تلك النسبة عدا ما ذكره المحقق في الشرائع من الفتوى بذلك مع عدم تعقيب صاحب الجواهر عليه بنقل الخلاف من أحد من علمائنا.

ولكن هذا المقدار لا يكفي في نسبة القول المذكور إلى المشهور كما هو واضح.

ومهما يكن فالقول بثبوت حق القصاص ممن تعمّد قتل الجنين يعني أنه إذا قامت الأم بإجهاض جنينها عمداً أو قامت الطيبة بذلك استجابة لطلبها مثلاً كان لولي الجنين من الأب أو غيره أن يطالب بالإقتصاص من المباشر للإجهاض.

وقد استدل صاحب الجواهر على ثبوت حق القصاص في المورد

(١) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٧١.

(٢) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤١٣.

بإطلاقات الأدلة التي مقتضاها ثبت هذا الحق مع تيقن حياة الجنين وإزهاقها بالجنابة<sup>(١)</sup>.

ولعل من تلك المطلقات قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾<sup>(٢)</sup> وقوله عز من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ﴾<sup>(٣)</sup>.

وقد أجاب السيد الأستاذ قدس سره عن المطلقات بأنها مقيدة بصحيفة أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل رجلاً مجنوناً؟ فقال: «إن كان المجنون أرادته فدفعه عن نفسه فلا شيء عليه من قود ولا دية... قال: وإن كان قتله من غير أن يكون المجنون أرادته فلا قود لمن لا يُقَاد منه»<sup>(٤)</sup>.

فإن مورد الصحيفة وإن كان هو المجنون إلا أن قوله عليه السلام: «فلا قود لمن لا يُقَاد منه»، تطبيق للكبرى على الصغرى فتدل على عدم القود في الصغير أيضاً، إذ لا يُقَاد منه إذا قتل متعمداً فيثبت الحكم في الجنين بالأولوية<sup>(٥)</sup>.

**(أقول):** لفظ الحديث في الفقيه هكذا: «فلا قود عليه لمن لا يُقَاد منه»<sup>(٦)</sup> والمعنى أنه لا يُقَاد منه لقتل مَنْ لا يُقَاد منه لو كان هو القاتل، وهذا غير ظاهر في إفادة الكبرى الكلية، نعم هو مشعر بالعلية، أي أن العلة في سقوط القصاص عن قاتل المجنون هي كون المجنون مَمَّن لا يُقَاد

(١) جواهر الكلام ج ٤٣ ص ٣٨٠.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

(٤) الوسائل ج ١٩ ص ٥١ ح ١.

(٥) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٧١ بتصرف.

(٦) من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٧٥ ح ٢٣٤.



منه لو قتل غيره، ولكن مجرد الإشعار لا قيمة له ما لم يبلغ درجة الظهور في العلية التامة.

هذا أولاً، وثانياً: إن الالتزام بكلية الكبرى المذكورة بعيد لانتقاضها بالأعمى، فإنه لا يُقَاد منه - كما هو اختيار السيد الأستاذ قدس سره وفقاً لجمع - مع أنه لا يُحْتَمَل عدم ثبوت القصاص على قاتله، وكذلك السكران مطلقاً أو في بعض الحالات فإنه لا يُقَاد منه، وهكذا الوالد بالنسبة إلى الولد فإنه لا يُقَاد به ولا عكس، وكذلك الحر بالنسبة إلى العبد والمسلم بالنسبة إلى الكافر.

وبالجملة لا بد من الإقتصار في صحيح أبي بصير على مورده ولا يمكن الالتزام باستفادة الكبرى الكلية منه لتعم الصغير والجنين.

هذا ويمكن الاستدلال على عدم ثبوت القصاص في قتل الجنين بصحيفة أبي عبيدة (عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة شربت دواءً وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها قال: «إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشُقَّ له السمع والبصر فإن عليها دية تسلمها إلى أبيه...»<sup>(١)</sup>).

بناءً على أن موردها من ولجت فيه الروح بقريضة ذكر كلمة (دية) الظاهرة في الدية الكاملة ودلالة سائر نصوص الباب<sup>(٢)</sup> على عدم ثبوت الدية الكاملة إلاً بعد ولوج الروح في الجنين فتأمل.

ولكن مفروض الرواية كون المباشر للإجهاض هي الأم فلا يمكن التعدي عنها إلى الأجنبي إلاً بضميمة عدم القول بالفصل ولا يخلو عن وجه، مضافاً إلى أنه لم يُعهد في تاريخ المسلمين الإقتصاص من قاتل الجنين بعد ولوج الروح فيه فلا حظ.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٢ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٧، ص ٢٤١ ح ٩.

### متى تُنفخ الروح في الجنين؟

وتحقيق هذه المسألة لا يخلو عن أهمية لما تقدم من جواز إجهاض الحمل قبل ولوج الروح فيه إذا كان بقاءه ضرورياً على الحامل أو حرجياً عليها بمقدار لا يُتحمّل عادة، وعدم جواز الإجهاض بعد ولوج الروح فيه في مطلق الأحوال.

هذا بالإضافة إلى ما سيأتي إن شاء الله تعالى من أن دية الجنين بعد ولوج الروح تزيد بكثير على ديته قبل ذلك، فتدعو الحاجة إلى معرفة وقت حدوث هذا التحول في وضعه.

والمقصود بـ (الروح) التي يُبحث عن وقت ولوجها في الجنين هي (روح الحياة)، فإنه وإن كان المذكور في معظم نصوص المسألة - وعمدتها معتبرة ظريف بن ناصح - هو لفظ (الروح) مجرداً، إلا أن هذا هو المعنى الموضوع له لغة<sup>(١)</sup> والمتفاهم منه عرفاً، مضافاً إلى دلالة بعض الروايات عليه، ففي خبر زرارة: «فينفخان - أي الملكان الخلّاقان - فيها روح الحياة والبقاء»<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية أبي شبل: «إذا مضت الخمسة أشهر فقد صارت فيه الحياة»<sup>(٣)</sup>.

وفي خبر سلام بن المستنير في تفسير (غير المخلّقة): «وهم النطف من العزل والسقط قبل أن ينفخ فيه الروح والحياة والبقاء»<sup>(٤)</sup>.

وفي رسالة محمد بن المصباح في الجناية على الإنسان بعد موته: «وهذا هو ميتاً بمنزلته قبل أن تنفخ فيه الروح في بطن أمّه جنيئاً»<sup>(٥)</sup>.

(١) ترتيب العين ج ١ ص ٧٢٥.

(٢) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٤٤.

(٣) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٥٥.

(٤) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٤٣.

(٥) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٧ ح ١.

وأما ما ورد في رواية سعيد بن المسيب بنقل الكافي والتهذيب من قوله: «قد نفخت فيه روح العقل»<sup>(١)</sup> فالظاهر أنه من سهو النساخ والصحيح ما ورد في نقل القمي في تفسيره - على ما حكاه ابن شهرآشوب<sup>(٢)</sup> - من قوله: «قد نفخ فيه روح الحياة والبقاء» ويؤيده قوله في ذيل الرواية بالنقل الأول: (أرأيت تحوّل في بطنها في حال إلى حال أبروح كان ذلك أو بغير روح؟ قال: «بروح عدا الحياة...»).

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في أن المراد بالروح التي تُنفخ في الجنين في المرحلة السادسة من مراحل تكوّنه في بطن أمّه هي (الحياة)، ولكن يبرز هنا إشكال وهو أنه لا ريب في أن الحمل يعتبر موجوداً حياً منذ بداية تكوّنه في بطن أمّه، ولذلك ينمو ويتحوّل من حال إلى حال أخرى، فكيف يصح القول بأنّه إنما تُنفخ فيه روح الحياة في آخر مراحل تكوّنه؟! والجواب عنه: إن الحياة على نحوين:

١ - حياة النمو، وهي الحياة المشتركة بين الحيوان والنبات وسائر الموجودات الحية.

٢ - حياة الحركة، أي الحركة الاستقلالية بنوعيتها الإرادي وغير الإرادي، وبها يتميز الحيوان بأنواعه - ومنها الإنسان - عن النبات ونحوه.

والحياة الثابتة للحمل منذ بدء تكوّنه هي (حياة النمو) وأما (حياة الحركة) التي بها يدبّ الإنسان ويدرج - حسب التعبير الوارد في بعض النصوص<sup>(٣)</sup> - فهي التي تلج الجنين في مرحلة متأخرة من الحمل.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٠ ح ٨، ويظهر المراد بروح العقل في مقابل روح الحياة من الخبر المروي عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال: «إنما يصير إليه - أي إلى الله تعالى عند المنام - أرواح العقول وأما أرواح الحياة فإنها في الأبدان لا تخرج إلّا بالموت». لاحظ بحار الأنوار ج ٦١ ص ٤٣.

(٢) مناقب آل أبي طالب ج ٤ ص ١٦٠.

(٣) بحار الأنوار ج ١٧ ص ١٠٦.

وهل ثبت لذلك تحديد زمني من جهة الشرع الشريف؟

قيل: نعم، واختلف فيه على أقوال:

**(القول الأول):** ما ذهب إليه كثير من العامة<sup>(١)</sup> من أنه يُنفخ فيه الروح عند تمام أربعة أشهر من بداية تكونه فهو قبل ذلك ممن لا حياة له وعند تماميتها يصبح حياً، قال: ابن حزم: (والجنين بعد مائة ليلة وعشرين ليلة حي بنص خبر الرسول الصادق المصدّق، وأما إذا لم يتجاوز مائة ليلة وعشرين ليلة فنحن على يقين من أن لم يَحْيَ قط)<sup>(٢)</sup>.

والخبر الذي أشار إليه هو ما رواه مسلم بإسناده عن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: «يجمع أحدهم خلقه في بطن أمّه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يُرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد»<sup>(٣)</sup>.

ونظيره ما رواه في الدر المنثور عن علي بن أبي حمزة أنه قال: «إذا تمت النطفة أربعة أشهر بُعث إليها ملك فنفخ فيها الروح في الظلمات الثلاث فذلك قوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ يعني نفخ الروح»<sup>(٤)</sup>.

ومن روايات الإمامية التي ربما يقال أنها توافق الخبر المذكور ما رواه علي بن إبراهيم القمي بإسناده عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله ﷺ في حديث قال: «إذا بلغ الولد أربعة أشهر فقد صار فيه الحياة وقد استوجب الدية»<sup>(٥)</sup>.

ولكن الرواية غير معتمدة ولا أقل من جهة ضعفها بالإرسال وإن

(١) الفتاوى لمحمود شلتوت ص ٢٩٠، ولاحظ فتح الباري ج ١١ ص ٤٢٨.

(٢) المحلى ج ١١ ص ٣٣.

(٣) صحيح مسلم ج ٨ ص ٤٤.

(٤) الدر المنثور ج ٥ ص ٧.

(٥) بحار الانوار ج ٦٠ ص ٣٣٧ ح ١١.

عدها السيد الأستاذ (قده) صحيحة<sup>(١)</sup> لحذف الواسطة بين إبراهيم والد علي وبين سليمان فإن الأول لا يمكنه الرواية عن الثاني مباشرة للفصل الزمني الطويل بينهما<sup>(٢)</sup>.

بالإضافة إلى أن متنها غير ثابت على النحو المذكور، فإن الوارد في الكافي والتهذيب والفتاوى (خمسة أشهر) بدل (أربعة أشهر) فبدل على القول الثالث الآتي.

وأيضاً يمكن المناقشة في دلالتها، فإنه لو كان الوارد في نص الحديث هو أنه (إذا بلغ الولد أربعة أشهر صارت فيه الحياة) أمكن القول بدلالته على المسلك المذكور لأن الفعل (صار) وإن كان ماضياً في اللفظ إلا أنه لوقوعه في جواب الشرط يكون مضارعاً في المعنى فإن الشرط بمنزلة السبب وجوابه بمنزلة المسبب<sup>(٣)</sup>، والسبب لما كان يسبق المسبب لم يجز أن يكون الشرط في الحال أو الاستقبال - كما في قوله: «إذا بلغ الولد» - ويكون جوابه في الماضي، فلا محيص من أن يراد به المضارع أيضاً، فيكون مفاد الرواية هو تحقق الحياة في الولد ببلوغه أربعة أشهر.

ولكن الوارد في نص الحديث هو «إذا بلغ.. فقد صارت..» ودخول (قد) على الفعل (صار) يمنع من كون المراد به هو المعنى المضارع لأنه بدخوله على المضارع يفيد أن تحقق الحدث محتمل وليس مؤكداً، كقولنا: «قد يقدم الغائب» أو يفيد أن وقوعه اتفاقي كقولنا: (الجواد قد يَكْبُو) بخلاف ما إذا دخل على الماضي فإنه يفيد معنى التحقيق والتأكيد على وقوع الحدث، ومن المعلوم أن هذا المعنى هو المقصود بقوله ﷺ: «فقد

(١) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤٠٥.

(٢) فإن سليمان بن خالد مات في زمن الصادق ﷺ وإبراهيم بن هاشم لم يُدرك الرضا ﷺ فضلاً عن الصادق ﷺ، والمذكور في الأسانيد روايته عنه بواسطتين فلاحظ.

(٣) لاحظ مغني اللبيب ص ٧٢٢.

صارت فيه الحياة» دون المعنيين الأولين، فلا بد - إذا - أن يراد بـ (صارت) هو المعنى الماضي مطابقاً للفظه، وحينئذٍ يلزم أن يكون جواب الشرط مقداراً كما التزم به النحاة في نظائره مما لا تصلح أن تكون الجملة المذكورة جزاء للشرط كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمَسُّكُمْ فَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ فَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾ ولعلّ الجواب المقدّر - بمناسبة كون سؤال الراوي عن حكم السقط إذا لم يُعلم كونه حياً - هو جملة: «فلا يُشك في أمره» فكأنّ الإمام عليه السلام قال: «إذا بلغ أربعة أشهر فلا يُشك في أمره لأنه قد صارت فيه الحياة» ويحتمل أن يكون في العبارة تقديم وتأخير والصحيح هكذا: (إذا بلغ أربعة أشهر فقد استوجب الدية لأنه قد صارت فيه الحياة) وعلى كل تقدير فلا يُستفاد من الجملة المذكورة تحقّق الحياة في الولد عند بلوغه أربعة أشهر بل ينسجم مفادها مع حلول الحياة فيه أثناء الشهر الرابع إذا لم يمكن التأكد من ذلك إلّا بمضي هذا الشهر.

فالنّتيجة أن لا دلالة في رواية سليمان بن خالد على القول الأول المذكور.

وقد يُناقش في دلالتها عليه بوجه آخر وهو: إن لفظ (بلغ) الوارد في النص إنما هو بمعنى الوصول والإدراك، فكأنّ الإمام عليه السلام قال: «إذا أدرك الشهر الرابع فقد صارت فيه الحياة» وهو يصدق بحلول اليوم الأول منه فتدل الرواية على أن ولوج الروح في الجنين لا يتأخّر عن انقضاء الشهر الثالث على خلاف ما هو مقتضى القول المذكور.

**(أقول):** الوارد في النص: «إذا بلغ أربعة أشهر» والظاهر أنه يختلف في المعنى عن قولنا: (إذا بلغ الشهر الرابع) فإن التعبير الأول ظاهر في كمال الشهر الرابع بخلاف التعبير الثاني، إذ يصدق بمجرد إدراك أول جزء منه، ومن هنا اتفق الفقهاء على لزوم إكمال السنة الخامسة عشر في بلوغ الذكر والسنة التاسعة في بلوغ الأنثى لأن الوارد في نصوصهما هو: «إذا بلغ خمسة عشرة سنة» أو «إذا بلغت تسع سنين» وليس فيها (إذا بلغ السنة الخامسة عشر) أو (بلغت السنة التاسعة) ليكتفي بمجرد إدراك أول السنة.

وكيف كان فهذا القول الأول ممّا لم يظهر له قائل من علمائنا، قال صاحب الجواهر قدس سره: وعن ظاهر الأصحاب عدم اعتبار مضي الأربعة أشهر في الحكم بحياته (الجنين) على وجه يترتب عليه الدية<sup>(١)</sup>.

(القول الثاني): ما نُسب إلى مشهور الإمامية وذهب إليه بعض العامة أيضاً<sup>(٢)</sup> من أنه يُنفخ فيه الروح بعد الأربعة أشهر، أي خلال الشهر الخامس، قال العلامة المجلسي تعقيباً على بعض الأخبار الدالة على أن ولوج الروح يكون بعد الخمسة أشهر: وهو خلاف المشهور وما دلّ عليه غيره من الأخبار من أن ولوج الروح بعد أربعة أشهر<sup>(٣)</sup>.

(أقول): الأخبار التي ورد فيها ذكر (الأربعة أشهر) على قسمين:

(القسم الأول): خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: «إن النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً ثم تصير علقة أربعين يوماً ثم تصير مُضغة أربعين يوماً، فإذا أكمل أربعة أشهر بعث الله عز وجل ملكين خلّاقين»<sup>(٤)</sup>.

وخبر ابن أبي نصر عن الرضا عليه السلام وفيه: «فإذا تَمَّت الأربعة أشهر بعث الله تعالى ملكين خلّاقين يصوّرانه ويكتبان رزقه وأجله وشقياً أو سعيداً»<sup>(٥)</sup>.

ونحوهما خبر زرارة بن أعين عن أبي جعفر الباقر عليه السلام وخبر سليمان الديلمي عنه أيضاً وخبر محمد بن إسماعيل أو غيره عن أبي جعفر الجواد عليه السلام<sup>(٦)</sup>.

(١) جواهر الكلام ج ٤٣ ص ٣٦٥.

(٢) حكي القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ج ١٢ ص ٦ عن ابن عباس أن الروح تُنفخ في الجنين في العشر الأول من الشهر الخامس، وحكي مثله ابن حجر في فتح الباري ج ١١ ص ٤٢٨ عن أحمد بن حنبل.

(٣) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٥٥.

(٤) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٤٣.

(٥) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٦٥.

(٦) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٦٤ و ٣٣٧ و ٣٤٦.

ولا تعرّض في روايات هذا القسم لتاريخ ولوج الروح في الجنين فإن المذكور فيها إنما هو مجرد أن الله تعالى يبعث ملكين خلّاقين بعد الأربعة أشهر لتصوير الجنين وتقدير رزقه وأجله وسعادته وشقائه ونحو ذلك، ولا علاقة مباشرة لذلك بقضية نفخ الروح فيه.

نعم يمكن أن يستفاد منها تأخر ولوج الروح فيه عن الأربعة أشهر من حيث دلالتها على أن الحمل يكون نطفة أربعين يوماً وعلقة أربعين يوماً أخرى ومضغة أربعين يوماً بعد ذلك - ويشاركها في هذا المضمون أخبار أخرى كخبري محمد بن مسلم والحسين بن خالد - ووجه الاستفادة أن نفخ الروح في الجنين إنما يتم متأخراً عن صيرورته مضغة بمرحلتين كما دلّت عليه الآية الكريمة، فإذا كان الجنين مضغة إلى نهاية الأربعة أشهر من الحمل فمقتضى ذلك عدم ولوج الروح فيه إلاّ بعد هذا التاريخ بمدة معتدّ بها حسبما يستغرقه المرو بمرحلتي تكوّن العظام وإكسائها باللحم.

**(القسم الثاني):** خبر زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام: «تصل النطفة إلى الرحم فتتردد فيه أربعين يوماً ثم تصير علقة أربعين يوماً ثم تصير مضغة أربعين يوماً ثم تصير لحماً تجري فيه عروق مشبكة ثم يبعث الله ملكين خلّاقين يخلقان في الأرحام ما يشاء... فينفخان فيها روح الحياة»<sup>(١)</sup>.

وخبر سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين عليه السلام وفيه: قلت: فما حدّ المضغة؟ فقال: «هي التي إذا وقعت في الرحم فاستقرّت فيه مائة وعشرين يوماً» قال: «وإن طرحته وهو نسمة مخلّقة له عظم ولحم مرتب الجوارح قد نفخ فيه روح العقل فإن عليه دية كاملة»<sup>(٢)</sup>.

وخبر أبي جرير القمي عن أبي الحسن عليه السلام: «إنه يُخلق في بطن أمّه خلقاً بعد خلق، يكون نطفة أربعين يوماً، ثم يكون علقة أربعين يوماً، ثم

(١) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٤٤ ح ٣١.

(٢) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٥٦ ح ٤٠، وقد تقدم أن لفظ (العقل) فيه محرف (الحياة).



مضغة أربعين يوماً، ففي النطفة أربعون ديناراً وفي العلقة ستون ديناراً وفي المضغة ثمانون ديناراً فإذا اكتسى العظام لحماً ففيه مائة دينار، قال الله عز وجل: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ فإن كان ذكراً ففيه الدية وإن كانت أنثى ففيها ديتها<sup>(١)</sup>.

وهذه الأخبار وإن كانت واضحة الدلالة على تأخر ولوج الروح في الجنين عن الأربعة أشهر، ولكنها لا تدل على حدوث ذلك في أثناء الشهر الخامس فلا تنافي القول الثالث الآتي.

**(القول الثالث):** ما ذهب إليه السيد الأستاذ قدس سره من أن الروح يلج الجنين إذا بلغ خمسة أشهر! مشيراً إلى أنه المستفاد من الآية والروايات<sup>(٢)</sup>.

**(أقول):** أما الآية الحاكية للمراحل الخمس لتكوّن الجنين قبل ولوج الروح فيه فلا إشعار فيها بأن طي تلك المراحل يستغرق خمسة أشهر فضلاً عن الدلالة على ذلك، وأما الروايات فليس فيها ما يمكن الاستدلال به على ذلك سوى خبر أبي شبل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا أبا شبل إذا مضت خمسة أشهر فقد صارت فيه الحياة وقد استوجب الدية»<sup>(٣)</sup>.

قال صاحب الجواهر (قده) بعد الإشارة إلى هذا الخبر: إني لم أجد عاملاً به إلا ما يُحكى عن الصدوق عليه السلام<sup>(٤)</sup>، وتقدم ما ذكره العلامة المجلسي من أن مؤداه خلاف المشهور بين علمائنا.

ويُضاف إلى ذلك:

**أولاً:** إنه لا دلالة فيه على أن ولوج الروح يتم بعد بلوغ عمر الجنين

(١) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٧١ ح ٧٩.

(٢) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤٠٧.

(٣) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٠ ح ٦.

(٤) جواهر الكلام ج ٤٣ ص ٣٦٤.

خمسة أشهر، بل ينسجم مفاده مع حلول الحياة فيه خلال الشهر الخامس إذا لم يكن له وقت محدد من أيام هذا الشهر ولكّنه يتم قبل انقضائه على كل تقدير، وقد تقدم وجه هذه الملاحظة عند مناقشة القول الأول.

**وثانياً:** إن متن الخبر على النحو المذكور غير ثابت فقد ورد في تفسير القمي ولفظه: «إذا مضت أربعة أشهر»<sup>(١)</sup> فلاحظ.

**وثالثاً:** إن هذا الخبر ضعيف سنداً وإن عبّر عنه بالصحيح في كلام السيد الأستاذ قدس سره<sup>(٢)</sup>، فإنه مروي في الكافي والتهذيب عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن صالح بن عقبة عن أبي شبل<sup>(٣)</sup>، وصالح بن عقبة كما قال ابن الغضائري: (غالب كذاب لا يُلتفت إليه)<sup>(٤)</sup> وأما وقوعه في أسانيد تفسير القمي فلا يدل على وثاقته كما هو محقق في محله.

هذا حال سند الكليني والشيخ، وأما سند الصدوق فهو محمد بن إسماعيل عن أبي شبل مباشرة، وحينئذٍ فقد يُتوهم صحة هذا الطريق إلا أنه في غير محله، لأن محمد بن إسماعيل لا يمكنه الرواية عن أبي شبل بلا واسطة، والظاهر أن الوسطة بينهما في هذا السند هو صالح بن عقبة المذكور في الطريق الآخر.

والحاصل: إن خبر أبي شبل لا يصلح دليلاً على ولوج الروح في الجنين عند نهاية الشهر الخامس من الحمل.

هذه هي الأقوال الموجودة في كلمات علماء الفريقين، ولكن لا يمكن الالتزام بشيء منها لمخالفتها لما تعرفه الحوامل بالحسّ والوجدان وعرفه الأطباء - قديماً وحديثاً - بالبحث والتجربة، وهو أن حركة الجنين تظهر في أوائل الشهر الرابع وتزداد بصورة تدريجية إلى أن تصبح في أواخر

(١) تفسير القمي ج ٢ ص ٩٠.

(٢) ممباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤٠٦.

(٣) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٩ ح ٦.

(٤) معجم رجال الحديث ج ٩ ص ٨٢.

هذا الشهر واضحة كل الوضوح، حتى أنه لو قُدِّر له أن يولد في هذه الحالة لدامت فيه الحياة لبضع ساعات، ومع ذلك كيف يمكن أن يدعى أن الشارع المقدس أخبر أنه لا ينفخ فيه الروح إلا مع انقضاء الشهر الرابع؟!

وأما الروايات التي استند إليها أصحاب تلكم الأقوال فهي بالإضافة إلى مخالفتها لما تقدم من حدوث الحركة الاستقلالية - التي هي آية الحياة - قبل مضي الشهر الرابع لا يمكن الإعتماد على شيء منها ونسبة مضامينها إلى النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام فإن ما ورد فيها من الأمور المخالفة للتكوين شيء كثير<sup>(١)</sup> فكيف يصح نسبتها إلى من لديه أدنى خبرة بأحوال الأجنة ورأى ما يسقط منها في الأشهر الأوائل من الحمل فضلاً عن مدينة العلم وأبوابها وهم النبي والأئمة الأطهار!!

فالنتيجة: إنه لم يثبت تحديد شرعي لموعد ولوج الروح في الجنين وصيروته إنساناً حياً، فالعبرة - إذاً - بما يتيقن معه بحياته، والعلامة المعروفة لذلك التي يدركها الناس عامة هي حركته في بطن أمه<sup>(٢)</sup>، فمتى

(١) ككون النطفة كالنخامة البيضاء من بداية دخولها في الرحم، وترددها فيه أربعين يوماً، وعجنها بعد ذلك بالتراب، وخروجها بعينها من الجسم عند الموت ولذلك يُغسل الميت للجنانة، وتحولها إلى علقة كعلقة الدم المحجمة الجامدة في الأربعين الثانية من بداية الحمل، ثم صيرورتها مضغة وبقاؤها كذلك إلى نهاية الشهر الرابع أي في حجم ما يمضغ من اللحم مجرداً عن العظام ومن دون أن يشق له السمع والبصر، وتُخلق له الأحشاء ويتحدّد جنسه من الذكورة والانوثة! لاحظ الملحق الخامس ص ٢٠٧ وما بعدها.

(٢) قد يقال: إن ضربات القلب في الجنين تبدأ في مرحلة مبكرة جداً من تكوّنه، وهناك من الأجهزة الحديثة ما يمكن أن تسمع بها ضربات قلبه وهو في الأسبوع الخامس، كما أنه يبدأ بالحركة في أوائل الشهر الثالث إلا أن الحامل لا تشعر بها لأن الكيس المائي الذي يسبح فيه يكون في البداية كبيراً فسيحاً بالنسبة إلى جسمه الصغير ويمرّ زمن حتى يكبر الجنين فتستطيع لكلماته وركلاته أن تطل جدار الرحم فتشعر بها الحامل. وعلى ذلك فحياة الجنين مما يمكن التأكد منها في مرحلة سابقة على إحساس الأم بحركته في بطنها فتسقط علامة الحركة المحسوسة لها في الدلالة على حياته، بل لا محيص على ذلك من أن يكون المراد بالروح غير =

تؤكد أنه بدأ بالتحرك حركة استقلالية مميزة عن الحركة الاختلاجية أمكن القول بأنه قد نُفخت فيه الروح وإن كان ذلك في نهاية الشهر الثالث.

وهذا هو المنسجم مع ما يظهر من كلمات جمع من الفقهاء - كالمحقق الحلي وصاحب الجواهر قدس سرهما - من كون العبرة بما يتيقن معه بحياة الجنين من غير التقيّد بزمن معين.

ولا تنافي بين ما ذكر وما دلّت عليه الآية الكريمة والروايات الشريفة من أن ولوج الروح في الجنين يكون متأخراً عن صيرورة النطفة علقة ثم مضغة ثم تكوّن العظام فيها ثم إكساء العظام باللحم، فإن الجنين يمرّ بهذه المراحل الخمس في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل كما هو ملاحظ لمن شاهد سقطاً إنسانياً بهذا العمر<sup>(١)</sup>.

وأما ما يُتوهم أحياناً من أن المستفاد من بعض النصوص أن ولوج الروح في الجنين إنما يتم بعد استواء خلقته وترتيب جوارحه، والجنين قبل انقضاء الشهر الرابع لا يكون مستوي الخلقة ومرتب الجوارح إذ أن رأسه

= ما به تكون الحياة لأنها تلج في الجنين بعد المراحل الخمس من تكوّنه في حين أن الحياة التي بها يتحرك الجنين تكون قبل ذلك.

ولكن يمكن أن يقال: - بالإضافة إلى ما ذكره بعض الأطباء من أن الحركة الذاتية للجنين بنوعها الإرادي وغير الإرادي إنما تبدأ في الأسبوع الثاني عشر لاكتمال نشوء العضلات - إن الروايات الواردة في تحديد دية الجنين وأنها تكون ألف دينار بعد ولوج الروح أو بعد ما تصير فيه الحياة لما كان المخاطب بها هم عامة الناس فلا بد أن يكون المقصود بولج الروح فيها ما يتيسر لهم إدراكه وفق العلامة المعروفة لديهم لا ما لا يدركه إلا الاختصاصي الذي تتوفر له أجهزة خاصة.

ونظير ذلك من وجه (الهلال) الذي جعل ميقاتاً للناس فإن ما يصلح أن يكون ميقاتاً لهم هو الهلال الذي يظهر على الأفق بحجم وارتفاع يتيسر للناس رؤيته بالعين المجردة العادية لا الهلال الذي يكون بحجم أقل من ذلك بحيث لا يُرى إلا بالوسائل المقربة أو يكون بارتفاع دون الحد المطلوب وإن كان قابلاً للرؤية لولا ذلك.

(١) لاحظ الملحق الخامس ص ٢٠٧ وما بعدها.

يكون أكبر بالنسبة إلى باقي جسده، كما أن نمو بعض أعضائه وأطرافه لا يكون مكتملاً فلا يمكن الالتزام بولوج الروح فيه قبل الدخول في الشهر الخامس.

فالجواب عنه:

**أولاً:** إنه لم يظهر دليل على أن ولوج الروح يتم بعد استواء خلقه الجنين وترتيب جوارحه، بل ربما يظهر من خبر زرارة خلاف ذلك ففيه: «فينفخان - أي الملكان الخلاقان - فيها روح الحياة والبقاء ويشقان له السمع والبصر وجميع الجوارح وجميع ما في البطن بإذن الله تعالى».

**وثانياً:** إن معنى استواء خلقه الجنين هو صيرورته في شكل إنسان وإن كان يجري عليه بعض التعديلات في المراحل اللاحقة للحمل، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ (١) والخبر المروي عن علي عليه السلام أنه قال: «وفي العظم قبل أن يستوي خلقاً ثمانون ديناراً وفي الصورة قبل أن تلجها الروح مائة دينار» (٢) حيث يظهر من الآية الكريمة أن التسوية يلحقها التعديل، كما يستفاد من الخبر أن المراد باستواء خلق الجنين هو صيرورته في صورة البشر وهذا ما يتحقق قبل الدخول في الشهر الرابع من الحمل.

وأما ترتيب الجوارح - وجوارح الإنسان هي عوامل جسده من يديه ورجليه كما نص عليه الخليل - فلا ريب في حصوله قبل الدخول في الشهر الثالث كما هو ظاهر بملاحظة السقط بهذا العمر (٣).

### دِيَّةُ الْجَنِينِ

المعروف والمشهور بين فقهاءنا أن دية الجنين بعد ولوج الروح فيه

(١) سورة الانفطار، الآية: ٧.

(٢) بحار الأنوار ج ٤٠ ص ٢٦٦ ح ٣٥.

(٣) لاحظ الملحق الخامس ص ٢٠٧ وما بعدها.

هي الدية الكاملة إن كان ذكراً، وأما إن كان أنثى فديتها نصف ذلك<sup>(١)</sup>.

(١) سيأتي بيان المراد بالدية الكاملة في بحث لاحق، وجدير بالذكر أن بعض الفقهاء ذهبوا إلى أن دية (ولد الزنا) هي ثمانمائة درهم فقط سواء بعد ولوج الروح فيه أم بعد ولادته، وقد استدلوا لذلك ببعض الروايات وهي:

١ - رواية عبد الرحمن بن حماد عن إبراهيم بن عبد الحميد عن جعفر<sup>(ع)</sup> قال: قال: «دية ولد الزنا دية الذمي ثمانمائة درهم».

٢ - رواية عبد الرحمن بن حماد عن إبراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال: قال لي أبو الحسن<sup>(ع)</sup>: «دية ولد الزنا دية اليهودي ثمانمائة درهم».

٣ - رواية جعفر بن بشير عن بعض رجاله قال: سألت أبا عبد الله<sup>(ع)</sup> عن دية ولد الزنا قال: «ثمانمائة درهم مثل دية اليهودي والنصراني وللمجوسي».

ولكن هذه الروايات ضعيفة لا عبرة بها، أما الأولى والثانية فيكفي وقوع عبد الرحمن بن حماد في سندهما فإنه ممن ضعفه ابن الغضائري، وأما وقوعه في أسانيد كامل الزيارات فلا يجدي في وثاقته وإن بنى عليه السيد الأستاذ (قده) مدة من الزمن ثم عدل عنه، وأما الرواية الثالثة فهي مُرسلة ولا ينفع كون مرسلها جعفر بن بشير الذي قيل: (إنه روى عن الثقات ورووا عنه) فإنه لا يدل على حصر من روى عنهم في خصوص الثقات، وبالفعل نجد أن له روايات عن بعض الضعفاء كأبي جميلة وداود الرقي والمفضل بن عمر وعلي بن أبي حمزة وغيرهم، فالنتيجة: إنه لا مجال للاعتماد على الروايات المذكورة في تخصيص عمومات أدلة الدية لضعف إسنادها، مضافاً إلى أنها منسجمة مع مسلك من يرى كفر ولد الزنا وأنه لا يدخل الجنة استناداً إلى جملة من الروايات ولكن المسلك المذكور باطل والروايات المشار إليها مردودة لمخالفتها لأصول العدلية ومعارضتها لغيرها.

هذا ونفى ابن إدريس ثبوت الدية في قتل ولد الزنا مطلقاً، وربما يُتَوَهَّم دلالة بعض الروايات عليه كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله<sup>(ع)</sup> قال: سألته فقلت له: جعلت فداك كم دية ابن الزنا؟ قال: «يعطي الذي أنفق عليه ما أنفق عليه». (الوسائل ج ١٧ ص ٥٦٧) وصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر<sup>(ع)</sup> قال: سألته عن امرأة ذات بعل زنت فحملت فلما ولدت قتلت ولدها سرّاً فقال: «تُجلد مائة جلدة لقتلها ولده وتُرجم لأنها محصنة» قال: وسألته عن امرأة غير ذات بعل زنت فحملت فلما ولدت قتلت ولدها سرّاً قال: «تجلد مائة لأنها زنت وتجلد مائة لأنها قتلت ولدها». (الوسائل ج ١٨ ص ٤٠٨).

ولكن ما ورد في الصحيحة الأولى لا يمكن أن يُعَبَّر عن حكم كلي وإلا لزم أن يزيد ما يغرمه القاتل على مقدار الدية في بعض الحالات كما إذا كان ولد الزنا =

وأما قبل ولوج الروح فيه فإن كان نطفة فديته عشرون ديناراً وإن كان علقه فأربعون ديناراً، وإن كان مضغة فستون ديناراً، ومع تكامل هيكله العظمي وتصلّب عظامه ثمانون ديناراً، ومع تمامية أعضائه وجوارحه واستواء خلقته مائة دينار.

ولا يُعرف الخلاف في هذا إلا من ابن أبي عقيل وابن الجنيّد حيث قال الأول: إن الدية الجنين إذا كان مضغة ما لم ينبت له العظم أربعون ديناراً أو غرّة عبد أو أمة بقيمة ذلك، فإن كان قد نبت له العظم وشقّ له السمع والبصر ففيه الدية الكاملة<sup>(١)</sup>.

وقال الثاني: إن الجنين إذا أُلقي ميتاً من غير أن تُتبين حياته بعد الجناية على الأم كان فيه غرّة عبد أو أمة وقيمتها خمسون ديناراً<sup>(٢)</sup>.

والسيد الأستاذ قدس سره اختار القول المشهور معتمداً على بعض روايات المسألة ومناقشاً في البقية ببعض الوجوه.

وعمداً ما ورد في المقام من الروايات المعتبرة سنداً ما يلي:

**(الرواية الأولى):** ما ورد في كتاب الديات المروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) - ويعبر عنها السيد الأستاذ (قده) بمعتبرة ظريف - وفيها

= مريضاً مدة طويلة وقد أنفق عليه ولية ما يزيد على مقدار ديته، فلا بد من حمل الرواية على أن السؤال فيها وقع عن حالة معينة - وإن صيغت عند النقل إلينا بصورة عامة - والإمام (عليه السلام) بما أنه صاحب الدية اكتفى في تلك الحالة بتغريم القاتل نفقة ولد الزنا طيلة حياته وأمر بإعطائها لمن أنفق عليه.

وأما الصحيحة الثانية فهي لا تنفي ثبوت الدية على الأم القاتلة لولدها من الزنا بل تثبت عليها حداً في قتله ونظيره ما التزم به جمع من الفقهاء من أن المسلم إذا تعوّد قتل أهل الذمة قتل حداً وعُرم دية المقتولين، وأيضاً الحر إذا قتل العبد عُرم قيمته، وهي ديته وضُرب وضرباً شديداً، فلعل الحكم في مورد الصحيحة من هذا القبيل فتأمل.

(١) مختلف الشيعة ج ٢ ص ٢٦١.

(٢) مختلف الشيعة ج ٢ ص ٢٦١ بتصرف.

أنه ﷺ جعل دية الجنين مائة دينار وجعل منّي الرجل إلى أن يكون جنيناً خمسة أجزاء.. (إلى أن قال).. فجعل للنطفة خمس المائة عشرين ديناراً وللعلقه خمسي المائة أربعين ديناراً وللمضغة ثلاثة أخماس المائة ستين ديناراً وللعظم أربعة أخماس المائة ثمانين ديناراً، فإذا كُسي اللحم كانت له مائة دينار كاملة، فإذا نشأ فيه خلق آخر وهو الروح فهو حينئذٍ نفس فيه ألف دينار دية كاملة إن كان ذكراً وإن كان أنثى فخمسمائة دينار<sup>(١)</sup>.

**(الرواية الثانية):** صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر ﷺ عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة فقال: «عليه عشرون ديناراً»، فقلت: يضربها فتطرح العلقه فقال: «عليه أربعون ديناراً» قلت: فيضربها فتطرح المضغة قال: «عليه ستون ديناراً»، قلت: فيضربها فتطرحه وقد صار له عظم قال: «عليه الدية كاملة» وبهذا قضى أمير المؤمنين.. (وفي ذيل الرواية).. قلت: فما صفة خلقته إذا كان عظماً فقال: «إذا كان عظماً شُق له السمع والبصر ورُبّت جوارحه فإذا كان ذلك فإن فيه الدية كاملة»<sup>(٢)</sup>.

**(الرواية الثالثة):** معتبرة أبي جرير القمي قال: سألت العبد الصالح ﷺ عن النطفة ما فيها من الدية، وما في العلقه وما في المضغة المخلقة وما يقرّ في الأرحام قال: «إنه يُخلق في بطن أمه خلقاً بعد خلق.. (إلى أن قال).. ففي النطفة أربعون ديناراً وفي العلقه ستون ديناراً وفي المضغة ثمانون ديناراً فإذا اكتسى العظام لحماً ففيه مائة دينار قال الله عز وجل: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ فإن كان ذكراً ففيه الدية وإن كانت أنثى ففيها ديتها»<sup>(٣)</sup>.

**(الرواية الرابعة):** صحيحة أبي عبيدة عن أبي عبد الله ﷺ في امرأة شربت دواء وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال: «إن كان له عظم

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٧ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ٤.

(٣) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤١ ح ٩.



قد نبت عليه اللحم وشُق له السمع والبصر فإن عليها دية تسلمها إلى أبيه» قال: «وإن كان جنيماً علقه أو مضغة فإن عليها أربعين ديناراً أو غرة تسلمها إلى أبيه» قلت: فهي لا تترث من ولدها من ديته؟ قال: «لا، لأنها قتلت»<sup>(١)</sup>.

**(الرواية الخامسة):** صحيحة داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاءت امرأة فاستعدت على أعرابي قد أفرعها فألقت جنيماً فقال الأعرابي: لم يهل ولم يصح ومثله يطل فقال النبي صلى الله عليه وآله: اسكت سجاعة عليك غرة عبد أو أمة»<sup>(٢)</sup>.

**(الرواية السادسة):** صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وقد ضرب امرأة حبلى فأسقطت سقطاً ميتاً فأتى زوج المرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فاستعدى عليه فقال الضارب: يا رسول الله ما أكل ولا شرب ولا استهل ولا صاح ولا استبش فقال النبي صلى الله عليه وآله: إنك رجل سجاعة، ف قضى فيه رقبة»<sup>(٣)</sup>.

**(الرواية السابعة):** صحيحة الحلبي وأبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل قتل امرأة خطأ وهي على رأس الولد تمخض، قال: «عليه الدية خمسة آلاف درهم وعليه دية الذي في بطنها غرة وصيف أو وصيفة أو أربعون ديناراً»<sup>(٤)</sup>.

**(الرواية الثامنة):** معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في ما صنعه أمير المؤمنين عليه السلام في تعويض بني جذيمة أنه قال: «أعطيت لكل دم دية ولكل جنين غرة»<sup>(٥)</sup>.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٢ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٢ ح ٢.

(٣) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٣ ح ٤.

(٤) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٢ ح ٦.

(٥) أمالي الصدوق ص ١٤٦.

**(الرواية التاسعة):** معتبرة أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أتى رسول الله ﷺ برجل قد ضرب امرأة حاملاً بعمود الفسطاط فقتلها فخير رسول الله أولياءها أن يأخذوا الدية خمسة آلاف درهم وغرة وصيف أو وصيفة للذي في بطنها أو يدفعوا إلى أولياء القاتل خمسة آلاف ويقتلوه»<sup>(١)</sup>.

**(الرواية العاشرة):** معتبرة عبيد بن زرار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إن الغرة تكون بمائة دينار وتكون بعشرة دنانير فقال: «بخمسين»<sup>(٢)</sup>.

**(الرواية الحادي عشرة):** معتبرة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الغرة تزيد وتنقص ولكن قيمتها أربعون ديناراً»<sup>(٣)</sup>.

هذه هي عمدة الروايات المعتبرة سنداً الواردة في المسألة، وقد اعتمد السيد الأستاذ قدس سره على خصوص الرواية الأولى فأفتى بمضمونها ولم يعمل بالبقية مناقشاً فيها أو تاركاً لذكرها بالمرّة وكما يأتي:

١ - أما الرواية الثانية وهي صحيحة محمد بن مسلم فذكر أن دلالتها على ثبوت الدية الكاملة بعد استواء خلقة الجنين قبل ولوج الروح فيه إنما هي بالإطلاق في حين أن معتبرة ظريف صريحة في أن الدية الكاملة إنما تثبت بعد ولوج الروح فنرفع اليد عن إطلاق الصحيحة بصراحة المعتبرة ونقيدها بما إذا ولج الروح في الجنين<sup>(٤)</sup>.

**(أقول):** إن حمل الصحيحة على ما ذكره قدس سره لا يرفع المخالفة بينها وبين المعتبرة تماماً، إذ ظاهر الصحيحة أن دية الجنين لا تختلف ما بين المرحلة الثالثة أي المضغة حيث تستوجب ستين ديناراً إلى المرحلة الأخيرة التي تستوجب الدية الكاملة، في حين أن المعتبرة صريحة في أنها

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٦٠ ح ٥.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٤ ح ٧.

(٣) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٤ ح ٨.

(٤) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٣٩٩.

تتدرج في الزيادة ما بين الستين إلى الألف حسب مراحل تكامل الجنين، ويشارك الصحيحة في الدلالة على ما دُكر بعض الروايات الأخرى وإن كانت غير نقيّة السند كمرسلة عبد الله بن سنان وفيها: «وإن كانت مضغة فعليه ستون ديناراً وإن كان عظماً فعليه الدية»<sup>(١)</sup>.

ولا يمكن رفع اليد عن ظهور الصحيحة فيما دُكر بدلالة المعتمدة على خلافه فإن هذا ليس من الجمع العرفي بشيء كما لا يخفى.

٢ - أما الرواية الثالثة وهي معتبرة أبي جرير القمي فلم يذكرها أصلاً ولعلّه على أساس عدم وثاقة أبي جرير، مع أنه بنى في موضع من المعجم على وثاقته سواء أكان المعني به زكريا بن إدريس أو زكريا بن عبد الصمد<sup>(٢)</sup>.

٣ - أما الرواية الرابعة وهي صحيحة أبي عبيدة فناقش في صدرها الدال على ثبوت الدية الكاملة مع استواء خلقة الجنين قبل ولوج الروح فيه بأن دلالاته بالإطلاق فيمكن تقييده بمعتبرة ظريف الدالة على أن الدية الكاملة إنما تثبت بعد ولوج الروح<sup>(٣)</sup>.

ولكن قال في موضع آخر: إن صدر الرواية مطروح لا يمكن الأخذ به لأنه بقرينة المقابلة مع ذيله ظاهر ظهوراً لا يقبل التأويل في لزوم تمام الدية فيما تمت خلقة وإن لم تلج الروح فيه<sup>(٤)</sup>.

وأما ذيل الصحيحة فناقش فيها بأنه ظاهر في أن دية العلقة أو المضغة مخيرة بين الغرة وأربعين ديناراً، وهذا لم يقل به أحد لا من العامة ولا من الخاصة.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ٢.

(٢) معجم رجال الحديث ج ٢١ ص ٩٥.

(٣) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤٠٠.

(٤) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤٠١.

ولكن سبق أن ابن أبي عقيل قد قال بما تضمنه ذيل الصحيحة، ويبدو أن السيد الأستاذ (قده) قد اعتمد في نقل فتاوى الأصحاب على (الجواهر)<sup>(١)</sup> الذي أغفل ذكر هذا الجزء من فتوى ابن أبي عقيل مع وجوده في (المختلف).

٤ - أما الرواية الخامسة والسادسة وهما صحيحتا داود بن فرقد وسليمان بن خالد فقد حملهما على التقية من جهة موافقة مضمونهما للعامة<sup>(٢)</sup>، وهذا الكلام يجري في الرواية الثامنة وهي معتبرة محمد بن مسلم والرواية التاسعة وهي معتبرة أبي مريم اللتين لم يذكرهما.

ولكن حمل هذه النصوص على التقية لا يخلو عن بُعد لأنها تتضمن حكاية قضاء رسول الله ﷺ والإمام أمير المؤمنين ﷺ بتغريم الجاني على الجنين غرة عبد أو أمة، ولو كان هناك موجب للتقية يدعو الإمام ﷺ إلى موافقة العامة في الحكم المذكور فما الذي كان يوجب نسبة ذلك إلى النبي ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ بنقل قضايا معينة عنهما؟! فتأمل.

٥ - أما الرواية السابعة وهي صحيحة الحلبي وأبي عبيدة فناقش (قده) فيها بأن ظاهرها هو التخيير بين الأمور الثلاثة أي (الوصيف والوصيفة والأربعون ديناراً) في إسقاط الجنين بعد ولوج الروح فيه، وهذا لا قائل به لا من العامة ولا من الخاصة فلا بد من طرحها ورد علمها إلى أهله<sup>(٣)</sup>.

(أقول): إن كثيراً من العامة ذهبوا إلى أن دية الجنين قبل أن يستهل غرة ولم يفرقوا فيما خرج ميتاً بين ما نُفخ فيه الروح في بطن أمه وغيره، وحيث أن الغرة أعم من العبد والأمة وأن جمعاً كبيراً منهم قالوا بكفاية دفع قيمتها وهي أربعون أو خمسون ديناراً فلا يصح إطلاق القول بأن أحداً

(١) جواهر الكلام ج ٤٣ ص ٣٥٧.

(٢) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤٠٠.

(٣) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤٠٢.

من العامة لم يقل بمفاد الصحيحة، وأيضاً العبارة المحكية عن ابن جنيد لا تبعد كثيراً عن مفاد الرواية فلاحظ.

٦ - أما الرواية العاشرة والحادية عشرة فلم يذكرهما (قده) لأنهما وردتا في تعيين قيمة الغرة وهو لم يذهب إلى كونها من دية الجنين في شيء من الموارد.

وهكذا يتضح أن ما سلكه قدس سره في ردّ الروايات الواردة في المسألة غير معتبرة ظريف بن ناصح مما لا يمكن الموافقة عليه.

نعم أصل ما اختاره من العمل بخصوص هذه المعتمدة دون ما سواها صحيح ولكن على أساس آخر وهو:

إن هذه الرواية تمتاز عن سائر روايات الباب بأنها مقتبسة من كتاب الديات الذي كان معروفاً ومشهوراً بين أصحابنا منذ عهد الإمام الصادق (عليه السلام) إلى زمن المشايخ الثلاثة حيث أوردوه في كتبهم الأربعة (الكافي والفتاوى والتهذيب والاستبصار) وقد أرجع إليه شيخنا المفيد في كتاب (المقنعة) لمعرفة تفاصيل الديات<sup>(١)</sup>.

وقال النجاشي: إنه يُعرف بين أصحابنا بكتاب عبد الله بن أبي بحر وهو أبو عمرو الطبيب شيخ من أصحابنا ثقة، روى هذا الكتاب عن آبائه وعرضه على الرضا (عليه السلام)<sup>(٢)</sup>.

وروى الصدوق بسنده الصحيح عن أبي عمرو المتطبّب أنه قال: عُرضت هذه الرواية (يقصد كتاب الديات) على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال: «نعم هي حق وقد كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يأمر عمّاله بذلك»<sup>(٣)</sup>.

(١) المقنعة ص ٧٦٨.

(٢) معجم رجال الحديث ج ١٠ ص ٢٠٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٥٤ ح ١، ولكن فيه (ابن أبي عمر) وقد ذكر الشيخ في كتاب الرجال (ص ٣٠٦) محمد بن أبي عمر الطبيب وقال إنه (روى كتاب =

وفي لفظ الكافي والتهذيب فقال: «أُفتى أمير المؤمنين عليه السلام فكتب الناس فتياه وكتب به أمير المؤمنين إلى أمرائه ورؤوس أجناده»<sup>(١)</sup>.

وروى الكليني والشيخ بإسنادهما الصحيح عن الحسن بن علي بن فضال ويونس بن عبد الرحمن جميعاً قالاً: عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال: «هو صحيح» في لفظ: «نعم هو حق وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عماله بذلك»<sup>(٢)</sup>.

وفي الكافي بإسناده عن الحسن بن الجهم قال: عرضته على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال لي: «إرووه فإنه صحيح»<sup>(٣)</sup>.

والراوي الأول للكتاب هو (عبد الله بن أبحر الكناني أبو عمرو الطبيب أو المتطبب) ورواه عنه (الحسين بن عثمان الرواسي) الثقة<sup>(٤)</sup>، والراوي عن الحسين هو (عبد الله بن أيوب) وهو ابن الراشد الزهري بياع الزطّي وقد وثقه النجاشي.

= الديات عن أبي عبد الله عليه السلام وهو المنسوب إلى ظريف بن ناصح لأنه طريقه) فربما يُستظهر أنه هو المعني بـ (ابن أبي عمر) المذكور في النسخ المطبوعة من الفقيه، ولكن الظاهر أنه تصحيف والصحيح (أبي عمرو) كما حكاه في الوسائل والوافي عن الفقيه بقرينة تطابقه مع ما ورد في الكافي والتهذيبين في أسانيد متعددة تنتهي إلى الحسن بن علي بن فضال ومن بعده ممّن ذكروا في سند الصدوق أيضاً، فلو صحّ ما ذكره الشيخ في كتاب الرجال من أن محمد بن أبي عمرو روى كتاب الديات عن أبي عبد الله عليه السلام فليس هو الذي تنتهي إليه الأسانيد المشار إليها بل والده الذي اشتهر الكتاب باسمه كما نصّ عليه النجاشي فلاحظ.

(١) الكافي ج ٧ ص ٣٣٠ ح ٢، تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ٢٥٨.

(٢) الكافي ج ٧ ص ٣٢٤ ح ٩، تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ٢٨٥ ح ٩ وص ٢٩٥ ح ٢٦.

(٣) الكافي ج ٧ ص ٣٢٤ ح ٩.

(٤) كما ورد في سند الصدوق وفي سند مقطع من الكتاب رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب (التهذيب ج ١٠ ص ٢٦٢) ولكن الموجود في الكافي وأسانيد أخرى للشيخ رواية عبد الله بن أيوب عن أبي عمرو المتطبب مباشرة ولا يبعد وقوع السقط فيه.

والراوي عن عبد الله هو (ظريف بن ناصح)<sup>(١)</sup> الثقة المعروف، وربما ينسب الكتاب إليه كما يظهر بمراجعة الفهارس وغيرها لكونه الراوي المعروف له.

ولكل من المشايخ الثلاثة والنجاشي طرق متعددة إلى ظريف بن ناصح ينتهي بعضها إلى الحسن بن علي بن فضال، وبعضها ينتهي إلى ولده الحسن بن ظريف - الذي ربما ينسب الكتاب إليه كما في رسالة أبي غالب الزراري - وبعضها ينتهي إلى إسماعيل بن جعفر الكندي.

فالكتاب - إذاً - يتضمن ما أفتى به أمير المؤمنين عليه السلام وكتبه الناس عنه وأمر به عماله في البلاد، وقد عرض على إمامين هما الصادق والرضا عليهما السلام وتداولته أيدي الشيعة جيلاً بعد جيل منذ عهد الإمام الصادق عليه السلام إلى عصر تأليف الكتب الأربعة.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يُعد ما في هذا الكتاب من الرواية المشهورة المجمع على نقلها، وما يقابلها من الشاذ الذي ليس بمشهور عند الأصحاب، وقد أمر الإمام عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة<sup>(٢)</sup> بالأخذ بالرواية المشهورة دون غيرها عند التعارض، فلا بد إذاً من العمل بما ورد في كتاب الديات من مقادير دية الجنين دون ما سواه من الروايات.

إن قيل: إن ما تضمن حكاية قضاء النبي صلى الله عليه وآله في دية الجنين بغرة عبد أو أمة روايات عديدة مروية من طرق الفريقين فيمكن عدّ الرواية بذلك مشهورة أيضاً فكيف يترك العمل بها رأساً؟

أمكن أن يقال: إن المقدار الثابت من خلال تلك الروايات هو أصل قضائه عليه السلام بالغرة في دية الجنين في بعض الوقائع وحيث أنا لا نعرف

(١) كما في مختلف المصادر إلا فيما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب فإن فيه رواية الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن أيوب مباشرة وفيه سقط كما لا يخفى.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٧٥ ح ١.

ملابسات تلك الواقعة أو الوقائع ونحتمل أن يكون حكمه ﷺ بالغرة بالنظر إلى مجهولية حال الجنين فيها وكونه في أي من مراحل الحمل من جهة؛ وكون الغرة ملحوظة بما تعبر عن قيمة معينة كأربعين أو خمسين ديناراً - كما هو مذهب أكثر العامة - من جهة أخرى فلا بد من ردّ المجمل إلى المبيّن وهو ما ورد في كتاب علي ﷺ إلى عمّاله.

فالننتيجة: إن ما ذهب إليه المشهور من علمائنا من اختلاف دية الجنين قبل ولوج الروح فيه حسب اختلاف مراحل الحمل هو الصحيح والله العالم.

### تحديد مراحل تكوّن الجنين

بعد ما تبين أن دية الجنين قبل ولوج الروح فيه تختلف حسب اختلاف المراحل الخمس لتكوّنه يقع البحث عن إمكانية تحديد كل واحدة من هذه المراحل بسقف زمني معيّن، أي تشخيص ما تستغرقه كل واحدة منها من أيام الحمل.

والمشهور في كلمات العامة والخاصة<sup>(١)</sup> أن المراحل الثلاث الأولى تستغرق مائة وعشرين يوماً، فالجنين يكون نطفة خلال أربعين يوماً، ثم يكون علقة خلال أربعين يوماً أخرى ثم يكون مضغة خلال أربعين يوماً بعد ذلك فالمجموع أربعة أشهر تامّات، وأما المرحلة الرابعة والخامسة فلم يُذكر لهما مدّة معينة في كلمات هؤلاء الأعلام.

ومستند التحديدات المذكورة مجموعة من الروايات المروية من طرق الفريقين، وهي على قسمين:

فمنها ما هو صريح في أن المراد بالنطفة والعلقه والمضغة هو معانيها اللغوية والعرفية أو ما يقرب منها، ومنها ما هو ظاهر في ذلك.

(١) جواهر الكلام ج ٤٣ ص ٣٦٩.



ومن القسم الأول: رواية عبد الله المروية في مسند أحمد بن حنبل عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً على حالها لا تتغير فإذا مضت الأربعون يوماً صارت علقة ثم مضغة»<sup>(١)</sup>.

ورواية محمد بن مسلم المروية عن الصادق عليه السلام الدالة على أن النطفة تمكث في الرحم إذا صارت فيه أربعين يوماً وصفتها أنها بيضاء مثل النخامة الغليظة، ثم تصير إلى علقة وتمكث على ذلك أربعين يوماً وصفتها أنها كعلقة الدم المحجمة، ثم تصير إلى مضغة وهي مضغة لحم حمراء فيها عروق خضر مشبكة<sup>(٢)</sup>.

ومن القسم الثاني: ما رواه البخاري عن عبد الله عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن أحدكم يُجمع في بطن أمه أربعين يوماً»<sup>(٣)</sup> ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح<sup>(٤)</sup>.

وما رواه أبو جرير القمي عن الكاظم عليه السلام من أنه قال: «يُخلق في بطن أمه خلقاً بعد خلق، يكون نطفة أربعين يوماً ثم يكون علقة أربعين يوماً ثم مضغة أربعين يوماً»<sup>(٥)</sup>.

وكلا القسمين المذكورين مُعارض بما ورد من طرق الفريقين أيضاً مما تحدّد المراحل المذكورة بأقل من ذلك<sup>(٦)</sup> وإن كانت الروايات الأولى أكثر وأشهر، ولكن القسم الأول منها مقطوع البطلان فإن النطفة لا تبقى على حالها أربعين يوماً في رحم الأم، ولا تكون خلال هذه المدة الطويلة

(١) مسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٢٧٤.

(٢) الوسائل ج ١١ ص ٢٣٨ ح ٤.

(٣) في لفظ النووي عن البخاري: أربعين يوماً نطفة.

(٤) صحيح البخاري ج ٤ ص ١٦١.

(٥) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤١ ح ٩.

(٦) لاحظ صحيح مسلم ج ٨ ص ٤٥ وبحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٦٥.

مثل النخامة البيضاء وكذلك لا تكون علقه مثل علقه الدم الجامدة خلال الأربعين الثانية ولا مثل قطعة لحم حمراء فيها عروق خضر مشبكة خلال الأربعين الثالثة، فكل هذا مخالف للحسن ومعلوم خلافه بالضرورة<sup>(١)</sup>.

وأما القسم الثاني فهو بظاهره غير قابل للتصديق أيضاً<sup>(٢)</sup>، ومن هنا

(١) لاحظ الملحق الخامس ص ٢٠٧ وما بعدها.

(٢) هناك العديد من الروايات الواردة بشأن خلق الإنسان مما هي من هذا القبيل: منها: ما دل على أن الولد للصلب وإنما المرأة وعاء (لاحظ الوسائل ج ١٤ ص ٣٣٨ ح ٨).

ومنها: ما دل على أن الولد يخلق من الخصية اليسرى (لاحظ بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٧٧).

ومنها: ما دل على أن أضلاع الرجل أقل بواحد من أضلاع المرأة لأنها خلقت من ضلع آدم (الوسائل ج ١٧ ص ٥٧٦ ح ٤).

ومنها: ما دل على أن من يولد من التوأمين آخراً هو الأكبر سناً لأن الأم تحمل به أولاً ويدخل عليه الثاني فلا يمكنه أن يخرج حتى يخرج هذا (لاحظ بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٣٣ ح ٣).

ومنها: ما دل على أن الحمل يتغذى بالوسائل المنوي للذي يجامع الحامل (لاحظ الوسائل ج ١٤ ص ٥٠٧ ح ١).

ومنها: ما دل على أنه إن غلبت نطفة الرجل نطفة المرأة أشبه الرجل أباه وعمومه وإن غلبت نطفة المرأة الرجل أشبه الرجل أخواله، أو أنه إذا كانت نطفة المرأة أكثر جاءت تشبه أخواله وإن كانت نطفة الرجل أكثر جاءت تشبه أعمامه. (لاحظ بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٣٨ ح ١٦ وص ٣٤٠ ح ٢٠).

ومنها: ما دل على أن النطفة تقع من السماء إلى الأرض على النبات والشجر والثمر فتأكل الناس منه والبهائم فيجري فيهم (بحار الأنوار ج ٧١ ص ٣٦٩).

ومنها: ما دل على أنه إذا دخل ماء الرجل في فم واحد من أفواه الرحم حملت المرأة بولد واحد وإذا دخل في اثنين حملت باثنين وإذا دخل في ثلاثة حملت بثلاثة وإذا دخل في أربعة حملت بأربعة وليس هناك غير ذلك (بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٦٧ ح ٦٦).

ومنها: ما دل على أن الطول والقصر في الإنسان من قبل النطفة، فإذا خرجت من الذكر فاستدارت جاء القصر وإن استطالت جاء الطول (بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٣٥ ح ٨).

جنح بعضهم كالفاضل الشعراني إلى تأويله قائلاً: إن المقصود بكون الجنين نطفة هو كونه شبيهاً بالنطفة في الزوجة واللّين وضعف القوام وكثرة الرطوبات داخل الغشاء، وكذلك إطلاق العلقة بعد كمال صورة الجنين في الأربعين الثانية إنما هو لأن الغشاء إذا كُشف يُرى فيه المشيمة قد عظمت وهي حمراء والجنين ضارب إلى الحمرة نائم تحتها، وإذا مضى ثمانون يوماً يُرى إنسان صغير طوله أربع أصابع لا فرق بينه وبين الكبير إلّا بقصر رجله بالنسبة فإن أُطلق المضغة حينئذٍ عليه فباعتبار صغره كعلقة تمضغ لا باعتبار كونه لا جوارح له، والمضغة التي لا جارحة لها إنما هي في الشهر الأول<sup>(١)</sup>.

ولكن ما ذكره رحمه الله من التأويل لا يخلو عن بعد، ولا سيما مع تصريح الروايات الأخرى بخلاف ذلك، فالأولى والأحوط ردّ علم هذه الروايات جميعاً إلى أهله<sup>(٢)</sup> والعمل بما يتحقق في الحمل من الأوصاف

= إلى غير ذلك من الروايات التي لا يمكن التصديق بصورها عن أئمة الهدى عليهم السلام وطالما شكوا صلوات الله عليهم من الكذب عليهم، ففي بعض الأخبار عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إن الناس قد أولعوا بالكذب علينا كأن الله افترضه عليهم لا يريد منهم غيره، وإنني أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله» وفي خبر آخر عنه عليه السلام أنه قال: «رحم الله عبداً حببنا إلى الناس ولم يبعثنا إليهم، أما والله لو يروون محاسن كلامنا لكانوا أعزّ وما استطاع أحد أن يتعلّق عليهم بشيء ولكن أحدهم يسمع الكلمة فيحطّ إليها عشراً». (١) الوافي ج ٣ ص ١١٣ الهامش.

(٢) قد يقال أنه لا مبرر لعدم العمل بهذه الروايات الكثيرة المتقاربة في المضمون والأسلوب مما ينبغي العلم بصدور بعضها من الأئمة عليهم السلام.

ولكن كون الروايات كثيرة لا يقتضي القبول بها مع ما أشير إليه من حالها، وفي ولد الزنا عشر روايات بأنه لا يدخل الجنة وبعضها صحيحة السند ولكنها مردودة لمخالفتها لأصول العدلية، وهناك رواية واحدة تدل على أنه إن عمل خيراً جُزي به وإن عمل شراً جُزي به وهذه هي المعمول بها.

وأما كونها متقاربة في المضمون والأسلوب فليس صحيحاً وفيما يلي إشارة إلى بعض أوجه الخلاف بينها:

المطابقة للعناوين المذكورة للمراحل الخمس.

ومقتضى ذلك حسبما هو المختار في معنى النطفة والعلة وقد تقدم:  
إن المرحلة الأولى - أي (النطفة) - تكون قبل تحقّق العلوق، إذ أن  
الموجود حينئذٍ في رحم المرأة ليس سوى ماء الرجل قبل أن يخترق بعض  
حيامنه البويضة التي أنتجها المبيض.

والمرحلة الثانية - أي (العلة) - تبدأ من حين العلوق إلى حين يصبح

= ١ - معظم تلك الروايات تحدد مدة كل من المراحل الثلاث الأولى بأربعين يوماً  
لكن في رواية ابن أبي نصر (بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٦٥ ح ٥٩) تحديدها  
بثلاثين يوماً.

٢ - إن رواية ابن أبي نصر تضيف مرحلة أخرى بعد المضغة ولا توجد في سائر  
الروايات.

٣ - إن رواية زرارة ورواية علي بن عبد الله عن أبيه عن جدّه (بحار الأنوار ج ٦٠  
ص ٣٤٤ ح ٣١ وص ٣٤٠ ح ٢٠) تدلّان على أن النطفة تتردّد وتجوّل في الرحم  
أربعين يوماً ولكن رواية أبي حمزة (بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٦٣ ح ٥٧) تدلّ  
على أنها تتردّد تسعة أيام.

٤ - إن رواية زرارة (بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٤٤ ح ٣١) تدلّ على أن شقّ  
السمع والبصر وجميع الجوارح يكون بعد إكساء اللحم ولكن رواية محمد بن  
مسلم (بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٥٤ ح ٣٨) تدلّ على أنه يكون عندما يخلق  
للجنين العظام.

٥ - في رواية محمد بن مسلم (بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٥٤ ح ٣٨) تعريف  
المضغة بأنها قطعة لحم حمراء فيها عروق خضراء مشبكة ولكن في رواية زرارة  
(بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٤٤ ح ٣١) أنه بعد كونه مضغة يصير لحمًا تجري فيه  
عروق مشبكة.

٦ - في عدد من الروايات منها خبر زرارة (بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٦٤ ح ٥٨)  
وخبر الحسن بن الجهم (ص ٣٤٣ ح ٣٠) وخبر سليمان الديلمي (ص ٣٣٧ ح  
١٣) وخبر محمد بن إسماعيل أو غيره (ص ٣٤٦ ح ٣١) أن الجنين يُخلق ذكراً  
أو أنثى بعد الأربعة أشهر، ولكن في رواية أبي حمزة (ص ٣٦٣ ح ٥٧) ورواية  
عبد الرحمن بن حماد (ص ٣٤١ ح ٢٢) أنه يكون ذلك من بداية خلقه وفي خبر  
علي بن عبد الله عن أبيه عن جدّه (ص ٣٤٠ ح ٢٠) أنه يكون بعد الأربعين يوماً.

جسم الجنين ذا انتفاخات غير منتظمة فيشبه بذلك اللقمة الممضوغة وعليها آثار الأسنان الطواحن، فإذا أصبح كذلك كان ذلك بداية المرحلة الثالثة - أي (المضغة) - ويقول بعض الاختصاصيين أنه يدخل هذه المرحلة في أواخر الشهر الأول، ويستمر فيها إلى حين تتصلّب عظامه ويتكامل هيكله العظمي وهي المرحلة الرابعة - أي (العظام) - وبعدها تبدأ المرحلة الخامسة - أي (إكساء اللحم) - حيث تترتب جميع أعضائه وجوارحه وتستوي خلقته.

وكل هذه المراحل لا تستغرق إلاّ تسعين يوماً أو ما يقلّ عنها أو يزيد عليها بقليل والله العالم.

فإذا حصل العلم بانتقال الجنين من مرحلة إلى أخرى أو شهد بذلك بعض الثقات من أهل الخبرة فلا إشكال، وإلاّ أمكن البناء على عدم الانتقال، فتترتب أحكام المرحلة التي يُشكّ في انتقاله منها إلى مرحلة لاحقة.

### جنس الدية في إجهاض الجنين بعد ولوج الروح فيه

تقدم أن دية الجنين بعد ولوج الروح فيه هي الدية الكاملة إن كان ذكراً ونصفها إن كان أنثى.

والدية الكاملة أحد الأصناف الخمسة أو الستة الآتية:

١ - ألف دينار أي ما يساوي سبعمائة وخمسين مثقالاً من الذهب المسكوك.

٢ - عشرة آلاف درهم أي ما يساوي خمسة آلاف ومائتين وخمسين مثقالاً من الفضة المسكوكة.

٣ - مائة من الإبل.

٤ - مائتا بقرة.

٥ - ألف شاة.

٦ - مائة أو مائتا حُلة.

والأصناف الخمسة الأولى قد قامت عليها أدلة معتبرة مذكورة في محلّها من كتاب الديات، وأما الأخير فلا يخلو عن الإبهام من عدّة جهات:

**(الجهة الأولى):** في أصل كونه من أصناف الدية، فإن عمدة الدليل عليه هو الإجماع، نعم قد استدلّ له بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت ابن أبي ليلى يقول: كانت الدية في الجاهلية مائة من الإبل فاقرّها رسول الله ﷺ، ثم إنه فرض على أهل البقر مائتي بقرة وفرض على أهل الشاة ألف شاة ثنية وعلى أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم وعلى أهل اليمن الحُلل مائتي حُلة، قال عبد الرحمن بن الحجاج فسألت أبا عبد الله ﷺ عما روى ابن أبي ليلى فقال: «كان عليّ ﷺ يقول الدية ألف دينار وقيمة الدينار عشرة دراهم، وعشرة آلاف لأهل الأمصار، وعلى أهل البوادي مائة من الإبل ولأهل السواد مائة بقرة أو ألف شاة»<sup>(١)</sup>.

واستدلّ له أيضاً بصحيحة ابن أبي عمير عن جميل بن دراج في الدية قال: ألف دينار أو عشرة آلاف درهم ويؤخذ من أصحاب الحُلل الحُلل ومن أصحاب الإبل الإبل ومن أصحاب الغنم الغنم ومن أصحاب البقر البقر<sup>(٢)</sup>.

ولكن الرواية الأولى لئن يُستدل بها على عدم كون الحُلل من أصناف الدية أولى من الاستدلال بها على كونها منها، لأن الراوي عرض مقالة ابن أبي ليلى على الإمام ﷺ فعقّب عليه بذكر الأصناف الخمسة وترك ذكر الحُلة.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ١٤١ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ١٤٣ ح ٤.

وأما صحيحة جميل فهي مقطوعة ويحتمل أن تكون فتوى لجميل بن دراج الذي هو من أجلة الفقهاء.

وأما الإجماع فليس بذلك الوضوح فإن بعض كتب المتقدمين خالٍ عن ذكر الحُلة ككتاب الفقه المعروف بـ (الفقه الرضوي)<sup>(١)</sup> وقد شكك المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد<sup>(٢)</sup> في مجمل ما ذكره الفقهاء من أصناف الدية لعدم الدليل عليه.

هذا حال فقهاء وأما فقهاء الجمهور فهم مختلفون في كون الحُلل من أصناف الدية، وقد استعرض ابن حزم جانباً من خلافهم في ذلك فراجع<sup>(٣)</sup>.

**(الجهة الثانية):** في عدد الحُلل، فإن المذكور في كلمات معظم الفقهاء أنه مئتا حُلة، ولكن حكى في مفتاح الكرامة<sup>(٤)</sup> عن المقنع أنه مائة حُلة وهو المطابق لنسخة الكافي من صحيحة ابن الحجاج، وكذا المرسلة المروية في دعائم الإسلام<sup>(٥)</sup>، وأما صحيحة جميل فهي ساكتة عن ذكر العدد.

**(الجهة الثالثة):** في عدد كلِّ حُلة وجنسها، فعن بعضهم أنها ثوبان وعن بعض أنه لا يكون أقل من ثلاثة (قميص وإزار ورداء) عن بعض اشتراط أن يكون من جنس واحد وأفتى به شيخ الشريعة الأصفهاني (قده) في تعليقه التبصرة، وعن بعضهم اشتراط أن يكون من أبراد اليمن.

هذا وحكى في مفتاح الكرامة عن المختلف أنه حكى عن القاضي أن

(١) لاحظ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ص ٣١٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ج ١٤ ص ٣١٢.

(٣) المحلى ج ١٠ ص ٣٩٠ وما بعدها.

(٤) مفتاح الكرامة ج ١٠ ص ٣٥٤.

(٥) دعائم الإسلام ج ٢ ص ٤٢٢.

قيمة كل حُلَّة خمسة دنانير، ثم عقَّبه بقوله: (فإذا كان الضابط اعتبار القيمة فلا مشاحة في العدد مع حفظ قدر القيمة وهي عشرة آلاف درهم أو ألف دينار)<sup>(١)</sup>.

أقول: لو التزمنا بأن الحُلَّة من أصناف الدية استناداً إلى الإجماع المدعى فلا بد من الاختصار على القدر المتيقن من هذا الإجماع - الذي هو دليل لبّي - في الخروج عن إطلاق ما دلّ على وجوب إخراج الدية من الأصناف الخمسة الأخرى، ومقتضاه أن يُراعى في الحُلل كلّ خصوصية يحتمل اشتراطها فيها كأن لا تكون أقل قيمة من ألف دينار.

### التخير في الدية بين الأجناس الخمسة أو الستة

ثم أنه لا خلاف - ظاهراً - بين فقهاءنا في أن جواز أداء الدية من أحد الأصناف الخمسة أو الستة أمر ثابت في جميع الأزمنة والأعصار وإن اختلفت فيها الأجناس المذكورة بحسب القيمة، كما هو الحال في العصر الراهن حيث إن قيمة (٥,٢٥٠) مثقالاً من الفضة تقلّ بكثير عن قيمة (٧٥٠) مثقالاً من الذهب.

ولكن زعم بعضهم أن هذا التخير إنما يثبت في الأزمنة التي تتقارب فيها قيم الأصناف المذكورة - كزمن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام - وأما في زمننا هذا ونحوه فالعبرة بالذهب، فإن التخير بين الأقل والأكثر بحسب القيمة غير عقلائي فلا يمكن أن يكون حكماً شرعياً.

ويمكن أن يورد عليه:

**أولاً:** بأن التخير بين الأقل والأكثر قيمةً ثابت في كفارة اليمين حيث دلّت الآية الكريمة على أن من حنث يمينه تخيّر في التكفير عنه بين عتق رقبة وإطعام عشرة مساكين أو كسوتهم فكيف يقال أنه غير عقلائي؟!



**وثانياً:** بأن الأجناس المذكورة لم تكن في عصر النبي والأئمة متقاربة القيمة جداً وإن زاد التفاوت بينها في العصور اللاحقة، فالدينار - مثلاً - كان يساوي عشرة دراهم أو اثني عشر درهماً أو أقل أو أكثر حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والأنواع والأصناف وكذلك الشاة فإنها لم تكن بعشرة دراهم دائماً بل في حالات كثيرة كانت بأقل من ذلك، ويظهر هذا لمن تتبع الروايات الواردة في مختلف الأبواب الفقهيّة.

ويمكن أن يُجاب عن الوجه الأول بوجود الفرق البين بين الكفارة والدية، فإن الكفارة إنما شُرعت ليستمر ما صدر من الشخص من عمل مبغوض لا ينبغي صدوره منه، ويجوز أن تختلف درجة الستر باختلاف ما يُستر به ويكون الحد الأدنى منه بأداء ما هو الأقل قيمة، وللمكلف اختيار الفرد الأعلى إن أراد الزيادة في الستر.

وأما الدية فهي تعويض مالي لتدارك الجناية من جانبها المادي فيلزم أن يكون بحجم تلك الجناية ولا ينسجم ذلك مع تخيير الجاني بين الأقل والأكثر قيمة إلا أن يكون الأقل هو استحقاق المجني عليه أو ورثته وتكون الزيادة تفضلاً من الجاني، وهذا مستبعد جداً.

ويمكن أن يجاب عن الوجه الثاني بأن اختلاف تلك الأجناس في القيمة بدرجة أو بأخرى قد أخذ بنظر الإعتبار من قبل الشارع المقدس، ولذلك ورد في بعض النصوص تحديد الدية من الدراهم بإثني عشر ألفاً بدل عشرة آلاف<sup>(١)</sup> كما ورد في بعضها اشتراط بعض الصفات في الشياه ترفع من قيمتها وربما تضمن كون العشرة منها بقيمة واحدة من الإبل<sup>(٢)</sup>.

بل يمكن أن يقال أن المستفاد من بعض الروايات أن الأصل في الدية هو الألف دينار من الذهب، وأما أداؤها من سائر الأجناس فيكون بحساب قيمتها بالدينار.

(١) لاحظ تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) لاحظ الكافي ج ٧ ص ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢ وتهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٥٩.

ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «كان علي عليه السلام يقول: الدية ألف دينار وقيمة الدنانير عشرة آلاف درهم، وعلى أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم لأهل الأمصار، ولأهل البوادي الدية مائة من الإبل، ولأهل السواد مئتا بقرة أو ألف شاة»<sup>(١)</sup>.

فيلاحظ أن الإمام عليه السلام قد قرّر أولاً أن الدية ألف دينار، ثم ذكر العشرة آلاف درهم من حيث أنها تساوي قيمة ألف دينار إيعازاً إلى أن العبرة بقيمة الدنانير عند أداء الدراهم في الدية، ولعلّ اختلاف النصوص في تحديد مقدار الدراهم - كما مرّت الإشارة إليه - ناشٍ من ذلك أيضاً.

ومما يؤكد عدم كون الدراهم أصلاً في الدية في مقابل الدنانير قوله عليه السلام في صحيح عبد الله بن سنان: «وإن كان في أرضٍ فيها الدراهم فدراهم بحساب ذلك اثني عشر ألفاً»<sup>(٢)</sup> حيث يظهر منه أنه إنما تؤخذ الدراهم في الدية بحساب الدنانير فهي ليست أصلاً برأسها.

وأما ما ورد في خبر إسحاق بن عمار: «كلّ ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات»<sup>(٣)</sup> فهو لا يقاوم ما سبق لعدم تمامية الخبر سنداً.

وبذلك يظهر الحال في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الدية عشر آلاف درهم أو ألف دينار»<sup>(٤)</sup> ومقطوعة جميل أنه قال: (الدية ألف دينار أو عشرة آلاف درهم ويؤخذ من أصحاب الحُلل الحُلل ويؤخذ من أصحاب الإبل الإبل ومن أصحاب الغنم الغنم ومن أصحاب البقر البقر»<sup>(٥)</sup>.

(١) تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٦٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٥٩.

(٣) الوسائل ج ٦ ص ٩٣ ح ٧.

(٤) الكافي ج ٧ ص ٢٨١.

(٥) الكافي ج ٧ ص ٢٨١.

فإنه وإن كان ظاهرهما كون العشرة آلاف درهم مثل الألف دينار أصلاً في باب الدية ولكن ينبغي حملهما على ما يُستفاد من صحيحتي عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الله بن سنان من كون الأصل هي الدنانير وإنما تُؤخذ الدراهم بحسابها، ولعلّ ذكرها عدلاً لها من حيث كون الدرهم هو النقد الثاني الذي كان متداولاً بل لعله كان الأكثر تداولاً ولا سيما في بلاد العراق.

ومما يؤكّد كون الدينار هو الأصل فقط تخصيصه بالذكر في كتاب أمير المؤمنين إلى عمّاله في تحديد الديات عامة حتى دية النفس<sup>(١)</sup> فتدبر.

وأما قوله ﷺ في ذيل صحيحة عبد الرحمن: «ولأهل البوادي مائة من الإبل... إلى آخره» فلا يُستفاد منه كون الأنعام الثلاثة أصلاً في الدية المجعولة على أهل البوادي والسواد، بل لما كان معظم أموال هؤلاء من الأنعام «ولا يكلف أحد ما ليس عنده» كما ورد في بعض النصوص<sup>(٢)</sup> ذكر ﷺ أنها تُؤخذ منهم بدلاً عن الدينار تسهياً للأمر عليهم، ولا ينافي ذلك اشتراط أن يكون أداؤها بحساب قيمتها بالدينار كما هو مقتضى كون الدية مجعولة منه كما ورد في أول كلامه ﷺ.

ويؤكد عدم كون الأنعام الثلاثة أصلاً في باب الديات ذيل مقطوعة جميل المتقدمة (ويؤخذ من أصحاب الحُلل الحُلل... إلى آخره) فإن تحديد الدية أولاً بالدينار والدرهم ثم التعبير بـ «يؤخذ» في سائر الأجناس ظاهر في كون الأصل في الدية هو الدينار والدرهم وإنما يكون الباقي على وجه البدلية عنهما فلا يكلف أصحاب الأنعام باستحصال الدنانير والدراهم لدفع الدية، ومقتضى ذلك مراعاة القيمة عند أداء الدية من غيرهما.

فالنتيجة: إن المستفاد من النصوص هو كون الدينار هو الأصل في باب الديات وإن جاز أداؤها من الأصناف الأربعة أو الخمسة الأخرى أيضاً ولكن تلاحظ في ذلك قيمتها بالقياس إليه.

(١) لاحظ تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ٢٩٦.

(٢) دعائم الإسلام ج ٢ ص ٤١٢.

أقول: ربّما يُستفاد من بعض الروايات أن الأصل في الدية هو الإبل لا الدينار، ففي صحيحة محمد بن مسلم ووزارة وغيرهما عن أحدهما عليه السلام في الدية قال: «هي مائة من الإبل وليس فيها دنانير ولا دراهم ولا غير ذلك»<sup>(١)</sup>.

وورد في تعقيب جميل على رواية الحلبي المتقدمة قوله: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الدية مائة من الإبل»<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية أبي بصير: «دية الرجل مائة من الإبل فإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك فإن لم يكن فألف كبش»<sup>(٣)</sup>.

وفي صحيحة معاوية بن وهب: «مائة من فحولة الإبل المسانّ فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم»<sup>(٤)</sup>.

وفي صحيحة عبد الله بن سنان: «قيمة كلّ بغير من الورق مائة وعشرون درهماً أو عشرة دنانير ومن الغنم قيمة كل ناب من الإبل عشرون شاة»<sup>(٥)</sup>.

فيظهر من هذه النصوص بضمّ بعضها إلى بعض أن الأصل في الدية هو الإبل كما كان عليه الحال قبل الإسلام<sup>(٦)</sup> ثم شرّع أخذ البقر والغنم والدينار والدرهم مكان الإبل بحساب قيمته.

ويؤكد هذا ما ورد في بعض روايات الجمهور من أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

(١) الكافي ج ٧ ص ٢٨٢.

(٢) الكافي ج ٧ ص ٢٨١.

(٣) تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٦١.

(٤) تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٥٩ ويلاحظ أن ذكر العشرين شاة بدلاً عن كلّ إبل في هذه الرواية والرواية اللاحقة ربما يكون من جهة التقية والموافقة مع الجمهور الذي نسبوا ذلك إلى الخليفة الثاني.

(٥) تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٥٨.

(٦) الوسائل ج ١٩ ص ١٤٥.

كان يقوم الإبل على أهل القرى أربعمئة دينار أو عدلها من الورق، ويقومها على أثمان الإبل فإذا غلت رفع ثمنها وإذا هانت نقص من ثمنها على نحو الزمان ما كان فبلغت قيمتها على عهد رسول الله ﷺ ما بين الأربعمئة إلى ثمانمئة دينار أو عدلها من الورق ثمانية آلاف درهم<sup>(١)</sup>.

وفي رواية أخرى قضى أبو بكر على أهل القرى حين كثر المال وغلت الإبل فأقام مائة من الإبل بستمئة دينار إلى ثمانمئة دينار<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية ثالثة أن عمر قام خطيباً فقال: ألا إن الإبل قد غلت ففرضها على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق إثني عشر ألفاً وعلى أهل البقر مائتي بقرة وعلى أهل الشاة ألفي شاة وعلى أهل الحُلل مائتي حُلة<sup>(٣)</sup>.

على ذلك فالروايات لا تخلو من اختلاف فيما هو الأصل في الدية، فالمستفاد من بعضها أن الأصل هو الدينار منفرداً أو مع الدرهم، في حين أن المستفاد من البعض الآخر أن الأصل هو الإبل، وبإزائهما الروايات الظاهرة في أن الأصناف الخمسة أو الستة أصول كلها.

ولا يُبعد القول أن الدية كانت تُقدّر في الصدر الأول الإسلامي بمائة من الإبل كما قرّره عبد المطلب قبل الإسلام<sup>(٤)</sup> وقد سُميت الدية (عقلاً) لأن القاتل كان يُكَلّف أن يسوق الإبل إلى فناء ورثة المقتول فيعقلها بالعقل ويسلمها إلى أوليائه<sup>(٥)</sup>.

وقد أخذت الدية بالدنانير والدرهم بحساب قيمة الإبل، وكذلك أخذت من البقر والغنم وربما من الحُلل اليمانية أيضاً ولم يتأكد هل كان

(١) سنن ابن ماجه ج ٢ ص ٨٧٨.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي ج ٨ ص ٧٧.

(٣) سنن أبي داود ج ٣ ص ٣٧٧.

(٤) لاحظ الوسائل ج ١٩ ص ١٤٥ ح ١٤، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ٥ ص ٥٩٣.

(٥) لسان العرب ج ١١ ص ٤٦١.

ذلك في البداية بحساب القيمة أم جرى تحديد عدد معين منها بدلاً عن المائة إبل بغض النظر عما يحصل من ارتفاع أو انخفاض في قيمتها .

ثم لما كثرت الدنانير والدراهم وصار معظم أموال أهل الأمصار منهما وارتفعت أسعار الإبل تمّ تحديد الدية بألف دينار وب عشرة آلاف أو باثني عشر ألف درهم<sup>(١)</sup>، قام بذلك أمير المؤمنين عليه السلام كما يظهر من رواية الحكم بن عتيبة عن الباقر عليه السلام<sup>(٢)</sup> أو الخليفة الثاني كما ورد في نصوص الجمهور<sup>(٣)</sup>، ولعلّ مقتضى الجمع بينهما قيام الخليفة بذلك بإشارة الإمام .

وكيف كان فقد ثبت الأمر على هذا الحال في العصور اللاحقة ولم يُعتد بما كان قد يحصل من اختلاف في قيمة الدينار والدرهم والأنعام الثلاثة، ولذلك ورد في خبر الحكم عن الباقر عليه السلام أنه سأله: أ رأيت من كان اليوم من أهل البوادي ما الذي يؤخذ منهم الورق أو الإبل؟ فقال عليه السلام: «الإبل اليوم مثل الورق بل هي أفضل من الورق في الدية، إنهم كانوا يأخذون منهم في الدية الخطأ مائة من الإبل يحسب لكل بعير مائة درهم فذلك عشرة آلاف درهم»<sup>(٤)</sup>.

وعلى هذا الأساس أصبح كل من الدينار والدرهم أصلاً في الدية في جنب الإبل بل وبقية الأنعام الثلاثة وربما بإضافة الحُلل .

ولكن كان هذا في زمن هناك تطابق أو تقارب بين الأجناس الخمسة أو الستة في القيمة وأما في هذا الزمن الذي أصبح فيه التفاوت بينها ولا

(١) لاحظ الخلاف في ذلك في بدائع الصنائع ج ٧ ص ٢٥٤ ومنه يُعلم أن اختلاف رواياتنا في كمية الدية بالدرهم ربما يكون من جهة التقية وصدور ما تضمّن الإثني عشر ألفاً موافقاً للجمهور لكونه المروي عن الخليفة الثاني ويحتمل أيضاً كون المنظور في هذا القسم منها الدراهم التي تكون من وزن الستة كما حكى الشيخ ذلك عن الحسين بن سعيد وأحمد بن عيسى (تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٦٢).

(٢) الكافي ج ٧ ص ٣٢٩.

(٣) الكافي ج ٧ ص ٣٢٩.

(٤) الكافي ج ٧ ص ٣٢٩.

سَيِّمَا بين الفضة وبين الذهب والأنعام الثلاثة فاحشاً جداً فيشكّل الإكتفاء بإعطاء الدية من الفضة بمقدار (٥٢٥٠) مثقالاً من دون رضا المستحق.

بل هنا إشكال آخر في الجنسيتين الذهب والفضة حيث لا توجد عُملات نقدية منهما على غرار الدينار والدرهم اللذين كانا متداولين في تلك العصور، وإلغاء هذه الخصوصية مع ذكر النقيدين بعنوانهما في معظم النصوص بحاجة إلى شاهد واضح.

خصوصاً إذا لوحظ أن كون الذهب والفضة مسكوكين بسكّة المعاملة مما يزيد في نفعهما وبالتالي في قيمتهما ولذلك ورد في بعض نصوص سقوط الزكاة عمّن سبك نقوده فراراً من الزكاة أن ما يدخل عليه من النقصان وذهاب المنفعة أكثر مما يخاف من الزكاة<sup>(١)</sup>.

وأما احتساب قيمة (٥٢٥٠) مثقالاً من الفضة مثلاً مع فرض كونها مسكوكة فهو - إن أمكن - لا يجدي شيئاً، لأن التخيير للجاني ثابت بين الأصناف الخمسة أو الستة بأعيانها، وأما إعطاء القيمة بدلاً عن أي واحد منها فلا بد أن يتم برضا المستحق للدية، وبإمكانه أن لا يرضى بقيمة الفضة المسكوكة ويطالب بأن تدفع لها الدية من الأصناف الأخرى كالأنعام الثلاثة فتدبر.

### جنس الدية في إجهاض الجنين قبل ولوج الروح فيه

تقدم أن جنس دية الجنين في المراحل الخمس قبل ولوج الروح فيه محدّد بالدينار في رواية كتاب الديات التي هي الرواية المعتمدة في المسألة وكذلك دية جميع أنواع الجراحات والجنايات محدّدة في هذا الكتاب بالدينار دون ما سواه من أصناف الدية<sup>(٢)</sup>.

ولا يبعد أن يكون الدينار قد ذُكر فيه بما هو أبرز الأصناف لا

(١) الوسائل ج ٦ ص ١٠٩ ح ٣، ٤.

(٢) لاحظ تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ٢٩٥ إلى ص ٣٠٨.

لخصوصية فيه، وعلى ذلك يجوز دفع الدية بما يقابله من الأصناف الأخرى كالفضة.

ويشهد لذلك ما يُلاحظ في مواضع كثيرة من هذا الكتاب من ذكر نسبة الدية المحددة بالدينار بالقياس إلى دية النفس أو دية بعض الأعضاء كالرجلين، مما يشير بوضوح إلى أن العبرة برعاية تلك النسب لا بالأرقام المحددة من الدينار.

وفيما يلي نماذج من تلك المواضع<sup>(١)</sup>:

(أ) في صدغ الرجل إذا أُصيب فلم يستطيع أن يلتفت إلا إذا انحرف الرجل نصف الدية خمسمائة دينار.

(ب) فإن رضّ المرفق فعثم فديته ثلث دية النفس ثلاثمائة دينار وثلاثة وثلاثون ديناراً وثلث الدينار.

(ج) في الركبة إذا كُسرت فجُبرت على غير عثم ولا عيب خمس دية الرجلين مائتا دينار.

(د) في ظفر (الرجل) ثلاثون ديناراً، وذلك لأنه ثلث دية الرجل، ودية كل إصبع منها سدس دية الرجل ثلاثة وثمانون ديناراً وثلث الدينار.

(هـ) وأفتى في حلمة ثدي الرجل ثمن الدية مائة دينار وخمسة وعشرون ديناراً.

(و) وقال: إذا أُصيب الرجل فادرت خصيته كليهما.. فإن فجح ولم يقدر على المشي إلا مشياً لا ينفعه فديته أربعة أخماس دية النفس ثمانمائة دينار.

(ز) وأفتى في الوجئة إذا كانت فوق العانة عُشر دية النفس مائة دينار.

(١) لاحظ المصدر المتقدم.



هذا بالإضافة إلى أنه ﷺ قد جعل دية الجنين بعد ولوج الروح فيه دية كاملة إن كان ذكراً ونصفها إن كان أنثى وحدد الدية الكاملة ونصفها بالدينار أي ألف دينار وخمسمائة دينار، وهذا شاهد آخر على إرادة المثالية إذ لا إشكال في أن الدية الكاملة هي أحد الأصناف الخمسة أو الستة.

### على من تثبت دية الجنين؟

تثبت الدية على من يُباشر عملية الإجهاض أو يقوم بالفعل المؤدي إليه، فهو قد يكون الطيبة التي تُدخل يدها أو بعض الآلات الطبية في الرحم لتنتزع الجنين، وقد يكون المضمّدة التي تزرق الدواء الموجب للإسقاط بالإبرة في العضلة أو الوريد.

وقد تكون الأم التي تستعمل الدواء المجهّض أو تحمل بعض الأثقال بغرض الإسقاط، وقد يكون الشخص المعتدي على الحامل بالضرب المؤدي إلى الإجهاض سواء أكان هو الأب أم غيره.

ففي كل هذه الأحوال تثبت الدية على من يباشر العمل المؤدي إلى إجهاض الجنين ولا أثر لطلب الآخرين منه ذلك.

فقيام الطيبة بإجهاض الحامل استجابة لطلبها لا يوجب انتفاء المسؤولية عنها وثبوت الدية على الحامل التي طلبت منها ذلك.

أما فيما إذا قامت بعملية الإجهاض بإرادتها المستقلة من دون جبر ولا إكراه فواضح، وهكذا الحكم فيما لو أكرهت على الإجهاض - بأن تُوعّدت بالضرر على تركه - ولكن من دون أن يسوّغ لها الإكراه ذلك، كما إذا كان الإجهاض بعد ولوج الروح في الجنين، فإن الإكراه لا يسوّغ الإجهاض حينئذٍ في كل الأحوال إذ لا إكراه في الدماء وقد سبق الإيعاز إلى وجهه.

وأما إذا كان الإكراه مسوّغاً للإجهاض كما إذا كان قبل ولوج الروح في الجنين فهو إنما يوجب ارتفاع الحكم التكليفي بمقتضى قوله ﷺ: «رفع

عن أمتي تسع... وما أكرهوا عليه» وأما الحكم الوضعي وهو ضمان الدية فلا يصلح الحديث المذكور لرفعه، لأنه وارد مورد الامتنان على جميع أفراد الأمة فلا يشمل كل مورد يكون منافياً للامتنان على أحد منهم وهو هنا وارث الجنين.

هذا، ويستثنى عن ثبوت الدية على المباشر للإجهاض حالة واحدة وهي إذا كان المباشر جاهلاً بأن ما يقوم به من الفعل يؤدي إلى الإجهاض أو كان غافلاً عن ذلك مع علم الأمر به والتفاته إليه.

كما إذا دفع الأمبولة المُجهضة إلى المضمّدة التي لا تعرف مفعولها وطلب منها القيام بزرق ما فيها من السائل في العضلة أو الوريد فقامت بذلك، فإن الدية في هذه الحالة تثبت على الأمر إن كانت هي الحامل نفسها لأن السبب في أمثال ذلك أقوى من المباشر.

وأما إذا كان الأمر هو الزوج - مثلاً - فإن كانت الحامل تعلم بأن زرق الإبرة يؤدي إلى الإجهاض وقبلت بزرقها ثبتت عليها الدية دون الزوج والمضمّدة لأنها بقبولها تُعدّ هي السبب في حدوثه فيجري عليها ما تقدّم آنفاً.

وأما إذا كانت جاهلة بذلك أو غافلة عنه أو غير واعية له لكونها في حالة الإغماء أو كانت مرغمة عليه بأن أمسكها الزوج مثلاً فزرت المضمّدة أمبولة الإجهاض في بدنها فالدية على الزوج دونها ودون المضمّدة لفرض الجهل أو الإكراه فيهما.

### هل تسقط الدية عن المباشر

#### إذا كان الإجهاض بطلب ممن يستحقها؟

تقدّم آنفاً أن دية الجنين تثبت على الطيبة المباشرة للإجهاض وإن كان ذلك بطلب الأم والأب أو هما معاً.

ولكن قد يُتوهم سقوطها عنها بعد الثبوت إذا كان طلب الإجهاض صادراً ممن يستحق الدية شرعاً كالأبوين في المثال.

وذلك على أساس أن الأمر بالإجهاض ممن يستحق الدية يدلّ بالملازمة العرفية على إسقاطها عن المأمور به .

وهذا الكلام ضعيف جداً:

أما أولاً فلأن الملازمة المدّعاة ممنوعة، ولا سيّما أن غالب الناس يجهلون ثبوت الدية بسبب الإجهاض .

وأما ثانياً فلأنه من قبيل إسقاط ما لم يجب وهو لغو فإن الدية تثبت بعد الإجهاض فكيف يُتصوّر إسقاطها قبل ثبوتها .

وقد يوجّه ذلك بأن البناء العقلاني قائم على أن إتلاف ما هو متعلّق لحق الغير إذا تم بطلب ذلك الغير فنسه لا يستتبع الضمان، ومن هنا قالوا إنه لو طُلب منه إلقاء متاعه في البحر فقام بذلك لم يضمنه والمقام من هذا القبيل فلا ضمان على المُجهض .

ويرد عليه أن مورد البناء المذكور هو ما إذا ثبت الحق قبل طلب الإتلاف من ذي الحق، وفي المقام لا حقّ للأبوين مثلاً في الدية إلاّ بعد الإجهاض فكيف يُقاس هذا بذلك .

فالنتيجة: إن طلب الإجهاض ممن يستحق الدية لا يوجب سقوطها عن المباشر .

### هل تجب الدية في موارد جواز الإجهاض؟

تقدم أنه يجوز إجهاض الجنين قبل ولوج الروح فيه في موارد الضرر والحرّج البالغ حدّاً لا يُتحمّل عادة، وأنه على رأي السيد الأستاذ قدس سره يجوز للأمم إجهاض جنينها بعد ولوج الروح إذا كان بقاؤه خطراً على حياتها .

فينبغي البحث في أنه هل تثبت الدية على المباشر للإجهاض في مثل هذه الموارد أم لا؟

أفتى السيد الأستاذ قدس سره الشريف بثبوتها في بعض أجوبة

استفتاءاته<sup>(١)</sup> ولعلّه استند في ذلك إلى إطلاق دليل الدية بضميمة أن دليل نفي الحرج والضرر لا يرفع إلّا الحكم التكليفي وهو الحرمة، وأما الحكم الوضعي وهو الضمان فلا يرتفع به إذ لا حرج في ثبوته بعد إناطة وجوب الأداء بالتمكّن منه، وأما كونه ضررياً ولو بلحاظ التكليف بالأداء فصحيح إلّا أنه لا مجال لنفيه بحديث نفي الضرر لوروده مورد الإمتنان على الأمة الإسلامية - كما التزم به قدس سره - فلا يصلح لرفع ما يكون رفعه منافياً للإمتنان على بعض أفراد الأمة وهو مستحقّ الدية.

ولكن قد يُتوهم أن المتفاهم العرفي من ترخيص الشارع المقدس في إتلاف شيء نفساً كان أم مალّاً هو إسقاط حرمة فلا يكون إتلافه حينئذٍ موجباً للضمان لأن مبنى الضمان هو حرمة المتلف عند الشارع ومن هنا علّل الإمام عليه السلام ثبوت الدية في قطع رأس الميت بأن حرمة ميتاً كحرمة وهو حي<sup>(٢)</sup>، فإذا أسقط الشارع حرمة الجنين ورخص في إسقاطه في حالات معينة اقتضى ذلك عدم ثبوت الدية بإسقاطه في تلك الحالات.

ولكن هذا الكلام ضعيف، فإن الترخيص الناشئ من إنطباق العناوين الثانوية كالضرر والحرج والاضطرار إنما هو بمعنى إلغاء فعليّة الحكم التكليفي أو إلغاء منجزيّته فقط، ولا يقتضي إلغاء الحكم الوضعي، وهو الضمان لعدم الموجب لإلغائه ولا سيّما بناءً على بقاء ملاك الحكم الأول في موارد هذه العناوين.

فالنتيجة: إن القول بعدم ثبوت الدية في مطلق موارد جواز الإجهاض في غير محلّه، نعم يمكن التفصيل في ذلك بين ما إذا وجب الإجهاض كما إذا كان الضرر المترتب على تركه بحدّ يحرم تحمّله مثل ما إذا كان موجباً للتلف وبين ما إذا لم يكن كذلك.

فيقال بعدم ثبوت الدية في الصورة الأولى وثبوتها في الثانية وذلك

(١) المسائل الشرعية ج ٢ ص ٣١٠.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٨ ح ٤.

على أساس ما قرّره المحقق النائيني قدس سره وغيره في باب مجهول المالك من أن الأمر بالتصدّق - الذي هو نحو من إتلاف المال على صاحبه - منافٍ عُرفاً مع الحكم بضمان المتصدّق فلا يمكن الجمع بينهما<sup>(١)</sup>، فيقال هنا أن الأمر بالإجهاض ينافي ضمان الدية فلا بد من الحكم بعدم الضمان.

ولكن هذا الكلام مردود أيضاً:

أما نقضاً فبأن المضطرّ إلى أكل مال الغير لحفظ نفسه من الهلاك وإن كان مأموراً بالأكل ولكن لا خلاف في أنه يضمن المأكول لصاحبه. وأما حلاً فبأنه لا مانع من الأمر بالإتلاف مع الحكم بالضمان فيما إذا كان الإتلاف لمصلحة المتلف كما هو الحال في المقام حيث أن مصلحة الأم تقتضي الإجهاض.

ولو كانت هناك ثمة منافاة بين الأمرين فهو فيما إذا كان الإتلاف لمصلحة ذي الحق نفسه، كما لو كان جائعاً بحدّ جعله مشرفاً على الهلاك وهو مع ذلك ممتنع من الأكل من ماله فإن لزوم إيجار المأكول في حلقة ينافي الحكم بضمان المتصدّي لذلك.

وهكذا في التصدّق بمجهول المالك مع اليأس من معرفته فإن التصدّق به بثواب المالك أقرب طرق الإيصال إليه فهو من مصلحته دون مصلحة المتصدّق فلا يُناسب الحكم بضمانه بخلاف المقام كما عرفت.

فتحصّل أن الصحيح ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من ثبوت الدية في موارد جواز الإجهاض مطلقاً.

### لمن تثبت الدية؟

مستحق دية الجنين وارثه الشرعي، وهو كل من الأبوين إذا لم يتحقّق فيهما مانع عن الإرث، فإن تحقّق في أحدهما اختصّ الآخر بالدية، وإن

(١) المكاسب والبيع للشيخ محمد تقي الآملي ج ١ ص ٧٨.

تحقق المانع فيهما معاً كانت الدية لورثة الجنين من الطبقة الثانية أو الثالثة على التفصيل المذكور في كتاب الميراث.

ومن موارد تحقق المانع عن الإرث ما يأتي:

١ - ما إذا كانت الأم أو الأب مباشراً للإجهاض، فإن المباشر يُحرم من إرث الجنين، والدليل على ذلك بالإضافة إلى عمومات أدلة مانعية القتل خصوص صحيح أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة شربت دواءً وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها.. (إلى أن قال:) قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديته؟ قال: «لا، لأنها قتلتها»<sup>(١)</sup>.

وإذا تم الإجهاض بمباشرة الطيبة - مثلاً - وبطلب من الأبوين أو أحدهما لم يمنع ذلك من استحقاقهما أو استحقاق من طلب الإجهاض منهما للدية لعدم إنطباع عنوان (القاتل) الذي هو موضوع الحكم بالحرمان على من صدر منه هذا الطلب.

٢ - ما إذا كان الجنين متكوّناً من الزنا، فإنه إن كان الزنى من طرف الأب فقط - كما إذا وطأ المعقودة عليه عالماً ببطلان العقد مع جهلها بذلك فحملت منه - لم يرث من ديته واختصت بها الأم.

وإن كان الزنى من طرف الأم - كما في المثال المذكور مع فرض كونها عالمة ببطلان العقد دون المعقود له - ففي إرثها من ديته كلام مبني على أنه: هل يثبت التوارث بين ولد الزنا وأمه الزانية ومن يتقرب بها أم لا؟

استشكل السيد الأستاذ قدس سره في ذلك في رسالة المنهاج<sup>(٢)</sup>، ولعلّه لتعارض الأخبار في ذلك ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٢ ح ١.

(٢) منهاج الصالحين ج ٢ ص ٣٧٨ م ١٨٨٢. ولكن في المسائل الشرعية ج ٢ ص ٣١٠ أن دية ولد الزنا تسلم إلى الحاكم الشرعي.

الله ﷺ أنه سأله عن ولد الزنا إذا مات وله مال من يرثه؟ قال: «الإمام»<sup>(١)</sup>.

ولكن في موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علياً كان يقول: «ولد الزنا وابن الملاعنة ترثه أمه وأخواله وإخوته لأمه وعصبته»<sup>(٢)</sup>.

إلا أن موثق إسحاق يحتمل الحمل على ما إذا كان الزنى من طرف الأب فقط بخلاف صحيح عبد الله بن سنان فإنه لا يقبل الحمل على ذلك فيرتفع التعارض بينهما بالحمل المذكور فتأمل.

ومع الغض عنه فالموثق محمول على التقية لما ذكره ابن قدامة من أن الحكم في ميراث ولد الزنا هو الحكم في ميراث ولد الملاعنة.. إلا أن الحسن بن صالح قال: عصبه ولد الزنا سائر المسلمين لأن أمه ليست فراشاً بخلاف الملاعنة، والجمهور على التسوية بينهما<sup>(٣)</sup>.

فالصحيح ما هو المشهور بين فقهاءنا من أن المرأة لا ترث ممن ولدته من الزناء.

وبذلك يظهر الحال فيما إذا كان الزنى من الطرفين فإنه لا يرث ديته أبوه ومن يتقرب به ولا أمه ومن يتقرب بها فتصل النوبة إلى الإمام لأنه وارث من لا وارث له، فلا بد من دفع الدية في هذا العصر - عصر غيبة الإمام ﷺ - إلى مرجع التقليد فإن حكمه حكم سهم الإمام ﷺ من الخمس.

هذا، ثم إن الدية وإن ثبتت على المباشر للإجهاض من الأبوين أو غيرهما، ولكن بإمكان من ثبتت له الدية أن يعفيه عنها فتبرأ ذمته بذلك، نعم إذا كان مستحق الدية هو الإمام ﷺ فإسقاطها من قبل المرجع منوط بإحرازه وجود مصلحة مُلزِمة فيه وقلماً يتحقق ذلك.

(١) الوسائل ج ١٧ ص ٥٦٧ ح ٣.

(٢) الوسائل ج ١٧ ص ٥٦٩ ح ٩.

(٣) المغني والشرح الكبير ج ٧ ص ١٢٩.

## كفارة الإجهاض

ذكر المحقق في الشرائع أن من باشر إسقاط الجنين بعد ولوج الروح فيه لزمته الكفارة، وعقبه صاحب الجواهر بقوله: (بلا خلاف ولا إشكال لتحقق موجبها وهو واضح)<sup>(١)</sup>.

وذكر المحقق أيضاً أن من أسقط الجنين قبل ولوج الروح فيه فلا كفارة عليه وعقبه صاحب الجواهر بقوله: (عندنا بل الإجماع بقسميه عليه لعدم صدق القتل بعد فرض عدم ولوج الروح)<sup>(٢)</sup>.

ولكنه حكى في موضع آخر من الجواهر عن العلامة في التحرير وجوب الكفارة في إسقاط الجنين الذي لم تلجه الروح، وناقش فيه لعدم صدق القتل في حقه<sup>(٣)</sup>.

والسيد الأستاذ قدس سره استغرب ما ذكره العلامة في التحرير قائلاً:

إنه لا وجه له أصلاً بعد عدم صدق القتل عليه حقيقة<sup>(٤)</sup>.

وأما الجنين الذي ولجته الروح فأنكر أيضاً ثبوت الكفارة في إسقاطه قائلاً: إنه لا دليل عليه إذ أن الآية والروايات الواردة في كفارة القتل قد أخذ في موضوعها عنوان المؤمن والرجل، ومن المعلوم انصرافهما عن الجنين، بل يشكل الأمر بالإضافة إلى الصبي المميز أيضاً إلا أن يكون إجماع فيه وهو غير بعيد<sup>(٥)</sup>.

هذا، ولكن الصحيح ما ذكره العلامة في التحرير من ثبوت الكفارة

(١) جواهر الكلام ج ٤٣ ص ٣٦٦.

(٢) جواهر الكلام ج ٤٣ ص ٣١٤.

(٣) جواهر الكلام ج ٤٣ ص ٤٠٨.

(٤) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٣٤٣.

(٥) مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤١٠.



في إسقاط الجنين مطلقاً، والمستند في ذلك معتبرة طلحة بن زيد<sup>(١)</sup> عن جعفر بن محمد<sup>(٢)</sup> في امرأة حُبلى شربت دواءً فأسقطت، قال: «تكفر عنه»<sup>(٣)</sup>.

فإنها بإطلاقها شاملة لمن ولجته الروح وغيره، ومجرد عدم صدق القتل على إسقاط ما لم تلجه الروح لا يصلح مانعاً عن الأخذ بإطلاق الرواية، على إنه قد ورد في ذيل صحيحة أبي عبيدة قوله: «وإن كان جنيناً علقه أو مضغة فإن عليها أربعين ديناراً». قلت: فهي لا تراث من ولدها من ديتها؟ قال: «لا، لأنها قتلتها»<sup>(٣)</sup>.

حيث يُلاحظ أن الإمام<sup>(٤)</sup> استعمل كلمة «قتلتها» في إسقاط الجنين قبل ولوج الروح فيه فتأمل.

### ما هي كفارة الإجهاض؟

إن كفارة إجهاض الجنين بعد ولوج الروح فيه هي كفارة القتل لصدق عنوانه كما هو واضح، وعلى ذلك فإن كانت الجناية عليه متعمدة لزم الجاني التكفير بأمرين: (صوم شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً كل مسكين مدّاً من الطعام).

وإن كانت الجناية عليه غير متعمدة لزم الجاني التكفير بصيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً.

وأما كفارة الإجهاض قبل ولوج الروح في الجنين فربما يستشكل في تحديدها لعدم صدق القتل حقيقة في مورده، ولكن الظاهر أن الإجهاض في مثله منزل منزلة القتل فتثبت فيه كفارته، ويشهد لذلك صحيحة أبي عبيدة المتقدمة آنفاً فلاحظ.

(١) تقدم أن طلحة لم يُوثق صريحاً ولكن قول الشيخ في الفهرست أن كتابه معتمد يكفي في الدلالة على وثاقته.

(٢) الوسائل ج ١٥ ص ٥٦٠ ح ١.

(٣) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٢ ح ١.

### هل تثبت الكفارة في موارد إجهاض الجنين؟

تقدم أنه يجوز إجهاض الجنين قبل ولوج الروح فيه في موارد الضرر والحرَج الذي لا يتحمَّل عادة، وعلى فتوى السيد الأستاذ قدس سره يجوز الإجهاض بعد ولوج الروح فيما إذا كانت حياة الأم في معرض الخطر فهل تثبت الكفارة في هذه الموارد أم لا؟

ربما يُشكك في ثبوتها فيها لأن الكفارة إنما هي للذنْب، ولا ذنب في هذه الموارد.

ويردّه: عدم اعتبار الذنب في ترتب الكفارة ولذا تجب في الخطأ الذي لا ذنب فيه، وكذلك تثبت في موارد الاضطراب مع ارتفاع الإثم فيها، كما في كفارة التظليل في حال الإحرام إضطراراً فالصحيح ثبوت الكفارة في موارد الإجهاض، ونظير ذلك ما التزم به الفقهاء<sup>(١)</sup> من ثبوت كفارة القتل فيمن قتله المسلمون من أسراهم الذين تترس بهم الكفار فلاحظ. وبهذا تنتهي هذه الدراسة لوسائل منع الإنجاب حامداً لله تبارك وتعالى على إنجازها مصلياً على نبيّه وأشرف بريته محمد وآله الطيبين الطاهرين.

١٤/محرم/١٤١٨ هـ

(١) لاحظ جواهر الكلام ج ٢١ ص ٧١.

## الملاحق

- الملحق الأول: في حكم الإضرار بالنفس.
- الملحق الثاني: في حكم نظر المرأة إلى عورة امرأة أخرى من غير ضرورة.
- الملحق الثالث: في حكم خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها.
- الملحق الرابع: في شمول قاعدة نفي الضرر للحكم الذي يكون ضررياً بطبعه إذا استلزم ضرراً زائداً على ذلك.
- الملحق الخامس: في مراحل تطوّر الجنين مصوراً.



# الملحق الأول

## في حكم الإضرار بالنفس

اتفق العلماء على تحريم الإضرار بالنفس اختياراً في الجملة، ولكنهم اختلفوا في تحريمه مطلقاً على حذو تحريم الإضرار بالغير وعدمه، فقد ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سرّه إلى تحريمه مدّعياً تطابق الأدلة العقلية والسمعية على ذلك، لكن اختار السيد الأستاذ قدس سره وجمع آخرون عدم التحريم قائلين أنه لا دليل على هذه الكلية، وإنما الثابت حرمة الإضرار بالنفس إذا كان يبلغ حد الهلاك أو نحوه دون مطلق الإضرار وإن كان الضرر طفيفاً.

والتحقيق أن هناك أقساماً ثلاثة:

**(القسم الأول):** الضرر الفادح سواء ما بلغ حدّ الهلاك أو قرب منه كموت الدماغ وغيره كتعطل بعض الأعضاء وفقد بعض الحواس مثل شلل اليد وعمى العين ونحو ذلك.

وهذا وإن لم يكن دليل على تحريم إirاده على النفس بعنوانه ولكن يمكن الاستغناء عن مثل هذا الدليل في معظم موارد ما دلّ على حرمة قتل النفس<sup>(١)</sup> وما دلّ على حرمة إذلال المؤمن نفسه كموثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى فوّض إلى المؤمن كل شيء إلا إذلال نفسه»<sup>(٢)</sup>.

(١) الوسائل ج ١٩ ص ١٢ ب ٥.

(٢) الكافي ج ٥ ص ٦٢ ح ٣.

فإنه إذا كان الضرر الفادح يبلغ حدّ الهلاك عاجلاً أم آجلاً أي بعد مدّة من الزمن كفى في تحریم إيراده على النفس كلّ ما دلّ على حرمة قتل النفس وإلقائها في التهلكة.

وإن لم يكن يبلغ حدّ الهلاك ولكن يذلّ المتضرر في أعين الناس ويجعلهم ينظرون إليه نظر احتقار ومهانة كمن عرف بأنه أقدم على قطع بعض أعضائه أو تعطيل بعض حواسّه لا لضرورة تقتضيه فما دلّ على أن الله تعالى لم يفوّض إلى المؤمن إذلال نفسه كفيل بالمنع عنه، اللهم إلّا أن يناقش في دلالته على التحريم بأن يقال أنه في مقام تربية المؤمنين وزرع الهمم العالية في نفوسهم فلا يُستفاد منه الحرمة التكليفية، ويشهد لذلك التمثيل لما يذلّ النفس في بعض ما تضمّن النهي عنه بـ (الدخول فيما يُعذر منه) و (التعرّض لما لا يطاق) وفي بعض النصوص الأخرى (أن الدين ذلّ في النهار) و (سؤال الناس ذلّ الدنيا) و (شراء الدقيق من الذلّ) ونحو ذلك مما لا يُحتمل حرمة شرعاً فكيف يمكن الالتزام بحرمة إذلال النفس بصورة مطلقة؟! ولكن لا يخفى أن قيام بعض القرائن والشواهد على عدم حرمة ما يوجب الذلّ ببعض مراتبه وأنحائه لا يقتضي رفع اليد عن ظاهر الموثّقة، وما شابهها من الروايات في التحريم المولوي، فالصحيح تمامية الدليل على التحريم في موردين هما: الإضرار بما يبلغ حدّ الهلاك، والإضرار بما يوجب الذلّ أو المهانة في أعين الناس.

ويبقى الحكم في سائر موارد الإضرار بالنفس ضرراً فادحاً مبنياً على الإحتياط ما لم يحصل القطع بتحريمه أيضاً ولو بالنظر إلى مجموع الأدلّة الخاصة الواردة في الموارد المختلفة.

**(القسم الثاني):** الضرر غير الفادح إذا كان لتحصيل ما يترجّح عليه من المنافع الدنيوية أو الأخروية بحسب المقاصد والأغراض العقلائية.

وهذا مما لا ينبغي الإشكال في عدم حرمة تحصيلاً لتلك المنافع، والدليل على ذلك:

**أولاً:** السيرة العقلانية المُمضاة من قبل الشارع المقدّس بدليل عدم الردع عنها، فإن بناء العقلاء لم يزل ولا يزال على تحمّل الكثير من الأضرار الجسدية غير الفادحة في سبيل الوصول إلى منافع تترجّح عليها عندهم بحسب ما لديهم من المقاصد والأغراض الدنيوية أو الأخروية، وحيث لم يثبت ردع الشارع المقدّس عن هذا البناء العملي كشف ذلك عن موافقته لهم.

**وثانياً:** عموم عقد المستثنى منه في قوله ﴿...﴾ في موثقة أبي بصير: «إن الله تبارك وتعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه» فإنه يشمل المقام كما هو واضح.

**(القسم الثالث):** الضرر غير الفادح إذا لم يكن لتحصيل منفعة أهم في المنظور العقلاني، ومقتضى الأصل العملي فيه عدم الحرمة، ولكن قد استدلّ على تحريمه بوجوه كلّها ضعيفة، وقد تعرّض لجملة منها السيد الأستاذ قدس سره في بحوثه الأصولية، وفيما يلي الإشارة إلى بعضها:

**الأول:** قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾<sup>(١)</sup> على أساس أن الإضرار بالنفس ظلم لها، وظلم النفس حرام بمقتضى هذه الآية الكريمة.

ولكن من الواضح أن هذه الآية الكريمة - ونحوها آيات كثيرة أخرى - لا تدلّ على حرمة ظلم النفس حرمة مولوية بمعنى استحقاق العقوبة عليه، بل مفادها أن معاقبة العبد على ما يصدر منه من المعاصي ليس ظلماً له من قبل الله تعالى، وإنما يكون هو الذي قد ظلم نفسه بارتكاب المعصية والتعدّي عن حدود ما أنزل الله: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة النحل، الآية: ٣٣.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ١.

فُظلم النفس عنوان منطبق على مخالفة التكليف، لاستتباعها استحقاق العقوبة عليها وليس بنفسه مصداقاً لمخالفة التكليف ليكون موجباً لاستحقاق العقاب.

هذا مضافاً إلى عدم صدق (ظلم النفس) على الإضرار بها فيما إذا كان الضرر طفيفاً.

**الثاني:** قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»<sup>(١)</sup>، بدعوى أن المقطع الثاني منه الدال على حرمة الإضرار شامل للإضرار بالنفس، ولا يخفى ضعفه، فإنه ظاهر في خصوص الإضرار بالغير ولا سيما بقرينة المقابلة مع قوله: «لا ضرر» بناءً على ما هو الأوجه من كونه مسوقاً لنفي الإلزام بتحمل الضرر.

**الثالث:** مرسلة الصدوق في الفقيه عن الصادق عليه السلام أنه قال: «كلما أضرب به الصوم فالإفطار له واجب»<sup>(٢)</sup>.

والجواب عنها مضافاً إلى ضعف سندها بالإرسال أنها غير ظاهرة في وجوب الإفطار من حيث كون الصوم ضررياً، فإن من المحتمل أن يكون لزومه من جهة كون الصيام الضري تشريعاً محرماً لعدم الأمر به فتأمل.

**الرابع:** مرسلة محمد بن عبد الله، وفيها: «إن الله تعالى خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فاحلّه لهم وأباحه تفضلاً عليهم لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم»<sup>(٣)</sup>.

ولكن الرواية مضافاً إلى ضعفها سنداً لا تدلّ على حرمة الإضرار بالنفس، بل المستفاد منها أن حكمة تحريم جملة من الأشياء كونها مضرّة

(١) تهذيب الأحكام ج ٧ ص ١٤٦ ح ٦٥١.

(٢) الوسائل ج ٧ ص ١٥٦ ح ١.

(٣) التهذيب ج ٩ ص ١٢٨ ح ٢٨٨.



بنوعها لا أن الضرر موضوع للحكم بالتحريم، وقد نبّه السيد الأستاذ قدس سره على بعض الشواهد الدالة على ذلك فلاحظ.

فالنتيجة أنه لا دليل على حرمة الإضرار بالنفس إذا لم يكن الضرر فادحاً كما اختاره جمع من أعلام المحققين.

## الملحق الثاني

### في حكم نظر المرأة إلى عورة امرأة أخرى من غير ضرورة

المعروف بين الفقهاء بل المُجمع عليه بينهم أن عورة المرأة على المرأة حرام، ومعنى ذلك أنه لا يجوز للمرأة أن تنظر إلى عورة امرأة أخرى من دون ضرورة شرعية، كما لا يجوز للمرأة أن تكشف عورتها أمام امرأة أخرى لتتنظر إليها دون ضرورة كذلك، نظير ما هو الحكم في جانب الرجال أيضاً.

ولكن ربما يُنكر هذا التحريم بدعوى أن ما استدُلَّ به عليه هو صحيح أبي بصير المروي في تفسير علي بن إبراهيم القمّي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنى إلا هذه الآية فإنها من النظر، فلا يحل لرجل مؤمن أن ينظر إلى فرج أخيه ولا يحل للمرأة أن تنظر إلى فرج أختها»<sup>(١)</sup>.

ولكنه معارض بما دلّ على الجواز كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه تجوز شهادة النساء وحدهن بلا رجال في كل ما لا يجوز للرجال النظر إليه<sup>(٢)</sup>. فإن القدر المتيقّن من المراد بلفظ (كل) هو العورة، وهذا يعني أن كل ما لا يحل للرجل النظر إليه يحل للمرأة النظر إليه.

---

(١) البرهان في تفسير القرآن ج ٢ ص ٣٢٠.

(٢) الوسائل ج ١٨ ص ٢٦٠ ح ١٠.

وحيث إن رواية الجواز مُرجّحة على رواية المنع سنداً ودلالة لزم الأخذ بها، ولا أقل من الرجوع إلى أصالة البراءة بعد تساقطهما بالمعارضة.

(أقول): أما رواية أبي بصير فيمكن المناقشة في الاستدلال بها على المنع من وجوه:

١ - أنها مروية في التفسير المشكوك انتسابه إلى علي بن إبراهيم كما أوضح ذلك جمع من المحققين منهم صاحب الذريعة رحمه الله<sup>(١)</sup>.

٢ - أن الموجود في النسخة المطبوعة من التفسير هكذا: «فلا يحل لرجل مؤمن أن ينظر إلى فرج أخته ولا يحل للمرأة أن تنظر إلى فرج أخيها»<sup>(٢)</sup>. نعم الموجود في تفسير البرهان<sup>(٣)</sup> نقلاً عن تفسير القمي ما ذكر أولاً، إلا أنه مع اختلاف النسخ لا يمكن الاعتماد على نسخة معينة منها من دون مرجح ظاهر.

٣ - إن كون الجملة المذكورة جزءاً من الرواية غير واضح، بل لا يبعد كونه من كلام مؤلف التفسير فرّعه على كلام الإمام<sup>(٤)</sup>، ويظهر هذا بمراجعة التفسير ذاته.

وفي رواية أبي عمرو الزبيري المروية في الكافي<sup>(٥)</sup> بعد ذكر قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ...﴾ «فنهاهم أن ينظروا إلى عوراتهم وأن ينظر المرء إلى فرج أخيه ويحفظ فرجه من أن يُنظر إليه» وقال تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ...﴾ ويحفظن فروجهن من أن تنظر إحداهن إلى فرج أختها وتحفظ فرجها من أن يُنظر إليه وقال: «كلّ شيء في القرآن في حفظ الفرج فهو من الزنى إلا هذه الآية».

(١) الذريعة ج ٤ ص ٣٢.

(٢) تفسير القمي ج ٢ ص ١٠١.

(٣) تفسير البرهان ج ٢ ص ٣٢٠.

(٤) الكافي ج ٢ ص ٣٦.

ولكن هذه الرواية ضعيفة سنداً ولا أقل من جهة بكر بن صالح الواقع في طريقها.

هذا ويمكن دفع الإشكالات المذكورة عن رواية أبي بصير:

أما الإشكال الأول فبأن التفسير الموجود بأيدينا مزيج من تفسير القمي وزيادات أضافها تلميذه مقتبسة من تفسير أبي الجارود ومن روايات سائر مشايخه، فما يوجد فيه مروياً عن علي بن إبراهيم متخذ من تفسيره فلا مانع من الإعتماد عليه فتأمل.

وأما الإشكال الثاني والثالث فبأن الاستدلال بالرواية لا يبتني على وجود الذيل بل يكفي الصدر في تمامية الاستدلال، فإنه لو كان المقصود بقوله تعالى: ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ هو الحفظ عن نظر الآخرين كما يقتضيه الصدر فلا بد من الالتزام بحرمة كشف المرأة عورتها أمام امرأة أخرى، كما لا بد من الالتزام بحرمة نظر المرأة الأخرى إلى عورتها للملازمة العرفية بين الأمرين كما نبّه عليه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه في بعض كلماته<sup>(١)</sup>.

هذا وأما صحيحة عبد الله بن سنان وما شابهها من الروايات فالتحقيق أنها لا تدلّ على جواز نظر المرأة إلى عورة الأخرى أبداً.

والوجه في ذلك أن قوله ﷺ: «تجوز شهادة النساء» مسوق أساساً لبيان قبول شهادة النساء في مرحلة أدائها عند القاضي، لا تعرّض فيه لمرحلة تحمّلهن الشهادة بالنظر والمشاهدة لئُستفاد منه الترخيص فيه.

ففرق شاسع بين أن يقول الإمام ﷺ: «يحل للمرأة أن تنظر إلى ما لا يجوز للرجال النظر إليه..» وبين قوله المذكور: «تجوز شهادة النساء». فإن الأول يدلّ على جواز النظر دون الثاني.

وبالجملة فكما أن قوله ﷺ في صدر الصحيحة: «ولا يجوز في

الرجم شهادة رجلين وأربعة نساء ويجوز في ذلك ثلاثة رجال وامرأتان» لا يدلّ على جواز نظر الرجال والنساء إلى فرجي الزانيين لتحمل الشهادة، كذلك ذيل الرواية الدال على قبول شهادة النساء فيما يتعلق بعورة المرأة لا يدلّ على جواز نظرهنّ إليها.

وأما قوله ﷺ: «فيما لا يجوز نظر الرجال إليه» فلا يقتضي سوى تحديد مورد قبول شهادتهنّ إيعازاً إلى أنه لو كان يجوز نظر الرجال إلى عورة النساء لما قُبِلت شهادتهن بل كان يُطلب من الرجال النظر والشهادة.

والحاصل: إنه لا دلالة في صحيحة عبد الله بن سنان وما شابهها من الروايات على جواز نظر المرأة إلى عورة الأخرى في مورد تحمّل الشهادة فضلاً عن الدلالة على الجواز على وجه الإطلاق كما توهمه المستدل.

نعم هناك روايات يُستفاد منها جواز نظر المرأة إلى عورة الأخرى للإدلاء بشهادتها عند وقوع التنازع وطلب الحاكم الشرعي منها ذلك:

ففي رواية السكوني قال: أتني أمير المؤمنين ﷺ بامرأة بكر زعموا أنها زنت فأمر النساء فنظرن إليها فقلن: هي عذراء، فقال: «ما كنت لأضرب مَنْ عليها خاتم من الله» وكان يجيز شهادة النساء النساء في مثل هذا<sup>(١)</sup>.

وفي صحيحة أبي حمزة قال: «فإن تزوجت وهي بكر فزعمت أنه لم يصل إليها فإن مثل هذا تعرف النساء فلينظر إليها من يوثق به منهنّ فإذا ذكرت أنها عذراء فعلى الإمام أن يؤجّله سنة فإن وصل إليها وإلا ففرّق بينهما»<sup>(٢)</sup>.

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٢٦١ ح ١٣.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٦١٣ ح ١.

وفي صحيحة زرارة في أربعة شهدوا على امرأة بالزنا فقالت: أنا بكر، فنظر إليها النساء فوجدنها بكراً فقال: «تقبل شهادة النساء»<sup>(١)</sup>.

ولكن أقصى ما تدلّ عليه هذه الروايات هو جواز نظر المرأة إلى عورة المرأة لغرض تحمّل الشهادة في مورد التنازع والتخاصم، وليس فيها إطلاق ليمتسك به في تعميم الحكم لسائر الموارد.

لا يقال: إن مورد التنازع والدعوى لا يعبر عن ضرورة مسوغة لارتكاب الحرام، فإنه إذا لم تكن هناك بيّنة فهناك اليمين فلا ضرورة تستدعي النظر، فترخيص النظر في مقام الشهادة كاشف عن ثبوت الترخيص في سائر موارد الحاجة وإن لم تبلغ درجة الضرورة.

فإنه يقال:

**أولاً:** إن هذا قياسٌ محض فلا أثر له شرعاً، وقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أن المرأة إذا اضطرت إلى العلاج من مرضها وكان الطبيب الأجنبي أرفق بعلاجها من الطبية يجوز لها مراجعة الطبيب استناداً إلى رواية أبي حمزة الثمالي الواردة في المسألة مع أن الأرفقية لا تعبر عن ضرورة مسوغة لارتكاب الحرام، ولم يقيسوا على ذلك سائر موارد الحاجة إلى مراجعة أهل الخبرة من الرجال وكشف ما لا يجوز كشفه لهم ما لم تبلغ درجة الاضطرار.

**وثانياً:** إن قياس سائر موارد الحاجة غير الضرورية بباب الشهادة لفصل المنازعات قياس مع الفارق الواضح، إذ لا يبعد أن تكون الحكمة في تجويز نظر المرأة إلى عورة الأخرى لتحمل الشهادة هو ما عُرف من اهتمام الشارع المقدس بفصل المنازعات بأقرب ما يكون إلى الواقع، ومعلوم أن الشهادة أقرب من اليمين، ونظير هذا المعنى لا يوجد في سائر موارد الحاجة فكيف يمكن قياسها على ما هو مورد النص.

هذا، ثم إنه قد ورد في موثقة ابن بكير: «تجوز شهادة النساء في العذرة وكل عيب لا يراه الرجال»<sup>(١)</sup>.

والكلام فيها هو الكلام في صحيحة عبد الله بن سنان بالإضافة إلى أنه يمكن أن يقال أن المقصود بقوله: «لا يراه الرجال» هو ما يتحرّج الرجال من النظر إليه أو تتحرّج المرأة من كشفه للرجال، ويشهد لذلك صحيحة داود بن سرحان: «وإن كان بها زمانة لا تراها الرجال أُجيزت شهادة النساء عليها»<sup>(٢)</sup>.

بل المستفاد من بعض الروايات أن الأمر أوسع من ذلك ففي رواية السكوني أن أمير المؤمنين عليه السلام قال في امرأة ادّعت أنها حاضت ثلاث حيض في شهر واحد، فقال: «كلّفوا نسوة من بطانتها أن حيضها كان فيما مضى على ما ادّعت، فإن شهدن صدقت وإلاّ فهي كاذبة»<sup>(٣)</sup>.

فتحصّل مما تقدّم أن ما ذكره عامة الفقهاء من أنه لا يجوز للمرأة أن تكشف عورتها لامرأة أخرى حتى تنظر إليها إلّا في حال الضرورة، وكذلك لا يجوز للمرأة أن تنظر إلى عورة غيرها إلّا في تلك الحال هو الأوفق بالصناعة فتأمل.

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٢٩٠ ح ٩.

(٢) الوسائل ج ١٢ ص ٥٩٩ ح ٢.

(٣) الوسائل ج ٢ ص ٥٩١ ح ٣.

## الملحق الثالث

### في حكم خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها

اختلف الفقهاء في أنه هل يجوز للمرأة أن تخرج من بيتها من دون إذن زوجها إذا لم يكن منافياً لحقه في الاستمتاع منها لغيبه أو نحوها أو لا؟

والذي اختار المشهور - ومنهم صاحب الجواهر قدس سره<sup>(١)</sup> - هو عدم الجواز ويمكن الاستدلال له ببعض الروايات:

**(الأولى):** صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر<sup>(ع)</sup> قال: جاءت امرأة إلى النبي<sup>(ص)</sup> فقالت: يا رسول الله، ما حق الزوج على الزوجة؟ فقال لها: «أن تطيعه ولا تعصيه (إلى أن قال: ) ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه وإن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها»<sup>(٢)</sup>.

وقد يُتأمل في تمامية الاستدلال بها نظراً إلى أن بعض ما عدّه النبي<sup>(ص)</sup> من حقوق الزوج على الزوجة إنما هي من الحقوق المستحبة فيمكن أن يكون حقه عليها في عدم الخروج إلا بإذنه من هذا القبيل أيضاً، وأما اللعن المذكور في ذيل الصحيحة فلا يدلّ على التحريم، فإنه يجتمع مع

(١) جواهر الكلام ج ٣١ ص ٣١٤.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١١١ ح ١.



الكراهة فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينة المعينة، كما يدل على ذلك ما ورد في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام قال: «يا علي لعن الله ثلاثة: أكل زاده وحده وراكب الفلاة وحده والنائم في بيت وحده».

وفي رواية: «لعن الله المتغوط في ظل النزال».

وفي رواية أخرى: «ملعون من ألقى كَلَّهُ على الناس».

وفي رواية ثالثة: «ملعون من أحر المغرب طلباً لفضلها».

ولكن يمكن أن يُقال أن ظاهر الرواية - ولا سيما بقرينة اللعن المذكور - هو حرمة خروج المرأة من بيتها إلا بإذن زوجها، وورود اللعن في بعض ما ثبت كونه من المكروهات لا يبرر حمله في سائر الموارد على ذلك.

**(الثانية):** ما رواه في الوسائل والبحار عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن المرأة ألها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال: «لا»<sup>(١)</sup>.

ولكن هذه الرواية قاصرة السند لعدم الدليل على أن ما وصل إلى العلامة المجلسي وصاحب الوسائل هو كتاب علي بن جعفر من غير زيادة عليه.

**(الثالثة):** صحيحة عبد الله بن سنان - بسند الصدوق - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن رجلاً من الأنصار على عهد رسول الله ﷺ خرج في بعض حوائجه فعهد إلى امرأته أن لا تخرج من بيتها حتى يقدم، قال: وإن أباه قد مرض فبعثت المرأة إلى رسول الله ﷺ تستأذنه أن تعود فقل: اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك قال: فثقل فأرسلت إليه ثانياً بذلك فقال: اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك قال: فمات أبوها فبعثت إليه أن أبي قد

مات فتأمرني أن أصلي عليه فقال: لا، اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك قال: فدفن الرجل فبعث إليها رسول الله ﷺ أن الله قد غفر لك ولأبيك بطاعتك لزوجك»<sup>(١)</sup>.

ولكن الرواية - مضافاً إلى ظهورها في الإستحباب - لا تدل على إناطة جواز خروج المرأة بإذن زوجها بل لزوم طاعتها له في عدم الخروج إذا أمرها بذلك وهو غير المدعى.

وكيف كان فالعمدة هي الرواية الأولى، وقد أجاب عنها السيد الأستاذ قدس سره بأنها محمولة بحسب القرائن على الخروج الذي لا رجوع فيه بنحو يصدق معه النشوز، وأما مطلق الخروج عن البيت بغير الإذن فلا دليل على تحريمه ولو بأن تضع قدمها خارج الباب لرمي النفایات مثلاً<sup>(٢)</sup>.

ولعلّ نظره الشريف إلى أن مادة (خرج) ومشتقاتها وإن كانت بحسب المدلول الإفرادي تعمّ مطلق أنحاء الخروج - كما يظهر ذلك بتتبع موارد استعمالها - إلا أن قول العرب: (خرجت المرأة من بيت زوجها) لا يُراد به سوى الخروج المبني على ترك مساكنة الزوج والتمرد عليه، كما يرشد إليه كلام الفضل بن شاذان فيما حكاه عنه الكليني رضي الله عنه فإنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ﴾ الخروج الذي نهى الله عز وجل عنه هو ما قلنا أن يكون خروجها على السخط والمراغمة، وهو الذي يجوز في اللغة أن يقال: (فلانة خرجت من بيت

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٢٥ ح ١.

(٢) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ٨ ص ١٠٥، ونظيره ما ورد في مستند العروة كتاب الصوم ج ٢ ص ٣٦١، ولكن حكى عنه (قده) في معتمد العروة ج ١ ص ٢٧٧ أنه وافق السيد الماتن في أن للزوج أن يمنع زوجته من الخروج لأداء الحج الواجب الموسع إلا مع تضيق وقته من غير تفصيل بين أن يكون خروجها منافياً لحق الزوج وعدمه مستدلاً على ذلك بصحیحتي محمد بن مسلم وعلي بن جعفر فلا حظ.

زوجها، وأن فلاناً أخرج امرأته من بيته<sup>(١)</sup>.

وعلى ذلك فما تدلّ عليه صحيحة محمد بن مسلم هي حرمة الخروج الذي يتحقق معه النشوز على الزوج ومنعه من حقوقه الزوجية، ولا يشمل مثل الخروج في أوقات وجوده في خارج الدار مما لا ينافي حقّه أبداً.

ولكن يمكن أن يقال: إن هناك قرينة تقتضي حمل قولهم: (خرجت فلانة من بيت زوجها) على الخروج المبني على السخط وترك مساكنة الزوج، وهي أنه لما كان خروج المرأة من البيت لزيارة أقربائها أو قضاء حوائجها ونحو ذلك أمراً متعارفاً ومتكرراً بصورة مستمرة لم يصلح أن يكون قولهم (خرجت فلانة...) إخباراً عن طبعي الخروج المنطبق على مثل ذلك، فتعيّن حمله على الخروج المبني على السخط وترك المساكنة.

ولا يوجد نظير هذه القرينة في نهي المرأة عن الخروج من بيت زوجها ولا سيّما مع استثناء صورة الإذن - كما ورد في صحيح محمد ابن مسلم - فإن شموله المطلق أنحاء الخروج خالٍ عن المحذور المشار إليه كما لا يخفى.

فالنتيجة أن ما ذهب إليه معظم الفقهاء من حرمة خروج الزوجة من بيتها من دون إذن زوجها وإن لم ينأفِ حقّه لغيبة منه أو غيرها هو الأخرى بالقبول، إلّا أن يقال أن مقتضى ذلك هو الحكم على الزوجة بالسجن في داخل البيت وعدم السماح لها بالخروج منه إلّا بموافقة الزوج الذي يمكن أن يحكّم في ذلك أهواءه ورغباته الشخصية من دون رعاية وضع الزوجة ومصلحتها، وفي ذلك مهانة شديدة لها وحرط من كرامتها الإنسانية، ولا يُظن أن يحكم الشارع المقدّس بمثل ذلك.

فليجعل هذا بمثابة قرينة خارجية على حمل ما ورد في صحيحة

محمد ابن مسلم على الإستحباب أي أن عدم خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها حق من الحقوق المستحبة للزوج كما يناسب ذلك وروده في سياق جملة أخرى من الحقوق المستحبة كما مر.

والجواب عن ذلك:

**(أولاً):** إنه إذا كان الشارع المقدس قد ألزم المرأة بعدم الخروج من بيتها إلا بإذن زوجها فقد ألزم الزوج - في نفس الوقت - بأن يكون إمساكه لها بالمعروف من دون إضرار بها، ويمكن أن يقال أن من مقتضيات الإمساك بالمعروف أن يسمح لها بالخروج حسب ما يناسبها ويليق بها بالقياس إليه، المختلف ذلك بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والحالات والأعراف والتقاليد، فليس الأمر متروكاً للزوج ليتحكم في بقائها في البيت وخروجها عنه حسب هواه، بل لا بد أن يسمح لها بالخروج بالمقدار الذي يُعدّ تركه إمساكاً لها بغير المعروف، فلو تخلف عن ذلك جاز للزوجة رفع أمرها إلى الحاكم الشرعي لاتخاذ الإجراء المناسب لإلزام الزوج بالقيام بوظيفته أو التخلي عنها لتسريحها بإحسان تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَنٍ﴾<sup>(١)</sup> فإنه وإن كان وارداً في المطلق ولكن لا يختص بها - خلافاً للسيد الأستاذ قدس سره<sup>(٢)</sup> - بقرينة الاستشهاد به في كلمات الأئمة عليهم السلام في موارد أخرى كالإيلاء وإنكار الوكالة في التزويج بل معتبر عبد الرحمن بن أعين كالصريح في عدم الإختصاص بها قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا أراد الرجل أن يتزوج المرأة فليقل: أقررت بالميثاق الذي أخذ الله: إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان»<sup>(٣)</sup> وتمام الكلام في ذلك في محل آخر.

**(وثانياً):** إنه لما لم يجب على الزوجة أن تقوم بالأعمال المنزلية

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

(٢) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٤٢٠.

(٣) الكافي ج ٥ ص ٥٠١.

كإعداد الطعام وغسل الثياب ونحو<sup>(١)</sup> ذلك مما تعارف قيامها به طوعاً فبمقدورها أن تعلق قيامها بهذه الأعمال أو مساهمتها فيها على الإذن لها في الخروج متى ما احتاجت إليه، وبذلك لا يتيسر للزوج أن يضيق عليها في الخروج من بيتها.

إن قيل: إن قيامها بهذه الأعمال وإن لم يجب في أصل الشرع ولكن يُعتبر الإتيان بها شرطاً إرتكازياً في عقود الزواج في عصرنا الحاضر لتعارف قيام الزوجة بها في الأسر الشرقية بحيث يستهجن العُرف تخلفها عن ذلك وعدم وجوبه عليها ولذلك فليس لها بعد العقد أن تعلق قيامها بها على ترخيص الزوج لها في الخروج من بيتها متى ما احتاجت إلى ذلك.

كان الجواب عن ذلك ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن المتعارف قيام الزوجة بهذه الأمور عن طوع ورغبة من دون إلزام والتزام فلا يكون إذاً شرطاً ضمنياً مبنياً عليه العقد، ومن الغريب ما ذكره بعضهم من وجوب قيام الزوجة بالأعمال البيتية المتعارفة، مضيفاً أن لها المطالبة بالأجرة! مع أنه لو تمّ الشرط الضمني المزعوم فمبناه على القيام بتلك الأعمال على نحو التبرّع والمجانية فلاحظ.

(وثالثاً): إن بإمكان المرأة أن تشترط على الرجل في عقد النكاح الإذن لها في الخروج بأحد نحوين:

١ - أن تكون مأذونة في الخروج أي على نحو شرط النتيجة.

٢ - أن يأذن لها في الخروج أي على نحو شرط الفعل.

(١) في كتاب الجعفریات ص ١٠٩ بإسناده عن علي عليه السلام أنه قال: «يُجبر الرجل على النفقة على امرأته فإن لم يفعل حُبس، وتُجبر المرأة على أن ترضع ولدها، وتُجبر على أن تخبز له وتخدمه داخل بيتها». ولكن الخبر غير تام سنداً، مضافاً إلى أن ما ورد في صدره من حبس الرجل إذا لم يُنفق على امرأته وإجبار المرأة على الرضاع مخالف للفتاوى والنصوص.

ولكن النحو الثاني قليل الجدوى لأنه إذا امتنع الزوج عن الإذن لها بالخروج فلا يجوز لها أن تخرج من دون إذنه، نعم بإمكانها رفع الأمر إلى الحاكم الشرعي لإلزام الزوج بالإذن لها والإذن بدلاً عنه لو لم يفعل ذلك.

وأما في النحو الأول فالظاهر أنه لا أثر لرجوعه عن الإذن بعد قبوله بالشرط لأن الإذن وإن كان مما يمكن الرجوع عنه في حدّ نفسه إلا أنه لما أصبح شرطاً في ضمن عقد لازم كان مقتضى دليل لزوم ذلك العقد لزوم الشرط أيضاً لكونه من توابع العقد ومتعلقاته فيصبح الإذن لازماً لا يمكن الرجوع عنه.

ومثل ذلك ما لو اشترطت أن تكون وكيلة عنه في الإذن لنفسها في الخروج فإنه عندئذ لا أثر لعزل الزوج إياها عن الوكالة، لأن الوكالة وإن كانت جائزة في حدّ ذاتها إلا أنها تصبح لازمة بعد صيرورتها شرطاً في ضمن عقد لازم.

هذا بناءً على أن جواز خروج الزوجة من بيتها منوط بإذن الزوج لها في ذلك كما هو مقتضى الجمود على ظاهر لفظ (الإذن) الوارد في صحيحة محمد بن مسلم، وأما بناءً على أن ذكر الإذن في الصحيحة إنما هو من أجل كاشفيتها عن الرضا وطيب النفس وإلا فلا خصوصية لإنشاء الترخيص الذي هو مفاد الإذن فلا أثر لاشتراط الإذن على أي من النحويين المذكورين، إذ لو أظهر الزوج عدم رضاه بخروج الزوجة من بيتها لم يجز لها الخروج لأن المعتبر هو رضاه بالخروج ولا يصبح لازماً بجعله شرطاً في عقد لازم كما أنه غير قابل للتحقق بالإيجاب.

ومن الغريب ما حكي عن السيد الأستاذ قدس سره الشريف من تصحيح الوكالة في ذلك في بعض نظائر المقام<sup>(١)</sup> مع أنه لو فرض إناطة الجواز بالرضا فهو غير قابل للتوكيل وأما ما هو قابل له أي الإذن بمعنى

(١) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٣٦٦.

إنشاء الترخيص فالمفروض أنه لا عبرة به في حد ذاته فتدبر.

فتحصّل مما تقدم أن الصحيح عدم جواز خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها وإن لم يكن ذلك منافياً لحقه، نعم يُستثنى من ذلك موردان:

**(المورد الأول):** ما إذا توقّف على الخروج أداء واجب أو ترك حرام، فإنه يجوز لها عندئذ أن تخرج وإن لم يأذن الزوج فيه بل وإن منع عنه.

ومن أمثله: سفر الحج الواجب والخروج لتحصيل الماء اللازم في تطهير البدن لأداء الصلاة الفريضة والمكث في المسجد في ثالث أيام الإعتكاف إذا كان إتمام اليومين الأولين بإذن الزوج.

واستثناء هذا المورد عن حرمة خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها منصوص عليه في خصوص حجة الإسلام، وإلحاق غيرها من الواجبات بها مبني على أحد أمور ثلاثة:

١ - إلغاء خصوصيّة المورد، ولكنّه يتوقف على القطع بعدم الخصوصية وهو غير حاصل.

٢ - الإجماع المحكي في كلام بعض الفقهاء رضي الله عنهم، ولكن من الواضح أنه لا مجال للاعتماد على مثله في المقام.

٣ - الخبر المروي في بعض الكتب الفقهيّة من قوله ﷺ أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق<sup>(١)</sup>.

ويبدو من السيد الحكيم قدس سره إعتبار هذا الخبر وتمامية الاستدلال به<sup>(٢)</sup> ولكن الخبر مخدوش سنداً إذ لم يُنقل في المصادر الموجودة بأيدينا إلّا مرسلًا، وكبرى إنجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور

(١) الوسائل ج ٨ ص ١١١ ح ٧ نقلاً عن المعتمد.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج ١٠ ص ٢٢٩.

إن سلّمت على إطلاقها لا تنطبق على المقام حيث لم يظهر منهم الاستناد إليه.

ثم إن الاستدلال به مبني على كونه ناظراً إلى تحديد ما دلّ على وجوب إطاعة أحد من المخلوقين من الحاكم أو الأب أو المولى أو الزوج أو غيرهم أو استحباب إطاعته، مع أنه يمكن أن يُقال أن ظاهره مجرد النهي عن طاعة المخلوقين فيما كان فيه عصيان الله تبارك وتعالى وليس ناظراً إلى مورد المزاخمة بين إطاعة المخلوق - الواجبة أو المستحبة على الفرض - مع إطاعة حكم إلزامي آخر لكي يكون حاكماً على دليلها فتدبر.

هذا ويظهر من السيد الأستاذ أعلى الله مقامه أنه كان يرى أن مفاد الخبر المذكور ثابت بحكم العقل، حتى لو أنه كان وراداً بطريق معتبر لم يتضمّن حكماً شرعياً تعدياً بل مجرد الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من أن معصية الخالق لا يزاحمها طاعة المخلوق إذ يجب طاعة المولى مطلقاً سواء أكان في ترك طاعته طاعة للمخلوق أم لا، فالعقل يحكم بأنه في كل مورد تجب أن تستحب فيه طاعة أحد المخلوقين - كطاعة الولد لوالده والعبد لسيده والزوجة لزوجها - يختص ذلك بما إذا لم تكن معصية للخالق فإذا كان معصية له ولو بإطلاق دليله يسقط وجوب طاعة المخلوق أو استحبابها<sup>(١)</sup>.

**(أقول):** ما أفاده (قده) من أن العقل يحكم بأن إطاعة المخلوق لا تُزاحم طاعة الخالق وإن كان صحيحاً إلا أنه يختص بما إذا لم تكن طاعة المخلوق واجبة بحكم الخالق، وأما في مثل ذلك فيقع التزاحم بين طاعتين واجبتين للخالق فلا بد من إعمال قواعد التزاحم عندئذٍ.

مثلاً: يجب على العبد بحكم الشارع إطاعة مولاه، فإذا نهاه عن إتمام ما بدأه من الحج بإذنه أو نهاه عن الإعتكاف في اليوم الثالث مع

(١) معتمد العروة الوثقى ج ١ ص ٥٩.



إتمامه اليومين الأولين بإذنه تزاحم عليه وجوب إطاعة المولى مع وجوب إتمام الحج أو الاعتكاف.

وهكذا في الزوجة فإنه يجب عليها إطاعة زوجها في التمكين له في الاستمتاع المتعارفة، وكذلك يلزمها إطاعته في عدم الخروج من بيتها من دون إذنه فلو طلب منها التمكين للمقاربة في ضيق وقت صلاة الفريضة أو نهاها عن البقاء في خارج البيت المتوقف عليه إكمال اعتكافها الواجب وقع التزاحم بين وجوب إطاعة الزوج مع وجوب أداء الصلاة أو إتمام الاعتكاف.

هذا إذا كان دليل الحكم في كل من الطرفين مطلقاً بالنسبة إلى مورد المزاحمة، وأما مع قصور الإطلاق في أحدهما دون الآخر فالمحكم هو إطلاق الدليل الثاني ويلزم العمل بموجبه.

والظاهر أن المقام من هذا القبيل وأن دليل وجوب إطاعة الزوجة لزوجها مما لا إطلاق له بالنسبة إلى مورد مزاحمتها مع أداء واجب أو ترك حرام فلا حظ.

وبذلك يظهر صحة ما أفتى به الفقهاء قدس الله أسرارهم من جواز خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها إذا كان للقيام بفعل واجب عليها.

**(المورد الثاني):** ما إذا اضطرت إلى الخروج من بيتها، والمقصود بالاضطرار ما يشمل موارد كون البقاء في البيت ضرورياً عليها بمقدار معتد به أو خرجياً عليها بحد لا يتحمل عادة.

ومن أمثلة ذلك ما إذا خافت الضرر على نفسها من مساكنة الزوج وذلك بالإعتداء عليها بضرب أو جرح أو نحوهما، فإنه يجوز لها الخروج بمقدار ما تقتضيه الضرورة ولا تعتبر ناشزة بذلك.

واستثناء هذا المورد من حرمة خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها يبتني على إعمال القواعد الثلاث الآتية، كل في موردها وهي:

(أ) - قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

(ب) - قاعدة نفي الحرج.

(ج) - قاعدة حلية المضطر إليه.

ولكن يمكن أن يُناقش في أعمال قاعدة لا ضرر ولا ضرار في المقام من وجهين:

١ - أنها واردة مورد الإمتنان على الأمة الإسلامية، فلا تصلح لنفي الحكم الذي يكون نفيه منافياً للإمتنان على بعض أفراد الأمة وهو الزوج في مفروض البحث.

والجواب عنه: إن جانب الإمتنان الملحوظ في ضرب هذه القاعدة إنما هو بالنسبة إلى من تنفي عنه الحكم الضّرري - ولأجل ذلك نوقش في الاستناد إليه في الحكم بعدم صحة الوضوء الضّرري - وأما إناطة ذلك بأن لا يكون منافياً للإمتنان على غيره فلا شاهد عليها.

وبتعبير آخر: إن قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» ليس مماثلاً لقوله ﷺ: «رفع عن أمتي تسع...» الذي قيل أن المستفاد منه بلحاظ قوله: «عن أمتي» كون الرفع إمتناناً على نوع الأمة فلا يصلح لرفع ما يكون في رفعه خلاف الإمتنان على بعض الأمة وإن كان فيه الإمتنان على البعض الآخر.

٢ - إن المُحقق في محلّه أن قاعدة لا ضرر ولا ضرار حاكمة على الأحكام الوجودية والعدمية على حدّ سواء، ولما كان الحكم بحرمة خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها ضّررياً على المرأة والترخيص لها في الخروج ضّررياً على الزوج لم يصح التمسك بقاعدة لا ضرر في نفي حرمة الخروج عليها.

ولكن يمكن المناقشة في دعوى أن الترخيص للمرأة في الخروج من بيتها من دون إذن زوجها ضّرري على الزوج، نعم تصح هذه الدعوى فيها

إذا كان الخروج منافياً لحقه في الاستمتاع الجنسية بالمقدار المتعارف منها فتأمل .

هذا فيما يتعلق بقاعدة لا ضرر .

وأما قاعدة نفي الحرج فيمكن المناقشة في أعمالها في مفروض المسألة لوجهين أيضاً :

١ - إن عمدة الدليل على هذه القاعدة هو قوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وهو ظاهر في أن نفي الحرج في الدين مما من الله به على الأمة المرحومة من بين سائر الأمم بل هذا صريح بعض النصوص ، ففي معتبرة مسعدة بن زياد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : «مما أعطى الله أمتي وفضلهم به على سائر الأمم أعطاهم ثلاث خصال لم يُعْطَها إلا لنبي وذلك أن الله تبارك وتعالى أعطى ذلك أمتي حيث يقول : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ يقول : من ضيق»<sup>(١)</sup> .

وبالجملة إنه لما كان نفي الحرج وارداً مورد الامتنان على الأمة فهو نظير قوله صلى الله عليه وآله : «رُفِعَ عن أمتي تسع» لا يصلح لنفي الحكم الذي يكون نفيه خلاف الامتنان على بعض أفراد الأمة وهو هنا الزوج .

والجواب عنه : إن الآية الكريمة والرواية الشريفة ناظرتان إلى نفي الحرج النوعي في التشريعات الإسلامية ولا تدلان على قاعدة نفي الحرج الذي قد فُرِّرَ في محله أن المناط فيه هو الحرج الشخصي بحد لا يُتَحَمَلُ عادة ، نعم قوله تعالى : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ يدل على هذه القاعدة ولكنه لا يختص بما إذا لم يكن في نفي الحكم الحرجي ما ينافي الإمتنان على غير من يتوجه إليه الحكم .

وأما دعوى إرتكازية كون نفي الحرج إمتنائياً بلحاظ النوع - ليختص

بمورد عدم منافاة إعماله للامتنان في حق الغير - فهي غير بيّنة ولا مبيّنة فلا يمكن القبول بها .

٢ - إن هذه القاعدة إنما هي حاكمة على أدلة الأحكام الوجوبية وأما التحريمية - ومنها حرمة خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها - فلا يمكن نفيها إستناداً إلى هذه القاعدة، قال السيد الحكيم قدس سره: ليس بناء الفقهاء نفي الأحكام التحريمية بقاعدة نفي الحرج، فلا يجوز الزنا للخرج ولا يجوز أكل مال الغير للخرج ولا يجوز شرب الخمر للخرج، فلا يكون الحرج مجوّزاً لفعل المحرمات عندهم وإن كان مجوّزاً لترك الواجبات<sup>(١)</sup>.  
ويلاحظ عليه:

(تولاً): إنه لم يظهر أن بناء الفقهاء على ما حكاه قدس سره من اختصاص قاعدة لا حرج بنفي الأحكام الوجوبية الحرجية، وأما الأمثلة المذكورة في كلامه طاب ثراه فسيظهر الحال فيها لاحقاً.

و (ثانياً): إنه لا وجه للفرق بين الواجبات والمحرمات في شمول دليل نفي الحرج لها - ما نبّه عليه قدس سره أيضاً - فإن مقتضى هذا الدليل نفي التحريم كنفي الوجوب.

نعم هنا شيء وهو: إن المناط في الحرج الراجع للتكليف - وجوبياً كان أو تحريمياً - هو الحرج الشديد الذي لا يُتحمّل عادة، ومن الواضح أن ما لا يُتحمّل عادة من الحرج في سبيل أداء عمل أو التجنّب عن فعل ليس أمراً ثابتاً في جميع الموارد، بل هو أمر نسبي تختلف درجته - شدة وضعف - بالقياس إلى الفعل الذي يلزم القيام به أو العمل الذي يلزم التجنّب عنه، فما لا يتحمّله العقلاء من الضيق والعُسْر في سبيل التجنّب عن أمرٍ مبغوض مثل الكذب الذي لا يضرّ أحداً أخفّ بكثير مما لا يتحمّلونه في سبيل التجنّب عمّا هو أشدّ مبغوضيّة مثل إيذاء إنسان بريء ولو بشيء طفيف.

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٢٤٧.

كما هو الحال كذلك في الإكراه فإنه يُعتبر فيه أن يكون الضرر المتوقع به مما لا يُتعارف تحمّله تجنباً عن العمل المكروه للشخص بحيث يُعدّ ملجأً إلى ارتكابه عند العقلاء، وهذا ما يختلف باختلاف الموارد، فالإيعاد بضرر معيّن على ترك فعلٍ ربما يُعدّ عند العقلاء موجباً للإلجاء إلى ارتكابه ولا يكون الإيعاد بنفس ذلك الضرر على ترك فعل آخر أعظم مفسدة من الفعل الأول موجباً للإلجاء إلى ارتكابه.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يُقال أن من المحرّمات الشرعية ما لا يكون الحرج مهما بلغت درجته مسوّغاً للإقدام عليه كالقتل والزنا واللواط ونحوها فإن المتعارف عند العقلاء تحمّل الحرج مهما كان في سبيل التجنب عن مثل هذه الموبقات، ومنها ما يجوز ارتكابه تجنباً عن درجة شديدة جداً من الحرج كشرب الخمر، ومنها ما يُكتفى فيه بدرجة أدنى من ذلك كشرب الماء المتنجّس.

وهكذا الحال في الواجبات فمنها ما لا يجوز تركه لما يتسبّب فيه من الضيق والحرج مهما كان شديداً كالدفاع عن المقدّسات الإسلامية وحماية نواميس المسلمين وبلادهم، ومنها ما لا يجوز تركه إلّا إذا بلغ الحرج درجة شديدة جداً كإنقاذ النفس المؤمنة من خطر الهلاك بغرق أو حرق أو نحوهما، ومنها ما يجوز تركه بأخفّ ذلك من الحرج الشديد كالإغتسال من الجنابة بالماء البارد في البرد القارص.

فالنتيجة: إنه لا مانع من إعمال قاعدة نفي الحرج في الترخيص للمرأة بالخروج من بيتها من دون إذن زوجها إذا كان بقاؤها حرجياً بحدٍّ لا يُتحمل عادة.

وأما قاعدة (حليّة المضطرّ إليه) فيمكن المناقشة في شمولها للمقام

بوجهين:

١ - إن مساقها الإمتنان فلا تشمل مورداً ينافي الحكم بحليّة المضطرّ إليه الإمتنان على الآخرين وهو الزوج في مفروض المسألة نظير ما تقدم في حديث «لا ضرر ولا ضرار».

ولكن قد تقدّم الجواب عنه هناك فلاحظ.

٢ - إن هذه القاعدة إنما تشمل المحرّمات التي لم تُشرّع في مصلحة أحدٍ من العباد، وأما التي تكون من هذا القبيل سواء ما يتعلّق بنفس أحدٍ أو عرضه أو ماله أو حقٍّ من حقوقه فليس ببناء الفقهاء على إعمال قاعدة (حلية المضطر إليه) بشأنه، ومن هنا لم يجوزوا التصرف في مال الغير من جهة الاضطرار، نعم إذا توقّف عليه حفظ النفس من الهلاك أو مما يُدانيه جاز ذلك لكن لا بمناط حلية المضطر إليه، بل لاندراجة عندئذٍ في باب التزاحم إذ يتوجّه إلى المكلف حكمان يعجز عن امتثالها معاً وهما وجوب حفظ النفس وحرمة التصرف في مال الغير، ولما كان الأول أهمّ من الثاني لزم تقديمه وجاز التصرف في مال الغير حفظاً للنفس.

وفي ضوء ذلك فلا يمكن الترخيص للمرأة في الخروج من بيتها من دون إذن زوجها من جهة الاضطرار لأن هذا الحكم شرّع لمصلحة الزوج فلا تصلح قاعدة حلية المضطر إليه لرفع اليد عنه.

والجواب على ذلك: إنه لا وجه لتخصيص هذه القاعدة بما ذكر من الأحكام بعد إطلاق دليلها وشمولها لجميع المحرّمات التي يصدق الاضطرار إلى ارتكابها.

وأما عدم ترخيص الفقهاء في التصرف في مال الغير إلّا لحفظ النفس من الهلاك أو مما يدانيه فإنما هو لعدم صدق الاضطرار إلى التصرف في مال الغير في غير هذه الصورة فتأمل، ولا مجال للإشكال في صدق الاضطرار في بعض صور حاجة المرأة إلى الخروج من بيتها من دون إذن زوجها فتدبّر.

هذا وقد ورد في معتبرة محمد بن الحسن الصفّار أنه كتب إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام في امرأة طلقها زوجها ولم يجز عليها النفقة للعدة وهي محتاجة هل يجوز لها أن تخرج وتبيت عن منزلها للعمل أو

الحاجة؟ فوقع ﷺ: «لا بأس بذلك إذا علم الله الصّحة منها»<sup>(١)</sup>.

ومورد المكاتبة المطلقة الرجعية - بقرينة ذكر النفقة - وهي زوجة حقيقة أو بحكمها، فيمكن أن يستفاد من الرواية أن المناط في جواز الخروج هو مطلق الحاجة وإن لم تبلغ حدّ الضرورة، ولكن التعدي عن مورد الرواية محل إشكال أو منع.

(١) الوسائل ج ١٥ ص ٤٨٦ ح ١.

## الملحق الرابع

**في شمول قاعدة نفي الضرر للحكم  
الذي يكون ضررياً بطبعه إذا استلزم ضرراً زائداً على ذلك**

اختلف الفقهاء في إجراء قاعدة لا ضرر لنفي الحكم الذي يكون ضررياً بأزيد مما يقتضيه طبعه، فاختر معظمهم عدم إجرائها بعد بنائهم على دلالة حديث «لا ضرر» على نفي كلّ حكم يوجب وقوع المكلف في الضرر، إما من جهة أن مفاده نفي التسبب في تحمّل الضرر بجعل الحكم المؤدّي إليه - كما عليه الشيخ الأعظم الأنصاري - أو من جهة أن مفاده نفي الحكم الضرري على أن يكون الضرر عنواناً توليدياً للحكم فيُراد نفي الحكم بنفيه - كما عليه المحقق النائيني - فإنه على الوجهين:

إمّا أن نقول بما أفاده المحقق النائيني وآخرون من أنّ الأحكام المجعولة في باب الحج والجهاد وغيرهما مما هي ضرورية بطبعها خارجة عن مورد الحديث تخصّصاً لأنها من أول الأمر جعلت لمصالح فيها والحديث ناظر إلى العمومات والإطلاقات الدالّة على التكاليف التي قد تكون ضرورية وقد لا تكون كذلك فيقيدها بصورة عدم الضرر على المكلف، فكلّ حكم جعل ضررياً بطبعه من أول الأمر لا يكون منظوراً لحديث: «لا ضرر».

وإما أن نقول بأنه لم يثبت كون حديث «لا ضرر» ناظراً إلى خصوص



الأحكام التي تكون ضَرَرِيَّة تارة وغير ضَرَرِيَّة أُخْرَى، بل هو مطلقٌ يشمل كلَّ حكم في الشريعة المقدسة ولكن حيث أن دليل وجوب الحج ونحوه من الأحكام التي تكون ضَرَرِيَّة بطبيعتها أخصّ مطلقاً من دليل نفي الضرر فلا محيص من تقييد دليل نفي الضرر في موارد هذه الأحكام وهذا ما اختاره السيد الحكيم قدس سره<sup>(١)</sup>.

فعلى كلا التقديرين لا يكون حديث «لا ضرر» شاملاً للحكم الذي يكون بطبعه ضَرَرِيّاً، ولا فرق في ذلك بين ترتّب ضرر زائد على امتثاله وعدمه.

ولكن اختار السيد الأستاذ قدس سره في كتاب الحج أن الضرر الذي يتسبّب فيه أداء الحج له مراتب، والذي لا مناص من تحمّله وقد جعل الوجوب في مورده إنما هو المرتبة المتعارفة العادية التي تقتضيها طبيعة الحج خارجاً، وأما المرتبة الزائدة على ذلك فهي أمر إتفاقي قد يكون وقد لا يكون، فحال الوجوب بالإضافة إلى هذه المرتبة حال سائر التكاليف غير المبنية على الضرر التي قد تقتزن به وقد لا تقتزن، فكما أن تلك الأحكام مرفوعة في هذه الحالة بلا كلام هكذا المقام بمناط واحد.

ويمكن تقريب مرامه رضوان الله عليه بأن المدلول الإستعمالي لحديث «لا ضرر» هو نفي طبيعي الضرر ويكون ذلك بنفي جميع أفراد، وحيث أن الضرر موجود خارجاً لم يمكن أن يكون المراد الجدّي هو نفي وجوده الخارجي بل لا بد أن يكون المراد هو نفي التسبّب في تحمّل المكلف أي فرد من أفراد جعل حكم إلزامي يقتضي ذلك.

والضرر على أنواع ولكل نوع أفراد، فمثلاً الضرر المالي له أفراد

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١٠ ص ٨١.

متعددة تختلف في الزيادة والنقيصة، فصرف مليون دينار في سبيل أداء الحج فردّ من الضرر وصرف المليونين فردّ آخر من الضرر ومفاد حديث «لا ضرر» هو نفي تشريع الحكم الذي يقتضي تحمّل الفرد الأول وكذلك نفي تشريع الحكم الذي يقتضي تحمّل الضرر الثاني.

ولكن لا محيص من تخصيص حديث «لا ضرر» في مورد الفرد الأول، إذ ذاك هو المقدار المتعارف تحمّله في سبيل أداء الحج ومقتضى تشريع الحج ثبوت الحكم المقتضي لتحمل ذلك الفرد من الضرر وأما الحكم المقتضي لتحمل الفرد الثاني من الضرر الذي يزيد على الفرد الأول في مقداره فيمكن نفيه بإطلاق حديث «لا ضرر» ولا يلزم من ذلك محذور أصلاً.

إن قيل: إن النسبة بين دليل وجوب الحج ودليل نفي الضرر هو العموم والخصوص المطلق فكيف يُلتزم بتخصيص حديث «لا ضرر» بدليل وجوب الحج في بعض الموارد أي بالنسبة إلى من لا يتسبّب الحج في تضرّره ضرراً غير مُتعارف ولا يُلتزم بذلك في الموارد الأخرى أي بالنسبة إلى من يتسبّب الحج في تضرّره ضرراً غير متعارف، ألا يعني هذا التفكيك إلغاء إطلاق الدليل الخاص أخذاً بعموم العام وهو غير جائز.

قيل في الجواب: إن حديث «لا ضرر» ناظر إلى أدلة الأحكام ولو بطريقة غير مباشرة، والدليل الناظر إلى دليل آخر المسوق لتحديده وتقييده المراد منه يتقدّم عليه فيما يمكن ذلك، ولا تُلاحظ النسبة بينهما، فكما أن الدليل الناظر يتقدم على الدليل المنظور إليه وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه مع أنه لولا النظر يقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع، كذلك في المقام يُقدّم الدليل الناظر على الدليل المنظور إليه فيما يمكن من موارد وإن كان أخصّ منه مطلقاً، نعم لا يمكن أن يتقدّم عليه في جميع موارد أو

في معظمها لاستلزام ذلك إلغاءه في الحقيقة وأما التقدّم عليه في بعض الموارد المقتضي لرفع اليد عن إطلاقه فمما لا مانع منه.

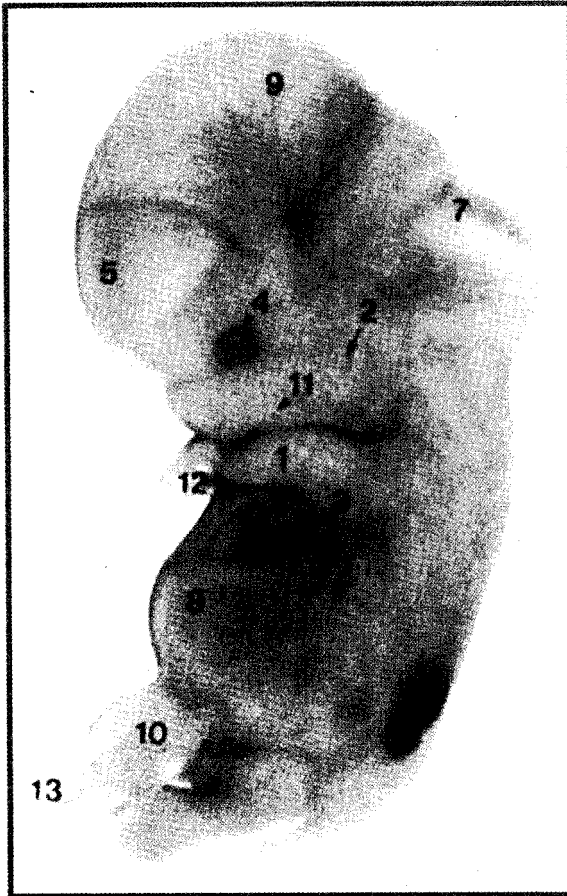
فإطلاق دليل نفي الضرر مُقدّم على إطلاق مثل دليل وجوب الحج في مورد الحج الذي يتسبّب في ضرر زائد على المقدار المتعارف بمناط النظر، ولولاه لكان إطلاق دليل الحج من حيث كونه أخصّ مطلقاً مقدّماً على إطلاق دليل نفي الضرر فتدبّر.



## الملحق الخامس

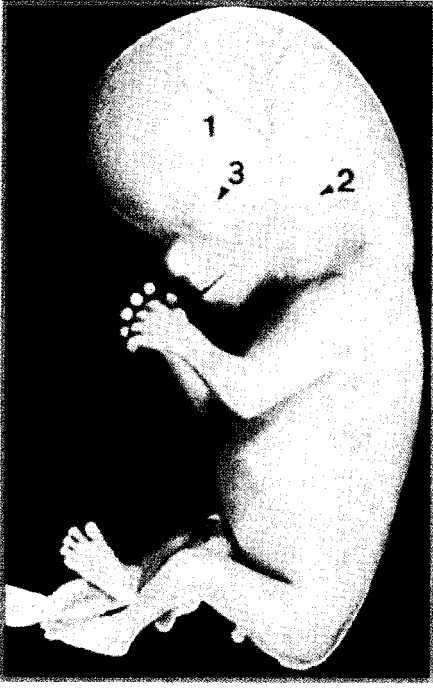
في مراحل تطوّر الجنين مصوراً

نقلًا عن الأطلس الملون (الحياة قبل الولادة)<sup>(١)</sup>

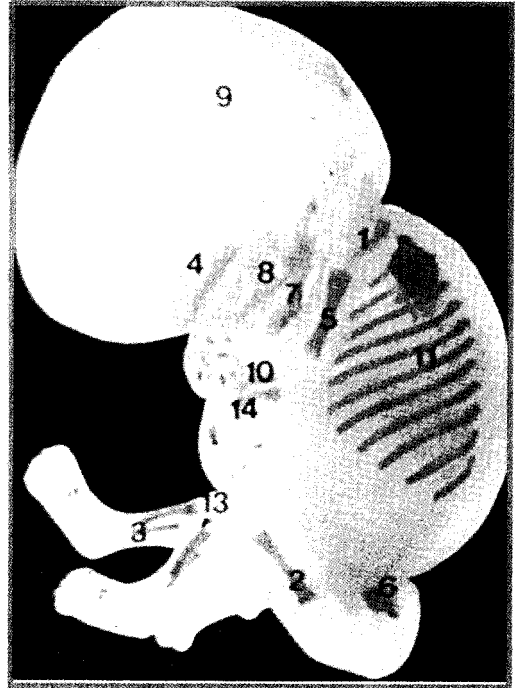


الجنين بعمر (٤٠ - ٤٢) يوماً

- ١ - اليد.
- ٢ - الأذن.
- ٣ - مفصل المرفق.
- ٤ - العين.
- ٥ - فص الدماغ الأمامي.
- ٦ - نتوء القلب.
- ٧ - فص الدماغ الخلفي.
- ٨ - نتوء الكبد.
- ٩ - الدماغ الوسطي.
- ١٠ - تفتق الجزء الوسطي من المعدة.
- ١١ - الفم.
- ١٢ - صفحة اليد.
- ١٣ - الحبل السري.



جنين بعمر (٩) أسابيع



جنين بعمر (٨) أسابيع

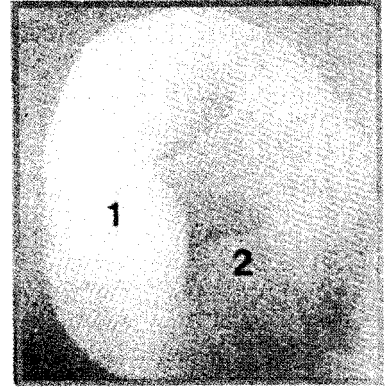
### مراكز التعظم الأولي

- ١ - الدماغ.
- ٢ - الأذن.
- ٣ - العين.
- مع ظهور أطراف الأصابع.

- ١ - الترقوة.
- ٢ - الفخذ.
- ٣ - الشظية.
- ٤ - العظم الجبهى.
- ٥ - العضد.
- ٦ - الحرقف.
- ٧ - الفك السفلى.
- ٨ - الفك العلوي.
- ٩ - العظم الجداري.
- ١٠ - الكعبرة.
- ١١ - الاضلاع.
- ١٢ - اللوح.
- ١٣ - القصبة.
- ١٤ - الزند.



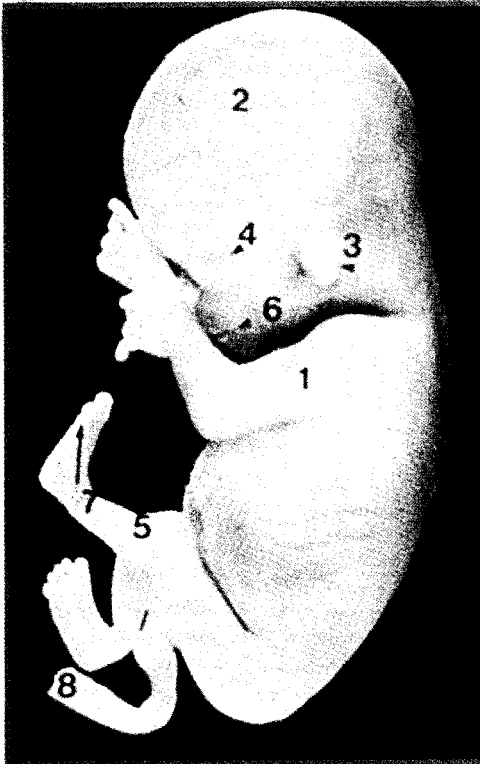
وجه جنين بعمر (٩) أسابيع



اذن جنين بعمر (٩) أسابيع

١ - الأذنين.

٢ - وتدة الأذن.



جنين بعمر (١٠) أسابيع

١ - اليد.

٢ - الدماغ.

٣ - الأذن.

٤ - العين.

٥ - مفصل الركبة.

٦ - الفم.

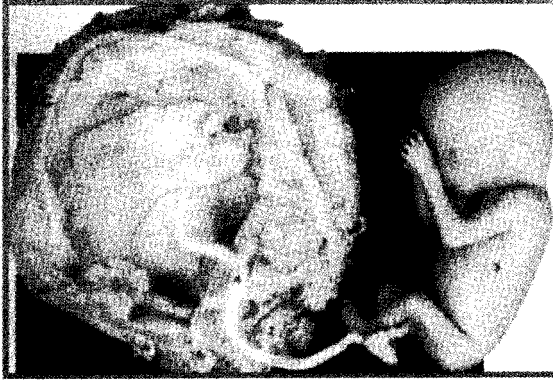
٧ - أصابع الرجل.

٨ - الحبل السري.



جنين بعمر (١٢) أسبوعاً  
مع أغشية الرحم

- ١ - الأذن.
- ٢ - العين.
- ٣ - المشيمة.
- ٤ - الحبل السري.



جنين بعمر (١٢) أسبوعاً  
متصل بالمشيمة  
من خلال الحبل السري

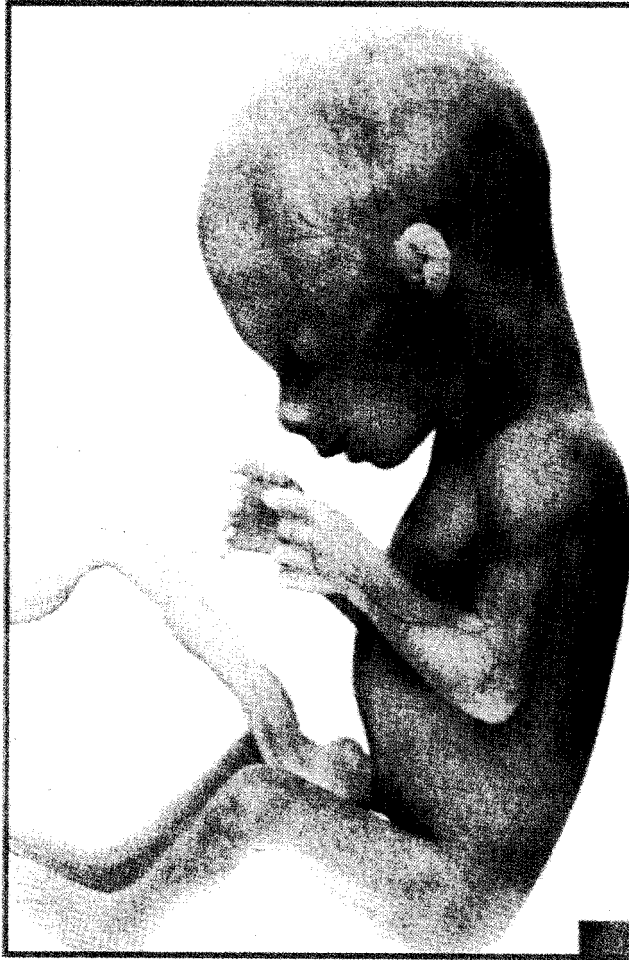
- ١ - الغشاء الامنيوتي.
- ٢ - أهداب المشيمة.
- ٣ - الجنين.
- ٤ - الحبل السري.
- ٥ - الأوعية الدموية السرية.



جنين بعمر (١٢) أسبوعاً

- ١ - الذراع.
- ٢ - الأذن.
- ٣ - العين.
- ٤ - القدم.
- ٥ - الحبل السري.





جنين بعمر (١٣) أسبوعاً



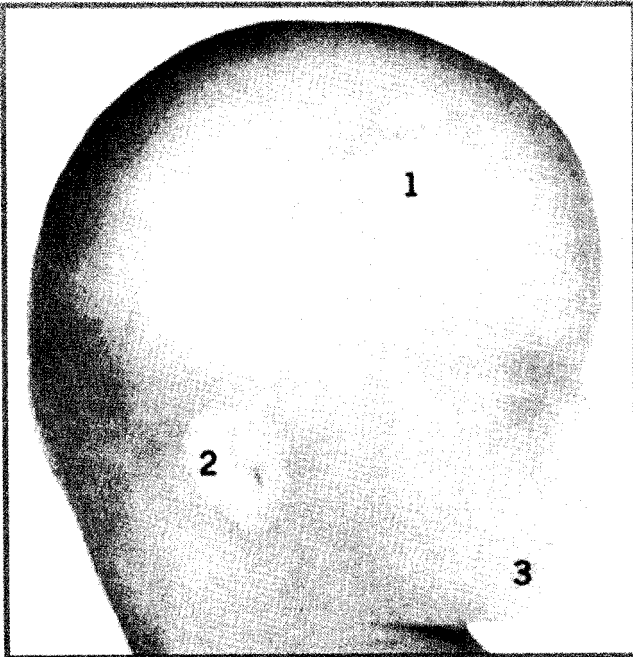
هيكل عظمي لجنين

بعمر (١٣ - ١٦) أسبوعاً

- ١ - الترقوة.
- ٢ - الفخذ.
- ٣ - الشظية.
- ٤ - اليد
- ٥ - العضد.
- ٦ - الفقرات القطنية.
- ٧ - الحوض.
- ٨ - الاضلاع.
- ٩ - الجمجمة.
- ١٠ - القصبة.



جنين بعمر (١٣) أسبوعاً  
الأحشاء الداخلية  
والأعضاء التناسلية



رأس جنين  
بعمر (١٣) أسبوعاً



جنين بعمر (١٦) أسبوعاً

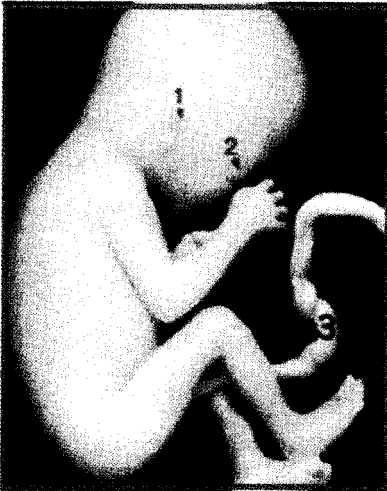


جنين بعمر (١٤) أسبوعاً

١ - الأذن.

٢ - العين.

٣ - الحبل السري.



جنين بعمر (١٧) أسبوعاً

١ - الأذن.

٢ - العين.

٣ - الحبل السري.



# جنابة المرأة بغير المقاربة

(دراسة فقهية)

محمد رضا السيستاني



## بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله  
الطيبين الطاهرين الغر الميامين وبعد:

قد أُثيرت شُبُهات حول ما كاد أن تتفق عليه فتاوى الفقهاء من أن  
المرأة تُعدّ مجنبه بالإنزال كما يُعدّ الرجل مجنباً بالإمضاء، وقد شكك  
البعض في صحّة هذه الفتوى ورجّح آخر خلافها، ووصل الأمر ببعضهم  
إلى الترخيص للمرأة في ممارسة العادة السرية على أساس أن السائل الذي  
ينزل منها ليس منياً كما في الرجل، فلا يكون خروجه موجباً للجنابة، فلا  
وجه إذاً لتحريم العادة السرية عليها.

وهناك أيضاً تساؤلات طُرحت بشأن الصفات التي يجب أن تتوفر في  
السائل الأنثوي الذي يكون خروجه موجباً للجنابة، في مقابل الإفرازات  
المهبليّة الأخرى التي لا يكون لها هذا الحكم.

وهذا البحث الذي بين يدي القارئ الكريم يُعنى بهذه المسألة،  
ويهدف إلى دراسة الشبهات المثارة والإجابة على التساؤلات المطروحة في  
ضوء الأدلّة المتوفرة من الكتاب العزيز والسنة الشريفة، والله الموفق وهو  
حسبنا ونعم الوكيل.

**المؤلف**

کتابخانه مخصوص  
نقشہ کلاں



## تمهيد

ذكر الفقهاء أن للجنابة - التي هي حدث يصيب الإنسان ولا يرتفع إلا بالغسل أو التيمم - سببين: أحدهما الإنزال والثاني الجماع، وهذا في الجملة اختيار معظم فقهاء الإسلام، ويمكن الاستدلال عليه - في الجملة أيضاً - بالآية الكريمة: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾<sup>(١)</sup> فإنه يُستفاد منها - بضميمة ما ورد في بعض الروايات من أن المقصود من القيام إلى الصلاة هو القيام إليها من النوم - أن المراد بالجنب فيها هو خصوص من كانت جنابته بالاحتلام، كما أن بعض الروايات الأخرى قد دلت على أن المقصود بملامسة النساء هو الواقعة في الفرج فيكون مقتضاه وجوب الغسل بالجماع وإن لم يصاحبه الإنزال، وبذلك يتم ما ذكر من أن كلاً من الإنزال والجماع سبب لحصول الجنابة.

ولكن قد وقع الإشكال في كلا السببين من جهة بعض الموارد والخصوصيات، ومما صار محلاً للإشكال في السبب الأول أي الإنزال أمران:

(الأول): هل أن المرأة تُجنب بالإنزال كما يُجنب الرجل بالإمنا أو

لا؟

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

(الثاني): ما المراد بإنزال المرأة بعد وضوح أنه ليس لها سائل يُماثل السائل المنوي للرجل في صفاته المعروفة كالخروج بدفق وقوة، متزامناً مع بلوغه ذروة التلذذ الجنسي؟

وهذه الدراسة تتناول البحث عن الأمرين المذكورين في ضمن فصلين:

## الفصل الأول

في ما استُدلّ على أن المرأة  
تجنب بالإنزال كالرجل بوجهين:

### الوجه الأول

إجماع فقهاء الإمامية بل جميع فقهاء الإسلام، وتوجد دعوى الإجماع في كلمات عددٍ من فقهاء الفريقين، فمن فقهاءنا المحقق في المعتبر<sup>(١)</sup> والعلامة في المنتهى<sup>(٢)</sup> وصاحب المدارك، ولفظ الأخير هكذا: ولا فرق في وجوب الغسل بالإنزال بين الرجل والمرأة بإجماع علماء الإسلام<sup>(٣)</sup>.

ومن فقهاء العامة أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، حيث حكى عنه النووي أنه ادّعى إجماع المسلمين على وجوب الغسل بالإنزال سواء أكان من الرجل أم من المرأة<sup>(٤)</sup>، وقال الترمذي: وهو قول عامة الفقهاء ولا نعلم فيه خلافاً<sup>(٥)</sup>، ونظيره ما ذكره ابن بطال والنووي<sup>(٦)</sup>.

ولكن على الرغم من ذلك فقد حُكي الخلاف فيه عن بعض المتقدمين من فقهاء الفريقين، حيث نُسب إلى إبراهيم النخعي - أستاذ حماد وهو أستاذ أبي

---

(١) المعتبر ص ٤٧.

(٢) منتهى المطلب ج ١ ص ٧٨.

(٣) مدارك الأحكام ج ١ ص ٢٦٧.

(٤) المجموع في شرح المهذب ج ٢ ص ١٣٩.

(٥) المغني والشرح الكبير لابن قدامة ج ١ ص ١٩٧.

(٦) نيل الأوطار ج ١ ص ٢٥٩.

حنيفة - أنه قال: لا يجب الغُسل على المرأة بالإنزال، حكاه عنه ابن أبي شيبة وغيره<sup>(١)</sup>، وعلّق على ذلك النووي بقوله: ولا أظن أن هذا يصحّ عنه<sup>(٢)</sup>.

كما نُسب إلى الشيخ الصدوق أنه لم يوجب الغُسل على المرأة بالاحتلام، ومصدر النسبة قوله في كتاب (المقنع): وإن احتملت المرأة فأنزلت فليس عليها غُسل، وروي أن عليها الغسل إذا أنزلت فإن لم تُنزل فليس عليها شيء<sup>(٣)</sup>.

ولكن المحقق الهمداني أورد عبارة المقنع مذيّلة بقوله: وهو في الرجل مُجمّع عليه روايةٌ وأما في المرأة فعلى أشهرها، وقال: إن هذا الذيل ربما يُفيد عدم مخالفته للقول المشهور<sup>(٤)</sup>.

إلا أن الصحيح أن هذا الذيل ليس من كلام الصدوق بل هو من كلام صاحب الحقائق<sup>(٥)</sup> الذي اعتمد عليه في نقل عبارة المقنع، فلا وجه للتشكيك في مخالفة الصدوق للقول المشهور في هذا الكتاب، ولكن الملاحظ أنه أورد في كتابه الآخر (الفقيه) بعض الروايات الدالة على جنابة المرأة بالإنزال وهي رواية الحلبي - التي أشار إلى مضمونها في ذيل عبارة المقنع - قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل، قال: «إذا أنزلت فعليها الغُسل وإن لم تُنزل فليس عليها الغُسل»<sup>(٦)</sup>، وحيث أنه قدس سره لم يعقبها بذكر ما يدلّ على عدم إفتائه بمضمونها كشف ذلك عن موافقته للقول المشهور، فإن (الفقيه) كتاب فقه وفتوى كما هو كتاب رواية وحديث على ما صرّح به في مقدمته قائلاً: «ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد

(١) المصنف لابن أبي شيبة ج ١ ص ١٠٣.

(٢) المجموع في شرح المذهب ج ٢ ص ١٣٩.

(٣) المقنع ص ١٣.

(٤) مصباح الفقيه ج ١ ص ٢١٨.

(٥) الحقائق الناضرة ج ٣ ص ١٦.

(٦) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٤٨.

ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي<sup>(١)</sup>.

وقد رجح بعض المتتبعين أن يكون تأليف المقنع قبل الفقيه قائلاً أنه يلوح من ملاحظة بعض ما فيهما والمقايضة بينهما<sup>(٢)</sup> وعلى ذلك فيمكن أن يُعدّ ما ذكره في الفقيه عدولاً عما أورده في المقنع فتأمل.

فالنتيجة: إنه لا يوجد خلاف معتدّ به بين المتقدمين في أن المرأة تُجنب بالإنزال كالرجل<sup>(٣)</sup>، نعم يوجد الخلاف في ذلك من بعض المتأخرين، فقد حكى المحقق الهمداني عن بعض متأخري المتأخرين - وقد وصفه بأنه لا يعتني بفتاوى الأصحاب ولا يُبالي بمخالفة إجماعهم - أنه مال أو قال باستحباب الغسل للمرأة بالإنزال<sup>(٤)</sup>.

وقد ذكر ذلك المحدث الفيض الكاشاني وعده مجرد احتمال يمكن أن يُدفع به الإشكال عن بعض نصوص المسألة<sup>(٥)</sup>، إلا أن الفاضل الشعراني قد تبنّى هذا الاحتمال في تعليقه على الوافي وعده مقتضى الجمع بين النصوص المختلفة في المقام<sup>(٦)</sup>.

ومهما يكن فخلاف هؤلاء المتأخرين لا يضرّ بالاستدلال بالإجماع، لأن الإجماع الذي يمكن أن يُجعل دليلاً على الحكم الشرعي إنما هو إجماع القدماء الذين كانوا في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام ومن قربوا من ذلك العصر، وأما المتأخرون فلا عبرة بوفاقهم ولا بخلافهم في أمثال المقام كما حُقّق في محله من علم الأصول.

(١) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣.

(٢) مقدمة المقنع ص ٢٠.

(٣) وجدير بالذكر أن النجاشي عدّ من مؤلفات الفقيه المعروف محمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي (مسألة في وجوب الغسل على المرأة إذا أنزلت ماءها في بقعة أو نوم). لاحظ (رجال النجاشي ص ٣٠٢).

(٤) مصباح الفقيه ج ١ ص ٢٢٠.

(٥) الوافي ج ٤ ص ٦١.

(٦) هامش الوافي ج ٤ ص ٦٢.

نعم يمكن التشكيك في حجّة الإجماع المدّعى في هذه المسألة ونظائرها - بعد تسليم أن دعواه تبثني على استقصاء فتاوى جميع الفقهاء وليس البعض منهم خاصة كما هو الحاصل غالباً - بأن المناط في حجّة الإجماع عند الإمامية يختلف عن المناط فيها عند العامة، فإنه لا يعدّ عندنا دليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي على غرار الكتاب الكريم والسنة الشريفة، بل بما هو كاشف عن السنة ودليل عليها، ومن الواضح أن هذا الكشف لا يتم في المقام بصورة قطعية، إذ يوجد بأيدينا ما يُعلم أو يُحتمل أن يكون مدرك المجمعين ومستندهم في الفتوى التي أجمعوا عليها، وهي الروايات المروية عن النبي والأئمة عليهم السلام على ما سيأتي استعراضها في الوجه الثاني، وعندئذٍ فينبغي النظر في تلكم الروايات ويُتحقّق من مدى دلالتها على الحكم المُجمع عليه لا الإعتماد على فهم المجمعين منها.

فالنتيجة: إن هذا الوجه - أي الإجماع - لا يصلح دليلاً على الحكم بأن المرأة تجنب بالإنزال كالرجل.

### الوجه الثاني

جملة وافرة من النصوص التي ربما يُدعى تواترها، والمروي منها من طرق أهل السنة فيما عثرتُ عليه عدّة روايات:

**إحداها:** ما رواه البخاري ومسلم والدارمي وغيرهم بألفاظ مختلفة، منها ما روي عن أنس بن مالك أنه قال: جاءت أمّ سليم إلى رسول الله ﷺ فقالت له - وعائشة عنده -: يا رسول الله المرأة ترى ما يرى الرجل في المنام فترى من نفسها ما يرى الرجل من نفسه، فقالت عائشة: يا أمّ سليم فضحّت النساء تربت يمينك، فقال لعائشة: «بل أنتِ فتربت يمينك، نعم فلتغتسل يا أمّ سليم إذا رأْتَ ذاك»<sup>(١)</sup>.

(١) صحيح مسلم ج ١ ص ١٧١، ولاحظ أيضاً المجموع في شرح المذهب ج ٢ ص ١٣٨.

**والثانية:** ما أخرجه ابن أبي شيبة عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن امرأة يُقال لها بُسرة جاءت إلى النبي ﷺ وقالت: يا رسول الله إحدانا ترى أنها مع زوجها في المنام قال: «إذا وجدتِ بللاً فاغتسلي يا بسرة»<sup>(١)</sup>.

**والثالثة:** ما أخرجه ابن أبي شيبة أيضاً بإسناده عن سعيد بن المسيب عن خولة بنت حكيم أنها سألت النبي ﷺ عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل، فقال: «إنه ليس عليها غُسل حتى تُنزل، كما أن الرجل ليس عليه غُسل حتى يُنزل»<sup>(٢)</sup>.

وأما المروي منها عن أئمة أهل البيت ﷺ فهو على قسمين:  
فمنه ما يخصّ جنابة المرأة بالإنزال في حال الاحتلام.  
ومنه ما يخصّ جنابتها بالإنزال في اليقظة عند إثارتها جنسياً.

### القسم الأول

وهي عدّة روايات:

١ - صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن المرأة ترى أن الرجل يُجامعها في المنام في فرجها حتى تُنزل، قال: «تغتسل»<sup>(٣)</sup>.

٢ - صحيحة (عبيد الله بن علي) الحلبي قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل، قال: «إذا أنزلت فعليها الغُسل وإن لم تُنزل فليس عليها الغُسل»<sup>(٤)</sup>.

٣ - صحيحة محمد بن إسماعيل قال: سألت أبا الحسن ﷺ عن المرأة ترى في منامها فتُنزل عليها غُسل؟ قال: نعم»<sup>(٥)</sup>.

(١) المصنف لابن أبي شيبة الكوفي ج ١ ص ١٠٢.

(٢) المصنف لابن أبي شيبة الكوفي ج ١ ص ١٠٣.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٧٢ ح ٧.

(٤) الوسائل ج ١ ص ٤٧٢ ح ٥.

(٥) الوسائل ج ١ ص ٤٧٤ ح ١٦.

وربما يُناقش في سند هذه الرواية من جهة اشتماله على (أحمد بن محمد) وهو أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد الذي لم يُذكر توثيقه في كتب الرجال.

ولكن يندفع (أولاً): بأن هذا الرجل من شيوخ الإجازة الذين ليس لهم دور حقيقي في نقل الروايات، بل دورهم تشريفي محض، فلا يضرّ عدم إثبات وثافتهم في الإعتماد على الرواية المنقولة عن طريقهم.

و (ثانياً): بأن الشيخ (قده) قد أخذ هذه الرواية - كما يُعلم بملاحظة سندها في التهذيب<sup>(١)</sup> - من كتابي سعد بن عبد الله ومحمد بن الحسن الصفّار أو كتاب أحمد بن محمد بن عيسى أو كتاب الحسين بن سعيد، وله إلى كتب هؤلاء طرق معتبرة، مضافاً إلى أنه ابتداءً في الاستبصار<sup>(٢)</sup> بإسم الحسين بن سعيد وله إليه طريق لا إشكال في صحّته فتأمل.

٤ - معتبرة معاوية بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا أمنت المرأة والأمة من شهوة جامعها الرجل أو لم يجامعها في نوم كان أو في يقظة فإن عليها الغسل»<sup>(٣)</sup>.

وهذه الرواية مروية في بعض نسخ التهذيب عن (معاوية)<sup>(٤)</sup> وفي بعض نسخها الأخرى عن (معاوية بن حكيم)<sup>(٥)</sup>، ولكن الأخير من غلط النسخة فإن الحسن بن محبوب الراوي عن معاوية مُقدّم بحسب الطبقات على معاوية بن حكيم، وهو يروي عن ابن محبوب لا العكس، مع أن معاوية بن حكيم من الطبقة السابعة ولا يمكنه الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام.

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ١٢٤ ح ٢٤.

(٢) الاستبصار ج ١ ص ١٠٨ ح ١٤.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٧٣ ح ١٤.

(٤) جامع أحاديث الشيعة ج ١ ص ١٤٠ ح ٩.

(٥) تهذيب الأحكام ج ١ ص ١٢٢ ح ١٥.



بلا واسطة، فالصحيح ما ورد في الاستبصار<sup>(١)</sup> أي (معاوية بن عمار) كما تقدم.

٥ - رواية أديم بن الحر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل عليها غُسل؟ قال: «نعم»، ولا تحدّثوهن فيتخذنه علة<sup>(٢)</sup>.

ويمكن أن يُناقش في سند هذه الرواية من وجوه:

(أ) اشتماله على (أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد) الذي تقدم أنه لم يوثّق في كتب الرجال.

(ب) اشتماله على (الحسين بن الحسن بن أبان) الذي لم يوثّق أيضاً، وأما ورود اسمه في أسانيد (كامل الزيارة) فلا يدلّ على توثيقه كما حُقّق في محله.

ويمكن الجواب عن الوجهين بأن مصدر الشيخ في نقل هذه الرواية إنما هو كتاب الحسين بن سعيد - كما يعرفه الممارس - وله إليه بعض الطرق المعتمدة فلا وجه للإشكال من جهتهما، مضافاً إلى ما مرّ من أن أحمد بن محمد من شيوخ الإجازة فلا يضرّ عدم إثبات وثاقته.

(ج) اشتماله على رواية الحسين بن سعيد عن حماد بن عثمان مباشرة، وهي لم ترد إلا في مورد أو موردين، والمتعارف روايته عنه بواسطة أحمد بن محمد أو صفوان أو فضالة أو ابن أبي عمير أو النضر بن سويد وأضرابهم، فالسند المذكور لا يخلو عن شائبة الإرسال فلا يمكن الاعتماد عليه.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه بأحد طريقتين:

(١) الاستبصار ج ١ ص ١٠٦ ح ٥.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤٧٣ ح ١٢.

(أ) إن لفظ (حماد بن عثمان) في السند المذكور محرّف (حماد بن عيسى) الذي روى عنه الحسين بن سعيد كثيراً، ويقرّب هذا أن لفظ (عثمان) كان بحسب المتعارف في كتابته قديماً أي (عثمن) مشابهاً للفظ (عيسى) في رسم الخط مما يتسبب ذلك في وقوع الإشتباه بينهما عند عدم وضوح الكتابة.

ولكن يُضَعَف هذا الكلام أنه لم يُعهد رواية حماد بن عيسى عن أديم ابن الحر بخلاف رواية حماد بن عثمان عنه.

(ب) إن الوساطة المحذوفة بين الحسين بن سعيد وحماد بن عثمان ليس إلا أحد الثقات بالنظر إلى تتبّع معظم موارد رواية الأول عن الثاني وعدم العثور على وقوع أحد الضعفاء أو المجهولين وسيطاً بينهما، بل الوسيط في جميع الموارد الملحوظة أحد الأجلّاء كالمذكور أسماؤهم آنفاً.

وهذا الإدعاء وإن كان قريباً، ولكن لا يمكن الإطمئنان بصحّته، إذ لم يُعلم أن الموارد الملحوظة تشكل معظم موارد رواية الحسين بن سعيد عن حماد بن عثمان لكي يحصل الإطمئنان بما ذكر بموجب حساب الاحتمالات.

بقيت هنا رواية أخرى استدل بها أيضاً على جنابة المرأة بالإنزال في حال الاحتلام وهي صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: كيف يُجعل على المرأة إذا رأت في المنام أن الرجل يُجامعها في فرجها الغُسل ولم يُجعل عليها الغُسل إذا جامعها دون الفرج في اليقظة فأُمنت، قال: «لأنها رأت في منامها أن الرجل يُجامعها في فرجها فوجب عليها الغُسل، والآخر إنما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغُسل لأنه لم يُدخله ولو كان أدخله في اليقظة وجب عليها الغُسل أمنت أو لم تُمن»<sup>(١)</sup>.

ولكن صدر هذه الرواية - الذي هو موضع الإستدلال منها - إنما يدلّ

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٧٥ ح ١٩.

على وجوب الغُسل عليها بالاحتلام أنزلت أم لم تُنزل على أساس أن موضوع وجوب الاغتسال هو الدخول سواء أتم حقيقة أم في الرؤيا مع الإنزال أم بدونه، وهذا مقطوع البطلان ومُغاير للمُدعى أي وجوب الغُسل عليها بالإنزال في حال الاحتلام لا بالاحتلام وحده.

هذه عمدة الروايات من القسم الأول.

### القسم الثاني

وهي عدّة روايات أيضاً:

١ - صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يلمس فرج جاريته حتى تُنزل الماء من غير أن يُباشِر، يعبث بها بيده حتى تُنزل، قال: «إذا أنزلت من شهوة فعلها الغُسل»<sup>(١)</sup>.

٢ - صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يُجامع المرأة من دون الفرج وتُنزل المرأة هل عليها غُسل؟ قال: «نعم»<sup>(٢)</sup>.

٣ - ذيل صحيحة معاوية بن عمار المتقدّمة في القسم الأول برقم (٤).

٤ - صحيحة أبي عُبيدة الحذاء قال: سُئل أبو جعفر عليه السلام عن خصي تزوج المرأة... (إلى أن قال) قيل له: فهل كان عليها فيما يكون منه ومنها غُسل؟ قال: «إن كانت إذا كان ذلك منه أمنت فإن عليها غسلاً»<sup>(٣)</sup>.

٥ - صحيحة الحلبي قال: سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أعليها غُسل إن هو أنزل ولم تُنزل هي؟ قال: ليس

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٧١ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤٧١ ح ٢.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٦٠٨ ح ٤.

عليها غُسل، وإن لم يُنزل هو فليس عليه غُسل»<sup>(١)</sup>.

ووجه الإستدلال بها ما يظهر من كلام الراوي - الذي أقرّه عليه الإمام عليه السلام - من المفروغية عن وجوب الغُسل على المرأة مع إنزالها، وقريب منها صحيحة محمد بن إسماعيل قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يُجامع المرأة قريباً من الفرج فلا يُنزلان متى يجب الغُسل؟ فقال: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغُسل» فقلت: إلتقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة؟ قال: «نعم»<sup>(٢)</sup>.

فإنه يظهر من سؤال الراوي أن وجوب الغُسل على كلٍّ من الرجل والمرأة مع إنزالهما من دون تحقّق الدخول كان أمراً مفروغاً عنه عنده فسأل عن الحالة الأخرى التي يجب فيها الغُسل على الزوجين من دون تحقّق الإنزال.

٦ - رواية محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة تُعانق زوجها من خلفه فتحرك على ظهره فتأتيها الشهوة فتُنزل الماء، عليها الغُسل؟ أو لا يجب عليها الغُسل؟ قال: «إذا جاءتها الشهوة فأنزلت الماء وجب عليها الغُسل»<sup>(٣)</sup>.

وهذه الرواية رويت بصورة أخرى أيضاً، ولكنها ضعيفة السند بكلتا الصورتين، لأن الراوي الأخير أي (محمد بن الفضيل) هو الأزدي الذي ضعّفه الشيخ في كتاب الرجال، والقريّة على ذلك كون الراوي عنه في أحد السندين هو الحسين بن سعيد الذي وردت روايته عن الأزدي في بعض النصوص الأخرى<sup>(٤)</sup>.

ويوجد في بعض النسخ في السند الآخر بدل (محمد بن الفضيل)

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٨١ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤٦٩ ح ٢.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٧٢ ح ٤.

(٤) بصائر الدرجات ص ٤٥٧.

محمد بن الفضل وهو موثق، ولكن الظاهر أنه تصحيف بقرينة كثرة رواية محمد بن عبد الحميد - وهو الراوي عنه هنا - عن محمد بن الفضيل . مضافاً إلى أنه مع الشك والتردية لا سبيل إلى الإعتماد على الرواية أيضاً كما هو واضح .

٧ - رواية يحيى بن أبي طلحة أنه سأل عبداً صالحاً عن الرجل مسّ فرج امرأته أو جاريته يعبث بها حتى أنزلت، عليها غُسل أم لا؟ قال: «أليس قد أنزلت عن شهوة؟» قلت: بلى، قال: «عليها غُسل»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية ضعيفة السند ولا أقل من جهة يحيى بن أبي طلحة فإنه لم يوثق .

٨ - رواية الجعفریات أن علياً سُئل عن الرجل يُجامع امرأته أو أهله دون الفرج فيقضي شهوته قال: «عليه الغسل، وعلى المرأة أن تغسل ذلك الموضع إذا أصابها، فإن أنزلت من الشهوة كما أنزل الرجل فعليها الغُسل»<sup>(٢)</sup>.

وهذه الرواية غير نقية السند أيضاً لاشتغالها على موسى بن إسماعيل وهو غير موثق في كتب الرجال، مضافاً إلى إمكان التشكيك في النسخة الواصلة إلينا من الجعفریات .

فهذه أربعة عشر رواية وردت في جنابة المرأة بالإنزال في حال الاحتلام أو اليقظة، وقد ظهر أن معظمها معتبرٌ سنداً وتام الدلالة .

ولكن بالرغم من ذلك يمكن المناقشة فيها من عدة وجوه:

### (الوجه الأول)

تضمّنها وجوب الغُسل على المرأة على أساس أنها (تُمني) وتُنزل

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٧٤ ح ١٥٤ .

(٢) جامع أحاديث الشيعة ج ١ ص ١٥٧ ح ١١ .

الماء) كالرجل، مع أن هذا مخالف للواقع تماماً، فإن الإماء المنصوص عليه في بعض تلك الروايات هو بمعنى إفرازمني خارج الفرج، والمنى هو الماء الذي يكون منه الولد كما نصّ عليه صاحب بن عباد رحمه الله<sup>(١)</sup>، ومن الواضح أن المرأة ليس لها منى كمنى الرجل، فإن السائل الذي يخرج من مهبلها إنما هو من إفرازات غُدّد معينة منبئة في جهازها التناسلي ولا علاقة له بتكوّن الولد أبداً.

وأما البويضة التي يُنتجها المبيض ويحدث الحمل نتيجة لاختراقها بحويمن الرجل في قناة النفير فهي وإن كانت تسبح في نسيج مخاطي من لحظة انطلاقها من المبيض إلى حين وصولها إلى نهاية الثلث الأول من النفير لتتخصّب بالحويمن هناك، ولكن من الواضح أنه لا علاقة لانطلاقها بما يحدث للمرأة من حالة التهيج الجنسي، فإنها تنطلق في كلّ شهر مرّة واحدة، وقد حدّد بعض الأطباء وقته بما بين اليوم الحادي عشر والخامس عشر من بدء الدورة الشهرية<sup>(٢)</sup>، بالإضافة إلى أن النسيج المخاطي الذي تسبح فيه لا ينزل إلى خارج الفرج إطلاقاً فلا يُحتمل أن يكون ذلك هو المقصود بالإماء المذكور في جملة من الروايات المذكورة.

وأما (إنزال الماء) المذكور في جملة أخرى منها فهو الآخر لا يتحقّق لدى المرأة، لأن المقصود بـ (الماء) هو السائل الخاص الذي يكون منه الولد ويسمّى بالمنى بقرينة ما ورد في بعض أخبار الفريقين من ذكر ماء المرأة في مقابل ماء الرجل والتأكيد على أن له دوراً في شبه الولد بأمه وخاله، فقد روى البخاري بإسناده عن أنس أن النبي ﷺ قال: «وأما الشبه في الولد فإن الرجل إذا غشى المرأة فسبقها ماؤه كان الشبه له وإذا سبق ماؤها كان الشبه لها»<sup>(٣)</sup>.

(١) المحيط ج ١٠ ص ٤١٦.

(٢) أطفال تحت الطلب ص ٥٨.

(٣) صحيح البخاري ج ٤ ص ١٦١.

وفي خبر عبد الله بن سنان المروي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة فالولد يشبه أباه وعمّه، وإذا سبق ماء المرأة جاء الولد يشبه أمّه وخاله»<sup>(١)</sup>.

ولو قيل أن المراد بـ (الماء) في نصوص الباب إنما هو سائل آخر غير ما ورد في هذه الروايات لم يختلف الحال عمّا ذكر، فإن المرأة لا تُنزل أيّ سائل عند بلوغها ذروة اللذة الجنسية كما يقذف الرجل سائله المنوي عند ذاك، فلا معنى لما ورد في هذه النصوص من أنه إذا أنزلت المرأة بشهوة وجب عليها الغسل.

والحاصل أن الحديث عن إماء المرأة أو إنزالها الذي جُعل في هذه الأخبار موضوعاً لوجوب الاغتسال عليها إنما هو حديث عن أمرٍ لا واقع له أبداً، فلا بد من ردّ علم الأخبار المذكورة إلى أهله بالرغم من صحّة أسانيد جملة منها.

والجواب عن هذا الوجه: إن المني لغةً إسم لماء الرجل الذي يكون منه الولد، كما نص عليه الخليل وغيره<sup>(٢)</sup>، والظاهر أنه أيضاً هو مقصود صاحب بن عباد بما ذكره في تعريفه، وعلى ذلك فلا يكون استعماله

(١) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٣٩.

(٢) ترتيب العين ج ٣ ص ١٧٣١، ولسان العرب ج ١٥ ص ٢٩٣، ولكن ذكر الفيروز آبادي في القاموس أن المني يطلق على ماء الرجل وماء المرأة، إلا أن هذا التعميم لا يوجد في كلمات متقدّمي اللغويين كالخليل وابن دريد والأزهري وابن عباد وابن فارس والجوهري وأضرابهم، والظاهر أنه من استنباطات بعض المتأخّرين بلحاظ إطلاق النطفة على ماء المرأة في بعض الروايات مما حدا بالفيومى إلى القول بأن النطفة اسم لماء الرجل وماء المرأة مع أن سائر المعاجم اللغوية خالية عن ذلك، وقد أوضحْتُ هذا في بحثي حول (وسائل المنع من الإنجاب) ص ٤٥، وبالجملة: إن ما يوجد في المعاجم اللغوية المتأخّرة مما لا يمكن الاعتماد عليه كثيراً لوقوع الخلط فيها كثيراً بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية وكذلك بين المعاني الأصلية والمعاني المستجدة.

بالنسبة إلى المرأة إلا استعمالاً مجازياً على سبيل المشابهة والتنظير، فإذا جاء في الرواية «إن المرأة إذا أمنت وجب عليها الغُسل» لم يكن المقصود به أن المرأة يخرج منها الماء الذي يكون منه الولد فيجب عليها الغُسل بذلك ليناقش في الرواية بأنها تخالف الواقع الخارجي فلا يمكن الأخذ بها.

وبالجملة: إن استخدام كلمة (الإمناء) في التعبير عن إفراز المرأة السائل الأنثوي عند التهيج الجنسي استخدام مجازي تنظيراً لذلك بإفراز الرجل الماء الذي يكون منه الولد أي المنى.

وبذلك يظهر أن المراد بلفظ (الماء) المذكور في قوله: «إذا جاءتها الشهوة فأنزلت الماء وجب عليها الغُسل» والمقدّر في قوله: «إذا أنزلت فعلها الغُسل» هو السائل الذي تُفرزه بعض الغدد الموجودة في الجهاز الأنثوي عند التهيج الجنسي، ولا يُحتمل أن يُراد به السائل الذي يكون منه الولد أي المنى، لوضوح أنه لا وجود لهذا السائل عند المرأة، ولا موجب لحمل الرواية على معنى لا واقع له ثم ردّها بذلك.

وأما الإستشهاد لحملها على المعنى المذكور بخبر عبد الله بن سنان وأنس بن مالك ونحوهما فغير تام، لأن هذه الأخبار مضافاً إلى سقوطها سنداً مقطوعة البطلان من جهة ما تضمنته من أمور تُخالف الواقع بما لا يُمكن نسبته إلى النبي والأئمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام، فكيف تصلح أن تكون مفسّرة للروايات الواردة في المقام.

وأما ما ذُكر في تقريب الإشكال من أن المرأة لا تُنزل الماء عند بلوغها ذروة التهيج الجنسي كما يقذف الرجل منيه عند ذاك فهو تام لو أُريد بالإنزال (القذف) ولكنه غير مراد به في نصوص الباب، كما أن الوارد فيها (الإنزال من شهوة) لا (الإنزال عند بلوغ ذروة اللذة الجنسيّة) وفي تفسيره به كلام سيأتي في الفصل الثاني من هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

فتحصّل مما ذُكر أن هذا الوجه لا يصلح أن تُناقش به الروايات الدالّة على أن المرأة تُجنب بالإنزال.



### (الوجه الثاني)

إن هذه الروايات وإن كانت ظاهرة في الإرشاد إلى أن المرأة تُجنب بالإنزال فيجب عليها الاغتسال لما يُعتبر فيه الطهارة عن الحدث الأكبر ولكن لا بدّ من صرفها عن هذا الظهور وحملها على استحباب الاغتسال عند حدوث الإنزال بمقتضى بعض القرائن الداخلية والخارجية، ولا يُنافي ذلك ورود التعبير في بعضها بالوجوب «وجب عليها الغُسل» لأنه لغةً بمعنى الثبوت وقد ورد التعبير بمثله في غُسل الجمعة فحمله الفقهاء على الاستحباب بمقتضى بعض القرائن الخارجية<sup>(١)</sup>.

وفي المقام قرينتان على عدم لزوم الغُسل على المرأة بالإنزال وهما:

### القرينة الأولى

قرينة داخلية وهي: ذيل رواية أديم بن الحرّ أعني قوله: «ولا تحدّثوهن فيتخذنه علة» فإنه لو كان الاحتلام سبباً في جنابة المرأة ووجوب الغُسل عليها لما جاز إخفاء هذا الحكم عنها أياً كان الداعي إليه وكيفما فُسرّ قوله «فيتخذنه علة» فإنه لا يجوز كتمان العلم بالحكم الإلزامي عن المكلف من دون تقية تقتضيه، ولا سيما في مثل المورد مما يستلزم أن تضيع عليها الصلاة ونحوها من الأعمال المشروطة بالطهارة، لوضوح أنها تبطل في حال الجنابة حتى مع الجهل بها.

وعلى ذلك فلا بد أن يُجعل ما ورد في ذيل هذه الرواية من المنع - تحريماً أو تنزيهاً - من إخبار النساء بثبوت الغُسل عليهن بالإنزال في حال المنام قرينة على كون الثبوت المذكور على وجه الاستحباب فتُحمل عليه الروايات الظاهرة في الوجوب.

ويمكن الجواب عن ذلك بوجوه:

(١) لاحظ التنقيح ج ٩ ص ٢٦٩ - ٢٧٤.

**(الأول):** إن هذه الرواية غير نقية السند كما تقدّم، وقد روى الكليني هذا المقطع منها بلفظ: وفي رواية أخرى قال: «عليها غسل ولكن لا تحدّثوهن بهذا فيتخذنه علّة»<sup>(١)</sup> ونقله مُرسل فلا يمكن الإعتماد عليه أيضاً، فلا تصلح أن تكون هذه الرواية قرينة على تفسير غيرها من النصوص المعتمدة.

**(الثاني):** إن الضمير في قوله: «لا تحدّثوهن» يرجع إلى قوله: «المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل» أي إلى الاحتمال لا إلى وجوب الغسل عليها عند حدوثه، فمعنى الرواية هو النهي عن التحدّث مع النساء بأنهن يحتلمن كما يحتلم الرجال، نظير ما ورد من النهي عن تعليم النساء سورة يوسف معللاً بأن فيها الفتن<sup>(٢)</sup>، وفي المقام علّل النهي بأنه «يتخذنه علّة» ولعلّ المعنى أنه يتخذن الاحتمال ذريعة لارتكاب بعض الممارسات الجنسية اللاشرعية.

وفي ضوء ذلك فليس مفاد المقطع المذكور من الرواية الترخيص في إخفاء ثبوت الغسل على المرأة بالاحتمال ليُقال أنه يُشكّل قرينة على عدم كون الثبوت المذكور على وجه اللزوم، بل مفاده عدم إلفات نظر النساء إلى أصل فكرة الاحتمال الذي هو الموضوع لهذا الحكم ولا محذور في ذلك كما هو واضح.

والجواب: أولاً: إن هذا خلاف ظاهر الرواية، إذ لم يقع السؤال فيها عن أصل تحقق الاحتمال للنساء ليُقال في الجواب أنه يتحقق لهنّ ولكن لا تحدّثوهن به، بل وقع السؤال فيها عن حكم الاحتمال المفروض تحققه لهنّ وقد أجاب عنه الإمام عليه السلام بثبوت الغسل على المحتملة، فيكون ظاهر قوله بعد ذلك: «ولا تحدّثوهن...» هو عدم إخبارهن بوجوب الغسل.

**وثانياً:** بأنه لا يجدي في دفع الإشكال إلا جزئياً، فإن عدم التحدّث مع النساء بشأن وقوع الاحتمال لهنّ أحياناً يعني أن لا تُخبر بهذا الحكم إلا

(١) الكافي ج ٣ ص ٤٩.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٢٧ ح ٢.

التي عُلِمَ التفاتها إلى حدوث الاحتلام للمرأة ولو من خلال سؤالها عن حكمه، وأما التي لم يُعلم ذلك في حقّها وهي في الواقع ممّن لم يجلب الاحتلام انتباهها أو توهّمت أنه لا حُكم له شرعاً أو شكّت في ذلك ولم تسأل عنه تسامحاً وإهمالاً فلا تُخبر بهذا الحكم، إذ كيف تُخبر بحكم لا ينبغي التطرق إلى موضوعه عند التحدّث معها؟، فيبقى محذور كتمان الحكم الإلزامي عمّن يحتمل ابتلاؤها به قائماً.

والحاصل: إن هذا الوجه مضافاً إلى كونه تأويلاً بعيداً عن لسان الرواية لا ينفع في دفع الإشكال تماماً.

**(الثالث):** إن هذا التقريب يبتني على أنه لو كان يجب الغُسل على النساء بالاحتلام لما جاز إخفاؤه عنهن في مطلق الأحوال، مع أن هذا غير صحيح فإنه يجوز الإخفاء لبعض المصالح المهمّة وهو ما أُشير إليه في قوله ﷺ: «فيتخذنه علة» وتوضيح ذلك:

إنه قد ذُكر في تفسير هذا المقطع من الرواية وجهان:

١ - ما أفاده الشيخ البهائي قدس سره من أن المراد: إنكم لا تخبروا النساء بأن عليهن الغُسل بالاحتلام فإنهن يتخذن ذلك وسيلة إلى الخروج من البيوت والتردد إلى الحمامات فيُظهرن لأزواجهن متى أردن الخروج أنهن قد احتلمن لئلاّ يُمنعن منه<sup>(١)</sup>.

٢ - ما ذكره الفيض الكاشاني قدس سره ووافقه عليه جمع من المتأخّرين عنه من أن المراد عدم إخبارهن بوجوب الغُسل بالاحتلام لئلاّ يجعلن ذلك وسيلة إلى الفجور، فإن ضرورة الاغتسال ربما يمنعهن عن الفجور لئلاّ يُفضحن فإذا وجدن إلى الاغتسال سبيلاً آخر فرّبما يجترئن عليه<sup>(٢)</sup>.

(١) الحبل المتين ص ٣٨.

(٢) الوافي ج ٤ ص ٦١.

والوجه الأول بعيد في نفسه مضافاً إلى ما ذكره المحقق الفيض من أنه لم يكن المتعارف في تلك الأعصار خروج النساء إلى الحمامات بل كنَّ يغتسلن في بيوتهنَّ<sup>(١)</sup>، وإن لم أجد عليه شاهداً يُذكر بل ربما كانت الروايات الحاثّة على عدم الإذن للنساء بالخروج إلى الحمام تشهد على خلافه فتأمل<sup>(٢)</sup>.

فيتعين الوجه الثاني في تفسير الرواية وبناءً عليه يمكن أن يُقال - كما قال الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سرّه - أن كتمان الحق وإن كان محرّماً ولكنه كما يجوز بل يجب لأجل التقية فكذلك يجوز لغيرها من المصالح مثل وصول الحكم إلى من يجعله وسيلة لارتكاب معصية أعظم من البقاء على الحنابة وهي الفجور<sup>(٣)</sup>.

وبذلك يظهر أنه لا مانع من الالتزام بوجوب الاغتسال على النساء بالاحتلام مع عدم وجوب إعلامهن بذلك لئلا يتخذنه ذريعة للفجور، فلا تتم - إذاً - قرينة الجملة المذكورة على استحباب الغُسل.

ولكن هذا الجواب غير تام، لأن من يُحتمل في حقّها أن تتخذ ضرورة الاغتسال ذريعة لارتكاب الفجور هي القلّة النادرة من النساء، فإن من لا تتورّع عن ارتكاب فاحشة الزنا لا تعني عادة بالاغتسال من جنابتها فلا يكون وجوب الغُسل عليها مانعاً من ارتكاب هذا المحرّم الذي هو أعظم من البقاء على الجنابة قطعاً، فأيّ وجه للمنع من إخبار النساء بوجوب الغُسل عليهن عند احتلامهن لأجل كتمان الحكم عن القلّة الشاذّة منهن وهي التي تزني وتغتسل من جنابتها للصلاة!!

والحاصل: إن ما أفاده الفيض الكاشاني في تفسير الرواية وما بناه عليه الشيخ الأنصاري مما لا يمكن الالتزام به.

(١) الوافي ج ٤ ص ٦١.

(٢) الوسائل ج ١ باب ١٧ ص ٣٧٧.

(٣) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ص ١٦٧.

(الرابع): إنه إنما تتم قرينية قوله: «ولا تحدثوهنَّ فيتخذنه علة» على إن احتلام المرأة لا يوجب جنابتها فيما لو كان الأمر دائراً بين أن يكون إنزالها موجباً للجنابة مطلقاً وعدم كونه موجباً لها كذلك، إلا أن هناك احتمالاً ثالثاً وهو اختصاص تسببه في الجنابة بصورة علمها بذلك، بأن يكون إنزال المرأة الجاهلة بهذا الحكم غير موجب لجنابتها<sup>(١)</sup>.

وهذا الاحتمال هو المتعين فيما لو دار الأمر بينه وبين الاحتمال الثاني - بعد فرض بطلان الاحتمال الأول بقرينة الذيل المذكور - لأن مقتضاه التحقُّظ على أصل الحكم ورفع اليد عن إطلاقه، ومن المقرر في محله من علم الأصول أنه متى دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم ورفع اليد عن إطلاقه فالمتعين هو الثاني.

وفي ضوء ذلك يندفع المحذور المتقدم بيانه، لأن عدم إخبار المرأة بوجوب الغُسل عليها بالاحتلام لا يؤدي إلى بطلان ما تأتي به من العبادات المشروطة بالطهارة، بل تكون كلُّها محكومة بالصحة لفرض جهلها بالحكم، نعم لو صادف أن علمت به لزمها الاغتسال بعدئذٍ كلما حدث لها الإنزال.

وفي ضوء هذا الوجه أيضاً يمكن تفسير المقطع المذكور من رواية

(١) وهناك وجه آخر وهو تقييد الحكم بوجوب الغُسل على المجنبه بالإنزال بصورة علمها بهذا الحكم، لا تقييد أصل حصول الجنابة لها بالإنزال بالعلم بهذا الحكم، ولكن يمكن أن يقال أن اعتبار المرأة مجنبه بحصول الإنزال مطلقاً وتقييد الحكم بوجوب الغُسل عليها وترتب سائر الآثار بصورة العلم غير صحيح لتقوم الحكم الوضعي بالأحكام التكليفية المترتبة عليه فلا يصح جعله مع نفي جميع تلك الأحكام. مضافاً إلى أن لازم التقييد على الوجه المذكور هو أن تكون صلاة الجاهلة بتسبب الإنزال في حصول الجنابة صحيحة مع كونها على غير طهر واقعاً، بخلاف ما إذا قيل بتقييد الحكم بترتب الجنابة على الإنزال بالعلم، فإن مقتضاه كون الجاهلة بهذا الحكم على طهر واقعاً نظير دائم الحدث بناءً على ما هو الصحيح من أن الحدث الصادر منه استناداً إلى مرضه لا يُعدّ ناقضاً للطهارة لا أنه ناقض ولكن يُجتزئ منه بالصلاة على غير طهر.

أديم ببعض الوجوه الأخرى التي تنسجم مع اختصاص تسبب الإنزال في حصول الجنابة للمرأة بصورة العلم، كأن يكون الوجه في عدم إخبارهن بوجوب الاغتسال عند الإنزال هو أن لا يتخذن ذلك ذريعة للتهرب من التمكين لأزواجهن لما دون الجُماع من الاستمتاعات الجنسيّة المستتبعة للإنزال لئلا يبتلين بوجوب الاغتسال، أو يكون الوجه فيه هو أن لا يتخذن إدعاء الاحتلام وسيلة للاستحمام كلّما رغبن في ذلك.

(أقول): يمكن أن يُناقش في هذا الوجه من طرق ثلاثة:

**الأول:** إنه يبتني على جواز أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه ولكنه ممنوع كما قرّر في محله من علم الأصول.

والجواب: إن هذا غير مسلم بل المحقق في محله جواز أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه لبطلان ما ذكر من استلزامه الدور حقيقة أو في نظر القاطع أو محذور الخلف أو اللغوّة وغيرها، مع أنه لو سلّم عدم الجواز فإنما يختص بأخذ العلم بالحكم المنشأ في موضوع نفسه وبجعل واحد، وأما أخذ العلم بالإنشاء في موضوع الحكم المنشأ فأمر معقول، وكذلك إنشاء حُكمين أحدهما وجوب الفعل الكذائي والثاني وجوب نفس ذلك الفعل مُقيّداً بالعلم بالحكم الأول فإنه يُنتج اختصاص وجوب ذلك الفعل بالعالمين به لأنهما حكمان في الشكل والصورة، وأما بحسب الملاك الذي هو روح الحكم فلا إثنية بينهما، ويكون الحكم الأول مُهملاً بالنسبة إلى الجاهلين به أو قفل: إن إطلاقه ذاتي مفروض على الأمر الذي لم يسعه تقييده بالعلم بنفسه لبعض المحاذير المطروحة من الدور وغيره فاضطرّ إلى التوصل إلى غرضه بجعل ثانٍ وهو المصطلح عليه في كلمات المحقق النائيني قدس سره بتمّم الجعل المفيد فائدة التقييد.

وقد التزم به قدس سره لتوجيه ما اشتهر بين الفقهاء من صحّة صلاة من جهر في موضع الإخفات أو أخفت في موضع الجهر أو أتم في موضع القصر جهلاً منه بالحكم قائلاً أن الحكم في هذه الموارد لا يشمل

الجاهلين بمقتضى متمم الجعل المفيد فائدة التقييد<sup>(١)</sup>.

ويظهر من السيد الأستاذ قدس سره توجيه الفتوى المذكورة بوجه آخر، وهو أن عدم وجوب الإعادة في مواردنا إنما هو لأجل التصرف في مقام الإجزاء، إذ كما أن للشارع أن يتصرف في مقام الجعل كذلك له أن يتصرف في مقام الإجزاء فيحكم بالإجزاء مع اشتراك الحكم بين العالم والجاهل بحسب أصل الجعل<sup>(٢)</sup>.

ولو تمّ ما أفاده طاب ثراه لجرى نظيره في المقام بأن يُقال أن تسبّب الإنزال في جنابة المرأة وإن كان يعم صورتَي العلم والجهل معاً، إلا أن الشارع المقدّس اجتزأً بصلاة المُجنبة الجاهلة بذلك في خصوص المقام، هذا ولكن المُحقّق في محلّه من علم الأصول أنه لا يُعقل التصرف في مقام الامتثال مع بقاء الحكم على إطلاقه فما أفاده قدس سرّه غير تام.

**الثاني:** إنه لو كان محذور عدم إخبار المرأة بوجوب الغسل عليها بالإنزال متمحّضاً في أنه يؤدّي إلى أن تفوتها الصلاة الفريضة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة من الحدث لأمكن دفعه بالالتزام باختصاص الحكم المذكور بصورة العلم، ولكن المحذور في المقام - مضافاً إلى ذلك - هو الترخيص في كتمان العلم بالحكم الإلزامي وهو مما لا شبهة في تحريمه إلا لضرورة كتنية ونحوها بلا فرق بين الحكم الشامل للجاهلين وغيره، فالوجه المذكور لا ينهض لدفع المحذور المطروح في التقريب.

والجواب عنه: إن كتمان الحكم الإلزامي الشامل للعالم والجاهل به على حدّ سواء لما كان مؤدياً إلى تفويت الملاك المُلزم لم يمكن الترخيص فيه إلا لعنوان ثانوي طارئ كتنية ونحوها، وأما الحكم الإلزامي المختص ملاكاً وخطاباً بالعالمين به فلا محذور في الترخيص في كتمانته حتى لبعض

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ٦.

(٢) مباني الاستنباط ج ١ ص ٩٧.

المصالح غير الملزمة، فالالتزام في المقام بأن إنزال المرأة لا يوجب الجَنَابَةَ إِلَّا لَمَنْ تَعْلَمَ بِهَذَا الْحُكْمِ قَالَعَ لَجُذُورِ الْإِشْكَالِ مِنْ جَمِيعِ جَوَانِبِهِ.

**الثالث:** إنه لا يدور الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم بجَنَابَةِ الْمَرْأَةِ بِالْإِنْزَالِ وَالْإِلْتِزَامِ بِعَدَمِ تَسَبُّبِهِ فِي جَنَابَتِهَا أَصْلًا وَبَيْنَ رَفْعِ الْيَدِ عَنْ إِطْلَاقِهِ لَصُورَةِ جَهْلِهَا بِهَذَا الْحُكْمِ لِيُقَالَ أَنَّهُ يَتَعَيَّنُ الثَّانِي، بَلْ يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ ﷺ: «نَعَمْ» فِي جَوَابِ السَّائِلِ: (هَلْ عَلَيْهَا غَسْلٌ؟) مَسْوَقًا لِلْإِرْشَادِ إِلَى جَنَابَتِهَا بِالْإِنْزَالِ فِي صُورَةِ الْعِلْمِ بِهِ وَبَيْنَ كَوْنِهِ مَسْوَقًا لِبَيَانِ اسْتِحْبَابِ الْاِغْتِسَالِ عَلَيْهَا عِنْدَ الْإِنْزَالِ مُطْلَقًا، وَلَا تَرْجِيحَ لِلْاحْتِمَالِ الْأَوَّلِ عَلَى الثَّانِي لَوْ لَمْ يُنْقَلْ بِالْعَكْسِ، لِأَنَّ تَقْيِيدَ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ بِالْعِلْمِ بِهِ بِأَيِّ مِنْ صِيغَةِ الْمَشَارِإِ إِلَيْهَا سَابِقًا بَعِيدَ عَنِ الْأَفْهَامِ الْعُرْفِيَةِ فَيَكُونُ الْاسْتِحْبَابُ هُوَ الْمُنْسَاقُ عُرفًا فِي مِثْلِ الْمُورِدِ، وَمَعَ الْغُضِّ عَنْ ذَلِكَ وَتَسْلِيمِ عَدَمِ تَرْجِيحِ الْوَجْهِ الثَّانِي يَصِيرُ الْكَلَامُ مُجْمَلًا لَا يُمْكِنُ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ عَلَى أَنَّ إِنْزَالَ الْمَرْأَةِ يُوْجِبُ جَنَابَتَهَا أَصْلًا.

**الخامس:** إن ما يدلّ عليه المقطع المذكور من رواية أديم بن الحرّ إنما هو النهي عن إخبار النساء بوجوب الاغتسال عليهن عند الاحتلام لا النهي عن إخبارهن بوجوب الغُسل مع الإنزال وإن حصل في حال اليقظة، وحيث إن الاحتلام المصاحب للإنزال - بالمعنى الآتي بيانه - لا يحدث للمرأة إلا قليلًا على خلاف الرجل، بل قيل - كما سيأتي - أنه لا يحدث للفتاة الباكر أصلًا فيمكن أن يُحمل النهي الوارد في الرواية على المنع من ابتداء النساء ببيان الحكم المذكور قبل أن يسألن أو يُعلمن بابتلائهنّ به، وبذلك تسلم الرواية عن محذور ترخيصها في كتمان الحكم الإلزامي مع استلزامه وقوع المكلف في مخالفته وضياع جملة من أعماله العبادية كالصلاة، فإن القدر الثابت من حُرمة الكتمان ووجوب التعليم إنما هو في مورد سؤال المكلف عن حكم الواقعة مع احتمال ابتلائه بها، أو في مورد العلم بابتلائه مع كونه بصدد التعلّم وإن لم يسأل، وأما في غير هذين الموردين فلا دليل على وجوب التعليم، ومنه مورد الرواية كما عرفت.



يبقى معرفة الوجه في منع الإمام عليه السلام عن تعليم هذا الحكم للنساء سواء أُريد به التحريم أم الكراهية، ويمكن أن يكون هو خوف اتخاذهن ذلك ذريعة إلى ممارسة العادة السرية، فإن المرأة التي تعاني من الكبت الجنسي وتميل إلى إرواء ظمئها إلى الجنس بهذه الطريقة ربما تمتنع من ممارستها لضرورة الاغتسال الذي لا يتيسر لها عادة من دون أن يُفتضح أمرها، ولكنها لو علمت أن المرأة تحتلم ويجب عليها الغسل بذلك أمكنها ممارسة العادة السرية عندما تأوي إلى فراشها ثم تغتسل بعد ذلك بدعوى حدوث الاحتلام لها، ولذلك نهى الإمام عليه السلام عن إعلامهن بهذا الحكم قبل أن يسألن أو يُعلمن بابتلائهن به، ويختص هذا بطبيعة الحال بمن يُحتمل في حقها أن تتخذ الحكم المذكور ذريعة لارتكاب العادة السرية دون غيرها فتأمل.

وكيف كان فسواء أتم ما ذكر في وجه المنع الوارد في الرواية أم لم يتم فإنه لا يصلح أن يُجعل قرينةً على كون الحكم بثبوت الغسل على المحتملة على وجه الاستحباب دون الوجوب لما تقدّم من عدم وجوب الإعلام في أمثال المورد من دون سؤال، لقلة الابتلاء به عادة مما يمنع من حصول العلم بوقوعه فتدبر.

**(الساسس):** إنه لو سُلم أن قوله عليه السلام في رواية أديم: «لا تحدثوهن...» قرينةً على كون الغسل على المرأة بالإنزال إنما هو على وجه الاستحباب من دون أن يكون لتسببه في الجنابة، إلا أنه سيأتي إن شاء الله تعالى أن جملةً من النصوص الدالة على ثبوت الغسل عليها بالإنزال تأبى الحمل على الاستحباب فيقع التعارض بين رواية أديم وبين تلك الروايات وهي مرجّحة على رواية أديم كما سيظهر مما يأتي في محله.

فانضح مما تقدّم أن القرينة الداخلية المذكورة لحمل النصوص الظاهرة في الوجوب على الاستحباب غير تامة.

### القرينة الثانية

قرينة خارجية وهي: إن ما جعل موضوعاً لوجوب الاغتسال على المرأة في هذه الروايات إنما هو (إنزالها الماء عن شهوة)، والمقصود بالماء هو ما تفرزه بعض غدد المهبل وعنق الرحم ونحوهما من مواد مخاطية لزجة أو غيرها، حيث إنه لا يخرج من المرأة عند الإثارة الجنسية سائل آخر غير هذه المواد فيتعين أن تكون هي المقصودة بالماء.

ومن المعروف أن إفراز هذه المواد يبدأ مع بداية الإثارة الجنسية ويستمر معها وإن لم تصل إلى درجة شديدة، فاللمس والتقبيل والنظر إلى مشهد غرامي وحتى قراءة نص مثير أو التفكير في أمور مدعاة للإثارة يستتبع عند الفتاة الشابة السوية إفراز السائل الأنثوي، فهو بذلك يشبه عند الرجل انتصاب عضوه التناسلي وما يليه من إفراز بضع قطرات من اللعاب الإحليلي (المذي) ووجه الشبه أن كلاً منهما لا يستدعي إلا درجة اعتيادية من الإثارة الجنسية ولا يتوقف على بلوغ ذروتها.

ففي ضوء ذلك نقول: إن إفراز السائل الأنثوي إذا كان موجباً لجناية المرأة وجب عليها أن تغتسل كلما أثرت جنسياً وشعرت بالبلل الموضوعي في فرجها وهذا شيء مستبعد تماماً:

أما أولاً: فلأنه يستلزم حرجاً بالغاً بالنسبة إلى غالب الفتيات الشابات ولا سيما المتزوجات منهن، لأنه يعني وجوب الغسل على الكثيرات منهن يومياً، بل وربما عدّة مرات في اليوم الواحد لفرض أن أية إثارة جنسية من لمسة أو قبلة أو عناق أو غيرها فضلاً عن المباشرة بما دون الفرج تكون سبباً في إفراز هذه المواد وبالتالي تكون موجبة للجناية، مع العلم أن ذلك مما يتكرر وقوعه لهن عادة فيتسبب بطبيعة الحال في مضايقتهنّ بل وربما تهربهنّ من التمكين لمثل القبلة واللمسة من الاستمتاع الزوجية لئلا يُبتلين بوجوب الاغتسال، وقد كتب أحد المؤمنين إلى مرجعه في التقليد: (إنني متزوج حديثاً وبعد أن قرأت زوجتي نص الفتوى القائلة بوجوب الغسل على المرأة بخروج الماء منها بشهوة صارت تنهرب مني غالباً إذا

أردت أن ألمس بدنّها أو أقبلها ونحو ذلك لثلا يجب عليها الغسل).

**وثانياً:** إن هذا السائل يُماثل المذي عند الرجل في مكُوناته وفي إفرازه بدرجة اعتيادية من الإثارة الجنسية، ومع ذلك لم يوجب الشارع المقدس على الرجل أن يغتسل عند خروج المذي منه، بل لم يوجب عليه الوضوء أيضاً فكيف صارت المرأة مكلفة بالاغتسال بإفرازها لهذا السائل؟!

**وثالثاً:** إنه لم يُعهد من سيرة النساء المسلمات منذ عهد صاحب الرسالة ﷺ وما بعده في زمن الأئمة المعصومين ﷺ القيام بالاغتسال عقب خروج هذا السائل الأنثوي، ولو كنَّ يفعلن ذلك لوجدت عليه شواهد كافية فيما بأيدينا من المصادر الروائية ونحوها، لأنها من المسائل الابتلائية المرتبطة بجملة مهمة من الأحكام وأهمّها الصلاة مع أنا لا نجد شاهداً عليه على الإطلاق إلّا ما ورد في هذه الروايات.

**ورابعاً:** إن المتّبع للروايات الواردة في سائر الأبواب الفقهية المناسبة يلاحظ خلوّها من أية إشارة إلى وجوب الغُسل على المرأة بخروج الماء منها بشهوة، ففي باب الصوم - مثلاً - نجد الترخيص للصائم في تقبيل امرأته - من دون تقييد بكونها غير صائمة - وكذا لمسها بل ومصّ لسانها ومصّها للسانه بل والمباشرة معها فيما دون الفرج<sup>(١)</sup>، مع أن ذلك كلّ مما يوجب عادة خروج الماء عنها بشهوة، فلو كان موجباً للجناية لأدّى إلى بطلان صومها مع تعمّدها ذلك كالاستمناة في الرجل.

وكذلك في باب الحج نجد روايات كثيرة في حكم إماء الرجل بعد تقبيل زوجته أو لمسها أو ملاعبتها أو النظر إليها أو الاستمتاع إلى وصف امرأة جميلة ونحو ذلك<sup>(٢)</sup>، ولا نجد مورداً واحداً في حكم إنزال المرأة في نظائر ذلك، فلو كان إنزالها بحكم الإماء لذكر ذلك ولو في رواية واحدة.

(١) لاحظ الوسائل ج ٧ ص ٦٨ ص ٧١.

(٢) لاحظ الوسائل ج ٩ أبواب تروك الإحرام باب ١٢ وأبواب كفارات الاستمتاع في الإحرام.

فهذه الأمور شواهد واضحة على أن إنزال المرأة لا يوجب جنابتها ولزوم الغسل عليها، فيلزم حمل الروايات الظاهرة في الوجوب على الاستحباب إن أمكن وإلا فتلغى رأساً.

أقول: سيأتي إن شاء الله تعالى في الفصل الثاني من هذا البحث أن البلل الموضوعي غير الخارج من فضاء الفرج الذي تحسّ به المرأة عند الإثارة الجنسية الخفيفة لا يوجب جنابتها لعدم صدق الإنزال عليه وهو العنوان المذكور في نصوص المسألة، وأقصى ما تدلّ عليه الشواهد المذكورة - إن تمت - إنما هو عدم جنابتها حتى مع إفراز شيء من البلل الموضوعي، ومعظم الفقهاء القائلين بجنابة المرأة بالإنزال لا يحكمون بجنابتها بمجرد ذلك بل يشترطون خروج السائل بمقدار معتدّ به، وربما مع توفر بعض الصفات أو الخصوصيات الأخرى كبلوغ ذروة اللذة الجنسية، فلا يتوجّه عليهم الإشكال بلزوم حمل الروايات المذكورة على الاستحباب لعدم إمكان الالتزام بما يظهر منها من الوجوب وتمام الكلام في ذلك في محله.

وأما كون السائل الأنثوي مشابهاً للمذي في الرجل في مكوناته الأساسية فهو إن صحّ لا يقتضي مماثلتهما في الحكم مطلقاً بل يجوز افتراقهما فيه وفق بعض الشروط والخصوصيات كما أُشير إليه آنفاً.

فالنتيجة: إن هذا الوجه الذي يمكن أن يُذكر كقرينة خارجية على تأويل روايات الباب أو إلغائها غير تام أيضاً.

### (الوجه الثالث)

إن الروايات الدالة على جنابة المرأة بالإنزال معارضة بجملة أخرى من الروايات وهي أيضاً على قسمين:

#### القسم الأول

ما يخصّ احتلام المرأة، وهي عدّة الروايات:

(الأولى): ما رواه الشيخ بإسناده عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة تحتلم في المنام فتتهريق الماء الأعظم، قال: «ليس عليها الغسل»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية بظاهرها صحيحة السند.

(الثانية): ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله عن جميل بن صالح وحماد بن عثمان عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة تحتلم في المنام فتتهريق الماء الأعظم، قال: «ليس عليها الغسل»<sup>(٢)</sup>. وهذه الرواية مرسلة لأن سعد بن عبد الله لا يمكنه الرواية عن جميل بن صالح وحماد بن عثمان بلا واسطة كما نبّه عليه المحقق صاحب المنتقى<sup>(٣)</sup>.

(الثالثة): ما رواه الشيخ بإسناده عن نوح بن شعيب عمّن رواه عن عبيد بن زرارة قال: قلت له: هل على المرأة غُسل من جنابتها إذا لم يأتها الرجل؟ قال: «وأيتكم يرضى أن يرى أو يصبر على ذلك أن يرى ابنته أو أخته أو أمّه أو زوجته أو أحداً من قرابته قائمة تغتسل فيقول: مالك؟ فتقول: احتلمت، وليس لها بعل؟!»، ثم قال: «لا ليس عليهن ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم قال: «وإن كنتم جنباً فاطهروا» ولم يقل ذلك لهن»<sup>(٤)</sup>.

وهذه الرواية مرسلة بإبهام الواسطة ومضمرة أيضاً حيث لم يُصرّح الراوي بإسم المسؤول عنه وإنما أشار إليه بالضمير، ولعلّه غير الإمام المعصوم كأن يكون زرارة والد عبيد وهو أحد الفقهاء الأجلاء فتأمل.

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٧٥ ح ٢١.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤٧٥ ذيل ح ٢١.

(٣) منتقى الجمان ج ١ ص ١٤٣.

(٤) الوسائل ج ١ ص ٤٧٥ ح ٢٢.

## القسم الثاني

ما يخص إنزال المرأة في حال اليقظة وهي عدّة روايات أيضاً:

**(الأولى):** ما رواه الشيخ بإسناده عن حماد بن عثمان عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يضع ذكره على فرج المرأة فيُمني أعلوها غسل؟ فقال: «إن أصابها من الماء شيء فلتغسله وليس عليها شيء إلا أن يُدخله» قلت: فإن أمنت هي ولم يدخله؟ قال: «ليس عليها الغُسل»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية معتبرة عند المشهور بناءً منهم على أن المقصود بعمر بن يزيد هو بيّاع السابري الذي وثّقه النجاشي والشيخ.

**(الثانية):** ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب عن عمر بن يزيد قال: اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة ولبست ثيابي وتطيّبت فمرّت بي وصيفة ففخّذت لها فأمدت أنا وأمنت هي فدخلني من ذلك ضيق فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: «ليس عليك وضوء ولا عليها غسل»<sup>(٢)</sup>.

وهذه الرواية معتبرة أيضاً عند المشهور بناءً على ما تقدّم.

**(الثالثة):** معتبرة محمد بن مسلم التي مرّت في ذيل الطائفة الأولى وفيها أن الراوي سأل عن الوجه في عدم إيجاب الغُسل على المرأة إذا جامعها زوجها دون الفرج في اليقظة فأمنت؟ فقال الإمام عليه السلام: «إنما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغُسل لأنه لم يدخله»<sup>(٣)</sup>.

فهذه ست روايات تنفي وجوب الغسل على المرأة إذا أنزلت سواء أكان في حال اليقظة أم المنام، وهي وإن كانت أقلّ عدداً من الروايات المثبتة للغُسل ولكنها روايات متعدّدة وكلّها واضحة الدلالة وأكثرها معتبرة

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٧٤ ح ١٨.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤٧٥ ح ٢٠.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٧٥ ح ١٩.

السند فلا وجه لعدم الاعتناء بها، وهنا وجهان:

**الأول:** إمكان الجمع الدلالي بين الطائفتين بحمل الروايات المثبتة على الاستحباب، لأن الروايات النافية نصّ في عدم جنابة المرأة بالإنزال وعدم وجوب الغسل عليها بخلاف الروايات المثبتة فإنها ظاهرة في حصول الجنابة لها بذلك ووجوب الغسل عليها، فتُرفع اليد عن ظهور هذه الطائفة بنصّ الأولى على ما قرّر في محلّه من علم الأصول من أن من الجمع العُرفي المقبول يرفع اليد عن الظاهر بالنص.

**الثاني:** عدم إمكان الجمع الدلالي بين الطائفتين واستقرار التعارض بينهما، فيلزم إعمال المرجّح لو كان، وهو في جانب الطائفة الثانية لمخالفتها للعامة، ولو لم يسلم ذلك فالمرجع بعد التساقط هو أصالة البراءة عن الوجوب.

فعلى كلا الوجهين المذكورين تكون النتيجة عدم جنابة المرأة بالإنزال.

أقول: ينبغي البحث في أربعة مقامات:

**الأول:** هل إن الروايات النافية معتبرة في حدّ نفسها أولاً؟

**الثاني:** هل يمكن الجمع الدلالي بين الطائفتين أولاً؟

**الثالث:** فيما تقتضيه قواعد الترجيح ونحوها على تقدير استقرار التعارض بين الطائفتين.

**الرابع:** فيما هو المرجع بعد تساقط الطائفتين عن الحجّة لو لم يثبت الترجيح لإحدهما.

## المقام الأول

في أن الروايات النافية لثبوت الغُسل على المرأة بالإنزال  
هل هي معتبرة أو لا؟

ذكر غير واحدٍ من الفقهاء منهم المحقق الهمداني قدس سره<sup>(١)</sup> أن الروايات الدالة على عدم ثبوت الغُسل على المرأة بالإنزال ساقطة عن الحجية بالرغم من صحة بعضها سنداً، وذلك لإعراض المشهور عنها، إذ لم يعتن بها أحد منهم سوى الصدوق قدس سره في المقنع الذي قد عرفت احتمال رجوعه عنه في الفقيه، ومع ذلك فلا تصل النوبة إلى الجمع بينها وبين الروايات المثبتة أو ملاحظة ما يرجح إحدى الطائفتين على الأخرى، فإن ذلك كله فرع حجية الطائفة النافية وهي غير ثابتة لها، لأن الإعراض الموجب لسقوط الرواية المعتبرة عن الحجية منوط بتوفر ثلاثة شروط - كما ذكر ذلك المحقق النائيني قدس سره<sup>(٢)</sup> - وهي متوفرة في المقام:

(الأول): أن تكون الشهرة قُدماًتية، وهي كذلك في محل البحث إذ لا نجد أحداً من القدماء اعتنى بروايات نفي الغُسل عن المرأة بالإنزال - عدا الصدوق في المقنع - حتى أن الكليني قدس سره لم يورد حتى رواية واحدة منها في الكافي<sup>(٣)</sup> مع أن دأبه على إيراد نماذج من الروايات المعارضة لما يورده في بداية الباب.

(١) مصباح الفقيه ج ١ ص ٢٢٠.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ١٦١.

(٣) الكافي ج ٣ ص ٤٨ باب احتلام الرجل والمرأة.



(الثاني): أن تكون الرواية بمرأى ومسمع من القدماء ولكنهم لم يأبهوا بها، والمؤكد أن الروايات النافية من هذا القبيل، لأنها مروية في كتب الحسين بن سعيد والحسن بن محبوب ومحمد بن علي بن محبوب ومحمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله وهي كتب معروفة ومشهورة وقد كانت متداولة بين الفقهاء المتقدمين.

(الثالث): أن لا يكون عدم عمل القدماء بها مبنياً على الخلاف في وثاقة الراوي، والظاهر أن معظم الروايات النافية معتبرة سنداً عند المشهور، ومن هنا أورد جملة منها المحقق الشيخ حسن في منتقى الجمان المخصص لذكر الأحاديث الصحاح والحسان، وقال عقيب ذكرها: (والعجب من اضطراب هذه الأخبار مع ما لأسانيدها من الاعتبار)<sup>(١)</sup>.

والحاصل: إن الروايات الدالة على عدم جنابة المرأة بالإنزال بعد إعراض الأصحاب عنها غير مشمولة لدليل الحجية، فلا تعارض الروايات الدالة على جنابتها بذلك، ومعه لا وجه لمحاولة الجمع بينهما أو دعوى ترجحها عليها ونحو ذلك.

(أقول): المُحَقِّق في محله من علم الأصول أن إعراض الأصحاب عن الرواية التي هي بظاهرها تامة السند سليمة المتن وواضحة الدلالة لا يوجب سقوطها عن الحجية، ولا سيما في أمثال المقام مما يحتمل أن يكون عدم عملهم بها ناشئاً من ترجيح الروايات المخالفة لها بوجه من وجوه الترجيح.

نعم يمكن أن يُعَدَّ الإعراض مؤشراً غالباً إلى وجود خلل في الرواية إما في سندها أو متنها أو دلالتها، فينبغي التفتيش عن مكن الخلل فيها، فإن أمكن التوصل إلى شيء من ذلك طُرحت الرواية لأجله لا لأجل الإعراض، وإلا فلا بد من التعامل معها كأية رواية معتبرة أخرى.

وفي المقام يمكن القول بأن الروايات النافية لجَنَابَةِ الْمَرْأَةِ بِالْإِنْزَالِ لَا تَخْلُو مِنْ خَدَشٍ سَنَدًا أَوْ مَتْنًا وَكَمَا يَلِي:

(أ) أما رواية محمد بن مسلم فمتنها مستنكر جداً، لأن مفادها ثبوت الغُسل على المرأة بمجرد أن ترى في المنام أن الرجل يجامعها، على أساس أن المناط في وجوب الغُسل عليها هو الجماع سواء حصل حقيقة أم في الحلم، فلا يجب عليها الغُسل مع عدم تحقق الجماع وإن أمنت، وهذا مما لم يذهب إليه أحد من المسلمين ومخالف لجملة وافرة من النصوص ولا يوجد له نظير في الأحكام الشرعية، أي أن يكون تخيل الشيء في المنام في حكم تحققه خارجاً، قال السيد الأستاذ قدس سره مستغرباً مفاد هذه الرواية: (وهل ترى أن من رأى في المنام أنه قتل أحداً يجب أن يُعطي الدية أو يقتصّ منه؟! وكذا إذا رأت المرأة في المنام أنها حاضت فهل يجب عليها الغُسل بذلك؟!).

وإذا كان هذا مفاد الرواية فكيف يمكن الالتزام بصدورها من الإمام (عليه السلام)؟!

(ب) وأما رواية عبيد بن زرارة فمضافاً إلى الخلل في سندها بالإرسال والإضمار كما تقدّم يبدو متنها مُستغرباً بعض الشيء إذ كيف يصحّ أن ينفي الإمام (عليه السلام) وجوب الغُسل على المرأة بسبب الاحتلام معللاً بأن الرجل لا يرضى ولا يصبر على أن يرى ابنته أو أخته أو أمّه تغتسل منه؟ وهل هذا إلا نظير ما ردّ به عبد الله بن عمير الليثي على الإمام أبي جعفر الباقر (عليه السلام) في متعة النساء قائلاً: يسرك أن نساءك وبناتك وأخواتك وبنات عمك يفعلن ذلك فأعرض عنه أبو جعفر (عليه السلام) حين ذكر نساء وبنات عمه<sup>(١)</sup>.

ثم كيف ينفي الإمام (عليه السلام) وجوب الغسل عن النساء بالاحتلام استناداً

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٤٣٧ ح ٤.

إلى أن الخطاب في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ موجه إلى الرجل مع أن لسان معظم الخطابات القرآنية من هذا القبيل ولا يلتزم باختصاص الأحكام المذكورة فيها بالرجال.

ج - وأما رواية ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة فهي وإن كانت بظاهرها صحيحة السند، ولكن بالنظر إلى اتحاد لفظها مع إحدى روايات عمر بن يزيد، ورواية ابن أبي عمير عنهما جميعاً يمكن القول بوقوع الخلل في سندها بأحد نحوين:

١ - أن يكون لفظ (أذينة) محرف (يزيد) فإن الرواية من مرويات ابن أبي عمير الذي ذكر المؤرخون أنه لما حُبس في زمن الرشيد تعرضت كتبه للربط نتيجة لدفنها أو إصابة المطر لها مما أدى إلى مسح بعض كلماتها وصعوبة قراءتها إلا بالقرائن والمناسبات، ولذلك كثرت مراسيله كما كثرت التصحيف في أسماء مشايخه.

إذاً احتمال أن يكون (أذينة) محرف (يزيد) غير مستبعد سيما مع قربهما في رسم الخط، ولا يُحتمل العكس بأن يكون لفظ (يزيد) في الرواية الأخرى محرف (أذينة) لأن الراوي فيها جميل بن صالح وحماد بن عثمان وهما لا يرويان عن عمر بن أذينة.

٢ - أن يكون في السند المذكور سقط كأن يكون الصحيح: (ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام) ولهذا السند نماذج في روايات الكتب الأربعة<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: إن احتمال تعدد ما روي بالطريقين مع اتحاد لفظه سؤالاً وجواباً أمر مستبعد جداً، ومعه يترجح الالتزام بوقوع السقط أو التحريف في أحدهما بأحد الوجهين، ومعه لا يمكن الحكم بصحة هذه الرواية بناءً على المناقشة في روايات عمر بن يزيد كما سيأتي.

(١) لاحظ الكافي ج ٣ ص ٤٤٧ ح ١٩، التهذيب ج ٢ ح ٤٤١.

د - وأما الروايات الثلاث لعمر بن يزيد فهي مروية عنه بطريقٍ مُعتبرة:

**فأحداها** مروية عن كتاب محمد بن علي بن محبوب، **والثانية** مروية عن كتاب الحسن بن محبوب، وظاهر الشيخ الطوسي قدس سره إتحاد الروایتين واختلافهما في بعض التفاصيل<sup>(١)</sup>، وهو غير بعيد.

وأما **الثالثة** فهي التي أُشير إلى الاختلاف في سندها آنفاً، وقد رويت مرّةً بسندٍ صحيح عن ابن أبي عمير عن عمر بن يزيد أو عن عمر بن أذينة عن عمر بن يزيد، ورويت أيضاً مرسلّةً عن جميل بن صالح وحماد بن عثمان عن عمر بن يزيد.

وعمر بن يزيد اسم لشخصين أحدهما (عمر بن يزيد بّياع السابري) وقد وثّقه الشيخ والنجاشي وعُدَّ ممن روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام<sup>(٢)</sup>، والآخر (عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل) ولم يوثّق في كتب الرجال وذكر أنه ممن روى عن الصادق عليه السلام<sup>(٣)</sup>.

وحيث إن الروايات الثلاث المذكورة مرويات عن الصادق عليه السلام فيتردّد الراوي لها بين العُمَرين فلا يمكن التعويل على هذه الروايات.

وأما ما يظهر من المحقق المولى محمد الأردبيلي<sup>(٤)</sup> من أن من يروي عنه الحسن بن محبوب وعمر بن أذينة هو الصيقل غير الموثّق، ومن يروي عنه ابن أبي عمير وحماد بن عثمان هو بّياع السابري الثقة فغير مُعتضد بشاهدٍ واضح، مضافاً إلى أن مقتضاه في المقام أن تكون إحدى الروايتين اللتين حكم الشيخ باتحادهما - كما تقدم - لعمر بن يزيد بّياع السابري لكون الراوي عنه حماد بن عثمان، والأخرى لعمر بن يزيد الصيقل لأن

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ١٢١ ح ١٣.

(٢) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ٥٩ وما بعدها.

(٣) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ٦٩.

(٤) جامع الرواة ج ١ ص ٦٣٨ - ٦٣٩.

الراوي عنه الحسن بن محبوب وهو كما ترى مستبعد.

فظهر من جميع ما تقدّم أن الروايات التي قيل أنها تعارض الروايات الدالة على جنابة المرأة بالإنزال مخدوشة سنداً أو متناً، ولعل هذا هو السر في إعراض الأصحاب عنها ولا سيما بعد تشكّل الطائفة المقابلة لها من مجموعة كبيرة من الروايات المعتبرة.

هذا

ولكن يمكن تصحيح بعض روايات عمر بن يزيد أو كلّها بأحد الطرق التالية:

**الأول:** إثبات أن عمر بن يزيد بياع السابري هو عمر بن يزيد الصيقل، وقد تبنى هذا جمع من المحققين منهم صاحب قاموس الرجال طاب ثراه<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا غير واضح كما سيأتي في موضع آخر من هذه الدراسة<sup>(٢)</sup>.

**الثاني:** أن عمر بن يزيد الصيقل ثقة كعمر بن يزيد البياع السابري، فلا أثر لاشتراك هذا الاسم بينهما، والدليل على وثاقته أن محمد بن زياد الذي هو ابن أبي عمير المعروف قد روى عنه كتابه - كما في رجال النجاشي<sup>(٣)</sup> - وابن أبي عمير أحد الثلاثة الذين ثبت أنهم لا يروون ولا يُرسلون إلّا عن ثقة.

وهذا الطريق وإن كان سليماً كبروياً - على ما حُقق في محله - ولكن يمكن أن يناقش من حيث الضغرى بالنظر إلى أن في الطريق إلى ابن أبي عمير (أحمد بن جعفر) وهو غير موثق سواء أريد به أحمد بن جعفر بن سفيان البزوفري أم أحمد بن جعفر بن محمد العلوي الحميري، وعلى ذلك

(١) قاموس الرجال ج ٧ ص ٢٢٧.

(٢) لاحظ الملحق رقم ١.

(٣) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ٧٠.

فلم تثبت رواية ابن أبي عمير عن عمر بن يزيد الصيقل حتى يلتزم بوثاقته.

وقد يُجاب عن هذه المناقشة بأن الظاهر أن المقصود بأحمد بن جعفر هو ابن سفيان البزوفري بقرينة أن في الطريق (محمد بن عبد الله بن غالب) الذي روى النجاشي كتابه بإسناده عن ابن سفيان عن حميد عنه<sup>(١)</sup>، ومن روى عنه أحمد بن جعفر في الطريق إلى كتاب عمر بن يزيد الصيقل هو حميد بن زياد أيضاً، فيقرب أن يكون المراد بأحمد بن جعفر هنا هو ابن سفيان لا ابن محمد العلوي، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لم يستبعد الميرزا محمد في رجاله الكبير إتحاد أحمد بن جعفر بن سفيان مع أحمد بن جعفر الصولي الثقة<sup>(٢)</sup>، وبذلك يمكن الاعتماد على الطريق المذكور.

ولكن دعوى الاتحاد ممنوعة كما نبّه عليها السيد الأستاذ قدس سره فلا حظ<sup>(٣)</sup>.

**الثالث:** أن عمر بن يزيد وإن كان مُشترَكاً بين الثقة وغير الموثّق إلا أن المنصرف إليه عند الإطلاق هو بياع السابري الثقة.

وهذا الطريق صحيح كما سيأتي توضيحه في موضع آخر من هذه الدراسة<sup>(٤)</sup>.

**الرابع:** أن إحدى الروايات الثلاث مروية عن ابن أبي عمير عن عمر بن يزيد، فأياً كان المراد به فهو ثقة بناءً على أن ابن أبي عمير لا يروي إلا عن الثقة.

ولكن مبنى هذا الوجه كون (أذينة) مُحَرَّف (يزيد) مع أن هناك

(١) معجم رجال الحديث ج ١٦ ص ٢٧٢.

(٢) معجم رجال الحديث ج ٢ ص ٧٢.

(٣) معجم رجال الحديث ج ٢ ص ٧٢.

(٤) لاحظ الملحق رقم ١.

احتمالاً آخر - كما تقدم - وهو سقوط (عمر بن يزيد) من سند الرواية ليكون الصحيح (ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن عمر بن يزيد) فلا يكون الأخير من مشايخ ابن أبي عمير بلا واسطة ليحكم بوثاقته.

فتحصل مما تقدّم أن الصحيح أن الروايات الثلاث لعمر بن يزيد مُعتبرة سنداً ولا تصح دعوى سقوطها عن الحجية بالإعراض.

## المقام الثاني

في إمكان الجمع الدّالّي بين ما دلّ على وجوب  
الغُسل على المرأة بالإنزال وما دلّ على خلافه

وينبغي أولاً الإشارة إلى التأويل الذي إلّجأ إليه الشيخ الطوسي قدس سره في الجمع بين الطائفتين، فإنه تبنّى احتمال أن يكون لفظ (أُمنت) في رواية محمد بن مسلم ورواية حماد بن عثمان بن عمر بن يزيد ورواية الحسن بن محبوب عن عمر بن يزيد اشتباهاً، بأن يكون السامع قد وهم في سماعه وأنه إنما قال: أُمذت، فوقع له أُمَنت فرواه على ما وقع له، كما حمل رواية ابن أبي عمير عن عمر بن أُذينة وخبر عبيد بن زرارة على ما إذا رأت المرأة الماء الأعظم في حال منامها فإذا انتبهت لم ترَ شيئاً فإنه لا يجب عليها الغُسل<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى ضعف كلا التأويلين: أما الأول فلأن احتمال التحريف عريّ عن كلّ شاهد، بل جواب الإمام عليه السلام شاهد على خلافه فإن نفى وجوب الغُسل إنما يناسب كون السؤال عن الإمضاء، لا الإمضاء إذ المناسب فيه نفى وجوب الوضوء لا الغُسل، ومن هنا فرق عليه السلام في رواية الحسن بن محبوب فيما وقع بين عمر بن يزيد وجاريته حيث نفى عنه الوضوء لما قال أنه (أُمذى) ونفى عنها الغُسل لما حكى عنها أنها (أُمَنت).

وأما الثاني فلأنه لا يناسب رواية عبيد بن زرارة إطلاقاً إذ كيف

---

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ١٢٣ و ١٢٤.



يمكن أن يُحمل استقباح قيام المرأة بالاغتسال من احتلامها على مورد عدم الإنزال مع توقّر مناط الاستقباح في حالة الإنزال أيضاً، نعم هذا الحمل ممكن في رواية عمر بن (أذينة) وإن كان عريّاً عن الشاهد.

وبالجملة: إن ما أفاده الشيخ قدس سره لا ينهض بحلّ مشكلة التعارض بين الطائفتين، فلا بد من التحقق من صحّة ما ذكره بعضهم من إمكان الجمع الدلالي بين هذه الروايات بحمل الروايات المثبتة على استحباب الغسل عند الإنزال بقرينة صراحة الروايات النافية في عدم جنابتها بذلك.

ويمكن أن يُشكل عليه بوجوه ثلاثة:

### (الوجه الأول)

إن المناطق في الجمع الدلالي المقبول هو أن يُفرض الدليلان المنفصلان متصلين ومجتمعين في كلام واحد، فإن كان في نظر العُرف بمثابة القرينة وذيها فكان أحدهما مانعاً عن انعقاد الظهور في الآخر وشارحاً للمراد منه كما في مثل قولنا: (زكّ) و(لا بأس بتركه) أو (إغتسل للجمعة) و(لا بأس بترك الاغتسال) لم تكن ثمة معارضة وكانت القرينة محفوظة في ظرف الانفصال أيضاً، وأما إذا عُدّا في نظر العُرف متباينين وكان الصدر والذيل متهافتين فلا جرم تستقر المعارضة في البين لدى الانفصال أيضاً، ولا ريب أنه لو جُمع بين ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار: «إن عليها الغسل» وقوله في صحيحة عمر بن يزيد: «ليس عليها الغسل» لكان الكلام في نظر العُرف متهافتاً ومتناقضاً، فإن ثبوت الغسل وعدم ثبوته متعارضان ومعه كيف يمكن الحمل على الاستحباب.

وهذا الوجه يُستفاد من كلمات السيد الأستاذ قدّس سره في بعض نظائر المقام<sup>(١)</sup>.

(١) لاحظ مستند العروة الوثقى كتاب الزكاة ج ١ ص ٥٩.

ولكن يُلاحظ عليه بالنقض والحل.

أما (النقض) فبموارد كثيرة إلترم فيها قدس سره بأن الدليل الظاهر في الوجوب محمول على الاستحباب جمعاً بينه وبين دليل آخر مصرّح بعدم الوجوب مع عدم إمكان الجمع بينهما في كلام واحد، ومن هذه الموارد (غسل إناء الخمر) فإنه ورد في موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في الإناء الذي يُشرب فيه النبيذ أنه قال: «تغسله ثلاث مرات»، وورد في موثقة الأخرى في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر قال: «تغسله سبع مرات، فحمل أعلى الله مقامه الرواية الثانية على الاستحباب قائلاً أن مقتضى الجمع بين الروایتين هو الحكم بوجوب الغسل في ظروف الخمر ثلاث مرات واستحباب غسلها سبعاً»<sup>(١)</sup>.

مع وضوح أنه لا يمكن الجمع بين قوله: «تغسله سبعاً» وقوله: «تغسله ثلاثاً» في كلام واحد إلا على سبيل العدول والإضراب عن أولهما ذكرأ.

ومن تلك الموارد (وجوب سورة كاملة بعد الحمد في الركعتين الأوليين) فإنه قدس سره قد جمع بين الروايات الدالة على الوجوب والروايات الدالة على عدم الوجوب بحمل الأولى على الاستحباب قائلاً: كما هو مقتضى الصناعة في جميع الأبواب من رفع اليد عن ظهور أحد الدليلين بصراحة الآخر، فإن الطائفة الأولى ظاهرة في الوجوب وهذه صريحة في الجواز فتُرفع اليد عن ظهور تلك بصراحة هذه وتُحمل على الاستحباب»<sup>(٢)</sup>.

مع أن من الطائفة الأولى مفهوم صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً» ومن الطائفة الثانية

(١) لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٥٨.

(٢) لاحظ مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ٣ ص ٣٠٥.

صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن فاتحة الكتاب تجزي وحدها في الفريضة» ومن الواضح أنه لا يمكن الجمع في كلام واحد بين الحكم بالاجتزاء بفاتحة الكتاب من غير تقييد والحكم بعدم الاجتزاء بها إلا في حال الاستعجال والخوف ما لم يلتزم بحمل المطلق على المقيد ولكنه قدس سره لم يلتزم به في المقام قائلاً أنه يشبه الحمل على الفرد النادر لأن موارد الاستعجال والخوف قليلة جداً<sup>(١)</sup>، فيبقى إشكال التنافي بينهما لو جمعا في كلام واحد باقياً على حاله، فكيف حمل مفهوم صحيح الحلبي على الاستحباب في ضوء الضابط المذكور للجمع العرفي؟!

ومن تلك الموارد (القنوت) فقد ورد في موثق عمار أن من نسي القنوت في شيء من الصلاة حتى ركع فقد جازت صلاته وليس عليه شيء وليس له أن يدعه متممداً، وورد في صحيح البزنطي: «إن شئت فاقنت وإن شئت فلا تقنت» فحمل السيد الأستاذ قدس سره الرواية الأولى على الاستحباب<sup>(٢)</sup> مع وضوح عدم إمكان الجمع بين المضمومين في كلام واحد، إلى غير ذلك من الموارد التي تخلف فيها أعلى الله مقامه عن أعمال الضابط المذكور للجمع العرفي المقبول.

وأما (الحل) فبأن كون أحد الكلامين قرينة على التصرف في الآخر ليس متوقفاً على صحة الجمع بينهما في كلام واحد - كما أفاده قدس سره وفاقاً لما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني في أجود التقريرات<sup>(٣)</sup> - لأن ما يعدّ من قبيل القرينة الشارحة لمراد المتكلم على نحوين:

١ - ما ينصبه المتكلم للقرينة فيكون ناظراً إلى كلامه الآخر ومبيناً للمراد منه ولأجل ذلك لا يتنافران لو اجتمعا في كلام واحد.

٢ - ما يعتبره العرف قرينة على مراد المتكلم من كلامه الآخر من

(١) لاحظ مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ٣ ص ٢٩٩.

(٢) لاحظ مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ٤ ص ٣٨.

(٣) أجود التقريرات ج ٢ ص ٥٠٩.

دون أن يكون ناظراً إليه، ولذلك لا يُشترط صحة الجمع بينهما في كلام واحد.

ولا يعتبر في النحو الأول وجود مزية دلالية للقرينة على ذي القرينة فتتقدم عليه وإن كانت أضعف ظهوراً، بخلاف النحو الثاني فإنه منوط بوجود المزية الدلالية بأحد نحوين:

**(الأول):** أن يكون الدليل الأول ظاهراً في مدلوله مع إمكان صرفه عنه وحمله على معنى غير مستبعد عُرفاً، ويكون الدليل الثاني نصاً في مدلوله بحيث لا يمكن تأويله.

**(الثاني):** أن يكون الدليل الأول ظاهراً على النحو المذكور في سابقه ويكون الدليل الثاني ظاهراً في مدلوله أيضاً ولكن بنحو غير قابل للتأويل إلا بوجه مُستبعد عُرفاً.

ففي هذين الموردين يُجعل الدليل الثاني قرينة على التصرف في الدليل الأول ولا يبقى العُرف متحيراً في استكشاف مُراد المتكلم من الدليلين، بخلاف ما إذا كان كل من الدليلين نصاً في مدلوله أو كان كلاهما ظاهراً بنحو قابل للتأويل.

والحاصل: إن صحّة الجمع بين القرينة وذی القرينة في كلام واحد من خصائص القرينة المنصوبة من قبل المتكلم للقرينة ولا تجري في غيرها.

### (الوجه الثاني)

إن الجمع بين المتعارضين بحمل أحدهما على الاستحباب أو الكراهة مخصوص بالأحكام التكليفية، ولا يأتي في الأوامر والنواهي الإرشادية، نظير ما لو ورد الأمر بالإعادة في دليل وورد نفي الإعادة في دليل آخر فإنه لا يمكن الجمع بالحمل على الاستحباب، لأن الأمر بالإعادة إرشاد إلى الفساد والحكم بعدمها إرشاد إلى عدم الفساد، والفساد

وعدم الفساد متعارضان في نظر العُرف ومن المعلوم أنه لا معنى لاستحباب الفساد.

والمقام من هذا القبيل لأن الأمر بغُسل المرأة من الإنزال إرشاد إلى جنباتها المانعة من صحّة الصلاة في هذا الحال، وقوله: «ليس عليها الغُسل» إرشاد إلى عدم جنباتها بذلك فلا يمنع عن صحّة صلاتها، فلا معنى للحمل على الاستحباب في مثل ذلك.

وهذا الوجه ذكره السيد الأستاذ قدس سره في المقام<sup>(١)</sup>، وفي بعض نظائره<sup>(٢)</sup>.

ولكن يُلاحظ عليه بالنقض والحل.

أما (النقض) فبموارد (منها): نسيان التشهد الذي ورد فيه موثّق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر أنه قال: بسم الله فقط، فقد جازت صلاته، وإن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة».

وقد حمل السيد الأستاذ قدس سره الحكم بالإعادة على الاستحباب استناداً إلى حديث «لا تُعاد» المقتضي لعدم الإعادة من نسيان التشهد<sup>(٣)</sup>، فيُلاحظ أنه لم يجد ضيراً في حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب على خلاف ما هو ظاهر فيه من الإرشاد إلى الفساد.

(ومنها): من أجنب متعمّداً فصلّى متيمّماً لخوفه من استعمال الماء فإنه ورد في صحيح عبد الله بن سنان أنه إذا أمن البرد اغتسل وأعاد الصلاة، وفي صحيح الحلبي أنه إذا وجد الماء فليغتسل ولا يعيد الصلاة، وقد حمل السيد الأستاذ قدس سره الرواية الآمرة بالإعادة على الاستحباب قائلاً: (إن هذه الصحيحة صريحة الدلالة على عدم وجوب الإعادة وتلك

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٥ ص ٣٠٩.

(٢) مستند العروة الوثقى ج ١ كتاب الزكاة ص ٦٠.

(٣) لاحظ مستند العروة كتاب الصلاة ج ٤ ص ٢٦٧.

الصحيحة المتقدمة ظاهرة في وجوب الإعادة فترفع اليد عن ظهورها بنص هذه الصحيحة فتُحمل على استحباب الإعادة في الوقت<sup>(١)</sup>.

و(منها): ما إذا ماتت الزوجة الرابعة فقد دلت بعض الروايات على جواز أن يتزوج بعد وفاتها مباشرة ولكن دلت موثقة عمار على أنه لا يحل له أن يتزوج حتى يأتي عليها أربعة أشهر وعشرة أيام، فارتضى السيد الأستاذ قدس سره حمل رواية عمار على كراهة الزواج خلال مدة العدة<sup>(٢)</sup>، مع ظهورها في الإرشاد إلى فساد العقد.

و(منها): الموارد الثلاثة المتقدمة في الجواب عن الوجه الأول فإنها تخصّ الأوامر والنواهي الإرشادية كما لا يخفى.

وأما (الحل) فبأن حمل الأمر على الاستحباب بقرينة خارجية كما يتأتى في الأمر الظاهر في الوجوب التكليفي كذلك يتأتى في الأمر الظاهر في الإرشاد، ولكن ليس معناه استحباب الفساد أو استحباب الجَنَابَةِ ونحو ذلك ليُقال أنه واضح البطلان، بل لما كان ظاهر الأمر بالإعادة هو الإرشاد إلى الفساد فإذا حُمِلَ على الاستحباب صار معناه استحباب الإعادة تعبدًا من دون أن يكون العمل الأول فاسدًا، وكذلك لما كان الأمر بالاغتسال ظاهرًا في الإرشاد إلى حصول الحدث الأكبر فإذا حُمِلَ على الاستحباب صار معناه استحباب الاغتسال تعبدًا وإن لم يكن المكلف مُحدثًا وهكذا في سائر الموارد.

### (الوجه الثالث)

إن بعض الروايات في الطائفتين الدالّتين على لزوم الغُسل على المرأة بالإنزال وعدم لزومه عليها يأبى أن يكون الثبوت على وجه الاستحباب فيتعدّر الجمع بينهما بذلك، وتوضيحه:

(١) لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ١٠ ص ٢٤١.

(٢) لاحظ مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٢٠١.

(أ): إن الظاهر من جملة من أخبار الطائفة الأولى أن الغُسل الثابت على المرأة بالإنزال هو الغُسل الثابت على الرجل به أي غُسل الجنابة، ففي صحيح الحلبي: عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل؟ قال: «إذا أنزلت فعليها الغُسل...».

وفي رواية أديم بن الحر عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل عليها غُسل؟ قال: «نعم...» فالسؤال في الروایتين هو أنه هل يجب على المرأة ما يجب على الرجل من الغُسل إذا رأت في المنام ما يراه أو لا؟ وفي رواية الجعفریات أن علياً عليه السلام سئل عن الرجل يُجامع مع امرأته دون الفرج فيقضي شهوته قال: «عليه الغُسل وعلى المرأة أن تغسل ذلك الموضع إذا أصابها فإن أنزلت من الشهوة كما أنزل الرجل فعليها الغُسل». وفي صحيحة الحلبي: عن الرجل يُصيب المرأة فيما دون الفرج أعليها غُسل إن هو أنزل ولم تنزل هي؟ قال: «ليس عليها غُسل وإن لم يُنزل هو فليس عليه غُسل».

وظاهر هذه الروایات أن الغُسل الثابت على المرأة بالإنزال والمنفي عنها عند عدمه هو نفس الغُسل الثابت على الرجل بالإنزال المنفي عنه عند عدمه، فحملها على استحباب غُسل المرأة يعني التفكيك بين الغُسلين بكون الثابت على الرجل من قبيل الغُسل الرافع للحدث والثابت على المرأة من قبيل الغُسل الاستحبابي من غير المحدث، وهذا التفكيك بعيد عن سياق هذه الروایات.

وبتعبير آخر: إن حمل هذه الروایات على استحباب غُسل المرأة يستدعي مخالفة ظهورين:

- ١ - ظهور الأمر بالغُسل في كونه إرشاداً إلى جنابتها بالإنزال.
- ٢ - ظهور الكلام سؤالاً وجواباً في أن الغُسل الثابت عليها من نمط الغُسل الثابت على الرجل عند الإنزال، وإذا كان رفع اليد عن الظهور الأول مقبولاً لدى العُرف فرفع اليد عن الظهور الثاني المستلزم للتفكيك بين الغُسلين لا يخلو عن بُعد.

(ب): إن رواية عُبيد بن زرارة من الطائفة الثانية لا ينسجم مع استحباب الغُسل من الاحتلام كما لا ينسجم مع وجوبه، فإن قوله فيها: «أَيْكُمْ يَرْضَى أَنْ يَرَى أَوْ يَصْبِرَ عَلَى ذَلِكَ أَنْ يَرَى ابْنَتَهُ...» قائمة تغتسل فيقول: مالك؟ فتقول: احتلمت، وليس لها بعل...» ينفي بوضوح ثبوت الغُسل عليهن بالاحتلام حتى على سبيل الاستحباب.

(ج): إن معتبرة معاوية بن عمار وهي من روايات الطائفة الأولى تأبى الحمل على الاستحباب فقد ورد فيها قوله ﷺ: «إِذَا أُمِنَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ شَهْوَةِ جَامِعِهَا الرَّجُلِ أَوْ لَمْ يَجَامِعْهَا فِي نَوْمٍ كَانَ أَوْ فِي يَقْظَةٍ فَإِنْ عَلَيْهَا الْغُسْلُ» فإن قوله: «عليها الغُسل» لا يمكن أن يُحمل على الاستحباب للتعميم المذكور قبله أي قوله: «جامعها الرجل أم لم يجامعها» لوضوح تحقق الجنابة بالجُماع ووجوب الغُسل عندئذٍ، كما لا يمكن أن يُحمل على معنيين أحدهما الإرشاد إلى حصول الجنابة والثاني استحباب الغُسل فإن ذلك غير ممكن أو خلاف الظاهر جداً كما حُقق في مبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى من علم الأصول، فيتعين أن يكون إرشاداً إلى حصول الجنابة بالإنزال فيستقر التعارض بينها وبين روايات الطائفة الثانية.

فتحصل من جميع ما تقدّم أن الصحيح ما ذكره جمع من المحققين من تعذر الجمع الدلالي بين الروايات الدالة على ثبوت الغُسل على المرأة بالإنزال والروايات النافية لذلك، فيستقرّ التعارض بينهما، فيلزم الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة عندئذٍ.



## المقام الثالث

في ما تقتضيه قواعد الترجيح ونحوها  
على تقدير استقرار التعارض بين الطائفتين

وهنا اتجاهان:

(الاتجاه الأول): الحكم بسقوط الطائفة الثانية النافية للغسل على المرأة بالإنزال، لمعارضتها للسنة القطعية، ومبنى ذلك أمران:

١ - إن روايات الطائفة الأولى متواترة إجمالاً، أي يُعلم إجمالاً صدور بعضها عن المعصوم عليه السلام لأنها تبلغ (١٤) رواية لا يحتمل تواطؤ الرواة في جميعها على الكذب أو حصول الخطأ والاشتباه لجميعهم، وأما روايات الطائفة الثانية فهي قليلة العدد، مضافاً إلى أن ثلاثة منها تنتهي إلى راوٍ واحد فلا يحصل العلم بصدور بعضها بل غايته الظن بذلك.

٢ - ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أنه متى وقع التعارض بين خبر متواتر وخبر مظنون صدوره فلا بد من الأخذ بظاهر الخبر المقطوع صدوره وطرح ما يُقابله بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة - والمراد بالسنة مُطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لا خصوص النبوي - وليس ذلك من جهة ترجيح ظاهر الكتاب والسنة على الخبر الواحد المخالف لها بل من جهة أن الخبر الواحد المخالف لها بنحو لا يمكن الجمع بينه وبينهما لا يكون حجة بمقتضى قوله عليه السلام: أنه «زخرف» أو «لم نقله» أو «فاضربوه على الجدار» إلى

غير ذلك من العبارات الدالة على عدم حجية الخبر المذكور سواء جاء به عادل أم فاسق<sup>(١)</sup>.

(أقول): لفظ (السنة) ظاهر في خصوص سنة النبي ﷺ وإلحاق الخبر المقطوع صدوره عن سائر المعصومين بها لا يخلو عن إشكال، لأن السنة النبوية القطعية تشارك القرآن المجيد في ميزتين:

**الأولى:** كونها قطعية الصدور.

**الثانية:** كونها قطعية الجهة أي لم تصدر إلا لبيان الحكم الواقعي دون التقية ونحوها.

وهذه الميزة الثانية مفقودة فيما يثبت قطعاً عن سائر المعصومين ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، فكيف يُقطع بإلحاقه بها في أن الخبر المخالف لها ساقط عن الحجية بغض النظر عن ترجحها عليه ببعض المرجحات الشرعية.

**(الاتجاه الثاني):** إعمال المرجحات بين الطائفتين، وهي ثلاثة:

(أ) موافقة الكتاب.

(ب) الشهرة.

(ج) مخالفة العامة.

### أ - موافقة الكتاب

ويمكن أن يقال أنها تتوفر للطائفة الأولى الدالة على ثبوت الغسل على المرأة بالإنزال، وتقريب ذلك، أنه قد ورد في الآية السابعة من سورة المائدة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ

(١) مصباح الأصول ج ٤ ص ٤٠٣ وص ٤١٣.

كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهَّرُوا» وورد في موثقة ابن بكير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله: «إذا قمتم إلى الصلاة» ما يعني بذلك؟ قال: «إذا قمتم من النوم»<sup>(١)</sup>.

ومقتضى هذه الموثقة أن الآية الكريمة بصدد تقسيم المكلف المستيقظ من النوم إلى قسمين: الجُنُب وغير الجُنُب، وبيان أن وظيفة الأول عند أداء الصلاة هو الغُسل ووظيفة الثاني هو الوضوء، فيظهر بذلك أن المقصود بلفظ (الجُنُب) الوارد فيها هو خصوص المحتلم الذي تكون جنابته بالإنزال في مقابل من كانت جنابته بالمقاربة، وهو المذكور في المقطع الآخر من الآية الكريمة في قوله: «أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ».

والجُنُب مأخوذ من الجنابة وهي لغة بمعنى البُعد<sup>(٢)</sup>، ولعلّه أُطلق على المحتلم وغيره ممن يُنزل الماء بالنظر إلى ما يصيبه من القذارة، فيقتضي ذلك ابتعاده عما يقرب إليه غيره حتى يغتسل، فإن الاغتسال من الجنابة - كما ورد في بعض الروايات<sup>(٣)</sup> - كان مما تعرفه العرب قبل الإسلام وقد أخذته من الشرائع الحنيفية السابقة، وأما إطلاق الجُنُب على من يجامع من غير إنزال فربما كان مستحدثاً بعد الإسلام، ومن هنا ورد في بعض الروايات أن جمعاً من الصحابة كانوا يجهلون وجوب الاغتسال من الجماع بغير إنزال ويقولون: (الماء من الماء)<sup>(٤)</sup>.

وكيف كان فلا شك في أن لفظ (الجُنُب) يعم الذكر والأنثى فيقال: رجل جُنُب وامرأة جُنُب، ولا يقال: امرأة جُنُب، لأنه لم يُسمع ذلك من العرب كما نبّه عليه بعض اللغويين.

والظاهر أن إطلاق (الجُنُب) على من احتلم فأنزل إنما هو بلحاظ

(١) الوسائل ج ١ ص ١٨٠ ح ٧.

(٢) مقاييس اللغة ج ١ ص ٤٨٣.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٦٥ ح ١٤.

(٤) الوسائل ج ١ ص ٤٧٠ ح ٥، ولاحظ شرح معاني الآثار للطحاوي ج ١ ص ٥٣.

الإنزال الذي يحدث للمرأة أيضاً ولو في حالات قليلة كما هو واضح من خلال أسئلة الرواة في جملة من روايات الطائفة الأولى وحتى الطائفة الثانية كرواية عبيد بن زرارة وصحيحة عمر بن يزيد.

وعلى ذلك فيمكن استظهار أن لفظ (الجُنْب) الوارد في الآية الكريمة يشمل المرأة التي أنزلت ماءها، إذ ليس لإطلاقه نكتة أخرى وراء إنزال الماء الذي يتحقق على الفرض بالنسبة إلى المرأة أيضاً.

ويؤكد ذلك سؤال عبيد بن زرارة في روايته المتقدمة في الطائفة الثانية حيث قال: (هل على المرأة غُسل من جنابتها إذا لم يأتها الرجل) حيث استخدم لفظ (الجنابة) تعبيراً عن حالة الاحتلام المستتبع للإنزال بالنسبة إلى المرأة.

والملاحظ أن المجيب - الذي لم يُعلم أنه الإمام المعصوم عليه السلام أو غيره - لم يناقش في صدق الجُنْب على المرأة المحتملة وإنما ركّز على أن الخطاب في الآية الكريمة موجّه إلى الرجال فلا يشمل الحكم النساء.

وهذا الكلام لو كان صادراً من الإمام لوجب أن يُحمل على أنه عليه السلام أراد به مجرد إقناع السائل بعدم وجوب الغُسل على المرأة بالاحتلام، إذ إن استخدام الصيغ والأدوات المخصّصة للذكور في بيان الأحكام المشتركة بين الجنسين ظاهرة عامة في الخطابات القرآنية، ومن المستبعد جداً أن يكون ذلك على سبيل إلغاء خصوصية الذكورة وإلحاق الأنثى بالذكر من جهة قاعدة الاشتراك، بل الظاهر أن المتفاهم منها عُرفاً هو كون الخطاب موجّهاً لجميع المكلفين من الذكور والإناث وإن كان التعبير المستخدم فيه موضوعاً لغةً لمخاطبة الذكور فقط فتدبر.

والحاصل: إنه يمكن أن يُقال أن الآية الكريمة: ﴿يَتَأْتِيهَا اللَّيْثُ مَأْمُوتًا إِذَا قُمَّتْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ تعمّ بطلاقها الرجال والنساء، ولا ينافي ذلك قوله عز وجل في المقطع الأخير منها: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ فإن كون الخطاب في هذا المقطع مخصوصاً بالرجال لا يمنع من عمومه لعامة المؤمنين فتدبر.

هذا ولكن قد يُناقش في شمول الآية الكريمة للنساء بدعوى أن لفظ (الجُنْب) وإن كان مأخوذاً من (الجَنَابَة) إلا أن الجَنَابَة لغة اسم للمني كما صرح بذلك بعض اللغويين، وحيث إن المني لا يُطلق إلا على ماء الرجل - كما تقدّم الإيعاز إليه في بداية البحث - كشف ذلك عن أن لفظ (الجُنْب) لم يكن يُطلق بحسب الأصل على المرأة لأنه لا مني لها، ولكن لما حكم الشارع المقدّس على المرأة بوجوب الاغتسال بالجُمَاع وأصبحت (الجَنَابَة) اسماً للمعنى الحداثي بعد أن كانت اسم عين فحسب صار لفظ (الجُنْب) يُطلق على المرأة فيقال: إمراة جُنْب، وإمراة أصابتها الجَنَابَة، ونحو ذلك.

إلا أن هذا شيء مستحدث لم يكن موجوداً في زمن نزول الآية الكريمة، وعلى ذلك فلا وجه للتمسك بإطلاقها في إيجاب الغُسل على المرأة بالاحتلام.

ويُلاحظ عليه:

(أولاً): إن كون الجَنَابَة اسماً للمني مما لم أجده في معظم المعاجم اللغوية كالعين للخليل والجمهرة لابن دريد وتهذيب اللغة للأزهري والمحيط للمصاحب بن عباد والمقاييس لابن فارس والصحاح للجوهري والمفردات للأصفهاني والفائق للزمخشري والنهاية لابن الأثير والمصباح المنير للفيومي، وإنما يوجد في المحكم لابن سيده، وقد اقتبسه منه ابن منظور في لسان العرب - فإن المحكم من مصادره كما صرح بذلك في مقدّمته - ويوجد أيضاً في القاموس المحيط للفيروز آبادي، والظاهر أنه أخذه من المحكم أو اللسان<sup>(١)</sup>. هذا بحسب ما أورده اللغويون في معنى

(١) لاحظ ترتيب العين ج ١ ص ٣١٩، جمهرة اللغة ج ١ ص ٢١٤، تهذيب اللغة ج ١١ ص ١١٨، المحيط ج ٧ ص ١٢٩، مقاييس اللغة ج ١ ص ٤٣٨، الصحاح ج ١ ص ١٠٣، مفردات ألفاظ القرآن ص ٩٨، الفائق ج ١ ص ٢٣٨، النهاية ج ١ ص ٣٠٢، المصباح المنير ص ١٥٢، المحكم ج ٧ ص ٣٢٢، لسان العرب ج ١ ص ٥٠٩، تاج العروس ج ١ ص ١٨٩.

كلمة (الجنابة) وأما موارد استعمالها فقد تتبعنا كثيراً مما وقع منها في الحديث النبوي وعلى لسان الصحابة ولم أجد ما يكون بغير المعنى الحديثي إلا موارد نادرة كما في حديث مصعب بن سعد عن أبيه أنه كان يفرك الجنابة من ثوبه<sup>(١)</sup>، وفي حديث عائشة أنها قالت: (كنت أفرك الجنابة من ثوب رسول الله ﷺ) ولكن في لفظ آخر عنها: (كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ)<sup>(٢)</sup>.

والمرجح أن يكون استعمال الجنابة في مثل هذه الموارد على سبيل المجاز في الكلمة بعلاقة السببية والمسببية أو على نحو المجاز في الإسناد والمقصود (أثر الجنابة)، إذ لو كانت الجنابة مرادفة للمني في المعنى لتم التنصيص على ذلك في كلمات سائر اللغويين ولما ندر استعمالها في هذا المعنى في عصر النبي ﷺ وما قرب منه، وأما شيوع استخدامها فيه في العصور اللاحقة فلا أثر له فيها هو المقصود كما هو واضح.

**و(ثانياً):** إنه لو ثبت أن الجنابة اسم للمني فلا يؤثر ذلك شيئاً إذ لم يثبت أن الجنب مأخوذ من الجنابة بهذا المعنى بل ثبت خلاف ذلك بتنصيص جمع من اللغويين على أنه مأخوذ من الجنابة بمعنى البعد أو المجانبة بمعنى المباحدة<sup>(٣)</sup>، فالمعنى الأصلي للمادة هو البعد وهو الملحوظ في إطلاق المجنب على المحدث والجنابة على الحدث وعلى أثره.

وعلى ذلك فلا وجه للمناقشة في شمول آية الاغتسال من الجنابة للمرأة، وبه تتبين موافقة الطائفة الأولى الدالة على ثبوت الغسل على المرأة بالإتزال مع ظاهر القرآن المجيد فتترجح بذلك على الطائفة الثانية.

(١) شرح معاني الآثار ج ١ ص ٥٢.

(٢) مسند أحمد ج ٦ ص ٦٧ وشرح معاني الآثار ج ١ ص ٤٩.

(٣) لاحظ الصحاح وتهذيب اللغة وتفسير القرطبي (المصادر نفسها) وتفسير المنار ج ٥ ص ١١٦.

### ب - الشهرة

وهي أيضاً في جانب الطائفة الأولى سواء أكان المناط فيها الشهرة الفتوائية أم الشهرة الروائية - وإن كان الصحيح هو الثانية - فإن ثبوت الغُسل على المرأة بالإنزال هو المشهور بل المُجمع عليه عند الفقهاء كما تقدّم، كما أن روايته مشهورة رواها عدد وافر من كبار أصحاب الأئمة عليهم السلام كمعاوية بن عمار وعبد الله بن سنان وعبيد الله بن علي الحلبي وأديم بن الحر واسماعيل بن سعد الأشعري ومحمد بن اسماعيل بن بزيع وأبي عبيدة الحذاء، وقد تفرّد برواية الخلاف عمر بن يزيد بعد ضعف رواية عبيد بن زرارة كما مر.

فيصح أن يقال أن رواية ثبوت الغُسل على المرأة بالإنزال مشهورة معروفة بين الأصحاب وأن رواية عدم ثبوت الغُسل عليها بذلك تندرج في قوله عليه السلام في معتبرة عمر بن حنظلة: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك».

### ج - مخالفة العامة

وهي في جانب الطائفة الثانية النافية لوجوب الغُسل على المرأة بالإنزال فإن القول المعروف عند العامة بل المجمع عليه عندهم هو أن حكم المرأة حكم الرجل في وجوب الغُسل عليه بالإنزال.

ولكن مع ذلك استوجه المحقق الهمداني والسيد الأستاذ قدس سرهما<sup>(١)</sup> حمل الطائفة الثانية على التقية، وذلك بأحد تقييين:

(الأول): إنها موافقة لبعض العامة على ما حكاه صاحب الوسائل من اختلافهم في ذلك، وأما ادعاء المحقق والعلامة إجماع المسلمين على أن المرأة تُجنب بالإنزال كالرجل فهو ناظر إلى الإجماع في عصرهما الذي

(١) لاحظ مصباح الفقيه ج ١ ص ٢١٩ والتنقيح ج ٥ ص ٣٠٧.

انحصرت فيه آراء المخالفين في المذاهب الأربعة وانقرض عصر من خالفهم من سابقهم.

ويلاحظ عليه - مضافاً إلى أن موافقتها لبعض العامة لا يُبرر حملها على التقية بعد موافقة الطائفة الأولى لأكثرهم - أن العامة متفقون في جميع الأعصار على أن المرأة تُجنب بالإنزال كالرجل، ولم يُنقل الخلاف في ذلك إلا عن النخعي كما تقدم في أول الفصل ولا معنى للتقية منه، كما لا وجه لدعوى اختصاص إجماعات المحقق والعلامة بزمانهما بل هي ناظرة إلى ما يسبقه من الأزمنة أيضاً كما يُعلم بالتبع.

**(الثاني):** إن مفاد هذه الروايات يشبه أقوال العامة ويتضمن نمط استدلالهم، فإن قوله في رواية عبيد بن زرارة «إن الله وضع الاغتسال من الجنابة على الرجال» مخالف بإطلاقه للسنة القطعية لوجوب الاغتسال من الجنابة الحاصلة بالمقاربة على الرجال والنساء جميعاً<sup>(١)</sup>، كما أن الاستدلال له بأن الله خاطب الرجال في قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾ ولم يقل ذلك لهم استدلال صوري إقناعي بمقتضى مذاق القوم لوضوح أنه لو قيل باختصاص الخطاب في الآية الكريمة بالرجال - مع أن هذا محل إشكال بل منع كما مرّ - فلا محيص من تعميم الحكم بالنسبة إلى النساء بقاعدة الاشتراك، كيف وأغلب الخطابات الواردة في الكتاب متوجهة إلى الرجال ولازم ذلك عدم تكليف النساء بشيء مما كُلف به الرجال!

وأيضاً ما ورد في هذه الرواية من الاستشهاد لعدم وجوب الاغتسال عليهنّ بعدم رضاء الرجال باغتسالهنّ أشبه شيء بمذاق من يعمل بالاستحسانات في معرفة الأحكام الشرعية التعبدية.

وهكذا التعليل الوارد في رواية محمد بن مسلم لوجوب الغُسل على

(١) قد تقدم أن المراد بالجنب في الآية الكريمة هو المحتلم فالرواية لا تنفي غسل الجنابة عن المرأة مطلقاً.



المرأة بالاحتلام من قوله: «لأنها رأت في منامها أن الرجل يجامعها في فرجها فوجب عليها الغسل» فإن هذا توجيه صوري لمطلب ظاهري.

وبالجملة: مفاد هذه الروايات يشبه أقوال العامة وما كان كذلك فهو مردود لما ورد في رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه»<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه:

(أولاً): بأن رواية عبيد بن زرارة غير معتبرة لعدم ثبوت وثاقة الحسن بن أيوب الواقع في سندها.

(ثانياً): بأنه ليس مفاد الرواية أن كل ما يشبه قوله الناس فهو صادر تقية، بل مفادها حصر مجال التقية في ما يشبه قول الناس فإن ما لا يشبه قولهم لا يُحتمل فيه التقية لعدم تحقق موضوعها كما هو واضح.

(ثالثاً): بأن كون التعليل الوارد في الرواية صادراً عن تقية لا يقتضي أن يكون الحكم المعلّل به أيضاً كذلك، فإنه ربما يكون السائل أو بعض الحضور من العامة فلا يقتنع بما يُفتي به الإمام عليه السلام إلا إذا علّله له وفق الاستدلالات المقبولة عندهم، فكون التعليل مشابهاً لما عند الناس لا يستلزم أن يكون الحكم المعلّل به كذلك، بل أن في المقام لا يُحتمل أن يكون الحكم بعدم جنابة المرأة بالإنزال صادراً لتقية فإنه مخالف لما عليه جمهور أهل السنة إلا النخعي الذي لا يُحتمل أن يتقي منه أبو عبد الله الصادق عليه السلام، بالإضافة إلى مخالفة هذا الحكم لما ورد عندهم عن النبي صلى الله عليه وآله وهي رواية أم سليم ورواية بسرة المتقدمين في أول الفصل.

فالنتيجة: إنه لا مجال لحمل الطائفة الثانية على التقية بدعوى موافقة بعض رواياتها للعامة من جهة ما تضمنته من التعليل الموافق لمذاقهم، بل

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٨٨ ح ٤٦.

لو آل الأمر إلى ذلك فلا بدّ من حمل الطائفة الأولى على التقيّة لموافقتها  
لفتاوى فقهاء العامة وللخبرين المشار إليهما آنفاً.



فتلخّص من جميع ما تقدّم أن المزايا الثلاث أي (موافقة الكتاب  
والشهرة ومخالفة العامة) موزّعة بين الطائفتين، فالميزة الأولى والثانية في  
جانب الطائفة الأولى والميزة الثالثة في جانب الطائفة الثانية.

وهنا ثلاثة مواقف:

(الموقف الأول): ترجيح الطائفة الأولى على أساس أحد أمرين:

(أ) ترجّحها بالشهرة استناداً إلى معتبرة عمر بن حنظلة<sup>(١)</sup>. التي  
جعلتها أول المرّجّحات عند تعارض الأخبار.

(ب) ترجّحها بموافقة الكتاب استناداً إلى كونها المرّجّح الأول في  
مصنّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله<sup>(٢)</sup>، أو كونها المرّجّح الثاني في  
معتبرة عمر بن حنظلة بعد المناقشة في الترجيح بالشهرة من جهة كون  
المراد بها في المقبولة هي الإجماع - المساوق للتواتر - لا الشهرة  
الاصطلاحية.

(الموقف الثاني): ترجيح الطائفة الثانية لترجّحها بمخالفة العامة بعد  
المناقشة أولاً في كُبرى الترجيح بالشهرة لأحد أمرين على سبيل منع  
الخلو، إما المناقشة في سند معتبرة عمر بن حنظلة أو في كون المراد  
بالشهرة فيها هو المعنى المصطلح لها كما مرّ، والمناقشة ثانياً في صُغرى  
الترجّيح بموافقة الكتاب بدعوى اختصاص الخطاب في الآية الكريمة  
بالرجال.

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٧٥ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٨ ص ٨٤ ح ٢٩.

(الموقف الثالث): عدم ترجيح أيّ من الطائفتين على الأخرى والحكم بتساقلهما .

أما عدم ترجيح الطائفة الأولى بالشهرة أو بموافقة الكتاب فلما مرّ في وجه الموقف الثاني، وأما عدم ترجيح الطائفة الثانية بمخالفة العامة فلأن الظاهر أن الترجيح بها ليس أمراً تعدياً بل من جهة أن احتمال الجدّة أي كون الحكم صادراً لبيان حكم الله الواقعي يكون أقوى في الخبر المخالف للعامة بالقياس إلى الخبر الموافق لهم .

ولكن إذا كان الخبر الموافق للعامة مشهوراً عند الأصحاب فتوى ورواية - كما هو الحاصل بالنسبة إلى أخبار الطائفة الأولى - فلا محالة يضعف فيه احتمال الصدور تقيّة، كما أفاد ذلك سيدي الأستاذ الوالد دام ظلّه قائلاً: إن ما ينقله جمع من الفقهاء وأكابر حملة الحديث ممّن تعنيهم فتاوى الأئمة عليهم السلام ويعتنون بضبطها يضعف فيه احتمال التقيّة بالقياس إلى الخبر الذي لا يكون كذلك كما أشار إليه الشيخ المفيد قدس سره قائلاً: (وما خرج للتقية لا يكثر روايته عنهم كما تكثر رواية المعمول به) ووجه ذلك ما عُرف من سيرة الأجلّاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام من حرص بالغ على تلقي الأحكام الواقعية وتمييزها عمّا يصدر لتقية أو نحوها من الدواعي، حتى ذكر أن بعضهم كزرارة بن أعين كان يحضر عند الإمام عليه السلام في وقت لا يخشى أن يُفتيه فيه بالتقية، وكان جمع منهم يعرضون ما يتلقونه من الإمام عليه السلام على بعض فقهاء الأصحاب العارفين بفتاوى الأئمة عليهم السلام ليميزوا لهم ما فيه التقية عمّا سواه، وإذا صادف أن تبين لهم أن الإمام عليه السلام قد أفتاهم بالتقية شعروا بالضيق والحرَج وربما رجع بعضهم إلى الإمام عليه السلام ليسأله عما دعاه إلى استعمال التقية معه فيُطمئنه عليه السلام قائلاً: «إنما اتقيت عليك لا اتقيت منك» .

وبالجملة الذي يظهر للمتتبع أن فقهاء الأصحاب وكبار حملة الحديث من أصحاب الصادقين ومن بعدهم من الرواة كانوا حريصين على ضبط الأحكام الواقعية ونبذ ما يصدر تقيّة والتجنّب عنه مهما أمكن، وهذا ما

يُمنَعُ عَادَةً عَنْ شَهْرَةِ الْحُكْمِ الصَّادِرِ عَنْ تَقِيَّةٍ رَوَايَةً وَفَتْوَى كَمَا هُوَ حَاصِلٌ  
بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَجُوبِ الْاِغْتِسَالِ عَلَى الْمَرْأَةِ بِالْإِنْزَالِ، فَاحْتِمَالُ التَّقِيَّةِ فِيهِ  
ضَعِيفٌ وَإِنْ كَانَ مُوَافِقًا لِلْعَامَةِ.

هَذَا

وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَوَاقِفِ الثَّلَاثَةِ هُوَ الْمَوْقِفُ الْأَوَّلُ لِتِمَامِيَّةِ التَّرْجِيحِ  
بِالشَّهْرَةِ - عَلَى مَا هُوَ الْمُحَقَّقُ فِي مُحَلِّهِ مِنْ عِلْمِ الْأُصُولِ - وَبِمُوَافَقَةِ الْكِتَابِ  
عَلَى مَا سَبَقَ بَيَانُهُ.

وَلَكِنْ عَلَى تَقْدِيرِ التَّنْزِيلِ عَنْهُ فَالصَّحِيحُ هُوَ الْمَوْقِفُ الثَّالِثُ وَالرَّجُوعُ  
بَعْدَ تَسَاوُطِ الطَّائِفَتَيْنِ إِلَى الْأَصْلِ اللَّفْظِيِّ إِنْ وَجَدَ وَإِلَّا فَالْأَصْلُ الْعَمَلِيُّ.

## المقام الرابع

### فيما يُرجع إليه بعد تساقط الطائفتين المتعارضتين عن الحجية

ذكر السيد الأستاذ قدس سره الشريف أن المرجع بعد تساقط الطائفتين هو إطلاق ما دلّ على وجوب الغُسل بخروج الماء الأكبر لأن مقتضى إطلاقه عدم الفرق في ذلك بين الرجال والنساء<sup>(١)</sup>، ومعه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي النافي لوجوب الغُسل كما سيأتي توضيحه.

**أقول:** ما دلّ على وجوب الغُسل بخروج الماء الأكبر عدّة روايات:

١ - مُعتبرة أبان بن عثمان عن عنبسة بن مصعب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان علي عليه السلام لا يرى في شيء الغُسل إلا في الماء الأكبر<sup>(٢)</sup>.

ورواها ابن مسكان عن عنبسة بن مصعب بلفظ آخر وهو: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل احتلم فلما أصبح نظر إلى ثوبه فلم يرَ به شيئاً، قال: «يصلي فيه»، قلت: رجل رأى في المنام أنه احتلم فلما قام وجد بللاً قليلاً على طرف ذكره، قال: «ليس عليه غُسل، إن علياً كان يقول: إنما الغُسل من الماء الأكبر»<sup>(٣)</sup>.

٢ - مُعتبرة الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٥ ص ٣٠٨.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤٧٩ ح ٣.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٧٩ ح ٢.

الرجل يرى في المنام حتى يجد الشهوة فهو يرى أنه قد احتلم فإذا استيقظ لم يرَ في ثوبه الماء ولا في جسده، قال: «ليس عليه الغُسل» قال: «وكان عليّ ﷺ يقول: (إنما الغُسل من الماء الأكبر) فإذا رأى في منامه ولم يرَ الماء الأكبر فليس عليه غسل»<sup>(١)</sup>.

٣ - صحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبد الله ﷺ عن الرجل ينام ثم يستيقظ فيمس ذكره فيرى بللاً ولم ير في منامه شيئاً أيغتسل؟ قال: «إنما الغُسل من الماء الأكبر»<sup>(٢)</sup>.

و(الماء الأكبر) وإن لم يُطلق بهذا اللفظ على السائل الأنثوي فيما تتبّعته من النصوص ولكن أطلق عليه (الماء الأعظم) في معتبرة عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: المرأة تحتلم في المنام فتتهريق الماء الأعظم<sup>(٣)</sup>.

والظاهر أن أحد التعبيرين يساوق الآخر وأن الملحوظ في كليهما إنما هو كمية السائل النازل في حالة الإمضاء عند الرجل والإنزال عند المرأة بالقياس إلى السائل القليل الذي يخرج منهما في حال الإثارة الجنسية الخفيفة، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في الفصل الثاني من هذه الدراسة<sup>(٤)</sup>.

وفي ضوء ما تقدّم يمكن توجيه ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من الرجوع إلى إطلاق قوله: «إنما الغُسل من الماء الأكبر» ونحوه بعد تعارض الروايات الواردة في ماء المرأة، وتساقطها بالمعارضة، فتكون النتيجة هي ثبوت الغُسل عليها بإهراق الماء الأعظم أو الأكبر على وفق ما ورد في الطائفة الأولى من روايات الباب.

ولكن يمكن أن يُناقش في ذلك بأن مورد قوله ﷺ: «إنما الغُسل من

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٧٩ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٥١٧ ح ٣.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٧٥ ح ٢١.

(٤) لاحظ ص ٣٠٧.

الماء الأكبر» هو ماء الرجل كما يلاحظ ذلك في رواية عنبة بنقل ابن مسكان وفي روايتي الحسين بن أبي العلاء والحلي فلا ينعقد له إطلاق لِيَتَمَسَّكَ به لوجوب الغسل على المرأة بإهراق الماء الأكبر، وأما قوله عليه السلام في رواية عنبة بنقل أبان بن عثمان: «كان علي عليه السلام لا يرى في شيء الغسل إلّا في الماء الأكبر» فلا يمكن التمسك به أيضاً لأن الظاهر اتحاده مع ما نقله ابن مسكان، ولا أقلّ من عدم الوثوق بالتعدد، فلا يثبت هذا النص الذي هو خالٍ عن ذكر المورد.

والجواب عن هذه المناقشة هو بأن المُحقق في علم الأصول أن المورد لا يُخصّص ولا يُقيّد الوارد لو كان له عموم أو إطلاق في حدّ نفسه، فورود قوله عليه السلام: «إنما الغسل من الماء الأكبر» في مورد السؤال عن ماء الرجل لا يمنع من الأخذ بإطلاقه بالنسبة إلى ماء المرأة.

ولكن يمكن أن يقال أنه لا إطلاق له في حدّ ذاته، لأنه ليس في مقام البيان من جهة أن خروج الماء الأكبر يوجب الغسل، بل في مقام البيان من جهة أن خروج ما عداه لا يوجب الغسل، فلا ينعقد له ظهور في الإطلاق من الجهة الأولى حتى يُتمسك به.

ولو شكّ في كونه في مقام البيان من الجهة الأولى أم لا؟ فليس هناك أصل عقلائي يمكن أن يُحرز به أنه في مقام البيان من الجهة المشكوك فيها.

وأما ما حُكي عن السيد الأستاذ قدس سره في بعض تقريراته الأصولية من أن الأصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان من جميع الجهات لاستقرار طريقة العقلاء على حمل الكلام على ذلك ما لم تقم قرينة على عدم كونه في مقام البيان من جهة أو أكثر<sup>(١)</sup>... فغير صحيح بل الصحيح ما ورد في تقرير آخر عنه من أنه إذا كان لكلام المتكلم إطلاق من

(١) مباني الاستنباط ج ١ ص ٣٢٦.

جهةٍ وشكٍّ في إطلاقه من جهةٍ أخرى للشك في كونه في مقام البيان من هذه الجهة الثانية لم يمكن التمسك بالإطلاق لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة<sup>(١)</sup>.

فَتَحْصُلُ مَا تَقَدَّمَ أَنَّ التَّمَسُّكَ بِإِطْلَاقِ قَوْلِهِ ﷺ: «إِنَّمَا الْغُسْلُ الْمَاءُ الْأَكْبَرُ» لَوْجُوبِ الْغُسْلِ عَلَى الْمَرْأَةِ بِخُرُوجِ الْمَاءِ الْأَعْظَمِ لَا يَخْلُو عَنْ نَظَرِ بَلْ مَنَعَ.

فَيَنْبَغِي النَّظْرُ فِيمَا يَقْتَضِيهِ الْأَصْلُ الْعَمَلِيُّ:

وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ مَقْتَضَاهُ عَدَمَ وَجُوبِ الْغُسْلِ سِوَاءَ أَكَانَ الشَّكُّ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَحْكَامِ التَّكْلِيفِيَّةِ الْاِسْتِقْلَالِيَّةِ كَحَرَمَةِ لُبِّ الْجُنْبِ فِي الْمَسْجِدِ، أَوْ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ كَاشْتِرَاطِ الصَّلَاةِ بِالطَّهَارَةِ مِنَ الْحَدَثِ، فَإِنْ اسْتَصْحَابَ الطَّهَارَةَ أَوْ أَصَالَهَ الْبَرَاءَةَ كَفِيلَ بِنْفِي وَجُوبِ الْغُسْلِ عِنْدَ الشَّكِّ فِيهِ.

نَعَمْ هُنَاكَ شَبْهَةٌ تُطْرَحُ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ، كَمَا إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مُحَدَّثَةً بِالْحَدَثِ الْأَصْغَرِ ثُمَّ أَنْزَلَتْ فَإِنَّهَا لَوْ تَوَضَّأَتْ لَمْ تَتَيَقَّنْ بَارْتِفَاعَ حَدْثِهَا لِاحْتِمَالِ تَعَقُّبِ الْحَدَثِ الْأَصْغَرِ بِمَا يَوْجِبُ الْحَدَثَ الْأَكْبَرَ فَلَا يَكُونُ الْوَضُوءُ مُوجِباً لِرَفْعِهِ، وَمَقْتَضَى اسْتِصْحَابِ كُلِّي الْحَدَثِ عَدَمَ جَوَازِ الدَّخُولِ فِي الصَّلَاةِ وَلِزُومِ تَرْتِيبِ الْآثَارِ الثَّابِتَةِ لَطَبِيعِي الْحَدَثِ وَإِنْ لَمْ تَتَرْتَّبِ الْآثَارُ الْخَاصَّةُ بِالْحَدَثِ الْأَكْبَرِ كَحَرَمَةِ اللَّبْثِ فِي الْمَسْجِدِ.

وَالْجَوَابُ عَنْ هَذِهِ الشَّبْهَةِ بِوَجْهَيْنِ:

**الوجه الأول:** إِنْ اسْتِصْحَابَ كُلِّي الْحَدَثِ بَعْدَ التَّوَضُّعِيِّ يُحْتَمَلُ أَنَّ يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْقِسْمِ الثَّانِي مِنَ الْقِسْمِ الثَّلَاثِ مِنْ أَقْسَامِ اسْتِصْحَابِ الْكُلِّيِّ، وَالتَّحْقِيقُ عَدَمُ جَرْيَانِهِ خِلَافاً لِلشَّيْخِ الْأَعْظَمِ الْأَنْصَارِيِّ قَدَسَ سِرِهِ.

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٥ ص ٣٦٩.



وتوضيح ذلك: إن في النسبة بين الحدث الأصغر والأكبر ثلاثة احتمالات:

١ - أن تكون النسبة بينهما هي التضاد بحيث أنه إذا أجنب المُحدث بالأصغر يرتفع حدثه الأصغر، وذلك لعدم إمكان اجتماعهما إما للتضاد بينهما من حيث أنفسهما وإما لتقييد موضوع الحدث الأصغر بعدم طرو الحدث الأكبر.

٢ - أن تكون النسبة هي التخالف فيمكن اجتماعهما.

٣ - أن يكون الاختلاف بينهما بالشدة والضعف.

فعلى الاحتمال الأول يكون استصحاب كُلّي الحدث من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، للشك قبل الإتيان بالوضوء في أن الحدث الموجود هل هو الحدث الأصغر أو الأكبر للشك في كون السائل النازل موجباً للجنابة ورافعاً للحدث الأصغر، فالمستصحب بعد الوضوء هو كُلّي الحدث المتيقّن وجوده في ضمن الفرد القصير (الحدث الأصغر) أو الفرد الطويل (الحدث الأكبر).

وعلى الاحتمال الثاني يكون استصحاب كُلّي الحدث من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلّي لليقين ببقاء الحدث الأصغر بعد نزول السائل الأنثوي، وإنما الشك في كونه موجباً لحدث الجنابة أيضاً أو لا، فيكون الشك بعد الوضوء في حدوث فرد مقطوع البقاء حين وجود الفرد المقطوع الزوال وهذا هو المناط في القسم الثاني من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

وعلى الاحتمال الثالث يكون استصحاب الكلّي الحدث من قبيل القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، لأن الشك بعد نزول السائل الأنثوي إنما هو في بقاء الحدث الأول على حاله أو اشتداده وصورته حدثاً أكبر، فبعد الوضوء نشك في بقاء الحدث الشديد وارتفاع الحدث رأساً.

ولما كان المُحقِّق في محلّه من علم الأصول عدم جريان استصحاب الكلّي إذا كان من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث، وجريانه فيما إذا كان من القسم الثالث من هذا القسم أو من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي فلا سبيل إلى إجراء الاستصحاب في المقام إلّا مع إثبات أن النسبة بين الحداث الأكبر والأصغر هي نسبة التضاد أو أن الاختلاف بينهما بالشدة والضعف، إذ مع احتمال أن تكون النسبة بينهما هي التخالف لا يُحرز اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة الذي لأجله منعوا من إجراء الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث، وحيث أن احتمال التخالف بين الحداث موجود ولا دليل على خلافه فلا مجال للتمسك باستصحاب كلّي الحداث في مفروض المسألة.

**الوجه الثاني:** ما أفاده المحقق النائيني قدس سره في نظير المقام ووافقه عليه جمع من أعلام المحققين وهو أن استصحاب كلّي الحداث لو كان جارياً في حدّ ذاته فهو محكوم لاستصحاب عدم حدوث الجنابة في مفروض المسألة لخصوصية فيها وهي: إن الاستفادة من آية الوضوء والغسل أعني قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ هو أن الموضوع لوجوب الوضوء مركّب من أمرين: أحدهما وجودي وهو صدور الحداث الأصغر والآخر عدمي وهو عدم الجنابة، وهذا القيد العدمي وإن لم يُذكر في الآية الشريفة صريحاً ولكنه استفاد منها بقرينة المقابلة بين النوم والجنابة والوضوء والغسل فإن التفصيل قاطع للشركة فلا بدّ أن يكون موضوع وجوب الوضوء مركّباً من الأمرين المذكورين فإذا أُحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل فلا محالة يتحقّق موضوع وجوب الوضوء شرعاً الرافع للحدث والمبيح لكلّ ما هو مشروط بالطهارة، فالشك في بقاء الحداث ناشئ من الشك في تحقّق الجنابة المأخوذ عدمها في موضوع التكليف بالوضوء، فمع إحرازه بضم الوجدان إلى الأصل يكون التكليف الفعلي هو وجوب الوضوء الرافع للحدث شرعاً، فاستصحاب بقاء كلّي الحداث محكوم لهذا الدليل الذي تحقّق موضوعه بضم الوجدان إلى استصحاب عدم تحقّق الحداث الأكبر.

فَتَحْصُلُ مِنْ جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ أَنَّهُ بِنَاءٌ عَلَى وَصُولِ الْأَمْرِ إِلَى الْأَصْلِ الْعَمَلِيِّ عِنْدَ الشُّكِّ فِي كَوْنِ السَّائِلِ الْأُنْثَوِيِّ مُوجِباً لِلْجَنَابَةِ أَوْ لَا؟ فَإِنْ مَقْتَضَاهُ هُوَ عَدَمُ كَوْنِهِ كَذَلِكَ بَلَا فَرْقَ بَيْنَ جَمِيعِ الصُّوَرِ.



بَقِيَتِ الْإِشَارَةُ إِلَى عِدَّةِ أُمُورٍ:

(الأول): إِنَّهُ قَدْ تَبَيَّنَ مِمَّا مَرَّ أَنَّ الْقَائِلَ بِعَدَمِ جَنَابَةِ الْمَرْأَةِ بِالْإِنْزَالِ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَنْدَ إِلَى أَحَدِ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ:

(أ) دَعْوَى تَيْسَّرِ الْجَمْعِ الدَّلَالِيِّ بَيْنَ مَا دَلَّ عَلَى ثُبُوتِ الْغُسْلِ عَلَيْهَا بِالْإِنْزَالِ وَمَا دَلَّ عَلَى خِلَافِهِ بِحُمُلِ الطَّائِفَةِ الْأُولَى عَلَى الِاسْتِحْبَابِ.

(ب) ادْعَاءُ تَرْجُّحِ الطَّائِفَةِ الثَّانِيَةِ عَلَى الْأُولَى بِمُخَالَفَةِ الْعَامَةِ بَعْدَ اسْتِقْرَارِ التَّعَارُضِ بَيْنَهُمَا.

(ج) الرُّجُوعُ إِلَى أَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ بَعْدَ اسْتِقْرَارِ التَّعَارُضِ بَيْنَ الطَّائِفَتَيْنِ وَسُقُوطِهِمَا عَنِ الْحُجَّةِ.

وَأَمَّا اخْتِيَارُ الْقَوْلِ الْمَذْكُورِ أَوْ الْمِيلُ إِلَيْهِ اسْتِنَاداً إِلَى أَنَّ الطَّائِفَةَ الْأُولَى مُخَالَفَةٌ بِمَفَادِهَا لِلْوَاقِعِ الْخَارِجِيِّ حَيْثُ إِنَّهُ لَيْسَ لِلْمَرْأَةِ مَنِي كَمَنِي الرَّجُلِ فَيَجِبُ إِلْغَاؤُهَا وَرَدُّهَا. . فَهُوَ ضَعِيفٌ جَدّاً كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ، وَمِنْ هُنَا يُسْتَبْعَدُ مَا ذَكَرَهُ بَعْضُهُمْ مِنْ أَنَّهُ الْوَجْهُ فِي تَوَقُّفِ بَعْضِ الْفُقَهَاءِ طَابَ ثَرَاهُ فِي الْمَسْأَلَةِ قَائِلاً: (وَإِذَا أُنْزِلَتْ) (الْمَرْأَةُ) مَاءً بِشَهْوَةٍ احْتَاطَتْ بِالْغُسْلِ وَضُمَّتْ إِلَيْهِ الْوُضُوءُ إِذَا كَانَتْ مُحَدَّثَةً بِالْأَصْغَرِ).

(الثاني): إِنَّهُ إِذَا لَمْ يَتَيَسَّرَ لِلْفَقِيهِ الْحُكْمُ بِجَنَابَةِ الْمَرْأَةِ بِالْإِنْزَالِ لِبَعْضِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْوُجُوهِ فَمِنْ الْعُسْرِ عَلَيْهِ الْحُكْمُ بِخِلَافِ ذَلِكَ لَمَّا مَرَّ مِنْ اتِّفَاقِ فُقَهَاءِ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ وَلَا أَقَلَّ مِنْ عَدَمِ خِلَافِهِمْ فِيهِ إِلَّا مَا حُكِيَ عَنِ النَّخْعِيِّ وَمَا ذَكَرَهُ الصَّدُوقُ فِي الْمَقْنَعِ مَعَ احْتِمَالِ رُجُوعِهِ عَنْهُ فِي الْفَقِيهِ.

فَالْإِجْمَاعُ الْمَذْكُورُ إِذَا لَمْ يَصْحَ دَلِيلٌ لِهَذَا الْحُكْمِ فَلَا شُكَّ فِي أَنَّهُ

يصلح وجهاً للتوقف في المسألة وعدم الفتوى على خلافه كما هو دأب فقهاءنا العظام في نظائرها.

**(الثالث):** حُكي عن بعض الأعلام المعاصرين أنه ذهب إلى أن المرأة وإن كانت تُجنب بالإنزال إلا أنها إذا لم تكن تعلم بذلك يُحكم بصحة ما أتت به من العبادات المشروطة بالطهارة خلال مدة جهلها بالحكم المذكور، كما لا يجب إعلامها بوجود هذا الحكم في الشريعة المقدسة حتى مع العلم بابتلائها به.

ولعلّ مستند هذه الفتوى هو خبر أديم بن الحر على أساس ما سبق بيانه في تقريب الوجه الرابع من وجوه الجواب عن الاستشهاد بذيل هذا الخبر للزوم حمل روايات الباب على استحباب الغسل بالإنزال.

ولكنه ضعيف:

أما **أولاً**: فلأن رواية أديم غير نقية السند كما تقدّم توضيحه.

**وثانياً**: بأنه لو سلّم صحة الوجه الرابع المذكور المبني على رفع اليد عن إطلاق ما دلّ على جنابة المرأة بالإنزال فإنما يصحّ لو لم يمكن توجيه المقطع الأخير من رواية أديم بن الحرّ مع التحفّظ على إطلاق روايات الباب في عدم اختصاص تسبب الإنزال في جنابة المرأة بصورة علمها بهذا الحكم، وقد تقدّم أن الوجه الخامس كفيل بتوجيه ذيل رواية أديم من دون رفع اليد عن إطلاق هذا الحكم.

هذا مضافاً إلى أن التفريق بين الرجل والمرأة في كون إنزال الرجل موجباً للجنابة مطلقاً بخلاف إنزال المرأة فيختصّ بسببه في الجنابة بصورة علمها بذلك مما هو بعيد في حدّ نفسه ولا يوجد قائل به من فقهاءنا السابقين على حدّ تتبّعي لأقوالهم.

**(الرابع):** إنه بناءً على أن المرأة تُجنب بالإنزال فيلزمها الغسل لما يُعتبر فيه الطهارة من الحدث الأكبر قد يترتب على ذلك أحكام أخرى أيضاً:

(أ) أن غسلها مجزئ عن الوضوء فيما إذا كانت محدثة بالأصغر، بل الظاهر إجزاؤه عنه بناءً على استحباب الغسل عند الإنزال أيضاً.

(ب) أن ماء الإنزال نجس كمني الرجل.

(ج) أن تعمّد الإنزال أي استنزال الماء حرام عليها كما يحرم الاستمناء على الرجل.

وقد بحثت عن هذه الأحكام الثلاثة في ملاحق هذه الدراسة فإن شئت فراجع<sup>(١)</sup>.

هذا تمام الكلام في الفصل الأول.



## الفصل الثاني

بعد ما تبين أن المرأة تُجنب بالإنزال فيجب عليها الغُسل لما يُعتبر فيه الطهارة عن الحدث الأكبر يقع البحث عما يتحقق به الإنزال الموجب لجنابتها .

وقبل الشروع في المقصود لا بدّ من تقديم أمرين يتناولان شرح ما تُفرزه الأجهزة التناسلية للذكر والأنثى حسب ما قرّره الطب الحديث وعُلم من الخارج، فإن معرفة ذلك مما يُساعد في تحقيق ما هو محل البحث .

(الأمر الأول): في بيان ما يُفرزه الرجل، وهو ثلاثة أنواع:

١ - المذي: وهو لعاب إحللي يخرج عند التهيّج الجنسي بمقدار قليل جداً وقد يبلغ بضع قطرات إذا كان التهيّج قوياً أو استمرّ طويلاً، وقد يُبلل اللباس لكثرة التنبّهات الجنسية وإثارة الأعضاء التناسلية .

٢ - الودي: وهو سائل دبق أبيض، إذا لمسّه صاحبه برأس إصبعه ثم رفعها شكّلت خيطاً كخيط العنكبوت، وهو من إفرازات غدّة البروستات ولذلك يكون مشابهاً للمني في الرائحة، ويخرج عقيب التبول نتيجة للضغط على غدّة البروستات من كتلة متحرّجة من الغائط أو لنحو ذلك .

٣ - المنى: وهو سائل لزج أبيض يميل إلى الصُفرة يشبه زلال البيض ويتشكّل من عدّة أقسام، فقسمه الأول رائق شفاف وناجم عن غُدّد الإحليل، وقسمه الثاني مخاطي مولّد من غُدّد كوبر وقسمه الثالث مُشكّل من عصير البروستات له رائحة خاصة تسبح فيه الحيوانات المنويّة، ثم الرابع والأخير سائل الحويصلات المنويّة، ويخرج المنى بقوة عند بلوغ

الرجل ذروة اللذة الجنسيّة ويشعر بعده بشيء من الفتور والارتخاء في الجسم.

فصفات المني هي:

١ - الرائحة الخاصة المعروفة.

٢ - الخروج بدفق أي بقوة.

٣ - الخروج بشهوة، ويفسّر ذلك بوجهين: (أ) الشعور باللذة الجنسية بخروجه كما يقال: (نظر إلى امرأة بشهوة) أي بتلذذ جنسي. (ب) خروجه في حال التهيج الجنسي وإن لم يتلذذ بنفس الخروج.

٤ - تعقب خروجه بالفتور والارتخاء.

٥ - اشتماله على الحويصلات المنوية.

وقد ذكر الفقهاء أنه مع تشخيص أن السائل الخارج مني يترتب عليه حكمه وإن كان خالياً من الصفات، إلّا ما حُكي عن شاذٍ من فقهاء الجمهور من أن خروج المني من دون شهوة لا يوجب الغسل.

وأما مع الشك في كون الخارج منياً أو غيره، فإن كان خروجه بعد إنزال المني وقبل الاستبراء بالبول جرى عليه حكم المني أيضاً، وأما في غير هذه الصورة فيرجع إلى العلامات، وقد اختلفوا فيها اختلافاً كثيراً، والذي يُطابق النصوص الواردة في المسألة<sup>(١)</sup> هو أن الشخص الصحيح (السليم) يرجع إلى العلامات الثلاث (الدفق والشهوة والفتور) فمع توفرها يُحكم بكون الخارج منياً وإلا فلا، وأما الشخص المريض فيكفي فيه (الشهوة) وربما يُضاف إليها الفتور بدعوى الملازمة بينهما كما في بعض كلمات السيد الأستاذ قدس سره<sup>(٢)</sup> ولا يخلو عن تأمل.

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٧٧.

(٢) التنقيح ج ٥ ص ٣١٧.



وأما الرائحة الخاصة والاشتمال على الحويمنات فلا عبرة بهما عند الشك لعدم الدليل، مضافاً إلى أن الودي يُشارك المني في الرائحة الخاصة، كما أن خلو السائل من الحويمنات لا يضرّ بصدق المني عليه عُرفاً مع توقّر بقيّة الصفات.

(الأمر الثاني): في بيان ما تُفرزه المرأة من السوائل المهبلية ونحوها - غير الدم - وهي عدّة أنواع<sup>(١)</sup>:

١ - السائل الذي تُفرزه غدتا بارثولين الثاويتان في سماكة الشفرين، وهو سائل شفاف مخاطي لزج، وتفرز - عادة - في دور استجابة المرأة للإثارة الجنسية حيث تنهياً به فتحة المهبل لعملية الاتصال الجنسي كما يتهيأ لها العضو التناسلي للرجل بالانتصاب، ولا يستدعي إفرازه درجة شديدة من الإثارة بل يتحقّق حتى بدرجة خفيفة منها حيث تشعر المرأة عندها ببلل موضعي وقد يخرج منها بضع قطرات فتلوّث ظاهر الفرج.

وغدة بارثولين التي تفرز هذا السائل قد تُستأصل بعملية جراحية نتيجة لوجود حالة مرضية تستوجب ذلك، وقد تُزال خطأً أثناء عملية قصّ العجان في حالة الولادة فتفقد المرأة إفرازاتها.

٢ - السائل الذي تفرزه الغدد الموجودة في عنق الرحم، وهو سائل أبيض اللون قلوي شبيه بمخاط الأنف، وتفرزه الغُدّة المذكورة استجابة لهورمونات المبيض التي تفرز في الدم على مدار الدورة الشهرية، ولكن تتغير نسبة الحوامض والأملاح والبروتين في إفرازات عنق الرحم حسب اختلاف أيام الدورة، وتزداد كميتها قبل نزول البويضة بيوم أو يومين ثم يقول ويعود ليزداد قبل نزول الطمث، كما تزداد كميتها أيضاً في حالات التهيّج الجنسي كما سيأتي.

ويقول بعض أهل الاختصاص أن زيادة هذه الإفرازات عن الحدّ

(١) هذه غير ما تفرزه إثر وجود التهاب في عنق الرحم أو المهبل أو الرحم وملحقاته.

الطبيعي المعتاد للمرأة لا تؤذن بحالة مرضية بشرط أن تكون بيضاء وليست لها رائحة كريهة أو لون أصفر أو أخضر ولا تُحدث حكة أو حُرقة، فإن هذه علامات حدوث الالتهاب فتستدعي الاستشارة الطبية.

٣ - السائل الذي تفرزه جدران المهبل، وهو سائل حليبي اللون غير لزج يشتمل على مجموعة من الجراثيم العاطلة التي لا تؤذي ولا تضر ولكنها تفرز حامضاً شبيهاً بحامض اللبن تقوم بحماية الجهاز التناسلي الأنثوي من الجراثيم الممرضة الضارة.

ويزداد إفراز جدران المهبل وأنسجته في حالة التهيج الجنسي أيضاً كما سيأتي.

٤ - السائل الذي تفرزه غدد سكين، وهي غدد تحيط بالإحليل الأنثوي وقد أكد عدد من الباحثين أنها مماثلة للبروستات في الرجل، وقال العالم زافياك أنها عبارة عن عضو وظيفي صغير ينتج الإفراز البروستاتي الأنثوي في حالة التهيج الجنسي.

ثم إن هناك أموراً ينبغي الالتفات إليها:

**الأول:** إن إفرازات عنق الرحم والمهبل تُفرز إلى الخارج بمعدل ١ - ٢ ملليمتر يومياً، وتزداد كميتها (بالإضافة إلى العوامل المتقدمة آنفاً) في حالات التهيج الجنسي، فالسائل الغزير الذي يبلل منطقة العجان مع اشتداد الإثارة الجنسية هو في معظمه زيادة في إفرازات عنق الرحم والمهبل، وربما بعض الإفراز من الغدد الموجودة في بطانة الرحم، وأما غدد بارثولين وسكين فلا تزداد إفرازاتها مع اشتداد التهيج الجنسي زيادة ملحوظة.

**الثاني:** إن المرأة لا تمتلك خزاناً للسوائل الأنثوية، بل تترشح هذه السوائل من الغدد المذكورة آنفاً ومن الطبقة المخاطية للجدار الداخلي للمهبل منذ بداية الإثارة الجنسية وتتواصل في الزيادة مع استمرار الإثارة الجنسية وتتواصل في الزيادة مع استمرار الإثارة واشتدادها حتى تخرج من

الفرج شيئاً فشيئاً وتببل المنطقة بالسائل الغزير، وبذلك تختلف المرأة عن الرجل الذي يمتلك خزاناً للسائل المنوي ويخرج منه هذا السائل عند نهاية اللذة الجنسية ويكون خروجه بدفق وقوة (قذف).

**الثالث:** إن بلوغ مرحلة الإيغاف في النشوة (الرعدة) الذي يتزامن عند الرجل مع قذف المنى ثم الشعور بالفتور يتزامن عند المرأة بتغيرات فسيولوجية أبرزها التشنّج في العضلات والإزدياد في خفقان القلوب وسريان الدم في الجلد مما يُحدث إحمراراً وسخونة وتتلوى المرأة عند ذاك ويُسمع أنينها ثم تهدأ وتشعر بحالة من الفتور والارتخاء.

وتدّعي بعض النساء - قديماً وحديثاً - أنهن يفرزن سائلاً ما في لحظة بلوغهن الرعدة الجنسية.

ولكن معظم علماء النسائية والتشريح يرفضون هذه الادعاءات ويقولون أنه لا تزداد إفرازات الجهاز الأنثوي في مرحلة الإيغاف عن المرحلة السابقة عليها، ولا ينفصل من المرأة شيء في الداخل ولا إلى الخارج.

إلا أن بعض الباحثين مالوا إلى الإقرار بصدق هذه الادعاءات لتجارب وشواهد لا ترقى إلى مستوى الدليل القاطع ولكن لا يمكن إغفالها أيضاً، مؤكدين في الوقت نفسه على قلة حصول هذه الحالة وعدم تحققها إلا لنسبة ضئيلة من النساء اللائي يبلغن ذروة اللذة الجنسية (الرعدة).

وقد اختلف هؤلاء الباحثون في مصدر (السائل) المزعوم:

١ - فقال بعضهم أنه من إفرازات الغدد والقنوات الإحليلية ولا علاقة لها بالمهبل.

ومن هؤلاء الطبيب النسائي غرافنبرغ الذي قال في عام ١٩٥٠ أن السائل الشفاف الذي تفرزه المرأة خلال الرعدة الجنسية لا ينطلق من الفرج وإنما من تدفقات الإحليل، وقد ظننت للوهلة الأولى أن العضلة العاصرة للمثانة قد أصبحت عاجزة بفعل الرعدة، فالسائل الخارج ليس

سوى البول، إلا أنه بعد فحصه لم أجد فيه صفات البول وأرجح أن يكون من إفرازات الغدد الداخلية للإحليل.

ولكن قال الباحثان ماستز وجونسون في عام ١٩٨٢ أن عدداً من هذه الحالات تماثل حالة سلس البول التي يتدفق فيها البول من الإحليل تبعاً للشد الفسيولوجي كما قد يحصل عند السعال والعطاس.

وأكد ذلك أيضاً الطبيب غولدبرغ وآخرون في عام ١٩٨٣ عند دراسة حالات إحدى عشر امرأة ستة منهن يدّعين خروج السائل منهن عند الرعشة، فقد كشفت التحاليل كما قالوا بأن المادة الخارجة مشابهة للبول في الخصائص الكيميائية.

وجدير بالذكر أنه يظهر من بعض الفقهاء أيضاً أن السائل الأنثوي الموجب للجنابة إنما يخرج من الإحليل، ومن هؤلاء الشيخ المفيد قدس سره حيث ذكر أنه ينبغي للمرأة أن تستبرئ بالبول قبل الغسل فإن لم يتيسر لها ذلك لم يكن عليها شيء<sup>(١)</sup>.

٢ - وقال بعض الباحثين الآخرين أن السائل الخارج في لحظة بلوغ الرعشة الجنسية إنما يخرج من المهبل لا الإحليل، وذكروا في وجه ذلك: أن الصفيحة المخاطية من الجدار الداخلي للمهبل تشتمل على نسيج رابط طري وهو كالاسفنجية المطوية تحتوي على فراغات كبيرة قادرة على التوسع والانتفاخ بالمواد السائلة، وجدار المهبل مجهز بشرايين كثيرة تتوسع ويندفع إليها كمية كبيرة من الدم عند بلوغ الرعشة، ويتزامن ذلك عند بعض النساء مع حصول تقلصات قوية في جدار المهبل نفسه، وأحياناً تصاحبها انقباضات شديدة في العضلات المحيطة به ولا سيما العضلة العصصية، وكل ذلك يؤدي إلى الضغط على الصفيحة المخاطية لتحرير السوائل الكامنة في طياتها، فتحصل زيادة مفاجئة في كمية السائل الخارج من المهبل.

(١) المقنعة ص ٥٤.

وإذا لم تحصل التقلّصات المهبليّة والانقباضات العضليّة في لحظة بلوغ الرعشة لعوامل فسيولوجيّة أو غيرها يبقى السائل الخارج من المهبل محدوداً ولا تحصل زيادة مفاجئة فيه آنذاك، وهذا هو الذي يفسّر عدم حصول الإنزال عند الإيغاف إلاّ لنسبة ضئيلة من النساء اللائي يبلغن هذه المرحلة وليس لجميعهنّ.

هذا ما قاله بعض الباحثين، ولكن ناقشه آخرون بأنه مجرد تحليل نظري يفترض صدق دعاوى بعض النساء من إطلاقهن سائلاً عند بلوغ الرعشة الجنسيّة، وحيث لم يثبت صدق تلك الدعاوى من خلال عددٍ وافٍ من التجارب السريريّة فلا يمكن القبول بالتحليل المذكور.

**الرابع:** يحدث الاحتلام للمرأة التي مارست الجنس في اليقظة - كالمتزوجة والمطلّقة والأرملة - في بعض الأحيان، فتستمتع به حتى بلوغ قمة الشهوة والإنزال، ولكن لا تصل إلى مستوى استمتاع الرجل بالصورة الجنسيّة التي يراها في منامه.

وأما المرأة التي لم تختبر الشهوة في اليقظة ولم يجر لها اتصال جنسي حقيقي فلا ترى في منامها أحلاماً تحوي في أشكالها ومشاعرها جميع أحاسيس الجنس بحيث تبلغ القمة والإنزال.



إذا تبين ما تقدم فلنبحث عمّا يتحقق به الإنزال الموجب للجنازة عند المرأة فنقول:

إن هنا ثلاثة اتجاهات:

**(الاتجاه الأول):** إن إنزال المرأة داخلي ولا يخرج من مائها الموجب للجنازة شيء إلى خارج الفرج، وهذا ما يبدو من بعض متأخري العامة وهو الجزيري في كتابه (الفقه على المذاهب الأربعة) حيث قال في بيان السبب الثاني للجنازة: نزول المني من الرجل أو المرأة، فإن للمرأة منياً إلا أنه لا

ينفصل خارج القُبُل ومن ينكر هذا فقد أنكر المحسوس<sup>(١)</sup> اهـ.

ولعله استند فيه إلى أن بلوغ قَمَّة اللذة الجنسية عند الرجل يتزامن مع قذف المنى حيث يشعر بعده بالفتور، وأما عند المرأة فيتزامن مع بعض التشنجات والازدياد في خفقان القلب وتشعر المرأة حينذاك بانفصال شيء في داخلها من دون أن تجد له أثراً في خارج المهبل ويتعقب ذلك شعورها بالفتور والارتخاء كما في الرجل.

فالسائل الذي ينزل منها في أوان التهيج الجنسي ليس موجباً للجَنَابَةِ بل هو بحكم المذي في الرجل، وإنما تحدث الجَنَابَةُ لديها بالإنزال الداخلي الذي يتزامن مع حدوث (العرشة) ويتعقبها الشعور بالفتور، ولا يوجد في نصوص المسألة ما يشير إلى أن ماء المرأة يخرج من قُبُلها كما في الرجل ليقال أنه ينافي الكلام المذكور.

ولكن يلاحظ عليه:

(أولاً): بأن حدوث العرشة لدى المرأة وتعقبها بالفتور وإن كان صحيحاً، ولكن لا انفصل منها سائل في الداخل، بل إن كان انفصل منها شيء فهو يُلفظ إلى الخارج - كما تقدّم في الأمر الثاني - فلا معنى للقول بأن إنزال المرأة داخلي.

(ثانياً): بأن ظاهر كلمة الإمناء والإنزال وهراقة الماء الأعظم ونحوها الوارد في نصوص المسألة هو كون الإنزال في خارج الفرج، بل هذا صريح النبويين المرويين من طرق العامة، ففي الأول: (المرأة ترى ما يرى الرجل في المنام فتري من نفسها ما يرى الرجل من نفسه) وفي الثاني: «إذا وجدتِ بلاءً فاغتسلي»<sup>(٢)</sup>، قال الشوكاني عقيب نقل الخبر الأول: (في الحديث ردّ على من قال إن ماء المرأة لا يبرز)<sup>(٣)</sup> ومن أخبارنا المشابهة

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ١٠٧.

(٢) صحيح مسلم ج ١ ص ١٧١، المصنف لابن أبي شيبة ج ١ ص ١٠٢.

(٣) نيل الأوطار ج ١ ص ٢٥٩.

لهما خبر الدعائم: «فإذا ظهر منها ما يظهر من الرجل فلتغتسل»<sup>(١)</sup>، وخبر الجعفریات: «فإن أنزلت من الشهوة كما أنزل الرجل فعليها الغسل»<sup>(٢)</sup>.

**(الاتجاه الثاني):** إن للمرأة نوعين من السائل الذي يخرج في حال التهيّج الجنسي كما هو الحال في الرجل، فأحد النوعين يشبه مذي الرجل ويخرج حين الإثارة الجنسية الخفيفة، والثاني سائل آخر يشبه مني الرجل ولا يخرج عادة إلا في ذروة التلذذ الجنسي.

والذي يوجب الجنابة هو خروج هذا السائل الأخير الذي قد يسمى بـ (مني المرأة) تشبيهاً له بمني الرجل مع ما بينهما من الاختلاف الواضح.

ولكن مبنى هذا الاتجاه - وهو خروج سائل ما من المرأة في لحظة بلوغها الرعدة الجنسية - مما لم تثبت صحته، بل معظم علماء النسائية والتشريح يعتبرونه أمراً موهوماً كما تقدم في الأمر الثاني.

ولكن على تقدير القبول به والالتزام بصحته يبقى البحث عما هو الوجه في حمل نصوص المسألة الدالة على جنابة المرأة بالإنزال عن شهوة على خصوص ما تُنزل عند بلوغها ذروة الشهوة الجنسية.

وهنا عدّة وجوه:

**الأول:** أن ظاهر قوله ﷺ في معتبرة معاوية: «إذا أمنت المرأة والأمة من شهوة» وقوله ﷺ في معتبرة اسماعيل بن سعد: «إذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل» أن (من) فيهما للسببية، والمعنى: (إذا أمنت المرأة أو أنزلت بسبب حصول الشهوة) والسائل الذي يستند نزوله إلى الشهوة عُرفاً هو الخارج نتيجة لبلوغ المرأة حدّ الرعدة الجنسية، وأما السائل الذي يخرج قبل ذلك فهو يُعدّ مصاحباً للشهوة لا مسبباً عنها.

ولكن هذا الوجه غير صحيح، فإن السائل النازل قبل حصول الرعدة

(١) جامع أحاديث الشيعة ج ١ ص ١٦٠ ح ٤.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ج ١ ص ١٥٧ ح ١١.

مسبب أيضاً عن الشهوة، إذ إن ازدياد إفرازات الجهاز الأنثوي إلى حد خروج السائل من الفرج لا يحدث عادة إلا نتيجة لتعرض المرأة للتهيج الجنسي وتواصل ذلك واشتداده، ويستمر الإفراز ما دامت الشهوة مستمرة وبهذا اللحظ فهو مصاحب لها أيضاً.

**الثاني:** رواية محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة تعانق زوجها من خلفه فتحرك على ظهره فتأتيها الشهوة فتنزل الماء عليها الغسل أو لا يجب عليها الغسل؟ قال: «إذا جاءت بها الشهوة فأنزلت الماء وجب عليها الغسل».

فإنه قد يقال أن المستفاد من هذه الرواية أن الشهوة الموجبة لإنزال المرأة غير الشهوة التي بسببها عانقت زوجها وتحركت على ظهره، وليست تلك إلا الشهوة الشديدة المعبر عنها بالرعشة.

وفيه - مضافاً إلى ضعف الرواية سنداً كما مرّ - أن أقصى ما يُستفاد منها أن الشهوة التي تتسبب في نزول السائل من المرأة هي غير ما تدعوها إلى معانقة زوجها والتحريك على ظهره، وهذا لا يقتضي أن يكون المقصود بتلك الشهوة ذروتها المعبر عنها بالرعشة، فإن الرغبة والميل إلى الممارسة الجنسية هو ما يدعو المرأة إلى الاقتراب من زوجها ولا ينزل السائل بمجرد ذلك، بل إذا حصلت الملامسة والإثارة بنحو ما ذكر في الرواية تحصل الشهوة المسببة لنزول السائل ولا يتوقف الأمر على بلوغ ذروتها (الرعشة).

**الثالث:** إن ظاهر قوله عليه السلام في خبر الجعفریات: «فإن أنزلت من الشهوة كما أنزل الرجل فعليها الغسل» أن إنزال المرأة يُماثل إنزال الرجل، وحيث إن إنزال الرجل لا يكون عادة إلا عند بلوغ ذروة اللذة الجنسية فمقتضى المماثلة أن يكون إنزال المرأة أيضاً كذلك.

وفيه - مضافاً إلى أن الخبر غير نقي السند كما تقدم - أنه ليس مقتضى التشبيه المذكور المماثلة في جميع الخصوصيات، بل يكفي أن



يكون الشبه من حيث كون الخارج هو (الماء الأعظم) كما ورد التعبير به من بعض النصوص دون ما يشبه المذي ونحوه.

**الرابع:** أن حصول الجنابة بما يخرج قبل بلوغ ذروة الشهوة الجنسية (الرعدة) موجب لوقوع غالب النساء في حرج شديد لابتلائهن بذلك بمجرد التعرض للإثارة والتهيج الجنسي، فيمكن أن يعدّ هذا قرينة على حمل النصوص على ما يخرج عند بلوغ الرعدة خاصة.

والجواب: إن ما يحصل كثيراً هو الإحساس بشيء من البلل الموضعي غير الخارج من فضاء الفرج عند التعرض للإثارة الجنسية الخفيفة أو العابرة، وهذا لا يصدق عليه الإنزال وهو العنوان المأخوذ في نصوص المسألة، وأما نزول السائل إلى خارج فضاء الفرج فلا يحدث عادة إلا مع شدة الإثارة وتواصلها وإن لم تبلغ درجة الذروة، وأما حدوثه بمجرد التعرض لإثارة خفيفة أو عابرة فلم يظهر كونه حالة عامة يحدث للكثيرات من النساء بحيث يُشكّل ذلك قرينة على تأويل نصوص المسألة وعدم الأخذ بما هو ظاهرها من وجوب الغسل بحدوث الإنزال عند مطلق التهيج الجنسي.

**الخامس:** أن تكرر السؤال في النصوص عن حكم إنزال المرأة من حال اليقظة أو المنام وأنه هل يوجب الجنابة أو لا؟ يناسب أن يكون المراد بالإنزال فيها هو الإفراز الحاصل في لحظة بلوغ الرعدة الجنسية، فإن إفراز بعض السوائل قبل بلوغ الرعدة أمر شائع يكثر الابتلاء به إلى حدّ يستبعد خفاء حكمه ليستدعي تكرر السؤال عنه، بخلاف السائل الآخر فإنه لا يخرج إلا قليلاً فيناسب ذلك خفاء حكمه.

أقول: إن كثرة السؤال عن شيء يناسب شيوع الابتلاء به، وأما ما يقلّ أن يُبتلى به فلا يقع السؤال عنه إلا نادراً، ولا ملازمة بين شيوع الابتلاء بأمري ووضوح حكمه عند الناس، فإن من راجع النصوص والروايات يجد اشتغالها على السؤال عن حكم أمور لا شك في شيوع

الابتلاء بها ومع ذلك كثر السؤال عن حكمها من الأئمة عليهم السلام ومن ذلك حدّ المقاربة الموجبة للجَنَابَةِ وأنه هل يُعتبر فيها غيبوبة الحشفة أو يكفي ما دون ذلك فلاحظ<sup>(١)</sup>.

فَتَحْصُلُ مما تقدم أن الاتجاه الثاني المذكور فيما يتحقّق به الإنزال الموجب لجَنَابَةِ الْمَرْأَةِ غير صحيح وإن قلنا بخروج سائلٍ ما من المرأة في لحظة بلوغ الرعدة الجنسية غير ما يخرج قبل ذلك.

ولكن لا بأس بالبحث عن بعض تفرّعات هذا الاتجاه نظراً إلى أنه الاتجاه السائد في كلمات الفقهاء فنقول:

قد اختلف أصحاب هذا الاتجاه في أن خروج ما سَمَوْهُ بـ (مني المرأة) هل يوجب الجَنَابَةَ مطلقاً أو في خصوص ما كان عن شهوة، وأنه على تقدير الشك في كون الخارج من هذا النوع أو من غيره فهل هناك علامة أو علامات ترجع إليها المرأة في تمييزه عن غيره أو لا؟.

وأساس اختلافهم في ذلك هو الاختلاف فيما يُستفاد من النصوص الواردة في جَنَابَةِ الْمَرْأَةِ بِالْإِنْزَالِ، فإن التعابير التي تضمّنتها هذه النصوص مختلفة بعض الشيء، وهي:

(أ) إذا أنزلت فعليها الغُسل.

(ب) إذا أنزلت من شهوة فعليها الغُسل.

(ج) إذا أمنت فإن عليها غُسلًا.

(د) إذا أمنت المرأة من شهوة فعليها الغُسل.

ويلاحظ الاختلاف بينها من جهتين:

١ - التعبير في بعضها بـ (أمنت) حيث يتعيّن أن يكون المقصود به خروج السائل الذي يكون موجباً للجَنَابَةِ، بخلاف التعبير بـ (أنزلت) في

(١) الوسائل ج ١ باب ٦ من أبواب الجَنَابَةِ.

البعض الآخر فإنه يُحتمل أن يكون المراد به (الماء) الذي يصح أن يُسمّى به مطلق ما تفرزه الأنثى غير الدم وإنما يتعين في النوع الموجب للجنابة بقرينة قوله (بشهوة) أو نحو ذلك.

٢ - التقييد في بعضها بكون الخروج عن شهوة وخلوّ البعض الآخر عن هذا القيد.

وهنا عدّة احتمالات أو أقوال:

(الأول): ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من كون القيد (عن شهوة) إحترازياً، فيكون مفاد ما اشتملت عليه من أخبار الباب هو أنه يُعتبر في الإنزال الموجب للغسل أن يكون عن شهوة ومقتضى القاعدة عندئذٍ تخصيص المطلقات به والحكم باعتبار الشهوة في وجوب الغسل على المرأة بخروج (المني) دون الرجال.

ولكنّه قدس سره قال إنه يشكل الالتزام بذلك لمخالفته للمشهور الذين لم يفرّقوا بين الرجل والمرأة في أن خروج المني موجب للجنابة وإن لم يكن عن شهوة<sup>(١)</sup>، ولأجل ذلك احتاط قدس سره في تعليقه الأنيقة على العروة فيما لو خرج الماء من المرأة من غير شهوة<sup>(٢)</sup>، ومقتضى الاحتياط هو الاغتسال والجمع بينه وبين الوضوء إذا كانت مُحدثة بالأصغر.

(الثاني): ما يظهر من بعض الفقهاء من حمل القيد المذكور (عن شهوة) على التوضيح دون الاحتراز من جهة غلبة أن إنزال المني يكون عن شهوة لا من دونها، فالقيد وارد هنا مورد الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّيْكُمْ أَلْتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ فلا يدلّ على أن طبعي الإنزال ليس موضوعاً للحكم بوجوب الغسل.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٥ ص ٣١٣.

(٢) العروة الوثقى مع تعليقه السيد الخوئي قدس سره ج ١ ص ١٠٨.

ولكن لا يخفى أن وجود الغلبة في مورد القيد الظاهر في الاحترازية لا يمنع من الأخذ بهذا الظهور، وإنما لم يؤخذ به وحُمِلَ على الغلبة في الآية الكريمة لما دلّ من النصوص على حرمة الربائب مطلقاً وإن لم يكن في الحجب.

(الثالث): ما أفاده المحقق الهمداني قدس سره<sup>(١)</sup> من كون التقييد بـ (عن شهوة) من جهة أن الخروج بشهوة هو السبب العادي الذي به يُعرف المنى عن غيره عند الملاعبة والتفخيذ ونحوهما كما هو مورد الأخبار، وعلى هذا فالإنزال هو تمام الموضوع لوجوب الغُسل ولا دخالة لكونه عن شهوة في ذلك.

ويلاحظ عليه (أولاً): بأن حمل القيد على كونه لبيان السبب العادي لا للاحترازية خلاف الظاهر إلّا مع القرينة وهي مفقودة في المقام فتأمل.

(ثانياً): بأن ما يصلح أن يكون معرفاً هو كون الخروج بتلذذ جنسي، والظاهر أنه غير متحقق بالنسبة إلى المرأة فهي لا تتلذذ بخروج السائل الأنثوي بخلاف الرجل الذي يتلذذ بخروج سائله المنوي ولا يعتبر أن رغبته الجنسية قد اكتملت إلّا بالقذف، فالمراد بـ (عن شهوة) في النصوص هو كون الخروج في حال التهيج الجنسي وليس هذا علامة مميزة للماء الأعظم فإن الماء الأصغر يخرج أيضاً في حال الإثارة الجنسية.

(ثالثاً): بأن بعض النصوص قد اشتملت على التعبير بـ (أُمنت عن شهوة) ومع فرض أن الموضوع هو الإمضاء فلا مجال للشك حتى يُرجع إلى ما هو السبب العادي ويميّز في ضوئه ما يوجب الجنابة عن غيره.

(الرابع): ما ذكره بعض الأعلام قدس سره<sup>(٢)</sup> من أن قوله: «إذا أنزلت عن شهوة» بمنزلة التعريف لمنى المرأة الموجب خروجه للجنابة لعدم

(١) مصباح الفقيه ج ١ ص ٢١٨.

(٢) جامع المدارك ج ١ ص ٥٨.

الانفكاك غالباً بين الإنزال عن شهوة وكون النازل منياً، وعلى هذا فيكون الموضوع لوجوب الاغتسال هو خروج المني، وإنما يُميز عن غيره بكون الإنزال عن شهوة وعدمه متى ما شك في نوع النازل.

ويلاحظ عليه بنظير ما تقدم في الوجه السابق.

(الخامس): ما يظهر من جمع من أن قوله: «إذا أنزلت عن شهوة فعليها الغُسل» مسوق لبيان الحكم الظاهري عند الشك، أي سنّ قاعدة تعبدية للتي تشك في كون السائل الخارج منها منياً موجباً للجنابة أو لا؟، فإنه إن كان الإنزال عن شهوة وجب عليها الغُسل وإلا فلا، فالموضوع لوجوب الغُسل هو خروج المني كما ذكر في سائر النصوص، وأما عند الشك فالعلامة التي ترجع إليها المرأة هي (الشهوة).

وهذا الوجه ضعيف أيضاً أما (أولاً): فلأنه لم يُفرض في موارد النصوص المذكورة شك المرأة في كون الخارج موجباً للغُسل على سبيل الشبهة الموضوعية بل ظاهر أسئلة الرواة كون السؤال فيها عن الشبهة الحُكمية وأن الإنزال عند المرأة هل يوجب الغسل أو لا؟.

(ثانياً): بأن هذا لا ينجس مع ما ورد في بعض تلكم النصوص من قوله: «إذا أمنت من شهوة فعليها الغُسل» فإنه بعد فرض تحقق الإمضاء لا مجال لشك المرأة حتى تعين لها علامة لذلك.

هذا

ثم إن مقتضى الوجه الأخير - كما عرفت - كون (الخروج عن شهوة) علامة تعبدية لتمييز ما يوجب الجنابة عن غيره، وأما بناءً على الوجوه الأربعة الأولى فلا يُستفاد من الروايات الواردة في جنابة المرأة بالإنزال علامة تعبدية ترجع إليها عند الشك في كون النازل من أي من القسمين.

ومن الغريب أن السيد الأستاذ قدس سره الذي رجّح الوجه الأول - لولا مخالفته للمشهور ولذلك احتاط في المسألة - قال في موضع آخر: (إن

الصفة التي يُختبر بها مني المرأة إنما هي خروجه بشهوة<sup>(١)</sup> في مقابل الرجل الذي يُختبر منيه بالعلامات الثلاث: (الدق والشهوة والفتور) مع أن مبنى الوجه الأول كون قوله ﷺ: «إذا أنزلت عن شهوة فعليها الغُسل» مسوقاً لبيان الحكم الواقعي ومبنى الاختبار بالصفة كونه مسوقاً لبيان الحكم الظاهري ولا يمكن إرادتهما من كلام واحد. كما حُقق في محلّه من علم الأصول عند التعرّض لما ذكره بعضهم من الاستدلال للاستصحاب بعموم (كلّ شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه)<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان فبناءً على الوجوه الأربعة الأولى فهل توجد علامة أو أكثر ترجع إليها المرأة عند الشك في كون السائل الخارج منها موجباً للغُسل أو لا توجد علامة لذلك فتُستصحب الطهارة ما لم تتأكد من حصول الجنابة؟

قال المحقق الهمداني قدس سره بعد ذكر العلامات التي يرجع إليها الرجل في اختبار السائل الخارج منه عند الشك في كونه منياً ما لفظه: (والظاهر عدم الفرق بين الرجل والمرأة في الأحكام المذكورة، ففي حال صحتها لا يجب عليها الغُسل مع الاشتباه إلاّ إذا اجتمعت الأوصاف الثلاثة المذكورة التي هي طريق علمي لمعرفة المنى بشهادة الشرع والعُرف، فلا يُلْتَفَت معه إلى التردّد الشخصي الذي مرجعه إلى التشكيك في الموضوع العُرفي الذي يشهد بتحقيقه جميع أهل العُرف، وفي حال مرضها كفت الشهوة للأخبار المتقدّمة، واختصاص موردها بالرجل لا يوجب قصر الحكم عليه خصوصاً مع عموم العلّة المنصوطة بالمقتضية لعموم الحكم)<sup>(٣)</sup>.

(أقول): أما ما نسبته قدس سره إلى (جميع أهل العُرف) من تحقق

(١) التنقيح ج ٥ ص ٣١٨.

(٢) لاحظ مصباح الأصول ج ٤ ص ٧٢.

(٣) مصباح الفقيه ج ١ ص ٢٢١.

موضوع الجنبانة في المرأة السليمة بتوقّر الصفات الثلاث: (الدق، الشهوة، الفتور) ففي غاية الغرابة لما تقدّم من أن السائل الأنثوي لا يخرج بدفق - أي بقوة - في حال من الأحوال، كما أن الخروج في حال التهيج الجنسي المعبر عنه بالشهوة أمر مشترك بين ما يوجب الجنبانة وما لا يوجبها، وأما كون الخروج بتلذذ فلا موضوع له أيضاً بالنسبة إلى المرأة، وأما الفتور فهو ما يحصل لها عقيب الرعشة ولا علاقة له بالإنزال، ومع ذلك كيف يُنسب إلى العُرف أنهم يحكمون بتحقيق موضوع الجنبانة للمرأة بتوقّر هذه الصفات!!

وأما ما ذكره طاب ثراه من أن اجتماع الأوصاف الثلاثة طريق علمي لمعرفة المنى بشهادة الشرع فهو غريب أيضاً لاختصاص نصوصها بالرجل فكيف يتعدّى منه إلى المرأة مع أنه لا موضوع لبعضها في المرأة أو لا علاقة له بإنزالها.

ومنه يظهر الخدشة فيما أفاده من الرجوع في المرأة المريضة إلى ما دلّ على اختبار الرجل المريض بالشهوة دون الدفق معللاً بأنه إذا كان مريضاً يجيء ضعيفاً، فإن اختصاصه بالرجل واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

وبذلك يُعلم أيضاً أن ما احتمله البعض من الاعتماد على الصفات الثلاث في المرأة كالرجل استناداً إلى قاعدة الاشتراك مما لا أساس له أصلاً، مضافاً إلى أن مبنى هذه القاعدة على ما حُقّق في محلّه وأشير إليه سابقاً على إلغاء خصوصيّة الرجل - مثلاً - المذكورة في النص بمناسبات الحكم والموضوع والجو الفقهي ونحو ذلك مما يورث الاطمئنان بعدم دخالته في ترتّب الحكم، وهذا غير متحقّق في المقام.

فتحصّل أنه بناءً على الوجوه الأربعة الأولى في تفسير قوله ﷺ: (إذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل) لا يستفاد من الروايات قاعدة عملية ترجع إليها المرأة عند الشك في كون السائل الخارج موجباً للجنبانة أو لا، فالمرجع هو استصحاب الطهارة.

(الاتجاه الثالث): ما سلكه جمع من المحققين وأساسه الالتزام بما ذهب إليه معظم علماء النسائية والتشريح ومرّ في الأمر الثاني من أنه ليس للمرأة سائل خاص مشابه للسائل المنوي للرجل في شيء من مميّزاته المعروفة: من خروجه عندما يبلغ قمة التلذذ الجنسي، وكون ذلك على وجه القذف (الخروج بقوة)، وتعبّه بالفتور والارتقاء، وإنما الذي يحصل عند المرأة هو زيادة في إفرازات غدها التناسلية منذ بدء الإثارة الجنسية، فتشعر في البداية بمجرّد بلل موضعي فإذا ازدادت الإثارة وتواصلت خرج منها بضع قطرات من هذه الإفرازات، وتزداد مع استمرار الإثارة واشتدادها حتى يتبلّل ظاهر الفرج بالسائل الغزير.

فهذا السائل الخارج هو الذي ينبغي أن يكون المقصود بما ورد في نصوص الباب من أن المرأة إذا أنزلت الماء (أو أمنت) عن شهوة وجب عليها الغسل، فإنه ليس لها سائر آخر ينفصل عنها في الداخل أو إلى الخارج في أوان تهيجها الجنسي ليُحتمل أن يكون هو المقصود بما ورد في النصوص المشار إليها.

وبذلك يظهر الوجه في تقييد الإنزال الموجب للجنابة في جملة من هذه النصوص بما إذا كان عن شهوة، فإنه لمّا كان الماء الخارج من المرأة في حال الشهوة لا يختلف عمّا يخرج منها في غير هذا الحال لزم تقييد الحكم به لئلا يتوهّم وجوب الغسل عليها بالإنزال من دون شهوة، وبذلك يظهر اختلافها مع الرجل الذي له سائل خاص (المني) ويكون خروجه موجبا للجنابة في مطلق الأحوال.

فتحصّل مما تقدّم أن المقصود بـ (الماء) الذي تُنزله المرأة ويجب عليها الغسل بذلك هو إفرازات عنق الرحم والمهبل ونحوهما التي تزداد وتخرج في حال الإثارة الجنسية.

وفي ضوء ذلك لا بد من البحث عن أمرين:

(الأمر الأول): أنه هل يصدق (الإنزال) و(الإمضاء) وهما العنوانان



المذكوران في نصوص المسألة بخروج هذه الإفرازات وإن كان بكمية قليلة كقطرة أو قطرتين أو لا؟

لا إشكال في عدم صدق العنوانين فيما لو كان البلل موضعياً لم يخرج من الفرج، كما لا إشكال في صدقهما فيما لو كان السائل الخارج معتداً به بحيث تتبلل به منطقة العجان أو الملابس الداخلية، وأما لو كان قليلاً كبضع قطرات ففي صدق الإنزال أو الإماء بخروجه نظر وإشكال.

ويمكن أن يُستدل لعدم وجوب الغُسل على المرأة في هذه الحالة بوجوه:

(الأول): التعبير عن ماء المرأة بـ (الماء الأعظم) في صحيحة عمر بن يزيد (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة تحتلم في المنام فتتهريق الماء الأعظم...<sup>(١)</sup>) والظاهر أن المراد بالماء الأعظم هو ما يُقابل الماء القليل الذي يخرج بمجرد تعرّض المرأة للإثارة الجنسية وإن لم تكن شديدة.

وقد ورد نظير ذلك بالنسبة إلى الرجل ففي معتبرة عنبسة بن مصعب... قلت: فرجل رأى في المنام أنه احتلم فلمّا قام وجد بللاً قليلاً على طرف ذكره قال: «ليس عليه غُسل، إن علياً عليه السلام كان يقول: إن الغُسل من الماء الأكبر»<sup>(٢)</sup>.

فيلاحظ أن الإمام عليه السلام عبّر عمّا يوجب الجنابة بـ (الماء الأكبر) في مقابل البلل القليل الذي يجده الرجل على عضوه التناسلي وهو المذي، والظاهر أن الوجه في إطلاق (الأكبر) عليه إنما هو لحاظ أن حجم كل دفعة من المني عند الرجل يزيد بكثير في الحالات الاعتيادية على حجم كل دفعة من المذي، فإن الأول يبلغ من ٣ إلى ٦ ستيترات مكعبة في حين لا

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٧٥ ح ٢١.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٤٧٩ ح ٢.

يتجاوز الثاني بضع قطرات قليلة، وعلى ذلك فالماء الأكبر يساوق في المعنى الماء الأعظم الوارد في صحيح عمر بن يزيد<sup>(١)</sup>، وأما احتمال أن يكون الوجه في التعبير عما يوجب الجنابة بالماء الأكبر هو كونه سبباً في ثبوت الغسل على صاحبه بخلاف المذي فهو احتمال ضعيف إذ المذي لا يوجب شيئاً لا غُسلًا ولا وضوءاً فلا وجه لتوصيف المني عند المقابلة معه بـ (الماء الأكبر) وإنما يصح ذلك عند قياس المني بالبول بالنظر إلى كونه موجباً للوضوء فتأمل.

وكيف كان فالتعبير عن ماء المرأة بالماء الأعظم في صحيح عمر بن يزيد يشهد على أن ما عداه من البلل القليل لا يوجب جنابتها، وإن كانت هذه الصحيحة مطروحة فيما دلّت عليه من أن خروج الماء الأعظم لا يوجب جنابة المرأة، فإن ذلك لا يمنع من الأخذ بها في تحديد ما كان محلّ الخلاف في كونه موجباً للجنابة أو لا فتدبر.

**(الثاني):** الروايات الدالة على عدم وجوب الغسل على المرأة فيما إذا باشرها زوجها فيما دون الفرج إلا أن تُنزل، مع أن خروج بضع قطرات من السائل الأنثوي في هذا الحال أمر طبيعي ويحدث كثيراً، ومن هذه الروايات:

١ - صحيح الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب

(١) ربما يقال أنه لا يصح أن يراد بالماء الأعظم في صحيحة عمر بن يزيد الماء الكثير الذي يخرج مع تواصل الإثارة الجنسية أو اشتدادها في مقابل البلل القليل الذي تحسّ به المرأة في الإثارة الجنسية الخفيفة والعابرة لأن الذي يُقابل القليل هو الكثير لا العظيم.

والجواب عنه: إن العظيم - كما نص عليه الراغب في المفردات - إذا استعمل في الأعيان فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلة، والكثير يقال في المنفصلة وإن كان يستعمل عكس ذلك أحياناً، وعلى ذلك فلا مانع من توصيف ما يخرج من المرأة مع اشتداد التهيج الجنسي بـ (الماء الأعظم) مقيساً إلى البلل الموضعي الذي تحسّ به في التهيج الجنسي الخفيف.

المرأة فيما دون الفرج أعليها غُسل إن هو أنزل ولم تنزل هي قال: «ليس عليها غُسل...»<sup>(١)</sup>.

٢ - رواية الجعفریات أن علياً عليه السلام سئل عن الرجل يجامع امرأته أو أهله ما دون الفرج فيقضي شهوته قال: «عليه الغُسل وعلى المرأة أن تغسل ذلك الموضع إذا أصابها فإن أنزلت من الشهوة كما أنزل الرجل فعليها الغُسل»<sup>(٢)</sup>.

(الثالث): القرائن الخارجية الأربعة التي تقدّم بيانها عند تقريب الوجه الثاني للزوم تأويل الروايات الدالة على وجوب الغُسل على المرأة بالإنزال، فإن تلك القرائن وإن لم تصلح لحمل تلك الروايات على الاستحباب - كما تقدم - ولكنها تصلح لنفي وجوب الغُسل على المرأة بخروج قليل من السائل المهبل في حال إثارتها جنسياً فلتراجع.

(الأمر الثاني): في المقصود بكون الإنزال (عن شهوة) الذي أخذ في موضوع وجوب الاغتسال على المرأة في جملة من النصوص المتقدمة، والمحتملات ثلاثة:

١ - مطلق التهيّج الجنسي وإن لم يكن شديداً.

٢ - التهيّج الجنسي الشديد.

٣ - ذروة التهيّج الجنسي المعبر عنها بالعرشة.

والمتمعّن بمقتضى إطلاق النصوص هو الأول، ولكن لما كانت الإثارة الجنسية الخفيفة العابرة لا توجب في الغالب نزول الماء من المرأة بمقدار معتد به - وهو الذي تقدم أنها تُجنب به لا ما يكون قليلاً جداً - صحّ أن يقال أن المرأة لا تُجنب بالإنزال - عادة - إلا مع تواصل الإثارة الجنسية أو اشتدادها.

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٨١ ح ١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ج ١ ص ١٥٧ ح ١١.

وأما اشتراط الوصول إلى أوج الشهوة وقمّتها المسمّاة بالعرشة فلا سبيل إلى إثباته بدليل.

ولكن قد يقرب اعتباره على أساس أن وجود الشهوة بمطلقها مفروض من أسئلة الرواة في جملة من نصوص المسألة، ومع ذلك قد كرّر ذكرها في أجوبة الأئمة عليهم السلام، ولا يصح أن يكون ذلك للتقييد فيتعيّن أن يكون المراد بالشهوة في كلامهم عليهم السلام هو أوج الشهوة وذروتها.

ويؤكد ذلك ابتلاء الكثير من النساء بخروج السائل المهبلي ولو من دون اشتداد التهيّج الجنسي فلو وجب عليهن الغسل بذلك لوقعن في حرج شديد بخلاف ما لو وجب عند بلوغ قمة التلذذ خاصة.

والجواب عنه: إنه قد تقدّم أن مبنى هذا الاتجاه الثالث فيما يتحقق به الإنزال الموجب للجنابة هو أن الإفرازات الأنثوية لا تزداد كمّيّتها في لحظة بلوغ ذروة التلذذ الجنسي على المرحلة السابقة على ذلك في حين أن ظاهر قوله عليه السلام في معتبرة معاوية: «إذا أمنت المرأة والأمة من شهوة» ونحوها غيرها من النصوص أن (من) فيه للسببية، فلا يصح أن تُحمل (الشهوة) فيه على أوجها، إذ لا إمناء بسبب بلوغ أوج الشهوة فإن السائل يترشح منذ بدء الإثارة الجنسية ويتواصل الإفراز حتى يخرج من الفرج شيئاً فشيئاً سواء بلغت المرأة ذروة اللذة الجنسية أم لا.

ومنه يظهر الحال في رواية محمد بن الفضيل (الفضل): «إذا جاءتها الشهوة فأنزلت الماء وجب عليها الغسل» فإن فاء التفريع تُشير إلى أن المقصود ترتّب الإنزال على مجيء الشهوة مع أن المفروض أن بلوغ أوج الشهوة لا يستتبع إنزالاً كما مرّ.

وأما ما ذكر من أن وجود مطلق الشهوة مفروض في السؤال فلا يحتاج إلى تقييد الجواب فيلاحظ عليه بأن كلام الإمام عليه السلام في رواية معاوية غير مسبوق بالسؤال، كما أن المذكور في كلام السائل في رواية محمد بن الفضيل (الفضل) وفي كلام الإمام عليه السلام معاً هو مجيء الشهوة فكيف يصح

أن يُحمل في كلام السائل على درجة اعتيادية من الشهوة وفي كلام الإمام عليه السلام على أوجها؟!

إذاً لا محيص من الالتزام بأن تكرر الإمام عليه السلام للشرط المفروض في كلام السائل إنما هو للتأكيد على أن خروج السائل إذا لم يكن مستنداً إلى التهيّج الجنسي كما في النساء المصابات بما يسمى بـ (السيلان) لا يوجب شيئاً، وعلى هذا أيضاً يجب أن يُحمل قوله عليه السلام من صحيحة إسماعيل بن سعد «إذا أنزلت من شهوة فعليها الغُسل» مع أن مورد السؤال هو إنزال الماء بإثارة الشهوة، وذلك للقرينة المشار إليها.

ثم إن إنه قد مرّ أن حصول الإنزال بالإثارة الجنسية الخفيفة مما لم يظهر كونه حالة عامة تحدث للكثيرات من النساء باستمرار بحيث يُشكّل ذلك قرينة على تقييد النصوص وعدم الأخذ بما هو مقتضى إطلاقها من وجوب الغُسل بحدوث الإنزال عند مطلق التهيّج الجنسي.

مضافاً إلى أنه لو كان الأمر كذلك فإنما يقتضي اعتبار حصول التهيّج الجنسي الشديد لا الوصول إلى أوجه وذروته المسماة بالرعشة كما هو المدعى فتدبر.

هذا

ثم إنه لو شكّت المرأة في حصول الجنابة لها بالإنزال فالمحكم استصحاب الطهارة أو أصالة البراءة عن وجوب الغُسل، سواء أكان الشك من جهة كون البلل بمقدار يوجب الجنابة أو من جهة أن نزوله كان في حالة التهيّج الجنسي أو من سبب آخر، ولا يجب عليها الفحص في الصورتين لكون الشبهة موضوعية.



## الملاحق

- الملحق الأول: في أنَّ عمر بن يزيد بياع السابري متحد مع عمر بن يزيد الصيقل أولاً؛ وعلى تقدير التعدد فهل (عمر بن يزيد) المطلق منصرف إلى الأول أولاً؟
- الملحق الثاني: في أن غُسل المرأة من الإنزال مجزٍ عن الوضوء.
- الملحق الثالث: في نجاسة السائل الأنثوي الموجب للجنابة.
- الملحق الرابع: في حكم استنزال المرأة.





## الملحق الأول

في أن عمر بن يزيد بياع السابري متحد مع عمر بن يزيد الصيقل  
أولاً؟، وعلى تقدير التعدّد فهل (عمر بن يزيد) المطلق منصرف إلى الأول  
أو لا؟

فهنا أمران:

(الأمر الأول): ذكر جمع من الرجاليين منهم المحقق صاحب قاموس  
الرجال أن عمر بن يزيد بياع السابري هو عمر بن يزيد الصيقل، واستند في  
ذلك إلى عدّة أمور أهمّها أن النجاشي ترجم حفيد الأول قائلاً: (أحمد بن  
الحسين بن عمر بن يزيد الصيقل (إلى أن قال) وجدّه عمر بن يزيد بياع  
السابري)<sup>(١)</sup> فجمع بين وصف الصيقل وبياع السابري، وحمله على كون  
الصيقل وصفاً لأحمد أو كون المراد بجدّه هو جدّه لأمه خلاف الظاهر<sup>(٢)</sup>.

أقول: ينبغي الاستشهاد بما ذكره النجاشي رحمه الله للمغايرة بينهما -  
على عكس ما أفاده قدس سره - إذ لو كان النجاشي قد ذكر (الصيقل) لقباً  
لعمر بن يزيد لا لحفيده أحمد، بأن كان له عنده لقبان (بياع السابري  
والصيقل) لما كان ينبغي أن يفرّق بينهما في العبارة بل كان المناسب هو  
ذكرهما مجتمعين بأن يقول: (أحمد بن الحسين بن عمر بن يزيد وعمر بن

(١) معجم رجال الحديث ج ٢ ص ١١٩.

(٢) قاموس الرجال ج ٧ ص ٢٢٧.

يزيد هو الصيقل بياع السابري) فالتفريق المذكور شاهد على صحّة ما استظهره السيد الأستاذ قدس سره من أن (الصيقل) ذكر لقباً للحفيد (أحمد) الذي هو المترجم له لا لجده عمر بن يزيد، بل الظاهر أنه لم يصرح بأن جده عمر بن يزيد بياع السابري إلا ليدفع توهم أنه من أحفاد عمر بن يزيد الصيقل فكيف يُستدلّ بذلك على اتحادهما؟!

ويُضاف إلى ذلك أنه لو كان النجاشي يرى اتحاد عمر بن يزيد السابري مع عمر بن يزيد الصيقل لما أفردهما في الترجمة، وما يوجد نادراً في كتابه من الترجمة لشخص واحد بعنوانين ناشئ من تخيل المغيرة بينهما، كأن يترجم أحداً في باب الأسماء بإسمه ويترجمه في باب الكنى بكنيته غافلاً عن اتحادهما، وأما مع الالتفات إلى الاتحاد والمغيرة فلم أعر على مورد واحد للتكرار.

وأيضاً لو كان الاتحاد بينهما محققاً عنده رحمه الله فَلِمَ ذكر في ترجمة موسى بن عمر بن يزيد أن جده (ذبيان) ولقبه - أو لقب أبيه - (الصيقل) وذكر في ترجمة الحسين بن عمر بن يزيد أن لقبه - أو لقب أبيه - (بياع السابري) ولم يرفع نسبه إلى ذبيان، فهل هذا الاختلاف بين ترجمتي من يُفترض أنهما أخوان شيء وقع منه اتفاقاً من غير قصد؟!

ومما يشهد للمُغَايَرة ويؤكد التعدد أمور:

١ - إن بياع السابري مُكنى بأبي الأسود والصيقل مُكنى بأبي موسى<sup>(١)</sup>.

٢ - إن بياع السابري مولى ثقيف والصيقل مولى بني نهد<sup>(٢)</sup>.

٣ - إن النجاشي والشيخ رفعاً نسب الصيقل إلى جده ذبيان وكذلك صنع النجاشي في ترجمة ابنه موسى حيث قال: (موسى بن عمر بن يزيد

(١) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ٥٩.

(٢) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ٦٩.

ابن ذبيان الصيقل) ولا نجد نظير ذلك في ترجمة بيع السابري أو من تُرجم من أولاده وأحفاده في كتاب النجاشي وهم محمد بن عمر بن يزيد وأحمد ابن الحسين بن عمر بن يزيد.

٤ - لقد ذُكر (الصيقل) مُقترناً باسم موسى بن عمر بن يزيد في ترجمته في الفهرست وفي كتاب النجاشي وفي جملة من موارد ذكره في أسانيد الروايات، ولا يوجد ذلك بالنسبة إلى أحد من أولاد بيع السابري وهم (محمد والحسين وعلي) أو أحد حفيديه وهما أحمد بن الحسين وعمر بن علي إلا في أحمد الذي عرفت استظهار أنه لقبه لا لقب جدّه، وبالعكس نجد أن النجاشي لمّا ترجم محمد بن عمر بن يزيد قرنه بذكر (بيع السابري).

٥ - إن عمر بن يزيد لم يُلقَّب في شيء من موارد ذكره في الروايات بالصيقل بل إما ذُكر مُطلقاً أو مُلقَّباً ببيع السابري، فلو كان الصيقل هو لقبه الآخر لكان ينبغي أن يُذكر ولو في مورد واحد.

والحاصل: إنه لا يوجد شاهد على اتحاد بيع السابري والصيقل بل الشواهد على خلافه.



(الأمر الثاني): ذكر السيد الأستاذ قدس سره وغيره أن (عمر بن يزيد) وإن كان مشتركاً بين الثقة وهو بيع السابري وغير الموثق وهو الصيقل، ولكن المنصرف إليه اللفظ عند الإطلاق هو الأول الثقة، وقد رام طاب ثراه إثبات هذا المدعى عن طريق أن الشيخ روى في التهذيب والاستبصار عن عمر بن يزيد كثيراً، والمراد به عمر بن يزيد الذي ذكره في الفهرست ووثقه وقال: (له كتاب وهو بيع السابري)، فهو المعروف الذي عُبر عنه بعمر بن يزيد بلا تقييد بشيء، وأما الصيقل فلم يذكر الشيخ له كتاباً فإنه لم يره فلا يصح أن يُعبر بعمر بن يزيد ويريد به ابن ذبيان بلا قرينة<sup>(١)</sup>.

(١) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ٦٢.

**أقول:** لا يخفى أن كتاب عمر بن يزيد بياع السابري ليس من مصادر الشيخ قدس سره في التهذيبين وإنما يورد رواياته أخذاً لها من مصادر أخرى كالكافي والفقيه وكتب موسى بن القاسم وسعد بن عبد الله والحسين بن سعيد ومحمد بن الحسن الصفار وعلي بن الحسن بن فضال وحسن بن محمد بن سماعة وغيرهم كما يظهر ذلك للمتتبع، نعم ابتداءً باسمه في موضعين (ج ٣ / ٨٤١ و ج ٥ / ٣١٥) ولكن يظهر بالمقايسة مع الفقيه أنه اقتبس الحديث فيهما من الفقيه، وهناك موضع ثالث (ج ٦ / ٤٩٠) ربما يُتوهم الابتداء فيه باسمه ولكنه غير صحيح بل هو من قبيل التعليق على السند السابق عليه كما يُعلم بمراجعة الكافي.

وبالجملة: كتاب بياع السابري ليس من مصادر الشيخ عند تأليف التهذيبين، فما يوجد فيهما من الأسانيد المشتملة على (عمر بن يزيد) مأخوذة من مصادر أخرى، فلا يصح أن تُطبق بشأن الشيخ قدس سره الكُبرى التي تبتأها السيد الأستاذ قدس سره من أنه متى ما كان الاسم مشتركاً بين شخصين وكان أحدهما صاحب كتاب دون الآخر لم يصح أن يذكر ذلك الاسم ويُراد به غير صاحب الكتاب من دون قرينة على ذلك، مضافاً إلى ما في هذه الكُبرى نفسها من الإشكال الموضح في محله.

هذا ومما استشهد به المحقق صاحب قاموس الرجال على أن (عمر بن يزيد) مُنصرف عند الإطلاق إلى بياع السابري - على القول بمغايرته مع الصيقل - هو أن الكشي عنون عمر بن يزيد بياع السابري وأورد تحت هذا العنوان خبراً ذكر فيه عمر بن يزيد من دون تقييد<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه بأن الراوي عن عمر بن يزيد في ذلك الخبر هو محمد ابن عذافر الذي قد نصّوا على أنه من رواة كتاب عمر بن يزيد بياع السابري فلعلّ الكشي اعتمد على هذه القرينة في تعيين المراد بعمر بن يزيد في سند ذلك الخبر.

- نعم يمكن أن تُذكر عدّة أمور كشواهدٍ على شهرة بيع السابري:
- ١ - إنه كان ممّن يفدّ من الشيعة إلى المدينة المنورة في كل سنة للقاء الإمام عليه السلام وتلقّي المعارف والأحكام منه<sup>(١)</sup>.
  - ٢ - ورود ذكره في ما وصفه النجاشي بـ (كتب الرجال).
  - ٣ - كثرة الطرق إلى كتابه كما يُعلم بملاحظة كتاب النجاشي وفهرست الشيخ ومشيخة الفقيه.
  - ٤ - إن له أولاداً وأحفاداً من رواة الأحاديث وقد ورد ذكرهم في أسانيد كثيرة وجملة منها تصل إلى أبيهم أو جدّهم عمر بن يزيد.
  - ٥ - ذكر كتابه في عدد من فهارس الأصحاب كفهرس ابن بابويه وابن عقدة وابن نوح وغيرهم بخلاف كتاب الصيقل الذي لم يُذكر إلاّ في فهرس حميد بن زياد<sup>(٢)</sup>.
  - ٦ - ورود إسمه مُقيّداً ببيع السابري في جملة من الروايات في مختلف المصادر وعدم ذكر الصيقل في شيء منها.
  - ٧ - إن الصدوق ابتدأ باسمه في روايات كثيرة من غير تقييد ومقيّد في موضع واحد، وذكر طريقه إليه في المشيخة، فيُعلم أنه المراد بعمر بن يزيد عند الإطلاق.
- فهذه الأمور وربّما غيرها تشهد بأن بيع السابري كان أشهر بكثير من الصيقل فلا يبعد ما ادّعاه جمع من المحقّقين من إنصراف (عمر بن يزيد) عند الإطلاق إليه.

(١) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ٥٩.

(٢) معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ٦٠ و ص ٦٩.

## الملحق الثاني

### في أن غُسل المرأة من الإنزال هل يجزيها عن الوضوء أم لا

لا إشكال في أن غُسل الجنابة يُغني عن الوضوء لمن كان محدثاً بالأصغر، ويدلّ على ذلك - مضافاً إلى الآية الكريمة الظاهرة في أن الاغتسال وحده هو وظيفة من قام من النوم مُجنباً مع أن النوم حدث أصغر - جملة من النصوص منها موثق عمّار الساباطي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اغتسل من جنابته أو يوم الجمعة أو يوم العيد هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده؟ فقال: «لا ليس عليه قبل ولا بعد، قد أجزأه الغُسل، والمرأة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد وقد أجزأها الغُسل»<sup>(١)</sup>.

فبناءً على أن إنزال المرأة يوجب جنابتها يكون غُسلها من الجنابة مغنياً عن الوضوء إذا كانت محدثة بالأصغر، وأما على غير هذا المبنى فهل يمكن القول بغناء الغسل عن الوضوء أو لا؟ فيه تفصيل:

فإنه إذا جُمع بين الروايات الدالة على ثبوت الغُسل عليها بالإنزال والروايات المخالفة لها بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب فيمكن القول بإغناء غُسلها عن الوضوء لإطلاق بعض النصوص كمعتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الغُسل يجزي عن الوضوء، وأي وضوء أظهر من

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٥١٤ ح ٣.

الغسل»<sup>(١)</sup> فإنه شامل بإطلاقه للغسل الواجب والمستحب على حد سواء.

وأما بناءً على عدم الحكم باستحباب هذا الغسل بعنوانه وكونه احتياطياً - وجوباً أو استحباباً - فلا يمكن الحكم بإغنائه عن الوضوء، نعم حُكي عن جماعة من الفقهاء كالمفيد والمحقق والعلامة والشهيد والمجلسي أنهم قالوا باستحباب الغسل نفساً ولو لم يكن هناك غاية مستحبة أو مكان أو زمان منصوص، قال السيد صاحب العروة<sup>(٢)</sup>: (ونظرهم في ذلك إلى مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ﴾ وقوله ﷺ: «إن استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل» وقوله ﷺ: «أي وضوء أطهر من الغسل، وأي وضوء أنقى من الغسل» ومثل ما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات من دون ذكر سبب أو غاية أو غير ذلك، لكن إثبات المطلب بمثلها مشكل) اهـ.

فعلى قول هؤلاء الأعظم الذي وافقهم عليه بعض المتأخرين في تعليقه على العروة - وهو المرحوم الفقيه الشيخ علي بن الشيخ باقر آل صاحب الجواهر - يمكن الحكم بأن ما تأتي به المرأة من الغسل عقيب الإنزال ولو احتياطاً يكون مُجْزِياً عن الوضوء.

(١) الوسائل ج ١ ص ٥١٣ ح ١.

(٢) العروة الوثقى مع تعليقه السيد الخوئي قدس سره ج ١ ص ٢٠٢.

## الملحق الثالث

### في نجاسة السائل الأنثوي الموجب للجنابة

إن السوائل الأنثوية - غير ما يوجب الجنابة - طاهرة ما لم تكن ملوثة بالدم، وهذا مضافاً إلى كونه مقتضى القواعد العامة كقوله ﷺ: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» مستفاد من بعض النصوص الخاصة كصحيفة إبراهيم بن أبي محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المرأة عليها قميصها وإزارها يصيبه من بلل الفرج وهي جنب أتصلي فيه؟ قال: «إذا اغتسلت صلت فيهما»<sup>(١)</sup>.

وأما السائل الأنثوي الموجب للجنابة فيمكن أن تستفاد نجاسته - مضافاً إلى الملازمة الارتكازية في أذهان المشرّعة بين الحكم بالجنابة بالإنزال ونجاسة الماء النازل - من طوائف من الروايات:

(الأولى): ما دلّ على نجاسة المنى كموثقة سماعة قال: سألت عن المنى يصيب الثوب، قال: «إغسل الثوب كلّ إذا خفي عليك مكانه قليلاً كان أو كثيراً»<sup>(٢)</sup>، بضميمة الروايات التي عبّرت عن إنزال المرأة بالإمضاء كقوله في معتبرة معاوية بن عمار: «إذا أمنت المرأة» وقوله في معتبرة عمر بن يزيد: «فإن أمنت هي» وقوله في معتبرة أبي عبيدة الحذاء: «إذا كان ذلك منه أمنت فإن عليها غسلاً».

(١) الوسائل ج ٢ ص ١٠٧٧ ح ١.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ١٠٢٢ ح ٥.



ولكن قد تقدّم أن (المني) إسم لماء الرجل واستخدام صيغة (أمنت) ونحوها في التعبير عن إنزال المرأة إنما هو من باب التنظير، وما دلّ على نجاسةمني ظاهر في نجاسة ما هو منمني حقيقة لا الأعم منه وما يُطلق عليه مني مجازاً<sup>(١)</sup>.

**(الثانية):** ما دلّ على تنجّس ما تصيبه الجنابة - بناءً على أن المقصود بها ماء الجنابة ليعم ماء المرأة دون مني الذي لا يشملها كما سبق - كموثقة أبي بصير عنهم عليه السلام قال: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلّا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الإناء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء»<sup>(٢)</sup>.

وفي معتبرة وهب بن عبد ربه عن أبي عبد الله عليه السلام في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم به صاحبه فيصلّي فيه ثم يعلم بعد ذلك قال: «يعيد إذا لم يكن علم»<sup>(٣)</sup>.

وفي موثقة عبد الله بن بكير أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يلبس الثوب وفيه الجنابة فيعرق فيه قال: «الثوب لا يُجنب الرجل»<sup>(٤)</sup>، حيث يظهر منها المفروغية عن نجاسة الجنابة.

**(الثالثة):** ما دلّ على نجاسة ما يصيبه الاحتلام - والمقصود ماء الاحتلام - كموثقة عبد الله بن بكير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام أيسلّي عليها؟ فقال: «لا».

وخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الفراش يصيبه الاحتلام كيف يُصنع به؟ قال: «اغسله وإن لم تفعله فلا تنم عليه

(١) ولكن يمكن أن يقال أن في التعبير بالإمضاء إيعاز إلى ترتب أحكام مني على هذا السائل الأنثوي فيدلّ على ثبوت النجاسة له فتأمل.

(٢) الوسائل ج ١ ص ١١٣ ح ٤.

(٣) الوسائل ج ٢ ص ١٠٦٠ ح ٨.

(٤) الوسائل ج ١ ص ٤١٨ ح ١.

حتى ييبس فإن نمت عليه وأنت رطب الجسد فاغسل ما أصاب من جسدك، فإن جعلت بينك وبينه ثوباً فلا بأس».

بضميمة ما تقدم من استعمال الاحتلام في التعبير عما يصيب المرأة في المنام كما في معتبرة عمر بن يزيد (أذينة) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة تحتلم في المنام فتريق الماء الأعظم، وفي خبر عُبيد بن زرارة: «فتقول احتلمت».

ولكن إطلاق خبر علي بن جعفر لاحتلام المرأة غير واضح مضافاً إلى ضعفه سنداً.

**(الرابعة):** ما دلّ على نجاسة الثوب الذي يصيبه الماء الأكبر وهو موثقة عنبة بن مصعب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان علي عليه السلام لا يرى في المذي وضوء ولا غُسلًا (غسل) ما أصاب الثوب منه إلا في الماء الأكبر<sup>(١)</sup>، وقد مرّ إطلاق (الماء الأعظم) - الذي يساوق الماء الأكبر في المعنى - على السائل الأنثوي الموجب للجنابة.

ويمكن أن يضاف إلى ما تقدّم موثق عمار بن موسى قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الحائض تعرق في ثوب تلبسه فقال: «ليس عليها شيء إلا أن يصيب شيء من مائها أو غير ذلك من القدر فتغسل ذلك الموضع الذي أصابه بعينه»<sup>(٢)</sup>.

بناءً على أن المراد بـ (مائها) هو (ماء المرأة) المذكور في روايات جنابتها بالإنزال ولكنه بعيد عن سياق الرواية ولعلّ الكلمة مصحّفة (دمائها) أو غيره.

هذا وقد يُستشهد لعدم نجاسة ماء المرأة بأن الملاحظ أن الإمام عليه السلام قد نبّه في بعض الروايات الواردة في إنزال الرجل عند مقاربة زوجته على لزوم تطهير المرأة بدنها إن أصابه شيء من مني الرجل كما في صحيح عمر

(١) الوسائل ج ١ ص ١٩٦ ح ٤.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ١٠٤١ ح ٥.

ابن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يضع ذكره على فرج المرأة فيُمني أعلوها غُسل؟ فقال: «إن أصابها من الماء شيء فلتغسله وليس عليها شيء إلا أن يُدخله».

في حين أنه عليه السلام لم يَنْبَه في روايات إنزال المرأة عند المداعبة ونحوها على لزوم تطهير الرجل فرجه ويده إن أصابها شيء من مائها كما في صحيح إسماعيل بن سعد الأشعري قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يلمس فرج جاريته حتى تُنزل الماء من غير أن يباشر يعبث بها بيده حتى تُنزل قال: «إذا أنزلت من شهوة فعليها الغُسل».

وصحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يُجامع المرأة في ما دون الفرج وتُنزل المرأة هل عليها غُسل؟ قال: «نعم».

فلو كان ماء المرأة عند الإنزال نجساً كمني الرجل لكان من المناسب جداً أن يَنْبَه الإمام عليه السلام في مورد هاتين الصحيحتين على لزوم تطهير الرجل ما أصابه من بدنه، كما نَبَه على لزوم تطهير المرأة ما أصابها من المني في مورد صحيحة عمر بن يزيد.

ولكن يمكن إبداء الفرق بين الموردين بأن السؤال في مورد صحيحة عمر بن يزيد وقع عن حكم المرأة التي أنزل زوجها عند مقاربتها من دون دخول فكان من المناسب أن يَنْبَه الإمام عليه السلام على لزوم تطهير بدنها من ماء الزوج إلى جنب نفي وجوب الغُسل عليها بذلك.

وأما السؤال في صحيحتي محمد بن إسماعيل وإسماعيل بن سعد فكان عن حكم المرأة التي أنزلت عندما كان يعبث بها الرجل أو يجامعها فيما دون الفرج ولم يكن السؤال عن حكم الزوج في هذا الحال حتى يَنْبَه الإمام عليه السلام على لزوم تطهير ما أصابه من مائها كما لم يَنْفِ وجوب الغُسل عنه.

هذا مضافاً إلى أن ما ذُكر من الاستشهاد إن تَمَّ فهو لا يقاوم ما تقدم من الدليل على نجاسة ماء المرأة فلاحظ.

## الملحق الرابع

### في حكم استنزال المرأة

يحرم الاستمناء على الرجل وهو ما كان يُسمى قديماً بـ (جلد عُميرة) و (الخضخضة) ويُعبّر عنه في الوقت الحاضر بـ (العادة السرية) والمقصود به إخراج المني بفعل ما يثير الشهوة<sup>(١)</sup> غير الاستمتاع بالزوجة كذلك العضو التناسلي باليد أو غيرها أو النظر إلى الأجنبية إلى حدّ الإمناء.

وقد اتفق فقهاء الإمامية على تحريمه وثبوت التعزير على فاعله<sup>(٢)</sup>

---

(١) وأما إذا لم يكن مثيراً للشهوة كما لو استعمل عقاراً فأدى إلى الإنزال من دون شهوة فلا دليل على تحريمه لأنه لم يرد دليل على حرمة الاستمناء بعنوانه والعناوين الأخرى المذكورة في الأدلة لا تشمل المورد فلاحظ.

(٢) لاحظ الجواهر ج ٤١ ص ٦٤٨، وأما الجمهور فقد اختلفوا في ذلك، قال أبو جعفر الطبري في (اختلاف الفقهاء ص ١٢٣): واختلفوا في الاستمناء فقال العلاء ابن زياد: لا بأس بذلك قد كنّا نفعله في مغازينا.. وقال الحسن البصري والضحاك بن مزاحم وجماعة مثل ذلك، وقال ابن عباس: هو خير من الزنا ونكاح الأمة خير منه، وقال أنس بن مالك: ملعون من فعل ذلك، وقال الشافعي: لا يحل ذلك ١هـ وقال القرطبي في تفسيره ج ١٢ ص ١٠٥ أن أحمد بن حنبل على ورعه يجوّزه ويحتج بأنه إخراج فضلة من البدن فجاز عند الحاجة وعامة الفقهاء على تحريمه ١هـ، وذهب ابن حزم أيضاً إلى جوازه (المحلى ج ١١ ص ٣٩٢) ولكنه قال: إننا نكرهه لأنه ليس من مكارم الأخلاق ولا من الفضائل وقد تكلم الناس في هذا فكرته طائفة وأباحته أخرى، ثم نقل تحريمه عن ابن عمر وإباحته عن جمع من التابعين، ١هـ ويلاحظ أيضاً المصنف لعبد الرزاق الصنعاني ج ٧ ص ٣٩١، وبدائع الفوائد لابن القيم ج ٤ ص ٩٠٦.

وهل يثبت نظير هذا الحكم على المرأة فيحرم عليها الاستئصال بفعل ما يشير الشهوة غير الاستمتاع بزوجها كأن تمارس العادة السرية بالعبث بعضوها التناسلي إلى حدّ الإنزال أو لا يحرم عليها ذلك؟

ينبغي أولاً استعراض ما يمكن أن يُستدلّ به على حرمة الاستمنااء على الرجل ثم البحث عمّا يدلّ على تحريم الاستئصال على المرأة فأقول:

استدلّ على حرمة الاستمنااء بالكتاب المجيد والروايات الشريفة:

(أ) أما الكتاب فقوله تعالى في وصف المؤمنين والمصلّين: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَفْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (٥) إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنْ أَتْبَعَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴿٧﴾ (١).

وتقريب الاستدلال به أن الفرج لما كان آلة لممارسة الجنس فالمنساق من توصيف المؤمن والمصلّي بأنه يُحافظ على فرجه إلّا على حليلته هو أنه لا يستخدم فرجه في ممارسة الجنس إلّا معها، فكل ممارسة جنسية أخرى من الزنا واللواط والاستمنااء ونكاح البهيمة والتفخيذ ولو من وراء الثوب تندرج من عقد المستثنى منه وهي الآية الكريمة الأولى فتكون محرّمة للزوم (الحفظ) المستفاد من سياقها، والذي أكّده الآية الثالثة أي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَتْبَعَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ (٧) لأن المشار إليه فيها بلفظ (ذلك) هو المذكور في عقد المستثنى في الآية الثانية، فيكون مفادها حرمة ممارسة الجنس بالفرج إذا لم تكن مع الحليلة، ويندرج في ذلك الاستمنااء فيكون محرّماً، وهذا هو المطلوب.

ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بوجوه:

(الأول): إن الآية الكريمة وإن كانت ظاهرة في لزوم حفظ الفرج عن كل ممارسة جنسية إلّا مع الأهل، ولكن مقتضى بعض الروايات المعتبرة أن المراد بحفظ الفرج فيها هو خصوص الحفظ عن الزنا، فقد روى علي

(١) سورة المؤمنين، الآيات: ٦، ٧، ٨ وسورة المعارج، الآيات: ٣٠، ٣١، ٣٢.

بن إبراهيم في تفسيره بإسناده الصحيح عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ وَحَفَظُوا فُرُوجَهُمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَحَفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...﴾: إن كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنا إلا هذه الآية فإنها من النظر<sup>(١)</sup>.

وعلى ذلك فالآية الكريمة المستدل بها في المقام ناظرة إلى الحفاظ عن الزنا فلا تشمل الاستمنااء لتدل على تحريمه.

**أقول:** في اعتبار النسخة الموجودة بأيدينا من تفسير علي بن إبراهيم كلام عند المحققين، لأن من المقطوع به اشتمالها على بعض الإضافات من أحد تلامذته، فيدل ذلك على أن هذه النسخة من مرويات هذا التلميذ الذي لم يثبت توثيقه في كتب الرجال ولذلك يشكل الاعتماد على الروايات الموجودة فيها وإن كانت مروية عن علي بن إبراهيم القمي.

ومع غض النظر عن ذلك يمكن أن يقال أنه ليس مقصود الإمام عليه السلام من كون الآيات الأخرى المشتملة على ذكر الفروج ناظرة إلى الزنا إلا كونها ناظرة إلى الممارسة الجنسية المحرمة في مقابل النظر الذي ذكره عليه السلام أن الآيتين المتقدمتين ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ...﴾ ناظرتان إليه، لوضوح أنه لا يُحتمل أن يكون اللواط ونكاح البهيمة والتفخيذ ونحوها خارجة عن مفاد الآيات الدالة على لزوم حفظ الفرج، فذكر الزنا في كلام الإمام عليه السلام إنما هو من باب المثال للممارسة الجنسية المحرمة لا لغرض اختصاص تلكم الآيات به.

**(الثاني):** وهو يبتني على ما حُكي عن السيد الأستاذ قدس سره في أخريات أيام حياته المباركة من أن الآية الكريمة إنما تدل على وجوب حفظ الفرج، والحفظ إنما يكون عن الغير لا عن النفس فإنه لا يُسمى

(١) نفسي القمي ج ٢ ص ١٠١.

حفظاً في العُرف، فيُقال بناءً على ذلك أن الاستثناء بذلك العضو التناسلي باليد ونحوها الذي هو ممارسة جنسية مع النفس ليس مندرجاً في عقد المستثنى منه من الآية الكريمة فلا يثبت تحريمه بها فينحصر الدليل على تحريمه في الروايات الآتية.

ولكن ما أفاده قدس سره محل نظر إذ ليس المقصود بالحفظ هنا الصون عن الاعتداء ونحوه يُقال أنه لا معنى للصون عن النفس، بل هو كناية عن عدم استخدام الفرج فيما يشين صاحبه ولا يليق به، فهو بمفهومه لا يقتضي أن يكون الاستخدام مع الغير، ويظهر ذلك بمقايسته مع حفظ غير الفرج من أعضاء الجسم كاللسان واليد، فكما أن معنى حفظ اللسان هو عدم التكلم به بما لا ينبغي وإن لم يكن مع الغير كالتفوه بكلمة الكفر، وكذلك معنى حفظ اليد هو أن لا يرتكب بها ما لا ينبغي وإن لم يكن مع الغير كقتل النفس، كذلك معنى حفظ الفرج هو عدم استخدامه فيما لا ينبغي، وليس مقتضى هذا المعنى في حد ذاته اختصاصه بما إذا كان الاستخدام مع الغير من إنسان أو بهيمة.

أما توهم أن استثناء الزوجة والمملوكة في الآية الثانية قرينة على كون المستثنى منه هو الحفاظ عن الغير فمردود بأن الاستثناء ينسجم مع عمومه أيضاً.

(الثالث): إن المقصود بحفظ الفرج وإن كان هو عدم استخدامه في ممارسة الجنس إلا أنه ليس ظاهراً في ترك استخدامه فيها مطلقاً ليكون استثناء ممارسته مع الزوجة والمملوكة استثناءً حقيقياً وتخصيصاً في دليل لزوم حفظ الفرج، بل المنساق منه عُرفاً كما أُشير إليه آنفاً - هو أنه كناية عن ترك استخدام الفرج في الممارسة الجنسية التي لا تليق بصاحبه وتُعدّ أمراً مشيناً بالنسبة إليه، ولذلك ورد الأمر بحفظ الفرج ومُدح به المؤمنون والمؤمنات في آيات قرآنية أخرى من دون استثناء كقوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظِينَ﴾ مما يؤكد اختصاص هذا العنوان (حفظ الفرج) بترك الممارسة الجنسية غير اللائقة، وعلى ذلك فاستثناء الزوجة والمملوكة في

الآية الثانية لا يعدو كونه استثناءً صوريّاً أي من قبيل الاستثناء المنقطع على خلاف ما هو الأصل في الاستثناء من أن يكون متصلاً لا منقطعاً، اللهم إلا وفق رأي الرهبان ومن تابعهم من الزهاد والحنفاء في الجاهلية الذين حرّموا الاتصال الجنسي بجميع أشكاله، ولكن من المعلوم مخالفته لما جرى عليه العقلاء من كلّ قوم وملة ودين ونحلة.

وكيف كان فالمقصود من حفظ الفرج هو عدم استخدامه في الممارسات الجنسية غير اللائقة، وكون الاستمناء منها في الشرع الحنيف أول الكلام، كما أن كونه منها بحسب الأعراف والتقاليد التي كانت سائدة في المجتمع العربي حين نزول الآية الكريمة ليس واضحاً، بل ربما يُستفاد من بعض الأخبار أنه كان أمراً متعارفاً بينهم، ففي بعض الروايات أن أعرابياً دخل المدينة فحُضخض ثم دخل على الحسين عليه السلام فقال له: «أنتم معاشر العرب إذا دخلتم حُضخضتم»<sup>(١)</sup>.

وعلى ذلك فلا يمكن أن يُستدل بالآية الكريمة على حرمة الاستمناء وإن سُلّم عدم اختصاصها في حدّ نفسها بما إذا كانت الممارسة الجنسية مع الغير.

هذا، ولكن يمكن أن يقال أن هذا البيان إنما يتمّ لو اقتصر النظر على الآيتين الأولى والثانية، وأما لو لوحظت معهما الآية الثالثة فالظاهر تمامية الاستدلال بها على حرمة الاستمناء، لأن الآية الأولى وإن لم تدل إلا على لزوم حفظ الفرج عن كلّ ممارسة جنسية غير لائقة والمفروض أن كون الاستمناء منها أول الكلام؛ ولكن تصريح الآية الثالثة أن ابتغاء ما وراء المذكور في الآية الثانية من ممارسة الجنس بالفرج غير مسموح به شرعاً يقتضي اندراج الاستمناء في الممارسات الجنسية الممنوعة فتدبر.

ومما يؤيد هذا ما ورد في بعض الأخبار غير المعتمدة سنداً من

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٧٦ ح ٢٤.



استدلال الإمام عليه السلام على حرمة الخضخضة بالآية الكريمة، ولو كان هذا الخبر معتبراً لكان دليلاً على المطلوب من دون حاجة إلى التقريب المذكور، ونص الخبر هو: سئل الصادق عليه السلام عن الخضخضة فقال: «إثم عظيم قد نهى الله عنه في كتابه وفاعله كناكح نفسه...» فقال السائل: فبين لي يا ابن رسول الله من كتاب الله فيه فقال: «قول الله: ﴿فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاعِلُونَ﴾ (٧) وهو مما وراء ذلك» (١).

والوجه في ضعف سنده هو أن مصدره مجموعة اشتملت على ما يسمّى بكتاب الفقه الرضوي وكتاب آخر زعم الحر العاملي والمحدث النوري أنه نواذر أحمد بن محمد بن عيسى وقال المحدث المجلسي أنه كتاب الحسين بن سعيد، وقد روى الحر العاملي هذا الخبر من النوادر ورواه العلامة المجلسي والشيخ النوري عن الفقه الرضوي (٢) وهذا هو الأقرب، وعلى كل تقدير فلا اعتبار به لعدم ثبوته عن طريق الثقات.

هذا فيما يتعلّق بالاستدلال بالكتاب المجيد على حرمة الاستمنا.

(ب) وأما الروايات التي استدل بها على حرمة الاستمنا فهي متعددة عمدتها موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل ينكح بهيمة أو يدلك فقال: «كلّ ما أنزل به الرجل ماءه من هذا وشبهه فهو زنا» (٣).

ويؤيدها رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن علياً عليه السلام أتني برجل عبث بذكره حتى أنزل فضرب بيده حتى احمرت قال: ولا أعلمه إلا قال: وزوجه من بيت مال المسلمين (٤)، ونحوها خبر طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام (٥).

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٥٧٥ ح ٤.

(٢) بحار الأنوار ج ١٠١ ص ٣٠ ومستدرک الوسائل ج ١٤ ص ٣٥٥.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٢٦٧ ح ٢.

(٤) الوسائل ج ١٨ ص ٥٧٥ ح ٢.

(٥) الوسائل ج ١٨ ص ٥٧٤ ح ١.

وفي مرسلة العلاء بن رزين عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الخضخضة فقال: «هي من الفواحش ونكاح الأمة خير منه»<sup>(١)</sup>.

وفي خبر علي بن الريان عن أبي الحسن عليه السلام أنه كتب إليه: رجل يكون مع المرأة لا يباشرها إلا من وراء ثيابها وثيابه فيتحرك حتى يُنزل ما الذي عليه وهل يبلغ به حدّ الخضخضة فوق عليه السلام في الكتاب: «ذلك بالغ أمره»<sup>(٢)</sup>.

وفي مقابل هذه الروايات خبران ظاهران في جواز الاستمنا:

١ - ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن أبي يحيى الواسطي عن إسماعيل البصري عن زرارة بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن ذلك فقال: «ناكح نفسه لا شيء عليه»<sup>(٣)</sup>.

٢ - ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد عن البرقي عن ثعلبة ابن ميمون وحسين بن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل يعبث بيديه حتى يُنزل قال: «لا بأس به ولم يبلغ به ذاك شيئاً»<sup>(٤)</sup>.

والخبر الأول ضعيف بأبي يحيى الواسطي وهو سهيل بن زياد، فقد استثناه ابن الوليد من رواة نوادر الحكمة ووافقه عليه الصدوق وابن نوح وآخرون.

وأما الخبر الثاني فقد عُبر عنه بالصحيح في بعض الكلمات، ولعله بالنظر إلى أن (الحسين بن زرارة) وإن لم يوثق في كتب الرجال إلا أن البرقي روى عنه وعن ثعلبة بن ميمون معاً، وثعلبة هذا ثقة جليل القدر فلا يضرّ عدم ثبوت وثاقة الحسين بن زرارة.

ولكن لا يخفى أن ظاهر الرواية أن السائل من الإمام عليه السلام شخص

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٢٦٧ ح ٥.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٢٦٩ ح ١.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٢٦٨ ح ٦.

(٤) الوسائل ج ١٨ ص ٥٧٥ ح ٣.

واحد، ولو كان اثنين وهما ثعلبة والحسين لكان لفظ الرواية هكذا: (قالا: سألنا أبا جعفر)، مضافاً إلى أن ثعلبة بن ميمون من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام ولا يروي عن أبي جعفر عليه السلام بلا واسطة، فيدل ذلك على وقوع الخلل في سند الرواية بأحد نحوين:

(أ) كون حرف العطف (و) محرف (عن) وأن الصحيح (ثعلبة بن ميمون عن الحسين بن زرارة) واعتبار هذا السند مبني على الالتزام بوثاقة مشايخ صفوان الذي قال الشيخ أنه ممن عُرف بأنه لا يروي ولا يُرسل إلا عن ثقة، فإن الحسين بن زرارة ممن روى عنه صفوان في بعض المواضع.

(ب) وقوع السقط في السند بحذف اسم الراوي المباشر عن الإمام عليه السلام، وهذا الاحتمال أقرب، لأن الاحتمال الأول مبني على رواية الحسين بن زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام مباشرة مع أنه لم يُذكر في أصحابه بل ذُكر في أصحاب إبنه الصادق عليه السلام، وقد عُدَّ في تكملة رسالة أبي غالب الزراري إلى حفيده ممن روى عنه عليه السلام <sup>(١)</sup> فيظهر من ذلك أنه من أحداث أصحاب أبي عبد الله عليه السلام الذين لم يدركوا الباقر عليه السلام، وهذا أيضاً هو الأنسب بكونه من مشايخ صفوان بن يحيى الذي لا يروي عادة عمّن أدركوا أبا جعفر عليه السلام.

وعلى الاحتمال الثاني فالرواية مرسلة لا عبرة بها، إلا أن يثبت أن الساقط من سندها هو اسم (زرارة) نظير ما رواه الشيخ في موضع من التهذيب بإسناده عن ثعلبة وعبيد - الأخ الآخر للحسين - عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، وسقوط الكلمة المكررة في أمثال المورد يحدث كثيراً كما لا يخفى على الممارس، فلا يستبعد سقوط كلمة زرارة من قلم النساخ في المقام، وعلى ذلك فالرواية معتبرة السند.

ولكن هذا مجرد احتمال لا يمكن التعويل عليه في تشخيص الوساطة

(١) معجم رجال الحديث ج ٥ ص ٢٤١ ورسالة أبي غالب الزراري ص ١٩٢.

المحذوفة، ومهما يكن فالاحتمال الأول مرجوح، مع أنه لو يكن كذلك وتردد الخلل الواقع في سند الرواية بين النحويين المذكورين - من دون تشخيص الوساطة على النحو الثاني - لم يكن الاعتماد على الرواية أيضاً كما هو واضح.

فالنتيجة: إن كلتا الروایتين الدالّتين على عدم حرمة الاستمنااء ضعيفة سنداً فلا يصل الأمر إلى تأويلهما أو دعوى سقوطهما عن الحجية بالإعراض أو ترجيح الروايات المخالفة لهما بموافقة الكتاب ونحو ذلك. هذا كلّه في استمنااء الرجل وأما استنزال المرأة فيمكن الاستدلال على حرمة بوجهين:

(الوجه الأول): إطلاق الآية الكريمة<sup>(١)</sup> التي استدللّ بها على حرمة الاستمنااء، ولكن قد يناقش فيه من جهتين:

(أ) إن هذه الآية قد وردت في موضعين من القرآن الكريم تارة بشأن (المؤمنين) وأخرى بشأن (المصلّين) وكلا اللفظين من قبيل الجمع المذكر السالم فلا يشمل الإناث.

(ب) إن استثناء الأزواج وما ملكت الأيمان دليل على اختصاص المستثنى منه بالرجال، لوضوح أن مملوك المرأة لا يحلّ عليها ويلزمها أن تحفظ فرجها عنه.

والجواب عن الجهة الأولى ما تقدّم سابقاً من أن استخدام الصيغ والأدوات المخصصة للذكور في بيان الأحكام المشتركة بين الجنسين ظاهرة عامة في الخطابات القرآنية، والمتفاهم منها عرفاً إرادة ثبوت الحكم لجميع المكلفين من الذكور والإناث وإن كان التعبير المستخدم فيه موضوعاً لغةً لخصوص الذكور.

وبتعبير آخر: إن المتعارف في الاستعمالات القرآنية - بل وفي غيرها

(١) سورة المؤمنين، الآية: ٦، ٧، ٨ وسورة المعارج، الآية: ٣٠، ٣١، ٣٢.

من الاستعمالات العربية الفصيحة - أن الجمع المذكّر - مثلاً - إذا لم يُقابل بالجمع المؤنث يُراد به الأعم من الذكر والأنثى فتدبر.

والجواب عن الجهة الثانية: إن قيام دليل خارجي على لزوم حفظ المرأة فرجها عن مملوكها لا يقدح في إطلاق الآية الكريمة بالنسبة إلى النساء كما في نظائره.

**(الوجه الثاني):** قاعدة الاشتراك المتفق عليها بين الفقهاء ومفادها أن كل حكم كان مورده بحسب لسان الدليل مختصاً بأحد الصنفين وتحقق موضوعه بالنسبة إلى الصنف الآخر يحكم بشموله له أيضاً، والمقام من هذا القبيل فإن مورد بعض الأدلة كموثق عمار وإن كان هو الرجل ولكن يتعدى منه إلى المرأة بقاعدة الاشتراك.

وقد يُناقش في ذلك بأن موضوع الحكم بالنسبة إلى الرجال هو الاستمناء وهو لا يتحقق بالنسبة إلى المرأة لأنه استفعال من المنى والمرأة لا منى لها - كما تقدم - فلا وجه لإجراء قاعدة الاشتراك في مفروض المسألة.

والجواب: إنه لم يرد عنوان الاستمناء في لسان الأدلة الدالة على حرمة بل المذكور في القرآن المجيد حفظ الفرج الذي هو كناية عن عدم ممارسة الجنس به، والمذكور في موثق عمار فعل ما يُستنزل به الماء من ذلك أو نحوه وكلاهما يتحقق بالنسبة إلى المرأة.

هذا ولكن المحقق في محله أن الأصل في قاعدة الاشتراك هو اطمئنان الفقيه ولو بمناسبات الحكم والموضوع بعدم خصوصية ذكر الرجل أو المرأة في لسان الدليل، وأما مع عدم الوثوق بذلك فلا سبيل إلى إسراء الحكم إلى غيره، والظاهر أن الارتكاز الشرعي يقتضي أن يكون موضوع التحريم هو إنزال الماء بفعل ما يُثير الشهوة غير الاستمتاع بمن يحلّ عليه فيعم الحكم كلا الجنسين.

فتحصل من جميع ما تقدّم أن الصحيح أنه يحرم الاستئزال على

المرأة كما يحرم الاستئزال على الرجل والله العالم بحقائق أحكامه.  
وبهذا ينتهي الكلام في هذه الدراسة والحمد لله أولاً وآخراً وصلّى  
الله على محمد وآله الطاهرين.  
حُرّر في السادس عشر من شهر رمضان المبارك عام (١٤١٩) بجوار  
العتبة المقدسة العلوية على مشرفها آلاف الشناء والتحية.

## فهرس المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - أجود التقريرات - تقرير الميرزا محمد حسين النائيني - بقلم السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - ط صيدا ١٣٥٢هـ.
- ٣ - إحياء علوم الدين - محمد بن محمد الغزالي - دار المعرفة - بيروت لبنان.
- ٤ - الاستبصار - محمد بن الحسن الطوسي - ط النجف الأشرف ١٣٧٥هـ.
- ٥ - أطفال تحت الطلب - الدكتور صبري القباني - بيروت ١٩٧٨م.
- ٦ - الأمالي - محمد بن علي بن بابويه القمي - ط النجف الأشرف ١٣٨٩هـ.
- ٧ - بحار الأنوار - محمد باقر المجلسي - ط إيران في ١١٠ مجلدًا.
- ٨ - بدائع الصنائع - علاء الدين بن مسعود الكاساني - باكستان ١٤٠٩هـ.
- ٩ - بدائع الفوائد - ابن القيم الجوزية.
- ١٠ - البداية والنهاية - ابن كثير - ط بيروت ١٩٦٦م.
- ١١ - البرهان في تفسير القرآن - السيد هاشم البحراني - ط حجر ١٢٩٥هـ.
- ١٢ - تاج العروس - محمد مرتضى الزبيدي - المطبعة الخيرية ١٣٠٦هـ.

- ١٣ - تدبير الحبالى والأطفال والصبيان - أحمد بن إسماعيل البلدي - ط بغداد.
- ١٤ - ترتيب العين - الخليل بن أحمد الفراهيدي - ترتيب أسعد الطيب ط إيران ١٤١٤.
- ١٥ - تفسير القمي - علي بن إبراهيم القمي - ط النجف الأشرف ١٣٨٦هـ.
- ١٦ - تفسير المنار - محمد رشيد رضا - ط مصر ١٣٧٣هـ.
- ١٧ - التنقيح في شرح العروة الوثقى - محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - بقلم الميرزا علي الغروي - ط النجف الأشرف.
- ١٨ - تهذيب الأحكام - محمد بن الحسن الطوسي - ط النجف الأشرف ١٣٨٢هـ.
- ١٩ - تهذيب اللغة - محمد بن أحمد الأزهري - ط القاهرة ١٣٨٤هـ.
- ٢٠ - جامع أحاديث الشيعة - أُلّف تحت إشراف السيد حسين الطباطبائي البروجردي - ط إيران ١٣٨٠هـ.
- ٢١ - الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - دار الكتاب العربي ١٣٨٧هـ.
- ٢٢ - جامع الرواة - محمد بن علي الأردبيلي - ط ١٣٣٦هـ ش.
- ٢٣ - جامع المدارك - السيد أحمد الخونساري - مكتبة الصدوق ١٣٨٣هـ.
- ٢٤ - الجعفریات - إسماعيل بن موسى بن جعفر - المطبعة الإسلامية ١٣٧٠هـ.
- ٢٥ - جمهرة اللغة - محمد بن الحسن الأزدي ابن دريد - ط ١٣٤٦هـ.
- ٢٦ - جواهر الكلام - محمد بن الحسن النجفي - ط النجف الأشرف وإيران في ٤٣ مجلداً.



- ٢٧ - حاشية رد المحتار على الدر المختار - محمد أمين بن عابدين - مطبعة مصطفى البابي - مصر.
- ٢٨ - حاشية الرهوني على شرح الزرقاني - محمد بن أحمد بن يوسف - دار الفكر بيروت لبنان.
- ٢٩ - الجبل المتين - محمد بهاء الدين العاملي - ط حجر ١٣٢١هـ.
- ٣٠ - الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني - ط بيروت ١٤١٣هـ.
- ٣١ - حياتنا الجنسية - الدكتور صبري القباني - بيروت ١٩٧٤م.
- ٣٢ - الخلاف - محمد بن الحسن الطوسي - ط طهران ١٣٨٧هـ.
- ٣٣ - الدر المنثور - جلال الدين السيوطي - ط بيروت أفست محمد أمين دمج وشركاه.
- ٣٤ - دعائم الإسلام - نعمان بن محمد التميمي المغربي - دار المعارف مصر ١٣٨٩هـ.
- ٣٥ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة - آغا بزر الطهراني - ط طهران ١٣٦٠هـ.
- ٣٦ - رجال الطوسي - محمد بن الحسن الطوسي - ط النجف الأشرف ١٣٨١هـ.
- ٣٧ - رسالة أبي غالب الزراري إلى حفيده - أحمد بن محمد الشيباني الكوفي - ط إيران ١٤١١هـ.
- ٣٨ - سُبُل السلام - محمد بن إسماعيل الصنعاني - ط ١٣٩٧هـ.
- ٣٩ - سنن ابن ماجه - محمد بن يزيد القزويني - دار الفكر - لبنان.
- ٤٠ - سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث السجستاني - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - لبنان.
- ٤١ - سنن النسائي - أحمد بن شعيب بن علي - دار الفكر - لبنان.
- ٤٢ - السنن الكبرى - أحمد بن الحسين بن علي البيهقي - دار الفكر - لبنان.

- ٤٣ - الشرح الكبير بحاشية الدسوقي - محمد بن أحمد بن عرفة - دار إحياء الكتب العربية - مصر.
- ٤٤ - شرح معاني الآثار - أحمد بن محمد الطحاوي - ط مصر مكتبة الأنوار المحمدية.
- ٤٥ - الصحاح - إسماعيل بن حماد الجوهري - ط مصر دار الكتاب العربي.
- ٤٦ - صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - ط مصر - مطبعة محمد علي صبيح وأولاده.
- ٤٧ - صحيح مسلم - مسلم بن الحجاج النيسابوري - ط مصر ١٣٨٠هـ.
- ٤٨ - العروة الوثقى - السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي - ط النجف الأشرف ١٤٠١هـ.
- ٤٩ - الفائق في غريب الحديث - محمود بن عمر الزمخشري - ط مصر ١٩٤٥م.
- ٥٠ - الفتاوى - الشيخ محمود شلتوت - ط دار القلم ١٩٦٦م.
- ٥١ - فتح الباري - ابن حجر العسقلاني - ط بيروت أفست دار المعرفة.
- ٥٢ - الفقه على المذاهب الأربعة - عبد الرحمن الجزيري - ط مصر المكتبة التجارية الكبرى.
- ٥٣ - الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام - ط إيران ١٤٠٦هـ.
- ٥٤ - فوائد الأصول - تقارير الميرزا محمد حسين النائيني - بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي ط النجف الأشرف ١٣٥١هـ.
- ٥٥ - قاموس الرجال - الشيخ محمد تقي التستري - ط إيران ١٤١٠هـ.
- ٥٦ - قرب الإسناد - عبد الله بن جعفر الحميري - ط إيران ١٣٦٩هـ.
- ٥٧ - الكافي - محمد بن يعقوب الكليني - ط طهران ١٣٧٩هـ.
- ٥٨ - كتاب الرجال - أحمد بن علي النجاشي - ط إيران المطبعة المصطفوية.

- ٥٩ - كتاب الطهارة - الشيخ مرتضى الأنصاري - ط حجر.
- ٦٠ - كنز العمال - علاء الدين علي المتقي الهندي - مؤسسة الرسالة ١٤٠٩هـ.
- ٦١ - لسان العرب - محمد بن مكرم ابن منظور - ط بيروت ١٣٧٤هـ.
- ٦٢ - مباني الاستنباط - تقارير السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - بقلم السيد أبو القاسم الكوكبي - ط النجف الأشرف ١٣٨٦هـ.
- ٦٣ - مباني تكملة المنهاج - السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - ط النجف الأشرف ١٩٧٦م.
- ٦٤ - مباني العروة الوثقى - محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - بقلم السيد محمد تقي الخوئي - ط النجف الأشرف ١٤٠٤هـ.
- ٦٥ - المجموع في شرح المذهب - محيي الدين بن شرف النووي - أفتت بيروت.
- ٦٦ - محاضرات الأدباء - الراغب الأصفهاني - ط بيروت لبنان.
- ٦٧ - محاضرات في أصول الفقه - تقرير السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - بقلم الشيخ محمد إسحاق الفياض - ط النجف الأشرف.
- ٦٨ - المحكم - علي بن إسماعيل بن سيدة - دار الكتب العلمية لبنان ١٤٢١هـ.
- ٦٩ - المحلى - ابن حزم الأندلسي - ط بيروت المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر.
- ٧٠ - المحيط - الصاحب بن عباد - تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين - عالم الكتب لبنان.
- ٧١ - مختلف الشيعة - الحسن بن يوسف الحلبي - ط حجر ١٣٢٣هـ.
- ٧٢ - مدارك الأحكام - محمد بن علي الموسوي العاملي - ط بيروت ١٤١١هـ.

- ٧٣ - المسائل الشرعية - فتاوى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - ط إيران ١٤١٦هـ.
- ٧٤ - مسالك الأفهام - الفاضل الجواد الكاظمي - ط إيران ١٣٨٧هـ.
- ٧٥ - مستدرک الوسائل - الميرزا حسين النوري - مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - إيران.
- ٧٦ - مستمسك العروة الوثقى - السيد محسن الطباطبائي الحكيم - ط النجف الأشرف ١٣٩١هـ.
- ٧٧ - مستند العروة الوثقى - محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - بقلم الشيخ مرتضى البروجردي - ط النجف الأشرف ١٩٨٣م.
- ٧٨ - المسند - أحمد بن حنبل - ط بيروت المكتب الإسلامي ودار صادر.
- ٧٩ - مسند الشاميين - سليمان بن أحمد الطبراني - مؤسسة الرسالة ١٤٠٧هـ.
- ٨٠ - مصباح الأصول - تقارير السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - بقلم السيد محمد سرور البهسودي - ط النجف الأشرف ١٣٧٧هـ.
- ٨١ - مصباح الفقيه - الشيخ آغا رضا الهمداني - ط حجر أفست المطبعة الحيدرية ١٣٨٦هـ.
- ٨٢ - المصباح المنير - أحمد بن محمد الفيومي - المطبعة الأميرية القاهرة ١٩٢١م.
- ٨٣ - المصنف - عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي - دار الفكر ١٤٠٩هـ.
- ٨٤ - المصنف - عبد الرزاق الصنعاني - منشورات المجلس العلمي ١٣٩٠هـ.
- ٨٥ - المعتمد - جعفر بن الحسن الحلبي - ط حجر ١٣١٨هـ.

- ٨٦ - معتمد العروة الوثقى - محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - بقلم السيد رضا الخلخالي - ط النجف الأشرف ١٤٠٤هـ.
- ٨٧ - المغني والشرح الكبير - عبد الله بن قدامة وعبد الرحمن بن قدامة - ط بيروت ١٣٩٢هـ.
- ٨٨ - مفتاح الكرامة - السيد محمد جواد العاملي - المطبعة الرضوية مصر ١٣٢٤هـ.
- ٨٩ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم - الراغب الأصفهاني - ط دار الكتاب العربي - لبنان.
- ٩٠ - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - الدكتور جواد علي - دار العلم للملايين ١٩٧٨م.
- ٩١ - مقاييس اللغة - أحمد بن فارس - مصر ١٣٨٩هـ.
- ٩٢ - المقنع - محمد بن علي بن بابويه القمي - طهران ١٣٧٧هـ.
- ٩٣ - المقنعة - محمد بن محمد بن النعمان المفيد - ط إيران ١٤١٠هـ.
- ٩٤ - المكاسب والبيع - تقرير الميرزا محمد حسين النائيني - بقلم الشيخ محمد تقي الآملي ط طهران ١٣٧٤هـ.
- ٩٥ - مناقب آل أبي طالب - محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني - المطبعة العلمية رقم.
- ٩٦ - منتقى الجمان - الحسن بن زيد الدين العاملي - ط إيران ١٣٧٩هـ.
- ٩٧ - منتهى المطلب - الحسن بن المطهر الحلي - ط حجر ١٣١٦هـ.
- ٩٨ - من لا يحضره الفقيه - محمد بن علي بن بابويه القمي - ط النجف الأشرف ١٣٧٧هـ.
- ٩٩ - منهاج الصالحين - فتاوى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - ط بغداد ١٩٨٩م.
- ١٠٠ - النهاية - المبارك بن محمد الجزري - ط المكتبة الإسلامية.

- ١٠١ - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - شمس الدين الرملي - دار الفكر بيروت.
- ١٠٢ - نهج البلاغة - اختيار السيد الرضي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام - دار المعرفة لبنان.
- ١٠٣ - نيل الأوطار - محمد بن علي الشوكاني - ط مصر مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ١٠٤ - الوافي - محمد حسن الفيض الكاشاني - ط طهران أفست المكتبة الإسلامية.
- ١٠٥ - وسائل الشيعة - محمد بن الحسن الحرّ العاملي - ط بيروت ١٣٩١هـ

- 106 - Gynecology Illustrated.
- 107 - Deculeact's Textbook of obstetrics and Gynecology.
- 108 - Gynecology by ten teachers.
- 109 - Current obstetric and Gynecology diagnosis treatment.
- 110 - Dewhurstr Text book of obstetrics and Gyna edogy for Postgraddutes.
- 111 - Text book of Reproductive medicine second Edition.
- 112 - Danfortns obstetries and Gunecolgy.
- 113 - Life Before Birth - Marijorie A-England.

## فهرس المحتويات

| الموضوع                                               | الصفحة |
|-------------------------------------------------------|--------|
| المقدمة                                               | ٥      |
| تمهيد                                                 | ٧      |
| الباب الأول: في العزل                                 | ١٣     |
| حكم العزل مع توافق الزوجين عليه                       | ١٥     |
| حكم العزل مع عدم رضا الزوجة به                        | ١٧     |
| حكم العزل مع عدم رضا الزوج به                         | ٢٧     |
| الباب الثاني: في الحبوب (الأقراص)                     | ٣٣     |
| حكم الحبوب من حيث فعاليتها في منع الحمل               | ٣٦     |
| حكم الحبوب من حيث الأضرار الصحية الناجمة عن استعمالها | ٤٩     |
| حقوق الزوج واستعمال حبوب منع الحمل                    | ٥١     |
| الباب الثالث: في اللولب                               | ٥٣     |
| حكم اللولب من حيث فعاليته في منع الإنجاب              | ٥٥     |
| هل اللولب يؤدي إلى تلف البويضة المخصبة؟               | ٥٦     |

| الموضوع                                                          | الصفحة |
|------------------------------------------------------------------|--------|
| هل يحرم التسبب في إسقاط البويضة المخصّبة قبل استقرارها في الرحم؟ | ٦٣     |
| حكم وضع اللولب في الرحم إذا توقف على النظر واللمس المحرّمين      | ٧٥     |
| حكم اللولب من حيث الأضرار الصحية الناجمة عن استخدامه ...         | ٧٨     |
| هل يجب على المرأة أن تستأذن زوجها في استخدام اللولب؟             | ٧٨     |
| هل يجوز للطبيبة أن تضع اللولب لمن ترغب في استخدامه؟              | ٨٠     |
| هل يجوز للطبيبة أن تجري فحصاً داخلياً لمن تستخدم اللولب؟         | ٨٤     |
| هل يجوز للطبيبة القيام بإخراج اللولب من رحم المرأة؟              | ٨٥     |
| الباب الرابع: في غلق الأنابيب التناسليّة                         | ٨٧     |
| مشروعية عملية غلق الأنابيب في حد ذاتها                           | ٩١     |
| المشاكل الخارجية لعملية غلق الأنابيب                             | ٩٥     |
| الباب الخامس: في الإجهاض                                         | ٩٧     |
| حكم الإجهاض قبل نفخ الروح في الجنين                              | ١٠٠    |
| حكم استعمال ما يؤدي إلى الإجهاض مع الشك في الحمل                 | ١٠٤    |
| الموارد التي يجوز فيها الإجهاض من قبل ولوج الروح في الجنين       | ١٠٥    |
| حكم الإجهاض بعد ولوج الروح في الجنين                             | ١٠٧    |
| هل توجد موارد مستثناة عن حرمة إجهاض الجنين بعد ولوج الروح فيه؟   | ١٠٩    |
| هل يثبت القصاص على من تعمّد قتل الجنين بعد ولوج الروح فيه؟       | ١٢٣    |



| الموضوع                                                           | الصفحة |
|-------------------------------------------------------------------|--------|
| متى تنفخ الروح في الجنين؟                                         | ١٢٦    |
| ديّة الجنين                                                       | ١٣٧    |
| تحديد مراحل تكوّن الجنين                                          | ١٤٨    |
| جنس الديّة في إجهاض الجنين بعد ولوج الروح فيه                     | ١٥٣    |
| التخير في الدية بين الأجناس الخمسة أو الستة                       | ١٥٦    |
| جنس الديّة في إجهاض الجنين قبل ولوج الروح فيه                     | ١٦٣    |
| على من تثبت ديّة الجنين                                           | ١٦٥    |
| هل تسقط الدية عن المباشر إذا كان الإجهاض بطلب ممن يستحقّها؟       | ١٦٦    |
| هل تجب الديّة في موارد جواز الإجهاض؟                              | ١٦٧    |
| لمن تثبت الديّة؟                                                  | ١٦٩    |
| كفّارة الإجهاض                                                    | ١٧٢    |
| ما هي كفّارة الإجهاض؟                                             | ١٧٣    |
| هل تثبت الكفّارة في موارد جواز الإجهاض؟                           | ١٧٤    |
| الملاحق                                                           | ١٧٥    |
| الملحق الأول: في حكم الإضرار بالنفس                               | ١٧٧    |
| الملحق الثاني: في حكم نظر المرأة إلى عورة امرأة أخرى من غير ضرورة | ١٨٢    |
| الملحق الثالث: في حكم خروج المرأة من بيتها من دون إذن زوجها       | ١٨٨    |

| الموضوع                                                                                              | الصفحة |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| الملحق الرابع: في شمول قاعدة نفي الضرر للحكم الذي يكون ضرورياً بطبعه إذا استلزم ضرراً زائداً على ذلك | ٢٠٤    |
| الملحق الخامس: في مراحل تطور الجنين مصوراً                                                           | ٢٠٩    |

### (جنابة المرأة بغير المقاربة)

|                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| تمهيد                                                                                                         | ٢٢١ |
| الفصل الأول: في ما استدل به على أن المرأة تُجنب بالإنزال                                                      | ٢٢٣ |
| الوجه الأول: الإجماع                                                                                          | ٢٢٣ |
| الوجه الثاني: الأخبار                                                                                         | ٢٢٦ |
| - استعراض الروايات الدالة على جنابة المرأة بالاحتلام                                                          | ٢٢٧ |
| - استعراض الروايات الدالة على جنابة المرأة بالإنزال في حال اليقظة الوجوه التي يمكن أن تناقش بها تلكم الروايات | ٢٣١ |
| الوجه الأول: مخالفتها للواقع الخارجي، ومناقشته                                                                | ٢٣٣ |
| الوجه الثاني: لزوم حملها على الاستحباب لقريتين:                                                               | ٢٣٧ |
| القرينة الأولى: ذيل رواية أديم بن الحر، والمناقشة فيه                                                         | ٢٣٧ |
| القرينة الثانية: بعض الشواهد الخارجية، والجواب عليها                                                          | ٢٤٦ |
| الوجه الثالث: معارضتها بالروايات الدالة على عدم جنابة المرأة بالإنزال:                                        | ٢٤٨ |
| استعراض الروايات الدالة على عدم جنابة المرأة بالاحتلام                                                        | ٢٤٨ |
| استعراض الروايات الدالة على عدم جنابة المرأة بالإنزال في اليقظة                                               | ٢٥٠ |
| البحث عن الروايات المذكورة في أربعة مقامات:                                                                   | ٢٥١ |

| الموضوع                                                                                  | الصفحة |
|------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| المقام الأول: في اعتبار تلك الروايات في حد ذاتها                                         | ٢٥٢    |
| المقام الثاني: في إمكان الجمع الدلالي بينها وبين ما دلّ على جنابة المرأة بالإنزال        | ٢٦٠    |
| المقام الثالث: في ما تقتضيه قواعد الترجيح ونحوها على تقدير استقرار التعارض بين الطائفتين | ٢٦٩    |
| المقام الرابع: فيما يُرجع إليه بعد تساقط الطائفتين عن الحجة                              | ٢٨١    |
| الفصل الثاني: فيما يُحقق به الإنزال الموجب لجنابة المرأة تمهيداً                         | ٢٩١    |
| أمرين:                                                                                   | ٢٩١    |
| الأمر الأول: في بيان ما يفرزه الجهاز التناسلي للرجل                                      | ٢٩١    |
| الأمر الثاني: في بيان ما تفرزه الأجهزة التناسلية للمرأة                                  | ٢٩٣    |
| استعراض اتجاهات الفقهاء وفيما يتحقق به إنزال المرأة                                      | ٢٩٧    |
| الاتجاه الأول: أن إنزال المرأة داخلي، ومناقشته                                           | ٢٩٧    |
| الاتجاه الثاني: أن للمرأة نوعين من السائل الخارج في حال الإثارة الجنسية، ومناقشته        | ٢٩٩    |
| البحث عن بعض تفرّعات هذا الاتجاه                                                         | ٣٠٢    |
| الاتجاه الثالث: أن إنزال المرأة يتحقق بخروج الإفرازات المهبلية                           | ٣٠٨    |
| بشهوة                                                                                    | ٣٠٨    |
| هل يتحقق الإنزال بخروج الإفراز المهبلي بكمية قليلة جداً؟                                 | ٣٠٨    |
| ما هو المقصود بكون خروج السائل الأنثوي عن شهوة؟                                          | ٣١١    |
| الملاحق                                                                                  | ٣١٥    |

| الموضوع                                                        | الصفحة |
|----------------------------------------------------------------|--------|
| الملحق الأول: في اتحاد عمر بن يزيد ببيع السابري مع عمر بن يزيد |        |
| الصيقل                                                         | ٣١٧    |
| الملحق الثاني: في أن غُسل المرأة من الإنزال هل يُجزئها عن      |        |
| الوضوء أم لا ؟                                                 | ٣٢٢    |
| الملحق الثالث: في نجاسة السائل الأثوي الموجب للجنابة           | ٣٢٤    |
| الملحق الرابع: في حكم استئزال المرأة                           | ٣٢٨    |
| فهرس المصادر والمراجع                                          | ٣٣٩    |
| فهرس المحتويات                                                 | ٣٤٧    |

