وسائل الإنجاب الصناعية

دراسة فقهية

محمد رضا السيستاني

دار التعارف للمطبوعات
بيروت - لبنان



وَسَائِلُ الإِنجَابِ الصِّنَاعِيَّة

دِرَاسَة فِقهِيَّة

وَسَائِل الإِنجَاب الصِّنَاعِيَّة

دِرَاسَة فِقهِيَّة

حقوق الطبع محفوظة للناشر

الطبعة الثانية

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

دار المؤرخ العربي

بيروت – لبنان – ص.ب : ٢٤/١٢٤ – تلفاكس : ٥٤١٤٣١ – هاتف : ٥٤٤٨٠٥

Email: al_mouarekh@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وأفضل بريته محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين الهداة المهديين.

وبعد: فقد شهد الطب الحديث تطوراً هائلاً في علاج العقم ومساعدة الذين لا يتسنى لهم الإنجاب بصورة طبيعية، وقد استحدثت خلال العقود الأخيرة طرقٌ وأساليب متنوعة فتحت آفاقاً واسعة أمام الأزواج المحرومين من الأطفال، وأتاحت للكثيرين منهم فرصة الإنجاب باتباع الوسائل الصناعية.

ومع حصول هذه التطورات برزت أسئلة فقهية مختلفة حول موقف الشريعة الإسلامية المقدسة من استخدام هذه الوسائل، سواء فيما يتعلق بأصل دورها في تحقق الحمل والإنجاب، أو فيما له صلة بطرق تنفيذها وإجرائها، أو فيما يترتب على الإنجاب بواسطتها من أحكام وآثار تخص الزوجين أو أطرافاً أخرى.

والدراسة التي بين يدي القارىء الكريم محاولة للإجابة على هذه التساؤلات من فقه أتباع أئمة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام، فإن وفّقت فيها فذلك بفضل الله وحسن توفيقه، وإن تكن الأخرى فإنما هي جهد هذا المقلّ، أقال الله عثراته.

وقد رتّبتها على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في مشروعية الإنجاب بالوسائل الصناعية.

الفصل الثاني: فيما يقترن باستخدامها من أمور محرمة شرعاً.

الفصل الثالث: فيما يلحق استخدامها من آثار وأحكام شرعية.

أسأل الله العلي القدير أن يسدد خطاي على الطريق، ويمدّني بالعون والاعتصام، إنه وليّ ذلك، وهو حسبي ونعم الوكيل.

المؤلف

الفصل الأول

في مشروعية الإنجاب بالوسائل الصناعية

تمهيد

إن الحمل على قسمين شرعي وغير شرعي:

أ ـ والمقصود بالحمل الشرعي: الحمل الذي يكون أصل تكوّنه غير محظور شرعاً، والقدر المتيقن له هو حمل المرأة ببويضتها من حويمن زوجها أو من بحكمه عن طريق المقاربة أو ما بحكمها وهو الإنزال على حافة المهبل.

وأما حملها بمني زوجها مثلاً عن طريق استدخاله في المهبل بالحقنة الطبية، أو عن طريق زرع بويضتها المخصبة بحويمن الزوج في رحمها، أو مع أخذ البويضة من امرأة أخرى ونحو ذلك ففي كونه حملاً شرعياً كلام سيأتي ذكره.

ولا فرق في شرعية الحمل في الحالة الأولى بين أن تكون المقاربة المحققة لانعقاد النطفة محللة أو محرمة، ومن الثانية المقاربة في الأيام التي ترى الزوجة فيها الدم المحكوم بأحكام الحيض شرعاً وإن لم يكن حيضاً بحسب النظر الطبي، ومنها المقاربة في حال الإحرام وفي حال الاعتكاف وفي صيام شهر رمضان وفي المسجد، ومنها المقاربة التي تكره عليها الزوجة خلافاً لشرطها على الزوج في ضمن العقد بترك المقاربة مطلقاً أو في وقت معين، ونحوها أن يكون الإنزال في أثناء المقاربة محرّماً لكونه على خلاف مقتضى الشرط بينهما.

وما يجري مجرى المقاربة ـ أي الإنزال على حافة المهبل ـ المحقّق

للحمل قد يكون محرماً أيضاً، كما إذا كانت الزوجة موطوءة بالشبهة فوجب على الزوج اعتزالها في مدة العدة، ومثله ما إذا اشترطت عليه ترك الإنزال كذلك عند مقاربتها قريباً من الفرج، ونظيره استدخال الزوجة مني زوجها من دون إذنه على ما سيأتي في محله.

ولكن حرمة المقاربة وما بحكمها لعنوان ثانوي مع وجود العلقة المبيحة للنكاح لا يؤثر في شرعية الحمل الحاصل بسببها كما نص على ذلك الفقهاء[1]، لعدم المنافاة بين الترخيص في أصل تكوّن الجنين من حويمن هذا الرجل وبويضة هذه المرأة في رحمها، وبين الحكم بحرمة التوصل إلى ذلك عن طريق المقاربة في حال الإحرام أو الاعتكاف أو خلافاً للشرط ونحو ذلك مما تقدم.

وبالجملة الأحكام الثابتة للحمل المتكوّن عن طريق المقاربة المحرمة للزوجة لا تختلف عن الأحكام الثابتة للحمل المتكوّن عن طريق المقاربة المحللة لها، نعم يظهر من جملة من الأخبار[2] أن الولد المتكوّن نتيجة للمقاربة في أيام الدم المحكوم بكونه حيضاً شرعاً يكون له نحو استعداد طبيعي في الانحراف عن الحق وبغض أئمة أهل البيت عليهم السلام، كأثر وضعي من آثار تلك المقاربة المحرمة، وربما يستوحى من بعض تلك الأخبار ثبوت هذا الأثر الوضعي في كل حمل ناتج عن الوطء المحرم، ولكن من المعلوم أن ذلك الاستعداد قد لا يصل إلى مرحلة الفعلية ولا يمنع من صلاح الولد لا سيما إذا حسنت تربيته.

هذا فيما يتعلق بالحمل الشرعي.

ب ـ وأما الحمل غير الشرعي فالقدر المتيقن له هو حمل المرأة من طريق الزناء، فإنه كما لا إشكال في حرمة الزنى نفسه كذلك لا إشكال في

---

(١) جواهر الكلام ج ١٠ ص ٤٨٧.

(٢) بحار الأنوار ج ٢٧ ص ١٤٧ وما بعدها وج ٣٩ ص ٣٠١ و٣٠٥ وج ٤٢ ص ١٨ وغيرها.

عدم شرعية الحمل الحاصل بسببه، ولذلك أفتى الفقهاء رضي الله عنهم بوجوب العزل على الزاني لئلا يتكوّن منه جنين في رحم المزني بها، وورد في الحديث أن دفق الزاني في الرحم إثم والعزل أهون[1].

والمقصود بالزنى هو مقاربة الرجل للمرأة التي ليس بينه وبينها علقة تبيح المقاربة ـ أي غير الزوجة ومن بحكمها ـ مع الالتفات إلى حرمتها شرعاً، فإن كان الالتفات إلى ذلك من كلا الطرفين فالزناء منهما، وإن كان أحدهما جاهلاً بالحكم أو بالموضوع عن قصور أو عن تقصير من غير تردد فالمقاربة من طرفه شبهة يلحقها أحكامها، وإذا فرض كونهما جاهلين معاً فلا زنى بل هي شبهة منهما جميعاً[2].

والحمل الحاصل نتيجة للوطء شبهة يلحقه جميع أحكام الحمل الحاصل بالوطء المستحق شرعاً من جهة وجود العلقة الزوجية أو ما بحكمها، ولا فرق بين الحملين من هذا الجانب أصلاً[3].

وأما حمل المرأة من مني غير الزوج وما بحكمه وبغير المقاربة أو ما بحكمها فإن حصل غفلة أو اشتباهاً أو لعذر آخر فهو بحكم الحمل الحاصل بالوطء شبهة، وأما مع تعمد التسبّب فيه ففي شرعيته كلام سيأتي، ومن موارده:

١ ـ حملها باستدخال مني الغير في مهبلها بالحقنة الطبية ونحوها.

٢ ـ حملها بزرع بويضتها المخصبة بحويمن الغير أو المطعمة بخلية من جسده في رحمها.

٣ ـ حملها بزرع بويضتها المطعمة بخلية حيوانية ـ مثلاً ـ في رحمها.

---

(١) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ص ٢٧٥.

(٢) لاحظ في تعريف الزناء جواهر الكلام ج ١٠ ص ٤٩٠ ومستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٢٢٣.

(٣) لاحظ جواهر الكلام ج ١٠ ص ٤٨٨.

٤ ـ حملها بزرع بويضة امرأة أخرى في رحمها بعد تخصيبها بحويمن الغير أو بخلية من جسده.

ويشبه ذلك زرع البويضة في رحم حيوان أو نحوه.

وشرعية الحمل في هذه الموارد وغيرها بأنحائها المختلفة وإن كان محل نقاش، ولكن لا يعني القول بعدم شرعية الحمل فيها ـ كلاً أو بعضاً ـ الإلتزام بأنه يثبت له أحكام الحمل الحاصل عن طريق الزناء.

فإن للمولود من الزناء أحكاماً في الشريعة المقدسة ومنها:

أ ـ أنه لا تثبت النسبة بينه وبين أبيه الزاني ومن يتقرب به على الرأي المشهور بين فقهاء المسلمين[١]، ومقتضى ذلك أن لا تثبت بينهم الأحكام المترتبة على العناوين النسبية من البنوة والأبوة والأخوة والعمومة ونحوها، ولكن من الفقهاء[٢] من خصّ النفي بخصوص التوارث فحكم بثبوت النسبة بين ولد الزنى وأبيه الزاني ومن يتقرب به ولكن من غير توارث بين الجانبين[٣].

ب ـ أنه لا تثبت النسبة بينه وبين أمه الزانية ومن يتقرب بها على حذو ما تقدم في الأب الزاني[٤]، وهذا اختيار معظم فقهائنا، وذهب بعضهم إلى ثبوت النسبة بين الطرفين ولكن من دون توارث[٥]، وقال معظم فقهاء الجمهور وبعض فقهائنا أنه يثبت التوارث بينهما أيضاً[٦].

---

(١) لاحظ المغني والشرح الكبير ج ٧ ص ١٢٩، جواهر الكلام ج ١٠ ص ٤٩٥.
(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٢ ص ٧٠.
(٣) لاحظ ص ٦٧٩.
(٤) لاحظ ص ٦٨٤.
(٥) لاحظ جواهر الكلام ج ١٣ ص ٦٦٠ ومنهاج الصالحين ج ٣ ص ٣٨ و٣٢٧.
(٦) لاحظ المغني والشرح الكبير ج ٧ ص ١٢٩ وجواهر الكلام ج ١٣ ص ٦٦٠.

ج ـ أنه لا تقبل شهادته إلا في الشيء اليسير على اشكال فيه أيضاً[1].

د ـ أنه لا تصح إمامته في الصلاة جماعة[2].

هـ ـ إن ديته على رأي جمع من الفقهاء بمقدار دية أهل الذمة[3].

و ـ أنه يكره الزواج من المولودة من الزناء[4].

ز ـ أنه يكره استرضاع المتولدة من الزنى[5].

إلى غير ذلك من الأحكام، ولكن الموضوع لهذه الأحكام لما كان هو (ولد الزنى)[6] فلا سبيل إلى تسريتها إلى المولود بغير الزنى وإن لم يكن الحمل به شرعياً، ولذلك لم يعهد من الفقهاء إجراء الأحكام المشار إليها على ولد المساحقة ـ وهو المولود نتيجة لقيام المرأة بعد مقاربة زوجها بالسحاق مع امرأة أخرى وانتقال مني زوج الأولى إلى مهبل الثانية وحملها منه ـ مع أن السحاق يماثل الزنى في شدة الحرمة ومقدار الحدّ.

كما لم يظهر منهم الالتزام بثبوت تلك الأحكام فيما لو فجر بامرأة فيما دون الفرج وأنزل على حافته فحملت وولدت من ذلك، مع أنه قد وقع منه المباشرة المحرمة ولكن من دون تحقق الزناء لكي يصدق على الوليد

---

(١) لاحظ مباني تكملة المنهاج ج ١ ص ١٠٩.

(٢) لاحظ جواهر الكلام ج ٥ ص ١٨٢.

(٣) لاحظ جواهر الكلام ج ١٥ ص ٢٧٧.

(٤) جواهر الكلام ج ١٠ ص ٣٥٧.

(٥) جواهر الكلام ج ١٠ ص ٥٢٨.

(٦) يجدر الإشارة إلى أن ما ذهب إليه بعض الفقهاء رحمهم الله من أن مقتضى القاعدة عدم لحوق ولد المساحقة ونحوه بصاحب النطفة ونفي انتسابه إليه ليس من جهة التعدي عن عنوان ولد الزناء المذكور في النصوص، بل على أساس أن قوله ﷺ (الولد للفراش) يدل على عدم انتساب الولد إلى صاحب النطفة إذا لم تكن أمه فراشاً له وسيأتي البحث حوله إن شاء الله تعالى.

أنه (ولد زنى)، بل لو تحقق الزنى ولكن لم ينزل في حينه وإنما أنزل بعده بسبب استمرار المداعبة فدخل الماء في مهبل المرأة فالظاهر عدم صدق ولد الزناء على الولد، نعم لو كان الإنزال اللاحق مستنداً إلى الزناء كما إذا أخرج عضوه عندما شعر بقرب حصول الإنزال فأنزل على حافة المهبل فحملت المرأة منه فلا يبعد صدق إن حملها من الزناء فتأمل.

وكيف كان فالمناط في إجراء الأحكام الثابتة لولد الزنى بصدق هذا العنوان، وهو غير صادق إلا فيما إذا كان تحقق الحمل بسبب الزناء لا بطريق آخر.

وأما ما يقال أحياناً من أنه لا خصوصية للعنوان المذكور وإن كان مأخوذاً في لسان الأدلة، بل العبرة بعدم كون الحمل شرعياً ـ والمناط فيه مجرد كون الرحم حراماً على صاحب النطفة ـ فلا يمكن المساعدة عليه، لأن رفع اليد عن موضوعية العنوان الوارد في لسان الدليل في ترتب الحكم المنوط به يحتاج إلى دليل، ومجرد كون الزناء هو الطريق الأوسع انتشاراً لتكوّن الحمل غير الشرعي لا يكفي قرينة على عدم موضوعية هذا العنوان فتدبر.

ومنه يظهر ضعف ما ذكره بعضهم من استفادة عدم الميراث بين الولد وصاحب النطفة فيما إذا لم يكن وضعها في رحم المرأة شرعياً من أدلة نفي الميراث في الزنى بدعوى أنهما من سنخ واحد.. فإنه يشبه أن يكون قياساً، بعد عدم ظهور أدلة نفي التوارث في الزنى في كون الملاك فيه هو عدم شرعية الحمل، بل هو قياس مع الفارق في معظم موارده على ما سيأتي توضيحه في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى.

نعم ما يستفاد من بعض النصوص من أن لعدم طيب الولادة دخلاً في انجذاب الولد إلى الباطل وميله عن الحق ربما لا يختص بالمولود بالزناء وغيره من الوطء المحرّم ولو بالعارض، بل يعم كل مولود لم يكن حمل أمه به شرعياً فتأمل.

ومهما يكن فالوسائل الصناعية لحصول الحمل والإنجاب المتاحة في هذا العصر تتخذ أساليب مختلفة والمعنيّ منها بهذه الدراسة[1] هي:

١ ـ حقن المرأة بالسائل المنوي.

٢ ـ زرع البويضة في الرحم.

٣ ـ زرع الأعضاء التناسلية.

ويقع البحث عن مشروعية الإنجاب بواسطتها في أبواب ثلاثة:

---

(١) يجدر الإشارة إلى أن أنواعاً من العقم ـ وهي ما تنجم عن الخلل الهرموني وإصابة الجهاز التناسلي ببعض الجراثيم والأحياء المجهرية ونحوها ـ يتم علاجها بالعقاقير الهرمونية والمضادات الحيوية والأدوية الكورتيزونية وأضرابها، وهذا النوع من العلاج مما لا إشكال في أنه لا يؤثر في شرعية الحمل، ولا يتوقف في العادة على مقدمات محظورة شرعاً ولا يستتبع أحكاماً خاصة، ولذلك فهو خارج عن إطار هذه الدراسة.

الباب الأول

في حقن المرأة بالسائل المنوي

وهو على نحوين:

أ ـ حقن المرأة بالسائل المنوي لزوجها.

ب ـ حقن المرأة بالسائل المنوي لرجل آخر غير الزوج.

ويقع البحث عن كلا النحوين:

أ ـ حقن المرأة بالسائل المنوي لزوجها

الطريقة العادية للتلقيح في الجنس البشري هي دخول حيامن الرجل في مهبل المرأة بواسطة الاتصال الجنسي، لتأخذ طريقها إلى الرحم ثم إلى قناة فالوب، فتلتقي هناك ببويضة المرأة وتتلقح البويضة بأحدها، ولكن في بعض الحالات يتطلّب الأمر حقن السائل المنوي في الجهاز التناسلي للمرأة بطريقة أخرى يصطلح عليها بـ(التلقيح الصناعي).

ومن هذه الحالات: ما إذا كان الزوج مصاباً بالعجز الجنسي (العنن) لأسباب عضوية أو نفسية، بحيث لا يكون قادراً على إدخال عضوه التناسلي في مهبل زوجته.

ومنها: ما إذا كان الزوج سريع القذف، أي يخرج سائله المنوي

مبكراً قبل الاتصال بزوجته، فلا يصل منه شيء يعتد به إلى عنق الرحم.

ومنها: ما إذا كان الزوج مصاباً بما يسمى بالقذف الرجعي، أي ارتداد سائله المنوي عند القذف إلى أقنية الجهاز البولي فتتلف الحيامن نتيجة لحموضة البول.

ومنها: ما إذا كان الزوج يعاني من انسداد القناة الناقلة للحيامن فلا يحتوي السائل الخارج منه عند الجماع على الحيامن القادرة على التلقيح.

ومنها: ما إذا كانت إفرازات المهبل وعنق الرحم شديدة الحموضة، فتؤدي إلى تلف الحيامن قبل وصولها إلى قناة فالوب.

ومنها: ما إذا كان مهبل الزوجة ضيقاً جداً ـ لوجود ورم أو لغيره من الأسباب ـ بحيث لا يسمح بدخول العضو التناسلي للزوج.

وهناك حالات أخرى مشروحة في الدراسات المعدّة لذلك.

والتلقيح الصناعي على أنواع:

١ ـ **التلقيح داخل الرحم**: وهو الأوسع انتشاراً، وطريقته أن يقوم الزوج بإنزال سائله المنوي في زجاجة ذات عنق واسع، ثم يتم سحب السائل في حقنة طبية ويزرق في الرحم عن طريق إدخال الحقنة في المهبل.

٢ ـ **التلقيح داخل قناة فالوب**: وطريقته أن تؤخذ الحيامن من السائل المنوي للزوج بعد إنزاله في الزجاجة الطبية، ثم يستخدم مجسّ خاص يمكّن الأخصائي من إدخالها عن طريق المهبل والرحم باتجاه قناة فالوب لتحقن فيها.

٣ ـ **التلقيح داخل الحويصلة المبيضية**: بحقنها بالحيامن المنتزعة من السائل المنوي، وذلك عندما تكون الحيامن في حالة من الضعف الشديد لا تكون معه قادرة على الوصول إلى البويضة واختراقها بغير ذلك.

وفي الأنواع الثلاثة إذا كان الزوج يعاني من فقدان الحيامن في السائل المنوي نتيجة لانسداد القناة الناقلة أو تلفها يتم سحب كميّة من

الحيامن من (قناة البربخ) تحت تخدير موضعي بواسطة حقنة طبية، ثم تعزل الحيامن الجيدة عن الشوائب ـ إن وجدت ـ وبعد تنشيطها يتم حقنها داخل الرحم أو قناة فالوب أو الحويصلة المبيضية.

وجدير بالذكر أن في استطاعة الطب الحديث أن يأخذ السائل المنوي للرجل ويحفظه لمدة طويلة قبل حقنه في الجهاز التناسلي للمرأة، وطريقة ذلك أن يمزج بمادة تسمى (غليسيرول) ثم يبرّد المزيج في بخار النيتروجين المكثف فيبقى سليماً قابلاً للاستعمال عند الحاجة.

ومهما يكن فالظاهر أنه لا إشكال في جواز حقن الزوجة بمني زوجها في حد ذاته إذا اتفقا على ذلك.

نعم يمكن أن يثار الإشكال في ذلك بناءً على أمرين:

أ ـ ما يظهر من بعض فقهاء الفريقين من عدم انتساب الولد شرعاً إلى الزوج إذا دخل ماؤه في رحم الزوجة بغير الاتصال الجنسي وما بحكمه أي الإنزال على حافة الفرج.

ب ـ الإلتزام بأنه لا يجوز التسبب في حمل المرأة بجنين لا ينتسب إلى زوجها شرعاً وإن لم يكن منتسباً إلى غيره عرفاً.

ولكن كلا الأمرين غير ثابت على ما سيتضح من خلال البحوث الآتية، وقد صرّح السيد الحكيم قدس سره ـ الذي تبنى الأمر الأول[1] ـ بأنه لا إثم على الزوجة لو أدخلت مني الزوج في فرجها فحملت منه وإن لم ينتسب إليه الولد.

والحاصل أنه لا ينبغي الشك في جواز حقن الزوجة بالسائل المنوي لزوجها مع رضا الطرفين، ولو فرض الشك في ذلك فالمرجع أصالة البراءة، بناءً على ما هو الصحيح من جريانها في الشبهات البدوية التحريمية حتى ما يتعلق منها بالفروج كما سيأتي وجهه.

---

(١) لاحظ منهاج الصالحين ج ٢ ص ٢١٥ م ٥.

بل يمكن الاستدلال على جوازه بالآية الكريمة الواردة في وصف المؤمنين وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ﴾ بناءً على شمولها للمؤمنات ـ وإن كان الجمع المستخدم فيها موضوعاً لغة لخصوص الذكور ـ وأيضاً شمول حفظ الفرج فيها لحفظ المرأة فرجها عن دخول المني فيه، ولكن التعميم الأخير محل تأمل أو منع كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فأصل جواز حقن المرأة بالسائل المنوي لزوجها مع توافقهما على ذلك واضح، وإنما الإشكال في صور:

الصورة الأولى

عدم رضا الزوج بحقن سائله المنوي في رحم الزوجة

الظاهر أنه لا إشكال في أنه لا يحق للزوجة إلزام زوجها بإنزال سائله المنوي في وعاء لتتمكن من حقن نفسها به، وإن لم تكن قادرة على الإنجاب لولا ذلك، ولم يكن قد اشترط عليها عدم الإنجاب مطلقاً أو لمدة محدودة؛ فإنه لم يرد دليل على ثبوت حق الإنجاب للمرأة على زوجها، بل ما دل على جواز العزل للزوج وإن كرهته الزوجة يدل بإطلاقه على خلاف ذلك، ومنه 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[1].

نعم ورد في رواية سعد بن إسماعيل عن أبيه أنه قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل تزوج امرأة بشرط أن لا يتوارثا وأن لا يطلب منها ولداً فقال عليه السلام: لا أحب[2]، وورد في روايتي هشام بن سالم والأحول عن أبي عبد الله عليه السلام في عداد ما يشترط الرجل على المرأة في عقد

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٠٥ ح ٤.

(٢) الوسائل ج ١٥ ص ٥١ ح ٢.

المتعة قوله: (ولا أطلب ولدك)[1].

فربما يستفاد من هذه النصوص ثبوت حق الإنجاب للمرأة ما لم يشترط خلافه في ضمن العقد، إذ مع عدم ثبوت هذا الحق لها أساساً لا حاجة إلى اشتراط عدمه عليها.

ولكن هذه الروايات ـ مضافاً إلى ضعف أسانيدها ـ لا تدل على ما ذكر، فإنه يكفي وجهاً لاشتراط عدم الإنجاب على المرأة احتمال توهمها ثبوت هذا الحق لها، كما ورد نظير ذلك في روايتي هشام والأحول بالنسبة إلى عدم التوارث بين الزوجين وعدم القسم للزوجة وعدم العدة على الزوج؛ مع أن هذه الأمور أيضاً مما لا تثبت للزوجة المتمتع بها حتى مع عدم الشرط، فليس اشتراط عدمها إلا من جهة التأكيد على عدم استحقاقها لها.

ويضاف إلى ما ذكر أن أقصى ما يستفاد من الروايات المذكورة ـ لو تمت دلالتها ـ إنما هو استحقاق الزوجة أن تنجب من زوجها باتباع الطريقة المتعارفة أي الإنزال عند الاتصال الجنسي، ولا إطلاق لها يقتضي استحقاقها الإنجاب باتباع الطرق الصناعية.

وبالجملة لا دليل على أن المرأة تستحق على زوجها أن تحمل منه بالطريقة الطبيعية فضلاً عن استحقاقها عليه الإنجاب بالطريقة الصناعية، بحيث يجوز لها إجباره على إفراغ منيه في وعاء لتحقن به نفسها لو توقف حملها على ذلك.

نعم يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا كان امتناع الزوج عن الإنجاب يعدّ اضراراً بالزوجة ومنافياً لإمساكها بالمعروف، كما إذا كان للرجل أولاد من زوجته الأولى ولم يكن يرغب في الإنجاب من زوجته الثانية مما يعني حرمانها من الأمومة فإنه يمكن أن يقال إن إبقائها في عصمته على هذا

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٤٦٧ ح ٥ و٦.

الحال ينافي الإمساك بالمعروف، وكذلك إذا كانت الزوجة مصابة ببعض الأمراض النسائية كالالتهابات الرحمية مما لا ترتفع إلا بالحمل فإن امتناع الزوج عن الإنجاب في هذه الحالة وعدم تسريحها بالطلاق يعدّ اضراراً بها، فهو ملزم في الحالتين إما بترك الممانعة من الإنجاب أو القيام بطلاقها استجابة لطلبها لقوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ فإنه وإن كان وارداً في المطلقة إلا أن الذي يظهر من التمسك به في كلمات الأئمة عليهم السلام في موارد أخرى كالإيلاء وإنكار الوكالة في التزويج أن مؤداه قاعدة عامة تنظم العلاقة بين الزوجين، وأيضاً لقولهﷺ (لا ضرار) الدال على حرمة الإضرار بالغير، لصدقه في المقام كما يستفاد من صحيح الحلبي عن أبي عبد اللهعليه السلام في قول الله تعالى: ﴿لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ قال: كانت المرأة منّا ترفع يدها إلى زوجها إذا أراد مجامعتها فتقول لا أدعك لأني أخاف أن أحمل على ولدي، ويقول الرجل لا أجامعك إني أخاف أن تعلقي فأقتل ولدي، فنهى الله عز وجل أن تضار المرأة الرجل وأن يضار الرجل المرأة[1].

ووجه الاستفادة: إنه إذا كان يعدّ من اضرار الرجل بزوجته المرضعة منعها من حاجتها إلى الجنس ولو كان ذلك من جهة خوفه من أن تحمل منه فيجف حليبها وتنقطع عن إرضاع ولده، فكيف لا يعدّ من الاضرار بالزوجة منعها من حاجتها إلى الأمومة وهي في الغالب أعظم من حاجتها إلى الجنس فتأمل.

وبذلك يظهر لزوم تقييد ما دل على جواز العزل عن الزوجة وإن كرهت ذلك بغير ما ذكر من المثالين ونحوهما.

وأما في غير ذلك فللزوج الامتناع من الإنجاب بطرقه المشروعة كالعزل عند المقاربة واستعمال الحبوب المانعة التي استحدثت في الآونة الأخيرة ولا يحق للزوجة الاعتراض عليه في ذلك، إلا إذا كان لها عليه

---

(١) الوسائل ج ١٥ ص ١٨٠ ح ١.

شرط صريح أو مضمر في ضمن العقد يقتضي استحقاقها الإنجاب بالطريقة المتعارفة أو بأية طريقة ممكنة ومشروعة، فإن لها مع الشرط إلزامه بالوفاء به وأما من دونه فليس لها حق عليه من هذه الجهة.

ولكن إذا كان الزوج قد احتفظ ببعض سائله المنوي أو أنه أنزل عند المقاربة في القفاز الواقي فهل يجوز للزوجة أن تأخذ منه فتستعمله لغرض الإنجاب ـ إن صلح لذلك ـ من دون إذنه أو لا؟

يبدو من السيد الأستاذ قدس سره في بعض أجوبة استفتاءاته أنه يجوز لها ذلك[1]، ولعل الوجه فيه ما أفاده في موضع آخر من أن المني كما أنه ليس بمالٍ ليس بمملوكٍ لأحد إذ هو فضلة كسائر الفضلات[2].

ولكنه لا يخلو من نظر، فإن مجرد كونه من الفضلات لا يمنع من كونه مملوكاً لصاحبه، ولو سلم أنّه ليس مملوكاً له بالملكية الاعتبارية القانونية فهو مملوك له بالملكية الذاتية ـ حسب تعبيره قدس سره في بعض نظائر المورد[3] ـ والمقصود بها ما لا يحتاج تحققه إلى أمر خارجي تكويني أو اعتباري، والدليل على ذلك هو بناء العقلاء على تسلط الشخص على نفسه وشؤونه وتوابعه وعدم السماح للغير بمزاحمته فيها، ولا أقل من كون المني متعلقاً لحق الزوج من قبيل حق الاختصاص فيما لا يملك، فكيف يسوغ للزوجة التصرف فيه من دون إذنه؟!.

(إن قيل): إن هذا يصح فيما إذا لم يعرض الزوج عن سائله المنوي، كما إذا أفرغه عند المقاربة في القفاز الواقي ثم رمى به، فإنه وإن لم يخرج عن ملكه بالإعراض ولم يسقط حقه فيه بذلك، إلا أنه من جهة رفع يده عنه يجوز لزوجته أن تأخذه لغرض استخدامه في الإنجاب ـ إن صلح لذلك ـ من دون الحاجة إلى استئذانه فيه بالخصوص.

---

(١) المسائل الشرعية ج ٢ ص ٣٢٠.

(٢) مباني العروة الوثقى ج ٢ ص ٨٥.

(٣) مصباح الفقاهة ج ٢ ص ٥.

(كان الجواب عنه): إن الإعراض عن الشيء لا يعني الترخيص للآخرين بجميع التصرفات فيه في مطلق الأحوال، بل يتبع ذلك القرائن والمناسبات، مثلاً القصاصات الورقية المكتوبة التي يعرض عنها صاحبها ويرميها في سلة المهملات إنما يسمح بإتلافها ولا يرضى باستيلاء الغير عليها واطلاعه على ما فيها من معلومات، وكذلك في مفروض البحث لا يفهم من رمي الزوج بالقفاز الواقي المستخدم عند المقاربة الترخيص لزوجته ـ فضلاً عن غيرها ـ بأخذ ما فيه من السائل المنوي لاستخدامه في الإنجاب، فلا يجوز لها ولا لغيرها التصرف فيه بذلك من دون إحراز رضاه بمثل هذا التصرف.

ولكن لو فرض أنها تصرفت فيه بحقن نفسها به من دون موافقته على ذلك فحملت منه فالحمل شرعي ـ وإن كان طريق التوصل إليه محرماً ـ كما اتضح وجهه مما مرّ.

ثم انه لو جاز للمرأة استعمال السائل المنوي لزوجها من دون إذنه، أو فرض انتقال كمية منه إليها ببيع أو غيره ـ على القول بجواز المعاملة عليه كما سيأتي ـ فهل يجوز للزوج منعها من ذلك على أساس أنه لا يريد لها الحمل والإنجاب، لما يتبع ذلك من تكاليف تتوجه إليه، سواء من ناحية زيادة نفقتها في أيام الحمل والرضاع أم من ناحية لزوم حضانة الوليد وتربيته والإنفاق عليه؟

وأيضاً هل يجوز له منعها من ذلك على أساس أنه سيحرم في فترة الحمل والوضع من بعض الاستمتاعات الجنسية، ولو بسبب الوضع النفسي للأم أو كونها مضرة بها أو بجنينها؟

يمكن أن يقال أنه لا يجوز له منعها من الحمل والإنجاب لأيّ من الوجهين المذكورين:

أما الوجه الأول: فلأنه لا دليل على عدم جواز التسبب في إيجاد موضوع التكليف المتوجه إلى الغير من دون رضاه بذلك، ودور الزوجة في

مفروض البحث لا يتجاوز ذلك، فهي لمّا تصبح حاملاً وتحتاج إلى نفقة زائدة يجب على الزوج توفيرها لها، كما أنها إذا وضعت حملها يجب عليه بصفته أباً للوليد القيام بحضانته ورعايته ـ بالاشتراك مع أمه في السنتين الأوليين ـ بالإضافة إلى تأمين نفقته بمقتضى الدليل الدال على ذلك.

ونظيره ما إذا كان للأب الغني ولد فقير لا يتيسر له توفير ما يزيد على نفقة نفسه، فلو تزوج وأراد إنجاب طفل لم يكن ذلك منوطاً بإذن أبيه، بتوهم أن ولادة هذا الطفل ستحمله نفقات إضافية، بناءً على ما هو المشهور بين الفقهاء من وجوب نفقة الحفيد على الجد مع إعسار الأب.

وليس ذلك من قبيل الإضرار بالغير، المحرّم بأدلته ومنها المقطع الثاني من حديث (لا ضرر ولا ضرار) إذ أن الزوجة في المثال لا تتسبب في ورود نقص على الزوج في نفسه أو ماله أو حق من حقوقه الشرعية، وإن كان نقصٌ فهو مستند إلى حكم الشارع بوجوب الإنفاق ونحوه.

وأما الوجه الثاني: فلأن حق الزوج في الاستمتاع بزوجته ووجوب التمكين له عليها منوط بعدم تضررها أو تضرر حملها بسببه وعدم كونه حرجياً عليها بحدّ لا يتحمل عادة، ولا دليل على منع الزوجة من أن تجعل نفسها في وضع يكون التمكين فيه ضررياً أو حرجياً بالحد المتقدم، نظير استخدامها عقاراً موجباً لتعجيل دم الحيض يوماً أو يومين أو تطويل مدته، فإنه لا دليل على حرمته وإن كان يحرم الزوج من المقاربة لبعض الوقت[1]، وذلك لأنه من قبيل التسبب في انتفاء موضوع الحق، فلا يندرج في الإضرار المحرم الذي هو إيراد النقص على الغير بسلب حقه مع بقاء موضوعه، وإن حصل نقصٌ جراء التسبب في ارتفاع موضوع الحق فهو ناشىء من الحكم الشرعي بذلك.

نعم إذا كان هدف الزوجة من فعل ما يؤدي إلى سقوط حق الزوج

---

(١) لاحظ (حول وسائل المنع من الإنجاب) ص ٥٣.

في المقاربة مجرد حرمانه منها لا غرضاً عقلائياً آخر فبالإمكان التأمل في جوازه، لأن لسان النصوص الواردة في كيفية معاشرة المرأة لزوجها ربما لا يناسب الترخيص لها في ذلك فلاحظ[1].

وأما في غير ذلك من الموارد فلا دليل على منع الزوجة من التسبب في انتفاء موضوع وجوب التمكين للزوج.

(إن قيل): إن هذا صحيح لو لم يكن هناك إلا وجوب التمكين، الذي هو حكم تكليفي محض ـ وإن عبّر عنه بالحق فإنما هو من أجل كونه مشرّعاً لمصلحة الزوج ويقبل الإسقاط من جانبه ـ ولكن الذي يظهر من النصوص أن الزوج يملك بضع المرأة بالعقد[2] وأن وجوب التمكين من الأحكام المترتبة على هذه الملكية، وحينئذ يمكن أن يقال إن بضع المرأة إذا كان ملكاً للزوج فلا يحق لها أن تتسبب في إيجاد ما يمنع الزوج من الاستفادة منه ويعيقه عن ممارسة المقاربة التي تثبت له بمقتضى ذلك، ولا يقاس هذا بما إذا أصيبت المرأة بعارض صحي أو مانع شرعي كالحيض يمنعها من تمكين نفسها للزوج، فإنه لا يعدّ مزاحمة من جانب الزوجة لسلطنة الزوج على بضعها.

(كان الجواب عن ذلك): إن البضع يأتي لغة بمعنيين، قال الزمخشري: البضع مصدر بضع المرأة إذا جامعها، ويقال لعقد النكاح

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١١١ وما بعدها.

(٢) لاحظ قوله (رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل أن يحرم) الوسائل ج ٩ ص ٩٢، وقوله عليه السلام (زوجك أحق ببضعك ما لم تغسلي فرجك) ج ١٥ ص ٤٢٩، وقوله عليه السلام (فقضى للرجل أن بيده بضع امرأته) ج ١٥ ص ٢٠، وقوله عليه السلام (لأن الزوج قد استحق بضع هذه المرأة) ج ١٤ ص ٢٢٥، وقوله عليه السلام (المختلعة إن رجعت في شيء من الصلح يقول لأرجعن في بضعك) ج ١٥ ص ٤٩٩، وقوله عليه السلام (بضعها في يدك ولا ميراث بينكما) ج ١٧ ص ٣٨٧، وقوله عليه السلام (إذا زوج المولى أمته غير غلامه فليس له أن ينزع حتى تباع فإن باعها صار بضعها بيد غيره فإن شاء فرّق وإن شاء أقرّ) ج ١٤ ص ٥٥٢.

بضع أيضاً[1]، وقال الأزهري ـ نقلاً عن الأصمعي ـ إنه يقال: ملك فلان بضع فلانة إذا ملك عقدة نكاحها وهو كناية عن موضع الغشيان، وقال بعضهم ابتضع وبضع إذا تزوج، والمباضعة المباشرة والاسم البضع[2].

وعلى كلا المعنيين لا يتم الاستدلال المذكور:

أ ـ أما إذا كان البضع بمعنى الجماع فلأن المقصود بملكية الزوج لبضع الزوجة عندئذٍ هو ثبوت حق الاستمتاع الجنسي بها، فكأن الزوج يملك هذا الانتفاع الخاص من زوجته بالعقد، ويمكن تنظيره بحق السكن الذي يثبت للشخص بعقد السكنى عندما يقول له صاحب الدار (أسكنتك هذه الدار عشر سنين مثلاً) فيقول: (قبلت) فإنه يثبت له بذلك ـ بعد القبض ـ حق الانتفاع من الدار بالسكن، فهو لا يملك منفعة الدار بل يملك الانتفاع منها بالسكن خاصة، وكذلك في محل البحث إنما يملك الزوج الاستمتاعات المتعارفة، ولكن من المعلوم أن هذا الحق ليس مطلقاً بل محدود بحدود خاصة، منها أن لا يكون الاستمتاع ضررياً على الزوجة أو حرجياً عليها بحد لا يتحمل عادة، ومقتضى إطلاق دليل التقييد عدم الفرق بين أن يكون ذلك بتسبب من المرأة وعدمه فتدبر.

ب ـ وأما إذا كان البضع بمعنى عقد النكاح ـ كما هو الأنسب بجملة من موارد الاستعمال ـ فلأن التعبير بـ(ملك بضع فلانة) يقصد به ملكية عقدة النكاح، فهو كناية عن صيرورة المرأة في عصمة الرجل وله وحده حلّ عقدة الزواج بينه وبينها، ولذلك ورد في موثقة سماعة (لا يكون طلاق حتى يملك عقدة النكاح)[3] وفي صحيح محمد بن قيس (لا يطلق إلا ما يملك)[4]، فالعبارة المذكورة لا تدل حتى على ثبوت حق الاستمتاع للزوج فضلاً عن دلالتها على أزيد من ذلك.

---

(١) الفائق ج ١ ص ١١٥.
(٢) تهذيب اللغة ج ١ ص ٤٨٨.
(٣) الوسائل ج ١٥ ص ٢٨٨ ح ٥.
(٤) الوسائل ج ١٥ ص ٢٨٧ ح ٢.

الصورة الثانية

عدم رضا الزوجة بحقن السائل المنوي للزوج في رحمها

الظاهر أنه لا إشكال في أنه لا يجوز للزوج إلزام زوجته بالقبول بإدخال سائله المنوي في رحمها عن طريق الحقنة الطبية، فإنه إنما ثبت له الحق عليها في المقاربة والإنزال في أثنائها أو على حافة المهبل، وأما إدخال المني في رحمها بغير ذلك فلم يرد دليل يمنح الزوج الحق فيه من دون رضا الزوجة به.

نعم ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن العزل فقال: ذاك إلى الرجل يصرفه حيث يشاء[1]، والمشار إليه بلفظة (ذاك) هو المني بقرينة قوله: (يصرفه)، وقد صرح بذلك في روايته المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام ولفظها (الماء للرجل يصرفه حيث يشاء)[2] وحينئذ فقد يتوهم دلالتها بالإطلاق على أنه يحق للزوج أن يضع منيّه في مهبل المرأة ولو في خارج عملية الاتصال الجنسي، ولكنه مردود بأنه لا إطلاق لها من هذه الجهة، بل ظاهرها بقرينة السؤال هو صرف الزوج منيّه عند المقاربة إلى داخل المهبل أو صرفه إلى خارجه المسمى بالعزل.

ثم ان الظاهر أنه لا يوجد دليل واضح على ثبوت حق الاستيلاد للزوج على زوجته ليبحث عن دلالته على جواز إلزام الزوجة بحقن السائل المنوي في مهبلها لو لم يكن يتيسر استيلادها بالطريقة المتعارفة ولم يكن لها شرط معاملي على خلاف ذلك.

نعم قد يستدل على ثبوت هذا الحق له بوجوه:

(الوجه الأول): قوله تعالى: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾**[3]

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٠٥ ح ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٧٣ ح ٨٠.

(٣) سورة النساء/ ٣٤.

بدعوى أن المقصود بالنساء فيه هنّ الزوجات بقرينة قوله تعالى بعده: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ﴾ ومن مقتضيات كون الزوج قواماً على زوجته أن تطيعه وتقبل أمره ما لم يكن معصية، وعلى ذلك فلا يحق لها رفض طلبه في الإنجاب إذا لم يتوقف على فعل حرام، وهذا معنى ثبوت حق الاستيلاد له.

ويلاحظ عليه: إن (قوّام) فعّال للمبالغة من القيام على الشيء والاستبداد بالنظر فيه وحفظه بالاجتهاد، فقيام الرجل على المرأة هو على هذا الحدّ[1]، وهو أن يقوم بالتكفل بأمورها والاعتناء بشؤونها وفق ما تقتضيه مصلحتها، وليس معناه أن لا تنفذ لها في نفسها وفيما تملكه إرادة وأن عليها تنفيذ أوامر الزوج وإن كانت لتأمين مآربه ومصالحه الشخصية ليرتبط بما نحن فيه.

مضافاً إلى أنه لم يظهر كون الآية الكريمة ناظرة إلى قوامية الرجل على زوجته، بل لعل المستفاد منها ـ كما قال العلامة الطباطبائي[2] ـ قوامية قبيل الرجال على قبيل النساء في الجهات العامة التي ترتبط بحياة القبيلين جميعاً، ولا ينافيه ورود ذيلها بشأن الزوجات فتأمل.

(الوجه الثاني): قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾[3] بتقريب أن الحرث لغة هو الزرع، فمعنى كون المرأة حرثاً للرجل هو أنه يزرع في رحمها النطفة فيخرج الولد[4]، فهي منبت له ومزدرع للذرية، فتدل الآية الكريمة على منح الزوج حق الاستيلاد على زوجته، ومعلوم أن ذلك لا ينسجم مع منح الزوجة حق الممانعة ولو بفعل ما يمنع من إنبات النطفة كاستخدام الحبوب المانعة من الحمل، وهل ذلك إلاّ نظير أن يمنح أحد

---

(١) لاحظ الجامع لأحكام القران ج ٥ ص ١٦٩.

(٢) الميزان ج ٥ ص ٣٤٤.

(٣) سورة البقرة/ ٢٢٣.

(٤) لاحظ لسان العرب ج ٢ ص ١٣٥، جامع المقاصد ج ١٢ ص ٤٩٨.

حق استزراع أرض وفي الوقت نفسه يرخص لغيره رشّها بمواد تمنع حصول الزرع؟!

والحاصل أن مقتضى كون المرأة حرثاً للرجل هو ثبوت حق الاستزراع له بطرقه المشروعة فلا يجوز لها الممانعة منه وفعل ما يمنعه من ممارسة حقه.

والجواب: إن المقطع المذكور من الآية الكريمة ليس مسوقاً لبيان حكم شرعي وهو منح حق الاستزراع للزوج في رحم زوجته، بل بصدد التذكير بأمر متعارف خارجاً وهو اتخاذ الزوجة منبتاً للولد تمهيداً لبيان حكم شرعي وهو المذكور في المقطع الثاني أي قوله: ﴿**فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**﴾ والمعنى أنه لما كانت المرأة حرثاً للزوج فله حرية تحديد الوقت المناسب للاستزراع أو الكيفية المناسبة له، فلا دلالة في الآية الشريفة بوجه على ثبوت حق الاستيلاد للزوج.

(**الوجه الثالث**): إن الإنجاب والتناسل يعتبر إلى جنب تلبية الغريزة الجنسية غرضاً أساسياً لتشريع الزواج، بل يظهر من بعض الروايات أنه الغاية من خلق النساء! ففي الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: وخلق للرجال النساء ليأنسوا ويسكنوا إليهن ويكنّ موضع شهواتهم وأمهات أولادهم[1] وورد في رواية الحسن بن صالح قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فوجد بها قرناً، قال: هذه لا تحبل وينقبض زوجها من مجامعتها، ترد على أهلها[2]. فيلاحظ أن الإمام عليه السلام قد علل جواز فسخ النكاح بعدم الحبل والإنجاب إلى جنب انقباض الزوج من المقاربة، فيفهم من ذلك أن الإنجاب يماثل الاستمتاع الجنسي في كونهما جميعاً من الحقوق الثابتة للزوج، فكما يجب على المرأة تمكين الزوج من نفسها للاستمتاعات المتعارفة كذلك يجب عليها تمكينه من الإنجاب.

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٢٦٥ ح ٥.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٥٩٩ ح ٣.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف أيضاً، إذ فيه ـ مضافاً إلى أنه لا يفي بإثبات حق الاستيلاد للزوج إذا كان قد أنجب بما يكتفى به عادة كما لعله واضح ـ إن كون التناسل حكمة لتشريع الزواج وإن كان صحيحاً إلا أن ترتبه عليه وتحققه خارجاً لا يتوقف على منح الزوج حق استيلاد زوجته، بحيث يجوز له إجبارها على الإنجاب، بل هو مما يتحقق في غالب الزيجات بصورة طبيعية، وليس شأن الحكمة أزيد من ذلك.

وأما رواية الحسن بن صالح فهي مضافاً إلى ضعف سندها ـ لكون الرجل متروك العمل بما يختص بروايته كما قال الشيخ قدس سره[1] ـ إنما تشير إلى أن جعل حق الفسخ للرجل فيما إذا تبين كون المرأة قرناء قد لوحظ فيه كون القرن مانعاً عن الحمل إلى جانب كونه مخلاً بالاستمتاع عند المقاربة، ولا دلالة فيها على ثبوت حق الفسخ للرجل عند تبين وجود مانع طبيعي آخر من الحمل لدى المرأة، فضلاً عن دلالتها على منع المرأة من اصطناع مانع منه ووجوب تمكينها الزوج من الإنجاب.

(الوجه الرابع): إن التناسل يعتبر من الدواعي الرئيسة للزواج في مختلف المجتمعات البشرية، فلا يتزوج الرجل إلا مع ارتكاز ذهني بتمكين الزوجة من الإنجاب ولو في الجملة، فهو يعدّ بمثابة شرط ارتكازي يبتني عليه العقد، ولا فرق في وجوب الوفاء بالشرط المعاملي بين الشروط المصرّح بها في متن العقد والشروط المضمرة التي يبتني عليها العقد بحسب ارتكاز الطرفين أو لسبق الاتفاق عليها قبل إجراء العقد في مرحلة المقاولة، نعم ورد في بعض النصوص ما يوهم عدم الاعتداد بالشرط المضمر الذي يبتني عليه عقد النكاح، ففي معتبرة عبد الله بن بكير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح وما كان بعد النكاح فهو جائز[2] وفي معتبرة زرارة قال: كان الناس بالبصرة يتزوجون سراً فيشترط

---

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٤٠٨.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٤٦٨ ح ٢.

عليها أن لا آتيك إلا نهاراً ولا آتيك الليل ولا أقسم لك وكنت أخاف أن يكون هذا تزويجاً فاسداً، فسألت أبا جعفر عليه السلام عن ذلك فقال: لا بأس به ـ يعني التزويج ـ إلا أنه ينبغي أن يكون هذا الشرط بعد النكاح، ولو أنها قالت بعد هذه الشروط قبل التزويج (نعم) ثم قالت له بعدما تزوجها إني لا أرضى إلا أن تقسم لي وتبيت عندي فلم يفعل كان آثماً[1].

فإن ظاهر المعتبرتين عدم الاكتفاء باستحصال الموافقة على الشروط قبل العقد وإيقاع العقد مبنياً عليها ـ مع أنها تعتبر عندئذٍ شروطاً مضمرة ـ بل لا بد من إيرادها في الإيجاب ـ وهو المراد بقوله (بعد النكاح) ـ أي تذكر في متن العقد لتكون ملزمة للمشروط عليه.

ويوضح ذلك خبر ابن بكير (قال أبو عبد الله عليه السلام إذا اشترطت على المرأة شروط المتعة فرضيت به وأوجبت التزويج فأردد عليها شرطك الأول بعد النكاح فإن أجازته فقد جاز وإن لم تجز فلا يجوز عليها ما كان من شرط قبل النكاح)[2].

ولكن الظاهر لزوم حمل المعتبرتين وما يشبههما على ما إذا لم تكن الشروط التي جرى الحديث بشأنها قبل العقد ملحوظة للطرفين في حينه[3]،

---

(١) الوسائل ج ١٥ ص ٤ ح٢، والسند فيه محرف وصحيحه هكذا (الحسن بن علي عن إبراهيم بن محمد الأشعري) كما يعلم بملاحظة ترجمة الأخير في رجال النجاشي ص ١٩.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٤٦٨ ح ١.

(٣) وهناك وجه آخر في هذه النصوص وهي حملها على الشروط التي يكون مؤداها سقوط ما يجب بالعقد كاشتراط عدم ثبوت حق القسم أو البيتوتة أو النفقة ونحوها للمرأة أو عدم ثبوتها لها على حد ثبوتها لغيرها، فإن هذه الحقوق لما كانت تثبت بالعقد لم يصح اشتراط سقوطها على نحو شرط النتيجة في ضمن العقد نفسه لأنه من قبيل إسقاط ما لم يجب، بخلاف ما إذا تم إسقاطها بعد العقد فإنه يجوز ذلك، وهذا معنى قوله عليه السلام (ينبغي أن يكون هذا الشرط بعد النكاح) وقوله (وما كان بعد النكاح فهو جائز) وقوله (فاردد عليها شرطك الأول بعد النكاح) أي إذا أسقطت الزوجة شيئاً من الحقوق الثابتة لها بموجب النكاح بعد إتمام العقد فلا =

= بأس بذلك، وأما قبل ذلك فلا يجوز، ولذلك ورد في موثق زرارة قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن النهارية يشترط عليها عند عقدة النكاح أن يأتيها متى شاء كل شهر وكل جمعة يوماً، ومن النفقة كذا وكذا قال: ليس ذلك الشرط بشيء، ومن تزوج امرأة فلها ما للمرأة من النفقة والقسمة (الوسائل ج ١٥ ص ٤٨ ح ٣).

والحاصل أن النصوص الدالة على عدم نفوذ الشروط إلا ما كان بعد النكاح ناظرة إلى مثل هذه الشروط، فإنها لا تصح في ضمن العقد سواء صرح بها أو أضمرت وجرى العقد مبنياً عليها وإنما تصح إذا جرى الاتفاق بشأنها بعد إتمام النكاح.

ولكن يلاحظ على هذا الوجه أنه لا ينسجم مع مفاد بعض النصوص كموثق محمد ابن مسلم (قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في الرجل يتزوج المرأة متعة أنهما يتوارثان إذا لم يشترطا وإنما الشرط بعد النكاح) (الوسائل ج ١٤ ص ٤٦٩ ح ٤) فإن اشتراط عدم الميراث في المنقطع إنما يجدي إذا كان في ضمن العقد، وأما بعده فلا يؤثر في سقوط الإرث.

وفي خبر ابن بكير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا اشترطت على المرأة شروط المتعة فرضيت به وأوجبت التزويج فاردد عليها شرطك الأول بعد النكاح فإن أجازته فقد جاز وإن لم تجزه فلا يجوز عليها ما كان من شرط قبل النكاح (الوسائل ج ١٤ ص ٤٦٨ ح ١) والمقصود فيه بشروط المتعة ما يشمل شرط مقدار المهر والمدة وطلب الولد والإرث ونحو ذلك كما يظهر من جملة من النصوص كروايات أبي بصير وهشام بن سالم وعمر بن حنظلة والفتح بن يزيد وغيرها (الوسائل ج ١٤ ص ٤٦٧ ح ٤ و٦ وص ٤٨٨ ح ٣ وص ٤٨٩ ح ٦) ومن المعلوم أن اشتراط ما ذكر ونحوه إنما يؤثر إذا كان في ضمن العقد وأما بعد انهائه فلا يبقى مجال له.

هذا مضافاً إلى أن إطلاق الشرط على ما يكون في خارج العقد لا يخلو من مسامحة فإن الشرط هو إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه (لاحظ المحكم ج ٨ ص ١٣).

وأيضاً حمل قوله عليه السلام (ما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح وما كان بعد النكاح فهو جائز) على خصوص الشرط المتضمن لإسقاط ما يجب بالعقد يشبه حمل المطلق على الفرد النادر.

وأما موثق زرارة المتقدم الدال على عدم نفوذ شرط تحديد حق القسم والنفقة في عقد النكاح فهو معارض ببعض الروايات الأخرى كمرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يتزوج المرأة فيشترط عليها أن يأتيها إذا =

بأن كان المُنشَأ مطلقاً غير معلق على التزام الطرف الآخر بتلكم الشروط، وإلا فمن البعيد جداً اختصاص النكاح من بين العقود بعدم الاعتداد فيه بالشروط المضمرة فتأمل.

(أقول): الشرط الارتكازي وإن كان معتبراً في النكاح كما هو معتبر في سائر العقود، إلا أن مجرد الإقدام على الزواج مع ارتكاز قيام الطرف الآخر بأمرٍ ما جرياً على المتعارف والمعمول لا يحقق معنى الشرط، فإنه يتقوم ـ في المقام ونظائره ـ بإنشاء الحصة المقيدة بالتزام الطرف أداء عمل معين، وهذا ليس لازماً لوجود الارتكاز المذكور، مثلاً تعارف قيام المرأة في المجتمعات الشرقية بمعظم الأعمال المنزلية وإن كان موجباً لارتكاز هذا المعنى في نفس الرجل عند الإقدام على الزواج ولكن لا يجعل منه شرطاً ارتكازياً ليحق له إلزام المرأة بالوفاء به لاحقاً، والمقام من هذا القبيل أيضاً فلاحظ.

مضافاً إلى أنه لو تم الشرط المذكور فهو لا يقتضي أزيد من عدم الممانعة عن الإنجاب بطريقته المتعارفة، وأما القبول بإجراء عملية التلقيح الصناعي إذا لم يتيسر الإنجاب بالنحو الطبيعي فمن المؤكد أنه مما لا يشمله الشرط الارتكازي ولا سيما إذا لم يكن الزوج محروماً من الأولاد بالمرة.

فالنتيجة أنه لا يوجد دليل على ثبوت حق الاستيلاد للرجل على زوجته ما لم يشترط ذلك عليها في ضمن العقد أما صريحاً أو مع سبق الاتفاق بشأنه وإيقاع العقد مبنياً عليه.

بل ربما يستفاد من معتبرة عمر بن حنظلة عدم ثبوت هذا الحق له إلا

= شاء وينفق عليها شيئاً مسمى، قال: لا بأس (الوسائل ج ١٥ ص ٤٧ ح ١) إلا أن يقال انها لا تأبى الحمل على ما إذا كان الشرط بعد النكاح فتأمل، بالإضافة إلى أن عدم صحة الشرط في موردها على وفق القاعدة وهي المرجع بعد تساقط الخبرين فتدبر.

مع الشرط، فقد روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن شروط المتعة فقال عليه السلام يشارطها على ما يشاء من العطية ويشترط الولد إن أراد وليس بينهما ميراث[1].

ووجه الاستفادة أنه لو كان الاستيلاد حقاً ثابتاً للزوج على الزوجة فلا حاجة إلى جعله شرطاً في ضمن العقد فإنه يثبت له اشترط أو لم يشترط، فإيعاز الإمام عليه السلام إلى اشتراطه في العقد دليل عدم ثبوته لولاه.

ولكن هذه الاستفادة ممنوعة، فإن مورد الرواية هو عقد المتعة، والمتعارف فيه عدم الاستيلاد فيجوز أن يكون اشتراط الاستيلاد على المتمتع بها لو أراده الزوج لأجل أن لا تتوهم المرأة عدم ثبوت هذا الحق له، مضافاً إلى أنه لو تمت الاستفادة المذكورة فلا بد من الاقتصار على موردها أي المتعة ولا وجه للتعدي عنه إلى العقد الدائم.

فالمتحصل مما مرّ أنه لا يحق للزوج إجبار زوجته على الإنجاب بطريقة التلقيح الصناعي إلا إذا كان له عليها شرط يقتضي ذلك، ولكن لو فرض أنه أجبرها على الحمل بهذه الطريقة فالحمل شرعي وإن كان الطريق إليه حراماً كما علم وجهه مما تقدم.

الصورة الثالثة
مزج مني الزوج بسائل آخر قبل حقن الزوجة به

يقول بعض الأخصائيين أنه يحدث أحياناً أن تكون حيامن الزوج طبيعية وصالحة لتلقيح بويضة الزوجة، إلا أن سائله المنوي لا يكون طبيعياً ولا يصلح لتنشيط الحيامن كي تقطع المسافة الفاصلة بين المهبل والنفير (قناة فالوب) الذي يتم فيه تلاقي الحويمن مع البويضة.

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٤٨٨ ح ٣ وص ٤٦٨ ح ٦.

فإذا أريد الإنجاب بطريقة التلقيح الصناعي داخل الرحم تطلّب ذلك اتباع أحد أسلوبين:

أ ـ استخدام سائل منوي طبيعي يؤخذ من رجل آخر ليكون بديلاً عن سائل الزوج في تنشيط حيامنه.

ب ـ استخدام سائل صناعي متكوّن من نفس عناصر السائل الطبيعي يساعد على تنشيط حيامن الزوج.

والأسلوب الثاني جائز لا بأس به، وأما الأسلوب الأول فلا يخلو من اشكال بناءً على أنه لا يجوز أن تحقن المرأة بمني رجل غير زوجها ـ كما سيأتي البحث عنه ـ لصدق المني على السائل الخاص للرجل وإن لم يشتمل على الحيامن أو تم انتزاعها منه.

ولكن يمكن أن يقال إن مستند المنع من إدخال مني غير الزوج في رحم المرأة إن كانت هي الآيات الكريمة الواردة في لزوم حفظ الفرج، فهي على تقدير دلالتها على ذلك لا تنهض بالمنع من إدخال المني الفاقد للحيامن، إذ لم يظهر منافاته لحفظ الفرج عرفاً.

وإن كان مستنده الروايات الدالة على حرمة إفراغ الرجل ماءه في رحم تحرم عليه وإقرار نطفته فيها، فالمستفاد من هذه الروايات بمناسبة الحكم والموضوع هو عدم جواز إفراغ الماء وإقرار النطفة من حيث كونه مظنّة لتكوّن جنين في رحم المرأة من مني رجل لا تكون في عصمته، فلا تشمل ما هو محل البحث من كون السائل المنوي للأجنبي منشطاً لمني الزوج من دون أن يتكون منه الجنين فتأمل.

وإن كان مستنده ارتكاز المتشرعة القائم على حرمة حمل المرأة بجنين ينتسب إلى غير زوجها فهو أيضاً لا يشمل المقام لانتساب الجنين هنا إلى صاحب الحويمن وهو الزوج دون صاحب السائل المستخدم في تنشيط الحويمنات.

وهكذا الحال في بقية الوجوه التي يستند إليها في المنع من حقن المرأة بمني غير زوجها مما سيأتي استعراضها إن شاء الله تعالى، باستثناء صحيح زرارة ومحمد بن مسلم وخبر إسحاق بن عمار فإنه يمكن تقريب شمولهما لمحل البحث ولكنه لا يخلو أيضاً عن تأمل أو منع فلاحظ.

ومهما يكن فالظاهر أنه على القول بحرمة استخدام سائل الغير في تنشيط حيامن الزوج في عملية التلقيح الصناعي لا يضر ذلك بشرعية الحمل، لأنه يخلق في النتيجة من حويمن الزوج ولا يكون الحرام إلا أسلوب توصيل الحويمن إلى البويضة، ومثل ذلك لا يضرّ بكون الحمل شرعياً كما اتضح الوجه فيه مما تقدم.

الصورة الرابعة
حقن المطلقة الرجعية بالسائل المنوي للمطلّق في أثناء العدة

لا إشكال في أن المطلقة البائنة تعدّ أجنبية عن مطلّقها من حين وقوع الطلاق لانقطاع العصمة بينهما تماماً، فلا يثبت لها شيء من أحكام الزوجة حتى خلال مدة العدة ـ إذا كانت ممن تثبت عليها ـ إلا ما دل الدليل عليه بالخصوص كالنفقة إذا كانت حاملاً، والإرث إذا طلقها زوجها في مرض موته ومات قبل مضي عام من تاريخ وقوع الطلاق، وأما سائر الأحكام فلا تثبت لها، وعلى ذلك لا يجوز أن تحقن بمني مطلّقها حتى قبل انقضاء عدتها بناءً على عدم جواز حقن المرأة بالسائل المنوي لغير زوجها على ما سيأتي البحث عنه.

وأما المطلقة الرجعية وهي التي يحق للزوج أن يرجع إليها قبل انتهاء عدتها فلا إشكال في كونها مشمولة لجملة من أحكام الزوجة قبل انقضاء العدة، ومنها: جواز إظهار زينتها للمطلّق، ووجوب التمكين له، واستحقاقها النفقة عليه ما لم تكن ناشزة، ووجوب عدة الوفاة عليها لو مات في هذه الأثناء، وثبوت التوارث بينهما لو مات أحدهما كذلك، ولكن هل يشملها جميع أحكام الزوجة في مدة العدة ومنها جواز تلقيحها

صناعياً بمني الزوج أو لا[1]؟ فيه وجهان:

ومبنى الوجه الأول ـ وهو الجواز ـ أحد مسلكين:

١ ـ ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من أن المطلقة الرجعية زوجة حقيقة إلى أن تنقضي عدتها، فيكون ثبوت جميع أحكام الزوجة لها خلال ذلك على وفق القاعدة.

٢ ـ ما ذهب إليه السيد الحكيم قدس سره وآخرون من أنها وإن انفصلت عن زوجها بالطلاق فلم تعد في عصمته، إلا أنها منزّلة منزلة الزوجة بموجب النص، ومقتضى إطلاق دليل التنزيل أن تكون مشمولة لجميع أحكامها.

فعلى هذين المسلكين لا يبدو مانع من تلقيح المطلقة الرجعية في مدة العدة بمني زوجها وحملها منه، عدا ما يمكن أن يقال من أنه لم يظهر من شيء من الأدلة الترخيص للمطلقة في مدة العدة في ترتيب آثار الزوجية من جانبها سوى إظهار زينتها للمطلّق لعلها أن تقع في نفسه فيراجعها، وأما ترتيب سائر الآثار من الاستمتاع باللمس أو النظر أو استدخال المني ونحو ذلك فليس في النصوص ما يشير إلى الترخيص فيه لها، ولا منافاة بين منعها من ذلك وبين الالتزام ببقاء العلقة الزوجية حقيقة أو حكماً إلى حين انقضاء العدة كما ورد نظير ذلك في جانب الزوج عند اعتداد المرأة من الوطء شبهة حيث تبقى في عصمته مع أنه لا يجوز له الاستمتاع بها مطلقاً أو لا يجوز له خصوص المقاربة وما بحكمها.

ولكن هذا الكلام غير تام لأنه مع قيام الدليل على كون المطلقة الرجعية زوجة حقيقة أو حكماً ما دامت في العدة لا حاجة إلى وجود دليل آخر على جواز ترتيب ما أشير إليه من الآثار من جانب المطلقة بل يكفي

---

(١) محل البحث ما إذا لم يكن التلقيح بإيعاز من الزوج ناوياً به الرجوع وإلا فلا إشكال في الجواز.

الدليل الأول حجة على ذلك، وإنما يحتاج المنع من ترتيب بعض الآثار إلى إقامة الدليل عليه وهو غير موجود، مع أنه لو فرض وجود دليل على عدم الترخيص لها باستدخال مني المطلّق فليس مقتضاه بناءً على بقاء الزوجية حقيقة سوى المنع عنه تكليفاً من دون أن تؤثر في شرعية الحمل الحاصل بسببه كما هو واضح.

هذا فيما يتعلق بمبنى الوجه الأول في المسألة.

وأما الوجه الثاني ـ وهو عدم الجواز ـ فمبناه المناقشة في كلا المسلكين المذكورين، أي كون المطلقة الرجعية زوجة حقيقة قبل انقضاء عدّتها، وتحقق الإطلاق لدليل تنزيلها منزلة الزوجة خلال تلك المدة.

ومقتضى هذا الوجه أن يكون حكم الحمل المتكوّن جرّاء التلقيح الصناعي في مدة العدة حكم الحمل المتكون بعدها في عدم كونه حملاً شرعياً مع التعمد إليه، بناءً على الالتزام بعدم جواز حقن المرأة بمني غير الزوج كما يأتي البحث عنه.

هذا.. ولعل الصحيح من الوجهين المذكورين هو الوجه الأول[1] وذلك على أساس المسلك الأول المذكور، أي عدم خروج المطلقة الرجعية عن عصمة زوجها إلا بانقضاء العدة إما لظهور النصوص في ذلك ـ كما أفاده السيد الأستاذ قدس سره ـ أو استناداً إلى استصحاب بقاء الزوجية عند الشك في زوالها، ولكن مورد هذا الاستصحاب ما إذا كان الطلاق رجعياً من حين وقوعه، وأما لو كان بائناً ـ كالخلع والمباراة ـ ثم تحول إلى الرجعي برجوع الزوجة في الفداء فمقتضى الاستصحاب استمرار البينونة المتحققة بالطلاق إلى حين رجوع الزوج وعلى ذلك فلا بد من التفصيل في المسألة فتدبر.

---

(١) لاحظ الملحق الأول ص ٤٨٩.

الصورة الخامسة
حقن المرأة المتوفى عنها زوجها بسائله المنوي

إذا مات الزوج وخلّف كمية من السائل المنوي صالحة للاستعمال ـ كما يحدث ذلك في العصر الحاضر في بلاد الغرب عندما يموت الرجل وقد احتفظ بمقدار من منيه في أجهزة التبريد الخاصة ـ فهل يجوز لزوجته أن تحقن نفسها بسائله المنوي وتحمل منه أو لا يجوز لها ذلك أو أن فيه تفصيلاً؟

ومبنى السؤال هو عدم الترخيص للمرأة بحقن نفسها بمني غير زوجها، كما سيأتي الكلام حوله في البحث اللاحق.

وأما الجواب عنه فيبتني على أن المرأة هل تخرج عن عصمة زوجها وتعدّ أجنبية عنه بمجرد وفاته، أو أن ذلك منوط بانقضاء عدتها، أو أنها تبقى زوجة له حتى بعد انقضاء العدة؟

فعلى الوجه الأول لا يجوز أن تلقح صناعياً بمني زوجها المتوفى مطلقاً، وعلى الوجه الثاني يجوز ذلك إلى انتهاء العدة، وأما على الوجه الثالث فيجوز مطلقاً.

فإن قام دليل على أحد الوجوه الثلاثة أُخذ بمقتضاه، وأما مع عدم نهوض دليل على أيّ منها وبقاء الأمر بشأن استمرار زوجية المتوفى عنها زوجها مشكوكاً فيه[1] فربما يتوهم صحة الرجوع إلى استصحاب جواز الحقن الثابت في حال الحياة، ولكنه في غير محله لأن الزوجية قد أخذت في موضوع الحكم بالجواز، فمع الشك في بقائها لا يحرز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، وفي مثله لا يجري الاستصحاب كما هو محقق في محله.

---

(١) لاحظ البحث عنه في الملحق الثاني ص ٥٠٨.

فالصحيح ـ إذاً ـ الرجوع إلى أصالة البراءة عن حرمة الحقن بناءً على عدم الالتزام بأصالة الاحتياط في الشبهات البدوية التحريمية حتى المتعلقة منها بالفروج ـ كما سيأتي تحقيقه ـ.

نعم لو كان المستند لحرمة حقن المرأة بمني غير الزوج قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ فيمكن أن يقال أن مقتضى إطلاقه وجوب حفظ المرأة فرجها عن مني زوجها المتوفى مع الشك في بقاء زوجيته بعد الوفاة، لاندراج المقام في الكبرى المحققة في علم الأصول من جواز الرجوع إلى العام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل الدائر بين الأقل والأكثر إذا لم يكن وارداً في مقام بيان المراد من العام وشرح المقصود منه[1]، فإن الخارج عن إطلاق وجوب الحفظ هو الحفظ عن الزوج والمفروض الشك في صدقه على المتوفى من جهة الشبهة المفهومية، فلا محيص من الرجوع إلى أصالة الإطلاق التي هي أصل لفظي مقدم على الأصل العملي وهو أصالة البراءة.

ولكن يلاحظ على هذا البيان بأنه مبني على انعقاد الإطلاق للآية الكريمة بالنسبة إلى الحفظ عن الزوج وخروجه من تحته بدليل منفصل، ولكن هذا غير واضح، بل لا يبعد أن يقال إن المتفاهم العرفي منها هو ترك استخدام الفرج في الممارسات الجنسية المشينة، ومعلوم أنه ليس منها ما يتعلق بالزوج، فلا ظهور للآية الشريفة في شمول الحفظ عنه ليكون خروجه عنه بدليل خارجي فتدبر.

فظهر مما تقدم أنه مع الشك في بقاء علقة الزواج بعد الوفاة لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن حرمة حقن المرأة بمني زوجها المتوفى.

ويترتب على ذلك الحكم بشرعية حملها منه كما هو كذلك بناءً على بقاء العلقة الزوجية إلى ما بعد الوفاة، بخلاف ما لو قيل بانقطاعها بالموت

---

(١) لاحظ (حول الذبح بغير الحديد) ص ١٤٧ وما بعدها.

أو الرجوع إلى أصالة الاحتياط في صورة الشك في ذلك.

❀ ❀ ❀

ب ـ حقن المرأة بالسائل المنوي لرجل آخر غير الزوج

يلتجأ في بلاد الغرب إلى التلقيح الصناعي عن طريق حقن المرأة بالسائل المنوي لرجل آخر غير زوجها في إحدى حالتين:

(الأولى): عندما يكون الزوج فاقداً تماماً للخلايا الجنسية القادرة على التخصيب، فلو كان يملك من الحيامن المنوية بقدر الكفاية ولكن لم تكن تجد طريقها إلى سائله المنوي ـ لوجود عائق في القنوات الناقلة يحول دون مغادرتها الخصيتين ـ يعمد أخصائي العقم إلى استخدام جهاز خاص في انتزاع الحيامن من الخصية مباشرة ثم يخصّب بها البويضة المنتزعة من الزوجة في المختبر قبل إعادة زرعها في رحمها مرة أخرى، وكذلك إذا لم يكن للزوج حيامن كاملة وظيفياً وتامة النضج لتكون جاهزة للإخصاب يقوم الأخصائي بأخذ أجزاء صغيرة جداً من الخصية تسمى بطلائع النطف (spermatid) وهي نطف غير ناضجة من ناحية الشكل المظهري والوظيفي ويعوزها تحول شكلي لتكون نطفاً تامات ثم يحقن بعضها في البويضة المأخوذة من المرأة بواسطة جهاز يعرف بـ(جهاز الحقن الإجباري) (ICSI) قبل أن يعيد زرعها في الرحم.

وأما إذا لم يوجد لدى الزوج خلايا جنسية قادرة على تخصيب بويضة الزوجة تبقى الطريقة العملية الوحيدة ـ إلى اليوم ـ لإنجاب الزوجة هي الاستمداد من مني رجل آخر.

(الثانية): عندما ترغب المرأة في الإنجاب من دون أن يكون لها زوج كالمطلقة والأرملة، فتلتجىء إلى عيادات العقم في المراكز الصحية للحصول على السائل المنوي لرجل سليم كي تستخدمه لهذا الغرض.

وتشترط القوانين في الحالتين بأن لا تعلم المرأة شيئاً عن الرجل

المتبرع بالسائل المنوي، وأن لا يكون هذا الرجل واحداً من الأسرة المعنية، وأن لا يعلم شيئاً عن المرأة التي تستقبل منيه لكي لا يتدخل مستقبلاً في تربية الطفل أو المطالبة به.

ومهما يكن فلحقن المرأة بالسائل المنوي لغير زوجها صور:

لأنها إما أن تكون خلية عن الزوج وإما أن تكون متزوجة، وفي الحالة الثانية إما أن يتم الحقن بموافقة الزوج ورضاه وإما بدون ذلك، وأيضاً صاحب المني إما أن يكون من محارم المرأة بنسب أو رضاع أو مصاهرة أو ممن يحرم عليها مؤبداً كمطلّقها تسعاً، أو مؤقتاً كمطلّقها ثلاثاً من دون محلل، وإما أن يكون شخصاً يصح زواجها منه لو كانت خلية عن الزوج.

وينبغي أولاً استعراض ما يمكن أن يستند إليه في المنع من حقن المرأة بالسائل المنوي لغير زوجها مما يعم جميع الصور المذكورة، فإن تم شيء منه كان مغنياً عن البحث عن حكم كل صورة بخصوصها، وإلا فلا بد من البحث عما يصلح مستنداً للمنع في كل منها على حدة.

والوجوه العامة تشتمل على عدد من الآيات والروايات وهي:

(الوجه الأول)

آيات حفظ الفرج، وهي ثلاث:

(الآية الأولى): قوله عز وجل: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾[1]، وتقريب الاستدلال بها: أن الفرج كما هو الآلة الرئيسة لممارسة الجنس كذلك هو الآلة الاعتيادية للاستيلاد والإنجاب، فمن طريق فرج الرجل تخرج الحيامن التي يتكون من أحدها الجنين في أولى مراحل الحمل، وعن طريق فرج المرأة تدخل الحيامن إلى

---

(١) سورة النور/ ٣١.

المهبل ثم إلى الرحم ثم إلى النفير لتلتقي بالبويضة فتتخصب بواحد منها، ثم من طريق الفرج أيضاً يخرج الجنين وتحصل الولادة، ومن هنا ورد في معتبرة شعيب الحداد (إن أمر الفرج شديد ومنه يكون الولد)[1] وجاء في بعض الأدعية المروية عن أهل البيت عليهم السلام (عصيتك بفرجي ولو شئت لعقمتني)[2] وفي توحيد المفضل في عداد وظائف الأعضاء (والفرج لإقامة النسل)[3].

وحيث إن الآ ية الكريمة قد دلت على وجوب حفظ الفرج على المرأة ـ كما دل المقطع الأول منها على وجوب حفظ الفرج على الرجل ـ ولم تخصص جانباً معيناً بالذكر كان مقتضى إطلاقها لزوم الحفظ من الجانبين.

ونظير ذلك وجوب حفظ الدين، فإنه يشمل جانب المعتقدات والأعمال الجوانحية؛ كما يشمل جانب التكاليف الخارجية والأعمال الجوارحية، فيجب التجنب عما ينقص الدين من أيّ من الجانبين، فلا يجوز العيش في محيط يضعف فيه إيمان المرء بالعقائد الحقة، كما لا يجوز العيش في مكان لا يتيسر فيه ممارسة الواجبات وترك المحرمات.

وبالجملة مقتضى إطلاق وجوب حفظ الفرج هو حفظه من كلا الجانبين المذكورين، ولما كان إدخال مني غير الزوج في فرج المرأة منافياً عرفاً للحفظ من الجانب الثاني كان مقتضى الآية الكريمة لزوم التجنب عنه.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستدلال بعدة أمور:

(الأمر الأول): إن حفظ الفرج الواجب بمقتضى هذه الآية الكريمة هو الحفظ من النظر وعدم تمكين الإنسان غيره من أن ينظر إلى فرجه،

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٩٣ ح١.

(٢) بحار الأنوار ج ٩٨ ص ٢٣١.

(٣) بحار الأنوار ج ٣ ص ٦٧.

حسبما دلت على ذلك معتبرة أبي بصير المروية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنى إلا هذه الآية فإنها من النظر[1].

ومثلها بعض الروايات الأخرى ولكنها غير نقية السند، وقد ذهب إلى ذلك أيضاً بعض مفسري الجمهور، ومنهم الطبري، فإنه فسّر حفظ الفرج في هذه الآية بقوله: (يقول ويحفظن فروجهن عن أن يراها من لا يحل له رؤيتها بلبس ما يسترها عن أبصارهم) ثم روى بإسناده عن أبي العالية في قوله: قل للمؤمنين يغضوا.. قال: (كل فرج ذكر حفظه في القرآن فهو من الزنى إلا هذه وقل للمؤمنات.. فإنه يعني الستر)[2]، ولكن ردّ عليه الفخر الرازي قائلاً ان التخصيص به خالٍ عن الدليل[3].

ومهما يكن فإن استظهار ما ذكر في تقريب الاستدلال من الآية الكريمة لو تم في حد ذاته فلا مجال للأخذ به بعد ورود النص المعتبر بكون المقصود منها غير ذلك، وبناءً عليه فلا علاقة للآية الشريفة بما هو محل البحث أصلاً.

(أقول): مصدر رواية أبي بصير هو النسخة الموجودة بأيدي المتأخرين المعروفة بتفسير علي بن إبراهيم القمي، ومن الصعب الاعتماد على ما ورد في هذه النسخة وإن كان مروياً عن علي بن إبراهيم بسند معتبر عن الإمام عليه السلام لما أوضحته في الملحق الرابع فراجع[4].

نعم ربما يدعى حصول الإطمئنان بصدور الرواية المبحوث عنها بملاحظة اعتضادها بروايات أخرى مشاركة لها في المضمون[5] ولكن هذه الدعوى لا تخلو من الاشكال أيضاً.

---

(١) تفسير القمي ج ٢ ص ١٠١.
(٢) جامع البيان ج ١٨ ص ٩٢.
(٣) مفاتيح الغيب ج ٦ ص ٢٩٧.
(٤) لاحظ ص ٥٤٣.
(٥) الكافي ج ٢ ص ٣٦ والوسائل ج ١ ص ٢١٢ ح ٥.

هذا.. ويمكن أن يقال إن الأمر بحفظ الفرج مقروناً بغض البصر ظاهر في حد ذاته في إرادة ستره من الغير بتقريب سيأتي في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى[1] وبناءً عليه فيستغنى عن الرواية المذكورة للمناقشة في الاستدلال بالآية المباركة فيما هو محل البحث، ولكن سيجيء أن التقريب المذكور مخدوش أيضاً فلاحظ.

(الأمر الثاني): إن معنى حفظ الفرج هو صونه عما لا يحل كما نص عليه عدد من المفسرين منهم الفخر الرازي والعلامة الطبرسي[2]، وحيث إنه لم يثبت كون إدخال مني غير الزوج في فرج المرأة مما لا يحل شرعاً بل هو أول الكلام، فلا وجه للاستناد إلى الآية الكريمة في وجوب حفظ الفرج عنه.

وهذا الوجه ضعيف، فإن معنى حفظ الفرج هو صونه عما لا يليق به ويعدّ شيناً عليه، ولا يختص بما ورد المنع عنه شرعاً بل يعم ما كان كذلك في نظر العرف والعقلاء، فإذا كان إدخال مني غير الزوج في فرج المرأة مما يستنكر ويستقبح عرفاً فهو مما يحفظ عنه الفرج، فيكون مشمولاً للحفظ المأمور به في الآية الكريمة.

(الأمر الثالث): إن ما دلت عليه الآية المباركة إنما هو وجوب حفظ الفرج، والحفظ إنما يكون من الغير لا من النفس فإنه لا يسمى حفظاً في العرف، وقيام المرأة بحقن نفسها بالسائل المنوي عن طريق الفرج فعل مع النفس لا مع الغير ليجب حفظ الفرج عنه، فلا وجه للاستدلال بالآية الكريمة على تحريمه.

والجواب عنه:

أولاً: انه ليس المقصود بالحفظ هنا هو الصون عن الاعتداء ونحوه ليقال إنه لا معنى للصون عن النفس، بل هو كناية عن عدم استخدام الفرج

---

(١) لاحظ ص ١٤١.

(٢) مفاتيح الغيب ج ٦ ص ٢٩٥ ومجمع البيان ج ٧ ص ٢٤١.

فيما يشينه ولا يليق به، فهو بمفهومه لا يقتضي أن يكون الاستخدام مع الغير، ويظهر ذلك بمقايسته مع حفظ اللسان 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 الاختصاص بما إذا كان الاستخدام مع الغير من إنسان أو بهيمة.

وثانياً: انه لو صحّ أن مفاد الآية الكريمة هو وجوب حفظ الفرج عن الغير ـ باستثناء الزوج بطبيعة الحال ـ إلا أن السائل المنوي لغير الزوج يعدّ من توابع الغير وشؤونه، فلا وجه لنفي شمول الآية الكريمة لحفظ الفرج عنه.

وبالجملة ليس المايز بين الحفظ عن الغير ـ عدا الزوج ـ وعدمه عند حقن المرأة بالسائل المنوي هو كون المباشر لحقن المرأة نفسها أو شخصاً آخر، بل المايز كون السائل للزوج أو لغيره، فلو باشرت الطبيبة حقن مني الزوج في مهبل المرأة لم يكن ذلك منافياً لحفظ فرجها عن غير الزوج، بخلاف ما لو باشر الزوج حقنها بالسائل المنوي لغيره.

نعم لو قيل إن المقصود بالحفظ عن الغير هو الحفظ عن فعل الغير من نظر أو لمس أو مقاربة أو غيرها لم يشمل مفروض البحث، ولكنه لا وجه لهذا التخصيص.

(الأمر الرابع): إن الحفظ لغة ـ كما قال أبو الهلال العسكري[1] ـ هو صرف المكارة عن الشيء لئلا يهلك ولكن من الواضح أنه بهذا المعنى ليس مقصوداً في حفظ الفرج، بل الحفظ فيه كناية عن العفّة كما نص على ذلك الراغب الأصفهاني[2]، وحيث إن أبرز مهام الفرج هو كونه آلة

---

(١) الفروق اللغوية ص ١٩٢.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم ص ١٢٣.

لممارسة غريزة الجنس التي هي إحدى الغرائز الأساسية في الإنسان فالمتبادر من حفظه هو إرادة صونه عن الممارسات الجنسية غير اللائقة، وأما غيرها من الممارسات المشينة سواء تعلقت بالاستيلاد أم بغيره ككشفه بمرأى الناظر المحترم فهي خارجة عما هو المنساق من التعبير بـ(حفظ الفرج)، ومجرد كون الفرج طريقاً متعارفاً للاستيلاد لا يقتضي كون التجنب عن استخدامه فيما لا يليق من ذلك ملحوظاً بعنوانه في هذا التعبير، نعم لما لم يكن الإنجاب متيسراً عادة ولا سيما في الأزمنة السابقة إلا عن طريق الممارسة الجنسية يمكن القول بكونه ملحوظاً فيه بالتبع، فاستخدام الفرج في الاستيلاد إن كان في ضمن ممارسة جنسية غير لائقة فهو مناف لحفظ الفرج من هذه الجهة وإن كان بغير ذلك كما هو محل البحث فهو لا ينافيه وإن كان عملاً مستنكراً.

وبالجملة حفظ الفرج غير ظاهر في صونه عن كل ما لا يليق ولا يجمل، بل ظاهر في خصوص صونه عن الممارسة الجنسية التي تكون كذلك، وعلى ذلك فلا علاقة له بما هو محل الكلام.

(إن قيل): إن هذا خلاف مقتضى إطلاق لفظ (الحفظ) فإنه يقتضي الشمول لكل ما ينبغي التحرز عنه مما يتعلق بالفرج وإن لم يكن له صلة بما جعل آلة له كتعريضه للنظر المحرّم فضلاً عما يكون كذلك كالإنجاب والاستيلاد الذي هو محل البحث.

(قلت): إن حفظ الفرج ـ كما تقدم ـ تعبير مستخدم على وجه الكناية، ولا يصح في الكناية الأخذ بإطلاق المكني به في تحديد المعنى المكني عنه، لأن مبنى الأخذ بالإطلاق هو أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي ولكن عدم التطابق بينهما في الاستعمالات الكنائية معلوم، فلا يبقى مجال لأصالة الإطلاق بل لا بد في تحديد المعنى المكني عنه من رعاية القرائن والمناسبات وهي لا تقتضي في المقام أزيد من إرادة الصون عن الممارسات الجنسية غير اللائقة ـ كما مر ـ ولذلك نوقش في الاستدلال بآيات حفظ الفرج على وجوب ستر العورة عن الناظر

المحترم بأنها غير ظاهرة في ذلك في حد ذاتها.

والحاصل أن القدر المتيقن مما يستفاد من وجوب حفظ الفرج هو لزوم صونه عما يشينه من الممارسة الجنسية، وأما غيرها من الممارسات غير اللائقة فلا يستفاد منه وجوب التجنب عنها ولا أقل من الشك في ذلك ومعه لا يتم الاستدلال فتأمل.

(الأمر الخامس): إنه إذا صحّ أن حفظ الفرج كناية عن صونه عن جميع الممارسات غير اللائقة وإن لم يكن لها صلة بالجنس ولكن يمكن أن يقال إنه لم يتضح أن استدخال المرأة مني غير زوجها يعدّ في حد ذاته من الممارسات المشينة التي يحفظ عنها الفرج ـ كما في الحالة التي يستمد فيها من سائل الغير الخالي من الحيامن لمجرد تنشيط حيامن الزوج ـ وإنما المؤكد استقباحه هو استدخالها مني الغير لغرض الحمل والإنجاب، من حيث كونه سبيلاً إلى حملها من الغير الذي هو المستقبح أساساً عند العرف والعقلاء ولو كان الحمل والوضع عن غير طريق الفرج كما لو تمّ إحداث فتحة في جدار البطن والرحم وأدخل المني من هذا الطريق ثم أخرج الجنين بعد اكتمال مدة الحمل بنفس تلك الطريقة.

ولكن القدر المتيقن أيضاً مما يستقبح عند العرف والعقلاء من حمل المرأة من مني غير زوجها هو ما إذا كانت متزوجة من رجل خصيب أو تمّ الحمل بدون إذن الزوج، وأما حمل المتزوجة من رجل عقيم من مني الغير من دون ممارسة جنسية وبعلم من الزوج وموافقته فربما يتأمل في استقباحه على وجه تكون مقدمته وهي استدخال المني خدشاً بالفرج وشيناً عليه ليجب حفظه عنه، وبناءً على ذلك فلا يتم الاستدلال بالآية الكريمة على المنع منه في هذا المورد الذي هو ما يغلب الابتلاء به.

(إن قيل): إن مجرد احتمال كون دخول مني غير الزوج في فرج المرأة خدشاً به وشيناً عليه ـ ولو من جهة احتمال استقباح الحمل منه ـ كافٍ في عدم الترخيص فيه استناداً إلى الآية الكريمة الآمرة بحفظ الفرج،

لأن من مقتضيات حفظ الشيء عرفاً هو الاعتناء باحتمال تعرضه للأذى باتخاذ الإجراء الذي يوثق معه بسلامته منه.

مثلاً في حفظ الدين إذا احتمل المكلف أن إقامته في بلدة ما يؤدي إلى نقصان دينه لا يجوز له الإقامة فيها ولا يسعه الاعتماد في نفي حدوث ذلك على الاستصحاب.

وكذلك في حفظ الوديعة إذا احتمل أن وضعها في مكان معين يؤدي إلى تلفها يكون تركها في ذلك المكان منافياً لحفظها عرفاً، ولا يجدي استصحاب عدم استيلاء الغير عليها في أداء التكليف بحفظ الوديعة.

ومثل ذلك حفظ الفرج، فلو احتمل أن النظر إلى المرأة الأجنبية ولو من دون تلذذ شهوي يؤدي إلى وقوعه في الزناء لا يجوز له النظر إليها لمنافاته لحفظ الفرج، وكذلك فيما هو محل البحث إذا احتمل أن يكون إدخال المني في الفرج خدشاً به يلزم التجنب عنه لأن الاعتناء بهذا الاحتمال من مقتضيات حفظه.

(قلت): فرق بين عدم الاعتناء باحتمال تعرض ما يجب حفظه لما يخدشه أو ينقصه يقيناً، وبين تعريض ما يجب حفظه لما يحتمل كونه خدشاً به أو نقصاً عليه، فالأول مناف للحفظ دون الثاني فإنه يمكن الرجوع فيه إلى الأصول المرخصة فتدبر.

فالنتيجة أن الآية الكريمة المذكورة لا تنهض دليلاً واضحاً على حرمة الحمل بإدخال السائل المنوي لغير الزوج في رحم المرأة.

(الآية الثانية): قوله تعالى: **﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ والْخَاشِعِينَ والْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾**[1].

---

(١) سورة الأحزاب/ ٣٥.

وتقريب الاستدلال بها هو ما تقدم في الآية الأولى، كما أنه يمكن المناقشة فيه بما مرّ فيها من الأمور الأربعة الأخيرة، ويضاف إليها أمران آخران:

(الأمر الأول): إن هذه الآية الكريمة لا تدل على وجوب حفظ الفرج، لأن الوعد على الفعل ـ كما ورد في ذيلها ـ لا يفيد أزيد من الرجحان والمحبوبية، مضافاً إلى أنه مذكور في عداد أمور بعضها من المستحبات كذكر الله كثيراً الذي عدّ من مصاديقه تسبيحة الصديقة الزهراء عليها السلام كما في بعض النصوص فتأمل.

(الأمر الثاني): إن مقتضى رواية أبي بصير المتقدمة هو أنه المقصود بحفظ الفرج في هذه الآية وما سواها عدا الآية المذكورة في سورة النور هو الحفظ عن الزناء، فلا علاقة له بالحفظ عن دخول ماء الأجنبي في الفرج.

ولكن مرّ أن هذه الرواية لا تخلو من خدش في سندها، مضافاً إلى إمكان المناقشة في دلالتها بأن ذكر الزناء في مقابل النظر إنما هو من باب المثال والمقصود كل ممارسة غير لائقة، إذ لا يحتمل أن يكون اللواط ونكاح البهيمة والمساحقة ونحوها خارجة عن مفاد الآيات الواردة في حفظ الفرج، إلا أن يقال إن أقصى ما يقتضيه ذلك هو أن يكون الزنى مثالاً للممارسات الجنسية المحرمة ولكن ما هو محل البحث خارج عنها فتأمل.

(الآية الثالثة): قوله عز وجل: **﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾**[1].

وتقريب الاستدلال بها هو ما مرّ في الآية الأولى، كما يمكن المناقشة فيه بالأمور الأربعة الأخيرة مما نوقش به الاستدلال بتلك الآية

---

(١) سورة المؤمنون/ ٥ ـ ٦ ـ ٧ وسورة المعارج/ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١.

الكريمة، وبالأمر الأخير مما نوقش به الاستدلال بالآية الشريفة الثانية، ويضاف إليها أمر سادس وهو:

إن هذه الآية قد وردت في موضعين من القرآن الكريم تارة بشأن (المؤمنين) وأخرى بشأن (المصلين) وكلا اللفظين من الجمع المذكر السالم، فلا يشمل الإناث، مضافاً إلى أن استثناء الأزواج وما ملكت الأيمان قرينة على اختصاص المستثنى منه بالرجال، لوضوح أن مملوك المرأة لا يحل عليها بل يلزمها أن تحفظ فرجها عنه.

ولكن يمكن الجواب عنه بأن 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، وقيام الدليل الخارجي على لزوم حفظ المرأة فرجها عن مملوكها لا يقدح في إطلاق الآية الكريمة بالنسبة إلى النساء كما في نظائره.

(الوجه الثاني)

قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[1]، وتقريب الاستدلال بها أن الفاحشة أصلها الفحش، وهذه المادة تدل ـ كما نص عليه ابن فارس[2] ـ على قبح في الشيء وشناعة، والفاحشة ـ كما قال ابن سيدة[3] ـ هي كل قبيح من قول أو فعل، ولا اختصاص لها بالزناء ونحوه من القبائح كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، ولذلك ورد في بعض النصوص أن الصوم ليس من الطعام والشراب وإنما جعل الله ذلك حجاباً مما سواه من الفواحش من الفعل والقول[4]، وأما قول الصادق عليه السلام في معتبرة إسحاق بن

---

(١) سورة الأنعام/ ١٥١.

(٢) مقاييس اللغة ج ٤ ص ٤٧٨.

(٣) المحكم ج ٣ ص ١١٤.

(٤) الوسائل ج ٧ ص ١١٩ ح ١٣.

عمار (الفواحش الزنى والسرقة)[1] فهو إنما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَواحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ﴾ فهو مسوق لبيان الكبائر من الفواحش، مضافاً إلى عدم دلالته على الحصر، إذ الظاهر أن الإمام عليه السلام كان بصدد ضرب بعض الأمثلة للكبائر في مقابل اللمم فتدبر.

ومهما يكن فلا ينبغي الإشكال في شمول الفواحش لجميع القبائح والشنايع، ومن المؤكد أن منها عند العرف تعمد إدخال المرأة مني غير زوجها في مهبلها لتحمل منه، فإنه يعدّ لدى العرف عملاً قبيحاً وفعلاً شنيعاً وإن لم يكن يضاهي الزناء في القبح والشناعة إلا أنه دونه بقليل، ولذلك لا يوجد من يرضى أن تقوم أمه أو أخته أو بنته بحقن نفسها بمني رجل غريب لتصبح أماً من غير زوجها! فهذا العمل يعدّ من الفواحش، فيكون محرماً بمقتضى عموم الآية الكريمة.

ويلاحظ على هذا الاستدلال:

(أولاً): انه لم يثبت كون الفاحشة بمعنى كل قبيح من القول أو الفعل، بل الظاهر أنها ـ كما نص عليه الراغب الأصفهاني[2] ـ هي كل ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال، وكون حمل المرأة من مني غير زوجها من عظائم القبائح عند العرف غير واضح في بعض موارده، كما إذا كان الزوج عقيماً وتمت العملية بموافقته.

و**(ثانياً)**: انه لا يحتمل أن يكون المقصود بالفواحش في الآية الكريمة كل ما كان قبيحاً أو عظيم القبح عند العرف، بل خصوص ما يدرك الإنسان قبحه أو عظيم قبحه بحسب فطرته السليمة التي منحها الله تعالى له وأشار إليها بقوله عز من قائل: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[3] وأما ما يستقبحه العرف تأثراً بالعادات والتقاليد الموروثة عن الآباء

---

(١) الوسائل ج ١١ ص ٢٥٥ ح ١١.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم ص ٣٧٨.

(٣) سورة الشمس/ ٨.

والأجداد أو ببعض الأجواء والظروف أو غير ذلك من المؤثرات فلا تشملها الآية المباركة، وهي مما يختلف بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، فقد يعدّ بعض الأمور مستقبحاً في نظر العرف في زمان ثم يزول قبحه بمرور الوقت جراء التعود عليه، وقد يحدث العكس، وكذلك قد يعد شيء قبيحاً في عرف بلد ولا يعد كذلك في عرف بلد آخر وهكذا، وهذا كله مما لا عبرة به.

وبالجملة أن مجرد استقباح العرف لفعل من الأفعال لا يدرجه في الفاحشة التي يجب الاجتناب عنها بمقتضى الآية الكريمة، ولذلك نرى أن العرف يستقبح بعض المباحات الشرعية، كأن يزوّج الشخص بنته أو أخته متعة ولا سيما إذا كانت بكراً وخصوصاً مع الدخول، فإنه يعدّ في مجتمعاتنا من الأمور الممقوتة جداً، بل يعد عاراً عظيماً وكذلك كان في العصور السابقة كما أشارت إليه بعض النصوص[1] مع أنه لا إشكال عندنا في جوازه وفق شروطه الشرعية.

والحاصل أنه لا مجال للاستدلال بالآية الكريمة على حرمة حمل المرأة من مني غير زوجها لمجرد استقباح ذلك بحسب الأعراف والتقاليد السائدة في مجتمعاتنا.

نعم لو ثبت أن استقباحه والمنع عنه مرتكز في أذهان المتشرعة بما هم متشرعة متصلاً بعصر المعصومين عليهم السلام لوجب الالتزام بحرمته، ولكن ذلك بحث آخر سيأتي التعرض له إن شاء الله تعالى.

هذا فيما يتعلق بالآيات التي قد يستدل بها على عدم جواز حقن المرأة بمني غير زوجها.

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٤٣٧ ح ٤.

(الوجه الثالث)

مجموعة من الروايات وهي:

(الرواية الأولى): ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عثمان بن عيسى عن علي بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنه لما كان مقتضى إطلاقها حرمة إقرار الرجل نطفته في رحم تحرم عليه وإن لم يكن ذلك في أثناء المقاربة بل بآلة خارجية فالمتفاهم العرفي منه أنه لا خصوصية لكون المتصدي للإقرار هو صاحب النطفة، بل يحرم إقرار نطفة الأجنبي في رحم المرأة وإن كان المتصدي له هو الزوج أو الطبيبة أو المرأة نفسها، وهذه الاستفادة لم تكن ممكنة لو كان المذكور في الرواية هو حرمة إقرار الزاني نطفته في رحم المزني بها، إذ أن العرف لا يساعد في مثله على إلغاء خصوصية كون الإقرار عن طريق الزناء، لأن الولد المتكون من نطفة الزناء يختص بأحكام لا تجري على غيره وإن نشأ في رحم لا تحلّ لصاحب النطفة.

(أقول): ينبغي البحث عن هذه الرواية من جانبين:

(الجانب الأول): سندها، وفيه رجلان لم يوثقا في كتب الرجال:

(أحدهما): عثمان بن عيسى، قال النجاشي إنه كان شيخ الواقفة ووجهها وأحد الوكلاء المستبدين بمال موسى بن جعفر عليه السلام، ولم يوثقه كما لم يرد توثيقه في سائر المصادر الرجالية[2]، ومن هنا قد يتوقف في قبول رواياته، إلا أنه يمكن استظهار وثاقته من كلام الشيخ في كتاب العدة حيث ذكر أنه إذا كان راوي الخبر من الواقفية واضرابهم ولكنه كان متحرجاً في روايته موثوقاً به في أمانته وجب العمل بروايته إذا لم يرد ما يخالفها من طرق

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٢٣٩ ح ١.

(٢) لاحظ معجم رجال الحديث ج ١١ ص ١٢٦.

الإمامية، ثم قال: ولأجل ما قلنا عملت الطائفة بأخبار. . الواقفة مثل سماعة ابن مهران وعلي بن أبي حمزة وعثمان بن عيسى[1]، فيظهر منه أن هؤلاء ومنهم عثمان بن عيسى كانوا من الثقات، ويؤيد ذلك أن الكشي حكى إجماع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن جماعة وتصديقهم وهم ستة أشخاص، وذكر أن بعض الأصحاب عدّ من هؤلاء عثمان بن عيسى[2] فتدبر.

(ثانيهما): علي بن سالم، والظاهر أنه (علي بن سالم الكوفي) الذي عدّه الشيخ في أصحاب الصادق عليه السلام[3]، وهناك محاولتان لإثبات وثاقته، تقوم إحداهما على أساس تغايره مع علي بن أبي حمزة البطائني وتقوم الثانية على اتحاده معه.

ولكن المحاولة الأولى غير تامة، والثانية أيضاً لا تخلو عن تأمل كما أوضحته في الملحق التاسع لهذه الدراسة فليُراجع[4].

فالنتيجة أن هذه الرواية غير نقية السند.

(الجانب الثاني): دلالتها وهي كما تقدم في تقريب الاستدلال تبتني على دعوى إطلاقها من حيث كون إقرار النطفة في رحم الأجنبية بطريق المقاربة أو بغيرها، ولكن يمكن التأمل في إطلاقها من هذه الجهة، لا من حيث ندرة تحقق إقرار النطفة بغير المقاربة في الأزمنة السابقة، لوضوح أنه لا يمنع من تحقق الإطلاق، كما لا يمنع من شموله للفرد النادر فإن الممنوع هو حمل المطلق على الفرد النادر لا شموله له، بل بالنظر إلى أنه لو كان الإطلاق المذكور مقصوداً للإمام عليه السلام لكان مقتضى ذلك حسب الفهم العرفي عدم اختصاص الحكم بصورة كون المتصدي لإقرار النطفة هو صاحبها، بل عمومه لما إذا كان هي المرأة أو زوجها أو شخصاً ثالثاً، مع

---

(١) عدة الأصول ج ١ ص ١٥٠.
(٢) اختيار معرفة الرجال ص ٥٥٦.
(٣) رجال الطوسي ص ٢٤٤.
(٤) لاحظ ص ٦٢٩.

أن الخصوصيات المأخوذة في كلام الإمام عليه السلام توحي بخلاف ذلك، وهي كون المتصدي لإقرار النطفة رجلاً، وكونه هو صاحبها، وكون الرحم حراماً عليه، في حين أن المناط على الوجه المذكور هو مجرد كون الرحم حراماً على صاحب النطفة، أياً كان المتصدي لإقرارها، رجلاً أو امرأة، صاحب النطفة أو غيره.

والفرد المتعارف لإقرار النطفة في رحم الأجنبية في زمن صدور الرواية وإن كان بالخصوصيات المذكورة، إلا أن المناسب مع اشتمال الكلام عليها هو كون الإمام عليه السلام ناظراً إلى الفرد المتعارف آنذاك، ومن المعلوم أن من خصوصياته الأخرى وقوعه على وجه المقاربة، وهي خصوصية لا سبيل إلى إلغائها بموجب الفهم العرفي كما تقدّم في تقريب الاستدلال.

وبالجملة احتواء الكلام على الخصوصيات المتقدمة ربما لا يناسب عموم الحكم على النحو المذكور، فلعل هذا من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون معتمد الإمام عليه السلام في بيان اختصاص الحكم بصورة كون الإقرار عن طريق المقاربة، فيمنع من التمسك بإطلاقه.

هذا مضافاً إلى أن حجم الوعيد المذكور في الرواية يناسب أن يكون إقرار النطفة في الرحم الحرام على سبيل الزناء فتأمل.

والحاصل أن القدر المتيقن من مفاد الرواية هو وجوب العزل على الزاني ـ كما فهمه صاحب الوسائل[1] وغيره ـ ومقتضاه أن الزاني إذا لم يعزل كان معاقباً من جهتين، ولو كان مكرهاً على الزناء ومتمكناً من العزل ولم يفعله كان معاقباً من الجهة الثانية.

وأما دلالتها على حرمة إقرار النطفة في رحم الأجنبية بغير الزناء فليست بذلك الوضوح فتدبر.

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٢٣٩.

(الرواية الثانية): ما روي عن محمد بن محمد بن الأشعث عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر قال: حدثنا أبي عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه علي بن الحسين عن أبيه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما من ذنب أعظم عند الله تبارك وتعالى بعد الشرك من نطفة حرام وضعها امرؤ في رحم لا تحلّ له[1].

وهذه الرواية تماثل في المضمون الرواية الأولى، فيجري عليها ما تقدم في تقريب الاستدلال بتلك الرواية ومناقشته.

كما أن سندها لا يخلو من خدش، فإن مصدرها ما يعرف بكتاب الجعفريات والأشعثيات، وفي اعتباره مناقشة من جهتين فصّلتهما في الملحق الخامس لهذه الدراسة فليراجع[2].

(الرواية الثالثة): ما رواه الصدوق في الخصال عن ابن الوليد عن سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود قال: سمعت غير واحد من أصحابنا يروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال النبي صلى الله عليه وآله لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله تبارك وتعالى من رجل قتل نبياً أو إماماً أو هدم الكعبة التي جعلها الله عز وجل قبلة لعباده أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً[3].

ورواه في الفقيه مرسلاً قائلاً: قال النبي صلى الله عليه وآله: لن يعمل ابن آدم.. إلخ[4].

وهذه الرواية مخدوشة الدلالة والسند:

أما الدلالة فلأن الموضوع فيها من (أفرغ ماءه في امرأة حراماً) لا

---

(١) مستدرك الوسائل ج ١٤ ص ٣٣٥ ح ١.
(٢) لاحظ ص ٥٧٢.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٢٣٩ ذيل ح ٢.
(٤) الوسائل ج ١٤ ص ٢٣٩ ح ٢.

(في رحم امرأة تحرم عليه) كما في الروايتين الأوليين، وكون الإفراغ بغير المقاربة من مصاديق الإفراغ حراماً أول الكلام، فكيف يمكن الاستناد إلى هذه الرواية في إثبات حرمته؟

وأما السند، فلأن طريق الخصال ضعيف ولا أقل من جهة القاسم ابن محمد وهو الأصفهاني المعروف بكاسولا[1].

وأما رواية الفقيه فضعيفة بالإرسال، ولا يجدي كونها من مراسيل الصدوق بصيغة جزمية، أي أن الصدوق قدس سره أسندها إلى المعصوم عليه السلام بصورة الجزم فإن ذلك لا يجدي في الاعتماد عليها كما حقق في محله[2].

(الرواية الرابعة): ما رواه الشيخ بإسناده المعتبر عن المعلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وطأ امرأته فنقلت ماءه إلى جارية بكر فحبلت فقال: الولد للرجل وعلى المرأة الرجم وعلى الجارية الحد[3].

وتقريب الاستدلال بها: إن مقتضى إطلاق ثبوت العقوبة على المرأة التي قامت بنقل ماء زوجها إلى الجارية وعلى الجارية التي استقبلت الماء، أي بلا تفصيل بين طرق النقل والانتقال، هو حرمة هذا الفعل في حد ذاته وهذا هو المطلوب.

ولكن لا وثوق بمتن الرواية، لأن عقوبة الرجم المذكورة للمرأة لا تناسب أن تكون على مجرد قيامها بنقل مني زوجها إلى المرأة الأخرى، بل من المطمأن به ورود الرواية مورد السحاق كما هو مورد جملة أخرى من النصوص، وكون الرجم عقوبة المساحقة المحصنة والجلد عقوبة المساحقة غير المحصنة.

---

(١) لاحظ معجم رجال الحديث ج ١٤ ص ٤٦.

(٢) لاحظ حول الزي والتجمل ص ٣٠٦ وما بعدها.

(٣) الوسائل ج ١٨ ص ٤٢٨ ح ٤.

وعلى ذلك فلا يستفاد من هذه الرواية ثبوت عقوبة على نقل ماء الزوج إلى غير زوجته إذا لم يكن بطريق السحاق، كما لا يستفاد منها عدم ثبوت العقوبة في ذلك فإنه وإن كان الإمام عليه السلام بصدد بيان العقوبات المترتبة على المرأتين، ومقتضى ذلك أنه لو كان في نقل الماء عقوبة زائدة على عقوبة السحاق أن يبيّنها عليه السلام، إلا أن هذا إنما يتم فيما إذا كانتا ملتفتتين إلى احتمال انتقال المني وحصول الحمل بالسحاق، ولكنه غير مفروض في الرواية بل يشهد على خلافه أن الإمام عليه السلام أثبت في صحيحة محمد بن مسلم[1] ـ الواردة في نفس هذا المورد ـ على المرأة مهر الجارية البكر معللاً ذلك بأن الولد لا يخرج منها حتى تشق وتذهب عذرتها، مع أنه لا موجب لثبوت المهر لو كان انتقال الماء وتحقق الحمل ملتفتاً إليه من قبل الجارية إلا إذا كان المقصود بها هي المملوكة ليكون المهر عائداً إلى مولاها، فإنه على ذلك لا دلالة في حكم الإمام عليه السلام بثبوت المهر على عدم التفات الجارية إلى احتمال انتقال الماء إليها بالسحاق.

ويمكن أن يؤيد احتمال إرادة المملوكة من لفظ (الجارية) بقوله عليه السلام (يرد الولد إلى أبيه صاحب النطفة) فإنه لا موجب لردّ الولد إلى الأب لو كانت الجارية حرة بخلاف ما لو كانت أمة فإنه يمكن الالتزام فيها بذلك، نظير ما إذا دلّست الأمة نفسها وتزوجت على أنها حرة فحملت وولدت من الحرّ حيث يحكم فيه بردّ الرولد إلى أبيه الحرّ وعدم تبعيته لأمه المملوكة ومولاها أما مطلقاً أو بشرط دفع قيمته إلى مالك الأمة[2].

ولكن الأقرب أن مورد صحيحة محمد بن مسلم هي الجارية الحرة إذ أن التسبب في ذهاب بكارة الأمة لا يوجب ثبوت المهر بل العُشر من قيمتها، فإن النصوص الواردة في ذلك وإن كان موردها ذهاب البكارة بالوطء إلا أن الظّاهر عدم التفصيل بينه وبين ذهابها بغيره فتأمل.

---

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٢٤٦ ح ١.

(٢) لاحظ مباني العروة الوثقى ج ٢ ص ١٠٩.

وأما قوله عليه السلام (يرد الولد إلى أبيه صاحب النطفة) فلا يقصد به سوى لحوق الولد به وانتسابه إليه ـ كما ورد التعبير به في سائر نصوص المسألة ـ ونظيره ما ورد في من لاعن امرأته الحبلى فلما وضعته ادعى ولدها من أنه (يرد إليه ولده ولا يرثه[1]...) أي يلحق به وإن كان لا يرث منه.

فالنتيجة أن ما ذكر أولاً من دلالة ثبوت المهر على الجارية على عدم التفاتها إلى احتمال حملها بالمساحقة لا يخلو من وجه.

هذا حال الرواية من حيث الدلالة، وأما من حيث السند فلا يخلو من ضعف أيضاً لأن المعلى بن خنيس ممن لم تثبت وثاقته، كما أوضحته في الملحق العاشر[2] فيلاحظ.

(الرواية الخامسة): صحيحة زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا جمع الرجل أربعاً وطلق إحداهن فلا يتزوج الخامسة حتى تنقضي عدة المرأة التي طلق وقال: لا يجمع ماءه في خمس[3].

وتقريب الاستدلال بها أن قوله عليه السلام (لا يجمع ماءه في خمس) يدل على أنه لا يجوز للرجل الذي طلق إحدى زوجاته الأربع أن يضع ماءه في رحم امرأة خامسة قبل انقضاء عدة المطلقة، ومعلوم أن عدم جواز ذلك ليس إلا لعدم إمكان أن تكون الخامسة زوجة له بالفعل، فيعرف من ذلك عدم جواز إقرار النطفة فيمن ليست زوجة بالفعل مطلقاً، إذ لا خصوصية لكون الرجل هو المتصدي لذلك كما لا يخفى وهذا هو المطلوب.

ويلاحظ على هذا الاستدلال:

(أولاً): إن قوله عليه السلام: (لا يجمع ماءه في خمس) لم يظهر كونه تتمة لما قبله وعود الضمير المستتر في (لا يجمع) إلى من طلق إحدى زوجاته

---

(١) الوسائل ج ١٧ ص ٥٥٩ ح ٣.

(٢) لاحظ ص ٦٣٨.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٣٩٤ ح ١.

الأربع، بل لا يبعد أن يكون جملة مستقلة لا علاقة لها بما قبلها ولا سيما بناءً على نقل الكليني وفيه (وقال لا يجمع الرجل ماءه في خمس) فيكون مثل ما ورد في خبر منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (لا يحل لماء الرجل أن يجري في أكثر من أربعة أرحام من الحرايز)[1] ولا شك أن المراد الجدي منه غير مطابق للمراد الاستعمالي لوضوح أن جمع الماء في أرحام خمس من النساء ليس بعنوانه متعلقاً للتحريم بل متعلقه هو جمع الرجل خمس نساء في عصمته بالعقد الدائم، ولذلك لو طلق إحدى زوجاته الأربع بعد الدخول بها طلاقاً بائناً كالخلع جاز له ـ في الرأي المشهور بين الفقهاء ـ الزواج من الخامسة والدخول بها قبل انقضاء عدة المطلقة مع أنه يجمع بذلك ماءه في خمس، وكذلك لو كان متزوّجاً من ثلاث ووطأ الأجنبية شبهة يجوز له التزوج من الرابعة والدخول بها قبل انقضاء عدة الموطوءة شبهة وإن تحقق به جمع الماء في خمس، في حين أنه لا يجوز له أن يتزوج بالخامسة وإن لم يتحقق به جمع الماء في أرحام خمس كما في صورة عدم الدخول ببعضهن.

والحاصل أن جمع الماء في أرحام أزيد من أربع نساء ليس مناطاً في الحرمة ثبوتاً وعدماً، فمن ذلك يعلم أن قوله عليه السلام (لا يجمع الرجل ماءه في خمس) وما يشبهه ليس سوى كناية عن عدم جواز أن يكون الرجل مرتبطاً ـ أو في حكم المرتبط ـ بأزيد من أربع نساء بالعقد الدائم في وقت واحد، نعم التعبير بذلك لا يخلو من إشعار إلى أن الحكمة الملحوظة في هذا الحكم هو أن لا يجتمع ماء الرجل في أرحام أزيد من الأربع، وأين هذا مما ذكر من الدلالة على عدم جواز وضع النطفة في رحم من لا تكون في عصمة صاحبها؟!

و(**ثانياً**): إنه لو كان قوله عليه السلام (لا يجمع ماءه في خمس) تتمة لما في صدر الرواية وبمثابة العلة لعدم جواز الزواج من الخامسة، أي كأنّ

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٣٩٩ ح ٤.

الإمام عليه السلام قال: (لا يتزوج الخامسة قبل انقضاء عدة المطلقة لئلا يجمع ماءه في رحم خمس نساء) فأقصى ما يستفاد من هذا التعليل أنه لا يجوز وجود ماء الرجل في رحم أزيد من أربع نساء في وقت واحد وإن لم تكن بعضهن في عصمته في ذلك الوقت، ولكن هذا مضافاً إلى أنه ليس تمام العلة لعدم جواز الزواج من الخامسة وليس حكماً كلياً يجري في جميع الموارد ـ كما مرّ الإيعاز إلى ذلك ـ لا يقتضي المنع من وضع الماء في رحم الخامسة قبل انقضاء عدة المطلقة إلا من حيث إنه يتحقق به جمع الماء في رحم خمس من النساء ـ إذ بانتهاء العدة يتأكد نقاء رحم المطلقة من ماء الزوج ولذا أوجب الشارع عليها العدة فإنها من الماء كما ورد في بعض النصوص ـ وعلى ذلك فالمستفاد من الرواية هو أن العلة في عدم جواز الزواج من الخامسة هو أن لا يحصل جمع الماء في أرحام خمس من النساء، ولا يستفاد منها أن العلة في عدم جواز وضع الماء في الخامسة هي عدم صحة النكاح منها كما ورد في تقريب الاستدلال.

والحاصل أنه لا دلالة في صحيحة محمد بن مسلم وزرارة على عدم جواز وضع نطفة الرجل في رحم غير زوجته أصلاً.

(الرواية السادسة): خبر إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الزنى شرّ أو شرب الخمر؟ وكيف صار في شرب الخمر ثمانين وفي الزنى مائة؟ فقال: يا إسحاق الحدّ واحد، ولكن زيد هذا لتضييعه النطفة ولوضعه إياها في غير الموضع الذي أمر الله عز وجل به[1].

وتقريب الاستدلال به أنه يستفاد من قوله عليه السلام (ولوضعه إياها...) أن الحكمة في جعل عقوبة الزاني مائة سوط أي بإضافة عشرين سوطاً على الحدّ الأصلي ـ أي الثمانين ـ هي اقتران الزنى عادة بأمر مبغوض آخر هو الإنزال في فرج الزانية، ومبغوضيته إنما هي من حيث كونه وضعاً للنطفة في غير موضعها الذي أمر الله به، فيعلم من ذلك أن وضع النطفة في غير

---

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٣٧٣ ح ١.

ذلك الموضع مبغوض بعنوانه، ومن المعلوم أنه ليس المقصود بالموضع الذي أمر الله بوضع النطفة فيه سوى فرج الزوجة كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[1] وقوله: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾[2] وقوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾[3].

وبذلك تظهر تمامية دلالة هذا الخبر على حرمة وضع نطفة الرجل في أيّ موضع آخر غير فرج حليلته ـ إلا ما قام الدليل على جوازه كالعزل ومن ذلك وضعها في فرج الأجنبية لغرض الإنجاب وإن كان عن طريق التلقيح الصناعي فإن مقتضى إطلاق الخبر عدم الترخيص فيه، وهذا هو المطلوب.

ويلاحظ على هذا الاستدلال:

(أولاً): بأنه لا ظهور لقوله: (ولوضعه إياه..) في إطلاق مبغوضية وضع النطفة في غير موضعها الذي أمر الله تعالى به لأنه ليس مسوقاً لبيان العلة في زيادة حد الزاني على الثمانين ليستفاد منها التعميم ـ وإلا لأفادت التخصيص أيضاً ومقتضاه عدم ثبوت أزيد من الثمانين سوطاً في الزناء بغير إنزال وهو مقطوع البطلان ـ بل أنه مسوق لبيان الحكمة في الحكم المذكور وليس من شأن الحكمة التعميم كما ليس من شأنها التخصيص فتأمل.

و**(ثانياً)**: بأن الخبر مخدوش سنداً فإنه مروي في الكافي والتهذيب وعلل الشرائع[4] عن أبي عبد الله المؤمن عن إسحاق بن عمار بسند ضعيف جداً بأبي عبد الله الرازي والحسن بن علي بن أبي حمزة، ورواه الصدوق في الفقيه مبتدءاً باسم أبي عبد الله المؤمن، وليس له طريق إليه في المشيخة، مضافاً إلى عدم ثبوت وثاقة الرجل واسمه (زكريا بن محمد) بل

---

(١) سورة البقرة/ ٢٢٣.

(٢) سورة البقرة/ ١٨٧.

(٣) سورة البقرة/ ٢٢٢.

(٤) الوسائل ج ١٨ ص ٣٧٣ ح ١ وص ٤٦٨ ح ٦.

ذكر النجاشي أنه كان واقفياً مختلط الأمر في حديثه وله كتاب منتحل الحديث[1].

ولكن مع ذلك يمكن تقريب اعتبار خبره المذكور على أساس أنه ممن روى عنه جمع من الأجلاء ممن يستبعد اعتمادهم على روايات الضعفاء[2]، بالإضافة إلى كونه من رواة كامل الزيارة[3]، وأما ما قاله النجاشي فهو لا ينافي وثاقته وإن دلّ على بعض الطعن عليه.

وأما طريق الصدوق إليه فهو وإن لم يكن مذكوراً في المشيخة إلا أن الملاحظ أن الشيخ روى كتابه عن طريق محمد بن الحسن بن الوليد والطريق معتبر وإن كان فيه ابن أبي جيد فإنه ثقة لكونه من مشايخ النجاشي[4]، والصدوق يروي جميع روايات ابن الوليد كما يظهر من طريق الشيخ إليه في الفهرست[5].

ولكن هذا التقريب ضعيف فإن رواية الأجلاء لا ينافي ضعف المروي عنه كما هو موضّح في محله، وكلام ابن قولويه في مقدمة الكامل لا يدل على توثيق جميع رواته ـ كما هو موضح في محله أيضاً ـ وأما استحصال سند الصدوق إلى كتاب زكريا المؤمن على الوجه المذكور فهو إن تمّ لا يجدي شيئاً في المقام إذ لم يعلم أن الصدوق أخذ الخبر المبحوث عنه من كتاب زكريا نفسه بل لا يبعد أن يكون مصدره فيه هو كتاب الكافي، ويحتمل ضعيفاً أن يكون مصدره كتاب نوادر الحكمة فلاحظ.

(الوجه الرابع)

إن المرتكز في أذهان المتشرعة أنه يحرم على المرأة أن تحمل من

---

(١) كتاب الرجال ص ١٣٠.
(٢) مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج ٥ ص ٢٠٩.
(٣) معجم رجال الحديث ج ٧ ص ٢٨٨.
(٤) المصدر نفسه ص ٢٨٩.
(٥) الفهرست ص ١٨٤.

مني رجل ليس بينه وبينها علقة تبيح النكاح بحيث ينتسب الجنين إليه، أي أن تصبح المرأة أماً لولد ينتسب إلى غير زوجها أو من بحكمه، ومن المطمأن به عدم اختصاص هذا الارتكاز بالجيل الحاضر، بل انه كان موجوداً لدى الأجيال الماضية إلى أن يتصل بالمتشرعة المعاصرين للأئمة المعصومين عليهم السلام، مما يكشف عن وجود شواهد من السنة قولاً أو فعلاً أو تقريراً تقف وراء هذا الارتكاز المتشرعي، فيمكن على أساسه استكشاف الحكم الشرعي، ويؤيده أن من سبر الأحاديث الواردة بشأن المرأة وكيفية تعاملها مع الرجال الأجانب لا يجد فيها ما يناسب الترخيص لها في استقبال مني غير زوجها لغرض الإنجاب بل يجدها تناسب عكس ذلك[1].

فالنتيجة أنه إذا لم يوجد فيما بأيدينا من الأدلة اللفظية ما يدل بوضوح على حرمة حقن المرأة بالسائل المنوي لغير زوجها ففي هذا الارتكاز المتشرعي القائم على حرمة ذلك غنًى وكفاية.

ويلاحظ على هذا الوجه بأن ارتكاز المنع من حمل المرأة من مني غير زوجها في أذهان المتشرعة وإن كان صحيحاً في الجملة، إلا أن الشأن في إثبات أنه ارتكاز للمتشرعة بما هم متشرعة، لا بما هم من أهل العرف المتأثر بالعادات والتقاليد الموروثة عن الآباء والأجداد وغيرها من العوامل، فإن الحجة من ارتكاز المتشرعة هو خصوص ما يثبت ـ بحسب القرائن والشواهد ـ استناده إلى ما صدر من الشارع المقدس من قول أو فعل أو تقرير دون ما كان مستنده غير ذلك أو ما يشك في أصله ومنشئه فإنه لا يعتمد عليه في إثبات الحكم الشرعي.

وما يسمى بالارتكاز المتشرعي في محل البحث لم يثبت استناده إلى الشارع الأقدس، فإنه غير مدعوم بشاهد يذكر، والأحاديث المشار إليها ليس فيها دلالة على ذلك بوجه فلاحظ.

---

(١) لاحظ جامع أحاديث الشيعة ج ٢٠ ص ٢٧٦ إلى ص ٣١٨.

ولكن يمكن أن يقال إنه يظهر من بعض المصادر التاريخية أن حمل المرأة من مني غير زوجها كان ببعض أنحائه أمراً مقبولاً ومتداولاً عند العرب قبل الإسلام[1]، وهو ما كان يسمّى بـ(نكاح الاستبضاع) وهو أن يقول الرجل لامرأته إذا طهرت من طمثها: أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه لتحملي منه ويعتزلها زوجها ولا يمسّها أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا بان حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، لأنهم كانوا يطلبون ذلك من أكابرهم ورؤسائهم في الشجاعة أو الكرم أو غير ذلك فكان هذا نكاح الاستبضاع.

وكذلك كان بعض أصحاب الجواري يكلفون جواريهم الاتصال برجل معين من أهل الشدة والقوة والنجابة ليلدن ولداً منه يكون في يمينه وملكه، والغاية من هذا النوع من التكليف الحصول على أولاد أقوياء يقومون بخدمة الرجل المالك، إن شاء استخدمهم في بيته وفي ملكه وإن شاء باعهم وربح منهم[2].

وإذا صحّ ما ذكر من أن فكرة حمل المرأة من مني غير زوجها ـ حتى عن طريق المقاربة فضلاً عن غيرها ـ لم تكن فكرة مرفوضة عند العرب وغيرهم قبل الإسلام، وثبت أيضاً ارتكاز المنع من الإنجاب بهذه الطريقة في أذهان المسلمين متصلاً إلى عصر صاحب الرسالة وأئمة الهدى عليهم السلام فبالإمكان اكتشاف أن مستند هذا الارتكاز ليس سوى ما صدر عنهم عليهم السلام من دلائل المنع من ذلك، ويمكن أن يكون منها الأخبار الواردة في كيفية تعامل المرأة مع الرجل الأجنبي، فإنها وإن لم تحمل دلالة واضحة على المنع المذكور، ولكنها توحي بذلك كما لا يخفى على من سبرها فراجع.

---

(١) بل يظهر من بعض البحوث التاريخية أنه كان أمراً متداولاً عند أمم كثيرة أخرى غير العرب، لاحظ (الأمومة عند العرب).

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ٥ ص ٥٣٨ ـ ٥٣٩.

فالنتيجة أن تحريم حمل المرأة من مني غير الزوج استناداً إلى ارتكاز المنع منه في أذهان المتشرعة لا يخلو من وجه وجيه، ولا أقل من الاحتياط في المسألة بالنظر إليه.

هذا.. ثم إن في صياغة المرتكز الشرعي وجوهاً:

(منها): ما تقدم، و(منها) حرمة حمل المرأة بجنين ينتسب إلى من ليس بينه وبينها علقة تبيح النكاح سواء أكان الحمل من سائله المنوي أو من بعض خلايا جسده بناءً على تحقق الانتساب بذلك.

و(منها): حرمة حمل المرأة بجنين لا ينتسب إلى من ترتبط معه بعلقة تبيح النكاح.

و(منها): حرمة التسبب في تكوين إنسان منتسب إلى شخصين ليس بينهما علقة تبيح النكاح.

و(منها): حرمة التسبب في تكوين إنسان لا ينتسب إلى شخصين بينهما علقة تبيح النكاح.

وهذه الوجوه تختلف سعة وضيقاً، مثلاً مقتضى الوجه الثالث والأخير ـ دون البقية ـ حرمة حمل المرأة بجنين تمّ تطعيم بويضته بخلية صناعية أو من امرأة أخرى.

وأيضاً مقتضى الوجهين الأخيرين ـ دون ما سواهما ـ حرمة التسبب في تكوّن إنسان في رحم صناعية من حويمن رجل وبويضة امرأة ليس بينهما علقة الزوجية ونحوها، بناءً على انتسابه إلى صاحبة البويضة كما ينتسب إلى صاحب الحويمن وأما بناءً على عدم انتسابه إليها فيحرم على الوجه الأخير فقط.

ولا يخفى أنه بناءً على تمامية ما ذكر من الارتكاز المتشرعي دليلاً على التحريم في محل البحث فلا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن، لأنه دليل لبّي وليس له إطلاق يؤخذ به، والقدر المتيقن هو حرمة حمل

المرأة بجنين ينتسب عرفاً إلى رجل ليس بينه وبينها علقة تبيح النكاح، بل ـ على رأي ـ في خصوص ما إذا كان متكوناً من منيّه، وربما يجعل أضيق من ذلك وهو ما إذا كان الحمل بطريق إدخال المني في رحمها ـ كما هو مفروض هذه المسألة ـ لا بغير ذلك كالتلقيح في الأنبوبة الطبية ثم النقل إلى الرحم فتأمل.

(الوجه الخامس)

أصالة الاحتياط في الفروج التي تبناها جمع من الأعلام المتأخرين، ويمكن الاستناد فيها إلى أحد أمرين:

(الأمر الأول): ما أفاده المحقق النائيني قدس سره في موضع من تعليقته الشريفة على العروة الوثقى من أنه متى ما كان الحكم الترخيصي ـ من الوضعي أو التكليفي ـ معلقاً على أمر وجودي فنفس التعليق يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على إناطة الرخصة والجواز بإحراز ذلك الأمر وعدم جواز الاقتحام عند الشك فيه، وعلى هذا الأساس بنى قدس سره انقلاب الأصل في النفوس والأموال والفروج إلى الحرمة في كل من الشبهات الحكمية والموضوعية[1].

ولكن أصالة الاحتياط في الفروج استناداً إلى هذا الوجه ـ إن تمت ـ فهي لا تقتضي المنع من استدخال المرأة مني غير زوجها مع الشك في جوازه، لأن مبنى ما أفاده قدس سره في تطبيق الكبرى المذكورة في باب الفروج إنما هو قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**﴾[2] والمستفاد منه هو وجوب حفظ الرجل فرجه إلاّ على زوجته ومملوكته وعلى احتمال آخر وجوب حفظ كل من الجنسين فرجه إلاّ على من يحل عليه كالزوج والزوجة، ومدلوله الالتزامي

---

(١) العروة الوثقى مع تعليقة المحقق النائيني ج ٢ ص ٣٥٢.

(٢) سورة المؤمنون/ ٥ ـ ٦ وسورة المعارج/ ٢٩ ـ ٣٠.

وفق ما ادعاه قدس سره هو لزوم حفظ الفرج عن الغير في صورة الشك في انطباق عنوان الزوج أو الزوجة مثلاً على ذلك الغير، ولا علاقة لهذا بما هو محل البحث من الشك في أن عدم تلقيح المرأة بمني غير الزوج هل هو من مقتضيات حفظ فرجها أو لا فتدبر.

هذا مضافاً إلى أن أصل ما أفاده طاب ثراه من الكبرى المذكورة غير مسلّم، ولا شاهد على كون المدلول الالتزامي لتعليق الرخصة على أمر وجودي هو إناطة ثبوتها بإحراز ذلك الأمر.

بل قد ينتقض عليه بأنه لا إشكال في عدم وجوب الاحتياط عند الشك في بقاء الزوجية لاحتمال طروّ الرضاع المحرم ونحوه مع أنه من قبيل الشبهات الموضوعية من مجاري الأصل المذكور، ولكن الجواب عنه واضح لاختصاص ما أفاده بموارد عدم إمكان إحراز العنوان الوجودي بالاستصحاب فإنه من الأصول المحرزة التي تقوم مقام القطع الطريقي.

(الأمر الثاني): مجموعة من الروايات وهي:

١ ـ **معتبرة شعيب الحداد** قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل من مواليك يقرؤك السلام وقد أراد أن يتزوج امرأة وقد وافقته وأعجبه بعض شأنها وقد كان لها زوج فطلقها على غير السنة، وقد كره أن يقدم على تزويجها حتى يستأمرك فتكون أنت تأمره، فقال أبو عبد الله عليه السلام هو الفرج وأمر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا يتزوجها[1].

وقوله (نحن نحتاط) إشارة إلى أن طريقة أئمة أهل البيت عليهم السلام في أمر الفروج هو الاحتياط والكف بمجرد احتمال الحرمة خلافاً لفقهاء الجمهور، وفرّع عليه النهي عن الزواج في مفروض سؤال الراوي بقوله (فلا يتزوجها) فيدل على وجوب الاحتياط ولزومه، وقوله عليه السلام (ومنه يكون الولد) إيعاز إلى أن الاحتياط في الفرج ليس فقط من حيث احتمال حرمة الاستمتاع الجنسي

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٩٣ ح ١.

بل حتى من حيث احتمال حرمة الاستيلاد وإنجاب ولد من الحرام، فيجب الاحتياط فيما هو مبدأ تكوّن الولد كما يجب الاحتياط في المعاشرة الجنسية.

فهذه الرواية المعتبرة سنداً والتامة دلالة يصح أن يخصص بها عمومات أدلة البراءة في الشبهات التحريمية من حديث الرفع وغيره.

والجواب عن ذلك: إن مورد المعتبرة هو المطلقة على غير السنة أي الطلاق الفاقد لبعض الشروط الشرعية، ولا إشكال في فقه أئمة أهل البيت عليهم السلام في بطلان هذا الطلاق وعدم ترتب الأثر عليه، والروايات بذلك متواترة منها صحيح الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طلق امرأته وهي حائض فقال الطلاق لغير السنة باطل[1].

وقد حذّر الإمام الصادق عليه السلام عن الزواج بمثل هؤلاء المطلقات قائلاً: (إياكم وذوات الأزواج: المطلقات على غير السنة)[2].

نعم يستثنى من ذلك ما إذا كان المطلّق من أهل السنة فإنه يجوز للإمامي الزواج من مطلّقته إقراراً له على مذهبه، كما دل على ذلك بعض النصوص منها خبر علي بن أبي حمزة أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلقة على غير السنة أيتزوجها الرجل؟ فقال ألزموهم من ذلك بما ألزموه أنفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك[3].

وعلى ذلك حملت معتبرة عبد الرحمن البصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له امرأة طلقت على غير السنة، فقال: يتزوج هذه المرأة، لا تترك بغير زوج[4].

---

(١) الوسائل ج ١٥ ص ٢٧٧ ح ٢.
(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٣٨٢ ح ٢.
(٣) الوسائل ج ١٥ ص ٣٢١ ح ٥.
(٤) الوسائل ج ١٥ ص ٣٢٠ ح ٣.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال: إنه لا يخلو في مورد معتبرة شعيب أما أن المطلّق كان من الإمامية أو من غيرهم، فإن كان إمامياً فالطلاق باطل ولا يصح الزواج من مطلقته فتوّى لا احتياطاً، غير أنه لما كان فقهاء الجمهور يصححون مثل هذا الطلاق راعى الإمام عليه السلام التقية في الجواب، فذكر أن أمر الفرج لما كان شديداً فهم أي أهل البيت عليهم السلام يراعون الاحتياط فيه وعلى أساسه ينهى هذا الذي من مواليه أن يتزوج من هذه المطلقة، فكأنه أراد أن يقول إن النهي عنه لا يبتني على كونه حراماً بل مجرّد احتياط يحبّه أهل البيت عليهم السلام.

وأما إذا كان المطلّق من غير الإمامية فالاحتياط بعدم زواج الإمامي من مطلقته استحبابي بقرينة ما أشير إليه من الروايات الدالة على الجواز.

فعلى كلا التقديرين لا تصلح هذه المعتبرة دليلاً على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية في الفروج.

٢ ـ **خبر العلاء بن سيابة** قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة وكّلت رجلاً بأن يزوجها من رجل فقبل الوكالة فأشهدت له بذلك، فذهب الوكيل فزوجها ثم أنها أنكرت ذلك الوكيل وزعمت أنها عزلته عن الوكالة فأقامت شاهدين أنها عزلته، فقال ما يقول من قبلكم في ذلك؟ قال: قلت: يقولون: ينظر في ذلك فإن كانت عزلته قبل أن يزوج فالوكالة باطلة والتزويج باطل وإن عزلته وقد زوجها فالتزويج ثابت.. قال: يعزلون الوكيل عن وكالتها ولم تعلمه العزل؟ قلت: نعم يزعمون أنها لو وكلت رجلاً وأشهدت في الملاء وقال في الخلاء اشهدوا أني قد عزلته أبطلت وكالته بلا أن تعلم في العزل وينقضون جميع ما فعل الوكيل في النكاح خاصة، وفي غيره لا يبطلون الوكالة إلا أن يعلم الوكيل بالعزل ويقولون المال منه عوض لصاحبه والفرج ليس منه عوض إذا وقع منه ولد، فقال عليه السلام: سبحان الله ما أجور هذا الحكم وأفسده أن النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه وهو فرج ومنه يكون الولد، ثم حكى الإمام عليه السلام عن علي عليه السلام حكمه بعدم انعزال الوكيل في النكاح أيضاً إلا مع بلوغ خبر العزل

إليه قبل قيامه بموجب وكالته[1].

وتقريب الاستدلال بهذا الخبر أن قوله عليه السلام (أن النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه) وإن لم يكن ظاهراً في نفسه في وجوب الاحتياط في باب النكاح إلا أن إنكاره عليه السلام على القائلين بعدم صحة عقد النكاح الصادر من الوكيل بعد عزله من قبل الموكّل من دون إبلاغه بذلك معقباً ذلك بالجملة المذكورة ظاهر في لزوم الاحتياط في باب النكاح، وإلا فمخالفة الاحتياط غير اللازم لا يكون مورداً لمثل ما صدر من الإمام عليه السلام من الإنكار الشديد، وصيغة أفعل التفضيل لا تستخدم في المفاضلة دائماً بل كثيراً ما تستعمل لمجرد الوصف كما لا يخفى.

وهذا الاستدلال ضعيف من جهتين:

(أولاً): إن استنكار الإمام عليه السلام عدم تصحيح عقد النكاح في مورد الرواية ليس من جهة مخالفته للاحتياط ـ لوضوح أن كلاً من تصحيح العقد وعدمه مخالف للاحتياط ـ بل من جهة مخالفته لحكم الله تبارك وتعالى، وأما قوله عليه السلام (إن النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه) فهو إرشاد إلى أن النكاح أحرى أن يراعى فيه الاحتياط من أن يلاحظ فيه جانب الضرر الناشىء من تصحيح العقد، فإن الذين فرّقوا بين النكاح وغيره في مورد الرواية وحكموا بعدم تصحيح النكاح وتصحيح غيره إنما لاحظوا في ذلك أن تصحيح غير النكاح من العقود المتعلقة بالأموال إنما يؤدي إلى ذهاب المال لو لم يكن العقد صحيحاً في الواقع والمال مما يمكن تعويضه مستقبلاً، وأما في النكاح فتصحيحه يؤدي إلى ذهاب البضع مع عدم صحة العقد واقعاً والبضع مما لا عوض له ولذلك حكموا بعدم صحة النكاح وصحة غيره فأشار الإمام عليه السلام بقوله (إن النكاح أحرى..) إلى أن الأحرى في النكاح أن يراعى فيه جانب الاحتياط الشرعي لا الضرر المترتب على فوات البضع.

---

(١) الوسائل ج ١٣ ص ٢٨٦ ح ٢.

وبعبارة أخرى أن الوجه الاستحساني الملحوظ في التفريق المذكور بين النكاح وغيره يغفل جانب الاحتياط في النكاح مع أنه أولى بالملاحظة فيه من حيث تعلقه بالفرج وكون الولد منه، ولا دلالة في هذا الكلام على أن رعاية الاحتياط في النكاح إنما هو على وجه اللزوم.

و(**ثانياً**): إنه لو سلم دلالة الرواية على لزوم الاحتياط في النكاح إلا أنه لم يظهر إرادة النكاح منه بصورة عامة، بل لا يبعد أن يكون المراد به خصوص ما هو مورد الرواية من عقد النكاح الصادر من الوكيل بعد عزله من دون تبليغه بالعزل، والشك في انعزال الوكيل بمجرد العزل مجرى لاستصحاب بقاء سلطنته على ما وكّل فيه ومعه لا مجال لاستصحاب عدم ترتب الأثر على عقد الزواج الصادر منه، فأين هو مما نحن فيه ونظائره مما هو مجرى لأصالة البراءة من دون وجود أصل مقدم عليه يقتضي الاجتناب؟!

هذا كله مع أن صحة سند الخبر المبحوث عنه لا تخلو من بحث فلاحظ[1].

---

(١) فإن العلاء بن سيابة لم يوثق في كتب الرجال، نعم ورد في موضع من الفقيه (ج ٣ ص ٢٨) أنه روى عنه ابن أبي عمير الذي قال الشيخ إنه ممن عرف أنه لا يروي إلا عن ثقة، ولكن وردت روايته عن أبي جعفر عليه السلام في بعض الموارد كما في (الوسائل ج ١٨ ص ٢٨٧ ح ٢) ولا يتيسر الجمع بين الأمرين، فإن ابن أبي عمير من الطبقة السادسة ولا يسعه الرواية عن الطبقة الرابعة بلا واسطة وهم أصحاب الصادق عليه السلام الذين أدركوا أباه الباقر عليه السلام، إلا أن الظاهر وقوع الاشتباه في المورد الثاني المذكور، فإن مصدر الرواية هو الكافي والمذكور فيه (ج ٧ ص ٣٩٦) في الحديث التاسع رواية العلاء بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام ثم عطف عليه الحديثين العاشر والحادي عشر بقوله (وبهذا الإسناد عن أبي جعفر) ففهم منه جمع أن المقصود رواية العلاء بن سيابة عن أبي جعفر، منهم صاحب الوسائل في الموضع المذكور، وفهم آخرون أنه أراد رواية العلاء عن أبي عبد الله عن أبي جعفر عليه السلام ومنهم أيضاً صاحب الوسائل في (ج ١٨ ص ٢٨٠ ح ١) والظاهر صحة الفهم الثاني بقرينة ورود هذه الرواية على الوجه المذكور في الفقيه ج ٣ ص ٢٨ فلاحظ.

٣ ـ **موثقة مسعدة بن زياد** عن جعفر عن آبائه عليهم السلام: إن النبي صلى الله عليه وآله قال: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة، يقول إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها وأنها لك محرم وما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة[١].

ولكن مورد هذه المعتبرة الاحتياط في النكاح من حيث الجماع ويمكن أن تلحق به سائر الاستمتاعات الجنسية، وأما ما هو محل البحث من الاحتياط في مبدأ تكوّن الولد بغير الممارسة الجنسية فلا علاقة له بما هو مذكور في الرواية فتأمل.

ويضاف إلى ذلك أن في قوله (يقول.. إلخ) وجهين:

(أحدهما): انه من كلام الإمام عليه السلام وقد ذكره توضيحاً لكلام النبي صلى الله عليه وآله وحينئذٍ فلا بد من حمل الأمر فيه بالاحتياط على الاستحباب، إذ مقتضاه أن المقصود بالشبهة في قوله صلى الله عليه وآله (قفوا عند الشبهة) ما يعم الشبهة الموضوعية وإن كانت مجرى لأصل موضوعي تقتضي الحلية كما في المثال المذكور فيه، وهو احتمال كون المرأة أماً رضاعية فإن مقتضى الاستصحاب عدمه، سواء أكان الشك في أصل تحقق الرضاع أو في تحققه بالمقدار المعتبر في التحريم، مع أنه لا ريب في عدم وجوب الاحتياط في مثله، ولا سيما في المثال المذكور كما نصّ على ذلك خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يتبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة[٢].

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٩٣ ح ٢.
(٢) الوسائل ج ١٢ ص ٦٠ ح ٤.

نعم هذا الخبر ضعيف سنداً ـ لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة[1] ـ ولكن توجد في الروايات المعتبرة ما يدل على عدم الاعتناء باحتمال وقوع الرضاع المحرّم:

(منها): معتبرة صالح بن عبد الله الخثعمي قال: كتبت إلى أبي الحسن موسى عليه السلام أسأله عن أم ولد لي ذكرت أنها أرضعت جارية لي، فقال: لا تقبل قولها ولا تصدقها[2].

و(منها): معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن امرأة تزعم أنها أرضعت امرأة وغلاماً ثم تنكر بعد ذلك، قال: تصدق إذا أنكرت ذلك، قلت: فإنها قالت: قد أرضعتهما، قال: لا تصدق ولا تنعم[3].

وهناك أيضاً روايات تدل على عدم وجوب الاحتياط في غير ذلك من موارد الشبهة الموضوعية للنكاح منها:

أ ـ رواية فضل مولى محمد بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: إني تزوجت امرأة متعة فوقع في نفسي أن لها زوجاً ففتشت عن ذلك فوجدت لها زوجاً، قال: ولم فتشت؟[4].

ب ـ موثقة سماعة قال: سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة فقال: إن هذه امرأتي وليست لي بينة؟ فقال: إن كان ثقة فلا يقربها وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه[5].

ج ـ رواية محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت الرضا عليه السلام عن امرأة أحلّت لزوجها جاريتها فقال ذلك له، قلت: وإن خاف أن تكون تمزح؟ قال: وكيف له بما في قلبها؟ فإن علم أنها تمزح فلا[6].

---

(١) لاحظ الملحق الحادي عشر ص ٦٤٦.
(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٣٠٤ ح ٢.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٣٠٣ ح ١.
(٤) الوسائل ج ١٤ ص ٤٥٧ ح ٣.
(٥) الوسائل ج ١٤ ص ٢٢٦ ح ٢.
(٦) الوسائل ج ١٤ ص ٢٢٧ ح ٢.

(ثانيهما): إن قوله (يقول. . . إلخ) من إضافات بعض العلماء أو الرواة ذكره توضيحاً لمفاد الرواية المروية عن النبيﷺ مقتبساً ذيله من بعض الروايات الأخرى، وحينئذٍ فلا حجية فيه ولا بد من التحقق من معنى الشبهة في كلام النبيﷺ، وأنها هل تعم موارد الاحتمال البدوي للحرمة ولا سيما إذا كان مورداً لأصل موضوعي بالحلية أو لا؟

ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن عنوان الشبهة ظاهر فيما يكون الأمر فيه ملتبساً بقول مطلق، فلا يعم ما علم فيه الترخيص الظاهري لأن أدلة الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه وتدرجه في معلوم الحلية[1].

ويلاحظ على ما أفاده طاب ثراه بأنه بعد وضوح أن المقصود بالشبهة في هذه الرواية هي ما اشتبه الحلال فيه بالحرام لا ما اشتبه الحق فيه بالباطل، فأما أن يراد بها ما لم يتبين للمكلف حكمه الواقعي أو ما لم يتبين له وظيفته تجاهه ولو بحسب الأصول الشرعية والعقلية، والظاهر تعين الأول إذ ليس للثاني مورد في باب النكاح حتى فيما اشتبهت حليلته بالأجنبية فإنه يلزمه الاحتياط بعدم مقاربة أيٍ منهما.

وعلى الوجه الأول لا وجه لإخراج موارد الشبهات البدوية عن إطلاقه خصوصاً ما لم يكن مجرى لأصل موضوعي بالحلية فتدبر.

والحاصل أن الظاهر تمامية دلالة الرواية على لزوم الاحتياط في باب النكاح بناءً على عدم كون الذيل جزءاً منها.

٤ ـ معتبرة أبي بصير: قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن رجل تزوج امرأة فقالت: أنا حبلى وأنا أختك من الرضاعة وأنا على غير عدة قال: فقال: إن كان دخل بها وواقعها فلا يصدّقها، وإن كان لم يدخل بها ولم يواقعها فليحتط وليسأل عنها إذا لم يكن عرفها قبل ذلك[2].

---

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٩٩.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٢٢٣ ح ١.

ولكن الظاهر أن الأمر فيها بالاحتياط استحبابي، فإن مقتضى أصالة الصحة البناء على صحة العقد سواء صدر ادعاؤها بعد الدخول أو قبله، والتفكيك بين الصورتين بلزوم الاحتياط في الثانية دون الأولى بعيد جداً ولم يلتزم به الفقهاء رضي الله عنهم، مع أنه على تقدير تسليمه فهو خاص بمورده ولا وجه للتعدي عنه إلى سائر الموارد.

٥ ـ **ذيل معتبرة محمد بن حكيم**: عن العبد الصالح عليه السلام قال: قلت: فإنها (أي المطلقة) ارتابت (أي في الحمل) قال: عدتها تسعة أشهر، قال: قلت: فإنها ارتابت بعد تسعة أشهر، قال: إنما الحمل تسعة أشهر، قلت: فتزوج؟ قال: تحتاط بثلاثة أشهر، قلت: فإنها ارتابت بعد ثلاثة أشهر قال: ليس عليها ريبة، تزوّج[1].

ووجه الاستشهاد به أن الأمر بالتربص وعدم التزوّج احتياطاً ثلاثة أشهر أخرى بعد التسعة أشهر يكشف عن ابتناء النكاح على الاحتياط.

ولكن مورد المعتبرة هي المطلقة المستريبة في الحمل أو المدعية له كما يظهر من لفظها بالنقل الآخر (قلت: إن كانت ادعت الحمل..)[2]، وقد حمل الفقهاء الأمر بالاحتياط فيها على ضرب من الندب، بل حمل جمع منهم الأمر بالتربص تسعة أشهر أيضاً على الاحتياط الاستحبابي للتصريح في صدر المعتبرة بأن (رفع الطمث على ضربين إما فساد من حيضة وإما حامل فهو يستبين في ثلاثة أشهر لأن الله عز وجل قد جعله وقتاً يستبين فيه الحمل) فإذا مضت ثلاثة أشهر على الطلاق ولم يستبن الحمل كشف ذلك عن عدم وجوده ، وبذلك تخرج المرأة عن عدتها فلا موجب للانتظار إلى تمام تسعة أشهر.

وكيف كان فالظاهر أن الاحتياط المذكور في الرواية استحبابي، فلا وجه لجعله من تطبيقات ما يزعم من قاعدة الاحتياط اللزومي في النكاح.

---

(١) الوسائل ج ١٥ ص ٤٤٢ ح ٤.

(٢) الوسائل ج ١٥ ص ٤٤٢ ح ٢.

٦ ـ **معتبرة أبي بصير**: قال لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يشتري الجارية الصغيرة التي لم تطمث وليست بعذراء يستبرئها؟ قال: أمرها شديد، إذا كان مثلها يعلق فليستبرئها[١].

ووجه الاستشهاد بها أن قوله (أمرها شديد) كناية عن الاحتياط، فإذا كان يلزم الاحتياط في الإماء التي أقرّ الشارع المقدس الكثير من التسهيلات في نكاحهن بالقياس إلى الحرائر فلا يظن به الترخيص في ترك الاحتياط في نكاح الحرائر.

ولكن قوله عليه السلام (أمرها شديد) غير ظاهر في كونه كناية عن الاحتياط بل يصح أن يكون إيعازاً إلى أهمية الاستبراء في الأمة المشتراة، والظاهر أن وجوب الاستبراء في موردها ـ ومثله وجوب الاعتداد في الحرة المدخول بها إذا كانت في عمر تسع سنوات أو أزيد ولم تطمث بعد ـ ليس من تطبيقات قاعدة الاحتياط في الفروج، وإن كان الاحتياط حكمة له.

مضافاً إلى ما يلاحظ من استخدام التعبير المذكور في موارد عدم وجوب رعاية الاحتياط، ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث (قلت: جارية لم تحض كيف يصنع بها؟ قال: أمرها شديد غير أنه إن أتاها فلا ينزل عليها حتى يستبين له إن كان بها حبل)[٢] وفي صحيح عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: أرأيت إن ابتاع جارية وهي طاهر وزعم صاحبها أنه لم يطأها منذ طهرت؟ قال: ان كان عندك أميناً فمسّها، وقال: إن الأمر شديد فإن كنت لا بد فاعلاً فتحفظ الإنزال عليها[٣].

فتحصل مما تقدم أنه لا مستند لأصالة الاحتياط وجوباً في الفروج،

---

(١) الوسائل ج ٤ ص ٥٠٠ ح ٩.
(٢) الوسائل ج ١٣ ص ٣٦ ح ١.
(٣) الوسائل ج ١٣ ص ٣٩ ح ٣.

وإن كان لا شك في حسن الاحتياط فيها وفي الدماء أزيد من غيرهما.

❀ ❀ ❀

وقد اتضح من خلال ما تم استعراضه مما يمكن أن يطرح دليلاً على حرمة حقن المرأة بالسائل المنوي لغير زوجها من الآيات الكريمة والروايات الشريفة وارتكاز المتشرعة وأصالة الاحتياط في الفروج أن أجدرها بالاعتماد هو الارتكاز المتشرعي بالتقريب المتقدم، وهو وإن كان وجيهاً ـ على ما مرّ ـ ولكن ربما لا يسلم أيضاً في نظر البعض عن التأمل والمناقشة، فينبغي البحث عما يصلح مستنداً للحكم بالتحريم ـ من غير تأمل ـ في كل واحدة من صور المسألة على حدها:

(الصورة الأولى)

أن تكون المرأة ذات زوج، ويمكن الاستدلال على تحريم حقنها بمني غير زوجها لتحمل منه بوجهين:

(الوجه الأول): قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾[1] ومعناه ـ كما نص عليه المفسرون ومنهم الفخر الرازي[2] ـ هو أن النساء مزدرع الذرية ومنبت للولد، وهذا على سبيل التشبيه فرحم المرأة كالأرض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج، وحيث إن ظاهر مقابلة الجمع بالجمع هو الانحلال، وظاهر الآية الكريمة هو الاختصاص إما لدلالة اللام عليه أو لكونه مقتضى الإطلاق، يكون مفادها هو أن كل امرأة هي حرث لزوجها، ومقتضى ذلك أن لا يجوز حملها من غيره وإلاّ لأصبحت حرثاً للغير أيضاً.

(أقول): الآية الكريمة لا تدل على الاختصاص، لأن اللام إنما تدل

---

(١) سورة البقرة/ ٢٢٣.

(٢) مفاتيح الغيب ج ٢ ص ٢٤٦.

على أصل التعلق، وأما الإطلاق فغير منعقد لأن هذا المقطع ذكر تمهيداً لبيان جواز إتيان الزوجة من غير تحديد بكيفية معينة أو بزمان معين وهو ما ذكر في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[1] فلا ينعقد له الظهور في الإطلاق من الجهة المبحوث عنها، بل يمكن أن يقال ـ كما تقدم ـ أن المقطع المذكور من الآية المباركة ليس أساساً مسوقاً لبيان حكم شرعي، وهو منح حق الاسترزاع للرجل في رحم زوجته ليدعى له الإطلاق بل بصدد التذكير بأمر متعارف خارجاً ـ وهو اتخاذ الزوجة منبتاً للولد ـ تمهيداً لبيان حكم شرعي وهو المذكور في المقطع الثاني، فلا علاقة له بمفروض البحث فتأمل.

(الوجه الثاني): قوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾[2] فإن معنى قوله: (حافظات للغيب) هو أنهن حافظات لأزواجهن في أنفسهن وأموالهم إذا غابوا، كما يظهر ذلك من ملاحظة النصوص المروية بطرق الفريقين في تحديد صفات المرأة الصالحة، فمن طرق الخاصة ما رواه الكليني بإسناده عن بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال الله عز وجل: (إذا أردت أن أجمع للمسلم خير الدنيا والآخرة جعلت له.. زوجة مؤمنة تحفظه إذا غاب عنها في نفسها وماله)[3] ومن طرق العامة ما رواه الطيالسي في مسنده بإسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (خير النساء التي.. إذا غبت عنها حفظتك في نفسها ومالك)[4].

وكما أن المقصود بحفظ الزوجة لزوجها في ماله عند غيبته هو صيانتها له وعدم التصرف فيه بغير ما سمح به، كذلك المقصود بحفظها له

---

(١) سورة البقرة/ ٢٢٣.
(٢) سورة النساء/ ٣٤.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٢٢ ح ٨.
(٤) لاحظ الجامع لأحكام القرآن ج ٥ ص ١٧٠.

في نفسها عند غيبته هو أن لا تقيم من ورائه ارتباطاً برجل آخر مما هو من سنخ الارتباطات الزوجية، ومنها أن تحمل من سائله المنوي، فإنه مناف عرفاً لحفظ الزوج في نفسها عند غيبته، وقد دلت الآية الكريمة على إناطة صلاح المرأة بذلك فيستفاد منها وجوبه.

ويمكن أن يناقش في هذا الاستدلال من وجهين:

(أحدهما): انه ليس في الآية الكريمة دلالة على الوجوب، فإن الصلاح الذي أنيط به حفظ الزوج في غيبته لم يظهر كون المراد به المرتبة الواجبة من الصلاح، بل يظهر مما سبق من الروايات ونحوها أن المقصود به المرتبة الكاملة منه.

(والجواب): أن ظاهر الآية المباركة إناطة مسمّى صلاح الزوجة بحفظها لزوجها في غيبته، والمسمّى لا يكون إلا واجباً، والروايات لا دلالة فيها على خلاف ذلك.

(ثانيهما): إن أقصى ما تدل عليه الآية الكريمة إنما هو منع الزوجة من الحمل من مني الغير من دون علم الزوج وموافقته، ولا تقتضي منعها من ذلك حتى لو أذن لها فيه ولو من جهة كونه عقيماً لا ينجب، فهذا الدليل أخصّ من المدّعى.

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بأنه ليس معنى حفظ الزوج في غيبته هو أن لا تتصرف الزوجة في نفسها ولا في مال الزوج من دون علمه وإذنه ليناقش في الاستدلال بما ذكر، بل معناه أن تحترم الزوجة غيبة الزوج فلا تقوم بأيّ تصرف ينافي حفظ الزوج في أمواله أو في نفسها بصفتها زوجة له، وذلك من جهة وجود وازع نفسي لها عن القيام بمثل هذا التصرف، كما أنه عند حضور الزوج يكون وجوده رادعاً لها عن ذلك بطبيعة الحال.

فالتصرف المنافي للحفظ محرّم في الحالين، ولكن الزوجة الصالحة

هي التي تمتلك رادعاً نفسياً عن ارتكابه مع فقد الرادع الخارجي وهو حضور الزوج.

ولكن هذا الجواب لا يخلو من مناقشة، لأنه يفترض أن حمل الزوجة من مني الغير ينافي حفظ الزوج في نفسها وإن تم بموافقة الزوج وإذنه، ولكن ربما لا يسلّم ذلك بدعوى أن الحمل من الغير لا يوجب ارتباطاً للزوجة بالغير من سنخ الارتباطات الزوجية، إذ أقصى الأمر أن يصير الغير أباً لولدها وهذا لا ضير فيه في حد ذاته، نعم إذا تم ذلك بغير علم الزوج وإذنه تعدّ نحواً من الخيانة الزوجية وإلا فلا فتأمل.

هذا

ولو فرض أنه يجوز للمرأة أن تحمل من السائل المنوي لرجل آخر غير زوجها وأنه لا يوجد مانع منه في حد ذاته، إلا أنه يمكن أن يقال إنه لا بد من إناطة ذلك بتوفر شرطين:

(الشرط الأول): موافقة الزوج وقبوله بأن تحمل زوجته من مني غيره، ويمكن الاستدلال على اعتبار هذا الشرط ـ مضافاً إلى الآية الكريمة المتقدمة ـ بوجه يبتني على أمرين:

١ ـ أنه لا يجوز للزوج مقاربة زوجته إذا دخل ماء الأجنبي في فرجها إلى أن تنقضي عدتها، وعدة غير الحامل بالقروء أو الشهور وعدة الحامل مدة حملها، والدليل على ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (العدة من الماء)[1] بناءً على انعقاد ظهورها في الإطلاق، مؤيداً بما ورد في الأمة المشتراة من وجوب استبرائها وعدم جواز مقاربتها إذا كانت حاملاً ما لم تضع حملها[2].

نعم سائر الاستمتاعات الزوجية ـ غير المقاربة في الفرج والإنزال

---

(١) الوسائل ج ١٥ ص ٤٠٣ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٥٠١ ح ٥.

على حافته ـ تحل للزوج الذي تعتد زوجته من ماء الغير لقصور الدليل عن منعه عنها مع عموم قوله تعالى: ﴿إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ﴾ كما سيأتي توضيحه.

ويستثنى من وجوب العدة بدخول ماء الغير في فرج الزوجة، ما إذا تم ذلك عن طريق الزناء ونحوه فإنه لا حرمة لهذا الماء عندئذٍ، وإذا حملت منه لم يجب على الزوج الامتناع عن مقاربتها قبل وضع حملها على كلام في ذلك يأتي في محله.

٢ ـ انه قد وردت روايات كثيرة في منع المرأة من الصوم تطوعاً من دون إذن زوجها، منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله ليس للمرأة أن تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها[١].

وظاهرها بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع أن الوجه في المنع المذكور إنما هو رعاية حق الزوج في التمكن من المقاربة متى شاء، فإنه يحرم من ممارسة هذا الحق في حال صوم المرأة لبطلان الصوم بالجماع، ومن هنا خصّ بعض الفقهاء الحكم المذكور بما إذا كان الصوم منافياً لحق الزوج، فلو كان مسافراً أو مريضاً أو نحو ذلك بحيث لم يكن صومها منافياً لحقه جاز لها أن تصوم بدون إذنه[٢].

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال إنه إذا كان الشارع المقدس لم يرخص للمرأة صوم يوم واحد من دون إذن الزوج لئلا يحرم من حقه في المقاربة فهل يحتمل أنه رخص لها في إدخال مني الغير في رحمها من دون إذنه مع أنه يوجب حرمان الزوج من المقاربة طيلة فترة العدة وربما تطول تسعة أشهر؟!

هذا، ولكن يمكن أن يقال إنه لا دليل على كون الوجه في منع الزوجة من التطوع بالصيام من دون إذن زوجها هو ما ذكر، وإن كان ذلك مورد

---

(١) الوسائل ج ٧ ص ٣٩٣ ح ١.

(٢) لاحظ جواهر الكلام ج ٦ ص ٢٨٦.

بعض الروايات كالخبر المروي عن علي عليه السلام أن رجلاً شكا إليه أن امرأته تكثر الصوم فتمنعه نفسها فقال: لا صوم لها إلا في واجب عليها أن تصومه[1]، غير أنه لا يمنع من الأخذ بإطلاق سائر النصوص، ولذلك منع بعض الفقهاء من صومها تطوعاً من دون إذن زوجها وإن لم يكن منافياً لحقه.

بل يمكن أن يضاف إلى ذلك فيقال إنه يبعد أن يكون الوجه في منع المرأة من التطوع بالصيام بدون إذن زوجها هو مراعاة حقه في المقاربة، إذ يكفي في رعاية هذا الحق إلزامها بالتمكين له ولو في حال الصوم تطوعاً ـ لا منعها من أصل الصوم ـ ولا يلزم منه سوى بطلان صومها، ولا ضير فيه إذ من المعلوم أنه لا يحرم إبطال صوم التطوع في أي وقت من النهار، بل دلت النصوص على أنه يستحب للمؤمن الصائم تطوعاً إذا دعاه أخوه المؤمن للأكل من طعامه أن يأكل منه إدخالاً للسرور عليه ولا يعتذر عنه بأنه صائم فكيف الحال في المرأة وزوجها؟

ولكن هذا الكلام لا يخلو من ضعف، لأنه لو صامت المرأة تطوعاً من دون إذن زوجها فربما لا تستجيب لرغبة الزوج في المقاربة لئلا يبطل صومها، بل وربما تمتنع حتى من التمكين لما دون المقاربة من الاستمتاعات مخافة أن يؤدي إليها، وقد لا يتمكن الزوج من إلزامها بالتمكين، وربما لا يرغب في ذلك لأنه لا يستمتع ما لم يكن مبنياً على اللطف والانسجام دون الإلزام والإجبار.

وبذلك يظهر أن مجرد تشريع وجوب التمكين للزوج في أثناء الصيام المستحب لا يفي بمراعاة حق الزوج في الاستمتاعات الجنسية، فالارتباط بين إناطة صحة صوم الزوجة بإذن الزوج ورعاية حق الزوج في الاستمتاع بها غير بعيد، ولعله لذلك توقف جمع من الفقهاء في اشتراط إذنه مع عدم منافاة صومها لحقه المذكور.

---

(١) مستدرك الوسائل ج ٧ ص ٥٥٥ ح ٢.

والحاصل أن الاستشهاد بإخبار عدم جواز صوم المرأة تطوعاً من دون إذن زوجها فيما هو محل البحث لا يخلو عن وجه، ولكن لعله لا حاجة إليها فإن هناك روايات كثيرة قد دلت على حث النساء على عدم منع أزواجهن من ممارسة حقوقهم الجنسية، حتى ورد النهي عن تطويلهن الصلاة لذلك، ففي صحيح أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء: لا تطولن صلاتكن لتمنعن أزواجكن[1]، وهذه الروايات ربما تورث الاطمئنان بأن الشارع المقدس لم يرخص للمرأة أن تدخل مني الأجنبي في فرجها من دون إذن زوجها مع استتباعه حرمان الزوج من المقاربة في مدة العدة.

هذا، ولكن أقصى ما يقتضيه البيان المذكور ـ لو تم ـ إنما هو إناطة جواز حمل المرأة من مني الغير بموافقة الزوج عليه فيما إذا كان حملها منافياً لحقه في الاستمتاع، فلو كان مسافراً لا يرجع لسنة مثلاً فالبيان المذكور قاصر عن إثبات الاشتراط المذكور.

(الشرط الثاني): أن يكون الزوج عقيماً لا يستطيع الإنجاب بصورة مؤكدة، فلا يجوز للزوجة أن تحمل من مني الغير إذا كان زوجها خصيباً، كما إذا كان مبتلياً ببعض الأمراض الوراثية الخطيرة فرغبت المرأة في أن تحمل من مني رجل آخر لتجنب جنينها ذلك المرض فإنه لا يجوز لها ذلك.

والوجه في ذلك ما علم من مدى اهتمام الشارع المقدس بعدم اختلاط المياه في الأرحام حتى أنه أثبت العدة بمجرد دخول الماء في فرج المرأة ولو من دون دخول ـ كما مر في صحيح محمد بن مسلم ـ بل ربما يستفاد من بعض الروايات ثبوت العدة على المرأة بإنزال الزوج عند المباشرة فيما دون الفرج لمجرد احتمال دخول الماء، ففي معتبرة إسحاق

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١١٧ ح ١.

بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأة فيدخل بها فيغلق باباً ويرخي ستراً عليها ويزعم أنه لم يمسها وتصدقه هي بذلك عليها عدة؟ قال: لا، قلت: فإنه شيء دون شيء قال: إن أخرج الماء اعتدت[1].

وورد في بعض الروايات تعليل منع المرأة من التزوج بأكثر من رجل واحد بأنه لو كان لها زوجان أو أكثر من ذلك لم يعرف الولد لمن هو إذ هم مشتركون في نكاحها[2]، وفي صحيحة علي بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل المسلم؟ قال: نعم ولكن إذا فعل فليحصن بابه مخافة الولد[3]، أي مخافة أن تلد على فراشه ولداً تحمله من غيره فينسب إليه من دون أن يكون له حقيقة، ونظير هذا التعليل يجري في مفروض البحث كما لا يخفى.

ومع ذلك كيف يحتمل أن الشارع المقدس أجاز للمرأة أن تدخل مني الأجنبي في فرجها ولها زوج يمكن أن تحمل منه؟!

ولكن يمكن أن يقال إن أقصى ما يقتضيه هذا البيان ـ لو تم ـ هو المنع من إدخال مني الأجنبي في رحم المتزوجة حيث يكون مظنة للخلط بمني الزوج ولا يفي بإثبات المنع منه مطلقاً.

مضافاً إلى أن التجنب عن خلط المياه إنما هو حكمة لثبوت العدة ومنع تعدد الأزواج وليس علة تامة للحكم يدور مدارها وجوداً وعدماً ليستند إليها في مفروض المسألة، ولذلك تثبت العدة حتى مع اليقين بكون

---

(١) الكافي ج ٦ ص ١١٠ ح ٩، والمقصود بقوله (شيء دون شيء) هو المقاربة فيما دون الفرج كما يوضحه قوله في صحيحة محمد بن مسلم (الوسائل ج ١٤ ص ٣٢٩ ح ١). (أنه لم يكن أفضى إليها إنما كان شيء دون شيء).

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٣٩٨ ح ٢.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٣٣٤ ح ٦.

صاحب الماء عقيماً[1] وكذلك لا يجوز تعدد الزوج حتى مع العلم بكون أحدهما عقيماً كما هو واضح.

على أنه لو كان التجنب عن خلط المياه وعدم الاشتباه فيمن ينتسب إليه الولد علة تامة للحكم لاقتضى جواز إدخال مني الأجنبي في رحم الزوجة حتى لو لم يكن زوجها عقيماً في هذه الأزمنة التي تطورت فيها الوسائل الطبية فأصبح بالإمكان ـ كما يقال ـ تشخيص صاحب النطفة التي تكوّن منها الجنين بطرق علمية مختبرية لا يتخللها الاجتهادات الشخصية.

والحاصل أن مجرد كون الزوج خصيباً وقادراً على الإنجاب لا يمنع من حمل الزوجة من مني رجل آخر لو جازت هذه العملية في حد ذاتها.

(الصورة الثانية)

أن تكون المرأة خلية من الزوج ولا أعرف وجهاً يمكن الاستدلال أو الاستشهاد به لمنع حقن المرأة بمني الغير في خصوص هذه الصورة، عدا ما ورد في رواية عبيد بن زرارة قال: قلت له: هل على المرأة غسل من جنابتها إذا لم يأتها الرجل؟ قال: وأيكم يرضى أن يرى أو يصبر على ذلك أن يرى ابنته أو أخته أو أمه أو زوجته أو أحداً من قرابته قائمة تغتسل فيقول ما لك؟ فتقول: احتلمت وليس لها بعل، ثم قال: لا ليس عليهن

---

(١) ولكن إذا كانت المرأة عاقراً لا تحمل بصورة مؤكدة فمقتضى بعض النصوص المعتبرة عدم ثبوت العدة عليها ففي معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: التي لا تحبل مثلها لا عدة عليها (الوسائل ج ١٥ ص ٤٠٠ ح ١) ومقتضى إطلاقها عدم ثبوت العدة على المرأة التي لا تحبل لإزالة رحمها أو مبيضيها ونحو ذلك ولكن ظاهر الفقهاء رضي الله عنهم عدم الالتزام بإطلاقها ولعلهم حملوها على ما إذا لم تكن تحبل المطلقة من جهة صغر عمرها كما ورد في مرسلة جميل ابن دراج (في الرجل يطلق الصبية التي لم تبلغ ولا يحمل مثلها) الوسائل ج ١٥ ص ٤٠٥ ح ٢، ولكنه لا يخلو من نظر أو منع.

ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم قال: ﴿وَإِنْ كُنْتُم جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ ولم يقل ذلك لهن[1].

ووجه الاستشهاد بها أن يقال إنه إذا لم يجعل الشارع المقدس الغسل على المرأة في الاحتلام إذا لم يكن لها بعل لأنه يعد أمراً مستنكراً، فهل يحتمل أنه رخّص لها في الحمل من مني رجل أجنبي مع أنه أشد قبحاً واستنكاراً في نظر العرف؟!

ولكن هذا الاستشهاد مخدوش لأن استنكار أن تحتلم المرأة ويجب عليها الغسل بذلك وهي غير ذات بعل لا يصلح أن يكون وجهاً لعدم ثبوت الغسل عليها، فما اشتملت عليه الرواية مجرد وجه إقناعي لا يصح أن يتمسك به في المقام، مضافاً إلى ضعف سندها بالإرسال ومعارضتها في موردها بالروايات المعتبرة الكثيرة الدالة على ثبوت الغسل على المرأة بالاحتلام[2].

ثم انه قد يستدل على عدم جواز التسبب في حمل المرأة الباكرة الخلية عن الزوج بمني الأجنبي بأن الحمل يوجب إزالة بكارتها أي تمزق غشاء البكارة وهو حرام على الفاعل وعليه الدية والتعزير.

وهذا الكلام ضعيف لأن مورد الكلام ما إذا تم الحمل برضا الباكرة نفسها من دون جبر وإكراه، ولا جناية عليها في مثل ذلك لتكون محرمة وتستوجب الدية والتعزير.

وأما ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم في المساحقة من ثبوت مهر المثل للجارية التي حملت بالسحاق معللاً بأن (الولد لا يخرج منها حتى يشق فيذهب عذرتها)[3] فمحمول على ما إذا لم تكن متنبهة إلى احتمال انتقال المني إليها بالسحاق كما تقدم في بحث سابق فتدبر.

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٧٥ ح ٢٢.
(٢) لاحظ (حول جناية المرأة بغير المقاربة) ص ١٤ وما بعدها.
(٣) الوسائل ج ١٨ ص ٤٢٦ ح ١.

هذا مضافاً إلى إمكان إخراج الجنين بالعملية القيصرية فيبقى غشاء البكارة سليماً!

(الصورة الثالثة)

أن يكون صاحب المني أحد محارم المرأة بالنسب أو بالرضاع أو بالمصاهرة أو ممن يحرم عليها نكاحه أما مؤبداً كالمطلق تسعاً والمحرم باللواط والزناء، أو مؤقتاً كالمطلق ثلاثاً قبل أن تنكح من غيره، والكافر قبل أن يسلم.

وربما يقال أنه ينبغي أن يعد حرمة حقن المرأة بمني أحد هؤلاء أمراً واضحاً لأن حكم الشارع بحرمة نكاحها منهم يفيد ضمناً أنه لا يريد تكوّن ذرية مشتركة منهما، فإن النكاح هو الطريق الاعتيادي لتشكيل الذرية فتحريمه يقتضي كونه مبغوضاً للشارع المقدس.

ولكن هذا الكلام ليس صحيحاً، إذ ربما يكون الملاك الذي لأجله حرم نكاحها على هؤلاء قائماً في المعاشرات الجنسية بينهما ولا يكون تكوّن الذرية منهما مبغوضاً للشارع، فلا سبيل إلى استكشاف حرمة حقن المرأة بمني أحد محارمها أو نحوهم من هذا الطريق.

نعم يمكن أن يقال إن حمل المرأة من محارمها النسبية كالأب والأخ والابن وأضرابهم يؤدي إلى خلط في الأنساب لا يظنّ أن الشارع المقدس يرضى به، مثلاً لو حملت المرأة من مني أبيها لاستلزم أن يكون صاحب المني أباً وجداً للمولود وأبناؤه أخوة وأخوالاً له وكذلك بناته أخوات وخالات له، ومن المستبعد جداً أن يرضى الشارع بالتسبب في حصول ذلك.

ولكن هذا بناءً على تصحيح انتساب الوليد إلى صاحب المني شرعاً، وأما بناءً على إنكار ذلك وإن انتسب إليه عرفاً فيمكن أن يقال بأنه لا يتحقق خلط في الأنساب وإن كان صاحب المني من المحارم النسبية للمرأة فتأمل.

ومهما يكن فلا يتحقق مثل هذا الخلط لو كان صاحب المني ممن حرّم على المرأة نكاحه بسبب كونها مطلقته تسعاً أو ثلاثاً قبل أن تنكح غيره ونحو ذلك.

هذا

وقد تحصل مما تقدم أن معظم الوجوه العامة والخاصة التي استعرضت للمنع من حقن المرأة بمني غير زوجها لغرض الحمل والإنجاب لا تفي بإثبات هذا المدعى بشكل واضح لا لبس فيه.

كما تبيّن أن أجدر الوجوه العامة بالقبول وأسلمها من الاشكال هو الوجه الرابع أي ارتكاز المتشرعة بالتقريب المتقدم فإنه لا يخلو من وجه وجيه.

بل الإنصاف أن دعوى الاطمئنان بعدم جواز عملية التلقيح الصناعي بمني غير الزوج بالنظر إلى هذا الوجه مؤيداً ببعض ما مرّ من الآيات الكريمة والروايات الشريفة ليست بعيدة عن الصواب.

وفي كل الأحوال لا يظن بفقيه أن يتجرأ ويفتي بجواز العملية المذكورة وإن لم يتم عنده الدليل اليقيني على حرمتها، فإن الارتكاز المتشرعي مؤيداً بما مرّ إن لم يصلح وجهاً قطعياً للحرمة فلا إشكال في أنه يصدّ عن الفتوى بالجواز ولا محيص معه من الاحتياط الذي هو سبيل النجاة والله العالم بحقائق أحكامه.

الباب الثاني

في زرع البويضة في الرحم

وهو يمكن أن يقع على ثلاثة أنحاء:

١ ـ زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحمها.

٢ ـ زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى.

٣ ـ زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم حيوان أو نحوه.

وينبغي البحث عن الأنحاء الثلاثة:

١ ـ زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحمها

ويتم ذلك بعد تخصيب البويضة بحويمن الرجل على أحد نحوين:

أ ـ وضع عدد من البويضات الناضجة مع الحيامن المنشطة في وسط زرعي مخصص لغرض الإنجاب، وبعد التأكد من حصول الإخصاب يتم عزل البويضة المخصبة في وسط زرعي آخر مهيأ لنموّ الجنين في مراحله الأولية، ثم تنقل إلى وسط زرعي ثالث لتخليصها من السموم والمواد التي تفرزها ولها أثر ضار على نفسها، وبعد عدة أيام لا تتجاوز الثلاثة تعاد إلى رحم الأم فيتم زرعها في بطانة جدارها، وقد يلجأ الأخصائيون إلى إعادة البويضة المخصبة إلى قناة فالوب لتنمو بشكل طبيعي أثناء نزولها إلى الرحم

وانغراسها في جدارها، وذلك تلافياً لبعض التأثيرات التي لا يمكن السيطرة عليها في الأوساط الزرعية.

ب ـ حقن الحويمن داخل البويضة مجهرياً بأحد طريقين:

١ ـ حقنه تحت النطاق الشفاف للبويضة ويعرف ذلك بـ (suzi).

٢ ـ حقنه داخل سايتوبلازم البويضة ويعرف ذلك بـ (icsi).

وبعد نجاح عملية الحقن وحصول التخصيب يتم اتخاذ الإجراءات المتقدمة في النحو الأول لإعادة البويضة المخصبة إلى قناة فالوب أو إلى الرحم مباشرة لزرعها في جدارها.

وعملية إخصاب البويضة بالحويمن خارج الرحم ثم إعادتها بعد مرحلة معينة إلى المرأة لتكمل مسيرتها حتى الولادة هي ما تسمى بـ (عملية طفل الأنابيب).

ويقول أهل الاختصاص إن بالإمكان ـ نظرياً ـ أن تزرع البويضة المنتزعة في جدار الرحم بعد نزع نواتها وإبدالها بنواة خلية غير جنسية من جسم رجل أو امرأة حتى صاحبة البويضة نفسها أو بنواة خلية حيوانية، وهذا ما يصطلح عليه بـ(عملية الاستنساخ).

فزرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحمها يمكن أن يقع على صور:

الأولى: زرع البويضة المنتزعة من المرأة في رحمها بعد تخصيبها بحويمن زوجها

ويلتجأ إلى هذه العملية في الحالات التي يتعذر فيها أن تحمل المرأة بصورة طبيعية أو بالتلقيح الصناعي ـ أي بإدخال حيامن الزوج في الجهاز التناسلي للمرأة بالآلة ـ على الرغم من امتلاكها رحماً صالحة للحمل ومبيضاً ينتج بويضات صالحة للإخصاب وامتلاك الزوج لخلايا جنسية قادرة على التلقيح.

والأسباب التي تؤدي إلى ذلك عديدة منها:

١ ـ انسداد قناتي فالوب لدى الزوجة مما يؤدي إلى عدم التقاء البويضة بعد خروجها من المبيض بحويمن الزوج، وعدم تيسّر نزولها إلى الرحم لو تم التلقيح بالحويمن داخل الحويصلة المبيضية.

٢ ـ اضطرابات وظيفية في رحم الزوجة يتعذر معها احتضانها للبويضة المخصبة في الأيام الأولى بعد حصول التخصيب، فتمس الحاجة إلى إجراء عملية الإخصاب خارج الرحم لإنبات البويضة المخصبة في الأنبوبة الطبية لبعض الوقت قبل إعادتها إلى الرحم.

٣ ـ قلة أعداد الحيامن لدى الزوج لخلل هرموني أو لإصابته ببعض الأمراض الجنسية أو الجرثومية أو لتعرضه للإشعاع أو للمواد الكيميائية فيتعذر الحمل حتى بطريقة التلقيح الصناعي.

٤ ـ انعدام الحركة لدى الحيامن أو تحركها بنسبة ضئيلة جداً لا تكفي حتى لإجراء عملية التلقيح الصناعي، فيلتجأ إلى عملية التلقيح بالحقن الإجباري.

٥ ـ انعدام الحيامن المتكاملة عند الزوج فتؤخذ طلائعها المسماة بـ (spermatid) فتحقن في البويضة المنتزعة من الزوجة.

وهناك أسباب أخرى مشروحة في البحوث المعدة لذلك.

وكيف كان فالظاهر أنه لا إشكال في مشروعية حمل المرأة بطريقة زرع بويضتها المخصبة بحويمن الزوج في رحمها، نعم يمكن أن يثار الإشكال في ذلك بضم أحد مبنيين إلى الآخر وهما:

١ ـ ما يظهر من بعض الفقهاء كالسيد الحكيم قدس سره من عدم انتساب الولد إلى الزوج شرعاً إذا لم يكن حصول الحمل بالاتصال الجنسي أو ما بحكمه ـ كالإنزال على حافة الفرج ـ وإن كان الولد مخلوقاً من مائه.

٢ ـ أنه لا يجوز التسبب في حمل المرأة بجنين لا ينتسب شرعاً إلى زوجها وإن كان منتسباً إليه عرفاً.

ولكن كلا المبنيين ضعيف، أما الأول فسيأتي وجه ضعفه في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى[1].

وأما المبنى الثاني فهو أيضاً خال عن الدليل، عدا ما يتوهم من إمكان تحوير بعض الوجوه التي سبق تقريب الاستدلال بها على حرمة حقن المرأة بمني غير الزوج ليشمل مفروض البحث، إلا أنه لا يوجد بين تلك الوجوه ـ على تقدير تماميتها في حد ذاتها ـ ما يصلح لذلك:

أ ـ أما آيات حفظ الفرج، فلأن الاستدلال بها كان مبنياً على أن دخول ماء غير الزوج في فرج المرأة يعد شيناً عليه وممّا ينافي حفظه عرفاً، ومن الواضح أن مثل هذا الكلام لا يأتي في زرع البويضة المخصبة بمني الزوج في رحم الزوجة وإن قيل بأن الجنين لا ينتسب شرعاً إلى الزوج، بل يمكن أن يستدل على جوازه بعقد المستثنى في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ**﴾ بنظير التقريب المتقدم في الاستدلال بهذه الآية الكريمة على جواز حقن الزوجة بمني زوجها، ولكن تقدم الإشكال فيه فلاحظ.

ب ـ وأما قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ**﴾ فخروج مفروض البحث عنه واضح أيضاً، إذ لا حزازة عند العرف في استقبال الزوجة البويضة المخصبة بمني زوجها ـ وإن لم ينتسب الجنين المتكوّن منها إلى الزوج شرعاً ـ فضلاً عن أن يعد ذلك من القبائح.

ج ـ وأما روايات علي بن سالم والأشعثيات وسليمان بن داود والمعلى بن خنيس ومحمد بن مسلم وزرارة وإسحاق بن عمار فمواردها إقرار ماء غير الزوج في فرج المرأة فلا يستفاد منها حرمة التسبب في حمل

---

(١) لاحظ ص ٤١٢.

المرأة بجنين لا ينتسب شرعاً إلى من تحل عليه بصورة عامة.

د ـ وأما ارتكاز المتشرعة فقد تقدم أن له صيغاً متعددة تختلف سعة وضيقاً، فلو كان المرتكز عندهم حرمة حمل المرأة بجنين لا ينتسب شرعاً إلى من ترتبط معه بعلقة تبيح النكاح لكان شاملاً لما نحن فيه، ولكن هذه الصيغة غير متعينة ولا شاهد عليها، وقد تقدم أن (ارتكاز المتشرعة) إن تم دليلاً على الحرمة في المقام لوجب الاقتصار فيه على القدر المتيقن لكونه دليلاً لبياً ليس له إطلاق يؤخذ به، ومفروض البحث خارج عن القدر المتيقن.

هـ ـ وأما أصالة الاحتياط في الفروج فيمكن أن يقال إنها لو تمت فليس مقتضاها لزوم الاحتياط في مبدأ تكوّن الولد في جميع الموارد، بل في خصوص ما يكون مورداً للاحتياط من جهة احتمال حرمة المقاربة أيضاً، والمقام خارج عن ذلك لفرض أن صاحب الحويمن زوج لمن تزرع البويضة المخصبة في رحمها.

والوجه في الاختصاص بما ذكر قصور الروايات الست التي ذكرت مستنداً لأصالة الاحتياط في الفروج عن إثبات الاحتياط في غير ذلك.

فقد ورد في معتبرة شعيب الحداد (أن أمر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا يتزوجها) وأقصى ما يستفاد من هذا التعبير هو لزوم الاحتياط من حيث احتمال أن لا يحل له الفرج فتنعقد نطفة الولد في فرج لا يحل لصاحبها.

وورد في موثقة مسعدة (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة) ومفاده الاحتياط بترك المجامعة مع احتمال كون الفرج حراماً على المجامع، وأقصى ما يمكن أن يلحق به هو الاحتياط في مبدأ تكوّن الولد في هذا المورد.

ومن ذلك يظهر الحال في روايات العلاء بن سيابة وأبي بصير ومحمد ابن حكيم فلاحظ.

و ـ وأما قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ الذي تقدم تقريب دلالته على عدم جواز حمل المرأة المزوجة بجنين لا ينتسب إلى زوجها فيمكن ادعاء شموله لمفروض البحث بناءً على كون العبرة في ذلك بالانتساب الشرعي ولكنه محل تأمل أو منع.

ز ـ وأما قوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ﴾ الدال على منع الزوجة من إقامة ارتباط زوجي أو ما بحكمه برجل آخر غير زوجها فمن الظاهر عدم ارتباطه بما نحن فيه، حتى بناءً على إنكار انتساب الولد إلى الزوج صاحب الحويمن شرعاً.

فالحاصل أنه لا يوجد وجه للمنع من زرع البويضة المخصبة بحويمن الزوج في رحم الزوجة، نعم الأمر منوط بموافقة الزوجين ـ كما تقدم نظيره في حقن الزوجة بالسائل المنوي للزوج ـ فلا يجوز إلزام الزوج بانتزاع حويمن منه ليستخدم في تخصيب بويضة الزوجة، بل لا يجوز انتزاع الحويمن من سائله المنوي للغرض المذكور من دون إذنه، كما لا يجوز إلزام الزوجة بانتزاع البويضة منها ومن ثم إعادة زرعها في رحمها بعد تخصيبها بحويمن الزوج، ولكن لو فرض وقوع الإلزام من أيّ من الجانبين فلا يضر ذلك بشرعية الحمل، والوجه في ذلك كله يظهر مما تقدم هناك ولا حاجة إلى الإعادة.

الثانية: زرع البويضة المنتزعة من المرأة في رحمها بعد تطعيمها بنواة خلية غير جنسية من زوجها

ومورد هذه العملية ما إذا كان الزوج فاقداً للحويمن القادر على تخصيب بويضة زوجته حتى طلائع الحيامن المسماة بـ (spermatid)، فيتعذر حملها منه إلا بهذه الطريقة التي تعرف بـ(الاستنساخ) وقد طبقها علماء البيولوجيا في بعض أنواع الحيوان كالضفدع والغنم ويقولون إن بالإمكان ـ نظرياً ـ تطبيقها في الإنسان أيضاً.

وتقوم فكرتها على أساس أخذ خلية غير جنسية من أيّ من خلايا الجسم من ذكر أو أنثى وعزل نواتها التي تحتوي بطبيعة الحال على (٤٦) كروموسوماً، ثم زرع هذه النواة في البويضة المنتزعة من الأنثى بعد إخلائها من نواتها التي تحمل (٢٣) كروموسوماً، وعندئذ تشرع النواة الضيفة في الانقسام في اتجاه تكوين جنين كالبويضة المخصبة بالحويمن، فيعاد زرعها في الرحم حتى يتكامل ويصبح جنيناً تاماً، ويكون صورة مطابقة عمن أخذت منه نواة الخلية ويحمل جميع صفاته الوراثية، إذ لم يحمل (٢٣) كروموسوماً من الذكر ومثلها من الأنثى ليكون حاملاً لصفات الاثنين، بل حمل (٤٦) كروموزوماً للخلية الجسدية فقط فيحمل جميع الصفات الوراثية لصاحبها.

ولكن قد يدّعى أن هذه الفكرة التي طبقت في عالم الحيوان سوف لن ينجح تطبيقها في عالم الإنسان لأن الله تعالى أخبر في كتابه العزيز أن الإنسان يخلق من السائل المنوي للرجل كما في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ**﴾[١] وقوله: ﴿**فَلْيَنظُرِ الإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ**﴾[٢] وقوله: ﴿**أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى**﴾[٣] ونحوها غيرها من الآيات القرآنية الكريمة، والمفروض في هذه العملية أنه لا دور لحويمن الذكر في تكوين الإنسان، فهذا لا يمكن حدوثه أبداً فلا وجه للبحث عن حكمه.

(أقول): الظاهر أن الآيات الشريفة المشار إليها ليست بصدد تحديد مبدأ تكوّن الإنسان في بالمني، وإلا فبم يُفسّر خلق نبي الله عيسى عليه السلام مع وضوح غياب عنصر الحويمن في خلقه كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[٤].

---

(١) سورة المرسلات/ ٢٠.

(٢) سورة الطارق/ ٥ ـ ٧.

(٣) سورة القيامة/ ٣٦ ـ ٣٧.

(٤) سورة آل عمران/ ٥٩.

فالصحيح أن الإيعاز في تلكم الآيات المباركة إلى تكوّن الإنسان من المني ورد تمهيداً لبيان أمور أخرى كالإشارة إلى قدرة الله تبارك وتعالى على إعادة الحياة إلى الإنسان بعد موته، وإحاطة علمه بجميع جوانبه من مبدئه إلى منتهاه وكون ما يتمتع به من القوى العقلية والجسمية مستنداً إلى فيضه وعطائه، فكأنه عز وجل أراد أن يقول إن الله الذي خلق الإنسان من نطفة ضئيلة حقيرة كيف تنكر قدرته على إعادة الحياة إليه بعد موته؟ وكيف لا يحيط علمه بجميع أموره وشؤونه؟ وكيف يصحّ أن يصبح خصيماً لربّه وهو الذي وهبه كل شيء ولم يكن شيئاً مذكوراً؟

ويكفي في التمهيد لبيان هذه الأمور اعتماد الحالة العامة في خلق الإنسان، وهي خلقه من النطفة وإن وجدت حالات قليلة يخلق فيها الإنسان من غيرها.

والحاصل أن الآيات الكريمة المذكورة ليست مسوقة أساساً لبيان كيفية خلق الإنسان لينعقد لها الظهور في الحصر، بل هي بصدد التمهيد لمطالب أخرى لا تبتني على حصر خلق الإنسان من المني.

ومهما يكن فما يمكن أن يجعل وجهاً للإشكال في العملية المذكورة أمور:

١ ـ إنها تغيير لخلق الله تعالى بالتلاعب بالنواميس التي قررها عز وجلّ في كيفية خلق الإنسان وغيره من الحيوانات، وتغيير خلق الله حرام لأنه مما يأمر به الشيطان كما حكاه تعالى عنه: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾[1].

والجواب: أنه لا يحتمل أن يكون المقصود بخلق الله في الآية الكريمة مطلق خلق الله، وبالتغيير طبيعي التغيير على إطلاقه وسريانه، وإلا لاقتضى ذلك حرمة الكثير من التصرفات التي لا إشكال في جوازها، مع

---

(١) سورة النساء/ ١١٩.

أن لسان الآية الكريمة آب عن التقييد مطلقاً، إذاً لا محيص من الالتزام بأن المقصود بتغيير خلق الله هو نوع خاص منه، وحينئذ فالأنسب في تفسيره هو ما ورد منسوباً إلى الإمام الباقر عليه السلام من أن المراد بخلق الله هو دين الله[1]، ويناسبه قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[2] وهذا هو اختيار جمع من أعلام المفسرين منهم الشيخ الطوسي قدس سره في التبيان[3] وبذلك تكون الآية الكريمة أجنبية تماماً عن محل البحث.

٢ ـ إن هذه العملية تؤدي ـ كما سبق ـ إلى أن يكون الوليد نسخة طبق الأصل عن صاحب الخلية الجسدية أي الزوج في مفروض البحث، مع أن مقتضى الحكمة وجود التمايز والاختلاف بين أبناء البشر درءاً للكثير من المفاسد المترتبة على التماثل والتشابه فإنه مظنة الالتباس والاشتباه في مختلف مجالات الحياة كما لا يخفى.

والجواب: إن هذا المقدار لا يكفي دليلاً على المنع فإن وجود موارد قليلة من التشابه التام بين شخصين ـ كما يحصل أحياناً بين بعض التوائم ـ لا يتسبب في مفاسد مهمة يعلم بعدم رضا الشارع المقدس بوقوعها.

مضافاً إلى أن التشابه بين الوليد وصاحب الخلية مهما كان كبيراً فهو لا يلغي التفاوت بينهما في العمر الذي يكفي مانعاً عن الالتباس والاشتباه كما هو واضح.

مع أن آخر تقارير علماء البيولوجيا يتحدث عن أن فرضية المماثلة التامة بين الوليد وصاحب الخلية قد ثبت خلافها خارجاً فيما أجريت من عمليات الاستنساخ في الحيوانات، فقد تبين بمرور الوقت أن هناك فروقاً

---

(١) تفسير العياشي ج ١ ص ٢٧٦ ح ٢٧٦.
(٢) سورة الروم/ ٣٠.
(٣) التبيان ج ٣ ص ٣٣٤.

عديدة في الصفات والمميزات تظهر تدريجاً بين المستنسخ والمستنسخ عنه، وليس الأمر كما ظنه العلماء في البداية من التشابه التام بينهما، بل قد ثبت بموجب التجارب عدم المماثلة التامة بين الأفراد المستنسخة ذاتها، فقد حكي عن البروفسور كيث كامبل الذي عمل في استنساخ أربعة خراف متطابقة جينياً في معهد روزلين في أدنبرة أنه قال: إن الحيوانات تباينت فيما بينها وعلى نحو متزايد مع التقدم في السن، مؤكداً أنها تبدو مماثلة لخراف من السلالة ذاتها لكنك لن تعرف أنها حيوانات مستنسخة فلقد طورت أحجاماً وطباعاً مختلفة.

٣ ـ إن الجنين الذي تحمله المرأة نتيجة لتطعيم بويضتها بنواة خلية من جسد زوجها لا ينتسب إلى الزوج، لأن ولد الرجل في العرف والشرع هو الذي يخلق من منيّه وهذا ليس كذلك، ولا يجوز للزوجة أن تحمل بجنين لا ينتسب إلى زوجها عرفاً وإن لم يكن ينتسب إلى رجل غيره أيضاً.

والجواب: أنه لو سلّم عدم انتساب الوليد عرفاً إلى صاحب الخلية ـ مع أن هذا غير مسلّم كما سيأتي في محله ـ فبالإمكان المناقشة في حرمة حمل المتزوجة بجنين لا ينتسب إلى غير زوجها من الرجال وإن لم ينتسب إليه أيضاً، فإن الوجوه التي سبق استعراضها لا تفي بإثبات هذا المعنى كما علم وجهه مما مرّ في الصورة الأولى، نعم يمكن أن يقال إن قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ يدل على ذلك على أساس أن حمل الزوجة بجنين لا ينتسب شرعاً ولا عرفاً إلى زوجها مناف لكونها حرثاً له فقط بناءً على استفادة الحصر من الآية الكريمة، ولكن يمكن أن يتأمل في ذلك أيضاً لأن نواة الخلية جزء من بدن الزوج فهي زرع له في رحم زوجته والزوجة حرث له في كل الأحوال وإن قيل بعدم انتساب الجنين إليه.

ثم إن ما مر في الصورة الأولى من لزوم موافقة الزوجين على تخصيب بويضة المرأة بحويمن الزوج ثم زرعها في الرحم من دون أن يؤثر عدمها في شرعية الحمل يجري نظيره في محل البحث كما هو ظاهر.

الثالثة: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحمها بعد تخصيبها بحويمن رجل غير زوجها

وتستخدم هذه العملية في بلاد الغرب في أحد موردين:

١ ـ ما إذا كان الزوج فاقداً للخلايا الجنسية القادرة على التخصيب.

٢ ـ ما إذا رغبت المرأة في الإنجاب من دون زواج.

ولا بد بالإضافة إلى ذلك أن يكون هناك مانع من حقن المرأة بالسائل المنوي للرجل المتبرع، وإلا فلا موجب لتجشم متاعب هذه العملية وكلفتها الباهظة مع تيسر الحمل بطريقة أسهل منها وأقل كلفة بكثير كما هو واضح.

والمانع المفترض يمكن أن يكون طبياً كما إذا لم يكن يتيسر لبويضة المرأة الالتقاء في الزمان والمكان المناسبين ببعض الحويمنات التي يشتمل عليها السائل المنوي إذا تم زرقه في المهبل بالآلة، ويمكن أن يكون المانع عاملاً آخر كعدم استعداد المرأة نفسياً لاستقبال مني الأجنبي في مهبلها.

ومهما يكن فما يمكن أن يستدل به على حرمة العملية المذكورة[1] هو نفس ما تقدم في الباب الأول من الوجوه التي استدل بها على حرمة حقن المرأة بالسائل المنوي لغير زوجها وهي:

١ ـ آيات حفظ الفرج، وكان مبنى الاستدلال بها أن دخول ماء غير الزوج في فرج المرأة مناف لحفظه عرفاً، ومثل هذا الكلام يأتي في دخول

---

(١) قد يتوهم أن نفس تخصيب بويضة المرأة بحويمن غير زوجها حرام ولكنه ضعيف جداً ولم يظهر له وجه أصلاً، وقد يتوهم حرمته بناءً على عدم جواز زرعها في رحم صاحبة البويضة وعدم تيسر زرعها في رحم امرأة أخرى تحل على صاحب الحويمن، ووجه حرمته عندئذٍ هو ما دل على عدم جواز التسبب في إلقاء النطفة من الرحم كموثقة إسحاق بن عمار وغيرهما، ولكن هذا أيضاً مخدوش كما سيأتي في محله من الفصل الثاني فلاحظ.

البويضة المخصبة بحويمن غير الزوج في فرجها، إذ ليست العبرة فيما يدعى من المنافاة بدخول ما يطلق عليه اسم المني عرفاً، بل العبرة بدخول الحويمن سواء قبل الالتقاء بالبويضة أم بعده على نحو تكون المرأة في معرض الحمل من غير زوجها، وهذا متحقق في مفروض البحث.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ﴾ وكان تقريب الاستدلال به هو أن الفاحشة هي كل قبيح من القول والفعل، وتعمّد إدخال مني غير الزوج في فرج المرأة لتحمل منه قبيح عند العرف فيشمله عموم الآية الكريمة، ومثل هذا البيان يصدق فيما نحن فيه، إذ مناط القبح عند العرف هو حمل المرأة من ماء غير الزوج سواء أكان ذلك بدخول المني في مهبلها أم بتخصيب بويضتها بالحويمن المنتزع من المني قبل زرعها في الرحم.

٣ ـ رواية علي بن سالم وما ضاهاها من الروايات، وموردها كان خصوص إقرار النطفة أو إفراغ الماء في رحم الأجنبية، إلا أنه بناءً على تمامية الاستدلال بها فالمستفاد منها عرفاً بمناسبة الحكم والموضوع عدم جواز ذلك من حيث كونه مظنة لتكوّن الجنين في رحم المرأة مع انتسابه عرفاً إلى رجل ليست في عصمته، ولا خصوصية لكون ما تمّ إقراره هو المني المشتمل على الحويمن بل إقرار البويضة المخصبة بالحويمن له نفس الحكم.

ولكن قد تنكر هذه الاستفادة ويقال إن مقتضى الجمود على ظاهر ألفاظ هذه الروايات هو الاقتصار على مورد إقرار المني ووضعه وإفراغه بنفسه، ولا سبيل إلى التعدي إلى ما هو محل البحث من إقرار البويضة المخصبة بالحويمن المنتزع من المني، إلا أن هذا الكلام ضعيف كما لا يخفى.

٤ ـ ارتكاز المتشرعة، ويمكن أن يقال إنه قائم على حرمة التسبب في حمل المرأة بجنين ينتسب إلى غير من تحل عليه بلا فرق بين أن يكون ذلك عن طريق إدخال سائله المنوي في مهبلها أو زرع البويضة المخصبة بحويمنه في رحمها.

إلا أن يناقش في ذلك بأن (ارتكاز المتشرعة) دليل لبّي فلا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن وهو ما إذا كان الحمل عن طريق إدخال المني لا غيره.

ولكن هذه المناقشة ضعيفة فإن الاقتصار في الدليل اللبي على القدر المتيقن وإن كان صحيحاً، إلا أن مفروض البحث مندرج فيه كما يعلم بالرجوع إلى مرتكزات المتشرعة.

٥ ـ أصالة الاحتياط في الفروج، وشمولها لمحل البحث ظاهر.

هذا حال الأدلة العامة، ومثلها الوجوه التي ذكرت لتحريم حقن المرأة بمني غير زوجها في خصوص ما إذا كانت متزوجة أو خلية من الزوج أو كان صاحب المني من محارمها أو ممن يحرم عليها مؤبداً أو مؤقتاً، فإن تلك الوجوه تجري في المقام أيضاً فلاحظ.

فالنتيجة أنه لا يظهر وجه واضح للتفكيك بين حقن المرأة بالسائل المنوي لغير زوجها وبن زرع البويضة المخصبة بحويمن غير الزوج في رحمها بالالتزام بالحرمة في الأول وبالحلية في الثاني.

نعم لا بأس بما حكي عن السيد الأستاذ قدس سره من الفتوى بالتحريم في الأول والاحتياط اللزومي في الثاني[1]، فإن أقصى ما يقتضيه البيان المتقدم هو تمامية الدليل على الحرمة في الثاني على تقدير تماميته في الأول، ولكن لما لم يكن الفقيه ملزماً بالإفتاء بالحكم الشرعي بمجرد قيام الدليل عليه بل إن له الإحجام عن الفتوى وبيان مقتضى الاحتياط في المسألة فلا مانع في محل البحث من الاحتياط في المورد الثاني على الرغم من الفتوى بالحرمة في المورد الأول ولو لاحتمال وجود الفرق بينهما في الواقع.

وأيضاً بناءً على أن الوجوه المتقدمة للتحريم غير وافية بإثباته بصورة

---

(١) صراط النجاة ج ٣ ص ٢٧٠.

واضحة فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة في المورد الثاني والاحتياط اللزومي بالترك في المورد الأول نظراً إلى أن الترخيص فيه أبعد عن مذاق المتشرعة فتأمل.

الرابعة: زرع البويضة المنتزعة من المرأة في رحمها بعد تطعيمها بنواة خلية غير جنسية من رجل غير زوجها

وهذه العملية لم تطبق خارجاً إلى اليوم وربما لن تطبق في المستقبل أيضاً، ولكن موردها ما إذا رغبت المرأة في إنجاب طفل يحمل الصفات الوراثية لرجل معين، كما إذا مات زوجها قبل أن تحمل منه فانقطعت العصمة بينهما بذلك ـ على ما تقدم في محله ـ فإذا أرادت أن تنجب طفلاً منه ولم يتيسر ذلك بانتزاع خلية جنسية انحصر الأمر في أن تؤخذ منه خلية غير جنسية وتزرع نواتها في بويضة المرأة بعد انتزاع نواتها ثم تعاد إلى رحمها لتنمو ويصبح جنيناً متكاملاً.

وحكم هذه العملية[1] ربما يختلف بحسب اختلاف الآراء في أن الجنين المتكوّن من البويضة المطعمة بنواة خلية جسدية للرجل هل ينتسب إليه بالبنوة أو لا؟

فعلى القول بانتسابه إليه واعتباره أباً ووالداً له يلحق هذه العملية حكم عملية زرع البويضة المخصبة بحويمن غير الزوج في رحم المرأة، فإنه يمكن بقليل من التحوير الاستدلال على حرمتها بما تقدم من الوجوه التي استدل بها على حرمة تلك العملية، فإنها لو تمت لجرت في المقام أيضاً.

وهذا يشمل حتى رواية علي بن سالم وما وافقها في المضمون فإنه وإن كان المذكور فيها عنوان الماء والنطفة إلا أنه لا يبعد أن يقال إن العرف لا يفهم خصوصية لهما ولا للحويمن الذي يشتملان عليه، بل يفهم

---

(١) تقدم الإيعاز إلى بعض ما يستشكل به على مثل هذه العملية من جوانب أخرى كما مر الجواب عنه.

أن المبغوض شرعاً هو أن يوضع في رحم المرأة ما تصير معه في معرض الحمل بجنين ينتسب عرفاً إلى رجل ليست في عصمته، وهذا متحقق في المقام فتأمل.

وأما على القول بعدم انتساب الوليد إلى صاحب الخلية فحكم هذه العملية حكم عملية زرع البويضة المطعمة بنواة خلية جسدية من أنثى أو خلية حيوانية في رحم المرأة وسيأتي البحث عنها في الصورة اللاحقة.

الخامسة: زرع البويضة المنتزعة من المرأة في رحمها بعد تطعيمها بنواة خلية جسدية منها أو من امرأة أخرى أو خلية حيوانية

وهذه العملية لم تطبق أيضاً إلى اليوم، وموردها ما إذا رغبت المرأة في إنجاب طفل بصفات أنثوية معينة، أو غير منتسب إلى رجل أصلاً بناءً على صحة انتساب الوليد إلى صاحب الخلية الجسدية إذا كان ذكراً.

ولمعرفة حكم هذه العملية[1] لا بد من المرور على الوجوه التي استدل بها على حرمة حقن المرأة بمني غير الزوج ليلاحظ هل أن فيها ما يقتضي المنع في المقام أو لا؟

١ ـ أما آيات حفظ الفرج فشمولها لمحل البحث غير واضح، فإنه لو سلّم أن حمل المرأة بجنين ينتسب إلى غير من تحل عليه ينافي حفظ فرجها عرفاً فإنه ليس من المسلّم أن حملها بجنين لا ينتسب إلى أحد من الذكور قط ينافي ذلك، ومع الشك لا سبيل إلى التمسك بالآيات الكريمة.

نعم قد يقال إن (حفظ الفرج) إنما هو بمعنى عدم استخدامه فيما هو آلة له أي الجنس والاستيلاد، ولذلك ورد الاستثناء منه بقوله تعالى: ﴿إِلَّا

---

(١) هذا بغض النظر عما يستدل به على منعها من حيث كونها تغييراً لخلق الله أو نحو ذلك مما مر الجواب عنه.

عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ إذ لو كان كناية عن صونه عن الممارسات المشينة لما اتّجه استثناء الأزواج ومن يلحق بهم، وعلى ذلك فمقتضى إطلاقه عدم جواز استخدام الفرج في الاستيلاد إلا ما كان من قبل الزوج، فالاستيلاد من قبل غيره ـ ولو بواسطة خلية أنثوية أو حيوانية ـ داخل في عقد المستثنى منه الذي يجب التحفظ منه.

ولكن هذا الكلام غير تام، فإن المتبادر من حفظ الفرج هو كونه كناية عن صونه من الممارسات المشينة إما مطلقاً أو خصوص ما يتعلق منها بالجنس ـ على ما مر ـ ولذلك ورد الأمر به من غير استثناء في بعض الآيات المباركة، وأما استثناء الأزواج ومن يلحق بهم في الآيتين الكريمتين في سورتي المؤمنين والمعارج فإنما هو من قبيل الاستثناء المنقطع وإن كان على خلاف ما هو الأصل في الاستثناء من كونه متصلاً لا منقطعاً فلاحظ.

٢ ـ أما الآية المباركة: **﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ﴾** فهي الأخرى لا تشمل المقام، ولا أقل من الشك في كون العملية المذكورة من القبائح والفواحش وفي مثله لا مجال للتمسك بعموم الآية الكريمة.

٣ ـ وأما رواية علي بن سالم ونظائرها فهي أيضاً لا علاقة لها بمحل البحث فإن موردها إقرار ماء الرجل في رحم الأجنبية، وأقصى ما يصح أن يدعى هو أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن تكون العبرة بإقرار ما يكون مظنة لحمل المرأة بجنين ينتسب عرفاً إلى من لا تحل عليه، وأما ادعاء أنها تقتضي أن تكون العبرة بإقرار ما يكون مظنة لحمل المرأة بجنين لا ينتسب إلى من تحل عليه ليشمل مفروض البحث فهو غير تام كما لعله واضح بالتأمل.

٤ ـ وأما ارتكاز المتشرعة، فإن كانت الصيغة المعتمدة له هي حرمة حمل المرأة بجنين لا ينتسب إلى من تحل عليه شمل المقام، ولكن تقدم أن ارتكاز المتشرعة إن تمّ دليلاً على الحرمة في مفروض البحث فاللازم الاقتصار فيه على القدر المتيقن لأنه دليل لبّي، ومقتضى ذلك اعتماد صيغة

أضيق دائرة من الصيغة المذكورة، وعندئذ فلا يشمل محل الكلام.

٥ ـ وأما أصالة الاحتياط في الفروج فالظاهر أنها لا تجري في المقام ويتضح وجهه مما تقدم في الصورة الأولى فراجع.

هذا حال الأدلة العامة، وأما الوجوه التي ذكرت للمنع من حقن المرأة بالسائل المنوي لغير زوجها في خصوص ما إذا كانت المرأة متزوجة أو خلية عن الزوج فيمكن تحوير بعضها والاستدلال به على المنع في مفروض البحث، كأن يقال إنه إذا كانت المرأة المتزوجة حرثاً لزوجها فقط استناداً إلى قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ فمقتضى ذلك أن تمنع من الحمل بجنين لم يخلق من شيء من خلايا الزوج سواءً الجنسية (الحويمن) وغير الجنسية فتأمل.

وكذلك إذا كانت رواية عبيد بن زرارة تدل بضرب من الأولوية على عدم الترخيص للمرأة الخلية من الزوج بأن تصبح حاملاً لاستقباح العرف ذلك فلا فرق فيه بين أن يكون حملها منتسباً إلى شخص من الذكور وعدمه فتأمل.

❀ ❀ ❀

٢ ـ زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى

وهذا يمكن أن يقع على صور:

فإنه إما أن يتم تخصيب البويضة بحويمن متخذ من السائل المنوي لزوج صاحبة الرحم أو لزوج صاحبة البويضة نفسها أو لرجل آخر ليس زوجاً لأيّ منهما.

وعلى التقدير الأول فإما أن تكون صاحبة البويضة متزوجة أو خلية عن الزوج، وإذا كانت متزوجة فإما أن تكون زوجة أخرى لصاحب

الحويمن أو تكون زوجة لرجل آخر، وإن كانت خلية فإما أن تكون من محارم صاحب الحويمن أو ممن تحرم عليه مؤبداً أو مؤقتاً أو تكون غير ذلك.

وعلى التقدير الثاني إما أن تكون صاحبة الرحم متزوجة أو خلية عن الزوج، ويأتي فيهما التقسيمات المتقدمة أيضاً.

وعلى التقدير الثالث إما أن تكون صاحبة البويضة متزوجة أو غير متزوجة، وعلى كلا الوجهين فإما أن تكون من محارم صاحب الحويمن أو من بحكمهم أو لا تكون كذلك، ومثلها صاحبة الرحم التي تحتضن البويضة.

ونظير عملية التخصيب تطعيم البويضة المتخذة من امرأة بخلية غير جنسية أو حيوانية قبل زرعها في رحم امرأة أخرى، وصاحب الخلية غير الجنسية إما أن يكون زوجاً لصاحبة البويضة أو لصاحبة الرحم أو يكون رجلاً غيرهما، أو تكون صاحبة البويضة نفسها أو صاحبة الرحم أو امرأة ثالثة، ولهذا تقسيمات أخرى تظهر مما سبق.

وفيما يأتي استعراض لأحكام الصور المذكورة.

الصورة الأولى: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى بعد تخصيبها بحويمن لزوج الثانية

ويلتجأ إلى هذه العملية عندما لا تمتلك الزوجة بويضات صالحة للتخصيب، ولكن تمتلك رحماً صالحة لاحتضان البويضة المخصبة، فتستحصل بويضة من امرأة أخرى لتخصب بحويمن زوجها قبل أن تزرع في رحمها حتى تنمو وتصبح جنيناً متكاملاً.

وينبغي البحث عن حكم هذه العملية في ضوء القولين المعروفين فيمن تعتبر أماً للوليد في الحالات التي تكون البويضة من امرأة وتقوم بحضانة الجنين في فترة الحمل امرأة أخرى، فإن من الفقهاء من يرى أن أمّ

الوليد هي صاحبة الرحم التي احتضنته، ومنهم من يرى أنها هي صاحبة البويضة التي كان أصله منها[1].

فعلى الرأي الأول يمكن أن يستشكل في جواز هذه العملية بناءً على عدم انتساب الجنين شرعاً إلى صاحب الحويمن إذا لم يكن الحمل عن طريق الاتصال الجنسي وما بحكمه، مع البناء أيضاً على عدم جواز حمل المرأة بجنين لا ينتسب إلى زوجها شرعاً وإن كان منتسباً إليه عرفاً، ولكن كلا الأمرين مخدوش كما مر الإيعاز إليه سابقاً.

ويمكن أيضاً أن يستشكل في هذه العملية من جانب آخر، وهو أن استقبال امرأة لبويضة امرأة أخرى لكي تحمل منها مناف لما يجب عليها من حفظ الفرج، لما تقدم سابقاً من أن الفرج لما كان آلة الاستيلاد والإنجاب كما هو آلة لممارسة الجنس فمقتضى وجوب حفظه هو عدم الإتيان بما يشينه عرفاً من أي من الجانبين، واستقبال المرأة لبويضة امرأة أخرى في فرجها يشينه عرفاً من الجانب الأول.

ولكن مرّ فيما مضى الجواب عن هذا التقريب، مضافاً إلى أن أصل دعوى المنافاة يبتني على استقباح العرف حمل المرأة من بويضة امرأة أخرى ولكنه غير ثابت بل ممنوع.

وقد يقرّب الاستشكال في العملية المذكورة من جانب ثالث، وهو أنها توجب الخلط في الأنساب، لأن الجنين يكتسب الصفات الوراثية من صاحبة البويضة دون صاحبة الرحم.

والجواب: أنه سيأتي إن شاء الله تعالى بيان أنه لا عبرة بالصفات

---

(١) وهناك احتمالان آخران في المسألة أحدهما نفي أمومة كلتا الامرأتين والثاني إثبات الأمومة لهما معاً ولم أبحث عن حكم العملية المذكورة ونظائرها في الصور الآتية بناءً على هذين الاحتمالين لأنه يتضح الحال في ذلك مما يذكر على القولين المعروفين، مضافاً إلى عدم قائل بهما فيما أعلم.

الوراثية في موضوع النسب لا عرفاً ولا شرعاً، فلو تسنى نزع بعض الجينات الوراثية من البويضة وتبديلها بجينات أخرى لشخص آخر أو لحيوان مثلاً قبل إعادة زرعها في الرحم لم يقدح ذلك في صحة انتساب الجنين إلى صاحبة البويضة والرحم.

وقد نشر أخيراً تقرير ورد فيه أن بإمكان المرأة التي لا يتسنى لها الإنجاب بسبب وجود خلل في مادة السايتوبلازم (وهي المادة المحيطة بنواة الخلية) مراجعة عيادات الإخصاب الخارجي للعمل على إخراج نواة البويضة المنتزعة منها ثم دمج تلك النواة بمادة السايتوبلازم المستحصلة من البويضة التي تمنحها امرأة أخرى قبل تخصيبها بحويمن من السائل المنوي للزوج، وبذلك يحمل الجنين معظم الصفات الوراثية للأم صاحبة النواة لأن النواة تحمل معظم الجينات وأما المادة المذكورة فليس فيها إلا القليل من الجينات الوراثية.

هذا فيما يتعلق بصاحبة الرحم، وأما صاحبة البويضة فليس عليها إشكال يذكر في تبرعها بالبويضة، إلا أن يتوهم منافاته لحفظ فرجها وجوابه ظاهر مما سبق، مضافاً إلى أنه لو ثبت فهو لا يؤثر في شرعية الحمل كما هو واضح.

فالنتيجة أنه لا يوجد وجه تام للمنع من العملية المذكورة بناءً على أن صاحبة الرحم التي تحتضن الجنين هي أمه النسبية دون صاحبة البويضة.

وأما على الرأي الثاني فقد تثار عدة إشكالات:

١ ـ إن صاحبة البويضة إذا لم تكن زوجة أخرى لصاحب الحويمن فالعملية المذكورة تتسبب في تكوين إنسان ينتسب ـ ولا أقل عرفاً ـ إلى شخصين ليس بينهما علقة تبيح النكاح، بل ربما لا يمكن إيجاد مثل هذه العلقة بينهما، كما إذا كانت المرأة من محارم الرجل أو ممن تحرم عليه مؤبداً.

ويمكن الاستدلال على المنع منه برواية علي بن سالم وأخواتها، فإن

المستفاد منها بمناسبة الحكم والموضوع هو أن المبغوض شرعاً تكوّن الجنين من بويضة امرأة وحويمن رجل لا يحل عليها ولا خصوصية لكون الحمل في رحم صاحبة البويضة، مضافاً إلى قيام الارتكاز المتشرعي على حرمة هذه العملية.

(أقول): أما ارتكاز المتشرعة على الحرمة فيمكن أولاً المنع من تحققه، وثانياً التأمل في حجيته لما سبق في بعض البحوث السابقة.

وأما رواية علي بن سالم ونظائرها فعلى تقدير تماميتها سنداً وعدم اختصاصها بموارد الزناء يمكن المنع من شمولها لأمثال المورد، فإن العرف لا يساعد على إلغاء ما ورد فيها من خصوصية كون صاحبة البويضة هي التي تحمل الجنين واستقرار حويمن الأجنبي في رحمها، ودعوى أن مناسبة الحكم والموضوع يقتضي ذلك غير تامة.

والحاصل أنه لا دليل على كبرى عدم جواز التسبب في تكوين إنسان ينتسب إلى شخصين ليس بينهما علقة تبيح النكاح بهذه السعة والشمولية، بل أقصى ما في الأمر هو حرمة حمل المرأة بجنين ينتسب عرفاً إلى من لا تحل عليه والمقام خارج عن ذلك.

نعم إذا كانت صاحبة البويضة من المحارم النسبية لصاحب الحويمن أشكل الأمر، فإنه يؤدي إلى خلط في الأنساب لا يظن أن الشارع المقدس يرضى به فتأمل.

٢ ـ إن صاحبة البويضة إذا لم تكن زوجة أخرى لصاحب الحويمن فإما أن تكون متزوجة من رجل آخر وإمّا أن تكون خلية، فعلى التقدير الأول تصبح بالعملية المذكورة أماً لولد آخر غير زوجها وهذا مناف لحفظ الفرج كما هو مناف لحفظ الزوج في نفسها، وعلى التقدير الثاني يمكن أيضاً دعوى منافاتها لحفظ الفرج، مضافاً إلى استقباح العرف أن تصبح المرأة أماً من غير زوج فيمكن الاستشهاد عندئذ برواية عبيد بن زرارة على عدم ترخيص الشارع المقدس في ذلك.

ولكن صيرورة المرأة أماً بالتبرع ببويضتها لامرأة أخرى لم يظهر كونه منافياً لحفظ فرجها ولا لحفظ الزوج في نفسها وليس فيه كثير قبح عرفاً فإن ما يستقبحه العرف جداً هو أن تحمل المرأة من غير زوجها أو من غير زوج لا مجرد صيرورتها أماً ولو من دون حمل بناءً على رأي من ينسب الوليد إلى صاحبة البويضة وإن حملته امرأة أخرى كما هو مفروض البحث.

٣ ـ إن حمل المرأة بجنين لا ينتسب إليها عرفاً ـ كما هو الحال بالنسبة إلى صاحبة الرحم على الرأي المذكور ـ مناف لحفظ فرجها، ولو قيل بعدم انتسابه إلى صاحب الحويمن شرعاً ـ كما هو رأي بعض الفقهاء في نظائره ـ كانت المنافاة من جهتين.

ولكن قد اتضح مما سبق عدم تمامية دعوى المنافاة ولا سيما في أمثال المورد.

فالحاصل أنه لا يوجد وجه تام للمنع من العملية المذكورة بناءً على أن صاحبة البويضة هي الأم النسبية للوليد دون صاحبة الرحم التي احتضنته كما كان الحال كذلك على الرأي الآخر.

ثم إنه لا بد من موافقة الأطراف الثلاثة (صاحبة البويضة وصاحبة الرحم وزوجها) على إجراء هذه العملية، ووجه ذلك واضح مما سبق، ولكن إذا كانت صاحبة البويضة متزوجة من رجل آخر فهل يعتبر موافقته أيضاً أم لا؟

الظاهر عدم اعتبارها بناءً على عدم صيرورة صاحبة البويضة أماً للوليد، وأما بناءً على هذا القول فربما يحتمل اعتبار موافقته، وليس له وجه ظاهر، نعم إذا كان انتزاع البويضة منها يستلزم الإخلال بشيء من حقوق الزوج كالامتناع عن المقاربة فترة من الزمن أو الخروج من البيت اعتبر إذنه، ولكنه من الواضح أنه لا علاقة له بشرعية الحمل.

الصورة الثانية: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى بعد تخصيبها بحويمن لزوج الأولى

ويلتجأ إلى هذه العملية عندما تمتلك المرأة بويضة صالحة للتخصيب ولكن لا تمتلك رحماً صالحة لاحتضان البويضة المخصبة أو يوجد لديها موانع أخرى من الحمل، فتستحصل موافقة امرأة أخرى على استقبالها واحتضانها فتزرع في رحمها فتنمو حتى يصبح جنيناً متكاملاً.

ولا بد من البحث عن هذه العملية في ضوء الرأيين المتقدمين في من تكون أم الوليد إذا كانت البويضة من امرأة والحمل من امرأة أخرى.

أ ـ فعلى رأي من يقول بأن صاحبة البويضة هي الأم النسبية للوليد لا يقع إشكال يعتد به على صاحبة البويضة لفرض أنها تصبح أماً لولد زوجها لا لغيره، وأما صاحبة الرحم فإن كانت زوجة أخرى لصاحب الحويمن فلا إشكال عليها أيضاً، إلا أن يقال أن استقبالها لبويضة امرأة أخرى ـ ولو كانت ضرتها ـ مناف لحفظ فرجها، ولكنه مردود كما علم مما سبق.

وأما في غير هذه الصورة فتواجه الإشكال لمعظم ما سبق من الوجوه في حمل المرأة بالبويضة المخصبة بحويمن الأجنبي، ككون ذلك منافياً لحفظ فرجها ولكونها حرثاً لزوجها فقط ـ لو كانت متزوجة ـ وغير ذلك من الوجوه، نعم الظاهر عدم شمول رواية علي بن سالم وأشباهها للمقام، إذ موردها ما إذا كان الحمل منتسباً عرفاً إلى المرأة والمفروض خروج محل البحث عن ذلك فتأمل.

ثم إنه على تقدير تجاوز الإشكالات المذكورة فلا ضير في كون صاحبة الرحم من المحارم النسبية لصاحب الحويمن لفرض عدم انتساب الجنين إليها فلاحظ.

ب ـ وأما على رأي من يقول بأن صاحبة الرحم هي الأم النسبية للوليد فلا إشكال في ذلك على صاحبة البويضة إلا من حيث إن تبرعها

ببويضتها ينافي حفظ فرجها ولكن قد مرّ الكلام فيه[1]، وأما صاحبة الرحم فيمكن الإشكال عليها استناداً إلى الوجوه التي تقدمت في حرمة زرع البويضة المخصبة بحويمن غير الزوج في رحم المرأة.

نعم إذا كانت زوجة أخرى لصاحب الحويمن فلا إشكال عليها، إلا من جهة توهم أن استقبالها لبويضة امرأة أخرى ـ حتى لو كانت ضرة لها ـ مناف لحفظ فرجها ولكن مر الإيعاز إلى عدم تماميته، أو توهم أن العملية المذكورة تؤدي إلى الخلط في الأنساب لاكتساب الجنين الصفات الوراثية لصاحبة البويضة، ولكن تقدم الجواب عنه أيضاً.

فالنتيجة أن العملية المذكورة وإن لم يكن فيها كثير إشكال على صاحبة البويضة إلا أنها مشكلة بالنسبة إلى صاحبة الرحم ـ إذا لم تكن زوجة أخرى لصاحب الحويمن ـ سواء قيل بكونها الأم النسبية للوليد أم لا.

ثم إنه في مورد جواز هذه العملية لا بد أن يوافق عليها جميع الأطراف الثلاثة كما هو ظاهر مما تقدم، وإذا كانت صاحبة الرحم متزوجة من الغير وقيل بجواز العملية حتى في هذه الصورة فلا بد من استحصال موافقة الزوج عليها لما تقدم في حقن المرأة بمني غير الزوج من أنه لا يجوز للمرأة أن تحمل بجنين ينتسب إلى غير زوجها من دون إذنه.

الصورة الثالثة: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى بعد تخصيبها بحويمن رجل غير زوجيهما

ومورد هذه العملية ما إذا كانت المرأة متزوجة من رجل عقيم أي لا يمتلك خلايا جنسية قادرة على التخصيب أو كانت خلية عن الزوج،

---

(١) وقد يستشكل عليها من حيث كون تبرعها بالبويضة إعانة منها على الإثم بناءً على حرمة حمل المرأة الثانية بالبويضة المتبرع بها، ولكن سيأتي إن شاء الله تعالى في الفصل الثاني أن كبرى حرمة الإعانة على الإثم غير تامة.

وبالإضافة إلى ذلك لم تكن تمتلك بويضات صالحة للتخصيب أو لم تكن تمتلك رحماً صالحة لاحتضان البويضة المخصبة أو كان لديها موانع أخرى من الحمل، ففي الحالة الأولى تستحصل بويضة من امرأة أخرى لتخصب بحويمن رجل غير زوجها ثم تزرع في رحمها، وفي الحالة الثانية تستحصل موافقة امرأة أخرى على احتضان بويضتها المخصبة بحويمن رجل ليس زوجاً لأيٍ منهما.

والإشكالات التي تواجهها هذه العملية تختلف حسب اختلاف القولين في تشخيص من هي الأم النسبية للجنين المولود من بويضة امرأة وحمل امرأة أخرى.

١ ـ فعلى الرأي القائل بأن أم المولود هي صاحبة البويضة يمكن أن تواجه هذه العملية عدة إشكالات:

أ ـ إنها تتسبب في تكوين إنسان ينتسب ـ وعلى الأقل عرفاً ـ إلى شخصين ليس بينهما علقة تبيح النكاح، بل ربما لا يمكن تحقق هذه العلقة بينهما كما إذا كانت صاحبة البويضة ممن تحرم على صاحب الحويمن بنسب أو رضاع أو مصاهرة أو غير ذلك، وقد تقدم الاستدلال على حرمة ذلك ببعض الوجوه كما مر مناقشتها.

ب ـ إن صاحبة البويضة إن كانت متزوجة فالعملية المذكورة تؤدي إلى صيرورتها أماً لولد لغير زوجها وهو ينافي حفظ فرجها كما ينافي حفظ الزوج في نفسها، وإن كانت خلية عن الزوج فمضافاً إلى منافاتها لحفظ فرجها يمكن أن يقال إن العرف يستقبح أن تصبح المرأة أماً من غير زوج ويستشهد عندئذ على عدم الترخيص في ذلك شرعاً برواية عبيد بن زرارة، ولكن قد ظهر الجواب عن كل ذلك مما سبق.

ج ـ إن صاحبة الرحم وإن قيل بعدم انتساب الجنين إليها عرفاً إلا أن حملها من البويضة المخصبة بمني غير زوجها يواجه معظم الإشكالات

المتقدمة في زرع البويضة المخصبة بمني غير الزوج في رحم المرأة ومنها منافاته لحفظ الفرج وكونه على خلاف مرتكز المتشرعة، وأيضاً منافاته لكونها حرثاً لزوجها فقط وحفظ الزوج في نفسها إذا كانت ذات زوج، نعم رواية علي بن سالم وأمثالها لا تشمل المورد كما تقدم في الصورة السابقة.

٢ ـ وأما على الرأي القائل بأن أم المولود هي صاحبة الرحم فلا إشكال يعتد به على صاحبة البويضة فإن تبرعها ببويضتها لا ينافي حفظ فرجها إلا أن يقال إنه إعانة منها على الإثم ولكن مرّ الكلام فيه، وأما صاحبة الرحم فتواجه نفس الإشكالات التي يعترض بها على زرع البويضة المخصبة بمني غير الزوج في رحم المرأة وقد تقدم بيانها والبحث عنها، مضافاً إلى الإشكال بأن اكتساب الجنين المولود منها للصفات الوراثية لصاحبة البويضة يعني نوعاً من الخلط في الأنساب وهو ممنوع شرعاً، ولكن قد تقدم الجواب عنه.

ثم إنه إذا تيسّر تجاوز الإشكالات المشار إليها فلا بد من رعاية أن لا تكون صاحبة البويضة على الرأي الأول وصاحبة الرحم على الرأي الثاني من المحارم النسبية لصاحب الحويمن، لئلا يؤدي ذلك إلى خلط في الأنساب لا يظن برضا الشارع المقدس به، كما لا بد أن تتم العملية بموافقة الأطراف الثلاثة بالإضافة إلى موافقة زوج صاحبة الرحم إذا كانت متزوجة كما علم وجه ذلك كله مما سبق.

الصورة الرابعة: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى بعد تطعيمها بخلية غير جنسية من إنسان أو حيوان

وهذه العملية وإن كانت ممكنة التطبيق ـ في توقعات الخبراء ـ ولكنها لم تطبق إلى اليوم وربما لن تطبق مستقبلاً، لأنه يوجد في مواردها بدائل للإنجاب أسهل تنفيذاً وأقل كلفة بكثير، وفي كل الأحوال فإن كان صاحب الخلية غير الجنسية رجلاً وقيل بأنه يعدّ في العرف أباً للوليد فحكم هذه

العملية ما مر في الصور الثلاث المتقدمات، فإن صاحب الخلية إما أن يكون زوجاً لصاحبة البويضة أو لصاحبة الرحم أو يكون رجلاً آخر فيجري جميع ما تقدم من الكلام في تلك الصور.

وأما إن قيل بأن الوليد لا ينتسب عرفاً إلى صاحب الخلية فحكم ذلك ما إذا كانت الخلية أنثوية ـ من نفس صاحبة البويضة أو من صاحبة الرحم أو من امرأة ثالثة ـ أو كانت حيوانية ولا بد فيه من التفصيل بين القول بانتساب الوليد إلى صاحبة البويضة والقول بانتسابه إلى صاحبة الرحم:

أ ـ فعلى رأي من يقول بأن صاحبة البويضة هي الأم النسبية للوليد يستشكل عليها في مفروض البحث بأن هذه العملية تتسبب في تكوين إنسان لا ينتسب عرفاً إلى شخصين بينهما علقة تبيح النكاح، مضافاً إلى أنها إن كانت متزوجة فالعملية المذكورة تؤدي إلى صيرورتها أمّاً لولد ليس من زوجها وهو ينافي حفظ فرجها، وإن كانت خلية فيمكن أن يقال بأن العرف يستقبح أن تصبح المرأة أماً بغير زوج، ويستشهد حينئذ على عدم الترخيص في ذلك شرعاً برواية عبيد بن زرارة على ما مر.

ولكن قد ظهر الجواب عن الإشكالات المذكورة مما تقدم في البحوث السابقة.

والعمدة ما تواجهه صاحبة الرحم من الإشكال فيما لو كانت متزوجة فإن حملها من غير زوجها مناف لكونها حرثاً له فقط، وإن كانت خلية عن الزوج فيمكن أن يقال بأن العرف يستقبح حمل المرأة من غير زوج وإن لم يكن منتسباً إلى ذكر أصلاً، وعندئذ فبالإمكان الاستشهاد على عدم الترخيص فيه برواية عبيد بن زرارة المارة الذكر.

وأما الوجوه العامة التي سبق استعراضها فلا مجال للتمسك بشيء منها في المقام كما يعلم بمراجعة ما تقدم في الصورة الأولى من النحو الأول من أنحاء زرع البويضة في الرحم.

ب ـ وأما على رأي من يقول بأن صاحبة الرحم هي الأم النسبية للوليد فلا إشكال يعتد به على صاحبة البويضة فإن تبرعها بالبويضة لا ينافي حفظ فرجها ولا يستتبع محذوراً آخر كما مر في نظائره، وأما صاحبة الرحم فتواجه نفس الإشكال المتقدم على الرأي الأول.

ثم إنه إذا أمكن دفع الإشكال عن صاحبة الرحم في إجراء العملية المذكورة فلا بد من أن يتم بموافقتها وموافقة صاحبة البويضة، وأيضاً موافقة صاحب الخلية غير الجنسية إن كان شخصاً ثالثاً، ولكن استحصال موافقة هؤلاء لا دور له في شرعية الحمل كما تقدم في نظائره.

❀ ❀ ❀

٣ ـ زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم حيوان أو نحوه

وهذه العملية لم تطبق أيضاً إلى اليوم، نعم هناك حالات قام فيها الخبراء بتخصيب البويضة بالحويمن في الأنبوبة الطبية، ثم زرعوها في رحم حيوان لمدة من الوقت كبديل عن رحم المرأة إذا لم تكن صالحة لاستقبال البويضة المخصبة في أيامها الأولى، فإذا صار جنيناً أخرجوه من رحمه بعملية جراحية ثم أعادوا زرعه في رحم المرأة، وأما إبقاء الجنين في رحم الحيوان إلى حين الولادة فلم يحدث فيما مضى، وكذلك إبقاء البويضة المخصبة في رحم صناعية إلى حين أن يصبح إنساناً كاملاً[1].

ومهما يكن فإن عملية زرع البويضة المخصبة خارج رحم المرأة يمكن أن يقع على أنحاء، وفيما يلي حكم نحوين منها:

---

(١) سمعت مؤخراً تقريراً إذاعياً ذكر فيه أن الأطباء أجروا تجارب حكموا في ضوئها بإمكانية زرع البويضة المخصبة في الجدار الخارجي لبعض أمعاء الرجل كما تزرع في الجدار الداخلي لرحم المرأة، فإذا تكامل الجنين أمكن إجراء عملية جراحية لإخراجه فيعيش كأيّ طفل آخر!!

(الأول): زرع البويضة المنتزعة من الزوجة بعد تخصيبها بحويمن الزوج في رحم حيوان أو ما يشابهها.

وهذا النحو جائز بناءً على انتساب الوليد إلى صاحبة البويضة عرفاً وشرعاً، وانتسابه إلى صاحب الحويمن شرعاً كما هو منتسب إليه عرفاً، فإنه لا يوجد على هذين المبنيين ما يمنع من إجراء العملية المذكورة إذ أقصى ما تقتضيه هو أن تصبح الزوجة أماً من غير حمل ويصبح الزوج أباً من غير أن تحمل زوجته بولده، ولا ضير في ذلك كله كما ظهر مما سبق.

وأما بناءً على نفي انتساب الوليد إلى صاحبة البويضة عرفاً أو نفي انتسابه إلى صاحب الحويمن شرعاً فيمكن أن يستشكل في هذه العملية بأنها تتسبب في تكوين إنسان لا ينتسب إلى شخصين بينهما علقة تبيح النكاح وهو غير جائز، ولكن تقدم أنه لا دليل على هذه الكلية.

(الثاني): زرع البويضة المخصبة بحويمن غير الزوج في رحم حيوان أو نحوها.

ويمكن أن يستشكل في جوازه بناءً على انتساب الوليد إلى صاحبة البويضة، وذلك من ناحيتين:

١ ـ إنه يتسبب في تكوين إنسان ينتسب ـ ولا أقل عرفاً ـ إلى شخصين ليس بينهما علقة تبيح النكاح، بل ربما لا يمكن تحقيق هذه العلقة بينهما كما إذا كانت صاحبة البويضة ممن تحرم على صاحب الحويمن بنسب أو رضاع أو غيرهما.

٢ ـ إن صاحبة البويضة إن كانت متزوجة فالعملية المذكورة تؤدي إلى صيرورتها أماً لطفل من غير زوجها وهو ينافي حفظ فرجها كما ينافي حفظ الزوج في نفسها، وإن كانت خلية فمضافاً إلى منافاتها لحفظ فرجها يمكن أن يدعى استقباح العرف صيرورة المرأة غير المتزوجة أمّاً ويستشهد عندئذ

على عدم الترخيص فيه شرعاً برواية عبيد بن زرارة كما مر في مثيلاته.

هذا.. ولكن قد تقدم الجواب عن نظائر هذه الإشكالات فيما سبق، والعمدة أن لا تكون صاحبة البويضة من المحارم النسبية لصاحب الحويمن لئلا يؤدي إلى خلط في الأنساب بما لا يظن أن يرضى به الشارع المقدس.

وأما بناءً على نفي انتساب الوليد إلى صاحبة البويضة فعمدة الإشكال في هذه العملية هي في التسبب في تكوين إنسان لا ينتسب إلى شخصين بينهما علقة تبيح النكاح، ولكن تقدم أن هذا الإشكال أيضاً غير موجّه.

الباب الثالث

في زرع الأعضاء التناسلية

يتشكل الجهاز التناسلي لدى المرأة من المبيضين والنفيرين (قناتي فالوب) والرحم والمهبل، ويتشكل الجهاز التناسلي لدى الرجل من الخصيتين والحبلين المنويين والقضيب، وإذا أصاب بعض هذه الأعضاء تلف أو عطل فلم يعد قادراً على أداء دوره في الاستيلاد والإنجاب أمكن ـ نظرياً ـ تبديله بعضو مماثل سليم، والعضو البديل يمكن أن يكون من إنسان حي أو ميت كما في سائر أعضاء الجسم.

وقد نجح علماء البيولوجيا في استنساخ بعض الأعضاء البشرية كالجلد ونحوه في المختبرات، ولو نجحوا مستقبلاً ـ كما يتنبؤون ـ في استنساخ الأعضاء الرئيسة ومنها الأعضاء التناسلية لفتح ذلك باباً عظيماً أمام التوسع في عمليات زرع الأعضاء، إذ يستغنى عندئذ عن البحث عمن يتبرع بالعضو السليم أو يمكن أن يؤخذ منه من الأموات، وهو من أهم العوائق أمام انتشار هذه العمليات.

ومهما يكن فما يجري تنفيذه من عمليات زرع الأعضاء التناسلية في العصر الراهن ينحصر ـ على حدّ علمي ـ فيما يأتي:

(الأول): زرع قناة فالوب للمرأة، وهي القناة التي توصل المبيض بالرحم ويمرّ عبرها البويضة، فإذا حصل فيها انسداد خفيف من أحد طرفيها

أمكن فتحها بعملية بسيطة، وأما مع انسدادها كلياً فالمطلوب استبدالها بقناة أخرى سليمة.

(الثاني): زرع الحبل المنوي للرجل، وهي القناة التي توصل الخصية بالقناة الدافعة في القضيب ويمرّ عبرها الحيامن المنوية، فإذا حدث فيها قفل يمنع من مرور الحيامن إلى الخارج يمكن توصيل الجزء غير المقفول بالأنبوبة الخارجة من الخصية، وأما مع حصول الانسداد الكلي فيمكن تبديلها بقناة أخرى مفتوحة.

(الثالث): زرع المهبل للمرأة، وهو عبارة عن أنبوبة تتصل بظاهر الفرج من جهة وبعنق الرحم من جهة أخرى، فإذا كان فيه ضيق شديد يقوم الجراح بإجراء عملية لتوسيعه، وأما لو حدث فيه ورم يتطلب إزالته جزئياً أو كلياً فبالإمكان زرع مهبل بديل عنه.

هذا ما يجري إلى اليوم من عمليات زرع الأعضاء التناسلية، ومن الواضح أنها جميعاً ـ ومثلها عمليتا زرع الرحم والقضيب لو تسنّى إجراؤهما في المستقبل ـ لا تؤثر شيئاً في شرعية الحمل الحاصل بعد إجرائها.

فلو حملت المرأة من زوجها بعد استبدال رحمها أو نفيريها أو مهبلها فلا إشكال على حملها في ذلك بوجه، وكذلك لو قارب الرجل زوجته بعد استبدال حبله المنوي أو زرع قضيب له فحملت بتلك المقاربة فإن حملها يكون مشروعاً بكل تأكيد.

ولكن ربما يستشكل في نفس عملية الزرع لو كان العضو المزروع مأخوذاً من إنسان آخر، كما ربما يستشكل في المقاربة بالقضيب المزروع إذا كان منقولاً من رجل ثانٍ ، وسيأتي وجه الإشكال فيهما في الفصل الثاني، كما سيأتي الحديث فيه عن جملة مما يتوقف عليه مثل هذه العمليات من مقدمات أو مقارنات محرمة في حال الاختيار.

والمهم هنا البحث عن نوعين من عمليات زرع الأعضاء التناسلية

يمكن أن يستشكل في مشروعية الحمل الحاصل بسببهما وهما:

أ ـ نقل المبيض من امرأة إلى امرأة أخرى.

ب ـ نقل الخصية من رجل إلى رجل آخر.

ومبنى الإشكال فيهما أحد أمور:

(الأول): أن نقل عضو من جسم شخص إلى جسم آخر لا يوجب قطع صلته بالشخص الأول وصيرورته جزءاً من بدن الثاني، بل يبقى منتسباً إلى المنقول منه وعضواً من بدنه وإن كان يعمل في بدن المنقول إليه من دون أن ينتسب إليه حقيقة.

فالمبيض المنقول من امرأة إلى أخرى يبقى مبيضاً للمرأة الأولى وإن كان يعمل في بدن الثانية، وعلى ذلك فالبويضات التي ينتجها هي بويضات المنقول منها لا المنقول إليها.

وكذلك الخصية المنقولة من رجل إلى آخر تبقى خصية للرجل الأول وإن كانت تعمل في بدن الثاني، فالحيامن التي تنتجها هي حيامن المنقولة منه لا المنقولة إليه.

وفي ضوء ذلك يمكن الإشكال في مشروعية الحمل الحاصل نتيجة لعملية نقل الخصية أو نقل المبيض.

أما في نقل الخصية فلأن المفروض أن المني المنتج إنما يتبع المنقولة منه، ومروره عبر العضو التناسلي للمنقولة إليه إلى رحم زوجته لا يجعله شيئاً مختلفاً عن حقن الزوجة بمني غير زوجها الذي تقدم الاستدلال على حرمته بالارتكاز المتشرعي مدعوماً ببعض الوجوه الأخرى.

وأما في نقل المبيض فيبرز الإشكال بناءً على تبعية الأمومة للتكوّن من البويضة لا النمو في الرحم، فإن المفروض أن البويضة النازلة من المبيض إنما هي للمرأة المنقول منها فتخصيبها بحويمن زوج المنقول إليها وانزراعها في رحمها يواجه من الإشكال ما مرّ في زرع البويضة المنتزعة

من امرأة في رحم امرأة أخرى بعد تخصيبها بحويمن زوج الثانية.

والجواب:

أولاً: إن العضو المزروع في بدن شخص يعدّ عرفاً جزءاً من بدنه بعد حلول الحياة فيه، ولا يساعد العرف على بقاء انتسابه إلى الشخص المنقول منه، ومن هنا لو وقعت جناية على المنقول إليه فأصيب جراءها العضو المزروع بجرح أو قطع أو تعطيل ونحو ذلك يكون الجاني ضامناً للمنقول إليه لا للمنقول منه، مثلاً لو تبرع شخص بكلية لأخيه فزرعت في بدنه ثم تعرض لطلق ناري أصاب الكلية المزروعة فأتلفها فالجاني يضمن ديتها للمزروع له لا لصاحبها الأول، وهكذا الحال في الخصية والمبيض فهما يعدّان بعد النقل من أجزاء جسم المنقول إليه وتنقطع صلتهما بالمنقول منه.

وثانياً: إنه لو سلّم أن العضو المزروع يبقى منتسباً إلى الشخص المنقول منه، إلا أن ذلك لا يعني أن ما تفرزه الخصية من السائل المنوي أو ينتجه المبيض من البويضات بعد عملية النقل يكون تابعاً أيضاً للمنقول منه، بل يمكن أن يقال إن حال المني والبويضة حال البول، فكما أنه لو زرعت كلية شخص في جسم شخص آخر يعدّ البول النازل بعد عملية الزرع منتسباً إلى المنتقل إليه لا المنتقل منه كذلك الحال في نقل الخصية والمبيض، فالمني الخارج بعد عملية الزرع يعدّ عرفاً من فضلات المنتقل إليه ـ عدا المقدار المتخلف في المجرى قبل الزرع ـ وكذلك البويضة الخارجة من المبيض فتدبر.

ويؤيد ذلك ما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿**خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ**﴾[1] من أن المراد خروج المني من بين صلب الرجل وترائبه[2] وفي بعض الروايات أن المني ينزل من فقار الظهر

---

(١) سورة الطارق/ ٦ ـ ٧.

(٢) لاحظ الجامع لأحكام القرآن ج ٣٠ ص ٧.

وفي بعضها أنه يخرج من جميع البدن[1] فلاحظ.

وثالثاً: إنه لو سلّم أن البويضة المنتجة بعد عملية نقل المبيض تنتسب إلى المنقول عنها، إلا أنه قد مرّ في محله أنه لا يوجد إشكال معتد به في زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى بعد تخصيبها بحويمن زوج الثانية حتى بناءً على تبعية الأمومة للتكوّن من البويضة لا النمو في الرحم.

وعلى ذلك فلا ينجم من عملية نقل المبيض من امرأة إلى أخرى أي إشكال في شرعية الحمل الحاصل بعدها، وإنما يبرز الإشكال في ذلك ـ لو غض النظر عما تقدم ـ في عملية نقل الخصية من رجل إلى رجل آخر، فيلزم التفريق بين العمليتين من هذه الجهة.

(الثاني): إن نقل عضو من شخص إلى آخر وإن كان موجباً لقطع انتسابه إلى الشخص الأول وصيرورته جزءاً من بدن الثاني بحلول الحياة فيه ـ على خلاف ما مرّ في الأمر الأول ـ إلا أن الثابت علمياً أن المبيض المنقول من امرأة إلى أخرى لا يتكوّن فيه بويضات بعد النقل، وإنما ينتج ما لديه من البويضات المخزونة، فإن مبيض الأنثى يشتمل على البويضات الابتدائية منذ الولادة، ولكنها عند ذاك تكون في حالة من السبات، فإذا بلغت الأنثى صار عدد منها ينمو وينضج في كل دورة حيض شهرية، غير أن واحدة منها فقط تصل عادة إلى مرحلة النضج الكامل فإذا لقحت بالحويمن يحدث الحمل وإلا تسقط وتخرج مع دم الحيض.

فنقل المبيض من امرأة إلى أخرى إنما هو نقل له بما يحتوي عليه من بويضات ابتدائية، ومن هنا يصحّ القول بأن البويضة الناضجة التي يفرزها المبيض بعد عملية النقل إنما هي بويضة المنقول عنها ولا علاقة لها بالمنقول إليها.

---

(١) بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٦٣ وج ١٠ ص ٢٠٧.

ويشبه ذلك أيضاً نقل الخصية من رجل إلى رجل آخر، فإن الحيامن المنتجة بعد النقل وإن لم تكن موجودة فيها بهذه الصورة قبل ذلك، ولكن الخلايا الجرثومية الابتدائية التي تتكوّن منها كانت موجودة فيها، حيث تمرّ لاحقاً بانقسامات وأدوار من النمو وتتكيف أشكالها وتتبدل حتى تغدو حجيرة كاملة تسمى الحويمن ويكون صالحاً للإخصاب.

فنقل الخصية من رجل إلى آخر إنما هو نقل لها بما تخزن من المواد الأولية إلى بدن المنقولة إليه، ولا يكون دوره سوى إمداد الخصية بالطاقة اللازمة لإنتاج الحيامن التي هي في الحقيقة حيامن الشخص الأول.

وبذلك يظهر أنه لا مجال لقياس الخصية والمبيض بالكلية ونحوها، فإن الكلية مثلاً مجرد آلة تقوم بتصفية الدم وتنقيته من الشوائب وإفرازها على شكل البول، فأين هي من الخصية والمبيض اللذين ينتجان الحيامن والبويضات من خزينيهما من الخلايا الجرثومية والبويضات الابتدائية؟!

ومنه يظهر أيضاً أن ما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿**يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ**﴾ من أن المراد خروج المني غير صحيح وكذلك ما ورد من خروج المني من فقار الظهر أو جميع البدن، ولعل المراد بما في الآية الكريمة ما ثبت في العلم الحديث من أن الجهاز التناسلي لكل من الذكر والأنثى يكون في بداية تكوّنه فيما بين الصلب أي العمود الفقري والترائب أي عظام الصدر الأمامي مما يلي الترقوتين ثم ينزل تدريجاً إلى موضعه النهائي فتأمل.

وبهذا البيان يتضح صحة الإشكال في شرعية حمل المرأة بعد عملية زرع الخصية في بدن زوجها، ومثله الإشكال في شرعية حمل المرأة بعد عملية زرع المبيض في بدنها بناءً على الإشكال في شرعية الحمل الحاصل من زرع بويضة الغير في رحم المرأة بعد تخصيبها بحويمن زوجها.

والجواب: إن ما ذكر من الفرق بين عمل الخصية والمبيض وعمل الكلية ونحوها وإن كان صحيحاً بالنظر الدقيق العلمي إلا أن هذا الفرق غير

منظور لدى العرف وغير ملحوظ لهم في مرحلة الانتساب، فهم يعدون السائل المنوي الخارج بعد عملية زرع الخصية ـ بما يحويه من الحيامن المنوية ـ منتسباً إلى المنقول إليه لا المنقول عنه، وكذلك البويضة التي يفرزها المبيض بعد عملية زرعه تعد عرفاً تابعة للمنقول إليها لا المنقول عنها.

وعلى ذلك يمكن أن يقال إن أقصى ما تقتضيه الوجوه التي استدل بها على حرمة تلقيح المرأة صناعياً بمني غير زوجها إنما هو حرمة تلقيحها بالمني المنسوب عرفاً إلى غير الزوج، وأما المنسوب إلى الزوج ـ وإن كانت الخلايا الجرثومية التي تكوّن منها تعود في الأصل إلى شخص آخر ـ فلا دليل على حرمة تلقيح المرأة به.

وكذلك مورد الإشكال ـ إن كان ثمة إشكال ـ في الحمل المتكوّن في رحم الزوجة من بويضة الأجنبية المخصبة بحويمن الزوج هو ما إذا كانت البويضة منتزعة من الأجنبية ومنسوبة إليها، وأما البويضة التي ينتجها المبيض بعد نقله فهي لما لم تنتسب عرفاً إلى المنقول عنها وإن كان أصلها منها فلا وجه للإشكال في شرعية حمل المنقول إليها من تلك البويضة.

هذا مضافاً إلى أن التغييرات التي تجري على البويضات الابتدائية والخلايا الجرثومية إلى أن تصبح بويضات ناضجة وحيامن كاملة وظيفياً هي تغييرات هائلة تجعلها أشياء مختلفة في الحجم والصورة عن أصولها الأوليّة وإن كانت متحدة معها في الشفرة الوراثية.

يقول بعض الأخصائيين إن البويضات الابتدائية الموجودة في مبيض الأنثى والتي تسمى مع ما يحيطها من الخلايا بالحويصلات الابتدائية تنمو عند البلوغ وتتحول إلى حويصلات جراف وبمجرد أن تنضج الحويصلة تكمل البويضة الابتدائية انقسامها المنصف الأول ويؤدي هذا الانقسام إلى تكوّن خليتين متشابهتين متساويتين في الحجم، وفي كل واحدة منهما ثلاثة وعشرون زوجاً من الأجساد الصبغية التي تحمل الكروموسومات، وواحدة

من هاتين الخليتين الثانويتين ترث كل هلام البويضة الأم وأما الأخرى فلا ترث منها شيئاً، ثم تدخل البويضة الثانوية الانقسام المنصف الثاني ولكن لا يتم هذا الانقسام إلا بعد أن تلقح بالحويمن.

وأما الخلايا الجرثومية الابتدائية في خصية الذكر فتنمو قريباً من زمان البلوغ وتتحول إلى ما يعرف بـ(السبيرماتوكونات) وتتميز إلى حيامن ابتدائية ثم تخوض الطور الأول من الانقسام المنصف الأول وتستمر (١٦) يوماً ثم تخوض باقي أطوار الانقسام لتعطي الحيامن الثانوية، وتبدأ هذه الحيامن الثانوية فور انقسامها المنصف الثاني ليعطي كل منهما اثنين من الحيامن الكاملة التي تحتوي كل منهما على (٢٣) عدداً من (الكروموسومات).

فالملاحظ أن تحول البويضات الابتدائية إلى بويضات ناضجة وتحول الخلايا الجرثومية إلى حيامن كاملة يتم عبر المرور بأدوار عديدة من الانقسام والاندثار والتكامل، فلو تحققت هذه التغييرات بعد نقل الخصية أو المبيض يصح أن يقال ولو بالنظر العرفي إن الحويمن أو البويضة قد تكوّن في بدن المنتقل إليه فهو منتسب إليه وإن كان أصله من غيره.

(الثالث): إنه لو سلّم أن السائل المنوي الذي تنتجه الخصية بعد عملية الزرع ينتسب عرفاً إلى المنقول إليه وأن البويضة التي يفرزها المبيض بعد زرعه تنتسب عرفاً إلى المنقول إليها إلا أن ذلك لا يغيّر من واقع أن الجنين المتكوّن من ذلك المني أو من تلك البويضة ينتسب حقيقة إلى صاحب الخصية الأصلي وصاحبة المبيض الأصلية.

والسرّ في ذلك أن الخصية عند الرجل تنقل صفاته وصفات أسرته وعرقه إلى أولاده، والمبيض عند المرأة ينقل صفاتها وصفات أسرتها وعرقها إلى أولادها، وذلك عن طريق الصبغيات الوراثية التي تحتويها كل من الخصية والمبيض.

فإذا نقلت خصية من رجل إلى آخر فالولد الذي يولد بعد زرع هذه

الخصية في المنقول إليه إنما هو في الحقيقة من ذرية المنقول منه لأنه يحمل الجينات الوراثية له لا للمنقول إليه.

وكذلك إذا نقل مبيض امرأة إلى أخرى فالولد الذي يولد من تخصيب إحدى البويضات المنتجة بعد زرع المبيض في المنقول إليها يعدّ في الواقع من ذرية المنقول عنها لأنه يحمل الجينات الوراثية لها لا للمنقول إليها.

وعلى ذلك فيتوجّه في المقام ما مرّ من الاشكال في حمل المرأة من حويمن رجل غير زوجها ، وفي حملها من بويضة امرأة أخرى وإن خصبت بحويمن الزوج.

والجواب: إن ما ذكر مبنيّ على أن تكون العبرة في أبوة رجل لشخص هو بكونه صاحب الجينات الوراثية الذكرية في اللقيحة التي خلق منها ذلك الشخص، وتكون العبرة في أمومة امرأة له بكونها صاحبة الجينات الوراثية الأنثوية في تلك اللقيحة.

ولعل هذا هو المقياس الطبي في الأبوة والأمومة، ومقتضاه أنه لو تسنى انتزاع بعض الجينات الوراثية من الحويمن وتبديلها بجينات حويمن رجل آخر أن تكون أبوة الجنين المتكوّن منه مشتركة بين الذكرين، وكذلك لو تسنى انتزاع بعض الجينات الوراثية من البويضة وتبديلها بجينات بويضة امرأة أخرى أن تكون أمومة الجنين المتكوّن منها مشتركة بين الأنثيين.

ولكن هذا ليس هو المعيار العرفي في الأبوة والأمومة، إذ لا عبرة عرفاً بهوية الجينات الوراثية في تحقق النسب وعدمه، فالجنين المتكون من المني المنتسب إلى شخص يعد ولداً لذلك الشخص وإن جرى تبديل بعض جيناته الوراثية بجينات شخص آخر، وكذلك الجنين المتولد من بويضة امرأة يعد ولداً لها ـ بناءً على كون العبرة في الأمومة بالتكون من البويضة لا النمو في الرحم ـ وإن جرى تغيير عدد من جيناتها الوراثية.

والأحكام الشرعية المتعلقة بعنوان الأم والأب والابن والبنت وغيرها من العناوين الفرعية تتبع صدق هذه العناوين بحسب النظر العرفي.

فولد الشخص الذي يجب عليه حضانته ويلزمه نفقته ويحرم عليه نكاحه ويرث منه إذا مات و.. و.. هو من يعد ولداً له في العرف لا بحسب المقياس الطبي.

(إن قيل): ولكن لماذا لا يعتمد المقياس الطبي في تحقق العناوين المذكورة لترتيب الأحكام الشرعية المتعلقة بها، أليس هو المقياس الأدق وأهله هم الخبراء الذين يجري اعتماد آرائهم في المجالات الأخرى؟

(كان الجواب عنه): أن الخطابات الشرعية في القرآن الكريم والسنة الشريفة لما كانت موجّهة إلى العرف فهي محمولة على ما هو المتفاهم العرفي من الألفاظ المستخدمة فيها في عصر صدورها، إلا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك فيؤخذ بما تقوم عليه القرينة.

فالآيات الكريمة والروايات المباركة الدالة على عشرات الأحكام المتعلقة بالأب والأم والابن والبنت ونحوهم لما كان المخاطب بها هو العرف العام فلا محيص من الالتزام بترتب تلك الأحكام وفق صدق هذه العناوين بحسب النظر العرفي، كما هو الحال في سائر موارد الاختلاف بين ما هو المتفاهم عرفاً من اللفظ وما هو معناه بحسب المصطلحات العلمية.

مثلاً (الموت): الذي هو موضوع لأحكام كثيرة من الغسل والكفن والدفن والإرث وغيرها لا يتحقق عرفاً إلاّ مع توقف القلب والرئتين عن العمل توقفاً نهائياً لا رجعة فيه، ولكن المناط في الموت عند الأطباء هو تلف خلايا الدماغ وإن استمر القلب والرئتان في العمل عن طريق تركيب أجهزة الإنعاش الصناعية مما يمنع من تلف خلايا البدن.

و(الحيض): الذي يتعلق به العديد من الأحكام الشرعية يطلق طبياً على الدم الذي تراه المرأة نتيجة لتهرؤ الجدار المخاطي للرحم وانهياره تدريجاً عندما لا تلقح البويضة المنطلقة من المبيض بالحويمن فتذوي وتتلف، ولكن الحيض عند العرف يصدق على ما تراه المرأة من الدم في أيام

عادتها الشهرية وإن كان ناتجاً عن اضطراب في عمل الهرمونات الأنثوية.

و(الجنون): الذي هو أحد أسباب الحجر وأحد العيوب التي يسمح لأجلها أن يفسخ الزوج عقد النكاح وله العديد من الأحكام الأخرى يشمل بحسب التعريف الطبي قائمة طويلة من ضروب الاختلال الفكري والنفسي والعصبي مع أنه لا يصدق الجنون عرفاً على جملة منها.

وهكذا موارد كثيرة أخرى، والعبرة في الجميع بالصدق العرفي للعنوان المأخوذ موضوعاً أو متعلقاً في لسان الدليل لا صدقه بحسب المقاييس العلمية ومصطلحاتها.

هذا، والمتحصل مما تقدم أن عملية نقل المبيض من امرأة إلى أخرى ونقل الخصية من رجل إلى آخر لا تسبب اشكالاً في شرعية الحمل الحاصل بعدها كما هو الحال في سائر عمليات زرع الأعضاء التناسلية والله العالم بحقائق أحكامه.

الفصل الثاني

في ما يقترن باستخدام وسائل الإنجاب الصناعية من أمور محرّمة شرعاً

تمهيد:

قد تبين مما تقدم في الفصل الأول أن العمليات المساعدة على الإنجاب عبر استخدام الوسائل الصناعية منها ما لا تؤثر في شرعية الحمل الحاصل بواسطتها، ومنها ما تؤثر في ذلك بصورة لا لبس فيها أو مع بعض التأمل والإشكال المقتضي لرعاية الاحتياط لزوماً أو استحباباً.

ويلاحظ ـ بعد ذلك ـ أن تلك العمليات لا تجري عادة من دون الاقتران ببعض ما هو محرّم شرعاً ـ فتوى أو احتياطاً ـ مما يقوم به الطبيب أو الطبيبة، أو المراجع أو المراجعة، ومنها النظر إلى ما يحرم النظر إليه اختياراً، ولمس ما يحرم لمسه كذلك، ومنها تعريض البدن للنظر أو اللمس المحرمين، ومنها الاستمناء بالدلك باليد ونحوه، ومنها قطع العضو من جسم حي أو ميت لزرعه في جسم شخص آخر، إلى غير ذلك مما سيأتي استعراضه إن شاء الله تعالى.

وهذه الأمور بين ما يتوقف عليه إجراء العمليات المذكورة وبين ما لا يتوقف عليه إجراؤها لوجود بديل عنه محلل شرعاً، ولكن يتم اختياره من قبل الشخص المعني تسامحاً وإهمالاً أو طلباً للأسهل والأرفق.

مثلاً: قد يتيسر للرجل إخراج السائل المنوي المطلوب في عملية التلقيح الصناعي بملاعبة زوجته وإفراغ السائل في وعاء خاص وحفظه إلى حين استخدامه، ولكنه يرجّح أن يخرج المني بطريقة الاستمناء باليد لأنه أسهل!

وكذلك قد يتيسر للمرأة مراجعة الطبيبة لبعض المقدمات التي تستدعي النظر إلى مواضع من البدن لا يحرم النظر إليها على الطبيبة، ولكنها تراجع الطبيب في ذلك.

وأيضاً قد يتسنى للطبيبة استخدام الكفوف الطبية في الفحوص المهبلية المتعلقة بعملية التلقيح الصناعي لئلا يتحقق اللمس المباشر للعورة ولكنها تدخل يدها المجردة في المهبل فيحصل اللمس المحرّم شرعاً، وهكذا في غير ما ذكر من الموارد.

ويقع البحث عما يحرم ـ تكليفاً أو وضعاً ـ من الأمور المعنية بعملية التلقيح الصناعي وسائر العمليات المساعدة على الإنجاب وما قد يقال بحرمته منها؛ تارة في أصل الدليل على الحرمة وحدود ما يفي بإثباته، وأخرى فيما يسوّغ ارتكاب الحرام منها من العناوين الثانوية المرخصة، فالكلام في مقامين:

المقام الأول

في بيان الدليل على حرمتها وحدود ما يفي بإثباته

والأمور المطروحة للبحث هي:

١ ـ التكشف أمام الطبيب أو الطبيبة

والأحكام المعنية بهذا الأمر ثلاثة:

(الأول)

يجب على الرجل ستر عورته عن غير زوجته من الرجال والنساء، ويجب على المرأة ستر عورتها عن غير زوجها من الرجال والنساء[1].

ويقع الكلام عن ذلك في موردين:

المورد الأول: فيما يدل على الحكم المذكور وحدود ما يقتضيه:

إن هذا الحكم في أصله موضع اتفاق بين فقهائنا بل بين فقهاء المسلمين[2]، ولكن ينبغي استعراض ما يستدل به عليه للتحقق من شموله لموارد توفر الحاجة العقلائية إلى التكشف من دون أن تبلغ حدّ الضرورة المبيحة لارتكاب الحرام ـ كما في إجراء بعض العمليات المساعدة على الإنجاب ـ فأقول: يمكن الاستدلال للحكم المذكور ـ بالإضافة إلى الإجماع ـ بوجوه:

(الوجه الأول): قوله تعالى: **﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ.... * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾**[3].

وللاستدلال به عدة تقريبات:

(التقريب الأول): ما أشار إليه الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره من أن من أنحاء حفظ الفرج هو حفظه من أن يطلع عليه الغير، فيكون واجباً بمقتضى إطلاق الآية المباركة[4].

---

(١) في اختصاص الحكم في الموردين بالتستر عن البالغ العاقل أو شموله للتستر عن المميز وإن لم يكن بالغاً أو عاقلاً كلام لا حاجة إلى البحث عنه لعدم صلته بمسائل الإنجاب.

(٢) لاحظ جواهر الكلام ج ١ ص ٢٥٧، نيل الأوطار ج ٢ ص ٦٨.

(٣) سورة النور/ ٣٠ ـ ٣١.

(٤) كتاب الطهارة ٦٧.

ولعل نظره الشريف في ذلك إلى أن حفظ الفرج إنما هو بمعنى صونه عما يشينه ويخدشه سواء أكان ممارسة جنسية أم عملاً متعلقاً بالاستيلاد أم غير ذلك ككشفه بمرأى الناظر المحترم، فإنه لا إشكال في استقباحه عند العقلاء فيكون مشمولاً لإطلاق وجوب الحفظ المذكور في الآية الشريفة.

(أقول): مرّ في بحث سابق[1] أن حفظ الفرج كناية عن العفة كما نص عليه الراغب الأصفهاني، والمنساق منه هو إرادة صونه من الممارسات الجنسية المشينة كالزناء واللواط والسحاق ونكاح البهيمة وغيرها، وأما التمسك لشموله لغيرها من الممارسات المشينة المتعلقة بالفرج بإطلاق لفظ الحفظ فغير تام، لأنه لا يصح الأخذ بالإطلاق في الاستعمالات الكنائية لتحديد المعنى المكني عنه، بل لا بد في ذلك من الرجوع إلى القرائن والمناسبات، وهي لا تقتضي في المقام أزيد من إرادة الصون عن الممارسات الجنسية غير اللائقة فتدبر.

(التقريب الثاني): ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن حفظ الفرج إنما هو بصونه عما يترقب منه من الاستلذاذات، والاستلذاذ به قد يكون بلمسه وقد يكون بالنظر إليه وقد يكون بغير ذلك، فالأمر بحفظ الفرج يشمل جميع ذلك لأنه غير مقيد بجهة دون جهة.

وبهذا البيان يستغنى عن التمسك بمرسلة الصدوق المروية عن الصادق عليه السلام في تفسير الآيتين الكريمتين وهي قوله: (كل ما كان في كتاب الله من ذكر حفظ الفروج فهو من الزناء إلا في هذا الموضع فإنه للحفظ من أن ينظر إليه) ليناقش في حجيتها بالإرسال[2].

(أقول): لعل ما أفاده (قده) مبني على ما حكي عنه في موضع آخر من أن المراد بحفظ الفرج هو صونه عن الغير، أي منع وقوعه متعلقاً للأفعال الشهوية للآخرين من نظر أو لمس على اختلاف أنحائه، فإنه على

---

(١) لاحظ ص ٤٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٣٥١.

هذا المبنى يمكن دعوى دلالة الآية الكريمة على وجوب حفظ الفرج عن النظر المترقب منه الالتذاذ الشهوي.

ويلاحظ عليه:

(أولاً): بأن المبنى المذكور غير تام ـ كما مر الإيعاز إليه في بحث سابق[1] ـ فإن حفظ الفرج كناية عن صونه عن الممارسات الجنسية المشينة، ولا ظهور له في حفظه عن الغير ليقال بشموله للحفظ عن وقوع نظر الغير إليه سواء أكان مما يترقب استلذاذه أم لا.

(وثانياً): إن هذا الدليل على التقريب المذكور أخصّ من المدعى، لاقتضائه وجوب ستر العورة متى ما كانت في معرض النظر إليها بتلذذ، وأما مع إحراز عدم استلذاذ الناظر ـ كما يتفق كثيراً ولا سيما بالنسبة إلى الجنس المماثل ـ فلا يقتضي وجوب ستر العورة عنه.

(التقريب الثالث): إن غض البصر المذكور في الآيتين الكريمتين لما كان بمعنى ترك النظر لا غير ـ كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى[2] ـ فهو قرينة على أن المراد بحفظ الفرج المذكور بعده هو حفظه عن نظر الآخرين، لاشتمال الآيتين المباركتين على ما يصطلح عليه بـ(الاحتباك) وهو أن يحذف المتكلم من كلٍ من جزئي الكلام ما يثبت مقابله في الجزء الآخر، وهو من أبلغ الإيجاز، ومن نماذجه قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً**﴾[3] والمعنى: هو الذي جعل لكم الليل مظلماً لتسكنوا فيه والنهار مبصراً لتبتغوا فضلاً من ربكم، فحذف من كل من آيتي الليل والنهار ما أثبت مقابله في الأخرى[4].

وفي المقام يكون معنى الآية الشريفة الأولىٰ بناءً على اشتمالها على

---

(١) لاحظ ص ٤٦.
(٢) لاحظ ص ١٩٧.
(٣) سورة يونس/ ٦٧.
(٤) لاحظ تفسير المنار ج ١١ ص ٤٥٤.

الاحتباك هو: قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم عن فروج الآخرين ويحفظوا فروجهم عن مرمى أبصار الآخرين، فحذف من كل من غض البصر وحفظ الفرج ما ذكره في الآخر. ومثلها الآية الشريفة الثانية.

وفي ضوء هذا التفسير تتضح دلالة الآيتين المباركتين على لزوم حفظ الفرج عن نظر الغير من غير حاجة إلى التمسك بمرسلة الصدوق ونحوها، ولعل ما ورد في تلكم الروايات يبتني أيضاً على أساس النكتة المذكورة، وقد تقدم في بحث سابق أن بعض مفسري الجمهور ـ ومنهم أبو العالية والطبري ـ ذهبوا أيضاً إلى تفسير الآيتين الكريمتين بمثل ما ورد في رواياتنا[1].

ويلاحظ عليه:

أولاً: منع ظهور الآيتين الشريفتين في الاشتمال على ما يسمى بالاحتباك ليتم تفسيرهما بما ذكر، بل المتفاهم منهما عرفاً أن الأمر بغض البصر كناية عن ترك النظر بشهوة أو ترك النظر إلى ما لا ينبغي النظر إليه أو إلى الجنس المخالف ـ على ما سيأتي تحقيقه[2] ـ وان الأمر بحفظ الفرج كناية عن لزوم ترك الممارسات الجنسية غير اللائقة، فلا علاقة للآيتين المباركتين بوجوب ستر العورة عن أنظار الآخرين.

وثانياً: إن التفسير المذكور مناف لما ورد في رواية سعد الإسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال استقبل شاب من الأنصار امرأة بالمدينة وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن فنظر إليها وهي مقبلة، فلما جازت نظر إليها ودخل في زقاق قد سماه ببني فلان فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشق وجهه، فلما مضت المرأة نظر فإذا الدماء تسيل على ثوبه وصدره ، فقال والله لآتين رسول الله صلى الله عليه وآله ولأخبرنه فأتاه ، فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما هذا؟ فأخبره، فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية ﴿**قُلْ**

---

(١) لاحظ ص ٤٣.

(٢) لاحظ ص ١٩٧.

﴿لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[1].

ووجه المنافاة أن مقتضى التفسير المذكور هو كون المراد بالغض من الأبصار هو ترك النظر إلى فروج الآخرين، في حين أن مقتضى الرواية ورود الآية الكريمة مورد النظر إلى غير الفرج، ومن الواضح أنه لا يصح أن يكون شأن نزول الآية القرآنية خارجاً عن مفادها، وعليه فلا يثبت اشتمال الآية المباركة المذكورة على أسلوب الاحتباك الذي على أساسه يمكن تفسير الأمر بحفظ الفرج فيها بالحفظ عن النظر.

(أقول): الرواية المذكورة غير نقية السند فلا تصلح إلا للتأييد، لأن سعد الإسكاف وإن قال الشيخ أنه صحيح الحديث[2] إلا أن ابن الغضائري ضعّفه صريحاً[3]، وقال النجاشي (يعرف وينكر)[4] فيتعارض الجرح والتوثيق بشأنه.

ولكن قال السيد الأستاذ (قده) (الظاهر وثاقة الرجل لقول الشيخ أنه صحيح الحديث ولا يعارض ذلك قول النجاشي: يعرف وينكر، وذلك لأن المراد بذلك أنه قد يروي ما لا تقبله العقول المتعارفة، وهذا لا ينافي

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٣٨ ح ٤، ونظير هذه الرواية ما ورد عن علي عليه السلام من طرق العامة ففي الدر المنثور للسيوطي ج ٦ ص ١٧٦ ما لفظه: أخرج ابن مردويه عن علي بن أبي طالب قال: مرّ رجل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله في طريق من طرقات المدينة فنظر إلى امرأة ونظرت إليه فوسوس لهما الشيطان أنه لم ينظر أحدهما إلى الآخر إلا إعجاباً به فبينا الرجل يمشي إلى جنب حائط ينظر إليها إذ استقبله الحائط فشق أنفه فقال والله لا أغسل الدم حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وآله فأعلمه أمري فأتاه فقص عليه قصته فقال النبي صلى الله عليه وآله هذا عقوبة ذنبك وأنزل الله ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ. . . .﴾ الآية.

(٢) رجال الطوسي ص ٩٢.

(٣) مجمع الرجال ج ٣ ص ١٠٤.

(٤) كتاب الرجال ص ١٣٥.

الوثاقة ولا ما عن ابن الغضائري من تضعيفه إياه فانا قد ذكرنا أنه لم تثبت صحة نسبة الكتاب إليه فلم يعلم صدور التضعيف منه)[1].

ويلاحظ على ما أفاده طاب ثراه أن ظاهر قولهم (يعرف حديث فلان وينكر) أنه يروي أحياناً ما يصادم العقل أو يخالف الكتاب أو السنة مما لا يمكن القبول به إلا بضرب من التأويل، ففيه دلالة واضحة على القدح، وأما ما ذكره في تفسير العبارة المذكورة فلا يمكن المساعدة عليه.

هذا بناءً على إرجاع الضمير في قول النجاشي (يعرف وينكر) إلى حديث سعد، ولكن يحتمل رجوعه إلى سعد نفسه بل هذا هو الظاهر إن لم يكن في الكلام سقط أو حذف، وعندئذ يمكن المنع من دلالته على القدح المعتد به إذا كان المقصود به هو كونه يعرف من قبل بعض أهل الحديث والرجال دون البعض الآخر فتأمل.

وأما التشكيك في نسبة كتاب الضعفاء إلى ابن الغضائري وعدم الأخذ بتضعيفاته على هذا الأساس ففي غير محله كما أوضحته في الملحق السابع لهذه الدراسة[2].

(التقريب الرابع): إن حفظ الفرج وإن لم يكن ظاهراً في حفظه عن نظر الغير إلا أنه قد وردت بعض الروايات المعتبرة في تفسيره بذلك في خصوص الآيتين الكريمتين، وهي صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنى إلا هذه الآية فإنها من النظر[3].

وهذه الرواية هي التي ينبغي أن يعتمد عليها في المقام، دون مرسلة الصدوق المتقدمة وبعض الروايات الضعيفة الأخرى[4]، وعلى أساسها لا

---

(١) معجم رجال الحديث ج ٨ ص ٧٠.
(٢) لاحظ ص ٥٨٩.
(٣) تفسير القمي ج ٢ ص ١٠١.
(٤) الكافي ج ٢ ص ٣٦ والوسائل ج ١ ص ٢١٢ ح ٥.

محيص من الالتزام بدلالة الآيتين الكريمتين على وجوب حفظ الفرج بمعنى عدم تمكين الإنسان غيره من أن ينظر إلى فرجه، وهذا هو المطلوب.

(أقول): تقدم في بحث سابق أن مصدر رواية أبي بصير هو النسخة التي وصلت إلى المتأخرين المعروفة بتفسير علي بن إبراهيم القمي، ولكن هذه النسخة مما يصعب الاعتماد على ما ورد فيها وإن كان مروياً عن علي ابن إبراهيم بسند معتبر إلى الإمام عليه السلام، لما أوضحته في الملحق الرابع لهذه الدراسة[1].

نعم يمكن أن يدعى حصول الاطمئنان بمضمون الرواية المبحوث عنها وإن لم يصح سندها بالنظر إلى اعتضادها بالروايات المشار إليها آنفاً فيتعين العمل بمقتضاها من هذه الجهة، ولكن هذه الدعوى لا تخلو عن الإشكال أيضاً.

فالنتيجة أن الاستدلال بالآيتين الشريفتين على وجوب ستر العورة محل إشكال، ولكن على تقدير تماميته فمقتضى إطلاق وجوب الحفظ فيهما هو عدم الفرق بين وجود الحاجة العقلائية إلى الكشف وعدمها.

(الوجه الثاني): ما رواه الشيخ بإسناده المعتبر عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه[2].

استدل به السيد الأستاذ قدس سره[3]، ولم يتضح وجه دلالته على وجوب ستر العورة، لأن حرمة النظر لا تستلزم وجوب الستر وإن قيل بعكس ذلك، ومن هنا التزم كثير من الفقهاء رضي الله عنهم بأنه لا يجب على الرجل التستر من المرأة الأجنبية مع أنهم حرّموا عليها النظر إليه إما مطلقاً أو إلى غير وجهه وكفيه أو إلى خصوص ما لم تجر العادة بكشفه من

---

(١) لاحظ ص ٥٤٣.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٢١١ ح ١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٣٥٢.

بدنه، وكذلك ذهب الأكثر إلى حرمة النظر إلى عورة الصبي المميز مع عدم وجوب سترها عليه فتأمل، وأيضاً قال جمع بعدم وجوب ستر الوجه والكفين على المرأة وإن علمت بوقوع نظر الغير إليها بتلذذ شهوي مع كونه محرّماً عليه.

وبالجملة حرمة نظر الشخص إلى شيء لا يقتضي وجوب ستره عنه، نعم مع كون الشيء لولا الإلزام بستره في معرض الرؤية عادة بحيث يكون التجنب عن وقوع النظر إليه موجباً للحرج النوعي[1] فلا يبعد في مثله صحة استكشاف وجوب الستر من حرمة النظر، ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لتوفر الدواعي إلى ستر العورة وإن لم يجب ذلك في الشرع الشريف، فلا يكون تحريم النظر إليها لو كشفت أحياناً موجباً لوقوع المكلفين في الحرج.

والحاصل أن ما دل عليه خبر حريز من حرمة النظر إلى عورة الأخ لا يقتضي في حد ذاته وجوب سترها على صاحبها.

نعم ورد في رواية حنان بن سدير عن أبيه أن الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام التقى به وبجده وأبيه وعمه في حمام في المدينة ولا أزر

---

(١) قد يقال إن كون الشيء في معرض الرؤية عادة ينافي عرفاً جعل حرمة النظر إليه، ولذلك ورد في معتبرة عباد بن صهيب تعليل جواز النظر إلى رؤوس النساء المبتذلات بـ(أنهن إذا نهين لا ينتهين) في الإشارة إلى أنه لا يلائم حرمة النظر إلى رؤوسهن كونها في معرض الرؤية عادة من جهة عدم انتهائهن عن التكشف.
ولكن هذا الكلام غير تام على إطلاقه، ومن هنا ورد الأمر بغض البصر في الحمامات والتجنب فيها عن النظر إلى عورات المؤمنين (الوسائل ج ١ ص ٣٦٣ ح ٢، ص ٣٦٩ ح ٧، ص ٢١٢ ح ٤، ص ٣٨٠ ح ١، ٢، بحار الأنوار ج ١٠٤ ص ٤٢ ح ٥٦) مع أن الذي يظهر من الروايات أن الكثير ممن كانوا يدخلونها في ذلك العصر لم يكونوا يلبسون الأزر ويستحمون مكشوفي العورة! (لاحظ الوسائل ج ١ ص ٣٦١ ح ١، ص ٣٦٢ ح ٥، ٦، ٧، ص ٣٨٨ ح ٤).
وأما التعليل المذكور في معتبرة عباد فليس مبنياً على ما ذكر بل على سقوط حرمة النظر بإصرار الشخص على إسقاط حرمة نفسه أو على رعاية المصلحة التسهيلية للمسلمين كما سيأتي بيان ذلك.

عليهم فقال: ما يمنعكم من الأزر فإن رسول الله ﷺ قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام[1].

فربما يستفاد من هذه الرواية ثبوت الملازمة بين حرمة النظر إلى العورة ووجوب سترها عمن يحرم نظره إليها، وإلا لما كان هناك وجه للاستشهاد بكلام النبي ﷺ للحثّ على استخدام الأزر عند دخول الحمام، وعلى ذلك فلا بد من الالتزام بالملازمة المذكورة في غير ما يثبت خلافها.

ولكن هذه الرواية غير نقية السند لعدم ثبوت وثاقة سدير والد حنان[2]، مضافاً إلى دلالة بعض الروايات المعتبرة على أن المراد بقوله ﷺ عورة المؤمن على المؤمن حرام هو إذاعة سرّه وعيبه[3]، فتكون الرواية معارضة في موردها، فلا يمكن الاعتماد عليها في ثبوت الملازمة المذكورة فتأمل.

هذا، مضافاً إلى أن أصل خبر حريز لا يخلو عن شائبة الإرسال، فإن الكشي روى بسند معتبر عن يونس بن عبد الرحمن أنه قال: إن حريزاً لم يسمع من الصادق عليه السلام إلا حديثاً أو حديثين[4]، وعلق على ذلك السيد الأستاذ قدس سره بأن هذه الرواية لا يمكن تصديقها بعدما ثبت بطرق صحيحة روايات كثيرة تبلغ (٢١٥) مورداً عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام[5].

(أقول): إذا استثني المكرر من الروايات المشار إليها بلحاظ ورود رواية واحدة في مصادر متعددة فالعدد يقل إلى حدّ كبير، مضافاً إلى اختلاف المصادر في نقل البعض منها، فقد ترد رواية حريز عن

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٦٨ ح ٤.
(٢) لاحظ معجم رجال الحديث ج ٨ ص ٣٥.
(٣) الوسائل ج ٨ ص ٦٠٩ ح ٣.
(٤) اختيار معرفة الرجال ص ٣٨٢.
(٥) معجم رجال الحديث ج ٤ ص ٢٥٧.

الصادق عليه السلام بلا واسطة في مصدر ومع الواسطة في مصدر آخر، ومن أمثلته الروايتان المرويتان في كتاب الحج من التهذيب عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام[1] مع أن المذكور في الكافي روايتهما عن حريز عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام[2].

ولا يخفى أن ردّ كلام مثل يونس بن عبد الرحمن مع سعة اطلاعه وجلالة قدره وكونه من تلامذة حريز والرواة عنه لا يخلو من إشكال فلاحظ.

فالنتيجة أن رواية حريز لا تصلح دليلاً على وجوب ستر العورة.

(الوجه الثالث): صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن الحمام فقال: أدخله بإزار... الحديث[3].

وتقريب الاستدلال بها على وجوب ستر العورة هو أن وجوب الاتزار عند دخول الحمام الذي هو ظاهر الصحيحة ليس له محمل سوى وجوب ستر العورة عن الناظر المحترم الذي لا تخلو الحمامات العامة منه عادة ـ وهي التي كانت سائدة في تلك العصور ـ وإلاّ فلا يحتمل أن يكون الاتزار في الحمام واجباً في حد ذاته وإن لم يكن الشخص فيه بمرأى الغير، وحيث إنه لا خصوصية للحمام قطعاً فالمستفاد من الصحيحة وجوب ستر العورة مطلقاً.

وهذا الاستدلال تام لو كان متن الصحيحة على النحو المذكور الذي أثبته صاحب الوسائل نقلاً عن التهذيب في (باب استحباب دخول الحمام بمئزر وكراهة تركه).

ولكن المذكور في التهذيب بكلا طبعتيه وفي موضع آخر من الوسائل

---

(١) تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٣٦٥ ح ١٢٧٠ و١٢٧٢.
(٢) الكافي ج ٤ ص ٣٩٢ ح ١ وص ٣٦٣ ح ١.
(٣) الوسائل ج ١ ص ٣٦٧ ح ١.

وفي الوافي ومنتقى الجمان هكذا (سألته عن ماء الحمام فقال أدخله بإزار)[1] وظاهر هذا المتن رجوع الضمير المنصوب إلى الماء ولا سيما مع تعقبه بقوله (ولا تغتسل من ماء آخر) وعلى ذلك فلا علاقة للرواية بمحل البحث، بل تكون بمضمون الأحاديث الدالة على كراهة دخول الماء بغير مئزر التي أخرجها صاحب الوسائل في الباب العاشر من أبواب آداب الحمام[2].

ولكن ربما يستظهر رجوع الضمير فيه إلى (الحمام) أيضاً، وذلك لقرينة خارجية وهي أن الذي يظهر من جملة من الأخبار أن الحمامات في عصر صدور الروايات كانت تشتمل على مخزن كبير من الماء تنشعب منه جداول صغار إلى حياض تبنى كالإجانة وكان الناس يغتسلون منها بالاغتراف فيجري ماء الغسالة إلى بئر كانت في الحمام أيضاً[3]، ولم تكن الحياض تتسع لدخول الأشخاص فيها كما لم يكن المتعارف الدخول في المخزن الكبير الذي يمدّ الحياض بالماء، ومن المعلوم أنه لا يراد بماء الحمام في الرواية غسالة الحمام فإنها تذكر في مقابله مضافاً إلى ورود النهي عن الاغتسال منها.

وعلى ذلك فلا محل للأمر بدخول ماء الحمام بالإزار، فيتعين أن يكون المقصود الدخول مؤتزراً في الحمام نفسه، ولعل الوجه في تكفل الإمام عليه السلام بالتنبيه على لزوم الاتزار عند دخول الحمام مع خروجه عن مورد سؤال الراوي هو ما يظهر من عدد من الروايات من عدم تعارف لبس الأُزر عند دخول الحمامات في ذلك العصر فناسب أن ينبّه الإمام عليه السلام السائل عليه بالنظر إلى كون السؤال متعلقاً بالحمام.

---

(١) تهذيب الأحكام ط جديد ج ١ ص ٣٧٩ ح ٣٣، ط قديم ج ١ ص ١٠٧، الوسائل ج ١ ص ١١١ ح ٥، الوافي ج ٤ ص ١٠، منتقى الجمان ج ١ ص ٥٤.
(٢) الوسائل ج ١ ص ٣٦٩.
(٣) لاحظ الوافي ج ٤ ص ٨ الهامش، وبحار الأنوار ج ٨٠ ص ٣٥ الهامش.

(أقول): لم يظهر دليل على أن حياض الحمامات كانت آنذاك صغيرة إلى الحدّ الذي لم تكن تتسع لدخول الأشخاص فيها للاستحمام، بل ربما يظهر من جملة من الأخبار أنها كانت واسعة بعض الشيء حتى أنه كان بالإمكان أن يجلس أو يقوم عدة أشخاص على أطراف الحوض الواحد يشتركون في الاغتسال منه، بل ذكر الفاضل الشعراني قدس سره أن كون الحوض الواحد منها دون الكر أمر لم يعلم من حديث ولم تشعر به عبارة[1].

إن قيل: هب أنها كانت واسعة ولكن لم يكن المتعارف دخول الأشخاص فيها للاستحمام. قلت: هذا أيضاً أمر غير ثابت بدليل، نعم يظهر من النصوص أنه كان المتعارف آنذاك الاغتسال بالوقوف أو الجلوس على طرف الحوض والاغتراف منه، ولكن لعل ذلك من جهة تعارف الغسل الترتيبي أو عدم اتساع الحوض للاغتسال فيه ارتماساً فتدبر.

والحاصل أن تمامية القرينة المدعاة لرجوع الضمير في قول (أدخله) إلى الحمام محل تأمل أو منع.

(الوجه الرابع): حسنة رفاعة بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمئزر[2].

ووجه الاستدلال بها أنها دلت على أن ستر العورة من لوازم الإيمان، فتدل على وجوب سترها مطلقاً، بعد وضوح أن وجوب الاتزار في الحمام ليس إلا من جهة أنه لا يخلو عن الناظر المحترم عادة كما مرّ آنفاً.

وهذا الوجه لا بأس به، إلا أن يقال إن لسان الرواية يناسب الحكم

---

(١) لاحظ الوافي ج ٤ ص ٨ الهامش.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٣٦٨ ح ٥.

التنزيهي كما ورد في نظائره (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر)[١] و(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكتحل)[٢] و(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يترك عانته فوق أربعين يوماً)[٣] و(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يرسل حليلته إلى الحمام)[٤] و(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه)[٥] و(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم)[٦] إلى غير ذلك من الموارد.

ولكن ورود التعبير المذكور في موارد بعض المستحبات والمكروهات لا يقتضي صرف ظهوره في غيرها عن الحكم الإلزامي مع عدم القرينة، ولذلك التزم الفقهاء بما هو ظاهره في الموارد الأخرى كما في قوله (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس على مائدة يشرب عليها الخمر)[٧] و(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس مجلساً ينتقص فيه إمام أو يعاب فيه مؤمن)[٨] و(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره)[٩] و(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقوم مكان ريبة)[١٠] إلى غير ذلك من الموارد.

فالنتيجة أن حسنة رفاعة تامة الدلالة على وجوب ستر العورة.

ولكن الملاحظ:

---

(١) الوسائل ج ٣ ص ٧٠ ح ٤.
(٢) الوسائل ج ١ ص ٤١١ ح ٥.
(٣) الوسائل ج ١ ص ٤٣٩ ح ١.
(٤) الوسائل ج ١ ص ٣٧٥ ح ١.
(٥) الوسائل ج ١٦ ص ٤٦٠ ح ٢.
(٦) الوسائل ج ١٤ ص ١٣٣ ح ٢.
(٧) الوسائل ج ١ ص ٣٧٦ ح ٨.
(٨) الوسائل ج ١١ ص ٥٠٤ ح ٧.
(٩) الوسائل ج ٨ ص ٤٨٧ ح ٣.
(١٠) الوسائل ج ١١ ص ٥٠٤ ح ٩.

أولاً: أن موردها ستر العورة عن الجنس المماثل، فلا بد من التمسك بالأولوية القطعية في الحكم بلزوم سترها عن الجنس المخالف.

وثانياً: أن موردها الحمام، ولا يتوفر فيه داع عقلائي في كشف العورة بمرأى الآخرين، فلا يصحّ أن تقاس به الموارد التي تتحقق فيها الحاجة العقلائية إلى الكشف وإن لم تبلغ حدّ الضرورة المبيحة لارتكاب الحرام كما في جملة من موارد المراجعة إلى الطبيب.

بل لو غضّ النظر عن ذلك فبالإمكان أن يدعى أن الحكم بوجوب ستر العورة عن المماثل ـ الذي هو مفاد الحسنة ـ محتف بقرينة حالية تمنع من انعقاد ظهوره في الإطلاق، وهي مناسبة الحكم والموضوع، فإن مقتضاه أن يكون الحكم المذكور بمناط احترام المؤمن وحفظ كرامته، لأن ظهوره بادي العورة أمام الآخرين يحط من قدره ويجعله في موضع ذل ومهانة واحتقار وقد ورد في الحديث (إن الله تبارك وتعالى فوض إلى المؤمن كل شيء إلا إذلال نفسه).

ويؤيد هذا المعنى ذيل موثقة الفضل بن يونس الكاتب برواية قرب الإسناد فيمن مات وليس له من يقوم بأمره ولم يترك ما يكفن به؟ فقال أبو الحسن عليه السلام كان أبي يقول إن حرمة عورة المؤمن وحرمة بدنه وهو ميت كحرمته وهو حي، فوار عورته وبدنه وجهّزه وكفّنه وحنّطه واحتسب ذلك من الزكاة[1].

حيث يظهر منه أن وجوب ستر عورة المؤمن الميت قد لوحظ فيه لزوم احترام المؤمن وحفظ حرمته، الثابت له حياً وميتاً.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنه لا يحرم إبداء العورة في كل مورد لا يكون منافياً للاحترام كما هو كذلك عند مراجعة الطبيب وإن لم تكن لحاجة ضرورية.

---

(١) قرب الإسناد ص ٣١٢ ح ١٢١٦ وفي النسخة غلط هكذا (المفضل عن الكاتب).

ومنه يظهر أيضاً أن ما دل عليه بعض النصوص[1] من جواز كشف المرأة عورتها أمام النساء للتأكد من كونها بكراً عند اتهامها بالزناء أو التنازع في دخول الزوج بها ليس استثناءً عن القاعدة لعدم منافاته للاحترام في مثل ذلك.

وأما وجوب ستر العورة عن الجنس المخالف فلعل له ـ بالإضافة إلى رعاية احترام المؤمن ـ ملاكاً آخر، ولذلك لو مسّت الحاجة إلى تكشف المرأة للغير لا تصل النوبة إلى تكشفها للرجل مع إمكان الاكتفاء بتكشفها للمرأة كما سيأتي الإيعاز إلى وجهه.

هذا.. ولكن يمكن أن يناقش في الدعوى المذكورة بأن احترام المؤمن وحفظ كرامته وإن كان ملحوظاً في وجوب ستر العورة، إلا أنه لم يظهر كونه على وجه العلية التامة ليدور مداره وجوداً وعدماً، وموثق الفضل ابن يونس لا ينهض بالدلالة على ذلك كما لا يخفى.

ومنه يتضح أنه لا يمكن الحكم بجواز كشف العورة أمام الطبيب لمراجعة غير ضرورية على وفق القاعدة استناداً إلى البيان المذكور، كما لا يصحّ تخريج الحكم بجواز كشف المرأة عورتها للتأكد من بكارتها ـ مثلاً ـ على طبق القاعدة بالتقريب المتقدم.

(الوجه الخامس): موثقة سماعة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحتبي بثوب واحد؟ فقال: إن كان يغطي عورته فلا بأس[2].

والاحتباء ـ كما قال ابن الأثير ـ هو أن يضم الإنسان رجليه إلى بطنه بثوب يجمعانه به مع ظهره ويشده عليها، قال: وقد ورد في الحديث النهي عن الاحتباء في ثوب واحد وإنما نهي عنه لأنه إذا لم يكن عليه إلا ثوب واحد ربما تحرك أو زال الثوب فتبدو عورته[3].

---

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٢٦١ ح ١٣ وج ١٤ ص ٦١٣ ح ١.
(٢) الوسائل ج ٨ ص ٤٧٧ ح ٣.
(٣) النهاية ج ١ ص ٣٣٥.

والظاهر أن نفي البأس عن الاحتباء بالثوب الواحد بشرط تغطيته للعورة إنما هو من جهة رعاية سترها عن الناظر المحترم، وإن كان يظهر من بعض النصوص استحباب ستر العورة في نفسه، ففي الخبر عن علي عليه السلام أنه قال: (إذا تعرى أحدكم نظر إليه الشيطان فطمع فيه فاستتروا)[1] وفي خبر آخر عن أهل البيت عليهم السلام أنهم نهوا المؤمن أن يكشف عورته وإن كان بحيث لا يراه أحد[2] فتأمل.

هذا.. وقد يناقش في دلالة الموثقة بأنه وإن كان مقتضى مفهومها ثبوت البأس في الاحتباء بالثوب الواحد إذا لم يكن يغطي العورة، إلا أن البأس أعم من التحريم والكراهة، وإرادة خصوص الأول منه يحتاج إلى القرينة.

ولكن يمكن أن يقال إن الأقرب إلى المعاني المذكورة للبأس في المعاجم اللغوية هو أن يكون في المقام ونظائره كناية عن المنع التحريمي، قال ابن دريد وابن سيدة: (البأس الحرب ثم كثر حتى قيل لا بأس عليك أي لا خوف عليك) وقال ابن فارس: (البأس الشدة في الحرب) وقال الجوهري: (البأس العذاب، والبأس الشدة في الحرب) وقال أبو الهلال العسكري (البأس الخوف وسميت الحرب بأساً لما فيها من الخوف) بل صرّح أبو الهلال بأن (البأس جاء بمعنى الإثم في قولهم لا بأس بكذا أي لا إثم فيه) وقال أيضاً: (يقال لا بأس فيه أي هو جائز)[3].

وعلى ذلك فلا يبعد تمامية دلالة الموثقة على حرمة كشف العورة بمرأى الناظر المحترم، ولكن الظاهر أنه لا إطلاق لها لصورة وجود الحاجة العقلائية إلى الكشف وإن لم تبلغ حدّ الضرورة كما في بعض

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٦٧ ح ٢.
(٢) بحار الأنوار ج ٨٠ ص ١٩٢.
(٣) جمهرة اللغة ج ٣ ص ٢٠٦، المحكم ج ٨ ص ٥٦١، الصحاح ج ٢ ص ٩٠٣، الفروق اللغوية ص ٨٩.

المراجعات الطبية، فإن الاحتباء كيفية في الجلوس يلتجأ إليها حيث لا يتسنى الاتكاء، ولذلك ورد في معتبرة إبراهيم بن عبد الحميد (الاحتباء حيطان العرب)[1] وروي مثله من طرق الجمهور، قال ابن الأثير في توضيحه: أي ليس في البراري حيطان فإذا أرادوا أن يستندوا احتبوا لأن الاحتباء يمنعهم من السقوط ويصير لهم كالجدار[2] انتهى.

فالسؤال عن جواز الاحتباء بالثوب الواحد ـ من جهة ما طرق سمع السائل من ورود النهي عنه كما تقدم في كلام ابن الأثير ـ ناظراً إلى ما هو المتعارف من اختيار الاحتباء عندما لا يتيسر الاتكاء إلى الجدار طلباً للراحة وتجنباً عن الإعياء مع طول الجلوس، وأما فرض وجود حاجة عقلائية في الاحتباء بمرأى الآخرين بثوب واحد لا يستر العورة فهو إن لم يكن مجرد فرض لا واقع له فلا شك في خروجه عن محطّ نظر السائل، فلا ينعقد لجواب الإمام عليه السلام إطلاق بالنسبة إليه فتدبر.

(الوجه السادس): خبر أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام يغتسل الرجل بارزاً؟ فقال: إذا لم يره أحد فلا بأس به[3].

وتقريب الاستدلال به أن مقتضى مفهوم الجملة الشرطية ثبوت البأس في الاغتسال عارياً إذا كان بمرأى الغير، ومن المعلوم أن ذلك ليس من حيث إخلاله بصحة الغسل بل من حيث اعتبار ستر العورة عن الغير في حد ذاته، والبأس ـ كما مرّ آنفاً ـ يفيد التحريم فتتم دلالة الخبر على حرمة كشف العورة بمرأى الناظر المحترم وإن كان إطلاقه لصورة وجود الحاجة العقلائية في الكشف محل نظر أو منع.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستدلال بضعف الخبر سنداً، فإن في طريقه علي بن السندي ولم يرد توثيقه إلا في كتاب اختيار معرفة الرجال

---

(١) الوسائل ج ٨ ص ٤٧٦ ح ١.
(٢) النهاية ج ١ ص ٣٣٥.
(٣) الوسائل ج ١ ص ٣٧١ ح ٢.

عن طريق نصر بن الصباح[1] ولكنه بدوره لم يوثق بل ذكر أنه كان غالياً[2] فلا عبرة بتوثيقه، مضافاً إلى ما قد يذكر من الإشكال في اعتبار كتاب الاختيار وإن لم يكن في محله[3].

(الوجه السابع): معتبرة عبيد بن زرارة المروية في الكافي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزوج جاريته أينبغي له أن ترى عورته؟ قال: لا، وأنا أتّقي ذلك من مملوكتي إذا زوجّتها[4]. ورواها الشيخ في التهذيب مع اختلاف يسير إلى قوله (لا)[5].

وتقريب الاستدلال بها أن مورد سؤال الراوي فيها هو عن حكم تكشف المولى أمام الجارية لتنظر إلى عورته لا عن حكم نظرها إلى عورته عند تكشفه حتى لا يتعلق بما نحن فيه، والوجه في ذلك قوله (له)، فإن مؤدى السؤال بالنظر إليه هكذا: هل ينبغي للمولى أن يتكشف أمام جاريته المزوجة لترى عورته أم لا؟ وقد أجاب عليه السلام بالنفي أي لا ينبغي، وهو ظاهر في عدم الجواز لأحد وجهين:

(الأول): ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره في بعض نظائر المقام[6] من أن (ينبغي) فعل مضارع من الانبغاء وهو في اللغة بمعنى التيسر والتسهيل، فمعنى لا ينبغي هو لا يتيسر ولا يتسهل، فإذا كان متعلقه ـ كإبداء العورة في محل البحث ـ أمراً ميسوراً للمكلف فلا يحتمل أن يراد منه معناه الحقيقي الخارجي، فلا مناص من أن يراد به عدم كون ذلك

---

(١) اختيار معرفة الرجال ص ٥٩٨ والمذكور في بعض النسخ (السديّ) بدل (السندي) وهو تصحيف، لاحظ معجم رجال الحديث ج ١٢ ص ٥٠.

(٢) معجم رجال الحديث ج ١٩ ص ١٦٦.

(٣) لاحظ الملحق الثامن ص ٦٢٠.

(٤) الوسائل ج ١٤ ص ٥٤٩ ح ٢ ولفظة (له) ساقطة عن المتن وقد أثبتها في الهامش.

(٥) المصدر نفسه ح ٤.

(٦) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٣١٣.

الأمر ميسراً له في حكم الشارع وهذا معنى كونه محرماً.

ويؤيد ذلك أن كلمة لا ينبغي قد استعملت في غير موضع من الكتاب العزيز بمعناه اللغوي كما في قوله تعالى: ﴿لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ وقوله: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لاَ يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾.

(الثاني): ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره قائلاً (ولا يتوهم أن قوله عليه السلام (لا) في جواب من عبّر عن الحكم المسؤول بلفظ ينبغي بمثابة قوله (لا ينبغي) وهو أعم من الحرمة؛ لأن قول السائل: ينبغي أي يجوز أم لا؟ لا أنه يرجح أم لا)[1].

وحاصله أن لفظ (ينبغي) وإن كان لغة بمعنى يرجّح ونحوه، ولذلك لم يكن لقولهم (لا ينبغي) ظهور في الحرمة، إلا أنه لا يحتمل أن يكون المراد به في سؤال الراوي هو هذا المعنى، لوضوح أنه لا يرجّح للمولى أن يكشف عورته بمرأى أمته لتنظر إليها، فالمراد به إذاً هو ما يساوق الجواز، وعلى ذلك يكون جواب الإمام عليه السلام بالنفي ظاهراً في الحرمة بل صريحاً فيها على حدّ تعبيره قدس سره.

(أقول): وكلا الوجهين غير تام، فإن (انبغى) ليس لغة بمعنى تيسر وتسهل ولا بمعنى ترجّح، بل هو بمقتضى اشتقاقه اللغوي انفعال من بغى بمعنى طلب الشيء كما نص على ذلك ابن فارس والجوهري وغيرهما[2]، ولكن المذكور في فنّ الصرف أن باب انفعل موضوع لغة للمطاوعة وهي حصول الأثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله فلا يبنى إلا مما فيه علاج وتأثير، ومن المعلوم أن الطلب ليس كذلك ولذلك لا يقال طلبته فانطلب، فمقتضى القياس أن لا يصح قولهم بغيته فانبغى إلا إذا لم يكن انبغى في معنى المطاوعة، وهذا هو الظاهر فإنه لما كان ما يقع مورداً للطلب يكون

---

(١) كتاب النكاح ص ٢٣٦.

(٢) مقاييس اللغة ج ١ ص ٢٧١، الصحاح ج ٦ ص ٢٢٨٣.

في العادة من قبيل ما يصلح ويليق ويناسب ويحسن ويتيسر وما يقارب هذه من المعاني شاع استخدام ينبغي في الكناية عن المعاني المذكورة ونحوها وقد فسّر بعض اللغويين لا ينبغي بـ(لا يصلح) وفسره آخر بـ(لا يتيسر ولا يتسهل) وثالث بـ(لا يستقيم ولا يحسن) ورابع بـ(لا يليق) وهكذا[1].

وبالجملة أن لفظ (ينبغي) وإن كان مشتقاً من بغى بمعنى (طلب) إلا أنه يستعمل للمناسبة المتقدمة كناية عن المعاني المذكورة وما يشابهها وليس بمعنى يتيسر ليكون لا ينبغي ظاهراً في عدم تيسّر متعلقه تشريعاً، ولا بمعنى يترجح ليأول المستخدم في الرواية المبحوث عنها.

وأما موارد استعمال (لا ينبغي) ونحوه في الآيات القرآنية الكريمة فهي مختلفة، ولعل المراد به في بعضها (لا يتيسر) كما في الآيتين المذكورتين في كلام السيد الأستاذ قدس سره، وفي بعضها الآخر يصح أن يكون بمعنى (لا يليق) ونحوه كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي**﴾[2] وقوله: ﴿**وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ**﴾[3] وقوله: ﴿**وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَانِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً**﴾[4] فتدبر.

فالنتيجة أن لفظ (ينبغي) في معتبرة عبيد بن زرارة يحتمل أن يكون بمعنى يليق ويناسب ونحو ذلك ولا يتعين أن يكون بمعنى يتيسر أو يجوز، وعلى ذلك فلا يستفاد من الرواية حرمة تكشف المولى أمام أمته المزوجة، وربما يؤيد احتمال عدم إرادة الحرمة قوله عليه السلام (وأنا أتقي ذلك من مملوكتي إذا زوجتها) فإن تصدّي الإمام عليه السلام لبيان التزامه العملي بالتستر عن مملوكته المزوجة ربما يناسب أن يكون الحكم على سبيل التنزيه لا التحريم فتأمل.

---

(١) لاحظ لسان العرب ج ١٤ ص ٧٧، المحكم ج ٦ ص ٢٧، المصباح المنير ص ٧٩، الجامع لأحكام القرآن ج ١١ ص ١٥٨.

(٢) سورة يس/ ٦٩.

(٣) سورة الشعراء/ ٢١١.

(٤) سورة مريم/ ٩٢.

وكيف كان فقد ظهر مما ذكر أن المعتبرة المبحوث عنها غير واضحة الدلالة على وجوب تستر المولى من أمته المزوجة، وأما تتميم الاستدلال بها على أساس الإجماع القائم على حرمة تكشف المولى أمام جاريته بعد تزويجها فلا مجال له، لأن الإجماع ـ إن تم[1] ـ فهو لا يجبر دلالة الرواية وإنما يكون بنفسه دليلاً على الحكم، ولكن اللازم الاقتصار على القدر المتيقن منه ـ وهو غير صورة وجود الحاجة العقلائية إلى التكشف ـ لأنه دليل لبّي لا إطلاق له، بخلاف الرواية فإن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين صورة وجود الحاجة وغيرها فتدبر.

ثم إن مورد المعتبرة هو تكشف الرجل أمام المرأة، فأقصى ما يثبت بها ـ إن تمت دلالتها ـ هو حرمة كشف العورة أمام الجنس المخالف، وأما حرمة كشفها أمام الجنس المماثل فلا تثبت بهذه الرواية كما هو ظاهر.

بقي الإيعاز إلى أن هناك روايات أخرى ربما يستدل بها على وجوب ستر العورة:

(منها): ما ورد في كيفية صلاة العراة جماعة[2].

و(منها): ما ورد في حكم انكشاف الرجل واغتساله عارياً أمام أمة زوجته بتحليل منها[3].

و(منها): ما ورد في حكم اغتسال الرجل عارياً أمام جارية ولده أو والده أو أهله[4].

ولكن هذه الروايات بين ما هي ضعيفة السند وما هي قاصرة الدلالة،

---

(١) لاحظ رياض المسائل ج ١٠ ص ٣٥٧، جواهر الكلام ج ١٠ ص ٧٩٦، الحدائق الناضرة ج ٢٤ ص ٢٩٨.

(٢) الوسائل ج ٣ ص ٣٢٨ ب ٥١.

(٣) الوسائل ج ١ ص ٣٦٦ ح ١، والوسائل ج ١٤ ص ٥٣٨ ح ٤، ص ٥٤٢ ح ٣.

(٤) الوسائل ج ١ ص ٣٦٦ ح ٢.

حيث لا يستفاد منها إلا حرمة التكشف في الجملة، فليس لها إطلاق يرجع إليه في موارد الشك فلاحظ.

هذا.. وقد ظهر مما تقدم أن عمدة ما يمكن الاستدلال به ـ بعد الإجماع ـ على حرمة كشف العورة بعنوانه الأولي هو حسنة رفاعة وموثقة سماعة، ولكن قد يذكر في مقابلهما صحيحة ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، أيتجرد الرجل عند صبّ الماء ترى عورته؟ أو يصب عليه الماء أو يرى هو عورة الناس؟ قال: كان أبي يكرة ذلك من كل أحد[1].

ولكن الظاهر أنه لا منافاة بينهما وبين المعتبرتين الظاهرتين في حرمة كشف العورة، لأن الكراهة تدل على طبيعي المبغوضية المنسجم مع الحرمة والكراهة المصطلحة.

نعم ذكر السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته أن إسناد الكراهة إلى شخص الإمام عليه السلام ظاهر في كونها من قبيل الكراهة الشخصية لا أن الحكم كذلك في الشريعة المقدسة وإلا لقال عليه السلام في أمثال المورد (لا) فإنه أخصر وأظهر، فالعدول عنه إلى نسبة الكراهة إلى الإمام عليه السلام ظاهر في إرادة الكراهة الشخصية المساوقة للمعنى الاصطلاحي الملازم للجواز[2].

ولكن ما أفاده غير ظاهر فإنه بعد وضوح أن كراهة الإمام عليه السلام لشيء لا تكون دائماً لجهة شخصية ـ بل كثيراً ما تكون من جهة كونه مكروهاً في الشرع المقدس ـ يمكن أن يكون الوجه في اختيار التعبير بذلك في بيان الحكم الشرعي هو رعاية بعض الجوانب الثانوية كالمداراة مع المخالفين ونحو ذلك فلاحظ.

فتحصل مما مرّ أن الاستدلال على حرمة كشف العورة للغير ـ بعنوانه الأولي ـ بحسنة رفاعة وموثقة سماعة وإن كان تاماً ولا معارض لهما في

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٦٤ ح ٣.

(٢) لاحظ مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ج ٣ ص ٣٠١.

ذلك، إلا أنه لما لم يكن لهما إطلاق لصورة وجود الحاجة العقلائية إلى التكشف، فلا يمكن الاستناد إليهما في الحكم بحرمة الكشف في هذه الصورة، فيكون شأنهما شأن الإجماع الذي هو الآخر دليل لبّي لا إطلاق له فيجب الاقتصار على القدر المتيقن منه وهو في غير الصورة المذكورة.

وفي ضوء هذا يتبين أن حرمة كشف العورة في موارد الحاجة العقلائية إليه لا يخلو عن تأمل لقصور الأدلة، نعم لا إشكال في حرمة كشف المرأة عورتها أمام الرجال الأجانب لما دل على أنه لا يجوز لها كشف ما عدا الوجه والكفين من بدنها أمام الأجنبي بلا فرق بين مورد الحاجة إليه وغيره إلا أن تبلغ الحاجة حد الضرورة المبيحة لارتكاب الحرام على ما سيأتي الكلام حوله.

(الوجه الثامن): وهو يتكفل بإثبات حرمة كشف العورة بعنوان ثانوي، ويعتمد على مقدمتين:

(الأولى): يحرم على كل من الرجل والمرأة أن ينظر إلى عورة غيره رجلاً كان أو امرأة ـ باستثناء الزوج والزوجة ـ بلا فرق في ذلك بين وجود داعٍ عقلائي في النظر ـ كما في الفحص الطبي ـ وعدمه، إلا ما يبلغ حدّ الضرورة.

(الثانية): يجب ستر ما لا يجوز للغير النظر إليه مع العلم بتعمده للنظر لو لم يستره، وذلك من جهة حرمة الإعانة على الإثم.

ففي ضوء هاتين المقدمتين يمكن الحكم بوجوب ستر العورة عمن عدا الزوج والزوجة من الرجال والنساء مع العلم بنظره إليها وإن وجد داعٍ عقلائي في التكشف له.

والكلام حول المقدمة الأولى سيأتي في البحث اللاحق.

وأما المقدمة الثانية فقد تبناها السيد صاحب العروة قدس سره في كتاب النكاح[1]، ولكن ناقشها السيد الحكيم طاب ثراه بأن الإعانة على

---

(١) العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٨٢ م ٥١.

الشيء تتوقف على قصد التسبب إلى ذلك الشيء بفعل المقدمة، فإذا لم يكن الفاعل للمقدمة قاصداً حصوله لا يكون فعل المقدمة إعانة عليه، فمجرد علم الشخص بأن الغير ينظر عمداً إلى ما لا يحق له النظر إليه لا يوجب التستر عليه من باب حرمة الإعانة على الإثم[1].

وقد وافقه في هذه المناقشة السيد الأستاذ قدس سره، مضافاً إلى مناقشته في كبرى حرمة الإعانة على الإثم، ولذلك التزم بحرمة الكشف فيما إذا كان يقصد به وقوع الغير في النظر المحرّم، مستدلاً على حرمته في هذه الصورة بأنه بفعله مسبب للحرام ومتعاون على عمل مبغوض للمولى[2].

(أقول): هنا عدة مور:

١ ـ الإعانة على الإثم، والصحيح وفاقاً للسيد الأستاذ (قدس سره) في كتاب المكاسب[3] أنه لا يعتبر في صدقها الالتفات إلى وقوع المعان عليه فضلاً عن اعتبار أن يكون هو الداعي إلى إيجاد الفعل، نعم لو نسبت الإعانة إلى الفاعل المختار انصرفت إلى صورة التفاته إلى احتمال وقوع المعان عليه احتمالاً معتداً به.

٢ ـ التعاون على الإثم، وهو فعل الاثنين أي يعين كل من الطرفين الآخر في القيام بفعل واحد محرّم كقتل إنسان بريء أو نهب أمواله ونحو ذلك، وأما مع قيام أحدهما به ولكن بإعانة الآخر فلا يقال في مثله تعاوناً في القيام به بل يقال قام به فلان وأعانه فلان.

٣ ـ التسبب في وقوع الحرام، سواء بالضغط على المكلف وإجباره على ارتكابه أم بإغرائه وحثّه عليه بحدّ إيجاد الداعي في نفسه إلى الإتيان

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٦٠.
(٢) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ١٢٩.
(٣) مصباح الفقاهة ج ١ ص ١٧٨.

به، أم بإيجاد مقدمته فيما إذا لم تتهيأ له، مع وجود الداعي في نفسه إلى ارتكابه.

هذا بحسب الموضوع، وأما حكم هذه الأمور فهو:

أ ـ الظاهر أنه لا دليل على حرمة الإعانة على الإثم ـ في غير باب الظلم ـ لأن عمدة ما استدل به على حرمتها وجوه:

(أولها): حكم العقل بقبحها، ولكنه ممنوع فإن أقصى ما يمكن ادعاؤه هو أن الإعانة فيما إذا تمت بداعي وقوع الحرام تكشف عن سوء سريرة المعين من جهة عدم اهتمامه بالأغراض المولوية، وأما قبح الفعل في حد ذاته فلا وجه له، وبعبارة أخرى أن قبح الإعانة لو سلّم فإنما هو قبح فاعلي لا فعلي، والمحرّم هو الثاني وأما الأول فلا يوجب عقاباً.

(ثانيها): الآية الكريمة ﴿**وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾[1] ولكن مر أن الإعانة غير التعاون.

(ثالثها): أدلة وجوب النهي عن المنكر، فإنها تقتضي وجوب المنع من وقوع المنكر في الخارج فكيف ينسجم ذلك مع جواز الإتيان بما يكون مقدمة للوصول إلى المنكر، وهذا الكلام متين مع انحصار منع وقوع المنكر بترك الإعانة عليه، وأما مع عدم الانحصار لوجود من يقوم بالأمر غيره فلا وجه للتحريم لأن امتناعه عن القيام به لا يؤدي إلى منع وقوع المنكر، فيكون نظير ما لو أمر المولى عشرة أشخاص بحمل شيء ثقيل لا ينهض بحمله إلا مجموعهم فتخلف سبعة منهم مثلاً عن المشاركة في حمله فإنه لا يجب على الباقين شيء أصلاً، لأن المطلوب وهو حمل ذلك الشيء لا يتحقق بفعلهم وحدهم، وكذلك في المقام فإن امتناع أحد الأشخاص عن إيجاد بعض مقدمات الحرام لا يؤدي إلى عدم وقوعه خارجاً لوجود غيره ممن يقوم بها، والمفروض أن المقدمة ليست محرمة في حد ذاتها ليجب التجنب عنها وإن علم قيام الغير بها على هذا التقدير.

---

(١) سورة المائدة/ ٢ .

والحاصل أنه لا دليل على حرمة الإعانة على الإثم ما لم يكن ظلماً لأحد من العباد.

ب ـ وأما التعاون على الإثم فهو حرام بدلالة الآية الكريمة عليه.

ج ـ وأما التسبب في الوقوع في الحرام فلا إشكال في حرمته في صورة كون الحرام منجزاً على المباشر لأدلة وجوب النهي عن المنكر، وأما مع عدم تنجز الحرام عليه وإن كان يصدر منه على وجه مبغوض للمولى ـ كما في الجاهل القاصر ـ فقد استدل على حرمته بوجهين:

(الأول): ما أفاده السيد الأستاذ (قده) من أن المتفاهم العرفي من إطلاق دليل التحريم الموجّه إلى المكلف هو أن انتساب الفعل المحرم إليه مبغوض مطلقاً سواء أكانت نسبة مباشرية أم تسبيبية فإنهما على حدّ سواء في تفويت الغرض المولوي وهو حرام[1].

ويلاحظ عليه: أن ظاهر دليل التحريم تعلقه بالفعل المنتسب إلى المكلف المضاف إليه إضافة صدورية، في حين أن الفعل الصادر من غيره ولو بتسبيب منه لا ينتسب إليه من دون عناية ومجاز بل ربما لا تصح نسبته إليه ولو مجازاً ـ إلا في باب العقود والإيقاعات وما يلحق بها من الأمور التكوينية كالقبض والإقباض ـ فلو قال المولى لزيد (لا تشرب المائع الكذائي) فلم يشربه ولكن أغرى عَمْراً بشربه فشربه لم يتحقق شرب زيد وإنما تحقق شرب عمرو وإن كان زيد متسبباً في صدوره منه، فلا وجه لاستفادة حرمته من دليل حرمة الشرب على زيد.

وبالجملة إن دليل حرمة فعل على أحد لا يستفاد منه حرمة التسبب في صدوره من شخص آخر، وإلا لاقتضى ذلك حرمة التسبب في صدوره حتى من غير المكلفين ولا يلتزم به قدس سره[2].

---

(١) لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٣٢.

(٢) لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٣٦.

نعم إذا فهم من الدليل أن متعلق التكليف أعم من الفعل المباشري والتسبب في صدور الفعل من الغير أخذ بمقتضاه، ولكن ذلك منوط بوجود قرينة خاصة وليس مقتضى الإطلاق، لأن مورد الإطلاق اللفظي هي الماهية الوسيعة في حين أن ظاهر دليل التحريم تعلقه بالفعل الصادر من المكلف نفسه فلا سعة له ليشمل الصادر من غيره بتسبب منه.

ولو فهم من الدليل أن الشارع لا يرضى بتحقق فعل بالمعنى الاسم المصدري أي بغضّ النظر عن صدوره عن هذا أو ذاك وجب الالتزام بحرمة التسبب في صدوره من الآخرين ولكنه خارج عن محل البحث.

(الثاني): إن المتفاهم عرفاً من دليل تحريم عمل على المكلف تحريم تسبب الآخرين في صدوره منه لكونه مؤدياً إلى تفويت غرض المولى، والعرف لا يستسيغ التفكيك بين التحريمين، ولذلك يتشكل للكلام مدلول التزامي عرفي في حرمة التسبب كما له مدلول مطابقي في حرمة المباشرة.

ولكن هذا غير ثابت أيضاً، فإن العرف لا يفهم من حرمة فعل على شخص إلا عدم جواز تفويت الغرض المولوي بعصيان الخطاب المتكفل لتحقيقه، وأما تفويته بغير ذلك فلا يفهم دلالة الكلام على حرمته، أقصى ما هنالك أن يعد التسبب في تفويته كاشفاً عن سوء سريرة المتسبب وعدم اهتمامه بالأغراض المولوية غير المؤطرة بإطار خطاب إلزامي موجّه إليه.

فالنتيجة أنه لا دليل على حرمة التسبب في صدور الحرام ممن لم يتنجز في حقه إلا فيما إذا علم أن المبغوض للشارع المقدس هو تحقق الحرام بالمعنى الاسم المصدري، ولكن الاحتياط في محله.

ثم إن كشف ما لا يجوز للغير النظر إليه بمرأى منه يقع على أنحاء:

(النحو الأول): كشفه مع العلم بوقوع نظر الغير إليه تعمداً، وهذا إعانة على الإثم، ومثله الكشف مع الالتفات إلى احتمال تعمده في النظر إليه فإنه يعد إعانة على الإثم لو تحقق هذا المحتمل.

(النحو الثاني): كشفه مع كون الداعي إليه وقوع الغير في النظر

المحرّم، وهذا أيضاً يندرج في الإعانة على الإثم، وليس تعاوناً عليه أو تسبباً في وقوعه، كما يظهر في كلام السيد الأستاذ (قده)، فإن صدق التعاون منوط ـ كما مرّ ـ بإعانة كل من الطرفين صاحبه في قيامهما بفعل واحد، مع أن الحرام في مفروض البحث يصدر من شخص والإعانة عليه من شخص آخر.

وهكذا التسبب في الحرام منوط بتحقق نحو من الإجبار أو الإغراء أو توفير مقدمته لمن لا تتهيأ له مع وجود الداعي في نفسه إلى ارتكابه، ولا علاقة لشيء من ذلك بكون المقصود من كشف ما لا يحل النظر إليه هو وقوع الغير في النظر المحرّم.

(النحو الثالث): كشفه مع إجبار الغير على النظر إليه أو إغرائه بذلك أو كونه المقدمة المنحصرة لارتكاب هذا الحرام من قبله، وهذا تسبب في وقوع الحرام.

والظاهر أن كشف ما لا يجوز النظر إليه للطبيب أو الطبيبة وأمثالهما مندرج في هذا النحو في الغالب، فإن منح الأجرة للطبيب على عمله يغريه إلى الفحص والنظر، وقد يقترن ذلك بشيء من الضغط والإجبار العرفيين، كما أنه ربما يكون الكشف من قبيل المقدمة المنحصرة للنظر المحرّم.

وعلى هذا الأساس فإن كانت حرمة النظر منجزة على الناظر حرم التسبب في وقوعه منه، وأما مع عدم تنجزه كما لو كان الطبيب غافلاً أو جاهلاً عن قصور بحرمة النظر في غير موارد الضرورة ففي حرمة التسبب في وقوعه منه تأمل أو منع.

ولا فرق في الحالة الأولى بين أن يكون التكشف أمام المماثل أو المخالف، نعم لو قيل بعدم ثبوت حرمة النظر إلى عورة المماثل في مورد وجود الداعي العقلائي إليه فلا بأس بالتكشف للمماثل مع وجود الحاجة إليه كالفحص الطبي وإن لم يكن ضرورياً، لفرض أن نظره إليها عندئذٍ لا يكون حراماً فلا يعد التكشف تسبباً في وقوعه في النظر المحرّم فتأمل.

هذا تمام الكلام فيما يستدل به على وجوب ستر العورة عن الناظر المحترم غير الزوج والزوجة.

المورد الثاني: في تحديد العورة الواجب سترها:

المشهور بين فقهائنا رضي الله عنهم وذهب إليه بعض فقهاء الجمهور أيضاً أن عورة الرجل قُبلاً هي القضيب والخصيتان ودُبراً هي فتحة الشرج، وعورة المرأة قبلاً هي فتحة المهبل والشفران وصمام البول والبظر ودبراً مثل الرجل[1].

ولكن ذهب بعض فقهائنا ـ وقيل إنّ منهم أبا الصلاح الحلبي وابن حمزة والقاضي ابن البراج ـ وجمهور فقهاء أهل السنة إلى أن عورة كل من الرجل والمرأة هي ما بين السرة والركبة[2].

ولا بد من النظر في أهم الأدلة التي سبق استعراضها على وجوب ستر العورة للتحقق من مفادها في تحديد ما يجب ستره:

أ ـ أما الإجماع فمن الواضح أنه لو تم دليلاً على هذا الحكم فلا يقتضي أزيد من ستر القبل والدبر إذ لا إجماع في غيرهما عندنا.

ب ـ وأما آيتا حفظ الفرج فهما أيضاً كذلك، لأن الفرج اسم للقبل والدبر خاصة[3]، بل ربما يمنع من شموله للدبر، ويقتضيه كلمات جمع من اللغويين، قال الزبيدي: في المغرب الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة وقول الفقهاء القبل والدبر كلاهما فرج يعني

---

(١) لاحظ جواهر الكلام ج ٣ ص ٣٥١، المجموع في شرح المهذب ج ٣ ص ١٦٩.

(٢) لاحظ المهذب ج ١ ص ٨٣ والكافي ص ١٣٩ والوسيلة ص ٨٧، وفي الأخيرين خلاف ما نسب إليهما، ولاحظ المبسوط للسرخسي ج ١٠ ص ١٤٦، نيل الأوطار ج ٢ ص ٧٠.

(٣) يظهر من الخليل في كتاب العين (ترتيب العين ج ٣ ص ١٣٨١) وابن عباد في المحيط (ج ٧ ص ٨٩) أن الفرج اسم للقبل وحواليه، فلاحظ.

في الحكم[1]، ويناسب عدم الشمول المقابلة بينهما في بعض موارد الاستعمال كقوله عليه السلام في اللواط (إن حرمة الدبر أعظم من حرمة الفرج) ولكن الظاهر من سائر موارد الاستعمال هو التعميم، بل يظهر من بعضها إرادة خصوص الدبر، ففي موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمسّ ذكره وفرجه أو أسفل ذلك وهو قائم يصلي يعيد وضوءه؟ فقال لا بأس إنما هو من جسده[2]، فإنه يمكن أن يقال إن الفرج فيها بمعنى الدبر إذ الذكر مذكور بنفسه[3] فتأمل.

ج ـ وأما موثقة سماعة فالمذكور فيها وجوب تغطية (العورة) وعورة الإنسان ـ كما نصّ عليه الخليل والأزهري وابن عباد والجوهري وابن سيدة وغيرهم ـ هي سوأته[4]، والسوأة كما قال الخليل وابن سيدة وغيرهما هي فرج الرجل والمرأة[5]، وقد مرّ آنفاً عدم شمول الفرج لما عدا القبل والدبر.

نعم ذكر ابن دريد أن عورة الإنسان هي ما تحت إزاره[6]، ومقتضاه شمول العورة لما بين السرة والركبة، ولكن ما ذكره غير ثابت في اللغة، ولعله اقتبسه مما ورد في أحاديث الجمهور في تحديد العورة بذلك، وربما يشير إليه قوله عقيب ما ذكر (وفي الحديث غطِّ فخذاك فإن الفخذ عورة) فتدبر.

د ـ وأما حسنة رفاعة الدالة على لزوم استخدام المئزر عند الدخول

---

(١) تاج العروس ج ٢ ص ٨٣، ولكن في مختلف الشيعة (ج ١ ص ٣٢٩) أن الفرج يتناول القبل والدبر بلا خلاف بين أهل اللغة.

(٢) الوسائل ج ١ ص ١٩٢ ح ٨.

(٣) لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٥ ص ٣٣٢.

(٤) ترتيب العين ج ٢ ص ١٣٠٩، تهذيب اللغة ج ٣ ص ١٧٣، المحيط ج ٢ ص ١٤١، الصحاح ج ٢ ص ٨٥٩، المحكم ج ٢ ص ٣٤٤.

(٥) ترتيب العين ج ٢ ص ٨٧١، المحكم ج ٨ ص ٦٣٤.

(٦) جمهرة اللغة ج ٢ ص ٣٩٠.

في الحمامات العامة فيمكن تقريب دلالتها على وجوب ستر ما بين السرة والركبة بأن المئزر ثوب يشد على الوسط، أي ما بين السرة إلى الركبة أو إلى نصف الساق أو القدم، وموضع شده من الحقوين في مقابل السرة يسمى بالأزر بالضم، فهو يستر ما بين السرة إلى الركبة في أقل تقدير، وعلى ذلك فالأمر باستخدامه عند دخول الحمام يدل على لزوم ستر هذا المقدار من البدن لا خصوص القبل والدبر، ولا سيما أنه كان المعروف عن فقهاء العامة في عصر صدور هذه الرواية تحديد العورة بما بين السرة والركبة، ويدل عليه من الروايات المروية من طرقنا خبر الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: إذا زوّج الرجل أمته فلا ينظر إلى عورتها، والعورة ما بين السرة والركبة[1].

ويؤيد ما ذكر خبر بشير النبال أن أبا جعفر عليه السلام دخل الحمام فأتزر بإزار وغطى ركبتيه وسرته ثم أمر صاحب الحمام فطلّى ما كان خارجاً عن الإزار ثم قال أخرج عني ثم طلّى هو ما تحته بيده، ثم قال: هكذا افعل[2].

ولكن يمكن الجواب عن التقريب المذكور بأنه إنما يتم لو لم يكن المئزر هو الساتر المتعارف استخدامه في تلك الأزمنة عند دخول الحمام، وأما مع تعارف التستر به دون ما سواه مما لا يغطي تمام ما بين السرة والركبة كالسراويل القصيرة ـ كما كان الحال كذلك على ما يبدو ـ فلا يستفاد من النهي عن دخول الحمام بغير المئزر أزيد من وجوب ستر القبل والدبر فتدبر.

وأما خبر بشير النبال فهو ضعيف سنداً فلا يمكن الاعتماد عليه في وجوب ستر ما بين السرة والركبة.

ويؤيد عدم وجوب ستر ما بينهما بتمامه جملة من الأخبار:

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٥٤٩ ح ٧.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٣٨٨ ح ١.

(منها): ما رواه الشيخ بإسناده عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه أن النبيﷺ قال كشف السرة والفخذ والركبة في المسجد من العورة[1]، ورواه في الجعفريات بإسناده عن عليعليه السلام عن النبيﷺ[2]، والتقييد بالمسجد يدل على عدم كون المواضع المذكورة من العورة مطلقاً، والظاهر أن ذكر المسجد إنما هو بالنظر إلى كونه مجمع الناس، وفي حديث الأربعمائة عن عليعليه السلام (ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذيه ويجلس بين قوم)[3].

و(منها): مرسل أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابه عن أبي الحسن الماضيعليه السلام قال: العورة عورتان: القبل والدبر، والدبر مستور بالأليتين فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة[4]، ونحوه مرسل آخر ذكره الكليني[5].

و(منها): خبر علي بن إسماعيل الميثمي عن محمد بن حكيم قال الميثمي لا أعلمه إلا قال: رأيت أبا عبد اللهعليه السلام أو من رآه متجرداً وعلى عورته ثوب، فقال: إن الفخذ ليست من العورة[6].

و(منها): خبر عبد الله المرافقي أنه دخل حماماً بالمدينة فأخبره صاحب الحمام أن أبا جعفرعليه السلام كان يدخله فيبدأ فيطلي عانته وما يليها ثم.. يدعوني فأطلي سائر بدنه[7].

---

(١) الوسائل ج ٣ ص ٥١٥ ح ١.
(٢) مستدرك الوسائل ج ٣ ص ٣٨٧ ح ١.
(٣) الوسائل ج ٣ ص ٣٥٣ ح ٣.
(٤) الوسائل ج ١ ص ٣٦٥ ح ٢.
(٥) الوسائل ج ١ ص ٣٦٥ ح ٣.
(٦) الوسائل ج ١ ص ٣٦٤ ح ١.
(٧) الوسائل ج ١ ص ٣٨٨ ح ٢.

وهذه الأخبار وإن لم تكن سليمة السند إلا أنها تصلح للتأييد.

فاتضح مما تقدم أنه ليس هناك دليل واضح على لزوم ستر ما بين السرة والركبة عن الغير مطلقاً، نعم يمكن التأمل في جواز كشف ما يقرب من العورتين من الأليتين والعانة وأصل الفخذين أمام الجنس المماثل ـ فضلاً عن المحارم من الجنس المخالف ـ في غير موارد الحاجة إليه، ويعلم وجه ذلك مما سيأتي إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في الحكم الأول مما يتعلق بالتكشف أمام الطبيب أو الطبيبة.

(الثاني)

يجب على المرأة غير المسنة[1] ستر جميع بدنها ـ باستثناء الوجه والكفين على رأي ـ عمن عدا زوجها ومحارمها من الرجال.

وهذا الحكم موضع اتفاق بين فقهاء المسلمين ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ**﴾ الآية[2].

وقد ورد في تفسيره صحيح الفضيل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله ﴿**وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ**﴾؟ قال: نعم وما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين[3].

وفي معتبرة مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفراً وسئل عما تظهر

---

(١) أي التي لا ترجو النكاح فإنه يجوز لها إبداء الشعر والذراع ونحوهما مما يستره الخمار والجلباب عادة من غير أن تتبرج بزينة لقوله تعالى: ﴿**وَالْقَوَاعِدُ مِنْ النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ**﴾ سورة النور/ ٦٠.

(٢) سورة النور/ ٣١.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٥ ح ١.

المرأة من زينتها؟ قال: الوجه والكفين[1].

واستدل له السيد الأستاذ (قده) في بعض كلماته[2] بصحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يحل له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: لا، إلا أن تكون من القواعد، قلت له: أخت امرأته والغريبة سواء؟ قال نعم[3].

ولكن هذا الاستدلال غير تام، لما تقدم من أن حرمة النظر لا تستلزم وجوب الستر ، ولذا التزم كثير من الفقهاء رضي الله عنهم بأنه يحرم على المرأة النظر إلى بدن الأجنبي مطلقاً أو إلى غير وجهه وكفيه أو إلى غير المواضع المعتاد كشفها من بدنه ـ على الخلاف في ذلك ـ مع أنهم لم يوجبوا عليه التستر عنها.

وكان الأجدر أن يذكر (قده) بدل الصحيح المذكور الصحيح الآخر للبزنطي عن الرضا عليه السلام قال: يؤخذ الغلام بالصلاة وهو ابن سبع سنين ولا تغطي المرأة شعرها منه حتى يحتلم[4]، فإنه يدل بمقتضى مفهوم الغاية على وجوب ستر المرأة شعر رأسها من البالغ الأجنبي، وهذا بعض المطلوب.

وكيف كان ففي الآية الكريمة والروايتين غنى وكفاية، مضافاً إلى أنه قد يكون الكشف تسبباً في وقوع الغير في النظر المحرّم فيكون محرماً من هذه الجهة أيضاً على ما تقدم.

ثم أن مقتضى إطلاق وجوب الستر المستفاد من الأدلة المذكورة عدم الفرق فيه بين مورد تحقق الحاجة العقلائية إلى الكشف ومورد عدمها فلاحظ.

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٦ ح ٥.
(٢) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ١ ق ٢ ص ٤٢.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٤ ح ١.
(٤) الوسائل ج ١٤ ص ١٦٩ ح ٣.

وينبغي الإيعاز إلى أمرين:

الأول: إن في استثناء الوجه والكفين من وجوب ستر المرأة بدنها عمن عدا زوجها ومحارمها من الرجال كلاماً طويل الذيل لا يناسب المقام التعرض له لعدم الحاجة إليه، وربما يظهر من بعضهم إلحاق القدمين بالوجه والكفين استناداً إلى ما رواه الصدوق بإسناده إلى مروك بن عبيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً؟ قال: الوجه والكفان والقدمان[1].

ولكن يلاحظ عليه **(أولاً)** بأن الكليني قد روى هذه الرواية بعينها عن مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام[2]، وحيث لا يحتمل التعدد في المروي فلا سبيل إلى الاعتماد عليها لاحتمال إرسالها بعد الاختلاف في النقل.

و**(ثانياً)**: بأن جواز النظر لا يستلزم جواز الكشف، فإن جواز النظر إنما يكشف عن عدم ترتب مفسدة ملزمة على النظر إلى الشيء لو اتفق وقوعه في معرض نظر المكلف، ولا يمنع ذلك من وجود مصلحة ملزمة في عدم جعله في معرض نظره فتدبر.

وأما التمسك لجواز كشف القدمين بأصالة البراءة لعدم الدليل على الحرمة فيرده أن موثقة مسعدة بن زياد ظاهرة في حصر ما يجوز للمرأة كشفه من مواضع زينتها في الوجه والكفين، ولا شك في أن القدم كانت ولا تزال من مواضع الزينة عند المرأة فلاحظ.

الثاني: ظاهر كثير من فقهائنا المتأخرين وهو المصرح به في كلمات آخرين منهم عدم وجوب ستر المرأة بدنها ـ ما عدا العورتين القبل والدبر ـ عن محارمها من الرجال كالأب والأخ والابن والعم والخال وغيرهم.

---

(١) الخصال ص ٣٠٢.

(٢) الكافي ج ٥ ص ٥٢١.

ولم أجد التعرض لذلك في كلمات المتقدمين، بل الذي يظهر من التفسير المنسوب إلى علي بن إبراهيم القمي تحديد المواضع المسموح إبداؤها للمحرم بالرأس والرقبة وأعلى الصدر والكفين والمعصمين والقدمين وأسفل الساقين، قال ما لفظه: (وأما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها والدملج وما دونه والخلخال وأسفل منه)[1].

ويستفاد نظير ذلك مما ذكره ابن سعيد في الجامع[2]، ويظهر من كلام فخر المحققين في الإيضاح[3] أن جمعاً من فقهائنا قد حددوا عورة المرأة أمام محارمها بما عدا الوجه والكفين والقدمين، وألحق بعضهم بها الثدي في حال الإرضاع.

وحكى المقداد السيوري في التنقيح الاتفاق على جواز إبداء الوجه والكفين والقدمين للمحرم، وألحق بها الثدي في حال الإرضاع على أساس شدة الحاجة إلى ظهوره في غالب الأوقات، ثم حكى الخلاف في سائر

---

(١) تفسير القمي ج ٢ ص ١٠١، وجدير بالذكر أن السيد الأستاذ قدس سره عدّ المقطع المذكور جزءاً من رواية أبي الجارود المذكورة قبله وناقش في اعتبارها بالإرسال لأن أبا الجارود ممن روى عن الباقر عليه السلام فالفصل بينه وبين علي بن إبراهيم كبير جداً فلا يمكن أن يروي عنه مباشرة (لاحظ مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٥٨) ويلاحظ على ما أفاده قدس سره أولاً بأن المقطع المشتمل على بيان أقسام الزينة ليس جزءاً من رواية أبي الجارود كما يظهر بالمراجعة، وثانياً أن روايات أبي الجارود ليست مرسلة بل مسندة والسند مذكور في أوائل الكتاب ج ١ ص ١٠٢ هكذا (حدّثنا أحمد بن محمد الهمداني قال: حدثني جعفر بن عبد الله قال: حدثنا كثير بن عياش عن زياد بن المنذر أبي الجارود عن أبي جعفر محمد ابن علي عليهما السلام)، وثالثاً أن تفسير أبي الجارود المذكور في النسخة المتداولة من تفسير القمي ليس من مرويات علي بن إبراهيم فإن أحمد بن محمد الهمداني المذكور هو ابن عقدة المشهور وعلي بن إبراهيم من طبقته بل مقدّم عليه في الجملة فكيف يروي عنه في تفسيره؟!

(٢) الينابيع الفقهية ج ٢١ ص ٢٦٣.

(٣) إيضاح الفوائد ج ٣ ص ٩.

البدن واحتياط بعض فقهائنا فيما عدا الوجه والكفين وما يظهر عادة بحسب أكثر الأوقات[1].

وأما فقهاء الجمهور فيظهر من الحنفية تحديد عورة المرأة أمام محارمها بما عدا مواضع الزينة الباطنة والظاهرة وهي الرأس والصدر والعضد والكف والساق والقدم[2].

ونسب إلى المالكية أن جميع جسدها عورة غير الوجه والأطراف وهي الرأس والعنق واليدان والرجلان[3].

ويظهر من الشافعية الخلاف بينهم في ذلك علىٰ قولين: أحدهما ـ وهو قول البغداديين ـ أن عورتها هي ما بين السرة إلى الركبة، وثانيهما ـ وهو اختيار القفال ـ أن جميع بدنها عورة عدا ما يبدو منها عند الخدمة[4].

وأما الحنابلة فقد ذهبوا إلى أن عورة المرأة أمام محارمها هي عدا ما يظهر من بدنها غالباً كالرقبة والرأس والكفين والقدمين ونحو ذلك دون ما يستر غالباً كالصدر والظهر[5].

وكيف كان فقد استدل العلامة الحلي قدس سره لجواز إبداء ما عدا العورتين للمحارم بقوله تعالى: ﴿**وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ**...﴾[6].

ولكن الظاهر أن الآية الكريمة لا تفي بإثبات هذا المدعى على إطلاقه على جميع المحتملات في مفادها وهي ثلاثة:

---

(١) التنقيح الرايع ص ٢٩٢.
(٢) المبسوط ج ١٠ ص ١٤٩.
(٣) الفقه الإسلامي وأدلته ج ١ ص ٧٤٨.
(٤) المجموع في شرح المهذب ج ١٦ ص ١٤٠.
(٥) المغني والشرح الكبير ج ٧ ص ٤٥٥.
(٦) تذكرة الفقهاء ج ٢ ص ٥٧٤.

١ ـ أن يكون المراد بالزينة (ما يتزين به) كما هو معناها لغة وعرفاً، ويناسبه قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾، وبناءً عليه يكون المقصود من النهي عن إبداء الزينة هو المنع من إراءتها حال التزين بها بعد وضوح أنه لا مانع من إراءتها في غير هذا الحال، كعرض القلادة على الصائغ لغرض التصليح أو البيع.

وأقصى ما يستفاد من الآية المباركة على هذا الاحتمال هو جواز إبداء مواضع الزينة للمحارم تبعاً لإبداء الزينة نفسها، ولكن مواضع الزينة لا تشمل جميع بدن المرأة ما عدا العورة كما سيأتي.

٢ ـ أن يكون المراد بالزينة مواضعها، كما ذهب إليه جمع منهم العلامة الطبرسي والفاضل الجواد واختاره السيد الأستاذ قدس سره أيضاً على أساس دلالة الروايات عليه[١].

ومواضع الزينة ـ كما عدها السرخسي[٢] ـ هي الرأس والشعر والعنق والصدر والعضد والساعد والكف والساق والقدم والوجه، فالرأس موضع التاج والإكليل والشعر موضع القصاص والعنق موضع القلادة والصدر كذلك فالقلادة والوشاح قد ينتهي إلى الصدر، والأذن موضع القرط والعضد موضع الدملوج والساعد موضع السوار والكف موضع الخاتم والخضاب والساق موضع الخلخال والقدم موضع الخضاب.

وعلى ذلك فلا دلالة في الآية الشريفة على جواز إبداء المرأة ثديها أو بطنها أو ردفها مثلاً لمحارمها من الرجال.

ومن هنا قال الفاضل الجواد ـ بعد اختيار أن المراد بالزينة موضعها ـ لا يبعد أن يستفاد من الآية جواز النظر إلى مواضعها فقط فلا يتعدى إلى

---

(١) لاحظ مجمع البيان ج ٧ ص ٢٤١، مسالك الإفهام ج ٣ ص ٢٧٩، مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٥٥.

(٢) المبسوط ج ١٠ ص ١٤٩.

غيرها وخصوصاً المواضع الخفية في أكثر الحالات والقريبة من العورة، وهذا أولى مما قيل إن المستثنى لغير البعولة جميع البدن إلا العورة فتأمل فيه[1].

٣ ـ أن يكون المراد بالزينة الأعم من الزينة الخلقية والمكتسبة، والمقصود بالزينة الخلقية هو مواضع الجمال من بدن المرأة في مقابل ما تتزين به من الحلي والخضاب والثياب ونحوها، وبعضهم وإن أنكر إطلاق اسم الزينة على محاسن المرأة ـ كما حكاه الفخر الرازي[2] ـ بدعوى أنه لا يكاد يقال في الخلقة إنها من زينتها، إلا أنه لا محيص من الالتزام بشمولها للفظ (زينتهن) المذكور في الآية المباركة بقرينة صحيحة الفضيل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ قال: نعم وما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين[3].

وذكر الفخر الرازي قرينة أخرى على ذلك وهي قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ قائلاً إنه يدل على أن المراد بالزينة ما يعم الخلقة وغيرها فكأنه تعالى منعهن من إظهار محاسن خلقهن بأن أوجب سترها بالخمار[4]، ولكن ما ذكره لا يخلو من تأمل بل منع.

ومهما يكن فبناءً على هذا الوجه في تفسير الآية الكريمة لا يتجه أيضاً الاستدلال بها على جواز إبداء ما عدا العورة من بدن المرأة لمحارمها، لأن محاسنها ومواضع الجمال من بدنها هي الوجه والشعر والرقبة واليد والساق لا جميع بدنها ما عدا العورتين، ولذلك لم يفهم الفقهاء من النصوص الدالة على جواز نظر الرجل إلى محاسن المرأة التي

---

(١) مسالك الإفهام ج ٣ ص ٢٧٩.

(٢) مفاتيح الغيب ج ٦ ص ٢٩٨.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٥ ح ١.

(٤) مفاتيح الغيب ج ٦ ص ٢٩٨.

يريد التزوج بها[1] جواز النظر إلى جميع بدنها ما عدا القبل والدبر، وإن ذهب جمع منهم إلى جواز ذلك له استناداً إلى بعض الوجوه الأخرى[2] نعم يظهر من المحقق النراقي شمول المحاسن بناءً على تفسيرها بالمواضع الحسنة لجميع بدن المرأة ما عدا العورتين[3] ولكنه لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

فالنتيجة أن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ. . .﴾على جواز إبداء المرأة جميع بدنها ما عدا العورتين للمحارم من الرجال غير تام، فيبقى التمسك لذلك بأصالة البراءة بعد عدم قيام دليل على حرمته.

ولكن يشكل الرجوع إليها في تجويز كشف الثديين والبطن وما يوازيه من الظهر والردفين والجزء الأعلى من الفخذين، فإن المعهود من سيرة النساء في المجتمعات الإسلامية من سالف العصور وإلى يومنا هذا هو التجنب عن كشف هذه المواضع أمام المحارم، باعتباره عملاً مستقبحاً وفعلاً مشيناً، ولذلك لا تقوم به إلا عدد قليل من النساء المتهتكات والخلاعيات اللائي لا يبالين بالظهور متكشفات أمام الرجال الأجانب فضلاً عن المحارم.

والملاحظ خلوّ الروايات عن الإشارة إلى تحديد عورة المرأة أمام محارمها بخصوص القبل والدبر وسكوتها بأجمعها ـ فيما تتبعت ـ عن جواز كشف المواضع المذكورة من بدنها أمامهم، بل الوارد في بعض الأخبار ما لا يناسب ذلك، ففي خبر الحكم بن مسكين قال: حدثتني سعيدة ومنّة أختا محمد بن أبي عمير بياع السابري قالتا: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقلنا تعود المرأة أخاها قال: نعم، قلنا تصافحه؟ قال من وراء الثوب، قالت

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٥٩، ص ٦٠ ح ٨، ص ٦١ ح ١٢.

(٢) لاحظ مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ١٥.

(٣) مستند الشيعة ج ١٦ ص ٣٧.

إحداها: إن أختي هذه تعود أخوتها، قال: إذا عدت أخوتك فلا تلبسي المصبغة[1].

وفي خبر آخر عن علي عليه السلام أنه قال: أتى رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله (إلى أن قال) فأختي يا رسول الله تكشف شعرها بين يدي قال: لا، قال لِمَ؟ قال: أخاف عليك إذا أبدت شيئاً من محاسنها إليك أن يستفزك الشيطان[2].

فإن الأمر بمصافحة المرأة أخاها من وراء الثوب وعدم لبس المصبغة عند زيارتها له وعدم كشف شعرها أمامه وإن كان مبنياً على ضرب من الندب والتنزيه ولكن لا يناسبه الترخيص لها في كشف ثديها أو ردفها له من غير ضرورة.

نعم ورد في روايات تغسيل الميت ما ربما يستفاد منه عدم وجوب ستر ما عدا العورتين من بدن المرأة عن المغسِّل المحرم، ففي صحيحة منصور قال سألت أباعبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته فتموت يغسلها؟ قال: نعم وأمه وأخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة[3]، بناءً على رجوع الضمير إلى المذكورات جميعاً لا إلى خصوص المرأة.

ولكن بإزائها موثقة سماعة (وإن كان معها ـ أي المتوفاة ـ ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها)[4] فإن الظاهر أن الأمر بالغسل من فوق الثياب ليس لدخله في صحة الغسل بل لأجل عدم كشف ما لا يجوز كشفه من بدنها أمامه، ونحوها موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل.. عن المرأة تموت في السفر وليس معها امرأة مسلمة ومعها نساء نصارى

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٥٢ ح ١.
(٢) جامع أحاديث الشيعة ج ٢٠ ص ٣١٤ ح ٨.
(٣) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٥ ح ١.
(٤) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٧ ح ٩.

ومعها عمها وخالها مسلمان، قال: يغسلانها.. كما كانت المسلمة يغسلها غير أنه يكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع[1].

وربّما يجمع بين هاتين الموثقتين والصحيحة المذكورة بحملهما على الاستحباب ولكنه لا يخلو من بحث، مضافاً إلى أن عدم وجوب ستر ما عدا العورتين من بدن المرأة المتوفاة عند تغسيلها من قبل بعض محارمها مع فقد المماثل لا يقتضي جواز أن تكشف المواضع المتقدمة من بدنها لمحارمها في حال الحياة لعدم الملازمة بين الأمرين.

نعم قد يقال إن ما يلاحظ من الأمر بتغسيل الزوج امرأته من فوق الدرع والأمر بتغسيل المرأة محرمها في قميصه عند فقد المماثل ونحو ذلك من الأحكام الواردة بشأن تغسيل الأموات يدل على نوع من التشديد في ستر بدن الميت عن الحي أزيد مما ثبت في حال حياته، فإذا ورد دليل على جواز كشف مواضع من بدن المرأة المتوفاة بمرأى محرمها عند التغسيل أمكن أن يجعل ذلك دليلاً على جواز كشف تلك المواضع بمرأى منه في حال حياتها بطريق أولى.

ولكن هذا الكلام غير واضح فإن الأمر بالتغسيل من فوق الدرع أو في القميص ونحو ذلك في الموارد المشار إليها محمول على الاستحباب ـ كما هو مذكور في محله ـ ويجوز أن يكون الوجه فيه ما يختص بمورده ولا يعم ما قبل الوفاة، كما ورد ذلك في صحيح الكناني بشأن تغسيل الزوجة من تعليل الأمر بتغسيلها من فوق الدرع بأن المرأة تكون أسوأ منظراً إذا ماتت[2].

بل يمكن أن يعكس الأمر فيقال بأنه قد ورد من التشديد في ستر بدن المرأة عن المحرم في حال الحياة أزيد مما ورد في ذلك بعد وفاتها وذلك

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٦ ح ٥.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ٧١٦ ح ١٢.

على رأي من يقول بوجوب ستر المرأة ما بين السرة والركبة من بدنها عن محارمها من الرجال مستفيداً ذلك من رواية الحسين بن علوان، مع تجويزه كشف ما عدا العورة من بدنها بعد الوفاة لمغسِّلها من المحارم كما ورد في صحيح منصور المتقدم فلاحظ.

وكيف كان فما تقدم من السيرة العملية المستمرة على عدم كشف المواضع المذكورة آنفاً من بدن المرأة أمام محارمها من الرجال مع عدم ورود رواية ولو ضعيفة في عدم لزوم ذلك مما يقوي احتمال أن الحكم بعدم الجواز كان واضحاً لدى المتشرعة في عصر المعصومين عليهم السلام إلى الحد الذي لم تكن هناك حاجة إلى بيانه، ومن هنا لم يرد السؤال عنه في شيء من الروايات وإنما ورد السؤال عن جواز كشف الشعر وجواز المصافحة كما مر آنفاً.

وأما احتمال أن يكون الوجه في السيرة المذكورة هو مجرد رعاية الحشمة والحياة ويكون الوجه في السكوت عن التعرض لها في الروايات هو عدم المصلحة في إظهار الترخيص في ترك العادات المبنية على الخصال الحميدة كالحياء والحشمة فهو لا يخلو عن بُعد إذ لا يلاحظ مثل ذلك في نظائره فتدبر.

وعلى ذلك فالمسألة محل إشكال، ويتحكّم الإشكال فيها بالنظر إلى ذهاب جمهور أهل السنة إلى تحديد عورة المرأة أمام محارمها بما هو أوسع من السوأتين، بل لم يظهر من المتقدمين منهم المعاصرين للأئمة عليهم السلام قائل بتحديدها بأضيق من المواضع التي لا يتعارف كشفها في أكثر الأوقات، بل مرّ عدم ظهور قائل بذلك من فقهائنا المتقدمين أيضاً.

فلو أضيف هذا إلى ما تقدم من جريان السيرة على عدم كشف المواضع المتقدمة آنفاً أمام المحارم، وسكوت الروايات عن التعرض لجوازه يكون الحكم بالجواز في غاية الإشكال، ولا محيص معه من الاحتياط.

ثم إن ما ذكر لو تم وجهاً ولو للاحتياط اللزومي في هذه المسألة فهو لما كان دليلاً لبياً لا إطلاق له يتعين الاقتصار منه على القدر المتيقن وهو في غير موارد الحاجة العقلائية إلى الكشف، بل لعل الكشف في بعض موارد الحاجة إليه ـ ككشف الثدي حال الرضاع ـ مما يندرج في نطاق المتعارف والمعمول فتدبر.

(الثالث)

المشهور بين فقهائنا رضوان الله عليهم أنه لا يجب على الرجل أن يستر من بدنه عن النساء ـ من المحارم وغيرهن ـ ما عدا عورته قبلاً ودبراً[1]، وإن كان يحرم على الأجنبية النظر إلى بدنه ـ على خلاف بينهم في حدود ما يحرم عليها النظر إليه ـ دون التي تحرم عليه بنسب أو رضاع أو مصاهرة فإنه يجوز لها النظر إلى جميع بدنه عدا العورتين على ما سيأتي البحث عنه.

وذكر السيد صاحب العروة وجمع آخرون أنه يجب على الرجل التستر من المرأة الأجنبية مع علمه بتعمدها النظر إليه من باب حرمة الإعانة على الإثم[2].

ولكن تقدم أن هذا لا يتم على إطلاقه، بل في خصوص ما إذا كان في الكشف نوع تسبيب في وقوع الغير في النظر المحرّم فلاحظ.

وتقدم أيضاً أن جمعاً من فقهائنا وجمهور فقهاء أهل السنة قد أوجبوا على الرجل ستر ما بين سرته وركبتيه عن الرجال، والظاهر أنه بناءً على رأي هؤلاء لا بد من الالتزام بستر المقدار المذكور عن النساء أيضاً إذ الجنس المخالف أولى من المماثل بالتستر عنه فتدبر.

---

(١) لاحظ مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٥٩.

(٢) العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٨٢ م ٥١.

وأما بناءً على ما هو المشهور عندنا من عدم لزوم ستر ما عدا القبل والدبر عن المماثل للخدشة في التقريب المتقدم للقول الأول فيمكن التأمل في جواز كشف المناطق القريبة من العورتين من الإليتين والعانة وأصل الفخذين للجنس المخالف ـ وإن كان مقتضى أصالة البراءة جوازه ـ وذلك بالنظر إلى أن المعهود من سيرة المسلمين من سالف العصور وإلى اليوم التجنب عن كشف هذه المواضع للنساء من ذوات المحرم وغيرهن، ولم يرد في الروايات ما ينص على الترخيص في كشفها لهنّ اختياراً، نعم هناك رواية عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون بأصل (ببطن) فخذه أو إليته الجرح هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه وتداويه؟ قال: إذا لم تكن عورة فلا بأس[1].

فربما يستدل بهذه الرواية على جواز كشف الرجل ما عدا العورة من بدنه للنساء وإن كان من المناطق القريبة للعورة كأصل الفخذ والإلية، ووجه الاستدلال بها أنه لم يفرض فيها وجود حاجة إلى تصدي المرأة لعلاج الجرح الذي أصيب به الرجل في أحد هذين الموضعين من بدنه، فضلاً عن فرض وجود الضرورة في ذلك، بل إن قوله عليه السلام (إذا لم يكن عورة) ينفي احتمال إرادة خصوص صورة الاضطرار لوضوح أنه يجوز عندها أن تتصدى المرأة للعلاج وإن كان الجرح في منطقة العورة.

وبالجملة أقصى ما يمكن أن يفرض في مورد الرواية هو وجود الحاجة إلى معالجة الجرح ـ لكونه مما لا يبرأ أو مما يتأخر برؤه من غير علاج ـ وأما وجود الحاجة إلى تصدي المرأة لذلك لعدم توفر من يحسن العلاج من الرجال فضلاً عن الاضطرار إلى ذلك فغير مستفاد من الرواية بوجه.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال إنه لا محمل لترخيص الإمام عليه السلام في تصدي المرأة لمعالجة الرجل في أصل فخذه وإليته مع ما يستدعي ذلك من

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٣ ح ٤، قرب الإسناد ص ٢٢٧ ح ٨٨٩.

كشف هذين الموضعين لها لتنظرَ إليهما سوى جواز الكشف والنظر في حال الاختيار، ولذلك يلاحظ أنه عليه السلام أجاب عن سؤال مشابه عن حكم عكس المسألة ـ وهو تكشف المرأة للرجل ـ بالمنع من غير تفصيل، ففي الرواية الأخرى لعلي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن المرأة يكون بها الجرح في فخذها أو بطنها أو عضدها هل يصلح للرجل أن ينظر إليه ويعالجه؟ قال: لا[1].

فالنتيجة أن هذه الرواية تصلح دليلاً على جواز كشف الرجل جميع بدنه ما عدا العورتين منه للنساء بلا فرق بين ذوات المحرم وغيرهن.

(أقول): يمكن المناقشة في هذا الاستدلال من جهتين:

الأولى: إن الرواية المذكورة ضعيفة السند، لأنها مروية بطريقين: في أحدهما (عبد الله بن الحسن) وفي الآخر (علي بن الحسن) وكلاهما لم يوثق مضافاً إلى بعض المناقشات الأخرى[2].

الثانية: إن مبنى الاستدلال بها جواز كشف الرجل المواضع القريبة من عورته ـ أي العانة وأصل الفخذين والإليتين ـ للجنس المماثل ولو من دون حاجة إلى ذلك، فإنه بناءً على ذلك تتم دلالة الرواية بالتقريب المذكور، وأما مع احتمال عدم جواز كشف المناطق القريبة للعورة بمرأى الجنس المماثل إلا لحاجة فللرواية محمل آخر، فإنه لما كان مورد السؤال فيها هو علاج الجرح الذي أصيب به الرجل في أصل فخذه أو إليته وهما من المناطق القريبة من العورة التي فرض أنه لا يجوز كشفها لغير الحليلة من الجنس المماثل أو المخالف على حد سواء رخّص الإمام عليه السلام في كشفها للمرأة مع الحاجة إليه لعدم الخصوصية للرجل في ذلك.

وهذا بخلاف السؤال في الرواية الأخرى، فإن مورده الجرح الذي

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٣ ح ٣، قرب الإسناد ص ٢٢٧ ح ٨٨٨.

(٢) لاحظ الملحق السادس ص ٥٨٢.

أصيبت به المرأة في فخذها أو بطنها أو عضدها، وهذه المناطق مما يجوز كشفها والنظر إليها للنساء، فلا يوجد مبرّر لكشفها للرجال بعد عدم فرض ضرورة تستدعي ذلك.

ومما يؤيد الاحتمال المذكور في الرواية الأولى هو ذكر (المداواة) إلى جنب النظر في السؤال فإنها تتوقف ـ في العادة ـ على اللمس، مع أنه لا ينبغي الإشكال في عدم جواز لمس المرأة بدن الأجنبي حتى المواضع التي يجوز لها النظر إليها من دون حاجة تدعو إليه بالخصوص.

والحاصل أن الاستدلال برواية علي بن جعفر مبني على جواز كشف المناطق القريبة من العورة للجنس المماثل ولو من دون حاجة إليه، وأما مع عدم الدليل على ثبوت هذا الحكم ـ كما هو كذلك ـ فلا يتم الاستدلال فتدبر.

فالنتيجة أنه لا توجد رواية تدل على الترخيص للرجل في كشف المناطق القريبة من عورته للنساء، بل ورد في روايات تغسيل الميت ما يناسب خلاف ذلك، ففي موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل المسلم يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته وخالته مسلمتان كيف يصنع في غسله؟ قال: تغسله عمته وخالته في قميصه ولا يقربه النصارى[1].

وموضع الشاهد قوله (في قميصه) فإنه بعد وضوح أنه لا دخل لعدم نزع القميص في صحة التغسيل يظهر أن الهدف منه هو عدم كشف بعض ما يستره القميص بمرأى المرأة المغسّلة وإن كانت ذات محرم للميت، ويستبعد أن يكون المقصود خصوص العورة إذ يتسنى سترها مع نزع القميص أيضاً، وذلك بإلقاء خرقة عليها ـ كما مرّ في بعض الروايات ـ بل الظاهر أن المقصود ما هو أعم منها، والقدر المتيقن هي المناطق القريبة لها مما تقدم ذكرها آنفاً.

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٦ ح ٥.

نعم لما كان عدم جواز كشف المواضع المشار إليها بمرأى ذات المحرم بعد الوفاة لا يقتضي عدم جواز كشفها بمرآها في حال الحياة، لعدم الملازمة بين الأمرين فلا تصلح الموثقة في محل البحث إلا للاستيناس والتأييد دون الاستدلال.

مضافاً إلى إمكان حملها على الاستحباب لما ورد من جواز تغسيل الرجل ذات محرمه من النساء مع ستر عورتها فقط، فإنه إذا جاز ذلك جاز عكسه بطريق أولى فتأمل.

بقي الإشارة إلى أنه قد ورد في بعض الروايات تحديد عورة الرجل بالقبل والدبر مصرحاً بكفاية سترهما ولو ببعض البدن كاليد، فربما يقال إن مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين أن يكون ذلك بمرأى المماثل أو المخالف.

ففي خبر أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: العورة عورتان القبل والدبر، والدبر مستور بالإليتين فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة، قال الكليني وفي رواية أخرى: فأما الدبر فقد سترته الإليتان وأما القبل فاستره بيدك[1].

ولكن لا عبرة بهذين الخبرين لضعفهما سنداً بل ومن حيث الدلالة أيضاً، لأنهما بصدد بيان ما يجب ستره وما يجزي فيه من ذلك حيث يكون المطلوب ستر العورة بعنوانه، ولم يرد دليل على جواز ظهور الرجل أمام النساء عرياناً مع ستر عورته فقط ليرجع في تحديد العورة وما يكتفى به في سترها إلى مثل هذين الخبرين، ولو وجد مثل هذا الدليل لما كان حاجة إلى الخبرين أيضاً لظهوره في حد ذاته في كفاية ستر السوأتين كيف ما اتفق.

(إن قيل): ولكن ستر العورة لا يجب إلا في موردين: الستر في الصلاة وما يلحق بها كالطواف، والستر عن الناظر المحترم سواء أكان

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٦٥ ح ٢، ٣.

رجلاً أو امرأة، والستر الصلاتي وما بحكمه لا يجزي فيه الكيفية المذكورة في حال الاختيار فلا محالة يتعين أن تكون الروايتان واردتين في مورد الستر عن الناظر المحترم، ومقتضاه كفاية الستر على الوجه المذكور عن المماثل والمخالف على حد سواء.

(قلت): أولاً إنه لم يثبت ارتباط الروايتين بالستر الواجب عن الغير، بل يحتمل تعلقهما بما يظهر من بعض الروايات من استحباب ستر العورة أو كراهة كشفها وإن لم يكن بمرأى أحد[1].

وثانياً: إنه مع تسليم تعلقهما بالستر الواجب عن الغير إلا أنه لا يتعين أن يكون المعنيّ بهما الستر عن الجنسين على حدّ سواء، بل يجوز التفكيك بينهما كما ثبت نظير ذلك بالنسبة إلى المرأة فإن ما يلزمها ستره عن النساء هي القبل والدبر خاصة ـ أو بإضافة الأماكن القريبة منهما ـ في حين أنه يلزمها ستر جميع بدنها ـ عدا الوجه والكفين على رأي ـ عن الرجال الأجانب، فلم لا يجوز أن يكون الحكم في جانب الرجل شبيه ذلك فيجوز له كشف ما عدا العورتين لمماثليه من الرجال ولا يجوز له كشف الأماكن القريبة من العورتين للنساء فتدبر.

والحاصل أنه لا دلالة في مرسل الواسطي والمرسل الآخر على كفاية ستر القبل والدبر في ظهور الرجل أمام المرأة، نعم ورد ذلك في ظهوره أمام الرجال في الحمام في خبر المرافقي الدال على أن الإمام الباقر عليه السلام كان يدخل الحمام فيطلي العانة وما يليها ثم يدعو صاحب الحمام لطلي سائر بدنه[2]، ولكن هذا الخبر مضافاً إلى ضعفه سنداً مستنكر المضمون فإن كشف المناطق القريبة من العورة إن كان جائزاً فهو مناف للحشمة والحياء ولا يظن بالإمام عليه السلام أن يفعله، وقد ورد في خبر النبال أنه عليه السلام دخل الحمام فاتزر بإزار وغطى ركبتيه وسرّته ثم أمر صاحب الحمام فطلى

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٦٧ ح ٢، بحار الأنوار ج ٨٠ ص ١٩٤.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٣٧٨ ح ١.

ما كان خارجاً من الإزار ثم قال: أخرج عني ثم طلّى هو ما تحته بيده ثم قال: هكذا افعل[1].

وبذلك يظهر أن جواز إبداء المواضع القريبة من العورة أمام الجنس المماثل لا يخلو أيضاً من الإشكال، لجريان السيرة على التجنب عن إبدائها، مع عدم ورود نص في جواز ذلك عدا رواية المرافقي المذكورة وقد عرفت حالها، نعم بناءً على تمامية خبر علي بن جعفر المتقدم دليلاً على جواز إبداء الرجل ما عدا العورة من بدنه للمرأة يمكن أن يستفاد منه جواز إبدائه للرجل بالأولوية، ولكن تقدم الخدش في ذلك الخبر سنداً ودلالة فراجع.

فالنتيجة أن جواز ظهور الرجل عارياً مع ستر سوأتيه أمام المماثل والمخالف وإن كان يبدو أنه هو المشهور بين الأصحاب إلا أنه لا يخلو عن إشكال والأحوط له مراعاة ستر المناطق القريبة من العورة أيضاً من العانة وأصل الفخذين والإليتين، وهكذا الحال بالنسبة إلى المرأة فإن ظهورها عارية مع ستر عورتها أمام مثيلاتها من النساء لا يخلو عن الإشكال فالأحوط لها أن تستر عنهن الأماكن القريبة منها من الإليتين والعانة وأصل الفخذين.

ثم إنه على تقدير تمامية السيرة المذكورة ـ بضميمة ما عرفت ـ وجهاً ولو للاحتياط اللزومي في هذه المسألة فهي قاصرة عن إثبات حرمة الكشف في مورد الحاجة إليه وإن لم تبلغ حد الضرورة، لأن السيرة دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن.

وينبغي البحث عن أمرين:

أحدهما: إن ما تقدم كان حكم كشف ظاهر البدن بمرأى الغير، وهل أن كل ما يحرم كشف ظاهره يحرم كشف باطنه أيضاً؟

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٨٨ ح ١.

والباطن على قسمين: باطن محض وباطن غير محض، ومن الأول باطن الصدر والبطن وبقية الأعضاء والجوارح ومنها الرحم والقسم المؤخر من المهبل، ومن الثاني باطن الأنف وباطن الفم ـ فيما قبل الحلق ـ وباطن الفرج التابع له عرفاً.

أما الباطن غير المحض فيمكن استظهار لحوقه بالظاهر في حرمة الكشف إذا كان العنوان المأخوذ في لسان الدليل مثل العورة والفرج فإنه يشمل الظاهر والباطن معاً، وأما إذا كان المذكور عنوان الوجه مثلاً فيمكن أن يقال إنه لا يشمل باطن الفم والأنف، وكذلك إذا كان المذكور هو موضع الزينة فإن باطن الأنف والفم والأذن ليس من مواضع الزينة، ولكن مع ذلك إلحاق الباطن غير المحض مطلقاً بالظاهر هو الأحوط.

وأما الباطن المحض فالإنصاف قصور الأدلة عن الشمول له ولكن الاحتياط فيه أيضاً في محله.

وبذلك يظهر حكم تمكين الطبيبة من النظر بالناظور إلى داخل المهبل والرحم، وتمكين الطبيب من النظر إلى داخل بطن المرأة عند إجراء العملية القيصرية مع عدم الاضطرار إليها.

ثانيهما: هل تعريض البدن للنظر إليه عبر المرآة ونحوها من الأجسام العاكسة أو عبر الشاشة الضوئية (التلفزيون) مثل تعريضه للنظر إليه مباشرة؟

يشكل إقامة الدليل على التعميم ولا سيما في النظر عبر الشاشة وما يشبهها، بل ربما يظهر من بعض الأخبار الواردة في كيفية النظر إلى طريقة تبوّل الخنثى أنه لا حرمة في تمكين الغير من النظر إلى العورة عبر المرآة[1] فتأمل.

ولكن مع ذلك لا يترك رعاية الاحتياط في هذا المقام لأن مقتضى الارتكاز المتشرعي عدم الفرق بين تعريض البدن للنظر المباشر وعبر المرآة والشاشة ونحوهما.

---

(١) الوسائل ج ١٧ ص ٥٧٨ باب ٣.

(تلخيص وتطبيق)

١ ـ إن كشف العورة بمرأى الجنس المماثل حرام بعنوانه إذا لم يكن هناك غرض عقلائي في كشفها وإلا فيمكن التأمل في تحريمه، وأما حرمته في بعض الموارد من حيث كونه تسبيباً في وقوع الغير في النظر المحرّم فتبتني على الالتزام بحرمة النظر إلى عورة المماثل حتى في مورد وجود داعٍ عقلائي إليه وسيأتي الإشكال فيها.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن تكشف المرأة أمام الطبيبة وتكشف الرجل أمام الطبيب لغرض مساعدتهما على الإنجاب مما يمكن التأمل في حرمته إن لم تبلغ الحاجة إلى الإنجاب حدّ الضرورة وإلا فهو جائز كما سيأتي في محله.

٢ ـ إن كشف العورة بمرأى الجنس المخالف ـ غير الزوج والزوجة ـ حرام بعنوانه إذا لم يوجد داع عقلائي في كشفها وإلا فحرمته ـ فيما عدا تكشف المرأة أمام الأجنبي ـ تبتني على تمامية الاستدلال بآيتي حفظ الفرج أو معتبرة عبيد بن زرارة على وجوب ستر العورة وقد مرّ التأمل فيها، نعم لما كان النظر إلى عورة الجنس المخالف حراماً بلا فرق بين هاتيك الصورتين يمكن الالتزام بحرمة الكشف حيثما يكون ذلك تسبيباً في وقوع الغير في النظر المحرّم.

٣ ـ إن كشف المرأة غير المسنة بدنها ـ ما عدا الوجه والكفين على رأي ـ بمرأى الرجل غير الزوج والمحرم حرام بعنوانه، ومن ذلك كشف المرأة بطنها أمام الطبيب لغرض القيام ببعض ما تستدعيه العملية المساعدة على الإنجاب، فإن مجرد الحاجة إلى الإنجاب ما لم تبلغ حد الضرورة لا تبيح الكشف.

ولو كان الطبيب أحد محارمها واستدعى الأمر الكشف عن بطنها ونحوه من المواضع التي لا تكشفها المرأة أمام محارمها عادة أمكن القول بجواز كشفها أمامه مع حاجتها إلى الإنجاب وإن قيل بعدم جواز الكشف من دون الحاجة إليه.

٤ ـ إن كشف الرجل بدنه ـ غير العورتين ـ أمام المرأة من محارمه أو غيرهن جائز عند المشهور، ولكن يمكن التوقف في جواز كشف المواضع القريبة من العورتين من دون حاجة إليه كما مر، نعم بناءً على حرمة نظر المرأة الأجنبية إلى تمام بدن الرجل أو إلى ما عدا الوجه والكفين أو إلى ما عدا المواضع التي يتعارف كشفها من بدنه يحرم كشف ما يحرم نظرها إليه إذا كان يتسبب ذلك في وقوعها في النظر المحرم، إلا أنه سيأتي إن شاء الله تعالى أنه لا دليل على حرمة نظر المرأة إلى بدن الرجل فيما عدا العورة ـ وما يقرب منها في وجه ـ ولو تحتم الاحتياط فيه بملاحظة اشتهار القول بالحرمة بين فقهائنا فيمكن استثناء موارد الحاجة إليه كمراجعة الطبيبة لغرض المساعدة على الإنجاب.

وهكذا إذا كانت المرأة من محارم الرجل وقيل بحرمة نظرها إلى المواضع القريبة من العورة ـ وإن لم يلتزم المشهور بذلك ـ يحرم كشف هذه المواضع بمرأى منها إذا كان في ذلك تسبيب في وقوعها في النظر المحرم، ولكن يمكن أيضاً استثناء مورد الحاجة إليه ـ كما في العملية المساعدة على الإنجاب ـ لقصور الدليل عن إثبات الحرمة في هذه الصورة.

٢ ـ النظر إلى المواضع المحرّمة من بدن المراجع أو المراجعة

والأحكام المعنية بهذا الأمر ثلاثة أيضاً:

(الأول)

يحرم على كل من الرجل والمرأة أن ينظر إلى عورة غيره رجلاً كان أو امرأة[1] باستثناء الزوج والزوجة فإنه يجوز لكل منهما النظر إلى عورة الآخر.

---

(١) في اختصاص الحكم بالنظر إلى عورة البالغ العاقل أو شموله للنظر إلى عورة المميز وإن لم يكن بالغاً أو عاقلاً كلام لا حاجة إلى البحث عنه لعدم صلته بمسائل الإنجاب.

وهذا الحكم في أصله موضع اتفاق بين فقهاء المسلمين، ولكن ينبغي البحث عما يستدل به عليه لينظر أنه هل يشمل مورد تحقق الحاجة العقلائية إلى النظر من دون أن تصل إلى حد الضرورة أو لا؟ وما يمكن الاستدلال به وجوه:

(الوجه الأول): قوله تعالى: **﴿قُلْ لِلْمؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ.. وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ﴾**[1] ومبنى الاستدلال به أمران:

١ ـ إن غض البصر إنما هو بمعنى ضم الجفنين وإطباقهما، ولكن هذا المعنى ليس مقصوداً في الآيتين الكريمتين لوضوح أنه لا يجب عند مصادفة ما لا يحل النظر إليه أن يطبق المكلف جفنيه، وإنما يكفي أن يترك النظر إليه ولو برفع رأسه إلى الأعلى أو الإطراق به إلى الأسفل أو غير ذلك، ومن هنا يتعين أن يكون غض البصر كناية عن ترك النظر، أي من باب ذكر الملزوم وإرادة اللازم ووجه المناسبة فيه هو أن إطباق الجفنين عند مصادفة المشهد المحرّم هو أقرب الطرق وأخفها مؤنة في تجنب النظر إليه فناسب أن يكنى به عنه.

٢ ـ إن ما يلزم ترك النظر إليه غير مصرّح به في الآيتين الكريمتين، وفي تحديده وجهان:

أ ـ الالتزام باشتمال الآيتين الشريفتين على ما يصطلح عليه بالاحتباك وهو ـ كما مر ـ أن يحذف المتكلم من كلٍ من جزئي الكلام ما يثبت مقابله في الجزء الآخر، ومقتضاه في المقام أن يكون معنى الآية الأولى هو: قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم عن فروج الآخرين، ويحفظوا فروجهم عن أبصار الآخرين، فحذف من كل من غض البصر وحفظ الفرج ما ذكره في الآخر، ومثلها الآية الثانية.

وعلى هذا الوجه فدلالة الآيتين الكريمتين على لزوم ترك النظر إلى

---

(١) سورة النور/ ٣٠ ـ ٣١.

الفرج من المماثل أو المخالف واضحة تماماً.

ب ـ إن المتعلق المحذوف هو كل ما لا ينبغي النظر إليه عند العقلاء، ويفهم ذلك من نفس الأمر بغض البصر، إذ بعد عدم تخصيصه بجانب معين وعدم احتمال إرادة الإطلاق يكون هو المتفاهم منه بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع، والقدر المتيقن لما يستقبح النظر إليه هو العورة كما لا يخفى، فتتم دلالة الآيتين الكريمتين على حرمة النظر إليها.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستدلال بكلا مقدمتيه:

أما (المقدمة الأولى): فقد ناقش فيها السيد الأستاذ قدس سره الشريف قائلاً بأنه لا يراد بغض البصر غمضه بل التجاوز عن الجنس المخالف وعدم الطمع فيه والانصراف عنه المعبّر عنه في الفارسية بـ(جشم بوشي) فيكون كناية عن ترك الاستمتاعات الجنسية منه ويساوق قوله (ويحفظوا فروجهم).

والوجه في ذلك: أنه بعد وضوح أنه لا يراد بالغض معناه الحقيقي، إذ لا يجب على الرجل أن يطبق جفنه كما لا يجب على المرأة أن تطبق جفنها يدور الأمر بين أن يكون المراد بالغض هو عدم إيقاع النظر على الجنس المخالف بأن ينظر إلى جهة الفوق أو التحت أو أحد الجانبين تجنباً للنظر، وبين أن يكون المراد الإعراض عنه وعدم الطمع فيه، ولكن في إرادة ترك النظر باعتبار أنه ملازم للغض عناية يحتاج إلى الدليل وهو مفقود بل هو استعمال غريب لم يعثر عليه مطلقاً، فيتعين أن يكون المراد صرف النظر عن غير الزوجة والزوج وهو استعمال شائع عرفاً[1].

وأضاف قدس سره: ومما يؤكد صحة هذا المعنى دون المعنى الأول أمران:

---

(١) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ١ ق ٢ ص ٤٥، ومباني العروة الوثقى ج ١ ص ٣٧.

١ ـ إن الخطاب في الآيتين المباركتين عام لجميع المؤمنين والمؤمنات لأن الجمع المحلى بالألف واللام يفيد ذلك فيشمل المبصرين والمبصرات وغيرهم، مع أن من الواضح أنه لا معنى لتكليف غير المبصرين والمبصرات بترك النظر فيتعين حمل (الغض) على ما ذكرنا من الانصراف عن الجنس المخالف وعدم الطمع فيه[١].

٢ ـ إن كلمة (من) المذكورة في الآيتين الكريمتين لا تنسجم إلا مع هذا المعنى فإنها تفيد التبعيض وهو إنما يناسب ما ذكرناه فيقال إن المأمور به ليس هو صرف النظر عن غير الزوج أو الزوجة على الإطلاق، بل المأمور به هو حصة خاصة منها، وهي صرف النظر عن غيرهما في خصوص الاستمتاعات الجنسية وما يتعلق بها من شؤون، وأما في غيرها كالبيع والشراء فلا مانع من عدم التجاوز عن الجنس المخالف وعدم قطع النظر عن التعامل معه، وهذا المعنى لا يتحقق على التفسير الآخر فإنه لو فرض أن المراد بالغض هو ترك النظر لما كان معنى للتبعيض فيه[٢].

ويلاحظ على ما أفاده أعلى الله مقامه بأن الكناية عن ترك النظر بغض البصر استعمال شائع متداول يجده المراجع للمعاجم المفهرسة لألفاظ الأحاديث في عشرات الموارد، منها قوله: (وليغض بصره عند الجماع)[٣] وقوله: (حق البصر أن تغضه عما لا يحل لك)[٤] وقوله: (لا تدخل الحمام إلا بمئزر وغض بصرك)[٥] وقوله: (من غض بصره عن النظر إلى عورة أخيه آمنه الله من الهم يوم القيامة)[٦].

وأما ما يوحيه ظاهر عبارته (قدس سره) من أن الكناية بغض البصر

---

(١) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٥١.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٨.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٨٥ ح ٥.
(٤) الوسائل ج ١١ ص ١٣٣.
(٥) الوسائل ج ١ ص ٣٦٩ ح ٧.
(٦) الوسائل ج ١ ص ٣٦٤ ح ٤.

عن ترك النظر بحاجة إلى العناية دون استعماله بمعنى التجاوز عن الشيء وعدم الطمع فيه فلا يخلو عن غرابة لوضوح أنه أيضاً استعمال مع العناية، بل أن العناية الملحوظة فيه أشد من العناية الملحوظة في الأول، ولذلك يصح القول بأنه مع وجود القرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي ودوران الأمر بين أحد المعنيين المذكورين فالمتفاهم عرفاً هو المعنى الأول إلا مع وجود قرينة على إرادة المعنى الثاني.

وأما ما أفاده من الاستشهاد على إرادة المعنى الثاني بعموم الآيتين الكريمتين للمبصر وغيره فهو أيضاً غريب، فإن استقرار ظهور المؤمنين والمؤمنات في العموم لغير المبصرين والمبصرات فرع إرادة هذا المعنى، فالاستشهاد به على صحته مصادرة على المطلوب.

وأما ما أيّد به مدّعاه من أن لفظة (من) في الآيتين المباركتين للتبعيض ولا تتم إرادة التبعيض على المعنى الأول فيمكن أن يناقش فيه ـ مضافاً إلى تيسّر إرادة التبعيض على هذا المعنى أيضاً كما اعترف به في آخر كلامه[1] ـ بأنه لا يتعين أن تكون (من) فيها للتبعيض، بل فيها وجهان آخران:

أحدهما: أن تكون زائدة كقوله تعالى: ﴿**فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**﴾[2].

وثانيهما: أن يكون جزءاً من صلة الغض، فإن أصل الغض النقصان، يقال غض فلان من فلان أي وضع ونقص من قدره[3]، ومنه الآية الكريمة: ﴿**وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ**﴾ أي اخفضه، فمعنى قوله: ﴿**يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾ هو أن ينقصوا منها كناية عن ترك النظر الشهوي أو ترك النظر إلى ما لا يحل أو لا ينبغي النظر إليه، والتنقيص منها إما بلحاظ أن البصر

---

(١) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٣٨.
(٢) سورة الحاقة/ ٤٧.
(٣) لسان العرب ج ٧ ص ١٩٨.

إذا لم يمكّن من عمله فهو موضوع عنه ومنقوص منه ـ كما قاله القرطبي[1] ـ أو بلحاظ أن ترك النظر إلى المشهد المحرّم عند مصادفته لا يستدعي عادة إطباق الجفنين وإيقاف العين عن العمل بالمرة، بل يتحقق لو دانى الناظر بين جفنيه لئلا يقع نظره على الحرام فهو ينقص بذلك من بصره لا أنه يتركه تماماً، ولعل هذا هو مقصود الخليل بقوله: (غضّ: دانى بين جفنيه ولم يلاق)[2] فلاحظ.

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أن الأرجح في تفسير قوله تعالى: ﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ... يَغْضُضْنَ مَنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ أن يكون كناية عن ترك النظر كما فهمه عامة الفقهاء والمفسرين، وبذلك تتم المقدمة الأولى للاستدلال.

وأما (المقدمة الثانية) فيمكن أن تناقش بأن اشتمال الآيتين الكريمتين على ما يسمى بـ(الاحتباك) لتكون معناهما لزوم ترك النظر إلى فروج الآخرين وحفظ الفروج عن نظر الآخرين إليها مما لا قرينة عليه، مضافاً إلى مخالفته لرواية سعد الإسكاف كما تقدم.

وعندئذٍ فيدور الأمر بين وجهين:

(أحدهما): أن يكون المقصود ترك النظر الشهوي خاصة، وبناءً عليه يصح أن يكون متعلق النظر شاملاً للمماثل والمخالف من المحرم وغيره، باستثناء الزوج والزوجة.

ويؤيد هذا الوجه وقوع الأمر بغض البصر في سياق واحد مع الأمر بحفظ الفرج، والفرج آلة لممارسة الجنس فالأمر بحفظه أمر بالاجتناب عن الممارسات الجنسية غير اللائقة، فيناسب أن يكون الأمر بغض البصر أيضاً أمراً بترك النظر عن تلذذ جنسي، وفي بعض الأحاديث (النظرة سهم من

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ج ١٢ ص ٢٢٢.

(٢) ترتيب العين ج ٢ ص ١٣٤٤.

سهام إبليس مسموم)[1] ـ بناءً على أن المراد بها النظرة الشهوية[2] ـ وفي حديث آخر (زنى العينين النظر)[3].

وكيف كان فمقتضى هذا الوجه هو حرمة النظر الشهوي، ولا يدل على حرمة النظر إلى العورة مطلقاً كما هو المدعى.

(ثانيهما): أن يكون المقصود ترك مطلق النظر ولو من غير شهوة، وعليه لا بد من تحديد متعلقه بأحد الوجوه التالية:

أ ـ ترك النظر إلى ما لا يحل النظر إليه شرعاً، ويناسب هذا الوجه بعض التعابير الواردة في النصوص كقوله: (حق البصر أن تغضه عما لا يحل لك)[4] وقوله: (وفرض على البصر أن لا ينظر إلى ما حرم الله عليه)[5].

ويظهر من السيد الأستاذ قدس سره في كتاب الصلاة[6] اختيار هذا الوجه على تقدير القبول بكون غض البصر كناية عن ترك النظر على خلاف مختاره قدس سره كما مر، وبناءً عليه فلا بد من إثبات حرمة النظر إلى الشيء بدليل خارجي، نعم لا يبعد دعوى أن النظر إلى عورة الجنس المخالف في غير مورد الحاجة هو القدر المتيقن من النظر المحرم، ولكن لا يثبت به ما هو المدعى من حرمة النظر إلى عورة الغير مطلقاً.

ب ـ ترك النظر إلى ما لا ينبغي النظر إليه عند العقلاء، ومبنى هذا الوجه هو دعوى انصراف إطلاق الأمر بغض الأبصار إليه إذ إرادة ترك النظر إلى ما لا يحل النظر إليه شرعاً ـ كما مر في الوجه السابق ـ يفترض

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٣٨ ح ١.
(٢) كتاب النكاح ص ٥٠.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ١٣٨ ح ٢.
(٤) الوسائل ج ١١ ص ١٣٣.
(٥) الوسائل ج ١١ ص ١٢٩ ح ٧.
(٦) مستند العروة الوثقى ج ١ ق ٢ ص ٤٦.

ثبوت حرمة النظر في مرحلة سابقة على توجيه هذا الخطاب، وهو غير محرز، مضافاً إلى ما قرر في محله من أن التأسيس أولى من التأكيد فتأمل.

وعلى كل حال فليس مقتضى هذا الوجه حرمة النظر إلى العورة مطلقاً كما ذكر في تقريب الاستدلال، بل في خصوص مورد عدم الحاجة العقلائية إليه فإنه يعد مستقبحاً، وأما في مورد الحاجة كما في الفحص الطبي فليس كذلك كما لا يخفى.

ج ـ ترك النظر إلى الجنس المخالف، وقد اختاره السيد الحكيم قدس سره[1] ولعل الوجه فيه أن التحفظ على إطلاق الأمر بترك النظر يستدعي اختصاصه بغير المماثل وإلا لزم تخصيصه فيما عدا العورة منه وهو من قبيل تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً.

ويلاحظ عليه: أولاً بأنه يمكن التحفظ على الإطلاق المذكور بتحديد متعلق النظر بالوجه المذكور في سابقه ولا يلزم منه محذور، فلا معيّن لهذا الوجه.

وثانياً: بأنه يمكن التحفظ على إطلاق متعلق النظر وتحديد النظر نفسه بما إذا كان عن شهوة كما تقدم، وهو أيضاً وجه خال عن المحذور وليس عكسه بأولى منه.

وعلى كل حال فمقتضى هذا الوجه حرمة النظر إلى عورة المخالف ولو لحاجة، ولا يقتضي حرمة النظر إلى عورة المماثل فيكون أخص من المدعى.

فتحصل من جميع ما تقدم أن الاستدلال بالآيتين الكريمتين على حرمة النظر إلى عورة الغير غير تام.

(الوجه الثاني): ما دل على وجوب ستر العورة مما تقدم بيانه في

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٥٦.

البحث السابق كحسنة رفاعة الواردة في الحمام بدعوى أن المتفاهم العرفي من وجوب ستر شيء هو مبغوضية وقوع نظر الآخرين إليه، ومقتضى ذلك تحريم النظر عليهم، ولعل هذا هو مقصود السيد الأستاذ قدس سره بما ذكره في بعض نظائر المقام من أنه لا موضوعية للستر وإنما هو مقدمة لعدم نظر الغير فتثبت حرمة نظره إلى ما يجب ستره عنه[1].

ولكن يمكن أن ينتقض عليه بموارد:

(منها): جواز النظر إلى النساء اللائي لا ينتهين إذا نهين عن التكشف مع وجوب الستر عليهن.

و(منها): جواز النظر إلى عورة الكافر على قول مع وجوب سترها عليه بناءً على تكليف الكفار بالفروع.

و(منها): جواز نظر الصبي المميز إلى عورة المكلف مع أنه يجب عليه سترها عنه.

ولكن يمكن أن يقال بأن تجويز النظر في هذه الموارد إما هو لعنوان ثانوي وهو رعاية المصلحة التسهيلية للمسلمين أو نحوها كما في المورد الأول وإلغاء احترام المنظور إليه كما في المورد الثاني، وإما لعدم صلاحية الناظر للتكليف كما في المورد الثالث، فلا ينافي ذلك كون وجوب الستر كاشفاً عن مبغوضية النظر في حد ذاته كما هو المدعى.

نعم يمكن المناقشة في أصل هذه الدعوى بأن وجوب ستر شيء إنما يدل على وجود الملاك الملزم في عدم جعله في معرض نظر الآخرين، وأما وجود الملاك الملزم في ترك نظرهم إليه على تقدير صيرورته بمرأى منهم فهذا غير لازم له، فلا يمكن اكتشاف تحريم النظر من وجوب الستر فتأمل.

(الوجه الثالث): ذيل خبر أبي بصير المروي في التفسير المنسوب

---

(١) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٤٩.

إلى علي بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام: فلا يحل لرجل مؤمن أن ينظر إلى فرج أخيه ولا يحل للمرأة أن تنظر إلى فرج أختها[1].

ومورده وإن كان هو النظر إلى عورة المماثل، إلا أنه يمكن أن يستفاد منه حكم النظر إلى عورة المخالف بالأولوية.

ولكن تقدم أن هذا الخبر غير نقي السند فلا اعتبار به إلا أن يحصل الاطمئنان بصدوره، ويضاف إلى ذلك:

أ ـ إن الموجود في النسخة المطبوعة من التفسير وفي البحار نقلاً عنه هكذا (فلا يحل لرجل مؤمن أن ينظر إلى فرج أخته ولا يحل للمرأة أن تنظر إلى فرج أخيها)[2] وبناءً عليه فلا يستفاد منه حكم النظر إلى عورة المماثل، ويكون حالها حال معتبرة حماد بن عيسى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال أبي: قال علي عليه السلام: كن النساء يصلين مع النبي صلى الله عليه وآله وكن يؤمرن أن لا يرفعن رؤوسهن قبل الرجال لضيق الأزر[3]، أي لئلا يقع نظرهن إلى عورة الرجال، فيستفاد منها حرمة نظر المرأة إلى عورة الرجل فتأمل.

ب ـ إن كون المقطع المذكور جزءاً من الرواية غير واضح، بل لا يبعد أن يكون من كلام صاحب التفسير نفسه، فإن الوارد في الرواية قبله هكذا (كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهو من الزنى إلا هذه الآية فإنها من النظر) وما يناسب أن يفرّع على هذا الكلام إنما هو وجوب حفظ الشخص عورته عن نظر الآخرين، وأما حرمة النظر إلى عورة الغير فهي مفاد المقطع الأول من الآية الكريمة أي قوله: ﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ بناءً على اشتمالها على الاحتباك كما تقدم، فلعل صاحب التفسير بعد أن أوضح المراد من المقطع الثاني بذكر رواية أبي بصير عقّبها بالجملة

---

(١) البرهان في تفسير القرآن ج ٢ ص ٣٢٠.
(٢) تفسير القمي ج ٢ ص ١٠١، وبحار الأنوار ج ١٠٤ ص ٣٣.
(٣) الوسائل ج ٥ ص ٤١٣ ح ١.

المذكورة توضيحاً لمفاد المقطع الأول بناءً على تفسير المقطع الثاني بما ورد في الرواية فتأمل.

(الوجه الرابع): رواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام: لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه[1].

وموردها أيضاً النظر إلى عورة المماثل إلا أنه يمكن أن يستفاد منها حكم النظر إلى عورة المخالف بالأولوية،ولكن سندها لا يخلو عن شوب إرسال كما مر.

بل يمكن المناقشة في دلالتها أيضاً، فإن التعبير فيها بـ(أخيه) يوحي بأن المنع من النظر إلى العورة إنما هو بمناط احترام صاحبها ورعاية كرامته، ويناسب ذلك ما ورد في بعض الروايات الأخرى ـ كما سيأتي ـ من جواز النظر إلى عورة غير المؤمن أو غير المسلم، وعلى ذلك فلا يستفاد من هذه الرواية حرمة النظر حيث لا ينافي الاحترام كما هو الحال في نظر الطبيب فتأمل.

(الوجه الخامس): معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام الواردة في كيفية غسل الميت وفيها: (ثم أدخل يدك من تحت الثوب الذي على فرج الميت فاغسله من غير أن ترى عورته)[2] والاستدلال بها مبني على وحدة حكم النظر إلى عورة الحي والميت، وأيضاً موردها النظر إلى عورة المماثل فتكون استفادة حكم النظر إلى عورة المخالف من جهة الأولوية[3].

ويضاف إلى ذلك أن موردها عدم الحاجة إلى النظر لتيسّر إتمام الغسل من دونه عادة، فلا تدل على المنع منه في مورد الحاجة إليه وإن لم تبلغ حد الضرورة.

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٦٣ ح ١.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ٦٨٠ ح ٢.

(٣) ويؤيدها خبر زيد الآتي الدال على حرمة نظر النساء إلى عورة الرجل الميت فلاحظ.

(الوجه السادس): صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزوّج مملوكته عبده أتقوم عليه كما كانت تقوم عليه فتراه منكشفاً أو يراها على تلك الحال؟ فكره ذلك، وقال: قد منعني (أبي عليه السلام) أن أزوّج بعض خدمي غلامي لذلك[1].

ومبنى الاستدلال به دلالة قوله (كره ذلك) على الحرمة، لكنه محل مناقشة، لما تقدم من أن الكراهة إنما تدل على طبيعي المبغوضية المنسجم مع الحرمة والكراهة المصطلحة والتعيين يكون بالقرينة، وقد يجعل ما يدعى من الإجماع على حرمة نظر المولى إلى عورة أمته المزوّجة وبالعكس قرينة على إرادة الحرمة من لفظ (كره) في المقام، ولكنه محل إشكال كما مرّ في بعض نظائره، ومر أيضاً الإشكال فيما أفاده السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته من التفصيل بين الكراهة المنسوبة إلى شخص الإمام عليه السلام ـ كما فيما نحن فيه ـ وغيرها بدلالة الثانية على الحرمة دون الأولى.

ومهما يكن فلا دلالة في هذه الصحيحة على حرمة النظر إلى عورة المماثل لأن موردها غير ذلك، نعم هي مطلقة من حيث وجود الحاجة العقلائية إلى النظر وعدمها، بل لعل مورد وجود الحاجة داخل في القدر المتيقن من مفادها بقرينة قوله عليه السلام (وقد منعني...) فتدبر.

(الوجه السابع): رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام[2].

وهي ظاهرة في إرادة حرمة النظر إلى العورة، وتؤكدها رواية حنان ابن سدير عن أبيه أنه دخل وأبوه وجده وعمه حماماً في المدينة فالتقوا في بيت المسلخ بالإمام علي بن الحسين عليه السلام فقال لهم ما يمنعكم من الأزر؟ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام قال: فبعث عمي

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٤٥٨ ح ١.
(٢) بحار الأنوار ج ٧٩ ص ٢٢٥.

إلى كرباسة فشقها بأربعة ثم أخذ كل واحد منا واحداً ثم دخلنا فيها[1].

ولكن يمكن المناقشة في هاتين الروايتين بوجهين:

١ ـ إنهما ضعيفتان سنداً، أما رواية ابن مسلم فلأن مصدرها كتاب الاختصاص المنسوب إلى الشيخ المفيد، ولكن المحقق في محله عدم صحة هذه النسبة، مضافاً إلى وقوع الإرسال في سند هذه الرواية وأما رواية سدير وهو سدير بن حكيم الصيرفي فلأنه لم يوثق[2]. وأما ورود اسمه في أسانيد كامل الزيارات أو تفسير القمي فلا يدل على توثيقه على ما بيّن في محله.

٢ ـ إن النص المروي في رواية محمد بن مسلم مفسّر في بعض الروايات المعتبرة بخلاف ما هو ظاهره، ففي معتبرة زيد ـ وهو زيد الشحام ـ عن أبي عبد الله عليه السلام في ما جاء في الحديث عورة المؤمن على المؤمن حرام قال: ما هو أن تنكشف فترى منه شيئاً إنما هو أن تزري عليه أو تعيبه[3].

وأما رواية سدير فهي معارضة بهذه المعتبرة فلا عبرة بها في مقابلها.

وأجيب عن المعارضة تارة بأنه لا مانع من أن يكون المراد بالعورة في الحديث المذكور معنى عاماً يشمل ما هو المعروف والإزراء وكشف العيب معاً، ويكون الحصر في الثاني في هذه المعتبرة لكمال الاعتناء به فكأنه هو المعني لا غير.

وأخرى بإمكان صدور الكلام المذكور من النبي صلى الله عليه وآله في موردين: أحدهما في الإزراء بالمؤمن وكشف عيبه فالمراد بالعورة في هذا المورد هو ذاك لا المعنى المعروف، وثانيهما في مقام النظر إلى العورة بالمعنى المعروف.

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٦٨ ح ٤.
(٢) لاحظ معجم رجال الحديث ج ٨ ص ٣٥.
(٣) الوسائل ج ٨ ص ٦٠٩ ح ٣.

وبذلك يظهر إمكان الإبقاء على ظهور رواية محمد بن مسلم في حرمة النظر إلى العورة.

ولكن لا يخفى ضعف كلا الجوابين.

وكيف كان فيمكن تأييد حرمة النظر إلى عورة الغير بعدة روايات:

أ ـ حديث المناهي المروي عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وفيه: ونهى أن ينظر الرجل إلى عورة أخيه المسلم.. ونهى المرأة أن تنظر إلى عورة المرأة[1].

ب ـ حديث مولاة المطلب عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال من كان يؤمن بالله فلا ينظر إلى عورة أخيه[2].

ج ـ مرسلة مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السلام لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه فإذا كان مخالفاً له فلا شيء عليه في الحمام[3].

د ـ خبر حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول عليه السلام: سألته.. عن الحمام فقال: أدخله بمئزر وغضّ بصرك[4].

هـ ـ خبر علي بن الحكم عن رجل عن أبي الحسن عليه السلام: لا تدخل الحمام إلا بمئزر وغض بصرك[5].

و ـ خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال من دخل الحمام فغض طرفه عن النظر إلى عورة أخيه آمنه الله من الحميم يوم القيامة[6].

ز ـ خبر محمد بن جعفر عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٢١١ ح ٢.
(٢) مستدرك الوسائل ج ١ ص ٢٤٦ ح ٤.
(٣) بحار الأنوار ج ١٠٤ ص ٤٢ ح ٥٦.
(٤) الوسائل ج ١ ص ٣٦٣ ح ٢.
(٥) الوسائل ج ١ ص ٣٦٩ ح ٧.
(٦) الوسائل ج ١ ص ٢١٢ ح ٤.

قال رسول الله ﷺ لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر إلى عورته، وقال ليس للوالدين أن ينظرا إلى عورة الولد وليس للولد أن ينظر إلى عورة الوالد، وقال لعن رسول الله ﷺ الناظر والمنظور إليه في الحمام بلا مئزر[1].

ح ـ خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون بأصل فخذه أو أليته الجرح هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه وتداويه؟ قال: إذا لم تكن عورة فلا بأس[2].

وهذه الروايات وإن لم تكن تامة الأسانيد إلا أنها تصلح للتأييد، نعم أكثرها واردة في مورد النظر إلى العورة في الحمام حيث لا تتحقق عادة حاجة إلى النظر، فلا يمكن أن يستشهد بها على حرمة النظر في مورد الحاجة إليه.

هذا.. ما يمكن أن يستدل به على حرمة النظر إلى عورة الغير، وفي مقابله ثلاث روايات:

١ ـ صحيحة عبد الله بن سنان قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم، قلت: تعني سفلته؟ قال: ليس حيث تذهب إنما هو إذاعة سره[3].

فإنه لما لم يكن السؤال فيها عن معنى حديث (عورة المؤمن على المؤمن حرام) بل عن أصل ثبوت هذا الحكم كان جواب الإمام عليه السلام بنفي إرادة حرمة النظر إلى العورة من قوله (نعم) ظاهراً في عدم ثبوت الحكم المذكور، وإلا لكان من المناسب إثبات هذا الحكم إلى جنب نفي إرادته بقوله (نعم).

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٨٠ ح ١.
(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٣ ح ٤.
(٣) الوسائل ج ٨ ص ٦٠٨ ح ١.

٢ ـ صحيحة ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أيتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته أو يصب عليه الماء؟ أو يرى هو عورة الناس؟ قال: كان أبي يكره ذلك من كل أحد[١].

٣ ـ مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام أنه قال: إنما أكره النظر إلى عورة المسلم، فأما النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار[٢].

ووجه الاستدلال بهاتين الروايتين التعبير فيهما بـ(يكره) و(أكره) بدعوى ظهور الكراهة في عدم الحرمة ولا سيما مع نسبتها إلى الإمام عليه السلام.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك ـ مضافاً إلى ضعف الرواية الأخيرة سنداً ـ بأن الكراهة كما مرّ الإيعاز إليه إنما تدل على طبيعي المبغوضية المنسجم مع الحرمة والكراهة المصطلحة فيمكن حملها في المقام على الحرمة بقرينة ما هو ظاهر فيها من الروايات المتقدمة، ولا ينافي ذلك نسبة الكراهة إلى شخص الإمام عليه السلام كما تقدم في بحث سابق.

وأما صحيحة عبد الله بن سنان فلا يبعد القول بأن السؤال الأول فيها إنما كان عن أصل ثبوت الحديث المعروف (عورة المؤمن على المؤمن حرام) كما كان السؤال الثاني عن معنى هذا الحديث، وإنما وقع في صدرها نوع تشويش في النقل تسبب في ظهور الكلام في كونه سؤالاً عن الحكم الذي تضمنه الحديث، وعلى ذلك فيكون حالها حال معتبرة زيد المتقدمة.

والشاهد على ما ذكر أنه لو كان منظور السائل هو الاستفسار عن حكم النظر إلى عورة المؤمن لكان الأنسب برعاية الاختصار السؤال عن ذلك بمثل قوله: (ما تقول في النظر إلى عورة المؤمن) لا السؤال أولاً عن حرمة عورة المؤمن على المؤمن، ثم الاستفسار عن معنى العورة فتأمل.

وكيف كان فقد تحصل مما تقدم أن ما يمكن الوثوق به من خلال

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٦٤ ح ٣.
(٢) الوسائل ج ١ ص ٣٦٦ ح ٢.

الوجوه التي استدل بها على حرمة النظر إلى عورة الغير هو حرمته في مورد عدم وجود داع عقلائي إليه ـ كما في الحمام وعند تغسيل الميت ـ وهو القدر المتيقن من الإجماع المحقق بين فقهاء المسلمين، وأما في موارد الحاجة إلى النظر وإن لم تبلغ حد الضرورة كمراجعة الطبيب لغرض الإنجاب فيمكن التأمل في حرمة النظر.

نعم يمكن إثبات حرمة النظر إلى عورة الجنس المخالف مطلقاً بما سيأتي في البحثين الآتيين فلاحظ.

بقي الإيعاز إلى أمرين:

(الأمر الأول): استثنى جمع من الفقهاء من حرمة النظر إلى عورة المماثل (عورة الكافر) استناداً إلى معتبرة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال (النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار)[1].

واعتمد على هذه الرواية جمع ممن لا يرون حجية مراسيل ابن أبي عمير، ومستندهم في ذلك أحد وجهين:

أ ـ ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن التعبير بـ(غير واحد) معناه أن الرواية وصلت إليه عن جماعة من الرواة، لعدم صحة هذا التعبير فيما إذا رواها واحد أو اثنان، وتلك الجماعة نطمئن بوثاقة بعضهم على الأقل لأنه من البعيد أن يكون كلهم غير موثقين[2].

ويلاحظ على هذا الوجه بأنه إذا كان عدد الرواة الوسطاء بين ابن أبي عمير والإمام الصادق عليه السلام مائة وخمسين شخصاً مثلاً وعدد الموثقين منهم في كتب الرجال لا يتجاوز خمسين رجلاً فكيف يمكن أن يدعى

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٦٥ ح ١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٣٥٨.

حصول الوثوق بكون بعض الثلاثة الذين رووا هذه الرواية لابن أبي عمير هم من الثقات؟! نعم هذه الدعوى قريبة بناءً على وثاقة مشايخ ابن أبي عمير قاطبة إلا من ثبت ضعفه بطريق آخر أو تعارض فيه الجرح والتعديل.

ب ـ إن التعبير بغير واحد يدل على استفاضة الرواية بنقلها من قبل جمع معتد بهم مما يستبعد معه تواطؤهم على الكذب أو وقوعهم فريسة الخطأ والاشتباه، ولذلك يطمأن بصدورها من الإمام عليه السلام فليس الاعتماد عليها من جهة الاطمئنان بكون أحد الرواة الناقلين لمحمد بن أبي عمير من الموثقين بل من جهة الوثوق بالرواية نفسها من ناحية تعدد الرواة.

ولكن هذا الوجه ضعيف أيضاً، فإن أقصى ما يقتضيه التعبير بغير واحد هو كون الراوي أزيد من اثنين، ورواية ثلاثة أشخاص لا يوجب الاستفاضة المستتبعة للوثوق بالصدور كما لا يخفى.

فالنتيجة أن الاعتماد على هذه الرواية سنداً ينحصر وجهه في القبول بوثاقة مشايخ ابن أبي عمير كما هو الصحيح المحقق في محله.

وقد يقال أنه لا حاجة إلى هذه الرواية في نفي حرمة النظر إلى عورة غير المسلم، إذ لا يوجد أساساً إطلاق لدليل حرمة النظر إلى العورة ليتوقف الخروج عنه على مثل هذه الرواية، لأن الأخبار الواردة في ذلك مختصة بالمؤمن والمسلم والأخ، بل ذكر السيد الأستاذ قدس سره أنه حتى مع تسليم وجود الإطلاق فلا بد من تقييده بخبري حريز وحنان وغيرهما من الأخبار المشتملة على عنوان الأخ أو المسلم أو المؤمن، والسرّ في ذلك أن تقييد موضوع الحكم بوصف أو بغيره من القيود يدل على أن الحكم في القضية لم يترتب على الطبيعة بإطلاقها وإنما ترتب على الحصة المتصفة بذلك الوصف أو القيد لأنه لولا ذلك لكان تقييد الموضوع به لغواً ظاهراً[1].

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٣٦٠.

أقول: بناءً على حمل قوله (يكره) في صحيح ابن أبي يعفور المتقدم على الحرمة بقرينة سائر الروايات الواردة في المسألة يتم الإطلاق المقتضي لحرمة النظر إلى عورة الكافر، فإن قوله في الصحيح المذكور (أو يرى هو عورة الناس) يعمّ المسلم والكافر ولا سيما مع ما يظهر من النصوص من اختلاط المسلمين بغيرهم في الحمامات في عصر صدور الرواية[1].

وأما ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره في تقييد المطلقات فيلاحظ عليه بأنه يكفي في عدم لغوية التقييد بالأخ ونحوه أنه لا يحرم النظر إلى طبيعي العورة إذ يجوز النظر إلى عورة غير الإنسان من الحيوانات، فلا ينهض المفهوم المستفاد من النصوص المذكورة بتقييد ما فرض دليلاً على لزوم التجنب عن النظر إلى عورة الإنسان، نعم التقييد المذكور في حديث المناهي (نهى أن ينظر إلى عورة الأخ المسلم) يقتضي ذلك لو لم يكن القيد للتوضيح كما لا يبعد، مضافاً إلى عدم ثبوت هذه الرواية لضعفها سنداً.

وكيف كان فالترخيص للمسلم في النظر إلى عورة غير المسلم من دون تلذذ شهوي يسهل الأمر على من يمارس مهنة الطب من المسلمين ويراجعه غير المسلمين لبعض الفحوصات الداخلية ونحوها مما يتوقف على النظر إلى العورة، إلا أن يناقش في إطلاق المرسلة لما إذا كان كشف عورة الكافر بطلب المسلم وبإغراء منه ـ كما يتحقق ذلك من الطبيب لمريضه عادة ـ ولكن هذه المناقشة في غير محلها فتدبر.

ثم إنه هل يختص الترخيص في النظر إلى عورة الكافر بالمماثل أو يعم المخالف في الجنس أيضاً؟

ربما يظهر استفادة التعميم من بعض الفقهاء كالمحقق النراقي قدس

---

(١) الوسائل ج ١ ص ١١٢ ح ٧، ص ١٥٩ ح ٥.

سره[1] استناداً إلى إطلاق المرسلة المذكورة، ولكن يمكن المناقشة فيه بأن ظاهرها جواز النظر إلى عورة غير المسلم بملاك عدم لزوم احترامه ورعاية كرامته، فلا ينافي ذلك حرمة النظر إذا كانت بمناط آخر وهو التخالف في الجنس كما ثبت بإطلاق أدلة أخرى.

ولكن يمكن الجواب عن هذه المناقشة بأن حرمة النظر الساذج إلى الجنس المخالف ليس أيضاً إلا لرعاية احترامه وحفظ كرامته، ويشهد لذلك خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا حرمة لنساء أهل الذمة أن ينظر إلى شعورهن وأيديهن[2].

فإنه ظاهر في أن تحريم النظر إلى المرأة الأجنبية ليس إلا لحرمتها واحترامها، ولكن هذه الحرمة والاحترام تختص بالمسلمة ولا تشمل حتى الذمية التي هي أقرب أصناف الكافرات إلى المسلمات فإن دمها ومالها وعرضها محترم كدم المسلمة ومالها وعرضها ومع ذلك لم تثبت لها حرمة العرض من هذه الجهة.

وبالجملة حرمة النظر إلى عورة المماثل وإلى بدن المخالف ـ إلا فيما استثني ـ ليست إلا من جهة احترام الشخص ورعاية كرامته، وهذا يختص بالمسلم ولا يعم غيره فلا مانع إذاً من النظر إلى عورة الكافر وإن كان من الجنس المخالف عملاً بإطلاق مرسلة ابن أبي عمير، بل يمكن أن يضاف إلى ذلك جواز النظر في كل مورد لا يكون منافياً لاحترام المنظور إليه كما في نظر الطبيب إلى بدن المراجع فإنه لا ينافي احترامه عرفاً فلا موجب للحكم بحرمته.

إلا أنه يمكن المناقشة في هذا الجواب بأنه لم يثبت كون حرمة النظر إلى الجنس المخالف بملاك احترام المنظور إليه وحفظ كرامته، فإنه يرد

---

(١) مستند الشيعة ج ١٦ ص ٤٣.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٩ ح ١.

عليه ـ مضافاً إلى عدم منافاة النظر للاحترام في كثير من موارده مع عدم إمكان الالتزام فيها بالجواز ـ إن رواية السكوني التي هي مستند الاستظهار المذكور ـ بالإضافة إلى اختصاصها بالشعور والأيدي ـ غير نقية السند لعدم ثبوت وثاقة النوفلي[1] والنص المعتمد في المسألة إنما هو موثقة عباد بن صهيب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج لأنهم إذا نهوا لا ينتهون[2].

والتعليل المذكور في هذه الموثقة لا ينسجم مع كون الترخيص في النظر إلى هؤلاء النسوة بمناط إلغاء حرمتهن وإلاّ جاز النظر إليهن بمجرد الظهور كاشفات وإن كنّ ينتهين إذا نهين عن التكشف، بل الترخيص المذكور إما هو بمناط إصرارهن على إلغاء حرمتهن من جهة عدم انتهائهن عن التكشف إذا نهين عنه أو بمناط المصلحة التسهيلية للمسلمين، أي لئلا يقعوا في الحرج بالالتزام بغض الأبصار كلما شاهدوا رؤوس هؤلاء النسوة في الأسواق والأزقة مع عدم انتهائهن عن التكشف إذا نهين عنه.

والوجه الثاني وإن كان أقرب إلى مفاد الرواية ولا أقل من عدم قرينة على إرادة الوجه الأول، إلا أنه لا فرق بينهما في عدم صحة الاستناد إلى الموثقة في إثبات أن حرمة النظر إلى الجنس المخالف إنما هو بملاك احترام المنظور إليه لا غير.

وبذلك تظهر المناقشة أيضاً فيما يتوهم أحياناً من جواز النظر إلى ما لا يجوز النظر إليه من بدن المراجع أو المراجعة إذا بادر إلى التكشف بدعوى أنه بذلك يلغي احترام نفسه فيجوز النظر استناداً إلى ما يستفاد من التعليل المذكور من جواز النظر مع إصرار المنظور إليه على إلغاء احترام نفسه.

وجه المناقشة: أنه لا دلالة في التعليل المذكور على كون الترخيص

---

(١) لاحظ الملحق الثاني عشر ص ٦٥٥.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٩ ح ١.

في النظر في مورد الرواية بملاك الإصرار على إلغاء الاحترام لا بملاك مصلحة التسهيل للمسلمين التي لا تجري في مفروض البحث كما هو واضح، بل هذا التعليل لا يجري فيه على كل حال، إذ مورده عدم الانتهاء عن التكشف مع النهي عنه، في حين أن الطبيب إذا نهى المراجعة عن التكشف لانتهت عنه إذ لا داعي لها في التكشف مع امتناعه عن النظر ونهيه عن إبداء ما يحرم.

(إن قيل): هب أنه لم يثبت كون حرمة النظر إلى الجنس المخالف إنما هي بملاك الاحترام، ولكن حرمة النظر إلى عورة المماثل قد ثبت كونها بملاك الاحترام بمقتضى مرسلة ابن أبي عمير، ولذلك رخص الإمام عليه السلام في النظر إلى عورة من لا احترام له أي الكافر، فمقتضى ذلك أنه إذا كان النظر إلى عورة المماثل غير مناف لاحترامه كما في المراجعة الطبية فلا بأس بالنظر إليها وبذلك تنحل مشكلة الأطباء الذين يراجعهم من يحتاج إلى الفحص المتوقف على كشف العورة والنظر إليها من المماثل في الجنس.

(كان الجواب): أنه لا يستفاد من مرسلة ابن أبي عمير أن احترام المنظور إليه هو العلة التامة لتشريع حرمة النظر إلى العورة ليتم ما ذكر، بل أقصى ما يستفاد منها أن لعدم احترام غير المسلم دخلاً في تجويز النظر إلى عورته، فلا يقتضي ذلك ثبوت الترخيص في مورد النظر غير المنافي للاحترام كما هو واضح للمتأمل.

نعم بناءً على قصور أدلة حرمة النظر إلى العورة عن الشمول للنظر إلى عورة المماثل إذا لم يكن منافياً للاحترام فلا بأس بالالتزام بجوازه وقد مرّ البحث عنه.

(الأمر الثاني): أنه تقدم في مبحث وجوب ستر العورة عدم نهوض أدلته بوجوب ستر ما يزيد على القبل والدبر عن المماثل، والظاهر أن الأدلة المتقدمة على حرمة النظر إلى العورة لا تقتضي أيضاً أزيد من حرمة

النظر إلى القبل والدبر، فإن لفظ العورة الوارد في النصوص لا يصدق على ما عداهما لغة كما مر في البحث المتقدم، نعم ورد في خبر الحسين بن علوان ما يظهر منه تحديد العورة شرعاً بما بين السرة والركبة، ولفظ الحديث هكذا (الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: إذا زوّج الرجل أمته فلا ينظرن إلى عورتها، والعورة ما بين السرة والركبة)[1].

ولكن ذكر السيد الأستاذ طاب ثراه أن المستفاد من هذه الرواية تحديد عورة المرأة فقط، فإن قوله (والعورة..) لا إطلاق له بحيث يشمل عورة الرجل لكي يكون تفسيراً لطبيعي العورة على الإطلاق، بل المراد بقرينة ما قبله خصوص عورة النساء السابق ذكرها متصلاً بهذه الجملة، لما هو المقرر في محله من أن الثاني المعرّف المكرر لا يراد به إلا الأول[2].

فالنتيجة أن مفاد هذه الرواية هو عدم جواز نظر الرجل إلى ما بين السرة والركبة من محارمه، وأما عكس ذلك أي نظر المرأة إلى ما بين السرة والركبة من الرجل المحرم لها أو نظر الرجل إلى مثله فيما بين ذلك فلا تدل على المنع منه.

(أقول): المحتملات في الرواية أربعة:

١ ـ أن يكون المراد بالعورة هي عورة الأمة المزوّجة ونحوها كالمحللة بالنسبة إلى مولاها، وظاهر عبارة المنهاج تبنّي هذا الاحتمال، قال قدس سره: نعم إذا كانت الأمة مشتركة أو مزوجة أو محللة أو معتدة لم يجز لمولاها النظر إلى عورتها وفي حكم العورة ما بين السرة والركبة على الأحوط وكذا لا يجوز لها النظر إلى عورته[3].

٢ ـ أن يكون المراد بالعورة هي عورة المرأة تجاه محارمها من

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٥٤٩ ح ٧

(٢) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ١ ق ٢ ص ٥٧.

(٣) منهاج الصالحين ج ١ ص ٢١.

الرجال، وهذا اختيار السيد صاحب العروة في كتاب الصلاة حيث قال (ويجب ستر المرأة تمام بدنها عمن عدا الزوج والمحارم. . والأحوط سترها عن المحارم من السرة إلى الركبة)[1] ولم يعلق عليه السيد الأستاذ قده في تعليقته الشريفة[2].

٣ ـ أن يكون المراد بالعورة هي عورة المرأة مطلقاً أي سواء بالنسبة إلى محارمها من الرجال أو مثيلاتها من النساء، وهذا ظاهر تعليقة السيد الأستاذ على العروة في كتاب الطهارة حيث علق على قول الماتن: والعورة. . في المرأة القبل والدبر (بل ما بين السرة والركبة على الأحوط)[3] ويقتضيه ما تقدم نقله آنفاً من مستند العروة.

٤ ـ أن يكون المراد بالعورة الأعم من عورة الرجل والمرأة، وهذا الوجه هو المناسب للجوّ الفقهي لصدور الرواية، فإن فقهاء الجمهور متفقون على أن ما بين السرة والركبة من العورة، ولهم في ذلك رواية مروية عن النبيﷺ ولا يوجد في فقهاء المسلمين من خصّ عورة الرجل بالقبل والدبر وعمّم عورة المرأة لتشمل ما بين السرة والركبة، فحمل ذيل الرواية على إرادة تحديد عورة المرأة دون الرجل بعيد.

وأما ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن المقرر في محله من أن المعرّف المكرر لا يراد به إلا الأول فهو صحيح فيما إذا وقع فصل معتد به بينهما، وأما مع عدم الفصل الموجب للتكرار لإمكان الاستغناء عنه بلفظ (وهي) ونحوه كما في المقام فربما يكون ظاهراً في إرادة إعطاء ضابط كلي لتحديد الموضوع لا في خصوص المورد فتأمل.

وكيف كان فهذه الرواية غير نقية السند، فإن الحسين بن علوان من

---

(١) العروة الوثقى مع تعليقة السيد الخوئي ج ١ ص ٢٤٢.

(٢) لاحظ المصدر نفسه: الهامش.

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٦٦ الهامش.

رجال العامة ولم تثبت وثاقته كما فصّلت ذلك في بحثي (حول الذبح بغير الحديد)[1] فليلاحظ.

ويحتمل أن يكون الذيل المذكور إضافة من الراوي ذكرها وفق معتقده، ولكن هذا الاحتمال لا شاهد عليه، نعم لا يبعد صدوره تقية لما عرفت من كون الراوي من العامة واتفاقهم على كون ما بين السرة والركبة من العورة فتأمل.

وقد تقدم نقل بعض الأخبار الدالة على اختصاص العورة بالقبل والدبر، وهي وإن لم تكن تامة السند إلا أن رواية ابن علوان مثلها، فالنتيجة أنه لا يمكن إثبات حرمة النظر إلى ما بين السرة والركبة من بدن المماثل، نعم مقتضى السيرة تجنب النظر إلى الأماكن القريبة إلى العورتين كالعانة وأصل الفخذين والإليتين لو اتفق كشفها، وليس في الروايات الدالة على عدم جواز النظر إلى عورة الأخ أو الأخت دلالة على جواز النظر إلى المناطق القريبة منها إلا بناءً على استظهار كونها في مقام الحصر أو ثبوت المفهوم للّقب، ولكن الاستظهار المذكور غير واضح، ولا مفهوم للّقب كما هو موضّح في محله.

وأما خبر علي بن جعفر الدال على جواز نظر المرأة إلى موضع الجرح في إلية الرجل وأصل فخذه المستفاد منه بالأولوية جواز نظر الرجل إلى هذين الموضعين من بدن مماثله فقد تقدم أنه مخدوش سنداً ولا دلالة فيه على جواز ذلك في حال الاختيار من دون حاجة إليه فلاحظ.

نعم مقتضى أصالة البراءة جواز ذلك، ولكن يشكل الرجوع إليها مع ما تقدم من قيام السيرة على التجنب عن النظر إلى هذه المناطق فمقتضى الاحتياط تركه إلا في مورد الحاجة إليه.

هذا فيما يتعلق بالحكم الأول.

---

(١) لاحظ (حول الذبح بغير الحديد) ص ٤٩ وما بعدها.

(الثاني)

يحرم على الرجل النظر إلى بدن المرأة ـ عدا الوجه والكفين على رأي ـ ويستثنى من ذلك ـ بالإضافة إلى الزوجة التي يجوز النظر إلى جميع بدنها كما هو واضح ـ كل من المرأة المسنّة التي يجوز للرجل النظر إلى ما لا يلزمها ستره، وكذلك المحارم فيما لا يجب عليهن ستره؛ وقد تقدم الخلاف في تحديده فعلى رأي بعضهم هو تمام البدن عدا القبل والدبر، وعلى رأي آخرين هو تمام البدن عدا ما بين السرة والركبة، وعلى احتمال ثالث هو كل ما لا يتعارف إبداؤه أمام المحارم كالثدي والبطن وما يوازيه من الظهر والإليتين والجزء الأعلى من الفخذين، ومن المستثنيات أيضاً النساء اللائي لا ينتهين عن التكشف إذا نهين عنه فيما جرت عادتهن على كشفه.

ويمكن أن يستدل على حرمة النظر في غير الموارد المستثناة ـ مضافاً إلى الإجماع المحقق بين المسلمين ـ بوجوه:

(الأول): قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾[1] بناءً على أن المراد به التجنب عن النظر إلى الجنس المخالف، ولكن قد اتضح من البحث السابق عدم تعين هذا المعنى في تفسير الآية الكريمة فالاستدلال بها غير تام.

وأما رواية سعد الإسكاف الواردة في شأن نزول الآية الكريمة فهي وإن كان موردها نظر الشاب الأنصاري إلى المرأة المقنعة[2] إلا أنه لما كان نظره إليها عن تلذذ شهوي لا نظراً ساذجاً ـ كما نبه على ذلك السيد الأستاذ (قدس سره)[3] ـ فهي تنسجم مع احتمال أن يكون المراد بغض

---

(١) سورة النور/ ٣٠.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٣٨ ح ٤.

(٣) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٥٢.

البصر في الآية المباركة ترك النظر الشهوي إلى الغير، بل يمكن أن تجعل الرواية شاهداً على إرادة هذا المعنى منها لولا قصورها سنداً كما مر.

(الثاني): قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أو..﴾استدل به السيد الأستاذ قدس سره بناءً على ما أفاده من ورود عدة من الصحاح في تفسير الزينة بمواضعها، فتدل الآية الكريمة على وجوب ستر تلك المواضع وحرمة كشفها، وحيث إن من الواضح عرفاً أنه لا موضوعية لستر الزينة وإنما هو مقدمة لعدم نظر الرجل إليها فتثبت حرمة نظر الرجل إلى تلك المواضع[1].

ولكن قد تقدمت المناقشة في هذه الاستفادة بأن حرمة تعريض البدن للنظر لا تقتضي حرمة النظر إليه، نعم جواز الإبداء يدل على جواز النظر فإن الإبداء بمعنى الإراءة ويختلف عن عدم وجوب الستر الذي لا يدل على جواز النظر كما نبه عليه السيد الأستاذ (قدس سره) في بعض كلماته[2].

ثم إني لم أعثر على الصحاح التي أشار طاب ثراه إلى ورودها في تفسير الزينة في الآية الكريمة بمواضعها، ولعل نظره الشريف إلى صحيحة الفضيل وموثقة مسعدة بن زياد ولكن لا دلالة فيهما على ذلك، بل ظاهر الأولى شمول المراد بالزينة للزينة الخلقية أي مواضع الجمال من بدن المرأة كما مرّ الإيعاز إلى ذلك في بحث سابق.

ومهما يكن فلو سلّم اقتضاء حرمة الإبداء لحرمة النظر كما ادعاه قدس سره فلا إشكال في دلالة الآية الكريمة على حرمة النظر إلى بدن الأجنبية ولو في الجملة من غير فرق بين المحتملات الثلاثة في المراد بالزينة المذكورة فيها وقد مرّ البحث عنها فلاحظ.

(الثالث): الروايات الدالة على جواز النظر إلى محاسن المرأة من

---

(١) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٤٩.

(٢) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ١ ق ٢ ص ٥١.

وجهها وشعرها ومعصمها إذا أراد أن يتزوجها[1]، فإنه يدل على حرمة النظر إلى هذه المواضع إذا لم يكن بصدد الزواج منها.

وقد يجاب عنه ـ كما عن السيد الأستاذ (قدس سره) ـ بأن النظر المحكوم فيها بالجواز هو النظر عن شهوة على ما يقتضيه طبع النظر بقصد الزواج، وأين ذلك من النظر الساذج العاري عن الشهوة الذي هو محل الكلام[2].

ولكن هذا الجواب غير واضح، فإن أقصى ما يقتضيه كون النظر بقصد الزواج العلم بحصول التلذذ الشهوي به قهراً،ويمكن التسوية بينه وبين النظر الساذج استناداً إلى بعض النصوص، وهو صحيح علي بن سويد قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام إني مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها، فقال: يا علي لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق وإياك والزناء فإنه يمحق البركة ويهلك الدين[3]. بناءً على أن مورده الابتلاء بالنظر إلى النساء الجميلات من جهة اقتضاء عمله ذلك لكونه بزازاً أو صائغاً ونحوهما ممن يتعامل مع النساء فيبتلي بمواجهتهن فسأل عما يحصل له عند النظر إليهن من الإعجاب بهن وهو لا ينفك عادة عن كونه شهوياً لا مجرد الإعجاب بالشيء البديع كما سيأتي عند تحقيق معنى هذه الرواية.

(الرابع): ما رواه الصدوق بإسناده إلى مروك بن عبيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً؟ قال: الوجه والكفان والقدمان[4].

وهذه الرواية واضحة الدلالة على حرمة النظر إلى غير هذه المواضع إلا أنها غير نقية السند كما مر الإيعاز إليه، فإن الكليني رواها عن مروك

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٥٩ ب ٣٦.
(٢) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ١ ق ٢ ص ٥٠.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٢٣١ ح ٣.
(٤) الخصال ص ٣٠٢.

بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام، فيتردد أمرها بين الإرسال والإسناد فلا يمكن الاستناد إليها.

(الخامس): معتبرة ابن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يحل له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: لا، إلا أن تكون من القواعد، قلت له: أخت امرأته والغريبة سواء؟ قال: نعم، قلت: فما لي من النظر إليه منها؟ فقال: شعرها وذراعها[1].

وهي واضحة الدلالة على عدم جواز النظر إلى شعر أخت المرأة وذراعها إذا لم تكن من القواعد من النساء.

(السادس): معتبرة عباد بن صهيب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج لأنهم إذا نهوا لا ينتهون، قال: والمجنونة والمغلوبة على عقلها لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك[2].

وهذه الرواية واضحة الدلالة أيضاً على عدم جواز النظر إلى أجساد غير المذكورات وشعورهن.

وهناك بعض الروايات الأخرى التي يمكن تقريب دلالتها على ذلك، ولكن فيما ذكر غنى وكفاية، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين تحقق الحاجة العقلائية إلى النظر وعدمها فلاحظ.

هذا بالنسبة إلى أصل الحكم المذكور، وأما الموارد المستثناة:

أ ـ فاستثناء المرأة المسنة ـ بتجويز النظر إلى ما لا يجب عليها ستره من بدنها وهو ما يستره الخمار والجلباب عادة ـ مما يدل عليه صحيح البزنطي المتقدم.

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٤ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٩ ح ١.

ب ـ وأما استثناء المحارم فهو في أصله من الواضحات ومما قامت عليه السيرة القطعية المتصلة بزمن المعصومين عليهم السلام حيث لم يعهد امتناع المسلمين عن النظر إلى من يحرمن عليهم من النساء كالأم والأخت والبنت وغيرهن، ولكن الإشكال في حدود ما يحل النظر إليهن، وقد استدل السيد الأستاذ قدس سره على جواز النظر إلى ما عدا العورتين بوجوه[1]:

١ ـ السيرة القطعية من زمان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وإلى عصرنا الحاضر.

ولكن من الواضح أن السيرة قامت على النظر إلى ما جرت عليه عادتهن من كشفه أمامهم كالرأس والرقبة وأعلى الصدر واليدين والقدمين وأسفل الساقين وربما الثدي في حال الإرضاع، ولا يصلح الاستناد إلى السيرة في تجويز النظر إلى ما يزيد على هذه المواضع.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ...﴾ على أساس أن جواز إبداء الزينة الذي هو بمعنى إظهار مواضعها للمذكورين يلازم جواز النظر لهم إلى هذه المواضع.

ولكن تقدم أن مواضع الزينة عند المرأة تنحصر في الرأس والرقبة وأعلى الصدر والكفين والذراعين والقدمين وأسفل الساقين ولا تشمل سائر البدن فلا وجه للاستدلال بالآية الكريمة على تجويز النظر إلى غير هذه المواضع.

ولو أريد بالزينة في الآية المباركة الزينة الخارجية حال التزين بها أو الزينة الخلقية ـ كما هما الوجهان الآخران في مفادها ـ لم تدل الآية على جواز النظر إلى غير ما يجوز إبداؤه وهو لا يعم جميع الجسد ما عدا العورتين كما مرّ في محلّه.

٣ ـ رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السلام

---

(١) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٦٦ وما بعدها.

قال: (لا بأس أن ينظر إلى شعر أمه أو أخته أو ابنته)[1] بدعوى أنها وإن دلت على جواز النظر إلى خصوص الشعر، إلا أنه بملاحظة عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الجسد يثبت الحكم للجميع.

ولكنه ـ مضافاً إلى تطرق الخدش في سند الرواية لعدم توثيق النوفلي ـ لا يمكن تتميم الاستدلال في النظر إلى غير الشعر بالإجماع المركب، إذ لا إجماع في جميع ما عداه كما أشار إليه قدس سره في ذيل كلامه، بالإضافة إلى الخدشة في حجية مثل هذا الإجماع كما هو موضح في محله.

٤ ـ الروايات المتضافرة الدالة على جواز تغسيل الرجل المرأة التي يحرم عليه نكاحها إذا لم يحصل المماثل، بملاحظة أن لازم التغسيل عادة هو النظر إلى جسدها حتى لو قلنا بوجوب تغسيلها من وراء الثياب كما تدل عليه بعض النصوص.

(أقول): ومن هذه النصوص موثقة سماعة (وإن كانت امرأة ماتت مع رجال وليس معها امرأة ولا ذو محرم فلتدفن كما هي في ثيابها، وإن كان معها ذو محرم لها غسّلها من فوق ثيابها)[2].

ومنها موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن المرأة تموت في السفر وليس معها امرأة مسلمة ومعها نساء نصارى ومعها عمها وخالها مسلمان قال: يغسلانها ولا تقربها النصرانية كما كانت المسلمة يغسلها غير أنه يكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع[3].

ولكن ما يستلزمه الغسل من فوق الثياب والدرع من النظر إلى بدن المرأة إنما هو النظر إلى الرأس والرقبة والأطراف كالذراعين والكفين

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٣٩ ح ٧.
(٢) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٧ ح ٩.
(٣) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٦ ح ٥.

والساقين والقدمين، فلا مجال لتجويز النظر إلى بدن المرأة من المحارم بأزيد من ذلك استناداً إلى مثل هذه النصوص.

نعم ورد في صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام أنه سأله عن الرجل يسافر مع امرأته فتموت أيغسلها؟ قال: نعم وأمه وأخته ونحوهما يلقي على عورتها خرقة ويغسلها[1].

وظاهر هذه الصحيحة ـ المؤيدة بخبر زيد الشحام[2] ـ جواز نظر المحرم إلى بدن المرأة المتوفاة ما عدا عورتها، فتكون معارضة للموثقتين المتقدمتين، وربما يجمع بينهما بحمل الموثقتين على الاستحباب ولكنه لا يخلو عن بحث.

وعلى أي حال فلو ثبت جواز النظر إلى بدن المرأة عدا عورتها في حال تغسيلها من قبل أحد محارمها مع عدم المماثل من النساء فلا يلزم من ذلك جواز تعمد النظر في حال حياتها إلى ما جرت عادة النساء على ستره عن المحارم، ومما يشهد لذلك أن ظاهر صحيحة منصور المتقدمة اختصاص ما يحرم النظر إليه في حال التغسيل بالعورة بالمعنى الأخصّ بقرينة التعبير بإلقاء الخرقة عليها في حين أن جمعاً من الفقهاء ومنهم السيد الأستاذ (قدس سره) يرون عدم جواز النظر إلى ما بين السرة والركبة من بدن ذوات المحرم في حال حياتهن، مما يكشف عن عدم الملازمة بين جواز النظر بعد الوفاة وعدم جوازه في حال الحياة فتأمل.

فالنتيجة أن الوجوه التي ذكرها السيد الأستاذ أعلى الله مقامه لا تنهض حجة على إثبات مرامه في جواز النظر إلى بدن ذوات المحرم من النساء ما عدا العورة، التي فسرها بما بين السرة والركبة استناداً إلى رواية الحسين بن علوان ولكن تقدم الخدش فيها.

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٥ ح ١ و٢.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٧ ح ٧.

فالعمدة ـ إذاً ـ في ما يمكن الاستناد إليه في تجويز النظر إلى ما عدا العورة من بدن المحارم من النساء هو أصالة البراءة عن حرمة النظر لعدم الدليل عليها، إلا أن الرجوع إليها في تجويز النظر إلى ما لا يتعارف كشفه أمام الرجال المحارم كالثديين والبطن وما يوازيه من الظهر والإليتين والجزء الأعلى من الفخذين محلّ تأمل وإشكال، إذ المعهود من سيرة المسلمين المتصلة بزمن المعصومين عليهم السلام التجنب عن النظر إلى هذه المواضع لو اتفق كشفها، ولم يرد في الروايات ما يشير إلى جواز النظر إليها فمقتضى الاحتياط التجنب عنه فتأمل.

ولكن مورد الإشكال ما إذا لم تقتض الحاجة النظر إلى هذه المواضع، وإلا فيمكن القول فيه بالجواز لأصالة البراءة بعد قصور السيرة عن الشمول لمثله، لكونه دليلاً لبياً يقتصر فيه على القدر المتيقن.

هذا فيما يتعلق باستثناء المحارم عن حرمة النظر إلى ما عدا الوجه والكفين من بدن المرأة.

ج ـ وأما النساء اللائي لا ينتهين عن التكشف لو نهين عنه فيدل على استثنائهن بمعنى جواز النظر إلى رؤوسهن ووجوههن وسائر ما لا ينتهين عن كشفه من أبدانهن معتبرة عباد بن صهيب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج لأنهم إذا نهوا لا ينتهون) وفي لفظ الرواية بنقل الصدوق في الفقيه: لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمة لأنهن إذا نهين لا ينتهين[1].

ومقتضى عموم التعليل المذكور في الذيل عدم اختصاص الحكم بالرؤوس والشعور المذكورة في الصدر فيشمل كل ما جرت عادتهن على

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٩ ح ١، من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٣٠٠ ح ٢١، ولاحظ علل الشرائع ص ٥٦٥.

عدم ستره كأعلى الصدر واليدين والساقين مما لا ينتهين عن كشفه لو نهين عنه.

ولكن هل يشمل الحكم المذكور النظر إلى المواضع التي لا يتعارف كشفها في الأماكن العامة كالطرق والأسواق، فيجوز النظر إلى النساء اللواتي يظهرن في دور الأزياء وعلى خشب المسارح وعلى شاشة التلفزيون وهن عاريات إلا مما يستر العورتين أم لا؟

ربما يقال إن مقتضى عموم التعليل جواز النظر إليهن من دون تلذذ شهوي فإنهن لا ينتهين لو نهين عن التكشف.

ولكن يمكن أن يلاحظ عليه (أولاً) بأنه لم يظهر كون عدم الانتهاء عن التكشف لو نهين عنه بمثابة العلة التامة لجواز النظر، بل يجوز أن يكون جزء العلة والجزء الآخر كون المواضع المكشوفة مما يتعارف عندهن كشفها.

و(**ثانياً**): انه لو سلم كون عدم الانتهاء عند النهي عن التكشف بمثابة العلة التامة لجواز النظر إلا أنه لو كان الملحوظ في ذلك هو إصرارهن على إسقاط حرمتهن بعدم الانتهاء عن التكشف عند النهي عنه فهو يقتضي جواز النظر حتى إلى ما لا يتعارف كشفه لو لم يرتدعن من كشفها عند الردع عنه إلا أن يقوم دليل على عدم جواز النظر إلى المشاهد الخلاعية بصورة عامة.

وأما لو كان الملحوظ في ذلك مراعاة المصلحة التسهيلية للمسلمين، وذلك بعدم الوقوع في الحرج والمشقة بغض البصر كلما وقع النظر إلى هؤلاء النسوة فمن الظاهر أنه لا يشمل محل الكلام.

ولعل الأوجه هو الاحتمال الثاني، ولا أقل من عدم قرينة على الاحتمال الأول فلا يتجه التمسك بالرواية على جواز النظر إلى المواضع التي لا يتعارف كشفها من أجسادهن فتأمل.

(الثالث)

المشهور بين فقهائنا رضي الله عنهم حرمة نظر المرأة إلى بدن الرجل ـ عدا بدن زوجها وما عدا العورة من بدن محارمها ـ واستثنى بعضهم من ذلك الوجه والكفين، واستشكل آخرون في هذا الاستثناء، حتى أن السيد الفقيه الأصفهاني قدس سره ذكر أن استثناء الوجه والكفين في النظر إلى الرجل أشكل من استثنائهما في النظر إلى المرأة!![1].

واحتاط جمع من الفقهاء بعدم نظرها إلى غير ما جرت السيرة على عدم الالتزام بستره كالرأس واليدين والقدمين، وأما هذه المواضع فجوّزوا النظر إليها.

وينبغي استعراض ما استدل به على أصل التحريم، وهي وجوه:

(الأول): قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾[2] والاستدلال به مبني على كون المقصود به ترك النظر إلى الجنس المخالف، ولكن مرّ الإشكال في تعين هذا الوجه في تفسير الآية الكريمة.

(الثاني): النصوص الواردة في تغسيل الميت الدالة على أنه إذا مات الرجل ولم يكن معه إلا النساء غير زوجته أو ذات محرم له يدفن بثيابه من دون غسل، وإذا وجد الرجل النصراني غسّله ولا تغسله المرأة الأجنبية المسلمة ومن هذه النصوص:

أ ـ صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء؟ فقال: تدفن كما هي بثيابها، والرجل يموت وليس معه إلا النساء وليس معهن الرجال؟ قال: يدفن كما هو بثيابه[3].

---

(١) وسيلة النجاة ص ٢٥١.

(٢) سورة النور/ ٣١.

(٣) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٨ ح ١.

ب ـ معتبرة ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يموت في السفر مع النساء وليس معهن رجل كيف يصنعن به؟ قال: يلففنه لفاً في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه[1].

ج ـ موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل المسلم يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته وخالته مسلمتان كيف يصنع في غسله؟ قال: تغسله عمته وخالته في قميصه ولا يقربه النصارى. . قلت: فإن مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينه وبينهن قرابة؟ قال: يغتسل النصراني ثم يغسّله فقد اضطر[2].

فيظهر من هذه النصوص ـ ونحوها غيرها ـ أن المرأة لا يجوز لها النظر إلى بدن الرجل الأجنبي ـ كما لا يجوز للرجل أن ينظر إلى بدن الأجنبية ـ ولذلك حكم الإمام عليه السلام بسقوط الغسل في الموردين عند عدم المماثل والمحرم، ولولا عدم جواز نظر المرأة إلى بدن الأجنبي لما كان هناك مانع من مباشرتها للتغسيل، ومن هنا رخّص للمرأة تغسيل محارمها من الرجال.

ومما يؤكد ذلك موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إلا النساء هل تغسله النساء؟ فقال: تغسله امرأته أو ذات محرم وتصب عليه النساء الماء صباً من فوق الثياب[3].

وموثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مات وليس عنده إلا نساء، قال: تغسله امرأة ذات محرم منه وتصب النساء عليها الماء ولا تخلع ثوبه[4].

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٨ ح ٢.
(٢) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٦ ح ٥ وص ٧٠٤ ح ١.
(٣) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٦ ح ٤.
(٤) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٧ ح ٩.

ووجه الاستشهاد بالموثقتين استظهار أن الأمر في الأولى بصب النساء الماء من فوق الثياب، والنهي في الثانية عن خلع الثوب إنما هو من جهة عدم وقوع نظر النساء إلى بدن الميت مع عدم كونه من محارمهن فتأمل.

وكيف كان ففي النصوص الأُوَل غنى وكفاية، إلا أنها معارضة ببعض الروايات الدالة علىٰ جواز تغسيل المرأة الرجل الأجنبي، ومنها رواية الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام: قال: إذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس منهن امرأته ولا ذو محرم من نسائه قال: يؤزّرنه إلى الركبتين ويصببن عليه الماء صباً ولا ينظرن إلى عورته ولا يلمسنه بأيديهن ويطهرنه، وإذا كان معه نساء ذوات محرم يوزرنه ويصببن عليه الماء صباً ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه[1].

ويظهر من هذه الرواية جواز نظر المرأة إلى الرجل الأجنبي بعد موته إلا عورته، وهل المراد بها خصوص القبل والدبر أو ما بين السرة والركبة؟ وجهان ويناسب الوجه الثاني الأمر بالتوزير، ومهما يكن فهذه الرواية غير نقية السند لأن الحسين بن علوان ممن لم تثبت وثاقته كما مر الإيعاز إليه.

ومنها خبر أبي سعيد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المرأة إذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم ذات محرم يصبون الماء عليها صباً، ورجل مات مع نسوة وليس فيهن محرم فقال أبو حنيفة يصببن عليه الماء صباً، فقال أبو عبد الله عليه السلام يحل لهن أن يمسسن منه ما كان يحل لهن أن ينظرن منه إليه وهو حي، فإذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر إليه ولا مسّه وهو حيّ صببن الماء عليه صباً[2].

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧١٠ ح ٣، وص ٧٠٧ ح ٨.
(٢) الوسائل ج ٢ ص ٧١٢ ح ١٠.

وهذه الرواية تدل على أن من بدن الرجل مواضعاً يجوز للمرأة الأجنبية في حال حياته النظر إليها، والمنساق من التعبير الوارد فيها شموله لمعظم مواضع بدنه، ولكن الرواية ضعيفة ولا أقل من جهة الحسن بن خرزاد.

فالنتيجة أن الصحيح هو ما ذهب إليه عامة فقهائنا من منع المرأة من تغسيل الرجل الأجنبي مع الترخيص في ذلك للمحرم، فيمكن أن يجعل هذا دليلاً أو شاهداً على حرمة نظر الأجنبية إلى الرجل.

(إن قيل): لعل الوجه في التفريق بين المحرم والأجنبية هو جواز اللمس للمحرم دون الأجنبية، والتغسيل لا ينفك عادة من اللمس، فلا يمكن أن يجعل التفريق المذكور دليلاً على عدم جواز نظر الأجنبية إلى الرجل.

(قلت): لو كان الممنوع على الأجنبية هو اللمس فقط لكان بالإمكان أمرها بلف خرقة على يدها تجنباً عن اللمس، وقد ورد في تغسيل القريبة للمحرم مثل ذلك، ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته فإن لم تكن امرأته معه غسّلته أولاهن به وتلف على يديها خرقة[1].

(إن قيل): مشكلة النظر أيضاً مما يمكن تفاديها وذلك بالتغسيل من فوق الثياب، وقد ورد ذلك في رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام في رجل مات ومعه نسوة وليس معهن رجل قال: يصببن الماء من خلف الثوب ويلففنه في أكفانه من تحت الصدر[2]. ولكن هذه الرواية ضعيفة السند بعمرو بن شمر.

(قلت): الغسل من فوق الثياب لا يحل مشكلة النظر تماماً فإن

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٦ ح ٦.
(٢) الوسائل ج ٢ ص ٧١١ ح ٥.

الثياب لا تستر جميع بدن الشخص بل تختلف في مقدار ما تستره حسب اختلاف أنواعه فلاحظ.

هذا.. ولكن استكشاف حرمة نظر المرأة إلى بدن الأجنبي من روايات دفن الرجل بلا تغسيل إذا كان معه بعض النساء غير زوجته وذات المحرم له لا يخلو من إشكال، لاحتمال كون عدم الترخيص لهن بالتغسيل لعلة أخرى غير عدم جواز نظرهن إليه، كما يحتمل اختلاف حكم النظر بعد الوفاة عن حكمه فيما قبلها فتأمل.

وعلى أي حال، فلو تمت دلالة النصوص المذكورة فهي لا تقتضي أزيد من عدم مساواة الأجنبية لذات المحرم فيما يحرم عليها النظر إليه من بدن الرجل، بمعنى أن ما يحرم عليها النظر إليه أوسع مما يحرم النظر إليه على ذات المحرم، وأما عدم جواز نظرها حتى إلى ما لا يتعارف ستره كالرأس والقدمين والذراعين فلا سبيل إلى استفادته من هذه النصوص كما لا يخفى.

بل ربما يستفاد من بعض النصوص جواز نظرها إلى هذه المواضع ففي موثقة سماعة المتقدمة (تغسله امرأة ذات محرم منه وتصب النساء عليها الماء ولا تخلع ثوبه) وفي موثقة عمار المتقدمة أيضاً (تغسله امرأته أو ذات محرمه وتصب عليه النساء الماء صباً من فوق الثياب)، فإن صبّ النساء الأجنبيات الماء على الرجل الميت من خلف الثياب لا ينفك عادة عن نظرهن إلى رأسه وقدميه مما لا تغطيه الثياب المتعارفة.

(الثالث): ما رواه الكليني بإسناده عن أحمد بن أبي عبد الله قال: استأذن ابن أم مكتوم على النبيﷺ وعنده عائشة وحفصة فقال لهما قوما فادخلا البيت، فقالتا إنه أعمى، فقال: إن لم يركما فإنكما تريانه[1].

وفي مكارم الأخلاق عن أم سلمة قالت: كنت عند النبيﷺ وعنده

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٧١ ح ١.

ميمونة فأقبل ابن أم مكتوم وذلك بعد أن أمر بالحجاب فقال: احتجبا فقلنا: يا رسول الله أليس أعمى لا يبصرنا فقال: أفعمياوان أنتما؟ ألستما تبصرانه[1].

وفي خبر الجعفريات بإسناده عن الحسين عليه السلام أن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله استأذن عليها أعمى فحجبته فقال لها النبي صلى الله عليه وآله حجبته وهو لا يراك؟ فقالت: يا رسول الله إن لم يكن يراني فأنا أراه وهو يشم الريح فقال النبي صلى الله عليه وآله أشهد أنك بضعة مني[2].

والخبر الثاني المروي عن مكارم الأخلاق موجود بلفظه في مصادر الجمهور منها مسند أحمد بن حنبل[3]، وقد استند إليه جمع من فقهائهم ـ منهم بعض المالكية والحنابلة وهو الأصح عند الشافعية ـ فحكموا بتحريم النظر على المرأة حتى إلى وجه الأجنبي وكفيه[4].

ولكن ذهب الحنفية وجمع من المالكية والحنابلة إلى أنه يجوز لها النظر إلى ما ليس بعورة أي ما بين السرة والركبة[5] لأن النبي صلى الله عليه وآله قال لفاطمة بنت قيس (اعتدي في بيت ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى تضعين ثيابك فلا يراك)[6].

(أقول): ناقش السيد الأستاذ قدس سره في موضع[7] في دلالة خبري أحمد بن أبي عبد الله والطبرسي بأنهما تكفلا بيان فعل النبي صلى الله عليه وآله وهو لا يدل على اللزوم.

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٢ ح ٤.
(٢) مستدرك الوسائل ج ١٤ ص ٢٨٩ ح ١.
(٣) مسند أحمد بن حنبل ج ٦ ص ٢٩٦.
(٤) الفقه الإسلامي وأدلته ج ٤ ص ٢٦٥٥.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) مسند أحمد بن حنبل ج ٦ ص ٤١٢.
(٧) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٥٢.

وهذه المناقشة غير واضحة، لأن المحكي في الخبرين أن النبيﷺ أمر زوجتيه بالدخول في البيت والاحتجاب لئلا يقع نظرهما على ابن أم مكتوم فكيف لا يدل ذلك على اللزوم؟!

وناقش في دلالتهما في موضع آخر[1] بأن من المحتمل قريباً كون الحكم أخلاقياً مختصاً بنساء النبيﷺ فلا تدلان على ثبوت الحكم لمطلق النساء.

ولعل الأولى أن يقال إن الحكم المذكور إن كان إلزامياً فمن المحتمل اختصاصه بنساء النبيﷺ فلا وجه لتسريته إلى غيرهن، وإن كان أخلاقياً فلا يثبت به المدعى وإن كان عاماً لجميع النساء.

وأما خبر الجعفريات فهو لا يدل على اللزوم لجواز أن يكون حجب الصديقة الزهراءعليها السلام للأعمى من باب أنه خير للمرأة أن لا ترى الرجال كما ورد في بعض الأخبار[2] ويؤيده قولهاعليها السلام (وهو يشم الريح) مع أنه ليس بحرام إذا لم يكن ريح طيب بلا إشكال.

وكيف كان فالروايات المذكورة بأجمعها غير تامة السند فلا سبيل إلى الاعتماد عليها.

فتحصل مما تقدم أن عمدة ما يمكن أن يذكر وجهاً لعدم جواز نظر المرأة إلى الرجل الأجنبي هو الروايات الواردة في تغسيل الميت، ولكنها إن تمت فأقصى ما تدل عليه هو عدم مساواة الأجنبية لذات المحرم فيما يجوز لها النظر إليه من بدن الرجل كما تقدم.

ومقتضى السيرة القطعية المتصلة بزمن المعصومين جواز نظر المرأة إلى ما يتعارف كشفه من بدن الرجل الأجنبي كالرأس والرقبة وأعلى الصدر واليدين والقدمين بل والساقين، وأما ما يتفق كشفه ـ أحياناً ـ كأسفل

---

(١) المصدر نفسه ص ٩٩.

(٢) لاحظ الوسائل ج ١٤ ص ١٧٢ ح ٣.

الصدر والظهر والبطن وأسفل الفخذين فالأحوط لها التجنب عن النظر إليها لعدم ثبوت السيرة فيها على ذلك، وأما المواضع القريبة من العورة كالعانة وأصل الفخذين والإليتين فالاحتياط فيها آكد لأن المعهود من السيرة تجنب النظر إليها لو اتفق كشفها.

نعم يمكن استثناء موارد الحاجة عن الاحتياطين المذكورين لقصور المقتضي، مضافاً إلى أنه مطابق لما دلّ عليه خبر علي بن جعفر المتقدم فلاحظ.

هذا فيما يتعلق بأصل الحكم المذكور، وأما استثناء المحارم والترخيص لهن في النظر إلى ما عدا العورة من أبدانهم ـ على الخلاف في تحديدها ـ فهو المشهور بين فقهائنا كما مر.

ولكن يمكن أن يقال إن المستفاد من موثقة عمار بن موسى المتقدمة[1] الدالة على أن العمة والخالة تغسلان الميت في قميصه هو عدم جواز نظرهن إلى ما هو أوسع من العورة، إلا أنه يحتمل أن يكون ذلك لجهة أخرى كما يحتمل الفرق بين الحي والميت، وأيضاً يمكن حمل هذه الموثقة على الاستحباب كما مر الإيعاز إليه، وعلى ذلك فلا يمكن الاستناد إليها في منع المرأة من النظر إلى ما يستره القميص من بدن محارمها فتأمل.

نعم مقتضى السيرة تجنب النساء النظر إلى المواضع القريبة من العورتين كالإليتين وأصل الفخذين والعانة من أبدان محارمهن، كما أن السيرة جارية على ستر هذه المواضع عن ذوات المحرم، فمقتضى الاحتياط تجنب النظر إليها إلا في مورد الحاجة إليه لأن السيرة دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن ومورد الحاجة خارج عنه.

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٦ ح ٥.

بقي الإيعاز إلى عدة أمور:

الأول: أنه لا خلاف بين الفقهاء في حرمة النظر إلى الغير بتلذذ شهوي إلا بين الزوج والزوجة، وقد استدل لها بوجوه:

أ ـ قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ. . . وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ**﴾ استدل به السيد الأستاذ قدس سره بناءً على ما اختاره في تفسير غض البصر بالتجاوز عن الشيء وعدم الطمع فيه ليكون معنى الآيتين الكريمتين هو لزوم قطع نظر كل واحد من الجنسين عن الآخر وعدم الطمع فيه ـ إلا فيما بين الزوجين ـ فيما يختص بالاستمتاعات الجنسية حتى النظر المشوب بنحو من التلذذ[1].

ولكن قد مرّ المناقشة في تفسير الآيتين المباركتين بما أفاده، نعم مرّ أيضاً أن من الوجوه المحتملة في تفسيرهما بناءً على كون (غض البصر) كناية عن ترك النظر هو إرادة التجنب عن النظر الشهوي إلى الغير باستثناء الزوج والزوجة، وبناءً على هذا الوجه يتم الاستدلال بالآيتين الشريفتين في مفروض البحث.

ويمكن تأييد هذا الوجه برواية سعد الإسكاف المتقدمة الواردة في بيان مورد نزول هاتين الآيتين الكريمتين، فإن المذكور فيها قيام الشاب الأنصاري بالنظر إلى المرأة المقنعة من جهة خلفها المستور عادة حتى اعترض وجهه عظم أو زجاجة فأدماه فأتى النبيﷺ فنزلت الآية الكريمة، فيظهر من ذلك أن الملحوظ في نزولها هو كون نظر الشاب تلذذياً ولو من وراء الستر لا كون موضع النظر مما لا يحل له النظر إليه في حد ذاته فتأمل[2].

---

(١) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٣٧ ـ ٣٩.

(٢) ووجه التأمل أن الشاب الأنصاري نظر في البداية إلى المرأة وهي مقبلة وقد تقنعت خلف أُذُنها ثم نظر إليها من جهة الخلف، فيحتمل أن نزول الآية الكريمة كان بلحاظ النظر الأول الذي استتبع النظر الثاني.

ب ـ إن الظاهر من المرتكزات الشرعية هو حرمة النظر الالتذاذي إلا بين الزوجين، وكفى بها حجة على ذلك.

وقد استدل بهذا الوجه السيد الحكيم قدس سره[1] إلا أنه يلاحظ عليه بأن الحجة من المرتكزات الشرعية هو خصوص المرتكز في أذهان المتشرعة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام بحيث يحرز استناده إلى ما صدر عنهم من قول أوفعل أو تقرير، ولا شاهد في النصوص والأخبار التي بأيدينا على وجود مثل هذا الارتكاز فيما يخص حرمة النظر بشهوة في عصرهم عليهم السلام.

ج ـ خبر عقبة ـ وهو ابن خالد ـ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام النظرة سهم من سهام إبليس مسموم من تركها لله عز وجل لا لغيره أعقبه الله أمناً وإيماناً يجد طعمه[2].

وفي لفظ آخر (قال سمعته يقول: النظرة سهم من سهام إبليس مسموم، وكم نظرة أورثت حسرة طويلة)[3].

وقد استدل بهذا الخبر السيد الأستاذ قدس سره في كتاب الصلاة قائلاً أنه تام السند ـ لوقوع عقبة في أسانيد كامل الزيارات وإن لم يوثق في كتب الرجال ـ كما أنه ظاهر الدلالة فإن النظرة الموصوفة بالسهم هي الصادرة عن شهوة والتذاذ التي ربما تؤدي إلى الوقوع فيما هو أعظم، فهي سهم مسموم لكونها معرضاً للفتنة وأما النظرة الساذجة البريئة فليست كذلك.

قال: ويؤيد الخبر المذكور نصوص كثيرة ـ وإن لم تصح أسانيدها ـ دلت على أن زناء العين النظر، فإن التعبير عنه بالزناء لمكان شهوته فكأن النظر مرتبة نازلة من الزناء[4].

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٣٠.
(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٣٩ ح ٥.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ١٣٨ ح ١.
(٤) مستند العروة الوثقى ج ١ ق ٢ ص ٤٣.

(أقول): مرّ الإيعاز إلى أن وقوع شخص في أسانيد كامل الزيارات لا يجدي في إثبات وثاقته، فالرواية المذكورة قاصرة السند، كما أنها قاصرة الدلالة إذ لم يظهر أن ما هو سهم مسموم من سهام إبليس هو خصوص النظرة المقصود بها التلذذ الشهوي، بل كل نظرة يمكن أن يفتتن الناظر بها هي كذلك، وقد ورد في معتبرة الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام (النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة وكفى بها لصاحبها فتنة)[1]، فالاستدلال بهذه الرواية على حرمة النظر بريبة أي مع خوف الوقوع في الحرام أولى من الاستدلال بها على حرمة النظر بتلذذ فتأمل، هذا مضافاً إلى أن لسان الرواية ـ ولا سيما بقرينة الذيلين ـ بعيد عن إفادة التحريم.

د ـ مرسلة الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: أينظر الرجل إلى المرأة يريد تزويجها فينظر إلى شعرها ومحاسنها؟ قال: لا بأس بذلك إذا لم يكن متلذذاً[2].

وهذه الرواية لا بأس بدلالتها ـ لأنه إذا لم يجز النظر متلذذاً إلى المرأة التي يريد الزواج بها فلا يجوز النظر بتلذذ إلى غيرها بطريق أولى ـ ولكنها قاصرة السند لمكان الإرسال ولأن الفضل ـ وهو الفضل بن عبد الله الهاشمي ـ لم يوثق.

هـ ـ صحيح علي بن سويد قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام إني مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها، فقال: يا علي لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق، وإياك والزناء فإنه يمحق البركة ويهلك الدين[3].

وقد استدل به السيد الأستاذ (قدس سره) في كتاب الصلاة أيضاً قائلاً: إن المقصود بقوله (إني مبتلى بالنظر..) هو توقف شغله وكسبه على النظر إلى النساء كالبزاز ونحوه، وقوله (فيعجبني النظر إليها) معناه أنه

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٣٩ ح ٦.
(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٥٩ ح ٥.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٢٣١ ح ٣.

يعجبه بحسب الطبع البشري فإن الإنسان يسره بالطبع النظر إلى كل شيء جميل، وعلى ذلك فقول الإمام عليه السلام (لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق) يراد به أنه لا بأس بالنظر إذا لم يكن عن تلذذ منبعث عن الغريزة الجنسية[1].

(أقول): ما أفاده قدس سره أحد الوجوه في تفسير هذه الرواية وفي مقابله:

١ ـ ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سره) من أن مراد السائل أنه كثيراً ما يتفق له الابتلاء بالنظر إلى المرأة الجميلة ولعله لاقتضاء عمله ذلك وأنه يتلذذ بالنظر لمكان حسنها فهل يلزمه الكف عن النظر عند التلذذ أم لا؟ فأجاب عليه السلام بأنه لا بأس بذلك إذا علم الله من قصدك مطابقة ما تظهره من أن نظرك ليس مجرد التلذذ حيث عبرت عن مخالطتك معهن بالابتلاء بهن وأنك كاره لإعجابك الحاصل حين النظر ثم حذره عن الزنى[2].

٢ ـ ما ذكره صاحب الجواهر واختاره السيد الأستاذ في كتاب النكاح من أن مراد السائل أنه يبتلي أحياناً بوقوع نظره على النساء اتفاقاً أي من دون قصد وعمد فيتلذذ به قهراً فأجابه عليه السلام بنفي البأس إذا عرف الله من نيتك الصدق وأنك غير متعمد لذلك ثم حذره من الزناء أي عن النظر الذي يخاف منه ذلك[3].

٣ ـ ما ذكره السيد الحكيم (قدس سره) من أن مورد الرواية الاضطرار إلى النظر إلى المرأة للعلاج ونحوه بقرينة قوله (إذا عرف الله من نيتك الصدق) يعني الصدق في أن نظرك للغاية الملازمة[4].

٤ ـ ما استظهره بعضهم من أن المراد بقوله (فيعجبني النظر إليها) هو ما

---

(١) مستند العروة الوثقى ج ١ ق ٢ ص ٤٣.
(٢) كتاب النكاح ص ٥٣.
(٣) جواهر الكلام ج ١٠ ص ٣٨٦ بتصرف ومباني العروة الوثقى ج ١ ص ٥٦.
(٤) مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٣١.

يحصل من الإعجاب النفسي بعد صرف النظر عن المرأة، وذلك بالتأمل في الصورة المرتسمة لها في ذهنه، فيدل جواب الإمام عليه السلام على الترخيص في النظر الساذج الذي لا يقصد به التلذذ ولا يقترن به وإن علم حصوله من بعده.

٥ ـ إن المراد بالابتلاء بالنظر إلى المرأة الجميلة هو الامتحان بذلك من حيث وقوعه تحت سيطرة القوة الشهوية وغلبة النفس الامّارة بالسوء عليه فصار يمارس النظر التلذذي إلى المرأة الجميلة، نظير قول أحدهم لعلي بن الحسين عليه السلام (إني مبتلى بالنساء فأزني يوماً وأصوم يوماً)[١] وقول صفوان الجمال (كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به)[٢] وعلى ذلك فتدل الرواية على عكس ما هو المطلوب من حرمة النظر بقصد التلذذ الجنسي.

ولعل الأوجه في تفسير قوله (إني مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة) هو ما ذكره الشيخ الأعظم (قدس سره) من إرادة مخالطته لها ولو لاقتضاء عمله ذلك، وأما حمله على إرادة خصوص صورة الاضطرار فبعيد وأبعد منه إرادة حصول النظر إلى المرأة اتفاقاً ومن غير قصد، وأبعد منهما إرادة ما ذكر في الوجه الخامس فإن مقتضاه أن يكون قوله (فيعجبني...) مستدركاً في الكلام فتدبر.

وأما قوله (فيعجبني النظر إليها) فالظاهر أن المقصود به هو حصول التلذذ الجنسي قهراً في حال النظر، لا حصول التلذذ الجبلي الناشىء من ملاءمة الشيء الحسن للنفس، ولا حصول التلذذ الشهوي بعد النظر نتيجة للتأمل في الصورة المرتسمة في الذهن بسببه، فإن هذا خلاف المتراءى من إسناد الإعجاب إلى النظر الظاهر في تحققه في هذا الحال كما نبّه عليه السيد الأستاذ قدس سره[٣].

وأما قوله عليه السلام (لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق) فلا يبعد أن

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٢٣١ ح ٢.
(٢) الوسائل ج ١٧ ص ٢٦٨ ح ٣.
(٣) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج ١ ق ٢ ص ٥٣.

يكون المراد به هو أنه لا حرج عليك إذا لم يكن نظرك المشتمل على التلذذ القهري مقدمة لارتكاب الحرام بل لاقتضاء عملك ذلك.

وعلى ذلك فلا دلالة في هذه الصحيحة على حرمة النظر إلى الغير بقصد التلذذ الجنسي فتدبر.

وكيف كان فالحكم بحرمة النظر إلى من عدا الزوج والزوجة بتلذذ جنسي من المسلمات الفقهية ولا يدور حوله إشكال أصلاً.

إنما الإشكال فيما إذا لم يقصد بالنظر التلذذ ولكن علم بحصول اللذة بالنظر أو لم يعلم به ولكن تلذذ في أثناء النظر فهل يجب الكف أم لا؟.

استظهر الشيخ الأعظم قدس سره عدم وجوب الكف مستدلاً له بإطلاق الأدلة مؤيداً ذلك بصحيح علي بن سويد وفق التفسير المحكي عنه آنفاً[1].

ولكن يلزم تقييد الإطلاق إن تم شيء من الوجوه المتقدمة لحرمة النظر الشهوي، وأما صحيح علي بن سويد فمورده ـ كما مر ـ الابتلاء بالنظر إلى المرأة من جهة اقتضاء عمل الناظر ذلك ونحوه فإن أمكن العمل به فلا بد من الاقتصار على مورده، فلا يستفاد منه جواز النظر اعتباطاً أي لا لغرض صحيح مع العلم بحصول التلذذ به قهراً.

الثاني: هل إن ما يحرم النظر إلى ظاهره من بدن الغير يحرم النظر إلى باطنه أيضاً أو لا؟

وقد تقدم نظير هذا البحث في ما لا يجوز كشفه بمرأى الغير، ومرّ أن الباطن على قسمين باطن محض وباطن غير محض، ومن الأول باطن الصدر والبطن ونحوهما من الأعضاء، ومن الثاني باطن الفم ـ فيما قبل الحلق ـ والأذن والأنف والفرج.

---

(١) كتاب النكاح ص ٥٣.

فإن كان الدليل على حرمة النظر هو قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ. . . وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ. .**﴾ فيمكن استظهار شموله للباطن بكلا قسميه على حدّ شموله للظاهر.

وإن كان الدليل عليها ما اشتمل على عنوان الفرج أو العورة فيمكن استظهار كون الباطن غير المحض منه ملحقاً بالظاهر، بل الأحوط لحوق الباطن غير المحض بالظاهر مطلقاً.

وأما الباطن المحض فلا تشمله أدلة التحريم وإن كان الاحتياط فيه أيضاً في محله.

(الثالث): هل أن ما يحرم النظر إليه مباشرة يحرم النظر إليه عبر المرآة وسائر الأجسام العاكسة وعبر الشاشة الضوئية أيضاً أو لا؟

يصعب إقامة الدليل على التعميم ولا سيما في النظر عبر الشاشة الضوئية ونحوها، بل ربما يظهر من بعض الأخبار[1] الواردة في كيفية النظر إلى طريقة تبوّل الخنثى أنه لا حرمة في النظر إلى العورة عبر المرآة فتأمل.

وقد اختار ذلك بعض الفقهاء صريحاً ومنهم المحقق النراقي قائلاً: (الظاهر جواز النظر إلى كل ما لا يجوز النظر إليه في المرآة والماء ونحوهما لانصراف النظر إلى الشائع والمتعارف)[2].

ولكن مع ذلك لا يترك رعاية الاحتياط في المقام رعاية للارتكاز المتشرعي القائم على عدم الفرق بين النظر المباشر والنظر عبر المرآة والشاشة ونحوها.

(تلخيص وتطبيق)

١ ـ يحرم النظر إلى عورة المماثل رجلاً كان أو امرأة ـ باستثناء

---

(١) الوسائل ج ١٧ ص ٥٧٨ باب ٣.

(٢) مستند الشيعة ج ١٦ ص ٦٠.

الكافر والكافرة ـ إذا لم يكن النظر بداع عقلائي وإلا فيمكن التأمل في حرمته، كما أن جواز النظر إلى الأماكن القريبة من العورة كالعانة وأصل الفخذين والإليتين محل تأمل وإشكال، إلا في مورد الحاجة إليه فإنه لا بأس به.

وعلى ذلك يمكن القول بأن نظر الطبيب إلى عورة المراجع المسلم ونظر الطبيبة إلى عورة المراجعة المسلمة لغرض مساعدتهما على الإنجاب مما يمكن التوقف في حرمته إن لم يبلغ الحاجة إلى الإنجاب حد الضرورة وإلا فسيأتي الكلام فيه، وأما الأماكن القريبة من العورة فلا بأس بالنظر إليها للغرض المذكور.

٢ ـ يحرم النظر إلى عورة الجنس المخالف ـ باستثناء الزوج والزوجة ـ بلا فرق بين المسلم والكافر ووجود داع عقلائي إليه وعدمه، نعم سيأتي حكم صورة الاضطرار في محله.

وعلى ذلك لا يجوز للطبيب النظر إلى عورة المراجعة لغرض الإنجاب وكذلك لا يجوز للطبيبة النظر إلى عورة المراجع لغرض الإنجاب، على كلام في صورة الاضطرار إليه كما سيجيء.

٣ ـ يحرم على الرجل النظر إلى ما عدا الوجه والكفين من بدن المرأة الأجنبية، نعم إذا كانت ممن لا تنتهي عن التكشف لو نهيت عنه جاز النظر إلى ما يتعارف كشفه من بدنها.

وأما ذات المحرم فالأحوط ترك النظر إلى ما لا يتعارف كشفه من بدنها أمام محارمها كالثديين والصدر وما يوازيه من الظهر وأعلى الفخذين والإليتين إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

وعلى ذلك فإذا كانت مراجعة الطبيب لغرض الإنجاب ذات محرم له جاز له النظر إلى ما عدا عورتها، وإن كانت من النساء الأجنبيات فلا يجوز له النظر إلى ما عدا وجهها وكفيها، نعم إذا كانت من اللائي لا

ينتهين عن التكشف إذا نهين عنه جاز له النظر إلى ما يتعارف كشفه من أبدانهن.

٤ ـ الأحوط تجنب المرأة النظر إلى ما لا يتعارف كشفه من بدن الرجال الأجانب إلا إذا دعت إليه حاجة عقلائية، كما أن الأحوط لها عدم النظر إلى الأماكن القريبة من العورة من بدن محارمها إلا في مورد الحاجة إليه كذلك.

وعلى ذلك فإذا كان مراجع الطبيبة لغرض الإنجاب من محارمها جاز لها النظر إلى ما عدا عورته، وكذلك إذا كان أجنبياً عنها يجوز لها النظر إلى ما لا يتعارف كشفه من بدنه أمام الأجنبية، فإن الحاجة إلى الإنجاب تعتبر حاجة عقلائية.

وسيأتي حكم النظر في صورة الاضطرار إلى الإنجاب في محله.

٥ ـ جواز نظر الطبيب أو الطبيبة إلى أبدان المراجعين رجالاً ونساءً منوط بأن لا يكون بقصد التلذذ الجنسي، ولكن لا يضر العلم بحصوله قهراً ـ مع إحراز عدم الافتتان به الموجب للوقوع في الحرام ـ بناءً على العمل برواية علي بن سويد والله العالم.

٣ ـ لمس المواضع المحرّمة من بدن المراجع أو المراجعة

والمعنيّ بهذا الأمر حكمان:

(الأول)

لا خلاف بين الفقهاء في حرمة لمس عورة الغير، سواء أكان مماثلاً في الجنس أم مخالفاً، محرماً أم غيره، ويستثنى من ذلك الزوج والزوجة، والصبي والصبية غير المميزين، وقد تقدم الخلاف في تحديد العورة وأنها خصوص القبل والدبر أو ما بين السرة والركبة بتمامه.

وينبغي استعراض ما يستدل به على هذا الحكم للتحقق من شموله

لموارد وجود الحاجة العقلائية إلى اللمس وإن لم تبلغ حدّ الضرورة ـ كما في بعض العمليات المساعدة على الإنجاب ـ فأقول:

يمكن الاستدلال للحكم المذكور ـ بالإضافة إلى الإجماع ـ بوجهين:

(الأول): أنه يحرم النظر إلى عورة الغير إلا من ذكر، وإذا حرم النظر حرم اللمس قطعاً، كما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره[1]، وأيّده في ذلك السيد الأستاذ أعلى الله مقامه قائلاً: إنه مقتضى الأولوية القطعية التي يفهمها العرف[2].

ويمكن التأمل في هذا الوجه من جهتين:

أولاً: إنه لم يثبت أن لمس أيّ شيء ولو بغير شهوة أعظم من النظر إليه كذلك، بحيث لو دار الأمر بينهما عند الاضطرار يكون المضطر إليه عند العقلاء هو النظر دائماً على أساس أنه أخف محذوراً.

وأما ما يلاحظ من ترخيص الشارع المقدس للرجل في النظر إلى وجه الأجنبية وكفّيها ـ على القول بذلك ـ وكذلك ما يتعارف كشفه من بدن النساء اللائي لا ينتهين إذا نهين عن التكشف، وأيضاً ترخيصه للمرأة في النظر إلى ما يتعارف كشفه من بدن الرجال الأجانب ـ على القول بذلك ـ مع عدم ترخيصه في لمس هذه المواضع فهو لا يكشف عن كون النظر أخف من اللمس، بل إن المصلحة التسهيلية اقتضت الترخيص في النظر لكونه محل ابتلاء المكلفين دون اللمس لعدم كونه محلّاً للابتلاء بتلك المثابة.

وثانياً: إنه لو سلّم أن اللمس أعظم من النظر إلا أنهما ليسا من قبيل الضرب والأفّ ليتشكل لدليل حرمة النظر ظهور لفظي ـ من قبيل مفهوم الموافقة ـ في حرمة اللمس كما يقال بظهور قوله تعالى: ﴿ **فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا**

---

(١) كتاب النكاح ص ٦٨.

(٢) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ١٠٤.

﴿أُفٍّ﴾ في حرمة الضرب، فإن الضرب إساءة كما أن الأف إساءة ولكن بدرجة أخف، وأما اللمس غير الشهوي فهو ليس من جنس النظر غير الشهوي فلا ينعقد للكلام ظهور في حرمته، فالأولوية المذكورة مجرد أولوية خارجية ولا عبرة بمثلها كما هو محقق في محله.

هذا، مع أنه لم تمّ هذا الوجه فهو لا يفي بتمام المطلوب لجواز النظر إلى عورة المماثل الكافر ـ كما تقدم ـ فلا يثبت بما ذكر حرمة لمسها، وأيضاً حرمة النظر إلى عورة المماثل المسلم عند الحاجة العقلائية إليه محل تأمل ـ كما مر ـ فلا يقتضي الوجه المذكور أزيد من ذلك بالنسبة إلى لمسها أيضاً.

(الثاني): بعض النصوص الواردة في كيفية تغسيل الميت:

(منها): صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: (فإذا أردت أن تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفّها على يدك اليسرى ثم أدخل يدك تحت الثوب الذي على فرج الميت فاغسله من غير أن ترى عورته)[1] فإن الأمر بلفّ الخرقة على اليد إنما هو للتجنب عن ملامسة العورة كما هو واضح.

و(منها): معتبرة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (إذا مات الرجل مع النساء غسّلته امرأته فإن لم تكن امرأته معه غسّلته أولاهن به وتلفّ على يديها خرقة)[2]، ومبنى الاستدلال بها أن المراد بـ(أولاهن) هي ذات المحرم، وإن لفّ الخرقة لأجل عدم لمس ما يحرم لمسه ـ وهو العورة ـ وأما لو كان المراد بأولاهن غير ذات المحرم بقرينة ما دل على جواز تغسيل المرأة محرمها عند فقد المماثل بلا أمر بلف يدها بخرقة أو نحوها، أو كان الأمر باللّف لأجل التجنب عن مطلق الملامسة ـ المحمول عندئذ على الاستحباب[3] ـ فلا علاقة للرواية بمحل الكلام.

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٦٨٠ ح ٢.
(٢) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٦ ح ٦.
(٣) لاحظ الوسائل ج ٢ ص ٦٨٠ ح ١.

و(منها): خبر الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام أنه إذا كان معه ـ أي الرجل الميت ـ نساء ذوات محرم يوزرنه ويصببن عليه الماء صباً ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه[1].

و(منها): رواية أبي سعيد عن أبي عبد الله عليه السلام في تغسيل النساء الأجنبيات للرجل: يحلّ لهن أن يمسسن منه ما كان يحلّ لهن أن ينظرن منه إليه وهو حيّ، فإذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهنّ النظر إليه ولا مسّه وهو حيّ صببن الماء عليه صباً[2]، والقدر المتيقن من المراد بـ(الموضع الذي لا يحلّ) هو العورة كما لا يخفى.

والملاحظ أن مورد بعض هذه الروايات هو لمس عورة الميت المماثل، ومورد بعضها الآخر لمس عورة الميت المخالف من المحرم أو غيره.

ولكن الاستدلال بما عدا الأخيرة منها ـ وهي ضعيفة السند بالحسن ابن خرزاد ـ مبنيّ على الملازمة بين حرمة اللمس بعد الوفاة وحرمته في حال الحياة وهي غير مؤكدة.

مضافاً إلى أن موردها عدم الحاجة إلى اللمس لتيسّر غسل فرج الميت مع التجنب عن لمسه بوضع خرقة على اليد ونحو ذلك، فلا ظهور لها في حرمة اللمس في مورد الحاجة العقلائية إليه وإن لم تبلغ حدّ الضرورة المبيحة لارتكاب الحرام، ولا سبيل إلى إلغاء الخصوصية المذكورة وهي عدم الحاجة إلى اللمس إلا مع القطع بعدم دخلها في الحكم وهو غير حاصل فتأمل.

فالنتيجة أنه لا يوجد دليل واضح على حرمة لمس العورة من بدن الغير ـ عدا من استثني ـ في مورد وجود الحاجة العقلائية إلى اللمس وإن لم تبلغ حد الضرورة، نعم لمس عورة الأجنبي والأجنبية مشمول للأدلة

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٧ ح ٨.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ٧١٢ ح ١٠.

الآتية في حرمة لمس بدن الجنس المخالف من غير المحارم فلاحظ.

(الثاني)

المشهور بين الفقهاء رضي الله عنهم أنه كما لا يجوز لمس العورة من بدن الجنس المخالف ـ عدا الزوج والزوجة والصبي والصبية غير المميزين ـ كذلك لا يجوز لمس سائر مواضع بدنه سواء ما يجوز النظر إليه وغيره.

ويستثنى من ذلك المحرم فإنه يجوز لمس جميع بدنه ما عدا العورة كما هو الحال بالنسبة إلى المماثل في الجنس.

وعلى ذلك فلا يجوز للرجل أن يلمس شيئاً من بدن المرأة الأجنبية حتى ما يجوز له النظر إليه كالوجه والكفين ـ على رأي ـ وما يستره الخمار والجلباب عادة من بدن المسنّة كالرأس والذراع، وما جرت عليه عادة النساء المبتذلات في عدم ستره على ما تقدم.

وكذلك لا يجوز للمرأة أن تلمس شيئاً من بدن الرجل الأجنبي حتى ما يجوز لها النظر إليه في رأي جمع من الفقهاء كالوجه والكفين أو كل ما يتعارف كشفه من بدنه أو جميع بدنه ما عدا العورتين.

وعلى هذا الأساس لا تجوز المصافحة بين الرجل والمرأة الأجنبيين إلا من وراء الثوب ونحوه، وكذلك لا يجوز للرجل أن يقبّل احتراماً أو لنحو ذلك جبين المرأة الأجنبية وإن كانت كبيرة السن، ولا يجوز لها تقبيل رأسه عطفاً ومحبة أو لنحو ذلك كما هو السائد في بعض المجتمعات.

نعم عزي إلى بعض فقهاء الجمهور الترخيص في مصافحة العجوز وعن بعضهم تقييد ذلك بالعجوز التي لا تشتهى[1] وهو شاذ.

---

(١) لاحظ روضة الطالبين ج ٥ ص ٣٧٣، كشف القناع ج ٢ ص ١٨٠، الفقه الإسلامي وأدلته ج ٤ ص ٢٦٥٧.

ومهما يكن فلا بد من ملاحظ الأدلة المسوقة لأصل الحكم المذكور للتحقق من شمولها لموارد وجود الحاجة العقلائية إلى اللمس وإن لم تبلغ حدّ الضرورة.

وما يمكن الاستدلال به في المقام عدة روايات:

١ و٢ ـ معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل تصبّ عليه جارية امرأته إذا اغتسل وتمسحه بالدّهن؟ قال: يستحل ذلك من مولاتها، قال قلت: إذا أحلّت له هل يحلّ له ما مضى؟ قال: نعم[١].

ورواية سليمان بن صالح قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يخدع امرأته فيقول: اجعليني في حلّ من جاريتك يعني تمسح بطني وتغمز رجلي ومن مسّي إياها، يعني بمسّه إياها النكاح، قال: الخديعة في النار[٢].

وهذه الرواية غير نقية السند فإن فيه (صالح بن عقبة) وهو لم يوثق بل قد ضعّفه ابن الغضائري[٣].

والعمدة هي الرواية الأولى وهي واضحة الدلالة على المفروغية من حرمة تدهين جسم الرجل على يد الجارية المملوكة لزوجته من دون تحليل الزوجة له ذلك، ومن المعلوم أن التدهين لا خصوصية له وإنما المحرّم هو المماسة بين بدن الرجل وبدن الأجنبية، ويؤكد ذلك الرواية الثانية، فإنها ظاهرة في حلية المسح والغمز والمماسة بينهما بإذن الزوجة مما يفهم منها المفروغية من عدم حليّتها بغير إذنها.

نعم يمكن أن يقال ان المستفاد من الروايتين هو حرمة المماسة بين

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٥٤٢ ح ٣.
(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٥٣٨ ح ٥.
(٣) معجم رجال الحديث ج ٩ ص ٨١.

الرجل والمرأة الأجنبيين في الجملة، ولا إطلاق لهما يعم جميع الحالات والموارد فتأمل.

٣ و٤ ـ معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له: هل يصافح الرجل المرأة ليست بذات محرم؟ فقال: لا، إلا من وراء الثوب[١].

وموثقة سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة؟ قال: لا يحل للرجل أن يصافح المرأة إلا امرأة يحرم عليه أن يتزوجها، أخت أو بنت أو عمة أو خالة أو بنت أخت أو نحوها، وأما المرأة التي يحل له أن يتزوجها فلا يصافحها إلا من وراء الثوب ولا يغمز كفها[٢].

وهاتان الروايتان تدلان بوضوح على المنع من مصافحة المرأة الأجنبية من دون حائل، وتؤيدهما معتبرة سعدان بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في كيفية مبايعة النبي صلى الله عليه وآله للنساء قال: جمعهن حوله ثم دعا بتوربرام فصبّ فيه نضوحاً ثم غمس يده.. ثم قال اغمسن أيديكن ففعلن، فكانت يد رسول الله صلى الله عليه وآله الطاهرة أطيب من أن يمسّ بها كف أنثى ليست له بمحرم[٣].

ومعتبرة أبان عن أبي عبد الله عليه السلام في كيفية مبايعة النبي صلى الله عليه وآله للنساء: قلن يا رسول الله كيف نبايعك؟ فقال: إني لا أصافح النساء، فدعا بقدح من ماء فأدخل يده ثم أخرجها، فقال: أدخلن أيديكن في هذا الماء فهي البيعة[٤].

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٥١ ح ١.
(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٥١ ح ٢.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ١٥١ ح ٤.
(٤) الوسائل ج ١٤ ص ١٥٣ ح ٤.

وإنما تصلح هاتان الروايتان للتأييد لا الاستدلال لاحتمال أن يكون تجنب النبيﷺ عن المصافحة مبنياً على ضرب من التنزيه فتأمل.

وكيف كان ففي الروايتين الأوليين غنى وكفاية، والمتفاهم العرفي منهما أن العبرة بمطلق ملامسة الأجنبية ولا خصوصية للمصافحة ، وإنما خصّها السائل بالذكر لكونها محل الابتلاء خارجاً أكثر من غيرها.

وبتقريب آخر: أنه إذا لم تجز ملامسة الكف مع جواز النظر إليها فعدم جواز ملامسة غيرها مما لا يجوز النظر إليه ثابت بالأولوية لأن اللمس أعظم من النظر، ولكن تقدم الخدش في نظير هذا التقريب فلاحظ.

وهنا تقريب ثالث وهو أن المصافحة من أخف أنواع الملامسة وأبعدها عن الإثارة فإذا لم تجز هذه لم تجز غيرها مما هو أكثر مدعاة للإثارة بطبيعته بطريق أولى، ولكن هذا التقريب غير واضح أيضاً، والعمدة ما عرفت من أن المتفاهم العرفي من الروايتين أنه لا خصوصية للمصافحة وإنما ورد المنع عنها من أجل كونها مصداقاً للملامسة بين الجنسين من غير المحارم.

كما أن المتفاهم العرفي منهما أن الحرمة تعم المتصافحين الرجل والمرأة، فلا يحل للمرأة أن تصافح الرجل الأجنبي ـ أي غير زوجها ومحارمها من الرجال ـ كما لا يجوز له مصافحتها.

هذا.. ولكن يمكن أن يناقش في استفادة إطلاق المنع من لمس بدن الأجنبية من نصوص النهي عن المصافحة إلا من وراء الثوب بوجهين:

أ ـ إن هذه النصوص لا تنهض دليلاً على المنع من الملامسة في مورد الحاجة العقلائية إليها إذا لم تكن تتأتى إلا بها، لأن الداعي إلى المصافحة إنما هو إعلان البيعة أو أداء التحية ونحو ذلك مما يحصل أيضاً بالمصافحة مع وجود الحائل كالثوب، فلا يقاس بها ما إذا دعت الحاجة إلى الفحص الطبي مثلاً ولم يكن يتيسر إجراؤه على الوجه المطلوب إلا باللمس المباشر، فلا يصح الاستناد إلى النصوص المذكورة في المنع من اللمس في مثل ذلك.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الوجه بأن مقتضى إطلاق هذه النصوص المنع من المصافحة من دون حائل وإن مسّت الحاجة إليها كما إذا كان تركها حرجياً على المكلف، مثلما يحدث ذلك في زماننا هذا للمسلمين المختلطين بغيرهم من الغربيين، فإن امتناع المسلم عن مدّ يده لمصافحة الأجنبية إلا مع وجود الحائل كالكفوف يعدّ عندهم إهانة منه إليها، فيقع بسبب ذلك في حرج ومشقة وربما يؤدي إلى فصله عن عمله، فكيف تصح دعوى أن نصوص المنع من مصافحة الأجنبية إلا من وراء الثوب مختصة بموارد عدم الحاجة العقلائية؟!.

ب ـ إن النصوص المذكورة محمولة على المنع من المصافحة بشهوة جمعاً بينها وبين ما دل على جواز لمس ما يجوز النظر إليه من بدن الجنس المخالف وهو:

١ ـ رواية أبي سعيد عن أبي عبد الله عليه السلام في تغسيل النساء للرجل الأجنبي: يحل لهن أن يمسسن منه ما كان يحل لهن أن ينظرن منه إليه وهو حي، فإذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر إليه ولا مسّه وهو حي صببن الماء عليه صباً[1].

٢ ـ خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون بأصل (ببطن) فخذه أو إليته الجرح هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه وتداويه؟ قال: إذا لم يكن عورة فلا بأس[2].

ومبنى الاستدلال به أن المداواة لا تنفك عادة عن اللمس، ولم يفرض في الرواية وجود الحاجة إلى تصدي المرأة لها فضلاً عن فرض تحقق الضرورة في ذلك، فهي كما تدل على جواز نظر المرأة إلى ما عدا العورة من بدن الأجنبي كذلك تدل على جواز مسها لما عدا العورة من بدنه.

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧١٢ ح ١٠.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٣ ح ٤، قرب الإسناد ص ٢٢٧ ح ٨٨٩.

وفي ضوء هاتين الروايتين لا بد من حمل نصوص المنع من المصافحة إلا من وراء الثوب على ما إذا كانت المصافحة بشهوة، كما حكي حملها على ذلك عن المحدث الكاشاني في المفاتيح[1]، والقرينة على هذا الحمل قوله عليه السلام في موثقة سماعة (ولا يغمز كفها) فإنه ظاهر في إرادة النهي عن كبسها بقصد التلذذ، فيناسب أن يكون الممنوع من المصافحة المجردة عن الكبس خصوص ما كان عن شهوة أيضاً.

(أقول): أما رواية أبي سعيد فهي ـ كما تقدم ـ ضعيفة السند ولا أقل من جهة الحسن بن خرزاد، وغير معمول بها في موردها وهو تغسيل المرأة للرجل الأجنبي فإن الفتوى على لزوم دفنه بلا تغسيل، وأيضاً معارضة في نفس المورد برواية الحسين بن علوان الآتية.

ويضاف إلى ذلك أنها غير ظاهرة في جواز مسّ ما يجوز النظر إليه من بدن الأجنبي، بل لعل المستفاد منها بمقتضى المقابلة بين الشقين أن مواضع بدن الرجل منها ما يحل النظر إليه للمرأة الأجنبية في حال حياته وإن لم يجز لها مسّه، وهذا القسم يجوز أن تمسّه عند التغسيل، ومنها ما لا يحل لها النظر إليه ولا مسّه في حال حياته وهذا القسم يلزمها التجنب عن مسّه عند التغسيل والاكتفاء بصبّ الماء عليه صباً.

وعلى هذا فمفاد الرواية هو المنع من لمس المرأة ما يجوز لها النظر إليه من بدن الأجنبي في حال الحياة على عكس ما ذكر.

وأما رواية علي بن جعفر فهي الأخرى غير نقية السند ـ كما مرّ في بحث سابق ـ ولا بد من حملها على صورة وجود الحاجة إلى تصدي المرأة الأجنبية للمداواة، إذ لا خلاف بين المسلمين في عدم جواز لمس المرأة إلية الرجل الأجنبي وأصل فخذه من دون حاجة تدعو إلى ذلك.

والحاصل أن روايتي أبي سعيد وعلي بن جعفر لا تنهضان دليلاً على

---

(١) مستند الشيعة ج ١٦ ص ٦٠.

جواز لمس المرأة لما يجوز لها النظر إليه من بدن الأجنبي.

مع أنهما لو تمتا دليلاً على ذلك فلا بد من حمل نصوص المنع من المصافحة إلا من وراء الثوب على الكراهة، ولا يصح حملها على ما إذا كانت المصافحة بشهوة، إذ هي تأبى الحمل على ذلك بقرينة استثناء ذوات المحرم في المصافحة من دون حائل واستثناء ما يكون من وراء الثوب في مصافحة الأجنبية، لوضوح حرمة المصافحة بشهوة ولو كانت مع ذات المحرم أو كانت من وراء الثوب، وأما قوله عليه السلام (ولا يغمز كفها) فهو ظاهر في المنع من كبس كفّ المرأة عند المصافحة وإن لم يكن بتلذذ جنسي، فليس فيه قرينة على ما ادعي.

٥ ـ **رواية الحسين بن علوان** عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال: إذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو محرم من نسائه يوزرنه إلى الركبتين ويصببن عليه الماء صباً ولا ينظرن إلى عورته ولا يلمسنه بأيديهن ويطهرنه[1].

وموضع الاستشهاد منها قوله (ولا يلمسنه بأيديهن) أي الميت فتدل على عدم جواز لمس المرأة بدن الأجنبي الميت.

وهذه الرواية معتبرة على مسلك من يرى وثاقة الحسين بن علوان إلا أنه سبق الإيعاز إلى المناقشة فيها، وأما دلالتها فتبتني على الملازمة بين عدم جواز اللمس بعد الوفاة وعدم جوازه في حال الحياة وهذه الملازمة غير مؤكدة، بالإضافة إلى أن موردها عدم الحاجة إلى اللمس لتيسّر إجراء الغسل من دونه، فلا يستفاد منها حرمة اللمس في مورد الحاجة إليه.

هذا مع أن هذه الرواية غير معمول بها في موردها وهو تغسيل الأجنبية للرجل الميت، فإن فتوى الفقهاء على لزوم دفنه بلا تغسيل.

٦ ـ **صحيحة علي بن جعفر** عن أبي الحسن عليه السلام قال: من قبّل للرحم

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧١٠ ح ٣.

ذا قرابة فليس عليه شيء، وقبلة الأخ على الخدود وقبلة الإمام بين عينيه[1].

ومبنى الاستدلال بها على كون المراد بذي القرابة هو المحرم فيدل بالمفهوم على عدم جواز تقبيل غير ذي القرابة، والوجه في حمل ذي القرابة على المحرم أن غيره سواء أكان مماثلاً أم مخالفاً في الجنس لا يختلف عن غير ذي القرابة في جواز التقبيل أو عدم جوازه فلا وجه لتخصيص الجواز بذي القرابة.

ولكن يلاحظ عليه أن تخصيص ذي القرابة بالذكر إنما هو لبيان أنه إنما يجوز تقبيله لمكان قرابته لا مطلقاً، فلا مفهوم للرواية بلحاظ تقبيل غير ذي القرابة، ولا نظر فيها إلى كون ذي القرابة محرماً من الجنس المخالف، مضافاً إلى عدم إمكان التعدي من موردها وهو القبلة إلى غيرها.

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم تمامية الدليل على عدم جواز ملامسة الرجل للمرأة الأجنبية وبالعكس حتى فيما يجوز النظر إليه من بدن الآخر.

وأما المحرم فالمعروف بين الفقهاء ـ كما تقدم ـ جواز لمس ما عدا العورة من بدنه، ويشهد له خبر الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام أنه إذا كان معه ـ أي الرجل الميت ـ نساء ذوات محرم يوزرنه ويصببن عليه الماء صباً ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه[2].

ولكن تقدم أن هذه الرواية غير نقية السند، مضافاً إلى التأمل في الملازمة بين جواز اللمس بعد الوفاة وجوازه في حال الحياة.

نعم مقتضى أصالة البراءة جواز لمس ما عدا العورة من بدن المحارم

---

(١) الوسائل ج ٨ ص ٥٦٥ ح ١.
(٢) الوسائل ج ٢ ص ٧٠٧ ح ٨.

ـ على الخلاف في تحديدها ـ إلا أنه يمكن التأمل في جواز لمس الثديين والبطن وما يوازيه من الظهر والإليتين والجزء الأعلى من الفخذين من بدن المرأة ذات المحرم، وكذلك لمس المناطق القريبة من عورة الرجل المحرم كالعانة وأعلى الفخذين والإليتين، لجريان السيرة على التجنب عن لمس هذه المواضع نظير ما تقدم في التجنب عن النظر إليها.

ولكن القدر المتيقن من السيرة المذكورة صورة عدم الحاجة إلى اللمس فلا يمكن الاستناد إليها في فرض طرو الحاجة إليه، ويؤيد جواز اللمس في هذا الفرض خبر علي بن جعفر المتقدم المحمول على ذلك كما مرّ.

وفي حكم المحرم فيما ذكر المماثل في الجنس، فإن الأحوط التجنب عن لمس المناطق القريبة من عورته ـ أي العانة وأصل الفخذين والإليتين ـ من دون حاجة إلى ذلك، لجريان السيرة على التجنب عنه، وأما لمس غيرها من سائر مواضع بدنه فالظاهر جوازه لعدم الدليل على المنع ومقتضى الأصل البراءة، نعم ورد في معتبرة غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام أنه قال علي صلوات الله عليه: مباشرة المرأة ابنتها إذا بلغت ست سنين شعبة من الزناء[1]، والظاهر أن المراد بالمباشرة فيها خصوص ما كان من غير حائل كما ورد في خبر الجعفريات عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يباشر الرجل الرجل إلا وبينهما ثوب ولا تباشر المرأة المرأة إلا وبينهما ثوب[2].

ولكن الظاهر أن المعتبرة محمولة على الكراهة أو على صورة حصول الملامسة في الأماكن القريبة من العورتين على ما سبق فتأمل.

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٠ ح ٥.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٢٥٩ ح ٥.

بقي هنا أمور:

(الأول): هل أن كل ما يحرم لمسه بلا حائل من بدن المماثل أو المخالف ـ محرماً كان أو غيره ـ يحل لمسه مع الحائل ومن دون التقييد بموارد الحاجة؟

يبدو جواز ذلك من السيد الأستاذ قدس سره الشريف حيث رخّص في لمس الرجل عورة رجل آخر من وراء الثياب ولو لمجرد المزاح بشرط عدم إثارة الشهوة[1].

ولكنه لا يخلو عن تأمل في بعض موارده، ومنها المورد المذكور في كلامه قدس سره، ومثله معانقة الرجل المرأة الأجنبية وضمها إليه من وراء الملابس، ولمس الثدي ونحوه من بدن المرأة غير الزوجة مع الحائل، ولمس المواضع القريبة من العورة من بدن المماثل أو المحرم كذلك، فإن سيرة المتشرعة قائمة على التجنب عن ذلك كله من دون أن تمسّ الحاجة إليه، والمذكور في النصوص من الترخيص في اللمس مع الحائل إنما هو في مورد المصافحة وتغسيل الميت ونحو ذلك، والملاحظ أن الإمام عليه السلام نهى عن غمز كفّ المرأة عند المصافحة من وراء الثوب، والظاهر أن الوجه فيه هو رعاية خلو المصافحة عن ما يمكن أن يقصد به الإثارة، مع أن لمس كثير من مواضع بدن المرأة ولو من وراء الحائل أكثر مدعاة للإثارة بطبيعته كما هو واضح، فمن البعيد الترخيص فيه اختياراً.

ويؤيد ذلك رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا بلغت الجارية الحرة ست سنين فلا ينبغي لك أن تقبلها[2]. وفي مرسلة علي بن عقبة عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: إذا أتت على الجارية ست سنين لم يجز أن يقبلها رجل ليس هي بمحرم له ولا يضمها إليه[3].

---

(١) صراط النجاة ج ٣ ص ٢٦١.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٠ ح ٢.

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٠ ح ٦.

ووجه التأييد أنه إذا كان الشارع المقدس لا يرضى في البنت البالغة ست سنوات أن يقبلها الرجل ولا أن يضمها إليه ـ والضم يكون عادة من وراء الثياب ـ فكيف يرضى بأن يلامس الرجل المرأة الأجنبية من وراء الثوب معانقة وضماً والتزاماً ونحو ذلك؟!

وكيف كان فالمسألة محل إشكال في الموارد المشار إليها فالاحتياط فيها في محله.

(الثاني): لا إشكال في حرمة لمس الغير بقصد التلذذ الجنسي ولو مع وجود الحائل إلا بالنسبة إلى الزوج والزوجة، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه:

١ ـ قوله تعالى: **﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾** بناءً على ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من تفسير غض البصر بالتجاوز عن الشيء وعدم الطمع فيه ليكون معنى الآيتين المباركتين لزوم أن يقطع كل واحد من الجنسين نظره عن الآخر ولا يطمع فيه فيما يخص الاستمتاعات الجنسية باستثناء الزوج والزوجة.

ولكن مرّ الخدش في هذا التفسير وبيان أن غض البصر كناية عن ترك النظر فلا علاقة له باللمس وإن كان بشهوة.

٢ ـ إن النظر بتلذذ جنسي حرام ـ كما تقدم ـ فيكون اللمس كذلك لأن اللمس أعظم من النظر.

ويلاحظ عليه بأنه لا يفي بإثبات حرمة اللمس التلذذي مع الحائل، فإن المسلّم كون اللمس بتلذذ من غير حائل أعظم من النظر بتلذذ، وأما اللمس مع الحائل فلم يعلم كونه أعظم من النظر.

٣ ـ مجموعة من النصوص:

منها: ما دل على أن زنى اليدين اللمس صدّق الفرج ذلك أو كذّب[١].

ومنها: ما دل على حرمة التزام المرأة الأجنبية وحرمة مطاوعتها للرجل في ذلك[٢].

ومنها: ما دل على حرمة مقدمات الزناء[٣].

ومنها: ما دل على حرمة تقبيل الغلام بشهوة[٤].

ومنها: ما ورد في من استفتح باباً ففتحتها جارية فمدّ يده فغمز ثديها فلما كان من الغد ودخل على أبي عبد الله عليه السلام أنّبه على ذلك وقال له تب إلى الله مما صنعت البارحة[٥]، والظاهر أن موردها اللمس من وراء الثوب.

إلى غير ذلك من النصوص الواردة في الأبواب المختلفة التي يحصل بالنظر إلى مجموعها الاطمئنان بحرمة اللمس بشهوة ولو مع الحائل إلا بين الزوج والزوجة فهذا مما لا ينبغي الإشكال فيه.

وإنما الإشكال في أنه هل يحرم اللمس إذا لم يكن بقصد التلذذ الجنسي ولكن علم بحصوله له قهراً أم لا؟ وكذلك إذا لم يعلم بحصول اللذة في البداية ولكن تلذذ في أثناء اللمس قهراً فهل يجب عليه الكف أم لا؟

حكم السيد الأستاذ قدس سره بحرمة اللمس مع العلم بحصول اللذة

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٣٨ ح ٢.
(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٢ ح ١.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٢٤٦ ب ١٤.
(٤) الوسائل ج ١٤ ص ٢٥٧ ب ٢١.
(٥) الوسائل ج ١٤ ص ١٤٢ ح ٣.

به[1]، وهو متين بناءً على مختاره في تفسير قوله تعالى: ﴿**يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ... يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ**﴾ ولكن تقدم المناقشة فيه.

ولو كان المستند في حرمة اللمس بشهوة هو كونه أولى بالحرمة من النظر بشهوة فبالإمكان دعوى عدم وفائه بإثبات حرمة اللمس المقترن بالتلذذ الشهوي غير المقصود به ذلك، لدلالة صحيح علي بن سويد على جواز النظر الذي يكون كذلك كما مر في محله فتأمل.

وهكذا الحال لو كان المستند مجموعة النصوص التي تقدم الإشارة إليها، فإن القدر المتيقن من مفادها هو حرمة اللمس الذي يقصد به التلذذ لا ما اقترن به من دون قصد.

(الثالث): هل أن ما يحرم لمس ظاهره يحرم لمس باطنه أيضاً أو لا؟

يمكن استظهار لحوق الباطن غير المحض بالظاهر إذا كان العنوان المتخذ في لسان الدليل على الحرمة من قبيل الفرج والعورة، بل الأحوط لحوق الباطن غير المحض بالظاهر مطلقاً، وأما الباطن المحض كداخل البطن والصدر ونحوهما فالأدلة قاصرة عن حرمة لمسه ولكن الاحتياط فيه في محله.

(تلخيص وتطبيق)

١ ـ لا يجوز لمس العورة من بدن المماثل ـ وإن كان كافراً ـ على إشكال في صورة الحاجة إليه، والأحوط التجنب عن لمس المواضع القريبة من العورة أيضاً مع عدم الحاجة إليه.

وبذلك يظهر أنه يتحتم على الطبيب استخدام الكفوف الطبية ونحوها

---

(١) صراط النجاة ج ٢ ص ٣٧٧.

عند فحص العورة بل وكذا المناطق القريبة منها من بدن المراجع، وكذلك الطبيبة بالنسبة إلى المراجعة، ولو كان الفحص متوقفاً على اللمس المباشر فإن كان ضرورياً جاز ـ كما سيأتي ـ وإن لم تبلغ الحاجة إلى الفحص حدّ الضرورة ففي جوازه إشكال.

٢ ـ لا يجوز للرجل لمس شيء من بدن المرأة الأجنبية حتى وجهها وكفيها وما اعتادت النساء المبتذلات كشفه من الرأس والرقبة والذراعين والساقين ونحو ذلك.

وهكذا لا يجوز للمرأة لمس شيء من بدن الرجل الأجنبي حتى وجهه وكفيه وسائر ما جرت العادة على عدم ستره عن النساء.

وعلى هذا الأساس لا يجوز للطبيب لمس شيء من بدن المراجعة إلا مع الحائل وكذلك الطبيبة بالنسبة إلى المراجع، نعم مع توقف الفحص على اللمس المباشر وكون الفحص ضرورياً يجوز اللمس كما سيأتي في محله.

٣ ـ لا يجوز لمس العورة من بدن المحارم من الرجال والنساء، والأحوط تجنب لمس الثدي والبطن وما يوازيه من الظهر والإليتين والفخذين من بدن ذات المحرم بلا حاجة إليه وكذلك لمس المواضع القريبة من عورة المحرم.

ومنه يظهر حكم الطبيب والطبيبة في كيفية التعامل مع مراجعيهما من المحارم.

٤ ـ في جواز لمس العورة ونحوها مع الحائل من دون حاجة إليه تأمل، وعلى ذلك فالأحوط للطبيب والطبيبة عدم لمس العورة ونحوها حتى مع لبس الكفوف الطبية ونحوها إلا مع الحاجة إلى الفحص.

٥ ـ إذا كان اللمس ـ من دون حائل فيما يجوز لمسه كذلك أو مع الحائل فيما لا يجوز لمسه إلا مع الحائل ـ مستلزماً للتلذذ الجنسي من دون أن يكون مقصوداً به فليس على حرمته دليل واضح، ومنه يعلم حكم

الطبيب والطبيبة في لمس أبدان مراجعيهما إذا كان موجباً للتلذذ الجنسي من غير قصد.

٦ ـ حكم لمس باطن البدن حكم لمس ظاهره على إشكال في لمس الباطن المحض، ومنه يظهر حكم لمس الطبيب رحم المريضة عند إجراء العملية القيصرية مثلاً، وكذلك الطبيبة في لمس الأجزاء الداخلية من بدن المريض.

٤ ـ تمكين الطبيب أو الطبيبة من اللمس المحرّم

إن أدلة حرمة اللمس في موارده المتقدمة إنما تكفلت لبيان حكم اللامس سواء أكان اللمس من أحد الطرفين أو من كليهما كما في المصافحة، وأما حكم الملموس وبتعبير آخر حكم التمكين للّمس المحرّم فليس للأدلة المذكورة تعرّض له، نعم ورد في حديث المناهي تحريم مطاوعة المرأة للرجل الأجنبي في التزامه لها ولكنه ضعيف سنداً.

ويمكن الاستدلال على حرمة تمكين الغير من لمس العورة بقوله تعالى: ﴿**يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ**... **وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ**﴾ بناءً على ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أن المقصود بحفظ الفرج هو صونه عما يترقب منه من الاستلذاذات ومنها ما يكون باللمس.

ولكن تقدم الخدشة في هذا التفسير، مضافاً إلى أنه لا يفي بإثبات حرمة التمكين للّمس مع إحراز عدم استلذاذ اللامس فتدبر.

وبالجملة ليس هناك ما يدل على حرمة التمكين للمس المحرّم بعنوانه، ونظير المقام ما دل على حرمة المقاربة أيام الحيض فإنه إنما تكفل ببيان حكم الزوج كقوله تعالى: ﴿**فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ**﴾ ولا يدلّ على حكم الزوجة وأنه يحرم عليها التمكين للمقاربة، نعم ورد في رواية غير نقية السند وموردها المعتدة أنه يجوز لها الزواج بعد رؤية الدم من

الحيضة الثالثة ولكن لا تمكّن من نفسها حتى تطهر من الدم[1] حيث دلت على حرمة التمكين للوطء في حال الحيض.

وكيف كان فقد يستدل على حرمة التمكين للمس المحرّم بأنه إعانة على الإثم فيحرم من هذه الجهة، ولكن تقدم الجواب عن مثل ذلك في مبحث التمكين للنظر المحرّم والصحيح حرمة التمكين له حيث يعد تسبباً في فعل الحرام مع تنجز الحرمة في حق اللامس.

وعلى ذلك يمكن القول بأن تعريض المراجع بدنه للمس المحرّم من قبل الطبيب أو الطبيبة إذا عدّ تسبباً في ذلك ـ بإغرائه إليه ولو من جهة منح الأجرة له على الفحص المتوقف على اللمس أو مع كونه المقدمة المنحصرة لارتكاب الحرام ـ فهو حرام من هذه الجهة وإلا فلا دليل على حرمته فتأمل.

٥ ـ الاستمناء

والمقصود به فعل ما يؤدي إلى خروج السائل المنوي من الرجل، ويلتجأ إليه في عيادات معالجة العقم ونحوها في حالتين:

الأولى: لأخذ عينة من المني لغرض استعلام اشتماله على الحويمنات القادرة على التخصيب.

الثانية: لحقن الزوجة بالمني بطريقة صناعية، أو لتخصيب البويضة بالحويمن المنتزع منه ونحوه ذلك مما مرّ في الفصل الأول.

والفعل المؤدي إلى خروج المني إما أن يكون مثيراً للشهوة الجنسية أو لا، ويقع البحث عن النحوين:

---

(١) الوسائل ج ١٥ ص ٤٣٢ ح ١.

١ ـ الاستمناء بفعل ما يثير الشهوة

والفعل المؤدي إليه:

أ ـ إما أن يقع مع الزوجة كالاستمناء بالنظر إليها أو بملاعبتها، والظاهر جوازه مطلقاً حتى إذا كان بدلك عضوه التناسلي بيد زوجته؛ فإنه لا دليل على حرمته، ومقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ﴾ جوازه.

نعم ذكر السيد الأستاذ قدس سره أنه لا يجوز الاستمناء بالتفكر بالزوجة بشهوة والمكالمة التلفونية معها كذلك[1].

ولعل الوجه فيما أفاده ـ بناءً على ما اختاره في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ من أن المراد به صرف النظر عن غير الزوجة وعدم الطمع فيه فيما يخص الاستمتاعات الجنسية ـ هو أن الصورة التخيلية للزوجة لما كانت من إبداعات الذهن ولا صلة لها بها في الواقع، وكذلك الصوت المسموع في التلفون ليس صوتاً لها بل مماثلاً لصوتها فلا يجوز الاستمتاع والالتذاذ بهما.

ولكن مقتضى هذا الوجه حرمة الالتذاذ بالصورة التخيلية والصوت التلفوني وإن لم يكن يستتبع الإنزال، ومن البعيد التزامه قدس سره به، مع إمكان أن يقال إن الصورة الذهنية والصوت التلفوني لا يعدّان أجنبيين عن الزوجة بل من متعلقاتها عرفاً فالالتذاذ بهما ليس التذاذاً بمن عداها، ليكون مشمولاً لوجوب الغض.

هذا مضافاً إلى أن مبنى الوجه المذكور غير تام كما مر في محله.

ب ـ وأما أن يقع الفعل المثير للشهوة المؤدي إلى الإمناء مع النفس كدلك العضو التناسلي باليد إلى حد الإنزال أو مع غير الزوجة إنساناً كان أو حيواناً أو جماداً كالجهاز الذي أنتجته دور الفساد مما يحمل صفات مهبل المرأة.

---

(١) صراط النجاة ج ٣ ص ٢٥٣.

وهذا كله حرام عند فقهائنا بلا إشكال، وقد فصّلت الكلام حوله في بحثي (حول جنابة المرأة بغير المقاربة)[1] ويمكن الاستدلال على حرمته بالآية الكريمة ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِم﴾ بضميمة ما ورد في الآية التي بعدها ﴿فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْعَادُونَ﴾، كما يدل عليه من النصوص موثق عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل ينكح بهيمة أو يدلك، فقال: كل ما أنزل به الرجل ماءه من هذا وشبهه فهو زنا[2].

نعم إذا كان الفعل المثير للشهوة من قبيل الاستماع إلى حديث امرأة أو نعتها أو تخيل صورتها وما شاكل ذلك فيمكن التأمل في حرمته ـ وإن صرّح السيد الأستاذ (قدس سره) بحرمة الاستمناء بالصورة التخيلية[3] وهو متين على مبناه المتقدم ـ لأن الآية الكريمة إنما تدل على حرمة الممارسات الجنسية بالفرج مع غير الزوجة وما ذكر لا يندرج فيها، كما أن الموثقة دلت على حرمة إنزال الماء بنكاح البهيمة والدلك وشبه ذلك، والمشابهة الملحوظة إن كانت من حيث كون الفعل مثيراً للشهوة فهي تعم المقام، وإن كانت من حيث كون الفعل ممارسة بالفرج فلا تشمله، ومع التردد بين الوجهين لا مجال للتمسك بالرواية على حرمة ما ذكر.

بل يمكن الاستدلال على عدم حرمته بإطلاق بعض الروايات الواردة في باب الإحرام: منها موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم تنعت له المرأة الجميلة الخلقة فيمني قال: ليس عليه شيء[4]، ومنها معتبرة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سمع كلام امرأة من خلف حائط وهو محرم فتشاها حتى أنزل، قال: ليس عليه شيء[5]، ومنها موثقة

---

(١) لاحظ ص ١٣٦ وما بعدها.
(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٢٦٤ ح ١.
(٣) صراط النجاة ج ٣ ص ٢٥٩.
(٤) الوسائل ج ٩ ص ٢٧٨ ح ١.
(٥) الوسائل ج ٩ ص ٢٧٨ ح ٣.

سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال في المحرم استمع على رجل يجامع أهله فأمنى قال: ليس عليه شيء[1].

ولكن يمكن التأمل في إطلاق هذه الروايات ونحوها لما إذا كان الاستماع ونحوه بقصد الإنزال أو ممن عادته ذلك، فإن ما ورد في شأن المحرم من التشديد في ابتعاده عن الجوانب الجنسية[2] لا يلائم الترخيص له في الاستمناء ولو كان بما ذكر، ومع تسليم إطلاقها فيمكن القول بأن المقصود بقوله عليه السلام (ليس عليه شيء) هو نفي الكفارة لا نفي الإثم فتأمل.

وكيف كان فلا إشكال في حرمة الاستمناء بدلك العضو التناسلي ونحو ذلك كما نص عليه موثق عمار، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين كون المقصود به إطفاء الشهوة أو غرضاً آخر كالتلقيح الصناعي.

وما توهمه بعض من أن عمدة الدليل على حرمة الاستمناء هو الإجماع وهو دليل لبي يمكن الاقتصار فيه على غير مورد الحاجة ضعيف جداً.

كما أن ما يوجد في بعض الكلمات من أن الإنجاب حاجة إنسانية فلو توقفت على الاستمناء جاز لا يرجع إلى محصّل.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في أن دليل حرمة الاستمناء باليد ونحوه يفي بإثبات حرمته مطلقاً، إلا مع انطباق عنوان ثانوي يقتضي الترخيص فيه وسيأتي البحث عنه.

٢ ـ الاستمناء بفعل ما لا يثير الشهوة

ويمكن أن يقع على أنحاء:

أ ـ إدخال الإصبع في فتحة الشرج والضغط على غدة البروستات ودلكها لغرض إغلاق القسم العلوي من الإحليل حتى يخرج المني.

---

(١) الوسائل ج ٩ ص ٢٧٨ ح ٤.

(٢) لاحظ الوسائل ج ٩ ص ٨٨ ح ٣.

ب ـ استعمال عقار أو نحوه يؤدي إلى تقلص الألياف العضلية للبروستات وانقباضها بشدة مما يتسبب في إغلاق مجرى البول وبقاء طريق المني مفتوحاً إلى أن يخرج.

ج ـ انتزاع السائل المنوي من القناة الناقلة له مباشرة، باستخدام الوسائل الطبية المعدة لذلك[1].

والظاهر أنه لا دليل على حرمة التسبب في خروج المني بفعل ما لا يثير الشهوة بجميع أنحائه، لأنه لم يرد دليل على حرمة الاستمناء بعنوانه، والممنوع بمقتضى الآية الكريمة هو ممارسة الجنس بالفرج مع غير الزوجة والمقام خارج عنه، وكذلك المذكور في موثق عمار هو إنزال الماء بنكاح البهيمة أو الدلك أو شبه ذلك والفعل الذي لا يثير الشهوة لا يشبه نكاح البهيمة ولا الدلك ليكون الموثق شاملاً له.

إن قيل: (الدلك) المذكور في الموثقة ألا يشمل تدليك غدة البروستات لإخراج المني؟

قلت: الظاهر أن المقصود بالدلك فيها هو دلك الآلة التناسلية كما هو المتعارف لدى الممارسين للعادة السرية، ولذلك ورد في رواية زرارة ابن أعين أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الدلك فعبّر الإمام عليه السلام في مقام الجواب بقوله (ناكح نفسه)[2].

مضافاً إلى أن إخراج المني بدلك ما عدا العضو التناسلي لم يكن متيسراً في الأزمنة السابقة فلا يكون ملحوظاً للراوي في سؤاله عن حكم الدلك فتأمل.

والحاصل أنه لا دليل على حرمة الاستمناء بالفعل الذي لا يثير

---

(١) وأما انتزاع ما لا يصدق عليه المني عرفاً وإن اشتمل على الحيامن المنوية فالظاهر أنه خالٍ عن كل إشكال.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٢٦٨ ح ٦.

الشهوة، نعم قد يحرم من جهة أخرى كما إذا كان مستلزماً لتعريض البدن للنظر أو اللمس المحرمين، كأن يدخل الطبيب إصبعه في الشرج لغرض تدليك البروستات لكي يخرج المني فإنه إذا كان مستلزماً للنظر إلى العورة أو ما يقرب منها ـ على ما تقدم ـ أو كان الإدخال من غير حائل فهو حرام من هذه الجهة، وأما مع وجود الحائل فقد مرّ أن ظاهر فتاوى الفقهاء جوازه مطلقاً ولكن لا يخلو عن تأمل إلا إذا مسّت الحاجة إليه.

ومثله أيضاً إدخال الطبيب أنبوبة خاصة في القناة المنوية لغرض سحب شيء من الحيامن، فإنه إذا كان مستلزماً لتعريض البدن للنظر أو اللمس المحرمين يكون حراماً من هذه الجهة.

فاتضح مما تقدم أنه لا مانع من القيام بإخراج السائل المنوي عن طريق تدليك غدة البروستات مثلاً مع تجنب تعريض البدن للنظر أو اللمس المحرمين.

وأما تدليك العضو التناسلي باليد ونحوها لغرض الاستمناء فهو حرام وسيأتي البحث عما يسوغه في المقام الثاني، كما سيأتي البحث عن حكم ما لو دار الأمر بين الاستمناء باليد والاستمناء بتدليك غدة البروستات مع استلزامه للنظر أو اللمس المحرمين.

٦ ـ إتلاف البويضات المخصبة الفائضة على الحاجة

يقوم الطبيب في عمليات التخصيب الخارجية أي تخصيب بويضة المرأة بحويمن الرجل في الأنبوبة الطبية بإعطاء المرأة في البداية دواءً منشطاً للإباضة ثم يسحب البويضات الناضجة في مبيضها من خلال منظار يخترق جدار البطن وإبرة تشخص البويضات الناضجة وتلتقطها، ثم يقوم بتخصيب البويضات المنتزعة بالحيامن المأخوذة من مني الرجل قبل أن ينتقي منها ثلاثة أو أربعة بويضات ليتم زرعها في رحم المرأة.

وإنما يقوم بتخصيب عدد وافر من البويضات ليتسنى له اختيار

أفضلها، كما أنه إنما يزرع أكثر من واحدة ليتأكد من انزراع واحدة منها على الأقل.

وفي بعض النساء يلاحظ الطبيب أن مبيضها لا ينتج إلا بويضة واحدة، وهذا ما يقلّل من فرصة الحمل بكثير، فيقوم بتجزئة البويضة في بواكير انقسامها إلى جزأين ثم تجزئة كل جزء إلى اثنين وهكذا يتوفر عدد كاف من البويضات المجزأة القابلة للانزراع في الرحم، فيزرع ثلاثة أو أربعة منها ويحتفظ بالباقي في أجهزة التبريد ليكون رصيداً احتياطياً يستعمل مرة أخرى إذا لم ينجح الزرع الأول في تحقق الحمل.

ويتوجّه في هذا المجال عدة أسئلة:

(السؤال الأول): هل يجوز للطبيب أن يخصب من البويضات المنتزعة أزيد من تلك التي يعود فيزرعها في الرحم، وكذلك هل يجوز له أن يعيد تجزئة البويضة المخصبة الواحدة عدة مرات لتنتج عدة جزيئات قابلة للرشد والنمو أزيد مما يعيد زراعتها في الرحم، مع علمه المسبق بأن مصير الفائض من البويضات المخصبة والجزيئات المستحصلة إلى الذبول والتلف؟ وعلى تقدير قيامه بذلك فهل عليه دية التالف منها أو لا؟

وقد يجاب عن هذا السؤال بالمنع من ذلك وثبوت الدية على الطبيب بعدد التالف من البويضات المخصبة والجزيئات المستحصلة.

ولكنه خالٍ عن الدليل، فإن أقصى ما تدل عليه الروايات الآتية لإسحاق بن عمار ومحمد بن مسلم ورفاعة بن موسى إنما هي حرمة التسبب في تلف البويضة المخصبة وما بحكمها وثبوت الدية على الفاعل، وأين هذا مما هو محل البحث من تخصيب البويضة بالحويمن ـ مثلاً ـ مع العلم بأن مصيرها إلى التلف؟

فإن الفرق شاسع بين إتلاف البويضة المخصبة التي لها اقتضاء البقاء والتكامل بوجودها في رحم ـ أصلية أو صناعية ـ مستعدة لاحتضانها وتنميتها وبين تخصيب البويضة في أنبوبة الاختبار التي لا تصلح لاحتضانها

لمدة طويلة مع العلم بعدم تيسر زرعها في رحم صالحة بطريقة مشروعة، ولا سبيل إلى استفادة حرمة الثاني من حرمة الأول.

(السؤال الثاني): هل يجوز المبادرة إلى إتلاف البويضات المخصبة في أنبوبة الاختبار أو الجزيئات المستحصلة من تجزئة البويضة المخصبة الواحدة في صورة تيسّر زرعها في رحم أصلية أو صناعية بصورة مشروعة؟

وما حكم المبادرة إلى إتلافها في صورة العلم بعدم تيسر زرعها وأن مصيرها إلى التلف على كل حال، وهل تثبت على المباشر للإتلاف دية على التقديرين؟

وقد وجّه نظير هذا السؤال إلى السيد الأستاذ قدس سره الشريف فأجاب عنه بأنه لا بأس بإتلاف تلك الأجنة، فإن قتل الجنين المحرم إنما هو فيما إذا كان في الرحم وأما في الخارج فلا دليل على حرمة إتلافه[1].

ولكن يمكن تقريب القول بحرمة إتلافها ولا سيما في الصورة الأولى استناداً إلى عدة روايات:

(الرواية الأولى): 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[2].

وتقريب الاستدلال بها أن المقصود بالنطفة في قول السائل (فإنما هو نطفة) ليس هو ماء الرجل بل النطفة المنعقدة وهي البويضة المخصبة بحويمن الرجل، والقرينة على ذلك هو أنه سأل عن شرب الدواء للمرأة التي تخاف الحبل، ومن المعروف أن خوف المرأة من حدوث الحمل بحيث يدعوها إلى شرب الدواء إنما يحصل عادة مع تأخر عادتها الشهرية عن موعدها المقرر ـ كما سيأتي ذلك في رواية رفاعة ـ والحمل عندئذٍ على

---

(١) المسائل الشرعية ج ٢ ص ٣١٩.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ١٥ ح ١.

تقدير تحققه لا يكون مجرد نطفة بمعنى ماء الرجل بل يكون قد تحقق التخصيب وأصبحت البويضة ملقحة بحويمن الرجل.

وعلى ذلك فمفاد هذه الموثقة هو المنع من إسقاط البويضة المخصبة، وحيث أن قوله عليه السلام (إن أول ما يخلق نطفة) في قوة التعليل للمنع المذكور فيستفاد منه منع التسبب في تلف البويضة المخصبة أينما تكون حتى في أنبوبة الاختبار.

والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين ما إذا أمكن زرعها في رحم صالحة وما إذا لم يمكن ذلك وعلم أن مصيرها إلى التلف والذبول على كل تقدير، كما هو الحكم في البويضة المخصبة في الرحم فإنه لا يجوز التسبب في إسقاطها وإن علم أنها ستسقط لاحقاً لإطلاق النص، إلا أن يدعى لزوم تقييده بمقتضى صحيح رفاعة بالتقريب الآتي بيانه.

(الرواية الثانية): صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة، فقال: عليه عشرون ديناراً[1].

ومبنى الاستدلال بها أن المراد بالنطفة فيها هي البويضة المخصبة بقرينة الروايات المروية من طرق الفريقين الدالة على أن الإنسان يخلق في بطن أمه خلقاً بعد خلق: يكون فيه أربعين يوماً نطفة وأربعين يوماً علقة وأربعين يوماً مضغة[2].

وثبوت الدية في إسقاط النطفة يستلزم حرمة الإسقاط، فإن الدية حسب ارتكاز المتشرعة إنما هي غرامة مالية تجعل على الجاني نظير بدل المتلفات من الأموال، وهذا يقتضي حرمة الفعل المستوجب لها في حال العمد والاختيار وبعنوانه الأولي.

---

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ٤.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ٤، ص ٢٤١ ح ٩، بحار الأنوار ج ٦٠ ص ٣٤٤ ح ٣١، مسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٣٧٤.

وحيث أن المتفاهم العرفي من الرواية أنه لا خصوصية لكون البويضة المخصبة في رحم المرأة ولكون تلفها بضرب المرأة المؤدي إلى الإسقاط، فهي تدل على حرمة التسبب في تلف البويضات المخصبة وما بحكمها، بالإضافة إلى دلالتها على ثبوت الدية بذلك بلا فرق بين إمكان زرعها في رحم صالحة وعدمه لإطلاق الرواية إلا أن يلتزم بلزوم تقييده بمقتضى الرواية اللاحقة.

(الرواية الثالثة): حسنة رفاعة 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 من حبل إنما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل، فقال لي: 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[1].

ومبنى الاستدلال بها أن مقصود الإمام عليه السلام بقوله (إن النطفة إذا وقعت في الرحم) هو النطفة إذا صارت حملاً حيث أنها كانت مورد قياس السائل لا مطلق النطفة الداخلة في الرحم، فتدل الحسنة على حرمة التسبب في تلف البويضة المخصبة التي هي أول مراتب الحمل، والمتفاهم العرفي منها أنه لا خصوصية لكون البويضة المخصبة في الرحم بل إن العبرة بكونها صالحة للتطور إلى العلقة ثم المضغة وهكذا إلى آخر مراحل الحمل في مقابل ما لا تكون صالحة لذلك كالنطفة الخارجة في عملية العزل، وعلى ذلك يستفاد من الرواية عدم جواز التسبب في تلف البويضة المخصبة في أنبوبة الاختبار لأنها أيضاً مهيئة للرشد والتكامل وإن توقف استمرارها في ذلك على نقلها إلى رحم صالحة بعد مدة من

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٥٨٢ ح ١.

الوقت، فليست هي مثل المني الخارج بالعزل لا يخلق منها شيء.

أقول: يمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الروايات:

أما موثقة إسحاق بن عمار فيلاحظ على الاستدلال بها من وجهين:

أ ـ إن النطفة هي ماء الرجل كما نصّ عليه بعض أعلام اللغويين[1]، والظاهر أنه المعنى المقصود بها في موارد استعمالها في الآيات الكريمة التي تشير إلى بدء خلق الإنسان كقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾[2] وقوله: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى﴾[3] وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾[4].

وهكذا موارد استعمال هذه اللفظة في الروايات كقوله (الرجل يفزع عن عرسه فيلقي النطفة)[5] وقوله (يا أبا إسحاق الحد واحد ولكن زيد في هذا ـ الزاني ـ لتضييعه النطفة)[6] وقوله (لا بأس إلا أن تكون النطفة فيه رطبة)[7].

وأما كون السؤال في الموثقة عن شرب الدواء للمرأة التي تخاف الحبل فلا يشكّل ذلك قرينة على كون المقصود بالنطفة فيه هي البويضة المخصبة، إذ يجوز أن السائل أراد بها نفس ماء الرجل اعتقاداً منه بأنه يبقى على حاله في رحم المرأة مدة من الزمن غاية الأمر أنها تنعقد أي تتكثف وتثخن كما تنعقد الربوب والعسل، وقد توهم مثل ذلك رفاعة بن موسى في خبره المنقول آنفاً، وهو مدلول بعض النصوص المروية بطرق

---

(١) لاحظ الصحاح ج ٤ ص ١٤٣٤ ومفردات ألفاظ القرآن الكريم ص ٥١٧.
(٢) سورة الإنسان/ ٢.
(٣) سورة القيامة/ ٣٧.
(٤) سورة غافر/ ٦٧.
(٥) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٧ ح ١.
(٦) الوسائل ج ١٤ ص ٢٦٧ ح ٤.
(٧) الوسائل ج ٢ ص ١٠٣٨ ح ٧.

العامة كخبر عبد الله المروي 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[1].

وأما الأمام عليه السلام فلعله أراد أيضاً بالنطفة في قوله (إن أول ما يخلق نطفة) ماء الرجل لا غير ولا يلزم أن يكون ذلك على سبيل المجاراة مع السائل إذ يفي كلامه عليه السلام بردّ السائل وإن لم يكن على هذا السبيل كما لا يخفى.

وبالجملة لا قرينة في الرواية على إرادة البويضة المخصبة من لفظ النطفة المذكور فيها، وإذا كان المقصود به هو ماء الرجل فأقصى ما تدل عليه عندئذٍ هو حرمة التسبب في تلف النطفة الداخلة في رحم الزوجة، دون غيرها وإن كان بويضة مخصبة بنطفة الرجل في أنبوبة الاختبار.

ب ـ إنه لا دلالة في الموثقة على المنع من التسبب في تلف النطفة مطلقاً، لأن قوله عليه السلام (إن أول ما يخلق نطفة) مسوق للردّ على السائل الذي يبدو أنه أراد بقوله (فإنما هو نطفة) أن يرخص له الإمام عليه السلام في إسقاط الحمل إذا لم يتجاوز أيامه الأولى على أساس أنه نطفة بعدُ لا غير فيهون أمره ـ كما توهم مثل ذلك رفاعة ـ فأشار الإمام عليه السلام في الجواب بأن النطفة أول مراحل خلق الإنسان 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 فتدبر.

وأما صحيحة محمد بن مسلم فيمكن أن يناقش الاستدلال بها بوجهين:

١ ـ إن لفظ (النطفة) فيها يجوز أيضاً أن يكون بمعنى ماء الرجل، ولا مانع من ثبوت الدية في التسبب في خروج ماء الرجل من رحم زوجته،

---

(١) مسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٣٧٤.

بل هذا هو ظاهر معتبرة ظريف بن ناصح عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه جعل دية الجنين مائة دينار وجعل مني الرجل إلى أن يكون جنيناً خمسة أجزاء فإذا كان جنيناً قبل أن تلجه الروح مائة دينار وذلك إن الله عز وجل خلق الإنسان من سلالة وهي النطفة فهذا جزء، ثم علقة فهو جزءان ثم مضغة فهو ثلاثة أجزاء إلى آخر الرواية[1]، حيث يستفاد منها أن النطفة التي يثبت في إسقاطها عشرون ديناراً من الدية هي مني الرجل لا غير، ويحتمل أن يكون ثبوت الدية على المتسبب في سقوطها هو لثبوت حق الزوجين في النطفة الداخلة في المهبل كما ثبت حق الزوج في النطفة قبل دخولها فيه على ما دلت عليه بعض النصوص ومنها معتبرة ظريف بن ناصح أن أمير المؤمنين أفتى في مني الرجل يفزع عن عرسه فيعزل عنها الماء ولم يرد ذلك، نصف خمس المائة من دية الجنين: عشرة دنانير[2].

والحاصل أنه لا يستبعد إرادة مني الرجل من لفظ النطفة في صحيح محمد بن مسلم لما تقدم، وأما النصوص الدالة على أن الجنين يكون أربعين يوماً نطفة فهي لا تخلو من المناقشة كما أوضحته في بحثي (حول وسائل المنع من الإنجاب)[3] فلاحظ.

وعلى ذلك فلا محيص من الالتزام بأن ثبوت الدية في إسقاط النطفة يختص بموارد وجودها في رحم الزوجة دون غير ذلك من الموارد كما هو واضح.

٢ ـ إن مورد الصحيحة هو التسبب في إسقاط النطفة من رحم المرأة ولا سبيل إلى التعدي من موردها إلى صورة كون النطفة في أنبوبة الاختبار، ودعوى أن المتفاهم العرفي منها عدم خصوصية لكون النطفة في الرحم غير مسموعة، إذ ليس فيها حتى إشعار بكون ثبوت الدية في ضرب

---

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ١.
(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٣٨ ح ١.
(٣) لاحظ (حول وسائل المنع من الإنجاب) ص ١٧٦ وما بعدها.

الحامل المؤدي إلى إسقاط النطفة من جهة كونه تسبباً في إتلاف النطفة من حيث كونها نطفة فلاحظ.

وأما حسنة رفاعة بن موسى فهي الأخرى يمكن المناقشة في الاستدلال بها من وجهين:

أ ـ إنه لو صحّ أن المقصود بقوله عليه السلام (إن النطفة إذا وقعت في الرحم) هو صيرورة النطفة حملاً بالتقائها ببويضة المرأة ـ مع أن هذا ليس متعيناً في تفسير كلامه عليه السلام[1] ـ إلا أن أقصى ما يدل عليه عندئذٍ هو أن البويضة المخصبة إذا كانت في وضع يتهيأ لها طبيعياً التطور والتكامل إلى أن تصبح علقة ثم مضغة ثم إلى آخر مراحل الحمل لا يجوز التسبب في تلفها، ولكن البويضات المخصبة في أنبوبة الاختبار ليست كذلك لأن الأنبوبة لا تصلح لاحتضانها إلا لبعض الوقت، فإذا بقيت فيها زمناً أطول ذبلت وتلفت، فكيف يصح الاستدلال بالحسنة على المنع من التسبب في إتلاف مثل هذه البويضات؟!

ب ـ إنه لو سلّم دلالة الحسنة على المنع من التسبب في تلف البويضة المخصبة الصالحة للنمو والتكامل ولو بنقلها إلى رحم صالحة لذلك، إلا أن مقتضى ذلك هو المنع من المبادرة إلى إتلاف البويضات المخصبة الموجودة في الأنبوبة الطبية إذا لم يعلم أن مآلها إلى التلف، وأما مع العلم بعدم تيسر نقلها إلى رحم صالحة وأنها تتلف بطبيعة الحال وإن لم يقدم الطبيب على إتلافها فلا دلالة في الرواية على المنع من ذلك، إذ يصدق عندئذٍ أنها لا تصير إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله تعالى حسب التعبير الوارد في الرواية.

ومن هنا يظهر أنه يمكن الاستناد إلى هذه الحسنة في تجويز إجهاض الحمل في بداياته إذا أحرز أنه سوف لا يجتاز المراحل اللاحقة لأي سبب

---

(١) لاحظ (حول وسائل المنع من الإنجاب) ص ٧٤.

كان، وتجعل الحسنة بمثابة المقيد للنصوص الدالة على حرمة إسقاط الحمل مطلقاً فتأمل.

وكيف كان فقد اتضح مما تقدم أنه لا دلالة في الروايات الثلاث المذكورات على حرمة إتلاف البويضات المخصبة والجزيئات المستحصلة من تجزئة البويضة المخصبة الواحدة في أنبوبة الاختبار، ولا سيما مع عدم تيسّر زرعها في رحم صالحة، كما لا دية في ذلك على المتلف.

(السؤال الثالث): إذا قيل بعدم جواز المبادرة إلى إتلاف البويضة المخصبة أو الجزيئة المستحصلة من تجزئة البويضة الواحدة في أنبوبة الاختبار مع تيسّر زرعها في رحم صالحة فهل يجب القيام بعملية الزرع مع قبول المرأة بذلك، وهل يجب عليها القبول بها، وإذا كان بالإمكان زرع عدد منها في رحم أخرى بصورة مشروعة كأن تزرع في رحم زوجة ثانية لصاحب الحويمن أو في رحم صناعية فهل يجب القيام بذلك، وفي كل الأحوال إذا لم يزرع الطبيب ما يتيسر زرعه منها فهل يتحمل دية التالف؟

والجواب: أنه يمكن تقريب وجوب ذلك على أساس أن موثقة إسحاق وحسنة رفاعة وإن دلتا على حرمة التسبب في تلف النطفة أي البويضة المخصبة، وحرمة الإتلاف لا تستلزم وجوب الحفظ في حد ذاتها، إلا أن المستظهر منهما أن عدم جواز إسقاط البويضة المخصبة إنما هو من جهة ما خصها الشارع المقدّس من الاحترام والاهتمام من حيث كونها مبدءاً لنشو إنسان وقابلاً للتطور والتكامل إلى أن يصبح إنساناً سوياً، وهذا الاحترام والاهتمام كما يقتضي المنع من التسبب في إتلافها كذلك يقتضي لزوم التحفظ عليها مهما أمكن، نعم ثبوت الدية على تقدير عدم القيام بذلك مما لا دليل عليه.

أقول: قد تقدم أنه لم يثبت كون (النطفة) في الروايتين بمعنى (البويضة المخصبة) وبناءً على كونها بمعنى (ماء الرجل) فلا سبيل إلى

التعدي عن موردهما وهو النطفة الداخلة في الرحم في حرمة التسبب في إسقاطها أو وجوب الحفاظ عليها.

هذا أولاً، وثانياً: إن ما يستفاد من الروايتين هو ثبوت درجة من الاحترام والاهتمام للنطفة تقتضي عدم التسبب في تلفها، وأما ثبوت درجة أعلى من ذلك تقتضي وجوب القيام بالتحفظ عليها فلا يكاد يستفاد من الروايتين.

ومن هنا يمكن أن يقال أنه لا يجب على المرأة اتخاذ الإجراءات الكفيلة بحفظ حملها قبل ولوج الروح فيه ـ كتزريق دواء التثبيت المعروف في العضلة ـ لأن الدليل قام على المنع من شرب الدواء ونحوه المؤدي إلى الإسقاط، وأما وجوب الإبقاء فهو خال عن الدليل والأصل البراءة، نعم بعد ولوج الروح يجب التحفظ عليه مهما أمكن لثبوت حق الحياة له على حدّ سائر البشر.

وبالجملة إنه لا دليل على وجوب نقل البويضات المخصبة في أنبوبة الاختبار وما بحكمها إلى رحم صالحة ـ أصلية أو صناعية ـ وإن تيسّر ذلك، نعم هذا هو الأحوط ولا سيما لصاحبة البويضة إذا كانت زوجة لصاحب الحويمن ولم يستلزم زرع البويضة المخصبة في رحمها محرّماً من لمس أو نظر أو غيرهما.

وأما ما يذكر أحياناً من الاحتياط الوجوبي بوضع ما يمكن وضعه في رحم الأم وإن لم يجب عليها القبول بذلك فلا يخلو من غرابة، إذ الأم أولى من غيرها بحضانة بويضتها المخصبة بمني زوجها، فإذا لم يكن يجب عليها الرضا باستقبالها فكيف يُلزم الآخرون بالاحتياط بوضعها في رحمها على تقدير رضاها بذلك؟!

فالنتيجة أن ما يتوقف عليه عمليات التخصيب الخارجية من تلقيح بويضات فائضة على مقدار الحاجة والتسبب في تلفها ليس مما يحرم شرعاً ولا يقف ذلك عائقاً شرعياً أمام إجراء مثل هذه العمليات.

٧ ـ قطع الأعضاء التناسلية

تقدم في الفصل الأول أن عمليات زرع الأعضاء التناسلية تجري في الوقت الحاضر بصورة محدودة، ومنها زرع المهبل وقناة فالوب للمرأة وزرع القناة المنوية للرجل، ولكن هناك آفاق مستقبلية للتوسع في إجراء هذه العمليات بتيسر زرع المبيض والخصية والرحم ونحوها أيضاً.

وإلى أن يتيسر استنساخ الأعضاء البشرية في المختبرات ـ كما يحلم به العلماء ويتوقعون حدوثه مستقبلاً ـ يبقى المصدر الأساس للأعضاء التي يتم زرعها هي تلك الأعضاء المأخوذة من أشخاص آخرين من أحياء وأموات.

وهنا يتوجه السؤال عن مدى مشروعية قطع العضو من الحي أو الميت لزرعه في جسم شخص آخر[١].

ويقع البحث عن ذلك في مقامين:

(المقام الأول)

في قطع الأعضاء التناسلية من بدن الحيّ

والعضو التناسلي إما أن يكون فردياً كالرحم والذكر وإما أن يكون ثنائياً كالمبيض والخصية والقناة المنوية وقناة فالوب، ومنه ما يكون له تأثير على الجينات الوراثية كالمبيض والخصية ومنها ما لا يكون كذلك كسائر الأعضاء التناسلية.

ومورد البحث ما إذا تم القطع بموافقة الحي واختياره مع كونه بالغاً عاقلاً رشيداً، وأما في غير هذه الصورة فلا إشكال في حرمة القطع وكونه جناية يستوجب القصاص أو الدية حسب اختلاف الحالات، لوضوح أنه لا

---

(١) لعملية القطع بعض الجوانب الأخرى ككونها مستلزمة للنظر أو اللمس المحرمين مما يظهر حكمها من المباحث المتقدمة ولا حاجة إلى التكرار.

يجوز إجبار أحد على أخذ عضو من بدنه لإلحاقه ببدن غيره أياً كان، كما لا يجوز مثل ذلك في بدن الصغير والمجنون والسفيه وإن أذن فيه الولي إذ لا صلاحية له في الإذن بذلك.

وبالجملة مورد الكلام ما إذا كان الشخص كاملاً مختاراً فيتساءل أنه هل يجوز له أن يمكّن الطبيب من قطع بعض أعضائه التناسلية لغرض زرعه في بدن شخص آخر أولا، وأيضاً هل يجوز للطبيب القيام بذلك استناداً إلى موافقة صاحبه عليه أو لا؟

ربما يمنع من ذلك، وما يمكن أن يستند إليه وجوه:

(الوجه الأول): إن مورد التبرع بشيء للغير هو فيما يملكه الإنسان وله حق التصرف فيه، وأما ما لا يملكه بل هو مؤتمن عليه ومخوّل في الاستفادة منه فقط فلا يجوز له التبرع به لغيره، وجسد الإنسان وأعضاؤه من هذا القبيل فهي ليست ملكاً للشخص لأن مالك الإنسان هو الله سبحانه وتعالى ولم يخوّله في غير الاستفادة من أعضائه وجوارحه في مصالح نفسه، ولذلك لا يجوز له أن يقتل نفسه أو يشلّ شيئاً من أعضائه ويعطلها عن العمل فكيف يجوز له أن يتبرع بها لغيره؟

وهذا الوجه مصادرة على المطلوب لأن ملكية الله تعالى للإنسان ولبقية الموجودات بالملكية الحقيقية ـ التي هي أتم وجوه الملكية ـ لا تنافي ملكية الإنسان لنفسه ولأجزاء جسمه بوجه آخر، وهو سلطنته على التصرف فيما يتعلق بنفسه وشؤونها كيفما شاء غير ما قام الدليل على المنع منه ـ كالانتحار ـ ولا يتوقف جواز التبرع بشيء من أجزاء جسمه ـ الذي مرجعه إلى تمكين الغير من التصرف في ذلك الجزء بالقطع ثم الإلحاق ببدن الغير ـ على كونه مالكاً له بالملكية الاعتبارية القانونية ليناقش في ثبوتها، بل يكفي أن يكون مالكاً له بالمعنى المذكور كما هو مقتضى أصالة الحل.

(الوجه الثاني): إن قطع أيّ من أعضاء بدن الإنسان يعدّ نوع تغيير في خلق الله تعالى، فإنه خلق المرأة ـ مثلاً ـ ولها رحم ومبيضان وخلق

الرجل وله ذكر وخصيتان، فإذا قطع من المرأة رحمها أو مبيضاها لتصبح بلا رحم أو من دون مبيضين فهذا تغيير في خلقه عز وجل، وهكذا بالنسبة إلى الرجل، وتغيير الخلق مبغوض ومذموم لأنه مما يأمر به الشيطان كما حكاه الله تعالى عنه ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ وعلى ذلك فلا بد من الالتزام بحرمة قطع الأعضاء.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف كما مر وجهه في مناقشة بعض نظائره في الفصل الأول فراجع[1].

(الوجه الثالث): إن الإضرار بالنفس محرم شرعاً على حدّ الإضرار بالغير، وقطع العضو السليم من الجسم سواء أكان من الأعضاء الداخلية أو الظاهرية يعد من أبرز مصاديق الإضرار بالنفس، بل إن قطع العضو العاطل إذا كان من الأعضاء الظاهرية كالعين إضرار بها لما يتركه من عاهة ظاهرة، ولذلك لا يلتجأ إليه إلا في حال الضرورة، أي عندما يكون الإبقاء عليه أشد ضرراً.

وبالجملة لا مجال للترخيص في قطع الأعضاء التناسلية الداخلية أو الظاهرية لغرض إلحاقها ببدن الغير لاندراج ذلك في الإضرار المحرّم.

ويلاحظ على هذا الوجه بأنه أخصّ من المدعى من وجهين:

١ ـ إن قطع بعض الأعضاء التناسلية لا يعد عرفاً في بعض الحالات من مصاديق الإضرار بالنفس، فالمرأة التي لا يتسنى لها الإنجاب لمرض في رحمها إذا تبرعت بأحد المبيضين لأختها ـ مثلاً ـ لا يصدق في العرف أنها قد أضرت نفسها، وكذلك الرجل الذي لا ينجب إذا تبرع بجزء من قناته المنوية لأخيه ـ مثلاً ـ لا يقال عرفاً أنه قد أضر بنفسه.

٢ ـ إنه لم تثبت حرمة الإضرار بالنفس بصورة مطلقة، بل أقصى ما

---

(١) لاحظ ص ١٠١.

ثبت منه هو حرمة الإضرار بها ضرراً فادحاً[1]، ويمكن أن يعدّ منه قطع المبيضين والرحم في المرأة وقطع الخصيتين والذكر في الرجل، وأما قطع أحد المبيضين أو إحدى الخصيتين أو اقتطاع جزء من القناة المنوية أو قناة فالوب فليس ضرراً فادحاً يمكن إثبات حرمته بدليل حرمة الإضرار بالنفس.

(إن قلت): إن عملية قطع العضو لما كان يقوم بها الغير عادة أي الطبيب أو الطبيبة فبالإمكان إثبات حرمة تصرفه ذاك بدليل حرمة الإضرار بالغير وهو المقطع الثاني من حديث نفي الضرر أعني قوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار)[2].

(قلت): الإضرار بالغير إنما يقع حراماً فيما إذا لم يتم بإذن الغير نفسه أو كان إذنه ملغياً في الشرع كإذن القاصر لصغر أو غيره، وأما في غير ذلك فلا يحرم من جهة حرمة الإضرار بالغير فإن دليله منصرف عنه.

فالنتيجة إن الوجه المذكور يصلح لإثبات جزء من المدعى، وهو فيما إذا كان قطع العضو التناسلي يلحق ضرراً فادحاً بالشخص لا في غير ذلك من الموارد.

(الوجه الرابع): إن قطع جزء من الجسم سواء أكان من الأعضاء الرئيسة أو غيرها يعدّ جناية على النفس وهي حرام، فلا يمكن الترخيص في التسبب فيه وإن كان لغرض صحيح وهو إلحاقه ببدن شخص آخر.

ويمكن أن يناقش:

أولاً: بالمنع من صدق الجناية على النفس في مطلق موارد قطع العضو على حذو ما تقدم في الإضرار بالنفس.

وثانياً: بأنه لا دليل على حرمة الجناية على النفس بعنوانها، نعم هناك بعض الروايات التي يمكن أن يتوهم دلالتها على ذلك:

---

(١) لاحظ (حول وسائل المنع من الإنجاب) الملحق الأول ص ٢٠٣.

(٢) الوسائل ج ١٢ ص ٣٦٤ ح ٣.

(منها): ذيل صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: (ليس يجني أحد أكثر من جنايته على نفسه)[1] فإنه ربما يتخيل أن مفاده أن الإنسان لا يجني أعظم من جنايته على نفسه فيدل على حرمة الجناية على النفس بل كونها أعظم الجنايات، ولكن هذا المقطع ذكره الإمام عليه السلام عقيب حكمه في المرأة التي قتلت زوجها متعمدة بأن لأهله أن يقتلوها، فيستفاد منه أنه ليس لهم المطالبة بنصف دية الزوج بالإضافة إلى القصاص منها وإن كانت دية الرجل ضعف دية الأنثى، وذلك لأن الإنسان لا يجني جناية تكلف أهله أزيد من نفسه، فلا علاقة للرواية بمحل البحث.

و(منها): رواية علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾ قال إن سرق سارق بغير مكة أو جنى جناية على نفسه ففر إلى مكة لم يؤخذ ما دام في الحرم حتى يخرج منه ولكن يمنع من السوق فلا يبايع ولا يجالس حتى يخرج منه فيؤخذ وإن أحدث في الحرم ذلك الحدث أخذ فيه[2].

فربما يتوهم دلالتها على حرمة الجناية على النفس بقطع عضو ونحوه غاية الأمر أنها إذا وقعت في خارج الحرم ثم دخل صاحبها الحرم يترك إلى أن يخرج منه ثم يؤخذ ويعاقب، ولكن هذا بعيد عن الصواب فإن المراد بقوله (جنى جناية على نفسه) هو مثل شرب المسكر والاستمناء من الجرائم المستوجبة للحدّ أو التعزير مما لا يتعلق بحقوق الناس في مقابل القتل والسرقة والقذف ونحوها من الجنايات المتعلقة بنفوس الآخرين وأموالهم وأعراضهم، فهذه الرواية لا صلة لها بمحل البحث، مضافاً إلى أنها مخدوشة سنداً.

والحاصل أنه ليس في النصوص دلالة على حرمة الجناية على النفس بهذا العنوان، وأما العقل فهو وإن كان يستقل بقبحها بمعنى استحقاق

---

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٥٩ ح ١.
(٢) الوسائل ج ٩ ص ٣٣٧ ح ٣.

فاعلها للذم والتأنيب فيما لم تكن لهدف أسمى كالتضحية في سبيل تحقيق هدف سام أو التخلص من ضرر أشد أو حرج لا يطاق إلا أنه لا سبيل إلى أن يستكشف من مثل هذا الحكم العقلي حرمة الفعل شرعاً، بمعنى صدور جعل من الشارع المقدس يتضمن الوعيد الأخروي على فعله، كما هو المحقق في مبحث الملازمة بين حكم العقل والشرع.

فظهر بما تقدم أنه لا دليل على أنه يحرم على المكلف تمكين الطبيب من قطع العضو التناسلي من بدنه إذا لم يلحق ذلك به ضرراً فادحاً، كما لا دليل على حرمة مباشرة الطبيب لذلك، نعم في جواز زرع العضو المبان من بدن المسلم الحي في بدن شخص آخر أو وجوب دفنه كلام سيأتي في محله.

(المقام الثاني)

في قطع الأعضاء التناسلية من الميت

وفي تعريف الميت نظران:

١ ـ النظر الطبي الذي يعدّ الميت من مات دماغه بتعطله عن جميع وظائفه تعطلاً تاماً.

٢ ـ النظر العرفي والمناط فيه توقف القلب عن الحركة وانقطاع عملية التنفس بصورة نهائية لا رجعة فيها، فلا يعتبر الميت دماغياً ميتاً عند العرف إذا كان قلبه مستمراً في ضخ الدم في العروق وكانت رئتاه مستمرتين في العمل وإن كان ذلك بمساعدة المعدات الطبية الخاصة.

نعم إذا كان جريان الدم في العروق وضخ الهواء في الرئتين وخروجه عنهما بفعل المعدات الطبية بحيث لم يكن لهذه المعدات دور في إنعاش أجهزة الجسم لتعمل ولو بمساعدتها فالظاهر صدق كون الشخص ميتاً حتى بالنظر العرفي.

وكيف كان فالعبرة فيما أخذ موضوعاً للأحكام الشرعية من وجوب الدفن وغيره إنما هو بالميت عرفاً كما مر الإيعاز إليه في أواخر الفصل الأول[1].

ثم إن الميت إما أن يكون مسلماً أو كافراً، وعلى التقديرين فإما أن يكون قد أوصى بقطع العضو منه أو لا، فهنا صور:

(الصورة الأولى)

قطع العضو التناسلي من الميت المسلم من دون وصية منه بذلك

ولا إشكال في حرمته، ويمكن الاستدلال له بجملة من النصوص:

١ ـ **صحيحة عبد الله بن سنان**: عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قطع رأس الميت؟ قال: عليه الدية، لأن حرمته ميتاً كحرمته وهو حي[2]، ونحوها روايات أخرى[3].

ووجه الاستدلال بها أن مقتضى عموم التعليل الوارد في الذيل هو عدم جواز قطع أيّ عضو من الإنسان بعد وفاته على حدّ عدم جواز ذلك في حال حياته، وقد تقدم أنه لا يجوز قطع أي عضو من بدن الحي ـ ومنه الأعضاء التناسلية ـ من دون إذنه وموافقته فلا يجوز قطعه بعد وفاته من دون وصيته بذلك.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستدلال بأن قوله عليه السلام (حرمته ميتاً كحرمته وهو حي) لا يعني سوى أن الشارع المقدس قد أثبت للإنسان من الاحترام بعد وفاته مثل ما أثبته له في حال حياته، فلا بد من رعاية احترامه

---

(١) لاحظ ص ١٣٢.

(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٨ ح ٤.

(٣) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٩ ح ٥، ٦ وص ٢٥١ ح ٥، ٦.

والتجنب عما يعدّ هتكاً لحرمته، ويوضح ذلك موثق الفضل بن يونس الكاتب عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث (إن حرمة بدن المؤمن ميتاً كحرمته حياً فوار بدنه وعورته وجهّزه وكفّنه وحنّطه واحتسب ذلك من الزكاة)[1] فيلاحظ أن الإمام عليه السلام قد فرّع وجوب تجهيز الميت المؤمن ودفنه على أن حرمته بعد الوفاة كحرمته قبلها فيفهم من ذلك أن المقصود بالجملة المذكورة هو بيان أن الإنسان حيّاً وميتاً سواء في الاحترام شرعاً، فلا يستفاد منها تحريم قطع أي عضو من الميت من حيث هو بل تحريم كل ما ينافي حرمته واحترامه، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال بأن صدق هتك حرمة المؤمن بقطع جزء من بدنه حياً كان أو ميتاً مما يختلف باختلاف الموارد والحالات وليس أمراً عاماً لجميع الموارد:

فالحي إذا فسد عضو من بدنه وكان بقاؤه يؤدي إلى وفاته لا يعد قطعه هتكاً لحرمته وإن لم يأذن هو فيه، وكذلك إذا أذن بنفسه في قطع عضوه الفاسد وإن كان لا يتضرر من بقائه إذا لم يكن قطعه موجباً لإصابته بعاهة ظاهرة، وهكذا إذا أذن بنفسه في قطع إحدى كليتيه أو رئتيه للتبرع بها لأخيه ـ مثلاً ـ إنقاذاً لحياته فإنه لا يعتبر قطعها عندئذٍ هتكاً لحرمته، بل الظاهر أن قطع بعض أعضاء الحي بإذنه لا يعد هتكاً لحرمته مطلقاً وإن كان قد يحرم من جهة أخرى كما مر.

لا يقال: إنه يعد هتكاً ولكن قد يجوز لمزاحمته لواجب أهم كإنقاذ حياة مسلم، فإنه يقال: بأن العرف لا يساعد على صدق الهتك في مثله، ولو صدق عرفاً لم يكن سبيل إلى الترخيص فيه شرعاً، إذ لا دليل على وجوب إنقاذ حياة الغير فيما إذا توقف على التبرع له ببعض أعضاء الجسم فليلاحظ.

هذا في الحي، وكذلك الميت لا يعد قطع العضو منه هتكاً لحرمته في بعض الموارد، كما إذا فرض توقف التحقيق في مقتله على قطع جزء

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧٥٩ ح ١.

من جسمه لإجراء الاختبارات اللازمة عليه، أو كان قطع العضو بموافقة مسبقة منه في حال حياته، بل يمكن أن يقال أنه يكفي موافقة وليّه بعد وفاته لأنه إذا لوحظ ثبوت الدية بقطع العضو من الميت وكونها تصرف في مصالح نفسه ولا تعطى لورثته فمع إمكان استيفائها يكون الترخيص في القطع من مقتضيات مصلحته فإنه لا ينتفع بأجزاء جسمه في القبر فإن مصيرها إلى التراب بخلاف ما إذا قطع منها شيء فإنه ينتفع بالدية الحاصلة، حيث تصرف في إبراء ذمته مما علق بها من واجبات أو ما ينفعه في آخرته من خيرات ومبرات.

وأيضاً يمكن أن يدعى عدم صدق الهتك إذا كان قطع العضو لغرض إنقاذ حياة غيره، ويمكن الاستيناس لذلك بما ورد في شق بطن المرأة الحامل إذا ماتت عند الطلق، ففي معتبرة علي بن يقطين قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت وولدها في بطنها؟ قال: يشق بطنها ويخرج ولدها[1].

والملاحظ أن الإمام عليه السلام سكت عن ثبوت الدية في ذلك مما يدل على عدم ثبوتها، مع أنه عليه السلام أثبت في رواية عبد الله بن سنان الدية في قطع رأس الميت معللاً ذلك بأن حرمته ميتاً كحرمته وهو حي، فيمكن أن يستشعر من ذلك أن شق بطن المرأة لإخراج الولد ليس هتكاً لحرمتها لكي يثبت فيه الدية، والمتفاهم العرفي أنه لا خصوصية للشق بل القطع مثله وإنما ذكر الإمام عليه السلام الشقّ لعدم توقف إخراج الولد على القطع عادة، ولذلك يمكن التعدي إلى كل مورد يتوقف فيه إنقاذ حياة إنسان على قطع عضو من الميت.

(أقول): إن مفاد صحيحة عبد الله بن سنان وإن كان هو تحريم هتك حرمة الإنسان بعد وفاته على حدّ تحريم هتك حرمته في حال حياته، إلا أن ما ذكر من عدم صدق هتك حرمة الميت بقطع جزء منه لغرض التحقيق

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٦٧٣ ح ٢.

في مقتله غير صحيح بل هو هتك له ولكن قد لا يسع الولي الممانعة منه لأن السلطات تمنع من دفن الجثة قبل ذلك.

وكذلك دعوى عدم صدق الهتك بقطع عضو من الميت بموافقة وليّه بالنظر إلى استحقاقه الدية بذلك وصرفها في مصالحه مع عدم انتفاعه بأعضائه في التراب ممنوعة جداً، بل هو من أوضح مصاديق هتك حرمة الميت وأيّ انتهاك لحرمة الميت أعظم من تقطيع أوصاله في مقابل الحصول على حفنة من المال وإن كانت تصرف في مصالحه؟

وهل هذا إلا نظير ما توهمه بعضهم من جواز تقطيع أوصال الميت إذا توقف عليه نقله ودفنه في المشاهد المشرفة لأنه بذلك يدفع عنه عذاب القبر وسؤال الملكين ونحو ذلك مما ينتفع به بعد الموت ولا يعد تقطيع أوصاله بالنظر إليه هتكاً لحرمته!!

وأيضاً كون شق بطن الميت أو قطع عضو منه لغرض إنقاذ حياة غيره لا يمنع من صدق هتك حرمته بذلك ولكنه يجوز عند المزاحمة، ولا دلالة في معتبرة علي بن يقطين على خلاف ذلك، فإنه لو تمّ استظهار عدم ثبوت الدية في شق بطن الحامل الميت لإخراج ولدها ـ وهو تام بالنظر إلى الإطلاق المقامي ـ إلا أنه لا بد من الاقتصار على هذا المورد لاحتمال الخصوصية فيه كما لا يخفى.

والحاصل أنه لا ينبغي الإشكال في أن قطع أيّ عضو من الميت ـ بما فيه الأعضاء التناسلية ـ من دون موافقته في حال حياته ووصيته بذلك يعدّ انتهاكاً لحرمته ومقتضى صحيحة عبد الله بن سنان عدم جوازه.

كما إن قطع أي جزء من بدن الحي وإن كان إنقاذاً لحياته من دون إذنه في ذلك انتهاك لحرمته، نعم يجب في هذه الصورة بالخصوص لمزاحمته لوجوب إنقاذ حياته الذي هو أهم من التصرف المذكور فتدبر.

٢ ـ **صحيحة صفوان** قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أبى الله أن يظن

بالمؤمن إلا خيراً، وكسرك عظامه حياً وميتاً سواء[1].

والظاهر تمامية دلالة هذه الرواية على حرمة قطع العضو من بدن الميت المؤمن وما بحكمه، فإن المتفاهم العرفي منها أنه لا خصوصية لكسر العظم، وقد سوّى الإمام عليه السلام بين الحيّ والميت فيه، والظاهر أن مقصوده التسوية في الحرمة وأما الدية فتختلفان فيها مقداراً ومصرفاً كما هو محرر في محله.

وورد في صحيح جميل بن دراج عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قطع رأس الميت أشدّ من قطع رأس الحيّ[2]، ولعل وجه الأشدّية أنه يكشف عن خسّه الفاعل ودناءة طبعه باعتدائه على ميت لا حول له ولا قوة.

٣ ـ **معتبرة الحسين بن خالد**: ـ بطريق البرقي ـ قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل قطع رأس ميت؟ فقال: إن الله حرّم منه ميتاً كل ما حرّم منه حياً، فمن فعل بميت فعلاً يكون في مثله اجتياح نفس الحي فعليه الدية كاملة، فسألت عن ذلك أبا الحسن عليه السلام فقال: صدق أبو عبد الله عليه السلام هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله، قلت: فمن قطع رأس ميت أو شق بطنه أو فعل به ما يكون اجتياح نفس الحي فعليه دية النفس كاملة؟ قال: لا ولكن ديته دية الجنين في بطن أمه قبل أن ينشأ فيه الروح وذلك مائة دينار... قلت: فإن أراد الرجل أن يحفر له بئراً ليغسّله في الحفرة فيدير به فمالت مسحاته في يده فأصابت بطنه فشقه فما عليه؟ قال: إذا كان هكذا فهو خطأ وكفارته عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو صدقة على ستين مسكيناً[3].

ويمكن أن يقال بأن هذه المعتبرة أوضح من صحيحة عبد الله بن سنان في الدلالة على عدم جواز قطع شيء من أعضاء الميت، فإن ظاهر

---

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٥١ ح ٤.
(٢) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٩ ح ١.
(٣) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٧ ح ٢.

قوله عليه السلام (إن الله حرّم منه ميتاً كل ما حرّم منه حياً) هو أن كل ما يحرم إيراده على الشخص في حال حياته ـ ومنه قطع جزء من بدنه بدون إذنه ـ يحرم إيراده عليه بعد وفاته، وبذلك يختلف التعبير المذكور فيه عن التعبير الوارد في صحيحة ابن سنان، حيث تقدم أن المستظهر منه هو أن الشارع المقدس قد أثبت للميت من الاحترام مثل ما أثبته له وهو حي، فلا يمكن التمسك به لحرمة قطع العضو من الميت إلا مع إحراز كونه هتكاً لحرمته فتدبر.

٤ ـ **معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله** قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلّم، قال: لا يمسّ منه شيء، إغسله وادفنه[١].

ونحوها مرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وإن سقط منه شيء فاجعله في كفنه[٢].

وفي معتبرة غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كره أمير المؤمنين عليه السلام أن تحلق عانة الميت إذا غسّل أو يقلّم له ظفر أو يجز له شعر[٣]، بضميمة ما ورد في معتبرة سيف التمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث (ولم يكن علي يكره الحلال)[٤].

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات هو أنه إذا كان يحرم حلق شعر الميت وتقليم ظفره كما دلت عليه النصوص المذكورة مع أنهما لا يتعلقان بقطع عضو منه والغرض منهما مجرد تنظيف الميت وإزالة الأدران عنه فكيف يحتمل جواز قطع العضو منه ولمصلحة شخص آخر؟!

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٦٩٤ ح ٣.
(٢) الوسائل ج ٢ ص ٦٩٤ ح ١.
(٣) الوسائل ج ٣ ص ٦٩٤ ح ٢.
(٤) الوسائل ج ١٢ ص ٤٤٧ ح ١.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف، فإنه قياس مع الفارق، إذ أن حلق شعر الميت وتقليم أظفاره يختلف تماماً عن قطع بعض أعضائه لإلحاقها ببدن شخص آخر، فإن الشعر والأجزاء المبانة من الأظفار يجب دفنها مع الميت كما أفتى بذلك حتى من رخّص في الحلق والتقليم من فقهاء أهل السنة[1]، فلا يوجد مبرر لقطعها مع تيسر التنظيف عادة من دون اللجوء إلى ذلك، وهذا بخلاف الجزء المبان لإلحاقه ببدن الحي فإنه يصبح جزءاً من بدنه بحلول الحياة فيه كما سيأتي، فلا مجال للحكم بحرمة قطع العضو المزمع إلحاقه ببدن الغير قياساً على حرمة حلق الشعر وتقليم الأظفار فتأمل.

وأما الاستدلال للمطلوب بعموم قوله في معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله (لا يمسّ منه شيء) فمخدوش أيضاً، إذ لا ظهور للفظ (شيء) في الشمول لغير الشعر المذكور في السؤال والظفر المقدّر فيه، وإن كان نكرة واقعة في سياق النفي، فإن دلالة النكرة مثلها على العموم منوطة بعدم احتفافها بالقرينة المقتضية للاختصاص ببعض الأفراد، نظير ما لو سئل الحطّاب بعد عودته من الصحراء (ماذا حصلت عليه؟) فيقول: (لا شيء) فإنه يكون ظاهراً في نفي الحصول على الحطب لا على أي شيء إطلاقاً فتدبر.

٥ ـ **النصوص الدالة على وجوب دفن الميت المسلم**[2]، فإنها ظاهرة في وجوب دفنه بجميع أجزائه، بالإضافة إلى ما ورد في جملة من الروايات من وجوب دفن ما يوجد من أجزاء بدن الميت كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به؟ قال: يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن[3].

وفي موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أن علياً عليه السلام وجد

---

(١) لاحظ الفقه الإسلامي وأدلته ج ٢ ص ١٤٩٤.
(٢) لاحظ الوسائل ج ٢ ص ٨١٩ ب ١ وما بعده.
(٣) الوسائل ج ٢ ص ٨١٥ ح ١.

قطعاً من ميت فجمعت ثم صلّى عليها ثم دفنت[1].

ومرّ في مرسلة ابن أبي عمير أمر الإمام عليه السلام بجعل ما يسقط من الميت من شعر أو ظفر في كفنه[2]، الظاهر في ثبوت وجوب الدفن حتى في مثل هذه الأجزاء.

وبالجملة لا ريب في وجوب دفن الميت بجميع أجزائه وتوابعه، وهذا واجب الولي فإن لم يكن للميت ولي فهو واجب جميع المسلمين وعليهم القيام به كسائر مستلزمات تجهيزه.

وحينئذٍ يمكن أن يقال أنه إذا سلّم أن قطع العضو من بدن الميت لا يعدّ هتكاً له في حد ذاته وإن وقع بغير إذنه فلا ينبغي الإشكال في كونه هتكاً له إذا لوحظ أنه لا يجوز إلحاق شيء من بدنه ببدن غيره لمنافاته لوجوب الدفن، إذ يكون القطع عندئذٍ فاقداً للغرض الصحيح والمفروض أنه غير مأذون فيه من قبله.

نعم إذا وجد غرض آخر صحيح للقطع لا ينافي وجوب الدفن فلا بأس به من هذه الجهة، كأن يقتطع جزء من بدنه لإجراء الاختبارات اللازمة عليه لغرض معرفة مرضه الذي توفي به مع إعادته إلى جسده بعد ذلك ليدفن معه، ولكنه خارج عن محل البحث.

فالنتيجة أنه يمكن إثبات حرمة قطع أي جزء من بدن الميت بأدلة وجوب دفنه بضميمة ما دل على المنع من هتك حرمته.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا الاستدلال من وجوه:

أ ـ إن المستفاد من بعض النصوص أن وجوب دفن الميت المسلم إنما هو بمناط احترامه ورعاية حرمته ففي موثقة الفضل بن يونس الكاتب ذكر الإمام عليه السلام (أن حرمة بدن المؤمن ميتاً كحرمته حياً) ثم فرّع على ذلك

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٨١٥ ح ٢.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ٦٩٤ ح ١.

وجوب دفنه بقوله (فوار بدنه وعورته)[1] وفي حديث علل الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: فإن قال فلِم أمر بدفنه؟ قيل لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير رائحته[2].

وعلى ذلك يمكن أن يقال أن أدلة وجوب دفن الميت لا تقتضي المنع من إلحاق بعض أعضائه ببدن الحي لتصير جزءاً منه بحلول الحياة فيها، إذ ليس في ذلك ما يستوجب هتك حرمته، فلا يمكن الاستناد إلى هذا الوجه في تحريم قطع العضو المزمع إلحاقه ببدن الحي.

ولكن الصحيح أن أقصى ما يستفاد من موثقة الفضل ونحوها هو كون رعاية حرمة المؤمن حكمة لوجوب دفنه وتجهيزه لا علة يدور مدارها وجوداً وعدماً، ولذلك لا يمكن الالتزام بجواز ترك الدفن إذا لم يكن فيه هتك لحرمة الميت، كأن يوضع في مجمدة لمدة طويلة.

ويشهد لذلك أيضاً الأمر بجعل ما يسقط من الميت من الظفر والشعر في كفنه مع وضوح أن عدم دفن مثل هذه الأجزاء المبانة لا توجب هتكاً لحرمة الميت بوجه.

ب ـ إن مقتضى المناسبات المركوزة في أذهان العقلاء أن يكون وجوب دفن الميت المسلم من حيث عدم بقاء جسده على الأرض لا في مقابل صيرورته جزءاً من بدن مسلم آخر، ومن هنا ورد في بعض النصوص جواز استخدام سن الإنسان الميت بدلاً عن السن الساقط[3]، مما يشير إلى عدم وجوب دفن الجزء المنفصل من الميت مع إمكان استفادة الحي منه في بدنه.

ولكن يمكن أن يقال: إن المناسبة المذكورة ليست بحدّ تشكّل قرينة

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٧٥٩ ح ١.
(٢) الوسائل ج ٢ ص ٨١٩ ح ١.
(٣) الوسائل ج ١٦ ص ٣٦٧ ح ١٢.

مانعة عن انعقاد الإطلاق لأدلة وجوب الدفن ـ كما مر نظيره في الوجه السابق ـ وأما النص المشار إليه فلا دلالة فيه على جواز استعمال سنّ الميت في مورد وجوب دفنه كما سيأتي البحث عنه.

ج ـ إن أدلة وجوب الدفن موردها الميت الذي استقر موته، وأما الذي يمكن إعادة الحياة إليه فلا تشمله الأدلة المذكورة، ولا فرق في ذلك بين الكل والبعض، فإذا كان بالإمكان إلحاق عضو شخص بآخر لتستمر حياته فلا تشمله أدلة وجوب الدفن.

ولكن هذا الكلام ضعيف، لأن الموضوع في أدلة وجوب الدفن هو الميت المسلم، فهو واجب الدفن بجميع أجزائه، والمفروض أن الحياة لا تعود إلى الشخص نفسه وإنما تعود إلى جزء منه بلحوقه بشخص غيره، فهذا الجزء غير خارج عن إطلاق دليل وجوب دفن ذلك الميت.

٦ ـ **قوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار)**[1] بلحاظ المقطع الثاني منه الدال على حرمة إيراد الضرر على الغير، ولا فرق فيه بين الحي والميت، فكما لا يجوز التصرف بما يوجب النقصان في مال الميت الباقي في ملكه كالثلث المخصّص له، كذلك لا يجوز التصرف بما يوجب النقص في بدنه بقطع بعض أجزاء جسمه.

ولكن قد يقال إن العرف يرى أن الإنسان لا يتضرر بقطع بعض أعضائه بعد الوفاة، فإن وجودها وعدمها سيان بالنسبة إليه، نظير قطع بعض الأجزاء الداخلية من بدن الحي إذا لم يترتب على قطعه ضرر عاجل أو آجل فتأمل.

فتحصل من جميع ما ذكر أن عمدة الدليل على المنع من قطع الأعضاء التناسلية من بدن الميت لإلحاقها ببدن الحي هو صحيح عبد الله ابن سنان ومعتبرة الحسين بن خالد وصحيح صفوان وما دل على وجوب دفن الميت بجميع أجزائه.

---

(١) الوسائل ج ١٢ ص ٣٦٤ ح ٣.

(الصورة الثانية)

قطع العضو التناسلي من الميت المسلم بوصية منه بذلك

ذكر السيد الأستاذ قدس سره الشريف أنه يجوز قطع أيّ من أعضاء الميت سواء الرئيسة وغيرها بوصية منه قبل وفاته، وعلّل ذلك بأن الوجه في حرمة قطع عضو من أعضاء الميت هو هتكه وعدم احترامه ولا هتك مع إيصائه بنفسه بذلك[1].

وربما يناقش فيما أفاده من وجهين:

(الوجه الأول): إن انتهاك حرمة الميت بقطع عضو منه لا يندفع بإذنه فيه، وليس ذلك إلا نظير أن يأذن الشخص في اغتيابه وامتهانه وإذلاله ونحو ذلك مما حرّمه الشارع المقدس رعاية لحرمة المؤمن وإكراماً لشأنه، فإن اذنه فيه لا يمنع من حصول انتهاك حرمته بوقوعه كما لعله واضح، فلا سبيل إلى الترخيص في قطع عضو من الميت بمجرد وصيته بذلك.

ولكن يمكن أن يقال بأن حرمة بدن المؤمن يماثل حرمة ماله ـ التي ورد بها أيضاً روايات متعددة[2] ـ في عدم صدق انتهاكها عرفاً إذا كان التصرف بإذن صاحبه ورضاه، فكما أنه إذا أذن الشخص لغيره بالتصرف في ماله لا يكون تصرفه عندئذٍ هتكاً لحرمة مال المؤمن وإن كان ربما يحرم من جهة أخرى ككونه إسرافاً وتبذيراً، كذلك إذا أذن له بقطع عضو من بدنه حياً أو ميتاً لا يكون قيامه بقطعه هتكاً لحرمة بدنه وإن كان ربما يحرم من جهة أخرى ككونه موجباً لإلحاق ضرر بليغ به إذا كان ذلك في حال حياته، نعم لا ينكر أن تقطيع الميت قطعة قطعة هتك لحرمته وإن أذن فيه قبل موته.

(الوجه الثاني): إن الدليل على حرمة قطع عضو من الميت لا

---

(١) صراط النجاة ج ١ ص ٣٥٣.

(٢) لاحظ الوسائل ج ١٩ ص ٣ ح ٣ وغيره.

ينحصر فيما دل على أن حرمته ميتاً كحرمته وهو حي ليناقش في شموله لمورد الوصية بالقطع، بل بقية الوجوه المذكورة في الصورة الأولى تنهض بإثبات حرمة القطع حتى مع الوصية بذلك.

(أقول): بقية الوجوه المتقدمة هي:

١ ـ ٢: معتبرة صفوان، ومعتبرة الحسين بن خالد، ومقتضاهما حرمة أن يصنع بالميت ما كان يحرم أن يصنع به قبل وفاته، وقد تقدم أن قطع عضو من بدن الحي بإذنه لا يحرم من حيث هو وإن كان قد يحرم من جهة كونه موجباً لإلحاق ضرر صحّي بليغ به، وحيث أنه لا موضوع للضرر الصحي بالنسبة إلى الميت فلا يستفاد من الروايتين حرمة قطع عضو من بدن الميت مع إذنه بذلك في حال حياته.

٣ ـ معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله ومرسلة ابن أبي عمير ومعتبرة غياث، والظاهر أنها على تقدير دلالتها على حرمة قطع جزء من بدن الميت تعمّ صورتي الوصية بالقطع وعدمها، ولكن مرّ المناقشة في أصل دلالتها على ذلك.

٤ ـ حديث (لا ضرار) الدال على حرمة إيراد الضرر على الغير بدعوى شموله للحيّ والميت على حدّ سواء، ولكن تقدم في بحث سابق انصراف هذا الحديث عن صورة كون الإضرار بإذن من المتضرر نفسه فلاحظ.

٥ ـ الروايات الآمرة بدفن الميت بجميع أجزائه بلحاظ اقتضائها المنع من إلحاق أي عضو منه ببدن الحي فيكون قطعه مقدمة للإلحاق من قبيل فعل ما يقصد به التوصل إلى الحرام، وقد التزم بعض الفقهاء رضي الله عنهم في مثله بالحرمة، ويؤيده ما ورد في بعض المحرمات كشرب الخمر من الروايات الدالة على حرمة المقدمات التي يقصد التوصل بها إليه.

ولكن حرمة مقدمة الحرام من حيث كون المقصود بها فعل الحرام غير تامة ـ كما حقق ذلك في محله من علم الأصول ـ وأما الروايات

المشار إليها فلا بد من الاقتصار على مواردها لعدم الدليل على التعدي عنها.

فالنتيجة أنه لا دليل على حرمة قطع العضو من بدن الميت في حد ذاته مع وصيته بذلك، نعم الوصية بإلحاق العضو المقطوع ببدن الغير غير نافذة، فإن عمومات صحة الوصية لا تنفع في المقام إذ من شروطها أن يكون الموصى به أمراً سائغاً شرعاً، والمفروض خلافه بمقتضى أدلة وجوب الدفن ولكن هذا غير ما هو محل البحث في حرمة القطع في حد ذاته وعدمها.

هذا.. ولكن يمكن أن يقال أن الترخيص في قطع العضو من الميت لا ينسجم في النظر العرفي مع عدم الترخيص في إلحاقه ببدن الغير، فإذا كان مقتضى إطلاق أدلة وجوب الدفن عدم جواز الإلحاق فالمنسجم معه عدم الترخيص في القطع فتأمل.

(الصورة الثالثة)

قطع العضو التناسلي من الميت الكافر من دون وصية منه بذلك

والكافر إما محقون الدم كالذمي والمعاهد والمستأمن، والظاهر عدم جواز قطع أعضائه لإلحاقها ببدن الغير لإطلاق قوله عليه السلام في معتبرة الحسين ابن خالد (إن الله حرم منه ميتاً كل ما حرّم منه حياً)[1] إلا أن يقال أن هذا المقطع من الرواية مروي في التهذيب بسند آخر عن الحسين بن خالد وفيه (إن الله حرم من المسلم ميتاً ما حرّم منه حياً)[2] فلا يشمل محل البحث، ولكن السند المشار إليه ضعيف بمحمد بن أشيم، والنص الأول مؤيد بنقل

---

(١) المحاسن ص ٣٠٥ ح ١٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ٢٧٣ ح ١٨.

الكليني[1] وفي سنده محمد بن حفص، وقد استظهر السيد الأستاذ (قدس سره) اعتبار رواياته من قول الشيخ في ترجمة أبيه حفص بن غياث (كتابه معتمد) مع وقوع الابن في طريقه[2] فتأمل.

ويمكن الاستدلال لحرمته أيضاً بصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قطع رأس الميت؟ قال: عليه الدية لأن حرمته ميتاً كحرمته وهو حي[3].

وصحيحة جميل بن دراج عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قطع رأس الميت أشد من قطع رأس الحي[4]. ومبنى الاستدلال بها إلغاء خصوصية المورد وهو قطع الرأس بمقتضى الفهم العرفي.

وأما بقية الوجوه المتقدمة في حرمة قطع أعضاء الميت المسلم فلا مجال للتمسك بها في الميت الكافر:

فإن صحيح صفوان يختص بالمؤمن فلا يشمل الكافر كما هو واضح.

وأما أدلة وجوب الدفن فهي أيضاً مختصة بالمسلم، وأما الكافر فلا يجب دفنه كما نص عليه في ذيل موثق عمار الساباطي قال: وسألته عن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت؟ قال: لا يغسله مسلم ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وإن كان أباه[5].

وأما حديث (لا ضرار) فالظاهر اختصاصه أيضاً بالمسلمين فتأمل.

هذا.. إذا لم يكن القطع جائزاً في مذهب الميت الكافر مطلقاً أو بإذن من أوليائه وإلا فيمكن الترخيص فيه بمقتضى قاعدة الإلزام أو ما يفيد فائدتها فلاحظ.

---

(١) الكافي ج ٧ ص ٣٤٩ ح ٤.
(٢) معجم رجال الحديث ج ٦ ص ١٥٣.
(٣) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٨ ح ٤.
(٤) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٩ ح ١.
(٥) الوسائل ج ٢ ص ٨٦٥ ح ١.

وإذا كان الميت الكافر غير محقون الدم فلا دليل على حرمة قطع بعض أعضائه لإلحاقه ببدن الغير مطلقاً، نعم لا يجوز التمثيل به إلا أن الظاهر عدم صدقه بمجرد القطع إذا لم يكن بداعي التنكيل به فتدبر.

(الصورة الرابعة)

قطع العضو التناسلي من الميت الكافر مع وصيته بذلك

والظاهر أن لا دليل على حرمته وإن كان الكافر محقون الدم كما يتضح وجهه بملاحظة ما مر في الميت المسلم.

تكميل:

وفيه أمران:

(الأول): في حكم قطع الأعضاء من الميت الذي يشك في كونه مسلماً أو كافراً محقون الدم أو غير محقون الدم، فأقول:

إذا وجدت أمارة تقتضي كونه مسلماً أو كافراً فلا شك في لزوم الأخذ بمقتضاها، ومن الأمارات:

(أخبار ذي اليد) فإنه لا يبعد حجيته واعتباره شرعاً.

ومنها (كونه لقيط دار الإسلام أو دار الكفر) فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى كون الأول أمارة على الإسلام والثاني أمارة على الكفر وليس له دليل واضح.

وربما يستدل للأول بموثق إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام قال: لا بأس بالصلاة في الفرو اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت له: وإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس[1].

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ١٠٧٢ ح ٥.

بدعوى أن الظاهر منه كون التصنيع في أرض الإسلام أمارة على التذكية من حيث أمارية أرض الإسلام على إسلام ذي اليد، ولكن هذا الاستظهار لا يخلو عن تأمل.

وكيف كان فإن وجدت أمارة على إسلام الميت أو كفره فهو وإلا فهنا حالتان:

أ ـ أن يحرز إذنه في قطع العضو منه لإلحاقه ببدن الغير، كما إذا عثر على وصيته المكتوبة بذلك.

وفي هذه الحالة يجوز القطع، لأن أدلة وجوب الدفن ـ التي هي الأساس في استفادة عدم الترخيص في القطع مع الوصية به كما تقدم ـ لا يوجد فيها ما يعمّ بإطلاقه كل ميت ليكون ما دلّ على عدم وجوب دفن الكافر من قبيل المقيد لذلك الإطلاق فيقال إن مقتضى استصحاب عدم كونه كافراً وجوب دفنه.

ب ـ أن لا يحرز إذنه في قطع عضو منه لإلحاقه ببدن الحي.

وفي هذه الحالة لا يجوز الإقدام على قطع عضو منه، لأن مقتضى أصالة الحرمة في الدماء والأموال والأعراض هو حرمة دم كل إنسان وحرمة ماله وعرضه، وقد خرج من ذلك الكافر الحربي ومن بحكمه، فإذا شك في كون الميت مندرجاً في العنوان المأخوذ في المخصص فالمرجع استصحاب عدم انطباقه عليه فلا يجوز فعل ما فيه هتك لحرمته فتأمل.

(الثاني): في ثبوت الدية على المباشر للقطع في الموارد المبحوث عنها وعدمه، والكلام في موضعين:

(أحدهما): في قطع عضو من بدن الحي بإذن منه، وقد تقدم أن منه ما هو جائز، وهو ما لم يكن موجباً لإلحاق ضرر بليغ بصاحبه ومنه ما هو محرّم وهو ما كان كذلك.

ويمكن القول بعدم ثبوت الدية على المباشر للقطع في كلتا الحالتين،

لأن المستظهر من أدلة ثبوت الدية أن مبنى ثبوتها هو حرمة الشخص عند الشارع المقدس ولذلك علّل الإمام عليه السلام ثبوت الدية في قطع رأس الميت بأن حرمته ميتاً كحرمته وهو حي[1]، فإذا حصل القطع بإذن الشخص نفسه فليس في ذلك هتك لحرمته كما مر وإن حرم أحياناً من جهة أخرى ككونه مستوجباً لإلحاق ضرر بليغ به، وبالجملة إذن الشخص في قطع عضو منه وإن لم يكن موجباً لحلية القطع ينفع في سقوط الدية لعدم صدق الهتك معه فتدبر.

ويمكن الاستيناس للمطلوب بما دل على عدم ضمان الطبيب لو أدّت طبابته إلى إيراد ضرر على المريض مع سبق أخذ البراءة منه أو من وليّه، فإنه يستفاد منه أن الإذن في التطبيب وإن كان محتملاً للضرر لاحقاً يوجب سقوط الفعل عن اقتضاء الدية وليس معناه إسقاط الدية ليقال أنه من إسقاط ما لم يجب، فيفهم منه أن وقوع الفعل بإذن الشخص يقتضي عدم ثبوت الدية على الضرر الناشيء منه فتأمل.

(ثانيهما): في قطع عضو من الميت، فإن كان مسلماً فالمتجه التفصيل فيه بين ما إذا تم بوصية منه وعدمه، فلا دية في صورة الإيصاء بالقطع سواء أقلنا بجواز القطع عندئذٍ أم لا، لنفس البيان المتقدم في الحيّ لا سيما مع الالتفات إلى أن دية ما يقع على الميت من قطع وجرح تعود له ولا حق لورثته فيها ليقال إنه لا وجه لسقوط حق الورثة في الدية من جهة إذنه في القطع في حال حياته.

وأما مع عدم إيصائه بالقطع فتثبت الدية لإطلاق أدلة ثبوتها، وقد مرّ تحقق الهتك من دون الوصية به فلاحظ.

نعم يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا توقف على القطع إنقاذ حياة مسلم أو من بحكمه استناداً إلى الإطلاق المقامي لما دل على جواز شق بطن الحامل المتوفاة لإنقاذ ولدها من دون الإشارة إلى ثبوت الدية على

---

(١) الوسائل ج ١٩ ص ٢٤٨ ح ٤.

المباشرة للشق بعد إلغاء خصوصية المورد ولكنه محل تأمل بل منع كما مر الإيعاز إليه[1].

وإذا كان الميت كافراً فإن كان محقون الدم وتم القطع بوصية منه أو بإذن وليّه فيما يجوز ذلك بحسب مذهبه فلا دية أيضاً كما علم وجهه مما تقدم، وأما في القطع بلا وصية منه ولا إذن من وليّه فالظاهر ثبوت الدية لإطلاق ما دل على (إن حرمته ميتاً كحرمته وهو حي)، وإذا لم يكن محقون الدم فلا دية فيه مطلقاً كما هو واضح.

٨ ـ زرع الأعضاء التناسلية

تقدم في الفصل الأول من هذه الدراسة البحث عن دور عملية زرع الأعضاء التناسلية في شرعية الحمل الناتج عنها، كما اتضح مما مر في البحوث الآنفة الذكر حكم هذه العملية من حيث توقفها على النظر واللمس المحرمين وعلى قطع الأعضاء التناسلية من إنسان حي أو ميت، ويبقى السؤال عن حكم هذه العملية في حد ذاتها، وعن بعض الجوانب الأخرى لها.

والظاهر أن حكمها في حد ذاتها هو الجواز، إذ ليس هناك ما يمكن أن يستند إليه في المنع عنها سوى توهم أن فيها مضادة لمشيئة الله تعالى، وكونها من مصاديق تغيير خلقه، فإنه ﴿يَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً﴾ كما ورد في الآية الكريمة[2] فلا يجوز التقابل مع مشيئته بزرع بعض الأعضاء التناسلية في بدن العقيم لينقلب خصيباً، وكذلك تغيير خلق الله مما يأمر به الشيطان كما حكاه الله تعالى عنه: ﴿وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾[3] والشيطان ﴿يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[4] كما قال عز وجلّ فكيف يكون جائزاً ومرخصاً فيه شرعاً؟!

---

(١) لاحظ ص ٢٨٥.
(٢) سورة الشورى/ ٥٠.
(٣) سورة النساء/ ١١٩.
(٤) سورة النور/ ٢١.

ولكن هذا الكلام ضعيف، فإن السعي في جعل العقيم خصيباً ليس مضادة لإرادة الباري تعالى سواء أنجحت المحاولة وأصبح الشخص خصيباً أم فشلت وبقي عقيماً، فإن ذلك كله يجري بإرادته تعالى ومشيئته كما هو واضح، وأما كون هذه العملية من مصاديق تغيير خلق الله المبغوض والمذموم شرعاً فقد تقدم الجواب عن بعض نظائر هذا الاستدلال في الفصل الأول فلاحظ.

وبالجملة لا دليل على حرمة زرع العضو التناسلي في بدن الغير في حد ذاته، نعم قد يستشكل فيه من بعض الجهات الأخرى غير ما تقدم:

(الجهة الأولى): إن العضو المزمع زرعه إذا كان مقطوعاً من بدن إنسان فقد لا يجوز إلحاقه ببدن الغير، بل تجب إعادته إلى بدن صاحبه أو يجب دفنه في التراب.

وتوضيح ذلك:

أنه قد يفرض توفر عضو تناسلي مستنسخ في المختبرات الطبية أو مقطوع من أجساد بعض الحيوانات ويكون صالحاً للزرع في بدن الإنسان ففي مثل ذلك لا يبرز إشكال من الجانب المذكور أصلاً، وأما لو كان العضو مقطوعاً من بدن شخص آخر فلا يخلو إما أن يكون ذلك الشخص ميتاً أو حياً:

أ ـ أما الميت، فإن كان مسلماً فقد تقدم أن مقتضى إطلاق أدلة وجوب دفن المسلم بجميع أجزائه وتوابعه وجوب دفن الأجزاء المبانة منه وإن كانت صالحة للزرع في جسم إنسان آخر، ولا فرق في ذلك بين وصيته بإلحاقها ببدن شخص غيره وعدمها، فإن الوصية بالإلحاق غير نافذة لتعلقها بأمر غير مشروع بمقتضى إطلاق أدلة الدفن، ومن المعلوم أن الوصية لا تكون مشرّعة وإنما تصح إذا تعلقت بأمر مشروع والمفروض أن الإلحاق ليس كذلك.

(إن قلت): قد ورد في معتبرة الحسين بن زرارة قال: سأل أبي أبا

عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن رجل يسقط سنّه فيأخذ سنّ إنسان ميت فيجعله مكانه؟ قال: لا بأس؟[1]. أفلا يمكن الاستدلال بهذه المعتبرة على جواز إلحاق العضو المبان من الميت ببدن الحي وإن وجوب دفنه يختص بما إذا لم يصلح للإلحاق ببدنه وإلا لم يجب الدفن وجاز الإلحاق؟

(قلت) أولاً: إن مورد المعتبرة هو السنّ وهو مما لا تحله الحياة من أجزاء البدن ـ كما هو حال الشعر والظفر ـ وقيام الدليل على جواز زرع السن المبان من الميت في بدن الحي وعدم وجوب دفنه لا يقتضي جواز مثل ذلك في الأعضاء التناسلية ونحوها مما يشتمل على اللحم والدم، وقد ذكر بعض الفقهاء ـ ومنهم السيد الأستاذ (قدس سره) ـ أنه لولا الإجماع المدعى على وجوب دفن الشعر والسن والظفر المبان من بدن الميت لم يتجه وجوب دفنها[2] مع التزامهم بوجوب دفن ما تحله الحياة من الأعضاء المبانة منه حتى البعض من الإصبع فتدبر.

وثانياً: إن جهة السؤال في المعتبرة ـ كما يظهر بملاحظة سائر فقراتها ـ هي عن جواز استعمال ما لا تحله الحياة من أجزاء الميت من حيث كونها غير ذكية فنفي البأس في الجواب مخصوص بالجهة المذكورة، ولا يستفاد منه جواز زرع سنّ الميت في بدن الحي مطلقاً أي سواء أكان لمسلم أو لمشكوك الإسلام أو لكافر وسواء أتمّ انتزاعه من فمه بعد موته أو انفصل عنه بنفسه أو عثر عليه في المقبرة بعد اندراس بدنه ونحو ذلك.

وبالجملة لا إطلاق في الرواية للموارد المذكورة فلا يمكن الاستناد إليها في جواز زرع العضو المقطوع من المسلم بعد وفاته في بدن الحي في مطلق الأحوال وإن ألغيت خصوصية موردها وهو السنّ.

فالنتيجة أنه لا دليل على جواز زرع العضو المقطوع من بدن الميت المسلم في بدن الحي، فالمرجع إطلاقات أدلة وجوب دفنه.

---

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٣٦٧ ح ١٢.

(٢) لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٩ ص ١٨٦.

نعم لو تم زرع العضو المقطوع منه وحلّت فيه الحياة فالظاهر عدم وجوب قطعه ثانياً بل عدم جواز ذلك لصيرورته جزءاً من بدن الثاني.

هذا إذا كان الميت مسلماً، وأما لو كان كافراً فإن لم يكن محقون الدم أو تمّ القطع بوصية منه أو بإذن من وليّه بعد وفاته ـ مع جواز ذلك في مذهبه ـ فلا إشكال في زرعه في بدن الغير لعدم وجوب دفن بدن الكافر وأجزائه مطلقاً.

وأما إذا كان محقون الدم وتمّ القطع على وجه الظلم والتعدي فلا يبعد لزوم إعادته إليه يصنع به أهله ما يشاؤون، نعم إذا كان من مذهبه جواز زرعه في بدن الغير ولو بعد قطعه كذلك ولكن مع الاستئذان من وليّه فلا بأس به.

ولو تمّ زرعه من دون تحصيل الإذن بذلك وحلّت فيه الحياة لم يُقطع على حذو ما تقدم في العضو المبان من المسلم.

هذا كله في الميت.

ب ـ وأما الحي، فهناك عدة حالات يمكن أن يزرع ما يتم قطعه من أعضائه التناسلية في بدن غيره، وهي:

١ ـ ما إذا أصيب بمرض تحتم معه قطع بعض أعضائه التناسلية وأمكن الاستفادة من العضو المقطوع في بدن شخص آخر، كما إذا أصيبت المرأة بورم في إحدى المبيضين والرحم فتحتم قطعهما، ولكن القناة التي تربط الرحم بالمبيض المسماة بقناة فالوب كانت سليمة فأمكن زرعها في جسم امرأة أخرى، أو أصيب الرجل بمرض استدعى نزع خصيتيه ولكن كانتا سليمتين فأمكن زرعهما في بدن شخص آخر.

٢ ـ ما إذا اعتدى على رجل آخر فقطع منه عضواً تناسلياً كإحدى الخصيتين فطالب المعتدى عليه بالقصاص فاقتص منه وأمكن زرع الخصية المقطوعة في بدن شخص آخر.

٣ ـ ما إذا أجريت له عملية جراحية فتعرض بعض أعضاء جهازه التناسلي للقطع غير المتعمد أو المعتمد أثناء ذلك، كما إذا قامت الطبيبة الجرّاحة بنزع المبيضين من بدن المرأة أثناء إجراء عملية قلع الرحم من دون مبرّر لذلك.

٤ ـ ما إذا قطع عضوه التناسلي بإذن سابق منه لغرض إلحاقه ببدن شخص آخر، كما إذا أرادت المرأة التبرع بإحدى مبيضيها أو بجزء من قناة فالوبها لمرأة أخرى، أو أراد الرجل التبرع بإحدى خصيتيه أو بجزء من قناته التناسلية لرجل آخر.

والملاحظ في الحالات المذكورة:

أولاً: إنه قد تجب إعادة زرع العضو المقطوع في بدن صاحبه مع التمكن من ذلك، كما لو قطع منه اشتباهاً وكان يتعرض لولا إعادته لضرر فادح، وعلى العكس من ذلك قد لا تجوز إعادة زرعه في بدنه كما إذا كان يتعرّض بسببها إلى ضرر بليغ، ومثله ما إذا تم قطعه منه قصاصاً فإنه لا يجوز إلحاقه به ثانياً من دون رضا المجني عليه على ما يلوح من معتبرة إسحاق بن عمار الآتية فلاحظ.

وثانياً: إن حق التصرف في العضو المقطوع يعود إلى المقطوع منه وحده، حتى فيما لو وجب قطعه منه قصاصاً فإنه لا يقتضي جواز تصرف الآخرين فيه بعد القطع، وعلى ذلك لو لم يأذن في إلحاقه ببدن غيره لم يجز القيام بذلك، ولو أذن فيه فتمّ إلحاقه به فلا حقّ له بعد نجاح عملية الإلحاق وحلول الحياة فيه، بل يحتمل سقوط حقه بمجرد الإلحاق فتأمل.

وثالثاً: إنه إذا لم تتم إعادة زرع العضو المقطوع في بدن صاحبه لأيّ مانع كان شرعي أو طبي أو خارجي أو غير ذلك فيمكن تقريب وجوب دفنه عندئذٍ وعدم جواز إلحاقه ببدن الغير وإن أذن فيه صاحبه استناداً إلى الوجهين التاليين:

(الأول): إنه يصدق على العضو المبان من بدن الإنسان الحي أنه

(ميت) لأن الميت هو كل ما ذهب عنه روحه من دون فرق بين نفس الإنسان وأجزائه، كما يلاحظ مثل ذلك في الحيوان حسبما دلت عليه النصوص، ففي موثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام ما أخذت الحبالة من صيد قطعت منه يداً أو رجلاً فذروه فإنه ميت[1] وفي مقابل ذلك ما ورد في معتبرة الحسين بن زرارة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام العظم والشعر والصوف والريش كل ذلك نابت لا يكون ميتاً[2].

فيستفاد من هذين النصين صدق عنوان الميت على العضو المبان من الحي إذا كان مما تحله الحياة وعدم صدقه عليه إذا لم يكن كذلك.

وإذا صحّ صدق الميت على العضو المبان من الإنسان الحي فلا بد من الالتزام بمشموليته لإطلاق ما دل على وجوب دفن الميت الإنساني، وعلى ذلك فلا يجوز إلحاقه ببدن الغير بل لا بد من المبادرة إلى دفنه.

ويؤيد ذلك ما ورد في رواية أيوب بن نوح[3] من وجوب غسل مسّ الميت بمسّ الجزء المبان من الحي إذا كان مشتملاً على العظم.

(أقول): الميت في النظر العرفي هو الإنسان الذي ذهب عنه روحه، وأما إطلاقه على الأجزاء المبانة من الحي مما تحلها الحياة فهو مبني على ضرب من العناية والتنزيل كما نبه على ذلك السيد الأستاذ قدس سره[4]، ومع تسليم صدق الميت عرفاً على الجزء المبان من الحي إلا أنه يمكن أن يقال بأنه لا يوجد في أدلة وجوب دفن الميت ما يشمل بإطلاقه الأجزاء المبانة من الحي فراجع، وأما رواية أيوب بن نوح فهي ضعيفة بالإرسال ولا مجال للاعتماد عليها مضافاً إلى أنه لا دلالة فيها على أن العضو

---

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٢٣٦ ح ١.
(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٣٦٧ ح ١٢.
(٣) الوسائل ج ٢ ص ٩٣١ ح ١.
(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ٤٦٤.

المبان من الحي يلحقه جميع أحكام الميت حتى وجوب الدفن.

(الثاني): معتبرة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أن رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى علي عليه السلام فأقاده فأخذ الآخر ما قطع من أُذنه فردّه على أذنه بدمه فالتحمت وبرئت فعاد الآخر إلى علي عليه السلام فاستقاده فأمر بها فقطعت ثانية وأمر بها فدفنت وقال عليه السلام: إنما يكون القصاص من أجل الشين[1].

وتقريب الاستدلال بها أنها دلت على وجوب دفن القطعة المبانة قصاصاً من أذن الجاني بمقتضى أمر الإمام عليه السلام بذلك، والظاهر أنه من جهة وجوب دفن الجزء المبان من الحي لا لخصوصية في مورد القصاص، فيتعدى منه إلى سائر الموارد، وعلى ذلك فلا يجوز إلحاق الجزء المبان من الحي لأي سبب وغرض كان ببدن شخص آخر بل لا بد من دفنه.

(أقول): الظاهر أن الإمام عليه السلام إنما أمر بدفن الجزء المبان من أُذن الجاني لئلا يتيسر له تكرار فعلته في إلحاقه بإذنه، ومن هنا لم يأمر بدفنه في المرة الأولى حيث لم يظهر منه إرادة القيام بذلك، وعليه فلا دلالة في الرواية على وجوب دفن الجزء المبان من الحي بعنوانه لو لم تدل على خلاف ذلك، ونظير الأمر بالدفن هنا الأمر بدفن ما يذبح من حمام الحرم كما ورد في معتبرة خلاد عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل ذبح حمامة من حمام الحرم، قال: عليه الفداء، قلت: فيأكله؟ قال: لا، قلت: فيطرحه؟ قال: إذا طرحه فعليه فداء آخر، قلت: فما يصنع به؟ قال: يدفنه[2]. فإن الظاهر أن الأمر بدفن الحمام المذبوح في مقابل طرحه ليس إلا من جهة أن لا يبقى في معرض الأكل لا لوجوب الدفن بعنوانه.

فالنتيجة أنه لا دليل على وجوب دفن الجزء المبان من الحي لو لم

---

(١) الوسائل ج ١٩ ص ١٣٩ ح ١.

(٢) الوسائل ج ٩ ص ٨٥ ح ٢.

تتم إعادته إلى بدنه ليشكّل ذلك عائقاً أمام إجراء عملية إلحاقه ببدن الغير.

هذا كله فيما لو كان صاحب العضو المقطوع مسلماً، وأما الكافر فإن كان محقون الدم فحكمه ما مرّ في المسلم إلا في احتمال وجوب دفن الجزء المقطوع منه فإنه غير وارد في حقه، وإن لم يكن محقون الدم فلا مانع من زرع العضو المبان منه في بدن الغير مطلقاً.

فظهر بما تقدم أن العضو التناسلي المقطوع من الحي أو الميت قد تجب إعادته إلى بدنه وقد يجب دفنه، وهناك موارد لا يجب فيها شيء من الأمرين فلا يوجد مانع من إلحاقه ببدن الحي من هذه الجهة.

(الجهة الثانية): إن العضو المزروع إذا لم يكن مستنسخاً وكان من الأعضاء الظاهرة كالقضيب يحكم بنجاسته حتى بعد زرعه في بدن المنتقل إليه وحلول الحياة فيه، لأن العضو المبان من الحي نجس، وكذلك المبان من الميت، ولا دليل على أنه بمجرد زرعه في بدن الغير وحلول الحياة فيه يصير طاهراً، فيكون ذلك بحكم حمل الميتة مما يشكل معه أداء الصلاة ونحوها من الوظائف الشرعية.

ولكن يمكن المناقشة فيه أولاً: بأنه بعد حلول الحياة في العضو المزروع يعد جزءاً من بدن المنتقل إليه فيصير طاهراً، لا أنه يعدّ جزءاً من بدن المنتقل عنه ولكن يعمل في بدن المنتقل إليه كما ربما يتوهم، فإن العرف لا يساعد على بقاء انتسابه إلى الأول كما مرّ في الفصل الأول.

وثانياً: بأن العضو المزروع إذا كان متخذاً من ميت مسلم بعد تغسيله فهو طاهر، وكذلك إذا أجري عليه الغسل بعد قطعه، فإن بدن المسلم وإن كان ينجس بالموت ولكن يطهر بإجراء الأغسال الثلاثة.

وظاهر كلمات بعض الفقهاء وصريح آخرين أن نجاسة بدن الميت عينية، وقد استدل لها السيد الأستاذ قدس سره[1] بصحيح الحلبي عن أبي

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ٤٩٣.

عبد الله عليه السلام في حديث قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت، فقال: يغسل ما أصاب الثوب[1].

ولكن هذه الرواية على تقدير تمامية دلالتها على النجاسة فهي لا تنهض حجة على كونها نجاسة عينية التي هي بعيدة في المورد عن أذهان العرف لأنه لا يساعد على زوال النجاسة العينية بالغسل كما هو مبنى الفقهاء.

ويمكن الاستدلال للنجاسة العينية لبدن الميت برواية زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بئر قطرت فيها قطرة دم أو خمر، قال: الدم والخمر والميت ولحم الخنزير في ذلك كله واحد ينزع منه عشرون دلواً فإن غلب الريح نزحت حتى تطيب[2]، فإنه لو كانت نجاسة الميت عرضية لما كان تغير رائحة الماء به موجباً لنجاسته لأن التغير بوصف المتنجس لا يوجب التنجس.

وكيف كان فسواء أكانت نجاسة بدن الميت عينية أم لا فلا شك في زوالها بإجراء الأغسال الثلاثة على الميت المسلم، فلا يتجه الإشكال في زرع العضو المقطوع منه في بدن الحيّ من هذه الجهة.

نعم الجزء المقطوع من بدن الحي لا يطهر بالغسل، ولكن قد يشكك في أصل نجاسته، فإن الدليل عليها منحصر في الإجماع المنقول في كلمات جمع من الفقهاء ومرسلة أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة، فإن مسّها إنسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسّه الغسل وإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه[3].

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ١٠٥٠ ح ٢.
(٢) الوسائل ج ١ ص ١٣٢ ح ٣.
(٣) الوسائل ج ٢ ص ٩٣١ ح ١.

ولكن الإجماع لم يثبت على النحو الذي يمكن الاعتماد عليه والرواية ضعيفة بالإرسال، ومقتضى الاستصحاب وأصالة الطهارة هو الطهارة، نعم دل بعض النصوص على نجاسة الجزء المبان من الحيوان الحي وموردة هو إليات الغنم[1]، فربما يمكن التعدي عنه إلى الجزء المنفصل من الإنسان الحي، ولكن النص المذكور غير نقي السند، وورد في جملة من النصوص[2] تنزيل الجزء المبان من الحي منزلة الميتة، فربما يقال إن للميتة حكمين واضحين في الشريعة حرمة الأكل والنجاسة فإذا نزّل الشارع شيئاً منزلة الميتة يترتب عليه كلا الحكمين، ولكن الظاهر من النصوص هو إرادة التنزيل منزلة الميتة من حيث حرمة الأكل، مع أن التعدي عن موردها إلى الجزء المبان من الإنسان محل إشكال أو منع.

ومهما يكن فمقتضى البناء على نجاسة الجزء المبان من بدن الحي هو اختصاص الإشكال في زرع العضو المقطوع في بدن الغير من الجهة المبحوث عنها بما إذا كان مقطوعاً من بدن الحي المسلم أو الكافر مطلقاً دون المقطوع من بدن الميت المسلم، وعلى ذلك فالإشكال المذكور لو تم فهو لا يعم جميع صور المسألة.

(الجهة الثالثة): إن العضو المزروع إذا كان من قبيل القضيب أو المهبل فلا يجوز للمنتقل إليه ممارسة الجنس به، بل ولا يجوز في مثل القضيب حتى النظر إليه، لأن مجرد النقل لا يوجب قطع انتساب العضو المنقول عن المنقول منه وانتسابه إلى المنقول إليه، ومن الواضح أن العرف يستقبح ممارسة الجنس بالعضو التناسلي للغير كما يحرم النظر إلى عورة الغير وإن كانت مبانة عن بدنه.

وهذا الكلام ضعيف جداً، أما أولاً: فلما مرّ من أنه بحلول الحياة

---

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٢٩٥ ح ٢.

(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٢٣٦ باب ٢٤.

في العضو المزروع يعد جزءاً من بدن الثاني وينقطع انتسابه إلى الأول تماماً.

وثانياً: بأنه على تقدير تسليم بقاء انتسابه إلى الأول فلا دليل على حرمة النظر إليه ولا حرمة ممارسة الجنس به، وما يدعى من الاستقباح العرفي في الثاني مما لا أساس له.

٩ ـ المعاملة على الأعضاء التناسلية ونحوها كالمني والبويضة

ويقع الكلام أولاً في بيع الأعضاء، وهي إما أن تكون مأخوذة من الحي أو من الميت، فالبحث في موردين:

(الأول): في بيع الأعضاء التناسلية المأخوذة من الحي.

مقتضى إطلاق أدلة البيع كقوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾ هو صحة بيع الإنسان العضو المنتزع منه سواء أجاز النزع تكليفاً أم لا، ولكن قد تثار شبهات في إزاء ذلك وهي:

١ ـ إن أجزاء بدن الإنسان غير مملوكة له بالملكية الاعتبارية القانونية ولا يصح بيع ما لا يملك كما قرر في محله من كتاب البيع.

والجواب عنه: إن المعتبر في صحة التمليك ـ مجاناً كان أو بعوض ـ هو أن يكون للمملّك صلاحية التمليك، ولا يعتبر أن يكون مالكاً بالملكية الاعتبارية كما حقق ذلك في محله، وإذا ساغ لأحد أن يناقش في كون الأعضاء المقطوعة من الإنسان مملوكة له بالملكية الاعتبارية فلا مجال لإنكار كونها مملوكة له بنحو آخر من الملكية وهو سلطنته على التصرف فيها كيف ما يشاء بمقتضى البناء العقلائي على ذلك، وهذا المقدار كافٍ في كونه مالكاً لتمليكها للغير.

ودعوى أن ما دل على عدم جواز بيع الحرّ ـ كلاً أو بعضاً ـ يقتضي عدم سلطنة الشخص على بيع شيء من أجزاء بدنه، مردودة بأن ذلك قبل القطع وأما بعده فلا يعد جزءاً منه فعلاً ليندرج في الأدلة المذكورة.

٢ ـ إن الله تبارك وتعالى كرّم الإنسان كما قال في كتابه الكريم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ ومقتضى كرامته أن لا يكون محلاً للبيع والشراء فإنه امتهان له وحطّ من قدره ويعني جعله في مصاف الحيوانات والبهائم، ومن هنا يلاحظ أن الإسلام لما أقرّ موضوع الرق لأسباب معينة لا مجال لشرحها هنا مهّد من الطرق والأساليب ما ينتفي به هذا الموضوع تدريجاً كما حصل ذلك بالفعل.

وبالجملة إن عرض الإنسان للبيع والشراء إساءة إلى كرامته وحطّ منها ولا يظن أن يرضى به الشارع المقدس، ولذلك يتجه المنع من بيع ما يقتطع منه لإلحاقه بإنسان آخر.

والجواب عنه: إنه لم يظهر أن بيع الجزء المنقطع من الإنسان يحطّ من الكرامة الإنسانية بالنحو الذي يمكن أن يستكشف منه المنع الشرعي، وما ذكر لا يعدو كونه تقريباً استحسانياً لا يمكن أن يعتمد عليه في استنباط الحكم الشرعي.

٣ ـ إن العضو المبان من الحي ميتة أو بحكم الميتة كما ورد في بعض النصوص كمرسلة أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة[١].

وقد دلت روايات متعددة على حرمة بيع الميتة عمدتها رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: السحت ثمن الميتة[٢].

ويمكن أن يناقش فيه صغرى وكبرى:

أما الصغرى فلعدم صدق الميتة عرفاً على الأجزاء المبانة من الحي وعدم اعتبار رواية أيوب بن نوح الدالة على تنزيلها منزلة الميتة كما مرّ الإيعاز إلى ذلك فيما مضى، إلا أن يقال أن صحيحة محمد بن قيس قد

---

(١) الوسائل ج ٢ ص ٩٣١ ح ١.
(٢) الوسائل ج ١٢ ص ٦٢ ح ٥.

دلت على أن ما أخذته الحبالة من الصيد فقطعت منه يداً أو رجلاً من الميتة[1] فيتعدى من موردها وهو الحيوان إلى الإنسان بدعوى أنه مقتضى المتفاهم العرفي منها، ولكنه محل تأمل لأن الظاهر أن التنزيل فيها من جهة واحدة وهي حرمة الأكل فلاحظ.

وأما الكبرى فلأن رواية السكوني غير نقية السند بكلا طريقيها، فإن في أحدهما النوفلي وفي الثاني موسى بن عمر، والظاهر أنه ابن يزيد الصيقل الذي لم يوثق.

مضافاً إلى أنه لا يستبعد بالنظر إلى التعبير فيها بـ(السحت كذا وكذا) أن تكون واردة في تفسير كلمة السحت المذكورة في عدد من الآيات القرآنية الكريمة الظاهرة في حرمة أكل السحت كقوله تعالى: ﴿**لَوْلاَ يَنْهَاهُمْ الرَّبَّانِيُّونَ والأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ**﴾ وقد أوردها في التفسير المنسوب إلى علي بن إبراهيم في ذيل هذه الآية الكريمة[2] وبناءً على ذلك فلا إطلاق لها لما هو محل البحث من ميتة الإنسان فلاحظ.

٤ ـ إن الأجزاء المبانة من الحي نجسة ولا يصح بيع النجس، لأن الله تعالى إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه كما ورد في بعض الروايات[3] ويستفاد ذلك من الموارد الخاصة بنصوص فيها كما في ثمن الخمر والنبيذ والخنزير والميتة والكلب وغير ذلك[4].

ولكن تقدم أنه ربما يتأمل في نجاسة العضو المبان من الحي، وعلى تقدير تسليمها فالحكم بعدم جواز بيع الأعيان النجسة بصورة عامة مما لا يمكن إثباته بدليل، فإن الخبر الدال على أن الله إذا حرم شيئاً حرّم ثمنه ضعيف الإسناد، وانتزاع الكبرى الكلية من الموارد الخاصة لا يعتمد على

---

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٢٣٦ ح ١.
(٢) تفسير القمي ج ١ ص ١٧٠.
(٣) بحار الأنوار ج ١٠٣ ص ٥٥ ح ٢٩.
(٤) الوسائل ج ١٢ ص ٦١ ب ٥ وص ٨٢ ب ١٤ وص ١٦٧ ب ٥٧.

أساس صحيح، ولذلك أفتى كثير من الفقهاء بجواز بيع ما عدا المذكورات من الأعيان النجسة إذا كانت لها منفعة محللة معتد بها كبيع العذرة للتسميد والدم للتزريق ونحو ذلك.

فتحصل مما تقدم أنه لا دليل على المنع من بيع الإنسان بعض الأجزاء المبانة منه لإلحاقه ببدن شخص آخر، وإن كان الأحوط الاجتناب عن البيع وجعل المال بإزاء التخلي عنه لدافعه أو بإزاء نفس القطع إذا لم يكن محرّماً.

ثم إنه لا مانع من الجمع بين أخذ الدية في مورد ثبوتها وهو وقوع الجناية على الحيّ بقطع عضو منه بغير إذنه وبين أخذ عوض العضو المقطوع، لأن الدية غرامة للجناية الواقعة على الشخص وليست عوضاً عن الجزء المقطوع، وليس المقام مماثلاً للأعيان التالفة التي يقال فيها أن المتلف إذا غرم للمالك عوض التالف ينتقل بقايا التالف إليه بمقتضى المعاوضة القهرية العقلائية[1]، والفرق ما عرفت من أن الدية ليست عوضاً عن العضو فلاحظ.

(الثاني): في بيع الأعضاء التناسلية المأخوذة من الميت.

ويمكن أن يقع على أنحاء:

١ ـ بيع الشخص قبل وفاته ما يقتطع منه بعدها، وهذا لا يصح إذ لا سلطة له فعلاً على بيع ما يقطع منه لاحقاً ـ كما علم وجهه مما تقدم ـ فيقع باطلاً لا محالة، ومنه يعلم بطلان بيعه على أن يقطع ويسلّم إلى المشتري بعد الوفاة.

٢ ـ بيع الورثة جزءاً مقتطعاً من الميت من دون وصيته بذلك، وهذا باطل أيضاً لعدم سلطتهم على البيع ووجوب دفن الميت بجميع أجزائه كما مرّ.

---

(١) لاحظ محاضرات في الفقه الجعفري ج ٢ ص ٢١٣.

٣ ـ بيع الوصي جزءاً مقطوعاً من بدن الميت بوصية منه، والظاهر بطلانه أيضاً، إذ مقتضى أدلة وجوب الدفن عدم الترخيص في إلحاق الجزء المقطوع ببدن الغير، وحيث أن البيع ليس مجرد إنشاء ملكية المشتري للمبيع بل ملكيته المندمج فيها وجوب تسليمه إليه مع مطالبته به وعدم امتناعه عن أداء الثمن، ومثل هذا الإنشاء لا يقبل الإمضاء الشرعي بعد فرض وجوب الدفن، وأما إمضاؤه مجرداً عنه فيحتاج إلى دليل خاص وهو مفقود، فالنتيجة أنه لولا دليل وجوب الدفن لكان بالإمكان الحكم بصحة الوصية بالبيع وأما معه فلا سبيل إلى ذلك وإن قلنا بجواز قطع العضو من الميت بوصية منه بذلك فتدبر.

ثم إنه لو قيل بصحة البيع في مثل ذلك فيحتمل كون الثمن مثل الدية الثابتة بالجناية على الميت عائداً للميت نفسه لا للورثة.

هذا كله إذا كان الميت مسلماً، وأما إذا كان كافراً فلا يصح بيعه لما يقتطع منه بعد وفاته، وأما بيع وليّه له فإن كان جائزاً بحسب مذهبه فلا بأس به، وكذلك مع وصيته بالبيع، ولو كان غير محقون الدم فيمكن اقتطاع العضو وإلحاقه ببدن الحي من دون شراء كما ظهر وجهه مما تقدم.

هذا فيما يتعلق ببيع الأعضاء التناسلية.

وأما بيع المني والبويضة فيمكن أن يناقش في صحته من جهات:

(الأولى): من حيث كون المني والبويضة من فضلات الإنسان التي لا يعتبرها العقلاء مملوكة لمن تخرج منه[1]، غاية الأمر أنه يثبت له حق الاختصاص بها بمعنى عدم جواز مزاحمته فيها، ولكن هذا المقدار لا يصحح البيع، نعم لا مانع من أخذ مبلغ من المال إزاء التخلي عنها لدافعه.

ولكن دعوى أن العقلاء لا يعتبرون فضلات الإنسان مملوكة له غير

---

(١) لاحظ ص ٢٣.

صحيحة على إطلاقها، وقد مرّ آنفاً جواز بيع العذرة عند كثير من الفقهاء.

(الثانية): إن المني والبويضة ليستا من الأموال التي يتنافس فيها العقلاء وتكون لها قيمة سوقية، بل هما من الفضلات التي لا مالية لها ولكن ربما يتعلق بها غرض شخصي، ولكن هذا المقدار لا يكفي في تصحيح بيعها، فإن المعاملة المبنية على بذل المال بإزاء ما لا مالية له لا تندرج في المعاملات العقلائية المشمولة لدليل الإمضاء الشرعي فتقع باطلة لا محالة.

والجواب عنه: بأنه لا يعتبر في صحة المعاملة المبنية على بذل المال بإزاء شيء كون ذلك الشيء مالاً بمعنى ما له قيمة سوقية، بل يكفي أن يكون فيه منفعة مقصودة للمشتري يكون قيامه بدفع المال بإزائه بالنظر إليها مقبولاً عند العقلاء ولا يكون معاملة سفهائية، ويمكن فرض ذلك في بيع المني كما إذا كان البائع هو الزوج والمشتري هي الزوجة، وكذلك بيع البويضة كما إذا باعت إحدى الزوجتين بويضتها للزوجة الثانية.

(الثالثة): إن المني والبويضة نجستان ولا يصح بيع النجس، ولكن مرّ الخدش في المنع من بيع النجس بصورة عامة، مضافاً إلى أن البويضة مما لا دليل على نجاستها.

فالمتحصل أنه لا دليل على عدم صحة بيع المني والبويضة في حد ذاته.

١٠ ـ استئجار المرأة للحمل

تقدم في الفصل الأول أن من العمليات المساعدة على الإنجاب التي تجري اليوم في عيادات العقم هو زرع بويضة الزوجة المخصبة بحويمن زوجها في رحم امرأة أخرى لتنمو وتتكامل فيها إلى حين الولادة، ويلتجأ إلى هذه العملية عندما تمتلك الزوجة بويضة صالحة للتخصيب ولكن لا تمتلك رحماً صالحة لاحتضان البويضة المخصبة أو يوجد لها موانع صحية

أخرى من الحمل، فتستحصل موافقة امرأة أخرى على استقبال بويضتها بعد التخصيب فتزرع في رحمها ويبقى إلى أن يصبح جنيناً متكاملاً.

وعندما تيسّر إجراء هذه العملية أثار سوالاً فقهياً عن مدى مشروعية إيجار المرأة نفسها لاحتضان البويضة المخصبة وحمل الجنين طيلة مدة الحمل، ويمكن طرح هذا السؤال بصورة أوسع ليشمل مورد إيجار الزوجة نفسها للحمل من زوجها، وغير ذلك من الموارد.

وكيف كان فالحمل المستأجر عليه المرأة إما جائز أو غير جائز فيقع الكلام في موضعين:

(الموضع الأول): في استئجار المرأة للحمل الجائز شرعاً.

ومن موارد ذلك:

أ ـ حمل المرأة ببويضتها المخصبة بحويمن زوجها.

ب ـ حمل المرأة ببويضة ضرتها المخصبة بحويمن زوجها، سواء على الرأي القائل بأن صاحبة البويضة هي الأم النسبية للمولود أم على الرأي القائل بأن صاحبة الرحم التي تحتضن الجنين هي أمه النسبية.

ج ـ حمل المرأة ببويضة امرأة أخرى المخصبة بحويمن زوج الأولى بناءً على أن صاحبة الرحم هي الأم النسبية للمولود، وكذلك بناءً على أن صاحبة البويضة هي الأم النسبية له بشرط أن لا يكون صاحب الحويمن من المحارم النسبيين لصاحبة البويضة على ما تقدم في محله.

د ـ حمل المرأة ببويضة امرأة أخرى بعد تخصيبها بحويمن زوج الثانية بناءً على أن صاحبة البويضة هي الأم النسبية للمولود على ما تقدم في محله أيضاً.

هـ ـ حمل المرأة ببويضتها المطعمة بخلية جسدية من رجل بناءً على عدم اعتبار صاحب الخلية أباً للمولود، بل وإن اعتبر أباً له بشرط أن لا يكون من المحارم النسبيين لأمه.

و ـ حمل المرأة ببويضتها المطعمة بخلية من جسدها أو بخلية حيوانية.

ز ـ حمل المرأة ببويضتها المخصبة في الأنبوبة الطبية بحويمن رجل غير زوجها بشرط أن لا يكون من محارمها النسبيين على رأي تقدم.

ويمكن أن يقال في بادىء النظر أنه لا مانع من استئجار المرأة للحمل الجائز شرعاً، لفرض أنه عمل من الأعمال المحللة وله منفعة مقصودة للعقلاء وهي صيرورة الشخص أباً أو أماً أو جداً ونحو ذلك، ويشبه إلى حدّ ما استئجار المرأة للإرضاع الذي لا إشكال فيه نصاً وفتوى[1].

ولكن يمكن أن تذكر جملة من الموانع عن صحة استئجار المرأة للحمل إما مطلقاً أو في بعض الصور[2] وهي:

(الأول): إن من شروط صحة الإجارة أن يكون العمل المستأجر عليه معلوماً محدداً للطرفين، فالجهل به مضرّ بصحة الإجارة، فلو آجر شخصاً على حمل متاع وجب أن يعين الخصوصيات التي تختلف باختلافها الأغراض كنوع المتاع ووزنه والمكان الذي يحمل إليه والزمان الذي يريده لذلك، فمع عدم التعيين المؤدي إلى جهالة العمل يحكم ببطلان الإجارة كما هو مقرر في محله.

وفي استئجار المرأة للحمل يمكن أن يقال أن فيه جهتين من عدم المعلومية:

أ ـ عدم العلم بعدد الأجنة التي سوف تحملها المرأة المستأجرة ولا

---

(١) لاحظ جواهر الكلام ج ٩ ص ٧٠٥، والوسائل ج ١٥ ص ١٩٠ ح ١.

(٢) يجدر الإشارة إلى أن بعض هذه الموانع تختص بالإجارة ولا تأتي في المصالحة والجعالة ونحوهما من المعاملات التي يمكن إجراؤها في مورد الإجارة وتؤدي غرضاً مماثلاً لها فلاحظ.

سيما في عمليات طفل الأنابيب حيث يتعمّد الطبيب زرع ثلاث إلى أربع بويضات مخصبة للتأكد من حصول الحمل فربما ينغرس الجميع في جدار الرحم وربما ينغرس البعض فقط.

ب ـ عدم العلم بمدة الحمل فإنها تتراوح بين ستة أشهر إلى تسعة أشهر.

والجهل بخصوصيات الحمل من الجهتين مانع من صحة استئجار المرأة لذلك.

والجواب: إنه ليس هناك دليل على اعتبار معلومية العمل المستأجر عليه أزيد من المقدار الذي لولاه تكون المعاملة خارجة عن حدود المعاملات الدارجة بين العقلاء وغير مشمولة لدليل النفوذ والإمضاء الشرعي كقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1]، والجهل بعدد الجنين ومدة الحمل لا يخرج استئجار المرأة للحمل عن نمط المعاملات الدارجة بين العقلاء كما لا يخفى.

(الثاني): إن من شروط الإجارة أن لا يكون العمل المستأجر عليه مما علم من الشارع المقدس لزوم الإتيان به مجاناً مباحاً كان أو راجحاً، واجباً كان أو مستحباً عينياً كان أو كفائياً عبادياً كان أو توصلياً، وأما ما كان من هذا النوع كفعل الفرائض اليومية ونوافلها وصوم شهر رمضان وحجة الإسلام عن النفس والقضاء بين الناس والأذان للصلاة وتغسيل الأموات وتكفينهم والصلاة عليهم فلا يصح أخذ الأجرة عليه على إشكال في بعض الأمثلة الأخيرة في كونها من هذا النوع.

ويمكن أن يعدّ من هذا القبيل حمل المرأة من زوجها، فإن الذي يظهر من النصوص أن الاستمتاعات الزوجية وما يتبعها من الحمل والرضاع والحضانة كلها مبنية على المجانية، بمعنى أن الزوجة لا تستحق بإزائها

---

(١) سورة المائدة/ ١.

سوى النفقة، ومما يرشد إلى ذلك ملاحظة الحكم في الرضاع، فإنه وإن كان المعروف والمشهور بين فقهائنا أن للأم أن تطالب بالأجرة عليه وإن كانت في عصمة والد الطفل إلا أنه ذهب الشيخ الطوسي قدس سره إلى خلاف ذلك قائلاً: (إن الأم إذا طلبت الأجرة على رضاع الولد وكانت في حبالة أبيه غير مطلقة منه طلاقاً لا رجعة فيه فإنها لا تستحق أجراً ولا ينعقد بينها وبين زوجها عقد إجارة فيما يرجع إلى الوطء وتوابعه)[1].

وما أفاده أعلى الله مقامه هو المستفاد بالنظر إلى مجموع الآيات الكريمة فقد قال تعالى في سورة البقرة: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَولاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[2] والظاهر اختصاص هذه الآية الكريمة بالمرضعة التي هي في عصمة زوجها ـ والد الرضيع ـ ومن بحكمها كالمطلقة الرجعية قبل انقضاء عدتها، وأما المطلقة البائنة وكذلك الرجعية بعد انتهاء العدة فلا تشملهما الآية المباركة إذ لا إشكال في عدم استحقاقهما للنفقة.

وقال تعالى في سورة الطلاق بشأن المطلقات: ﴿**وإِنْ كُنَّ أُولاَتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى**﴾[3].

والظاهر عدم شمول هذه الآية الكريمة للمطلقة الرجعية في مدة العدة إذ المفروض فيها وقوع الطلاق في حال كون المرأة حاملاً فتنتهي عدتها بوضع حملها فيكون مورد الأمر بدفع الأجرة إليها على الرضاع إنما هو بعد انقضاء العدة فلا تجمع المرضعة بين النفقة وبين أجرة الرضاع.

فالنتيجة أنه يفهم بضمّ الآية الكريمة الثانية إلى الأولى أن الوالدة المرضعة إذا كانت في عصمة المولود له فإنما لها عليه رزقها وكسوتها ولا

---

(١) مسالك الإفهام ج ٣ ص ٣٠٧.
(٢) سورة البقرة/ ٢٣٣.
(٣) سورة الطلاق/ ٦.

تستحق أجرة على الرضاع، وأما إذا كانت مطلقة لا نفقة لها فبإمكانها المطالبة بأجرة الرضاع.

والملاحظ أن معظم النصوص في استحقاق الوالدة المطالبة بأجرة الرضاع واردة في المطلقة والمتوفى عنها زوجها[1]، وحديث واحد منها مطلق وهو معتبرة داود بن الحصين[2] ولكن لا يأبى الحمل على ذلك بقرينة ما تقدم، وأما ما ورد في خبر سليمان المنقري[3] من أنه لا تجبر الحرة على رضاع الولد فهو لا يدل على استحقاقها الأجر عليه بل يحتمل أن يكون حالها حال الأذان حيث لا يجبر عليه المؤذن ولكن لا يستحق عليه أجراً.

وكيف كان فالمستظهر بملاحظة مجموع الأدلة هو عدم استحقاق الزوجة أجرة على إرضاع ولدها.

وإذا كان هذا حال الرضاع فمن المستبعد أن يختلف عنه الحمل في الحكم ولا سيما مع قيام السيرة على عدم أخذ الأجرة عليه، بالإضافة إلى أنه قد يستشعر ذلك من الآية الكريمة الثانية فإن الحكم باستمرار الإنفاق على المطلقة الحامل إلى حين الوضع ربما يشعر أن ما تستحقه الحامل حال كونها في عصمة والد الحمل لا يتعدى النفقة أيضاً فتأمل.

وعلى ذلك فليس للزوجة أن تؤجر نفسها للحمل من زوجها سواء أقلنا بثبوت حق الاستيلاد للزوج عليها أم لا، فإن حقها في حال الحمل ليس سوى النفقة من مأكل وملبس ومسكن ونحوها فتدبر.

(الثالث): إن من شروط صحة الإجارة أيضاً أن يكون للعمل المستأجر عليه منفعة مقصودة للعقلاء تعود للمستأجر وإلا لم يشملها دليل

---

(١) الوسائل ج ١٥ ص ١٧٨ ح ١ وص ١٧٩ ح ٢، ٣ وص ١٩١ ح ٢، ٣ وص ١٩٢ ح ٥.

(٢) الوسائل ج ١٥ ص ١٩٠ ح ١.

(٣) الوسائل ج ١٥ ص ١٧٥ ح ١.

الإمضاء لخروجها عن المعاملات الدارجة بين العقلاء، واستئجار المرأة للحمل قد يكون كذلك، لأن المنفعة المقصودة منه هو الحصول على ولد منتسب إلى المستأجر بالأبوة أو الأمومة وهذا الانتساب لا يتحقق في جملة من الموارد بناءً على بعض الآراء في المسألة ومنها:

أ ـ استئجار صاحبة البويضة امرأة أخرى لاحتضان البويضة المخصبة وحملها بناءً على أن الأم النسبية للجنين هي صاحبة الرحم، وأما صاحبة البويضة فهي أجنبية عنه تماماً.

ب ـ استئجار صاحب الحويمن امرأة ـ غير زوجته ـ لاحتضان البويضة المخصبة في المختبر بحويمنه، بناءً على جواز هذه العملية ولكن من دون انتساب الجنين إلى صاحب الحويمن.

ج ـ استئجار صاحب الخلية الجسدية زوجته أو غيرها لاحتضان البويضة المطعمة بخلية من جسده، بناءً على عدم انتساب الولد إلى صاحب الخلية.

ففي هذه الموارد ونظائرها لا يصح استئجار المرأة للحمل من قبل صاحبة البويضة أو صاحب الحويمن أو الخلية غير الجنسية لعدم ترتب المنفعة المقصودة للعقلاء عليه.

هذا، ولكن ناقش السيد الأستاذ قدس سره في كبرى اعتبار ترتب غرض عقلائي على العمل المستأجر عليه قائلاً: إنه يكفي في صحة الإجارة تعلق غرض شخصي مصحح لاعتبار الملكية سواء أكان الغرض عقلائياً ولو نادراً أم لا.

وعلّل ذلك بأن أقصى ما يقتضيه فقدان الغرض العقلائي هو صيرورة المعاملة سفهائية ولكن الباطل إنما هي المعاملة الصادرة من السفيه أي من لا يدرك صلاحه وفساده لا المعاملة السفهائية الصادرة ممن يدرك ومع ذلك أقدم وفعل لغاية هو أدرى بها، ومن البيّن عدم إطلاق اسم السفيه على من تصدر منه مثل هذه المعاملة السفهائية مرة أو مرتين، بل مقتضى عموم

الناس مسلطون على أموالهم صحة هذه المعاملة الحاوية لغرض شخصي وإن كانت فاقدة لغرض نوعي عقلائي[1].

(أقول): حديث (إن الناس مسلطون على أموالهم) مروي مرسلاً في بعض المصادر[2] فلا عبرة به سنداً، مضافاً إلى أنه مخدوش الدلالة عنده قدس سره حيث ذكر أنه ليس معنى هذا الحديث تسلط الإنسان على كل تصرف في ماله سواء أكان تصرفاً خارجياً أو اعتبارياً من حيث الوضع أو التكليف، بل معناه استقلال المالك في التصرف في أمواله في الجهات المشروعة وعدم كونه محجوراً على التصرف في تلك الجهات وليس لغيره أن يزاحمه في ذلك، وعليه فشأن دليل السلطنة شأن الأوامر المسوقة لبيان أصل الوجوب من غير نظر فيها إلى تعيين الواجب من حيث الكم والكيف، فلو شك في صحة تصرف خاص ـ كالبيع المعاطاتي والمعاملة السفهائية ـ لا يجوز التمسك في مشروعية ذلك بدليل السلطنة[3].

ومن المفارقات أنه قدس الله نفسه استدل على اعتبار المعلومية في المنفعة المملوكة بالإجارة وفي الأجرة المقررة بإزائها بأن المعاملة على المجهول خارج عن حدود المعاملات الدارجة بين العقلاء وما هذا شأنه لا يكون مشمولاً لدليل النفوذ والإمضاء من وجوب الوفاء بالعقود وحلية البيع ونحو ذلك، فإن دعوى انصراف هذه الأدلة عن مثل ذلك غير بعيدة كما لا يخفى[4].

وإذا تمت هذه الدعوى ـ وهي تامة ـ فكيف يمكن معها الالتزام بصحة المعاملة السفهائية الخارجة عن إطار المعاملات الدارجة بين العقلاء؟!.

---

(١) مستند العروة الوثقى كتاب الإجارة ص ٣٩٥.
(٢) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٧٢.
(٣) مصباح الفقاهة ج ٢ ص ١٠٢.
(٤) مستند العروة الوثقى كتاب الإجارة ص ٣٣.

هذا بحسب الكبرى.

وأما بحسب الصغرى فيمكن المناقشة في عدم ترتب الغرض العقلائي على استئجار المرأة للحمل في الموارد المتقدمة ونظائرها من قبل صاحبة البويضة أو صاحب الحويمن أو الخلية الجنسية بناءً على عدم حصول الانتساب بالأبوة أو الأمومة فيها شرعاً:

أولاً: بأن تحقق الانتساب العرفي ـ وإن لم يكن مورداً للإمضاء الشرعي ـ كما في المورد الثاني بل والثالث المتقدمين كافٍ في ما هو شرط في صحة الإجارة، فإنه منفعة مقصورة للعقلاء وإن لم يترتب عليه الآثار الشرعية للانتساب.

وثانياً: بأنه لا يشترط أن تكون المنفعة المقصودة للمستأجر هو حصول الانتساب بالأبوة أو الأمومة لنفسه، بل يكفي أن يكون المقصود حصوله لغيره ممن يمتّ إليه ويهمه أمره، كما في استئجار صاحبة البويضة من تحمل جنيناً لزوجها لئلا يفكر في الزواج من امرأة أخرى، بل يمكن أن يقال إن نفس كون المولود حاملاً للصفات الوراثية لصاحبة البويضة أو صاحب الحويمن أو الخلية غير الجنسية منفعة مقصودة للعقلاء ولو في الحالات التي يُحرم فيها الشخص من الحصول على طفل ينتسب إليه فتأمل.

(الرابع): إن من شروط صحة الإجارة أن لا يكون القيام بالعمل المستأجر عليه مزاحماً بأداء تكليف إلزامي متوجه إلى المستأجر ومنجز عليه وإلا لم تصحّ الإجارة، وعلى هذا الأساس أبطل الفقهاء استئجار المستطيع للحج في النيابة عن الغير واستئجار المرأة المتزوجة للرضاع مع منافاته لحق زوجها في الاستمتاعات الجنسية.

وفي محل البحث إذا أريد استئجار المرأة المتزوّجة للحمل فإن لم يكن الحمل منافياً لحق زوجها كما لو كان غائباً فلا إشكال في ذلك، وأما لو كان منافياً لحقه فإن كان الحمل للزوج فالحكم كذلك لما تقدم في

أوائل الفصل الأول من أنه لا دليل على لزوم استئذان المرأة من زوجها في صيرورتها حاملاً منه حتى مع منافاة الحمل للاستمتاعات الجنسية.

وأما إذا لم يكن الحمل للزوج ـ بناءً على جوازه في حد ذاته ـ فإن وافق عليه فلا إشكال وإن لم يوافق فلا بد من الالتزام ببطلان الإجارة لأن متعلقها مناف لأداء حق الزوج.

ولكن ذكر المحقق الأصفهاني قدس سره في مسألة استئجار المرأة للإرضاع المنافي لحق الزوج بأنه يمكن الالتزام بصحة الإجارة على أساس أن حق الزوج في الاستمتاع في أوقاتها ليس على سبيل الاستغراق بالضرورة بل على نحو الكلي في المعين، غاية الأمر أن ولاية التعيين بيد الزوج، ولكن حيث أن الكلي في المعين لا يتعين بصيرورته فرداً إلا بوجوده خارجاً فلا وجود له بنحو التعين إلا إذا وجد الاستمتاع في الخارج ومعه لا شبهة في أنه لا يتحقق الإرضاع في الخارج في زمان تحقّق الاستمتاع، وأما مجرد مطالبة الزوج بالاستمتاع فلا يوجب خروج الكلي عن الكلية إلى التفرد والشخصية حتى يستحيل ملك ضده[1].

ويلاحظ على ما أفاده قدس سره:

أولاً: إن ما ذكره من أن حق الزوج في الاستمتاع من الزوجة إنما هو على سبيل الكلي في المعين بالنسبة إلى أوقات الزوجة مبني على أن قصور قدرة الزوجة عن الجمع بين الأفراد المقدورة في حد ذاتها من الاستمتاع يكون مانعاً عن صحة تعلق الزوج بكل فرد منها، فلا محالة يتعلق بعدد يمكن الجمع بينها على نحو الكلي في المعين، ولكن هذا المبنى غير تام، بل المناط في صحة تعلق حق حق الزوج بكل فرد من أفراد الاستمتاع هو كونه مقدوراً في حد ذاته للزوجة من غير عذر لها في تركه، وهذا هو المطابق لنظر العقلاء فإنهم يرون أن المرأة إذا لم تستجب

---

(١) كتاب الإجارة ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

في وقت لطلب زوجها في التمكين تكون مفوتة لحقه في ذلك الوقت لا أنها تكون رافضة لإعمال ولايته في تعيين حقه في الوقت المحدد كما هو لازم مرامه.

وثانياً: إن ما يظهر من كلامه (قدس سره) من أنه إذا كان حق الزوج في الاستمتاع على سبيل الكلي في المعين فلا يتعين خارجاً إلا إذا وجد الاستمتاع في الخارج غير تام على إطلاقه، بل قد يتعين من جهة فوات سائر الأفراد المقدورة، ونظير ذلك ما إذا ملك الانتفاع بآلة ساعة من النهار على سبيل الكلي في المعين مع ولايته في التعيين، فانقضى النهار كله إلا ساعة من آخره ولمّا يسمح له بالانتفاع بتلك الآلة فلا محالة يتعين حقه في الساعة الأخيرة من غير توقف على تحقق الانتفاع خارجاً.

والنتيجة أنه بناءً على استحالة الجمع بين كون الاستمتاع مورداً لحق الزوج وملكية الغير للإرضاع المنافي له من باب استحالة الجمع بين الضدين لا ينهض ما أفاده (قدس سره) بدفع الإشكال عن صحة الإجارة للإرضاع، ولكن الصحيح أنه لا استحالة في ذلك، فإن مركز التضاد إنما هو بين ذات الإرضاع والاستمتاع، وأما الملكية والحق فهما اعتباران وضعيان ولا تضاد بين اعتبار واعتبار آخر، غاية الأمر أنه إذا لم يكن متعلقه مقدوراً يكون لغواً ولكن يكفي في عدم اللغوية كون متعلقه مقدوراً بنفسه لا بضميمة متعلق اعتبار آخر، والمفروض أن كلاً منهما مقدور في حد ذاته، فلا إشكال من جهة أن مقتضى الإجارة ملكية الإرضاع ـ مثلاً ـ للمستأجر في حين أن الاستمتاع مورد لحق الزوج، وإنما الإشكال من جهة أخرى.

وقد ورد عن السيد الأستاذ قدس سره في بيانها ما لفظه: إذا زاحم الوفاء بالعقد واجب آخر أهم كالحج عن نفسه أو تمكين الزوج ـ كما في المقام ـ فإما أن يحكم بصحة العقد مطلقاً أو على تقدير عصيان الأهم، لا سبيل إلى الأول فإنه من التكليف بالضدين في مرتبة واحدة وزمان واحد كما هو واضح.

وأما الثاني فهو وإن كان ممكناً بأن يقال حجّ عن نفسك أو أطيعي زوجك وإلا فيجب الوفاء بعقد الإجارة، إلا أنه لا دليل عليه ضرورة أن أدلة صحة العقود لم تكن تأسيسية ابتدائية وإنما هي إمضاء لما ينشئه المتعاقدان، ومن الواضح أن المنشأ إنما هو العقد بقول مطلق لا معلقاً على تقدير، وقد عرفت عدم قبوله للصحة فما هو قابل للإمضاء لم يكن منشأً وما هو المنشأ غير قابل للإمضاء.

ولو فرضنا أحياناً أن الإنشاء من الأول كان مقيداً ومعلقاً على العصيان فآجرت الزوجة نفسها للإرضاع ـ مثلاً ـ معلقاً على مخالفة الزوج بطل أيضاً لكونه من التعليق في العقود المبطل لها بلا كلام[1].

ولكن هذا البيان ربما يمكن المناقشة فيه بأن ما ينشئه المتعاقدان في الإجارة إنما هو من قبيل الحكم الوضعي.

وكما أن وجوب وفاء الأجير بأداء العمل مشروط بمطالبة المستأجر، وأيضاً مشروط بعدم امتناع المستأجر عن دفع الأجرة، كذلك لا مانع من أن يجعله الشارع المقدس مشروطاً بعصيان التكليف بالأهم.

وعلى ذلك فالملكية المنشأة لا تنفذ مقيدة بحصول العصيان ليقال أن ما هو المُنشأ ليس قابلاً للتنفيذ الشرعي وما يقبله لم يكن منشأً.

نعم ليس للمستأجر مطالبة الأجير بأداء العمل لأنها مطالبة بارتكاب الحرام، بل إن أتى به الأجير من عند نفسه فهو وإلا فللمستأجر فسخ العقد أو المطالبة بأجرة المثل للعمل المستأجر عليه.

وبذلك يظهر أنه مع تعليق لزوم الوفاء بالعقد في متنه على عصيان الخطاب بالأهم لا يكون ذلك من قبيل تعليق المنشأ المؤدي إلى البطلان.

(إن قلت): لا معنى لاعتبار عمل الأجير مملوكاً للمستأجر من دون

---

(١) مستند العروة الوثقى كتاب الإجارة ص ٣٦٤.

أن يحق له المطالبة به كما لا معنى لاعتبار المتاع الفلاني ملكاً لزيد من دون أن يحق له التصرف فيه وجواز ذلك للآخرين، فإن اعتبار الملكية في الموردين لغو محض، والسّر في ذلك تقوّم الحكم الوضعي بالأحكام التكليفية والوضعية المناسبة له فلا يصح اعتباره مع نفي تلكم الأحكام.

(قلت): الذي يتقوم به الحكم الوضعي إنما هو بعض الأحكام التكليفية والوضعية المناسبة له لا جميعها، ويكفي في المقام في صحة اعتبار عمل الأجير مملوكاً للمستأجر كونه ضامناً لبدله على تقدير عدم أدائه له ولا يتقوم اعتبار مملوكيته باستحقاق المطالبة به، ولعل إلى هذا الوجه نظر من أفتى من الفقهاء بصحة الإجارة في بعض نظائر المقام.

ولكن الظاهر ـ مع ذلك ـ أنه لا محيص من الالتزام ببطلان الإجارة في المقام ونظائره لأن ما ينشئه المتعاقدان ليس هو الملكية المجردة عن وجوب أداء المملوك لمالكه مع مطالبته به وعدم امتناعه عن أداء مملوك الطرف الآخر، بل المنشأ هو الملكية المندمج فيها هذا الحكم التكليفي، ومن المعلوم أن مثله لا يقبل الإمضاء الشرعي وأما إمضاؤه مجرداً عنه فيحتاج إلى دليل خاص وهو مفقود فلا بد من القول ببطلانه.

(الخامس): إن من شروط صحة الإجارة أن لا يكون للعمل المستأجر عليه مقدمة محرمة منحصرة وإلا بطلت الإجارة مع تنجز الحرمة في حق الأجير كما في استئجار الجنب لكنس المسجد حال جنابته مع علمه بها وبحكمها، فإن الكنس وإن كان مباحاً في نفسه إلا أن مقدمته وهي دخول المسجد لما كانت محرمة ولا يحصل الكنس إلا به لم تصح الإجارة المذكورة.

وفي المقام إذا كان الحمل الذي تستؤجر عليه المرأة لا يتحقق إلا مع بعض المقدمات المحرمة كتعريض بدنها للنظر أو اللمس المحرمين ـ كما هو كذلك في معظم عمليات التخصيب خارج الرحم ـ فلا سبيل إلى تصحيح الإجارة عليه مع تنجز حرمة المقدمات في حقها.

ويظهر الوجه في ذلك مما مر في الأمر الرابع فلا حاجة إلى الإعادة هذا تمام الكلام في الموضع الأول.

(الموضع الثاني): في استئجار المرأة للحمل غير الجائز شرعاً.

ومن موارده:

١ ـ حمل المرأة من الزناء.

٢ ـ حمل المرأة بحقنها بالسائل المنوي لغير زوجها على ما تقدم.

٣ ـ حمل المرأة ببويضتها المخصبة بحويمن أحد محارمها النسبيين، بل مطلق الرجال غير زوجها على رأي.

٤ ـ حمل المرأة ببويضة امرأة أخرى المخصبة بحويمن غير زوجها ـ أي زوج الحامل ـ بناءً على أن صاحبة الرحم هي الأم النسبية للوليد على ما تقدم.

٥ ـ حمل المرأة ببويضتها المطعمة بخلية غير جنسية من جسد رجل غير زوجها بناءً على انتساب الجنين إلى صاحب الخلية على ما مرّ.

ولا إشكال في بطلان الإجارة للحمل غير الجائز شرعاً، فإن من شروط صحة الإجارة أن يكون العمل المستأجر عليه محللاً، ولكنهم اختلفوا في وجه ذلك، وقد علّل السيد الأستاذ قدس سره اعتبار حلية العمل المستأجر عليه بأنه بعد النهي الشرعي عن العمل لا يعتبر الشخص مالكاً له ليتسنى له تمليكه لغيره، والإجارة إنما هي تمليك منفعة بعوض فإذا لم تكن المنفعة مملوكة بطلت الإجارة لا محالة[1].

ويلاحظ على ما أفاده قدس سره بأن تحريم العمل شرعاً لا يقتضي في حد ذاته إلغاء مملوكيته الاعتبارية أو إلغاء حق صاحبه في تمليكه للغير ـ على الخلاف في كون عمل الحرّ مملوكاً له أو كونه مالكاً لتمليكه للغير

---

(١) مستند العروة الوثقى كتاب الإجارة ص ٤٤.

وإن لم يكن مالكاً له بنفسه ـ فإن المناط في صحة تمليكه هو تسلطه على الإتيان به خارجاً مع كونه ذا منفعة مقصودة للعقلاء ولو نادراً، وهذا مما لا يختلف بالمنع عن إتيانه شرعاً وعدمه، نعم إذا نهى الشارع المقدس عن أخذ الأجرة إزاء عمل محرّم كما في الغناء والكهانة والزناء حيث دلت النصوص[1] على أن أجر المغنية والكاهن والزانية سحت فهم من ذلك إلغاء مالية ذلك العمل شرعاً، ومقتضى ذلك بطلان الإجارة عليه لأن الإجارة هو تمليك منفعة بعوض، وأما في سائر المحرمات فلا يقتضي التحريم الشرعي بمجرده بطلان الإجارة عليها.

فالصحيح أن يعلّل بطلان الإجارة في مواردها بما تقدم نظيره في الأمر الرابع من الموضع الأول، وهو أن تمليك العامل عمله بعوض يندمج فيه عقلاءً لزوم الإتيان به عند مطالبة المستأجر به مع عدم امتناعه عن أداء الأجرة ومثل هذا التمليك لا يقبل الإمضاء الشرعي إذ يعني الترخيص في ارتكاب الحرام فيكون باطلاً لا محالة.

تكميل

إذا بطلت إجارة المرأة لأحد الوجوه المتقدمة في الموضع الأول فمن الواضح أنها لا تستحق الأجرة المسماة، ولكن هل تستحق أجرة المثل على عملها أو لا؟

ولعل الصحيح أن يفصّل بين الموارد:

فإنه إذا كان بطلان الإجارة مستنداً إلى مجهولية العمل المستأجر عليه أو كونه مزاحماً بتكليف إلزامي منجز على الحامل أو كونه متوقفاً على مقدمة محرّمة فالظاهر استحقاق الحامل لأجرة المثل، لقيامها بذلك بطلب من المستأجر من دون ابتنائه على المجانية.

نعم إذا كانت أجرة المثل أزيد من الأجرة المسماة وأقدمت على

---

(١) الوسائل ج ١٢ ص ٨٤ ب ١٥ وص ٦١ ب ٥.

المعاملة بالأقل عالمة بذلك فليس لها إلا مقدار الأجرة المسماة لإلغائها مالية عملها بالنسبة إلى المقدار الزائد نظير العمل المتبرع به.

وأما إذا كان بطلان الإجارة مستنداً إلى عدم انتفاع المستأجر بالحمل منفعة مقصودة للعقلاء بحيث عدّ أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل أو كان الحمل للزوج الذي تقدم أنه مما علم ابتناؤه شرعاً على المجانية وعدم أخذ العوض عنه فلا تستحق شيئاً إزاء حملها.

وإذا كان بطلان استئجار المرأة للحمل من جهة كون الحمل غير جائز شرعاً فإن ثبت أن الحمل غير الجائز من قبيل الغناء مما ألغى الشارع المقدس ماليته فلا تستحق الحامل أجرة عليه مطلقاً، وأما مع عدم ثبوت ذلك فمقتضى القاعدة استحقاقها لأجرة المثل، ولا يبعد أن يكون الحمل من الزناء من قبيل الأول فلاحظ.

هذا تمام الكلام في أصل الدليل على حرمة ما يقترن باستخدام وسائل الإنجاب الصناعية من أمور محرمة ـ فتوًى أو احتياطاً ـ وحدود ما يفي الدليل بإثبات حرمته.

(المقام الثاني)

في ما يسوّغ ارتكاب المحرمات المتقدمة

قد اتضح مما مرّ في المقام الأول أن المحرّم ـ تكليفاً أو وضعاً ـ من الأمور المتقدمة هي: كشف مواضع من البدن بمرأى الغير، ونظره إلى تلك المواضع، ولمس مواضع من بدن الغير، وتمكينه من ذلك، والاستمناء، وقطع الأعضاء التناسلية، وزرعها، واستئجار المرأة للحمل، على تفصيل في جميع ذلك.

والحرمة فيما عدا الأخير تكليفية فيمكن أن يرتفع بطروّ بعض العناوين الثانوية كالضرر والحرج، وأما في الإجارة فالحرمة بمعنى البطلان

والفساد ولا تصح المعاملة الفاسدة بطرو مثل هذه العناوين، فيقع الكلام فيما يسوغ ارتكاب المحرمات التكليفية المذكورة من العناوين الثانوية.

ويلاحظ أن مبنى هذا البحث إطلاق دليل التحريم لمورد الحاجة العقلائية ـ وإن لم تكن ضرورية ـ إلى ارتكاب الحرام، وأما مع تبنّي عدم إطلاق الدليل في بعض الأمور المذكورة لمورد الحاجة العقلائية إليه ـ كما مرّ احتماله في حرمة كشف العورة أمام الجنس المماثل وحرمة نظره إليها إذا كان لغرض العلاج ونحوه وإن لم يكن ضرورياً ـ فمن الواضح أنه لا حاجة عندئذٍ إلى عقد بحث حول العناوين الثانوية المرخصة فيما هو محل الكلام ـ من الاستعانة بالوسائل الصناعية للإنجاب، وإن فرض توقفها على ارتكاب بعض المحرمات المذكورة، لأن الحاجة إلى الإنجاب تعتبر حاجة عقلائية فترتفع الحرمة بطروها من دون التماس عنوان ثانوي آخر.

وكيف كان فالعناوين المطروحة للبحث خمسة:

(الأول): الضرر

والضرر في الصحيح من أقوال اللغويين هو ما نصّ عليه الخليل[1] من أنه (النقصان يدخل في الشيء) والمقصود بالشيء الأعم من البدن والمال والعرض، فالحكم الضرري هو الحكم الذي يؤدي امتثاله إلى دخول النقص على المكلف في بدنه أو ماله أو عرضه، مثلاً الكذب حرام، ولكن إذا واجه المكلف ظالماً فسأله عن أمرٍ ولاحظ أنه لو أصدقه الجواب لاعتدى عليه بضرب أو جرح أو استولى علىٰ ماله أو أصاب عرضه بسوء يكون تحريم الكذب عليه في مثل ذلك ضررياً، لأنه يؤدي إلى دخول النقصان عليه في بدنه أو ماله أو عرضه.

والمشهور بين الفقهاء قدس الله أسرارهم استفادة نفي الأحكام الضررية في الشريعة الإسلامية المقدسة من المقطع الأول من قوله ﷺ (لا

---

(١) ترتيب العين ج ٢ ص ١٠٣٩.

ضرر ولا ضرار)[1] ولهم في ذلك كلام طويل الذيل لا مجال للتعرض له ههنا[2].

ولكن ينبغي بيان أمور:

١ ـ إن الضرر ـ كما علم من تعريف الخليل له ـ هو النقصان الذي يدخل في الشيء، وأما النقصان غير الطارىء فلا يسمى ضرراً، وإذا توقف سدّه على بعض المقدمات المحرمة لم يمكن الترخيص فيها استناداً إلى قاعدة نفي الضرر.

وفي مفروض البحث لا إشكال في أن عدم الإنجاب وفقدان الذرية وإن كان نقصاً في الحياة الزوجية ولكن ليس ضرراً في حد ذاته، نعم إذا كان يؤدي إلى بعض الأمراض النفسية كحالة الكآبة والقلق الشديد أو كان يؤدي إلى بعض الأمراض العضوية ـ كما قيل إن عدم الحمل يؤدي لدى بعض النساء إلى الإصابة ببعض أنواع السرطان ونحو ذلك ـ أمكن الرجوع إلى حديث لا ضرر للترخيص فيما يتوقف عليه من المقدمات المحرمة على التفصيل الآتي.

٢ ـ إن الضرر هو النقصان الذي يدخل في الشيء فيجعله أنقص مما ينبغي أن يكون عليه، وأما إذا لم يجعله كذلك فلا يسمى ضرراً، مثلاً إزالة الشحوم الزائدة من البدن لا يعد ضرراً، وكذلك صرف المال في نفقة النفس والعيال لا يعد ضرراً، وهكذا في سائر الموارد.

وفي المقام إذا توقفت عملية تلقيح المرأة صناعياً على تعريض بدنها للنظر واللمس ودار الأمر بين مراجعة الطبيب والطبيبة وكان الثاني أكثر كلفة، أو توقف التلقيح الصناعي على استمناء الرجل بدلك العضو التناسلي ودار الأمر بين الدلك بيده في العيادة وبين استئجار غرفة في فندق مجاور

---

(١) الوسائل ج ١٢ ص ٣٦٤ ح ٣.

(٢) لاحظ قاعدة (لا ضرر ولا ضرار).

لإجراء الاستمناء ببدن الزوجة فلا يصح الاستناد إلى قاعدة نفي الضرر للترخيص في مراجعة الطبيب في المثال الأول وفي الاستمناء باليد في المثال الثاني، على أساس أن التجنب عنهما يترتب عليه ضرر مالي على المكلف، فإن صرف المال في أمثال ذلك بالمقدار المتعارف يعد من المؤونة وليس ضرراً عرفاً.

٣ ـ إن الضرر المنفي بقوله ﷺ (لا ضرر) هو الضرر المعتد به الذي لم تجر العادة بتحمله، وأما الأضرار الجزئية كالألم الخفيف الموقت أو صرف القليل من المال فلا يعد ضرراً يصلح دليل لا ضرر لنفي الحكم الموجب له.

وفي مفروض البحث إذا كان عدم الإنجاب يؤدي إلى بعض الذبول في خلايا عنق الرحم من دون أن يستتبع أعراضاً تذكر، ولكن كانت الخلايا تتجدّد بالحمل غير أن الحمل كان متوقفاً على بعض المقدمات المحرمة فلا سبيل إلى الترخيص في تلكم المقدمات ـ ليتحقق الحمل الموجب لتجدد الخلايا ـ استناداً إلى قاعدة نفي الضرر.

٤ ـ إن قاعدة لا ضرر لا تجري في مورد الضرر الذي يقتضيه طبيعة حال المكلف إذا لم يزد على المقدار المتعارف في ذلك الحال، مثلاً الحمل لا يخلو في معظم الحالات عن بعض المضاعفات الصحية ولا سيما في الأشهر الثلاثة الأولى ومن أمثلتها حالة القيء والصداع والميل إلى الغشي ونحو ذلك، فلا ترتفع حرمة الإجهاض بسبب عروض هذه الحالات، نعم إذا استتبع الحمل أضراراً أخرى أشد وأقوى كالنزيف ونحوه جاز الإجهاض لقاعدة لا ضرر.

وفي مفروض البحث يلاحظ أن الأزواج المصابين بالعقم يعانون عادة من متاعب نفسية كالضجر والقلق، ولكن هذا المقدار متعارف في مثل هذه الحالات ولا يسوغ لأجلها ارتكاب ما يتوقف عليها عملية التلقيح الصناعي من مقدمات محرمة، نعم إذا زادت العوارض النفسية على المقدار

المعمول والمعتاد كالإصابة بحالة الكآبة ونحوها وانحصر علاجها في ذلك أمكن الاستناد إلى قاعدة لا ضرر لنفي حرمة المقدمات.

٥ ـ إن قاعدة لا ضرر لا تنهض بنفي كل حكم ضرري، بل يستثنى من ذلك الأحكام التي يحرز أن الشارع المقدس قد أولاها من الأهمية ما يهون دون امتثالها تحمل الضرر مطلقاً أو بدرجة معينة، مثلاً صيانة الدين الحنيف وحفظ أرواح المسلمين ونواميسهم إذا توقف على إنفاق شخص أو أشخاص لم يمكن نفي وجوبها استناداً إلى حديث لا ضرر.

وكذلك إذا توقف التجنب عن الموبقات الشرعية كالزناء واللواط على تحمل درجة من الضرر كصفعة أو صفعتين فلا يمكن الترخيص فيها للتجنب عن مثل ذلك من الضرر.

وفي المقام يمكن أن يقال إن الاستمناء بفعل ما يثير الشهوة مع غير الزوجة من كبائر المحرمات التي لا تفي قاعدة لا ضرر بالترخيص في ارتكابها لمجرد توقف الإنجاب عليه، وإن فرض أن ترك الإنجاب يؤدي إلى ضرر معتد به، والوجه في ذلك أن الإمام عليه السلام نزّل الاستمناء في موثق عمار منزلة الزناء، وكما لا يجوز الزنى للحصول على الولد كذلك الحال في الاستمناء.

وكذلك قطع العضو التناسلي من الميت المؤمن لإلحاقه ببدن الحي لا يمكن الترخيص فيه مطلقاً، لأن فيه هتك حرمة الميت وحرمة المؤمن ميتاً كحرمته وهو حي، وفي النص أن المؤمن أعظم حرمة من الكعبة[1] فكيف يمكن الترخيص في هتك حرمته لئلا يقع الذي لا ينجب في الضرر الناشىء من عدم الإنجاب؟!

ولكن يمكن المناقشة في كلا المثالين:

أما المثال الأول فبأنه ليس المقصود بكون الاستمناء بالدلك وشبهه

---

(١) الوسائل ج ١٠ ص ٤٢٢ ح ٣.

زنىً كما في الموثق أنه في درجته من الحرمة، بل المقصود التشديد في أمره، وإلاّ فمن الواضح أن الاستمناء دون الزناء بكثير، ولذا لو دار الأمر بينهما ـ في حال الضرورة القصوى ـ لم يجز ارتكاب الزناء ولو انجرّ إلى الاستمناء مكرراً.

ويؤيد ذلك أيضاً ـ إن لم يدل عليه ـ ثبوت الحدّ رجماً أو جلداً على الزاني وليس على المستمني إلا التعزير كما في خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن علياً أتي برجل عبث بذكره حتى أنزل فضرب يده حتى احمرّت، قال: ولا أعلمه إلا قال: وزوّجه من بيت مال المسلمين[1].

بل ربما يقال إن تعزير المستمني في مورد الخبر لم يكن على استمنائه، بل على أصل عبثه بذكره، كما يظهر ذلك من خبر طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام إن أمير المؤمنين أتي برجل عبث بذكره، فضرب يده حتى احمرّت ثم زوّجه من بيت المال[2].

ولكن هذا الخبر ضعيف ـ لعدم ثبوت وثاقة محمد بن سنان الواقع في سنده كما حقق ذلك في محله ـ مضافاً إلى عدم الوثوق بمتنه، فإن من المحتمل قوياً سقوط قوله (حتى أنزل) المذكور في الخبر الأول عن هذا الخبر فتدبر.

فالصحيح عدم ثبوت التعزير في العبث بالعضو التناسلي إذا لم ينته إلى الإنزال، وقد حكي عن السيد الأستاذ قدس سره الترخيص فيه مع الأمن من خروج المني فتأمل.

وأما المثال الثاني فيمكن أن يناقش بأنه إنما يتم إذا لم يكن القطع بوصية من الميت، فإنه لا هتك لحرمته مع الوصية بالقطع ـ كما مر في

---

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٥٧٥ ح ٢.
(٢) الوسائل ج ١٨ ص ٥٧٤ ح ١.

محله ـ فلا يبقى سوى وجوب الدفن، ولا مانع من إجراء قاعدة لا ضرر في مثله من هذه الجهة.

٦ ـ إن قوله ﷺ (لا ضرر) لما كان متعقباً بقوله (لا ضرار) الدال على حرمة الإضرار بالغير فهو لا يصلح لنفي الحكم الذي يكون نفيه في معنى الترخيص في الإضرار بالغير، لعدم انعقاد الظهور له في الإطلاق من هذه الجهة، فمتى كان تحريم فعل ضررياً على شخص والترخيص فيه ضررياً على شخص آخر لا يتجه التمسك بحديث لا ضرر لنفي التحريم.

ومن ذلك ما إذا كان استمرار الحمل بعد ولوج الروح ضررياً على الأم، مع أن الإجهاض يعني قتل الجنين الذي قد ثبت له من حق الحياة ما يماثل حق الآخرين من غير فرق.

وفي مفروض البحث يمكن أن يقال إن حرمة قطع العضو التناسلي من الغير لإلحاقه ببدن من يتضرر بعدم الإنجاب ويتوقف إنجابه على زرع العضو في بدنه وإن كان ضررياً بالنسبة إلى هذا الشخص ولكن الترخيص في القطع ضرري على صاحب العضو إن كان حياً بل وإن كان ميتاً على رأي قد تقدم، نعم إذا أذن الحي في القطع أو أوصى به بعد مماته فلا يحرم من حيث كونه إضراراً كما مر.

٧ ـ إن المنفي بحديث لا ضرر إنما هو الحكم الذي يجلب الضرر إلى من يتوجه إليه ذلك الحكم، وأما رفع التكليف عن غير من يتوجه إليه الضرر فلا يستفاد من هذا الحديث، هكذا ذكره السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته[١] رداً على السيد الحكيم قدس سره الذي تمسك لجواز نظر الطبيب إلى المريضة في مقام المعالجة بقاعدة نفي الضرر[٢].

ولعل مبنى التمسك بالقاعدة المذكورة في مثل ذلك أنه لما كان

---

(١) مباني العروة الوثقى ج ١ ص ٧٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٣٥.

الصحيح في معنى قوله (لا ضرر) هو نفي الضرر الآتي من قبل الحكم الشرعي بنفي سببه وهو الحكم ـ كما هو مختار السيد الحكيم[1] وفاقاً للشيخ الأعظم الأنصاري قدس سرهما ـ فلا يفرق فيه بين كون توجه الضرر إلى المكلف ناشئاً من حكم متوجه إليه أيضاً أو من حكم متوجه إلى غيره، فإذا كانت المرأة تتضرر من عدم معالجة الأجنبي لها مع توقف المعالجة على النظر يصدق أن حرمة نظر الأجنبي في حال المعالجة يتسبب في توجه الضرر إلى المرأة، فلا مانع من نفيها بقاعدة لا ضرر.

ولكن يمكن أن يقال إن عمدة الوجه في دلالة الحديث الشريف على نفي الحكم الضرري في مقابل من ذهب إلى دلالته على النهي المولوي عن الضرر ـ كالعلامة شيخ الشريعة الأصفهاني قدس سره ـ هو أن الضرر لما كان يمثّل معنى النقصان نازلاً بالمتضرر لا صادراً من الفاعل أي هو معنى أسمي مصدري كالمضرة لا معنى مصدري كالإضرار، وهذا المعنى يعد أمراً مرغوباً عنه للمكلف بحسب طبعه وإنما يتحمله بتصور وجود تشريع يفرضه عليه يكون المنساق من نفيه في مقابل نفي الضرار هو نفي التشريع الذي يفرض عليه تحمل الضرر، فمعنى قوله (لا ضرر) هو عدم إلزام الشارع المقدس المكلفين بتحمل الضرر ـ كما أن معنى قوله (لا ضرار) هو عدم ترخيصه له في الإضرار بالآخرين ـ وعلى ذلك فالحكم الذي ينفيه هذا الحديث ليس سوى ما يكون فيه إلزام للمكلف بتقبل الضرر وتحمّله ولا يشمل الحكم الإلزامي المتوجه إلى شخص إذا كان امتثاله يؤدي إلى ترتب الضرر على شخص آخر فتدبر.

ففي المقام لا ترتفع حرمة النظر واللمس عن الطبيب والطبيبة إذا كان عدم الإنجاب ضررياً على المراجع أو المراجعة وتوقف على شيء من النظر واللمس المحرّمين لأن الضرر يتوجه إلى غير من يتوجه إليه التكليف.

وكذلك لا ترتفع حرمة تعريض البدن للنظر واللمس المحرّمين أو

---

(١) حقائق الأصول ج ٢ ص ٣٧٩.

حرمة الاستمناء ونحو ذلك عن الزوج إذا كانت زوجته هي التي تتضرر بعدم الإنجاب وتوقف إنجابها على شيء من ذلك.

وهكذا لا ترتفع حرمة تعريض البدن للنظر واللمس المحرّمين عن الزوجة إذا كان الزوج هو المتضرر بعدم الإنجاب وتوقف إنجابه على شيء مما ذكر.

وأيضاً لا يسقط وجوب دفن الميت بجميع أجزائه عن وليّ الميت فيما إذا توقف إنجاب الغير على اقتطاع بعض أعضائه التناسلية وإلحاقه ببدنه ولو مع الوصية بذلك، فإن الضرر الناشيء من ترك الإنجاب يتوجّه إلى من يتوجه إليه وجوب الدفن.

نعم إذا كان الوليّ هو المتضرر بذلك أو لم يكن للميت وليّ وكان وجوب الدفن متوجّهاً إلى المتضرر نفسه ـ بما هو أحد المسلمين ـ اتجه نفي وجوبه عنه بقاعدة لا ضرر.

ويستنتج من خلال ما تقدم:

إن إنجاب الرجل أو المرأة إذا كان متوقفاً على شيء من المقدمات المحرمة المتقدمة فإن لم يكن عدم الإنجاب موجباً لتضرره أو كان الضرر طفيفاً قد جرت العادة بتحمل مثله فلا مجال للاستناد إلى قاعدة لا ضرر في الترخيص في المقدمة المحرمة مطلقاً، وهكذا إذا كان بالإمكان تفادي ارتكاب المقدمة المحرمة ببذل شيء من المال لا يعد مجحفاً بحال صاحبه ويعتبر عرفاً من الصرف في المؤونة، وأما في غير هاتين الصورتين فيمكن الاستناد إلى قاعدة نفي الضرر في الترخيص فيما يتوقف عليه الإنجاب من المقدمات المحرمة في الجملة وكما يأتي:

أ ـ إن ما يتعلق بالطبيب والطبيبة من المقدمات المحرمة المتقدمة هو النظر واللمس وقطع العضو التناسلي من شخص وزرعه في بدن شخص آخر على التفصيل المتقدم في كل ذلك، وقاعدة نفي الضرر لا تفي برفع حرمة المذكورات، لأنه لا ضرر على الطبيب والطبيبة في تركها، إلا من

حيث عدم الحصول على أجرة الطبابة والجراحة، ولكن هذا من عدم النفع لا الضرر، مضافاً إلى أن قطع العضو من الغير قد يكون من مصاديق الإضرار المحرّم كما تقدم.

ب ـ إن ما يتعلق بالرجل الذي يتضرر لولا الإنجاب من المقدمات المذكورة هو تعريض بدنه للنظر واللمس المحرمين والاستمناء المحرّم والتسبب في وقوع الطبيب أو الطبيبة في النظر أو اللمس المحرمين والتسبب في قطع العضو التناسلي من الغير وزرعه في بدنه، والجميع مما يمكن رفع حرمته بدليل نفي الضرر، إلاّ ما كان موجباً للإضرار بالغير على الوجه الحرام، كالتسبّب في قطع العضو من الميت من دون وصيته بذلك على رأي تقدم الكلام حوله.

وإذا كان الرجل لا يتضرر بترك الإنجاب وإنما كانت زوجته تتضرر بعدمه فلا يمكن الترخيص له في المقدمات المحرمة المذكورة، لأن الضرر يتوجه إلى غير من يتوجه إليه الحكم، نعم قد يستتبع تضرر الزوجة تضرر الزوج من جهة إصابتها بمرض يتحمل الزوج رعايتها والصرف عليها خلاله أو من جهة سوء معاشرتها له من جراء ذلك مثلاً، فيجوز في مثل هذه الحالات إقدام الزوج على المقدمة المحرمة ـ غير ما عرفت ـ لقاعدة لا ضرر.

ج ـ إن ما يتعلق بالمرأة التي تتضرر لولا الإنجاب من المقدمات المذكورة هو تعريض بدنها للنظر واللمس المحرمين والتسبب في وقوع الطبيب أو الطبيبة في النظر أو اللمس المحرمين والتسبب في قطع العضو التناسلي من الغير وزرعه في بدنها، والجميع يمكن نفي حرمته بدليل نفي الضرر، إلاّ ما كان موجباً للإضرار بالغير على الوجه الحرام كما مرّ في الفقرة (ب).

وإذا كانت المرأة لا تتضرر بعدم الإنجاب وإنما كان زوجها يتضرر بذلك فلا مجال للترخيص لها في ارتكاب ما يتوقف عليه من المحرمات

إلا إذا كان تضرره يستتبع تضررها على حذو ما تقدم في عكس المسألة.

د ـ الأشخاص المساعدون في إجراء العملية التي يتوقف عليها الإنجاب مثل المرأة التي تتبرع بالبويضة أو تستقبل البويضة المخصبة أو الرجل المتبرع بالحويمن ـ بناءً على جواز ذلك في حد ذاته ـ والشخص المتبرع ببعض أعضائه التناسلية للغير وولي الميت الذي يمكّن الطبيب من قطع العضو التناسلي من ميته وإلحاقه ببدن الغير، فما يتعلق بهم من المقدمات المحرمة هو تعريض البدن للنظر واللمس المحرمين والتسبب في وقوع الغير في ذلك والإقدام على قطع بعض أعضاء الجسم المستتبع للضرر البليغ به، وتمكين وليّ الميت الطبيب من قطع أعضاء الميت وتخلّفه عن دفنه بجميع أجزائه، وشيء مما ذكر مما لا يمكن الترخيص فيه استناداً إلى قاعدة لا ضرر لأن من يتوجه إليه الضرر من عدم الإنجاب غير هؤلاء الذين يتوجه إليهم التكاليف المذكورة، مضافاً إلى ما في بعض ذلك من الإضرار بالغير على الوجه المحرّم.

فتلخص مما تقدم أن قاعدة نفي الضرر تنفع من يتضرر بعدم الإنجاب من الرجل أو المرأة في الترخيص في ارتكاب بعض المقدمات المحرمة، فإذا كان الطبيب أو الطبيبة أو الأشخاص المساعدون في إجراء العملية غير ملتزمين بالجوانب الشرعية فلا إشكال عليه في ذلك.

(الثاني): الحرج

الحرج ـ كما ورد في بعض المعاجم اللغوية[1] ـ يأتي بمعنى (الضيق) ولكن ذكر الزجاج في موضع من كتابه أن (الحرج في اللغة أضيق الضيق)[2] وإن فسّره في موضع آخر بمطلق الضيق[3].

---

(١) لسان العرب ج ٢ ص ٢٣٣.
(٢) معاني القرآن وإعرابه ج ٢ ص ٢٩٠.
(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٣١٥.

وما ذكره أولاً هو المناسب لما ورد في صحيح بريد العجلي عن أبي جعفر عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ من قوله (فالحرج أشد من الضيق)[1].

ولكن الوارد في غير واحد من الروايات تفسير الحرج المذكور في الآيات الكريمة بالضيق من غير تقييد، ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ قال: الحرج: الضيق[2]، وفي موثقة مسعدة بن زياد عن الصادق عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال مما أعطى الله أمتي وفضلهم به على سائر الأمم أعطاهم ثلاث خصال لم يعطها إلا لنبي، وذلك أن الله تبارك وتعالى أعطى ذلك أمتي حيث يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ يقول: من ضيق[3].

وهذا هو المنسجم مع بعض الروايات الأخرى التي ورد فيها ذكر الآية الكريمة الأخيرة، كمعتبرة الهيثم بن عروة التميمي قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته شعرة أو شعرتان، فقال: ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج[4]، وصحيح الفضيل قال: سئل أبو عبد الله عن الجنب يغتسل فينضح من الأرض في الإناء فقال: لا بأس هذا مما قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[5]، وموثقة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث فقال: إن عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني أفرج الماء بيدك ثم توضأ فإن

---

(١) الكافي ج ١ ص ١٩١.
(٢) الوسائل ج ٢ ص ٩٨٠ ح ١.
(٣) قرب الإسناد ص ٨٤ ح ٢٧٧.
(٤) الوسائل ج ٩ ص ٢٩٩ ح ٦.
(٥) الوسائل ج ١ ص ١٥٣ ح ١.

الدين ليس بمضيق فإن الله يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

فإن ما يصلح أن يكون ملحوظاً في الأحكام الترخيصية المذكورة في هذه النصوص هو عدم الحرج بمعنى مطلق الضيق لا أضيق الضيق، لوضوح عدم ترتب الحرج النوعي بهذا المستوى على عدم التوضي بماء الغدير المشكوك تغيّره أو عدم استعمال ماء الإناء الذي ينضح فيه من الأرض التي يغتسل عليها من الجنابة، بل ولا على رعاية عدم سقوط الشعر عند إسباغ الوضوء في حال الإحرام فتأمل.

وكيف كان فالمعروف بين الفقهاء أن الضيق بالحدّ الذي لا يتحمل عادة رافع للتكاليف الإلزامية، وقد استدل لذلك بوجوه أهمها وجهان:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] بدعوى أنه يدل على نفي كل حكم يكون امتثاله حرجياً على المكلف.

ويلاحظ عليه بأن ظاهر الآية الكريمة ـ وهو المنسجم مع روايات الهيثم ومسعدة والفضيل وأبي بصير المتقدمات ـ أنها ناظرة إلى نفي الحرج النوعي في التشريعات الإسلامية، لا نفي الحرج الشخصي الذي هو المناط في رفع التكاليف الإلزامية، ولا سيما بناءً على كون الحرج فيها بمعنى مطلق الضيق لا أضيقه، فإنه لا إشكال في أنه لا يصلح أن يكون مناطاً في رفع التكليف، وإلّا يلزم رفع كثير من التكاليف كما أشكل بذلك بعض من التزم بإجمال الآية الشريفة.

نعم ورد في خبر عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله تعالى:

---

(١) الوسائل ج ١ ص ١٢٠ ح ١٤.
(٢) سورة الحج/ ٧٨.

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه[1].

فربما يستدل بهذا الخبر على كون المقصود بالحرج المذكور في الآية الكريمة هو الحرج الشخصي، لوضوح أنه لا يسقط في الوضوء التكليف بغسل بشرة إصبع اليد عند سقوط الظفر إلا مع كونه حرجياً على المكلف بشخصه.

والخبر تام السند فإن عبد الأعلى وإن لم يوثق في كتب الرجال إلا أنه ممن روى عنه ابن أبي عمير، وقد قال الشيخ في العدة أنه ممن عرف بأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة.

أقول: ولكن إناطة سقوط التكليف بغسل البشرة بوقوع المكلف في الحرج الشخصي البالغ حداً لا يتحمل عادة غير واضحة، بل يمكن أن يجعل الاستناد إلى الآية الكريمة دليلاً على أن مقصود الإمام عليه السلام هو عدم وجوب رفع المرارة وغسل البشرة في مورد السؤال على أساس أنه مستلزم للحرج نوعاً، وحيث أن الله تعالى لم يشرع تكليفاً يستلزم الحرج النوعي ـ كما دلت عليه الآية الكريمة ـ فلا يجب غسل البشرة في مثل ذلك، فيكون حاله حال العفو عن دم الجروح والقروح في البدن واللباس في حال الصلاة إذا كان التطهير أو التبديل مستلزماً للمشقة النوعية على رأي جمع من الفقهاء فتدبر.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[2] وتقريب الاستدلال به أن الوسع لغة ـ كما قال ابن فارس[3] ـ يدل على خلاف الضيق والعسر، وقال ابن سيدة: السعة نقيض الضيق: وسع الشيءُ الشيءَ لم يضق عنه[4]، وقال الجوهري: يقال لا يسعني شيء ويضيق عنك أي

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٢٧ ح ٥.
(٢) سورة البقرة/ ٢٨٦.
(٣) مقاييس اللغة ج ٦ ص ١٠٩.
(٤) المحكم ج ٢ ص ٢٢٠.

وأن يضيق عنك أي: بل متى وسعني شيء وسِعَك[1].

ولكن الظاهر أنه لا يراد بالوسع ما يقابل طبيعي الضيق المنطبق على أدنى درجاته، بل ما يقابل الضيق الشديد الذي لا يتحمل، ويظهر ذلك بملاحظة تفسير الوسع بالطاقة في مجموعة أخرى من كلمات اللغويين قال الخليل (تقول أنفق على قدر وسعك أي طاقتك)[2] وقال ابن عباد (لا أسعه أي لا أطيقه، من الوسع)[3] وقال الأزهري (يقال ما أسع ذاك أي ما أطيقه، ولا يسعني هذا الأمر مثله)[4] وقال الجوهري (الوسع والسعة: الجدة والطاقة)[5].

والطاقة ليست بمعنى القدرة ـ كما يبدو من كلام البعض ـ ليقال إنه بناءً على كون الوسع بمعنى الطاقة فمفاد الآية الكريمة هو نفي التكليف بغير المقدور فلا علاقة له بما هو محل البحث من نفي التكاليف الحرجية، بل الطاقة اسم لمقدار ما يمكن للإنسان أن يفعله بمشقة ـ كما نبه على ذلك الراغب الأصفهاني[6] ـ ويشهد له قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[7] أي الذين يكلفهم الصوم مشقة وصعوبة[8]، وهم الشيخ والشيخة وذو العطاش كما ورد في النصوص، نعم قد يرد التعبير بنفي الطاقة عن نفي القدرة ـ كما قال الراغب ـ ولكنه مبني على ضرب من التوسع في الاستعمال.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال: بأن معنى قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ

---

(١) الصحاح ج ٣ ص ١٢٩٨.
(٢) ترتيب العين ج ٣ ص ١٩٥١.
(٣) المحيط ج ٢ ص ١١٤.
(٤) تهذيب اللغة ج ٣ ص ٩٥.
(٥) الصحاح ج ٣ ص ١٢٩٨.
(٦) مفردات ألفاظ القرآن الكريم ص ٣٢٠.
(٧) سورة البقرة/ ١٨٤.
(٨) لاحظ تفسير المنار ج ٢ ص ١٥٦.

اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ هو أن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا بمقدار ما يمكنه القيام به ولو بمشقة أي اعتيادية، في مقابل ما هو خارج عن طاقته أي ما لا يمكنه الإتيان به إلا بمشقة لا يتحمل.

فالنتيجة أنه ليس مفاد الآية المباركة نفي التكليف المستلزم لمطلق الضيق والمشقة ـ الذي قلّ ما يخلو تكليف منه ـ ولا نفي التكليف بغير المقدور، بل نفي التكليف الموجب للوقوع في الضيق الشديد الذي لا يتحمل عادة.

وعلى ذلك فهذه الآية الكريمة تفي بإثبات قاعدة نفي الحرج التي تداول التمسك بها في كلمات الفقهاء رضي الله عنهم.

وينبغي بيان أمور:

(الأول): إن المناط في الحرج الرافع للتكليف ـ كما تقدم ـ هو الحرج الشديد الذي لم تجر العادة بتحمل مثله، ومن الواضح أن ما لا يتحمل عادة من الحرج في سبيل أداء عمل أو التجنب عن ارتكاب فعل ليس أمراً ثابتاً في جميع الموارد، بل هو أمر نسبي تختلف درجته ـ شدة وضعفاً ـ بالقياس إلى الفعل الذي يتعين الإتيان به أو العمل الذي يلزم التجنب عنه، فما لا يتحمل عادة من الضيق والعسر في سبيل التجنب عن أمر مبغوض مثل الكذب الذي لا يضرّ أحداً أخف بكثير مما لا يتحمل في سبيل التجنب عما هو أشدّ مبغوضية مثل ايذاء إنسان بريء ولو بشيء طفيف.

بل ربما يحدث أن أمراً يوجب قدراً معيناً من الضيق والحرج إذا نجم عن التحرز عن ارتكاب فعل لا يوجب نفس القدر من الضيق والحرج لو كان ناجماً عن التجنب عن ارتكاب فعل آخر.

مثلاً تحمل العطش أمر حرجي على الإنسان، ولكن ما يكون لأجل التجنب عن شرب الماء المتغيّر بالقذارات العرفية لا يوجب من الضيق

والحرج ما يوجبه العطش الناجم عن التجنب عن شرب الماء النظيف عرفاً المتنجس شرعاً.

وفي محل البحث ربما يكون ما تتحمله المرأة عادة من الحرج والضيق جرّاء الصبر على عدم الإنجاب فيما إذا توقف على كشف عورتها أمام الطبيبة أقل بكثير مما تتحمله عادة إذا توقف إنجابها على التكشف أمام الطبيب.

فلا بد ـ إذاً ـ أن يلاحظ في كل حالة بمفردها مقدار ما يترتب من الحرج على التجنب عن ارتكاب الحرام فيها وحدود ما لا يتحمّل عادة من الحرج في مثل ذلك، ليتسنّى إعمال قاعدة نفي الحرج فيما يوجب الحرج الذي لا يتحمل عادة خاصة.

(الثاني): إن قاعدة نفي الحرج لا تصلح لنفي كل حكم يترتب على امتثاله حرج شديد، بل يستثنى من ذلك الأحكام المهمة التي يحرز أن لها من الأهمية ما يهون دونه تحمل الحرج مهما كان، كقتل المؤمن والزناء واللواط من المحرمات، وصيانة الدين الحنيف ونواميس المسلمين وبلادهم من الواجبات.

كما أن من الأحكام ما لا ينفىٰ بدرجة شديدة من الحرج وينفىٰ بدرجة أشد منها كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير ونحو ذلك.

وفي مفروض البحث يمكن أن يقال إن حرمة الاستمناء بفعل ما يثير الشهوة غير ملاعبة الزوجة، وكذلك حرمة قطع العضو من الميت لإلحاقه ببدن الحي من الأحكام المهمة التي لا تنفى بترتب الحرج على امتثالها مهما كان، على أساس التقريب المتقدم في مورد الضرر، ولكن يمكن المناقشة في ذلك بنحو ما مرّ هناك فراجع.

(الثالث): ذكر السيد الحكيم قدس سره أنه ليس بناء الفقهاء نفي الأحكام التحريمية بقاعدة نفي الحرج، فلا يجوز الزناء للحرج ولا يجوز أكل مال الغير للحرج ولا يجوز شرب الخمر للحرج، فلا يكون الحرج

مجوّزاً لفعل المحرمات عندهم وإن كان مجوزا لترك الواجبات[1].

ثم ناقش طاب ثراه في ذلك بأن الفرق بين الواجبات والمحرمات في ذلك غير ظاهر، ومقتضى دليل نفي الحرج نفي التحريم كنفي الوجوب.

أقول: لم يظهر أن بناء الفقهاء على ما حكاه قدس سره من اختصاص قاعدة لا حرج بنفي الأحكام الوجوبية، بل يظهر من غير واحد منهم خلاف ذلك كالشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره حيث ذكر فيما إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره بأنه يمكن الرجوع فيه إلى قاعدة نفي الحرج لأن منعه عن التصرف ـ وإن كان إضراراً بغيره ـ حرج عليه فلا مانع من نفيه بها[2].

وأما الأمثلة المذكورة فيختلف الحال فيها، فالزناء وإن لم يكن ترتفع حرمته بترتب الحرج على تركه مهما بلغ إلا أن نظيره في الواجبات هو حفظ نواميس المسلمين وبلادهم من اعتداءات الكفار فإن وجوبه لا يسقط بصيرورته حرجياً مهما كان، والوجه فيهما ما مرّ آنفاً من إحراز أهميتهما بدرجة يهون دونهما تحمل الحرج وإن كان شديداً.

وأما أكل مال الغير فيمكن أن يعد كذلك، لما ثبت من التشديد في احترام مال المسلم، حتى ورد في بعض النصوص أن حرمة ماله كحرمة دمه[3]، نعم يمكن التأمل في ذلك في بعض الموارد كمن تعرض لعطش شديد يكون الصبر عليه حرجياً بدرجة لا تتحمل وتوقف تخفيفه على شرب كأس من الماء العائد إلى الغير من دون إذنه، فإن عدم شمول قاعدة نفي الحرج لمثله ليس بذلك الوضوح.

ودعوى أنها قاعدة امتنانية فلا تجري لنفي الحكم الذي يكون نفيه خلاف الامتنان على صاحب الماء، مخدوشة بأن الآية الكريمة ﴿**لا يُكَلِّفُ**

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١٤ ص ٢٤٧.
(٢) لاحظ فرائد الأصول ص ٣١٧.
(٣) الوسائل ج ٨ ص ٦١٠ ح ٣.

﴿اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ التي هي عمدة الدليل على هذه القاعدة لا تختص بما إذا لم يكن في نفي الحكم الحرجي ما ينافي الامتنان على غير من يتوجه إليه الحكم فلاحظ.

وأما شرب الخمر فلا إشكال في أن الحرج الشديد الذي يرخص لأجله ترك بعض الواجبات كغسل الجنابة في الشتاء إذا كان الماء بارداً لا يصلح أن يكون مرخصاً في ارتكابه، ولكن لا مانع من الالتزام بأن الحرج بدرجة أشد من ذلك كما في بعض حالات العطش الشديد مرخّص فيه.

وبذلك يظهر أنه إذا كان عدم الإنجاب موجباً للحرج الذي لا يتحمل عادة ـ كالتأذي النفسي بدرجة شديدة ـ لا مجال للمنع من الإتيان بما يتوقف عليه من المقدمات المحرمة المتقدمة على أساس أن قاعدة لا حرج لا تصلح لنفي المحرمات فلاحظ.

(الرابع): انه إذا كان وجوب فعل أو حرمة عمل حرجياً على شخص والترخيص في ترك ذلك الفعل أو الإتيان بذلك العمل حرجياً على شخص آخر، كما إذا كان وجوب إنفاق الشخص على بعض واجبي النفقة حرجياً عليه والترخيص له في عدم الإنفاق حرجياً على المنفق عليه فإن قلنا أن مدرك قاعدة نفي الحرج هو قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فمقتضاه الحكومة على كل من الحكمين الإلزامي والترخيصي، ولكن حيث لا يمكن تطبيق القاعدة بالنسبة إليهما معاً ولا بالنسبة إلى أحدهما المعين فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر، نعم إذا بني على عدم جريانها في مورد الحكم المؤدي إلى وقوع غير من يتوجّه إليه في الحرج لم يشمل الحكم الترخيصي في المقام لأنه كذلك فيمكن إعمالها بالنسبة إلى الحكم الإلزامي.

وأما بناءً على أن مدرك القاعدة هو قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ فهو لا يشمل سوى الأحكام الإلزامية ـ لعدم صدق التكليف في مورد الحكم الترخيصي ـ فيكون هو المنفي في مثل ذلك.

ففي مفروض البحث إذا فرض أن منع المرأة عن كشف عورتها أمام الطبيب لغرض الإنجاب حرجي عليها لتوقف الإنجاب عليه ووقوعها في حرج شديد من جهة تركه، ولكن كان الترخيص لها في ذلك حرجياً على زوجها من حيث أنه لا يسعه أن يرى زوجته تتكشف أمام الرجل الأجنبي وإن كان الغرض منه هو المساعدة على الإنجاب، فقاعدة نفي الحرج ينفي عن الزوجة حرمة الكشف ولا تجري لنفي الترخيص لها بذلك لعدم جريانها في الأحكام الترخيصية فتأمل.

(الخامس): إن قاعدة نفي الحرج تجري لنفي الحكم الإلزامي عمن يؤدي امتثاله إلى الوقوع في الحرج، وأما إذا كان يؤدي إلى وقوع غيره في الحرج فلا تصلح هذه القاعدة لنفيه، وهذا واضح بناءً على أن مدركها هو قوله تعالى: **﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾** وأما إذا كان مدركها قوله تعالى: **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾** فيمكن تقريب المدعى المذكور بنظير ما مرّ في قاعدة نفي الضرر فراجع.

وعلى ذلك فلا يحكم بارتفاع حرمة النظر واللمس عن الطبيب والطبيبة إذا كان عدم الإنجاب حرجياً على الزوج أو الزوجة وتوقف على شيء من ذلك لأن الحرج يتوجه إلى غير من توجه إليه الحكم، وهكذا في بقية الموارد على حذو ما مرّ في قاعدة لا ضرر.

ويستنتج من خلال ما تقدم:

إن إنجاب الرجل أو المرأة إذا كان متوقفاً على بعض المقدمات المحرمة المتقدمة فإن لم يكن عدم الإنجاب موجباً لوقوعهما في الحرج الشديد الذي لا يتحمل عادة بل كان الحرج الناشيء منه في حدود المتعارف والمعتاد فلا سبيل إلى إجراء قاعدة نفي الحرج للترخيص في المقدمة المحرمة.

وأما إذا كان الحرج شديداً كما إذا كان الرجل أو المرأة يعيش بسبب عدم الإنجاب في حالة من السأم والضجر والتأذي أو القلق النفسي بحيث

تنغّص عليه حياته إلى درجة لا يتحمل عادة فيمكن التمسك بقاعدة نفي الحرج في نفي حرمة ما يتوقف عليه الإنجاب من المقدمات المحرمة المتقدمة على التفصيل الآتي:

١ ـ إن ما يتعلق من تلك المقدمات بالطبيب أو الطبيبة أو الأشخاص المساعدين على العملية مما تقدم بيانها في الفقرة (١) و(٤) من البحث المتقدم حول (الضرر) لا يمكن الترخيص فيها استناداً إلى قاعدة نفي الحرج لأنه لا حرج على هؤلاء من ناحية عدم إنجاب الرجل الفلاني أو المرأة الفلانية، وقد مرّ أن قاعدة نفي الحرج لا تنفي الحرمة عن غير من توجه إليه ويقع من جراء رعايتها في حرج شديد، مضافاً إلى أن مثل قطع العضو حرام من جهة الإضرار مع عدم الإذن أو الوصية فلا ترتفع حرمته بقاعدة لا حرج.

٢ ـ وأما ما يتعلق من تلك المقدمات المحرمة بالرجل الذي يقع لولا الإنجاب في حرج شديد أو المرأة التي تكون كذلك، فيمكن الترخيص فيها بقاعدة لا حرج إلا ما كان موجباً للإضرار بالغير على الوجه المحرم، فإن قاعدة لا حرج لا تصلح للترخيص في مثله.

وأما إذا كان الرجل أو المرأة لا يقع في حرج شديد من جهة عدم الإنجاب وإنما تقع زوجته أو زوجها في ذلك فلا سبيل إلى الاستناد إلى قاعدة نفي الحرج في الترخيص له في ارتكاب المقدمة المحرمة لما مرّ من أن هذه القاعدة لا تنفي الحكم عن غير من يتوجه إليه ويقع بسببه في حرج شديد، نعم إذا كان وقوع أحد الزوجين في الحرج الشديد موجباً لوقوع الآخر فيه أيضاً جاز له الإقدام على المقدمة المحرمة نظير ما مرّ في بحث الضرر.

فالنتيجة إن قاعدة نفي الحرج تماثل قاعدة نفي الضرر في أنها تنفع من يقع في الحرج الشديد من جراء عدم الإنجاب فيرخّص له استناداً إليها في ارتكاب بعض المقدمات المحرمة، ولا تنفع الطبيب والطبيبة

والأشخاص الآخرين المساعدين على الإنجاب، فإذا كان هؤلاء لا يراعون الأحكام الشرعية فلا ضير في مراجعة الزوج أو الزوجة إليهم للغرض المذكور.

(الثالث): الاضطرار

الاضطرار مشتق من الضرر، قال الخليل (بناؤه افتعل فجعلت التاء طاءً لأن التاء لم يحسن لفظها مع الضاد)[1] وقال الجوهري (وقد اضطر إلى الشيء أي ألجىء إليه)[2] وقال في المنار: وهذه الصيغة تدل على التكلف، فالاضطرار تكلف ما يضر بملجىء يلجىء إليه، والملجىء إلى ذلك إما أن يكون من نفس الإنسان وحينئذٍ لا بد أن يكون ضرراً حاصلاً أو متوقعاً يلتجىء إلى التخلص منه بما هو أخف منه عملاً بقاعدة اختيار أخف الضررين الثابتة عقلاً وطبعاً وشرعاً، وإما أن يكون من غير نفسه كإكراه بعض الأقوياء بعض الضعفاء على ما يضرهم[3].

وبذلك يظهر أن ما ورد في كلام بعض اللغويين من تفسير الاضطرار بـ(الاحتياج إلى الشيء) وتفسير الضرورة - وهي اسم المصدر - بـ(الحاجة)[4] ليس صحيحاً على إطلاقه.

وكيف كان فلا إشكال في أن الاضطرار من العناوين المرخصة لارتكاب جملة من المحرمات في الشريعة المقدسة ومنها أكل لحم الميتة كما نصّ على ذلك الكتاب العزيز في أكثر من مورد كقوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[5] ولكن هناك ما

---

(١) ترتيب العين ج ٢ ص ١٠٤٠.
(٢) الصحاح ج ٢ ص ٧٢٠.
(٣) تفسير المنار ج ٦ ص ١٦٧.
(٤) تاج العروس ج ٣ ص ٣٤٩.
(٥) سورة البقرة/ ١٧٣.

يدل على الترخيص في ارتكاب المضطر إليه من المحرمات بصورة عامة، وعمدته حديثان:

(الأول): حديث الرفع، فقد روى الصدوق عن أحمد بن محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة[1].

وحكى صاحب الوسائل عن أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الأمة ست خصال: الخطأ والنسيان وما استكرهوا إليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه[2].

واعتمد السيد الاستاذ (قدس سره) في أصوله على الحديث الأول واصفاً إياه بالصحة[3] وفاقاً للشيخ الأعظم الأنصاري[4] ثم عدل عن ذلك في بعض بحوثه الفقهية، قائلا: (بأن أحمد بن محمد بن يحيى الذي هو شيخ الصدوق ويروي عنه لم يوثق، نعم في الخصال روى هذا الحديث عن محمد بن يحيى نفسه ولكن فيه سقط جزماً، لعدم إمكان رواية الصدوق عنه فإنه شيخ الكليني والفصل بينه وبين الصدوق كثير بمثابة لا يمكن روايته عنه بلا واسطة)[5].

وأشار قدس سره إلى إمكان الاعتماد على حديث الوضع المروي في

---

(١) الوسائل ج ١١ ص ٢٩٥ ح ١.
(٢) الوسائل ج ١٦ ص ١٤٤ ح ٣.
(٣) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٥٧.
(٤) فرائد الأصول ص ١٩٥.
(٥) مستند العروة الوثقى كتاب الإجارة ص ٥١.

الوسائل نظراً إلى أن كتاب نوادر أحمد بن محمد بن عيسى من الكتب المعتمدة، كما نص عليه صاحب الوسائل ويرويه بطرقه المنتهية إلى الشيخ قدس سره، وطريق الشيخ إلى خصوص كتاب النوادر من مؤلفات أحمد بن عيسى صحيح في المشيخة[1].

(أقول): أما حديث وضع الستة فلا ينبغي الإشكال في ضعف سنده، فإن ما سماه صاحب الوسائل بكتاب النوادر إنما هو مجموعة مشتملة على جملة من الأخبار وصلت إليه بطريق الوجادة، وقد اقتنع رحمه الله استناداً إلى بعض القرائن والمناسبات بأنه جزء من نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، في حين وصلت هذه المجموعة نفسها ـ التي هي أساساً منتزعة من بعض النسخ الواصلة إلى المتأخرين من ما يعرف بفقه الرضا عليه السلام ـ إلى العلامة المجلسي فنقل عنها في البحار برمز (ين) إشارة إلى أنه من كتب الحسين بن سعيد[2]، ونسخة الأصل التي كانت عند صاحب الوسائل وعليها خطه وخاتمه وبيان القرائن التي استند إليها في توثيق النسخة موجودة اليوم في مكتبة السيد الحكيم قدس سره في النجف الأشرف، فلا مجال للقول بأن صاحب الوسائل يروي نسخته من النوادر بطريق الشيخ المذكور في المشيخة.

هذا مضافاً إلى أن رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن إسماعيل الجعفي مرسلة لأن أحمد من الطبقة السابعة وإسماعيل من كبار الخامسة فكيف يروي عنه بلا واسطة؟!

وأما حديث رفع التسعة فلتصحيحه طريقان:

أحدهما: ما سلكه جمع من المحققين من أن أحمد بن محمد بن يحيى إنما هو من شيوخ الإجازة الذين ليس لهم دور حقيقي في نقل الروايات وإنما دورهم تشريفي محض، فإنه لم يكن صاحب كتاب وإلا

---

(١) المصدر نفسه الهامش.

(٢) وإن احتمل أن يكون من النوادر لاحظ بحار الأنوار ج ١ ص ١٦ و٣٣ و٤٧.

لعنونه الشيخ والنجاشي، فيعلم أن الغرض من ذكره ليس سوى اتصال السند، ومعه لا حاجة إلى إثبات وثاقته في الاعتماد على الرواية المنقولة بطريقه.

ثانيهما: إثبات وثاقته استناداً إلى بعض الوجوه، وأهمها أن تلميذه الشيخ الصدوق قد أكثر الترضّي عنه في كتبه[1]، والترضي يدل على الجلالة التي هي فوق مستوى الوثاقة.

ويمكن أن يناقش في ذلك بأن الترضي (رضي الله عنه) ليس سوى دعاء يصح أن يطلق في حق كل إنسان عدا صنفين:

١ ـ المعصومين عليهم السلام فإن الله تعالى راضٍ عنهم فلا محل للدعاء لهم بذلك إلا أن يقصد به زيادة الرضا لو كان لها محل.

٢ ـ الكافرين ومن يلحق بهم من الظالمين الذين لا يحتمل أن يرضى الله تعالى عنهم لكثرة ما صدر منهم من الظلم والجنايات، وعلى ذلك فالترضي لا يدل على جلالة الشخص بوجه[2].

ولكن من تتبع كتب السابقين من العامة والخاصة يلاحظ عدم استعمال الترضي في كلماتهم إلا بحق العظماء والاجلاء عندهم، فهو قد تحوّل إلى لفظ تكريم وتعظيم على لسان المتشرعة وإن كان مدلوله اللغوي هو مجرد الدعاء، ونظيره لفظة (عليه السلام) التي لا تطلق عند العامة إلا في حق النبي الأعظم صلى الله عليه وآله ولا تطلق عندنا إلا في حق المعصومين ومن يدانيهم في الرتبة كبعض الشهداء مثل العباس عليه السلام مع أنها بحسب معناها اللغوي لا تختص بهم.

والحاصل أن الترضي ليس محض دعاء ـ كما قيل ـ بل يدل على

---

(١) لاحظ من لا يحضره الفقيه ج ٤ المشيخة ص ٤١، كمال الدين ص ٣١٨، علل الشرائع ص ٤٣٩.

(٢) لاحظ حول إفادة الترضي للمدح مقباس الهداية جَ ٢ ص ١٣٠.

التعظيم والتبجيل، وقد خصّ به الصدوق جمعاً من مشايخه، وتختلف النسخ الواصلة إلينا من كتبه في مدى الاشتمال عليه، فكتاب ثواب الأعمال أقل اشتمالاً عليه من مثل كمال الدين وعلل الشرايع وعيون أخبار الرضا عليه السلام، ويحتمل أن يكون البعض من موارد ذكره من تصرفات الناسخين، ولكن الملاحظ خلوّها ـ فيما تتبعت ـ من الترضي على مشايخه من غير الإمامية، وأما مشايخه منهم فقد ترضى على أكثرهم وربما على جميعهم، ولا بد من مزيد التتبع والتدبر للتوصل إلى ما يفيده الترضي في كلامه من درجة المدح والتجليل.

ومهما يكن فلو تمّ البناء على قبول روايات أحمد بن محمد بن يحيى العطار فحديث الرفع سليم سنداً، إلا بناءً على الإشكال في رواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرة وقد مرّ الكلام فيه.

هذا من حيث سند الحديث، وأما من حيث دلالته فهو ظاهر في نفي انتساب صدور العمل المعنون بكونه مضطراً إليه إلى المكلف، وحيث أن استحقاق العقوبة من آثار انتساب صدور الحرام إليه فهو يدل على حلية المضطر إليه بمعنى عدم العقوبة في ارتكابه.

(الثاني): حديث حلية المضطر إليه، وهو ما ورد في ذيل موثقة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: لا إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه[1].

وأيضاً ذيل صحيحة الفضلاء ـ بنقل المحاسن ـ قالوا: سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقية في كل شيء، وكل شيء اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له[2].

---

(١) الوسائل ج ٤ ص ٦٩٠ ح ٧.

(٢) المحاسن ص ٢٥٩.

ولكن رواها في الكافي ولفظها: سمعنا أبا جعفرعليه السلام يقول: التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له[1]، ولعل الأول أصح.

وكيف كان ففي حديث أبي بصير غنى وكفاية، وهو صريح في جواز ارتكاب المضطر إليه من المحرمات.

وينبغي ذكر أمرين:

(الأول): إنه قد علم مما سبق أن صدق الاضطرار في موارد عدم سلب إرادة المكلف واختياره منوط بدوران أمره بين محذورين أحدهما الأشد وهو الملجيء، والآخر الأخف وهو الملجأ والمضطر إليه، مثلاً الاضطرار إلى الميتة مورده دوران أمر المكلف بين الموت جوعاً أو ما بحكمه وبين الأكل من الميتة فيعدّ أكل الميتة مضطراً إليه لأنه أخف محذوراً من الموت ونحوه.

وعلى هذا الأساس يتضح أنه إذا كان التجنب عن الضرر في النفس أو المال أو العرض أو الحال هو الذي يدعو المكلف إلى ارتكاب المحرّم فمن شروط صدق الاضطرار إلى ارتكابه:

أ ـ أن لا يكون الضرر المترتب على تركه بسيطاً جداً قد جرت العادة بتحمل مثله كالألم الخفيف الموقت وصرف المبلغ القليل من المال نحو ما مرّ في بحث الضرر.

ب ـ أن لا يكون الضرر المترتب عل ترك ذلك المحرّم مما يقتضيه طبيعة الحال الذي يعيشه المكلف، بأن لم يكن يزيد على المقدار المتعارف بحسب حاله، كالمضاعفات المترتبة على الحمل بحسب العادة فإنه لا تبرر الإجهاض لعدم صدق الاضطرار إليه بالنظر إليها، وقد تقدم نظير ذلك في بحث الضرر أيضاً.

ج ـ أن لا يكون المحرّم الذي يتوقف التجنب عن الضرر على

---

(١) الكافي ج ٢ ص ٢٢٠.

ارتكابه من حقوق الناس، كما إذا دار أمره بين أن يقتل مسلماً وبين أن يتعرض للقتل فما دونه، فإنه لا يجوز له الإقدام على القتل لعدم صدق الاضطرار، نعم إذا كان الضرر في جانب المكلف أعظم عند الشارع المقدس من محذور هضم حق الغير، كما إذا دار أمره بين الموت جوعاً والتصرف في مال الغير بغير إذنه بالأكل منه، فإنه يجوز له ذلك لصدق الاضطرار بعد أن ثبت شرعاً أن حفظ النفس أهم من التصرف في مال الغير.

وإذا كان المحرّم المشار إليه من حقوق الله تعالى ولكن ثبت أن له من الأهمية ما يهون دونه تحمل الضرر الذي يتوقف التجنب عنه على الإقدام عليه فلا يسوغ ارتكابه أيضاً، كما لو دار أمره بين هدم المقدسات وتحمّل الضرر في نفسه أو ماله، أو دار أمره بين ارتكاب الزناء أو اللواط ونحوهما من الموبقات وبين التضرر مقداراً من المال فإنه لا يصدق الاضطرار إلى ارتكاب الحرام في مثل ذلك كله.

وفي ضوء هذا فقد يقال إن الاستمناء وقطع العضو التناسلي من بدن الغير لإلحاقه ببدن من يتوقف إنجابه عليه مما لا يصدق الاضطرار إليهما حتى لو كان المكلف يقع من جرّاء عدم الإنجاب في ضرر أو حرج بالغ جداً لأن الاستمناء بمنزلة الزناء، وقطع العضو من بدن الغير اعتداء على حق الميت المؤمن، ولكن مرّ الجواب عن مثل ذلك في بحث الضرر فراجع.

(الثاني): إن حديث حلية المضطر إليه إنما ينفي الحكم الإلزامي عن المكلف المضطر إلى ارتكاب متعلقه إن كان تحريمياً وتركه إن كان وجوبياً، وأما إذا لم يكن مضطراً إلى ذلك وإنما كان هناك شخص آخر يتوقف ما تمسّ حاجته إليه على صدور الحرام أو ترك الواجب من المكلف فلا يصلح حديث حلية المضطر إليه لرفع الحكم عنه، وهذا واضح في مثل ما إذا احتاجت المرأة إلى الإنجاب وتوقف على استمناء زوجها على النحو المحرّم فإنه لا يمكن الحكم بحلية الاستمناء للزوج لعدم اضطراره إليه،

وأما المرأة فهي غير مكلفة بحرمة الاستمناء حتى ترفع عنها.

وأما إذا مسّت حاجة المرأة إلى الإنجاب وتوقف على تعريض بدنها للنظر المحرّم فهل يجوز للطبيب النظر الذي لا يجوز لولا اضطرار المرأة إلى إبداء بدنها، استناداً إلى حديث حلية المضطر إليه؟

يمكن تقريب الجواز بأنه لما كان إبداء البدن للنظر المحرم محرماً على المنظور إليه كتحريم النظر على الناظر، وحديث حلية المضطر إليه ينفي حرمة الإبداء لمكان الاضطرار فلا بد من الالتزام بانتفاء حرمة النظر أيضاً، إذ أن المضطر إليه ليس هو طبيعي الإبداء للطبيب بل خصوص الإبداء المتعقب بفحصه ونظره، ومن هنا لو كان الطبيب ممتنعاً عن الفحص لم يجز للمرأة إبداء بدنها له، ومع ذلك كيف يصح التفكيك بين الحكمين بالترخيص للمرأة في إبداء بدنها للطبيب المتعقب بنظره وفحصه وتحريم النظر والفحص على الطبيب، أليس هذان بمتنافيين في مرحلة التشريع؟

فالنتيجة إن حديث حلية المضطر وإن كان لا ينفي حرمة النظر مباشرة إلا أنه ينفيها من حيث نفيه لحرمة الإبداء إذ التفكيك بينهما غير عقلائي.

ولكن هذا التقريب ضعيف، فإنه إنما يمكن استفادة ترخيص النظر للطبيب من ترخيص الإبداء للمرأة المضطرة إليه لو كان هناك دليل خاص يدل على أنه إذا اضطرت المرأة إلى مراجعة الطبيب للعلاج جاز لها ذلك، فإنه يستفاد منه جواز الفحص والنظر بالدلالة الالتزامية العرفية، نظير ما قيل به من الملازمة بين جواز إبداء الزينة للمحارم وجواز نظرهم إليها.

وأما حديث حلية المضطر إليه فلا يصلح لذلك لأن شموله للإبداء المحرّم يتوقف على مؤونة زائدة، وهي رفع تحريم النظر عن الطبيب أيضاً، ومن المقرّر في محله من علم الأصول أنه متى ما كان شمول العام لبعض أفراده متوقفاً على مؤونة زائدة فإن دليل العام لا يتكفل لإثباتها، فلا يثبت شموله لذلك البعض من أفراده، ولما كان المقام من هذا القبيل فلا يمكن

التمسك بعموم حديث حلية المضطر إليه للمورد، ونتيجة ذلك عدم ثبوت جواز الإبداء للمرأة نفسها.

نعم يمكن أن يقال إن هذا يعني تخصيص الحديث المذكور في بعض موارده مع أنه وارد مورد الامتنان، وكل ما كان كذلك فهو آب عن التخصيص إلا إذا كان التخصيص وارداً في سياق الامتنان أيضاً، والمقام ليس كذلك فتأمل.

(إن قلت): إذا تم هذا الكلام في حديث حلية المضطر إليه لجرى مثله في قاعدتي لا ضرر ولا حرج، فلو جاز للمرأة إبداء بدنها للطبيب لإحدى القاعدتين يجوز أيضاً للطبيب النظر للملازمة بين الترخيص لها في الإبداء والترخيص للطبيب في النظر.

(قلت): قاعدتا لا ضرر ولا حرج إنما تدلان على نفي الحكم الإلزامي، والإباحة في موردهما إنما هو الإباحة الأصلية وليست من الأحكام على خلاف ما هو المشهور في الألسن، وأما الحلية المذكورة في حديث حلية المضطر إليه فهو حكم ترخيصي أي إنشاء بداعي إرخاء عنان المكلف، ومثل هذا الإنشاء له مدلول إلتزامي هو الترخيص للطبيب في النظر وإلا لكان الترخيص للمرأة في الإبداء لغواً، وأما عدم منع المرأة من الإبداء بمقتضى قاعدة لا ضرر أو لا حرج فلا ينافي منع الطبيب من النظر فتدبر.

يبقى الإيعاز إلى أنه قد ورد في رواية أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها أما كسر أو جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء أيصلح له النظر إليها؟ قال: إذا اضطرت إليه فليعالجها إن شاءت[1].

فيمكن أن يقال إنه إذا لم يمكن استفادة جواز نظر الطبيب إلى بدن

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٢ ح ١.

المرأة المضطرة إلى الإنجاب ـ المتوقف على إبداء بدنها ـ من حديث حلية المضطر إليه فبالإمكان استفادته من هذه الرواية، فإن موردها وإن كان المرأة التي أصيبت ببلاء في جسدها من كسر أو جرح إلا أن المتفاهم العرفي منها أنه لا خصوصية لذلك بل ذكر في كلام السائل بالنظر إلى كونه من عوامل حصول الاضطرار، فقول الإمام عليه السلام إذا اضطرت إليه فليعالجها إن شاءت يعم كل مورد تضطر فيه المرأة إلى مراجعة الطبيب فيحكم بجواز نظره إليها.

ولكن يلاحظ على ذلك ـ مضافاً إلى أن سند الرواية لا يخلو عن شائبة الإرسال[1] ـ أن التعدي عن موردها وهي المرأة المصابة بالكسر أو الجرح إلى المرأة التي تمس حاجتها إلى الإنجاب يتوقف على القطع بعدم الخصوصية وهو غير حاصل ـ ولا سيما بناءً على أن مفادها الترخيص بمراجعة الطبيب فيما إذا اضطرت المرأة إلى العلاج وكان الطبيب أرفق بعلاجها لا الترخيص بمراجعته في صورة الاضطرار إليها ـ ودعوى أن المتفاهم العرفي منها ذلك غير بينة ولا مبينة، نعم إذا كان عدم الإنجاب يؤدي إلى إصابتها بضرر صحي أمكن القول بشمولها لمثلها.

ومهما يكن فقد اتضح مما مرّ:

١ ـ إن ما يتعلق من المقدمات المحرمة للعمليات المساعدة على الإنجاب بالطبيب أو الطبيبة أو الأشخاص المساهمين فيها مما تقدم بيانها في الفقرة (١) و(٤) من بحث الضرر لا يمكن الترخيص فيها استناداً إلى قاعدة حلية المضطر إليه إذ لا اضطرار لهؤلاء من جهة عدم إنجاب المرأة الفلانية أو الرجل الفلاني، نعم في خصوص النظر واللمس يمكن الحكم بالجواز بالتقريب المار ذكره.

٢ ـ وأما ما يتعلق من تلك المقدمات بالرجل المضطر إلى الإنجاب

---

(١) لاحظ (حول وسائل المنع من الإنجاب) ص ٩٣.

أو المرأة المضطرة إليه فيمكن الترخيص فيها لحديث حلية المضطر إليه إلا ما كان موجباً للاضرار بالغير على الوجه المحرّم على نهج ما تقدم في مورد الضرر.

ولا فرق في اضطرار الرجل أو المرأة إلى الإنجاب أن يكون لتضرره الشخصي بتركه أو من ناحية تضرر زوجته أو زوجها المؤدي إلى تضرره في النتيجة بحدّ يصدق معه الاضطرار في حقه، وأما مع عدم صدقه فلا سبيل إلى الترخيص فيه.

فالنتيجة إن حديث حلية المضطر إليه يمكن أن يستفاد منه أزيد مما مرّ في قاعدتي لا ضرر ولا حرج، وهو فيما يتعلق بنظر الطبيب ولمسه لما لا يجوز النظر إليه ولمسه اختياراً إذا كان المراجع أو المراجعة مضطراً إلى الإنجاب.

(الرابع): ما غلب الله عليه

الغلبة في اللغة بمعنى القهر، نص على ذلك ابن منظور وغيره[1]، وقد وردت جملة روايات دلت على معذورية المكلف وعدم تحمله تبعة عمله فيما غلبه الله عليه، ففي صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء[2].

وفي ذيل صحيح علي بن مهزيار عن أبي الحسن الثالث عليه السلام: (وكل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر)[3].

وفي ذيل صحيح حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: (ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر)[4].

---

(١) لسان العرب ج ١ ص ٦٥١.
(٢) الوسائل ج ٧ ص ١٦١ ح ٣.
(٣) الوسائل ج ٥ ص ٣٥٢ ح ٣.
(٤) الوسائل ج ٥ ص ٣٥٣ ح ١٣.

والظاهر أن الكبرى المذكورة في هذه النصوص ناظرة إلى موارد طرو مانع طبيعي كالمرض يحول دون أداء المكلف لواجب أو تسببه في ارتكابه لمحرم، ولذلك ورد تطبيق هذه الكبرى في نصوص أخرى في مثل فوات الصلاة على المغمى عليه وانقطاع التتابع في صيام الكفارة بسبب المرض، ففي رواية سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوماً ثم مرض فإذا برأ يبني على صومه أم يعيد صومه كله؟ قال: بل يبني على ما كان صام، ثم قال: هذا مما غلب الله عليه وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء[1]

وفي خبر موسى بن بكر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يغمى عليه يوماً أو يومين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك كم يقضي من صلاته؟ قال: ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء؟ كل ما غلب الله عليه من أمر فالله أعذر لعبده، وزاد فيه غيره قال: قال أبو عبد الله وهذا من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب[2].

وكيف كان فيمكن تقريب التمسك بالكبرى المذكورة للترخيص في ارتكاب ما يتوقف عليه إجراء عملية التلقيح الصناعي أو سائر العمليات المساعدة على الإنجاب في حالات عقم أحد الزوجين كتعريض بدنه للنظر أو اللمس المحرمين في حال الاختيار وكذلك الاستمناء، على أساس أن عقمه مما غلبه الله عليه فهو أعذر له فيما يتوقف عليه علاجه، نعم إذا كان هذا العقم بتسبب منه، كما إذا أجرت المرأة عملية غلق قناة فالوبها قطعاً للإنجاب، ثم أرادت الإنجاب بعد ذلك فتوقف الأمر على إجراء عملية التلقيح الصناعي لم يمكن الترخيص فيما تتوقف عليه من تعريض بدنها للنظر أو اللمس المحرمين استناداً إلى القاعدة المذكورة، نظير ما التزم به

---

(١) الوسائل ج ٧ ص ٢٧٤ ح ١٣.

(٢) الوسائل ج ٥ ص ٣٥٣ ح ٨.

جمع من المحققين في الصلاة الفائتة بسبب الإغماء الاختياري فحكموا فيها بعدم سقوط القضاء لأن الإغماء لم يكن مما غلبه الله عليه ، وهكذا في المقام.

(أقول): العقم الطبيعي وإن كان مما غلبه الله تعالى على الشخص إلا أنه ليس موضوعاً لحكم شرعي لينفى استناداً إلى الكبرى المذكورة، وأما تعريض البدن للنظر أو اللمس المحرمين والاستمناء فهما ليسا مما غلبه الله عليه إلا إذا كان الشخص مضطراً إلى الإنجاب ـ لبعض ما تقدم في البحث السابق ـ وتوقف على شيء مما ذكر.

فالنتيجة إن كبرى (ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء أو فالله أولى بالعذر) لا يستفاد منها في محل البحث أزيد مما مرّ في بحث الاضطرار.

(الخامس): الحاجة

والمقصود بها مطلق الحاجة وإن لم تكن ماسّة بحد تبيح ارتكاب الحرام لانطباق بعض العناوين الأربعة المتقدمة.

ومن الواضح أن الحاجة بهذا المعنى ليست من العناوين المرخصة لارتكاب المحرمات بصورة عامة، بل تتبع ذلك ما ورد فيه الدليل بالخصوص، كما في الموارد التالية:

١ ـ جواز خروج المتمتع من مكة المكرمة بعد الفراغ من أعمال العمرة لحاجة لا بدونها.

٢، ٣ ـ جواز قطع الصلاة والطواف الفريضتين لحاجة بناءً على عدم جواز قطعهما من دون ذلك.

٤ ـ جواز خروج المعتكف من المسجد الجامع لحاجة.

٥ ـ جواز ترك السورة في الصلاة الفريضة ـ على القول بوجوبها فيها ـ إذا أعجلت بالمصلي حاجة.

٦ ـ جواز الذبح بغير الحديد عند الحاجة إليه.

٧ ـ جواز تقديم نافلتي الظهرين على الزوال إذا كان له حاجة تشغله عن الاتيان بهما بعد الزوال.

ونحو ذلك من الموارد الأخرى التي تعرض لها الفقهاء قدس الله أسرارهم.

والسؤال المطروح هنا هو أنه هل يوجد في المقدمات المحرمة المتقدمة من النظر واللمس المحرمين والتمكين لهما والاستمناء وقطع العضو من بدن شخص وزرعه في بدن غيره ما يستفاد من دليله الترخيص فيه لمطلق الحاجة ليستغنى معه عن تطبيق العناوين السابقة أي الضرر والحرج والاضطرار وما غلب الله عليه أو لا.

ومبنى هذا البحث إطلاق دليل الحرام لمورد وجود الحاجة إلى ارتكابه فيراد تقييد هذا الإطلاق بدليل خارجي، وأما مع قصور الدليل في حد نفسه عن الشمول له فلا حاجة إلى عقد هذا البحث كما هو واضح.

وكيف كان فالظاهر أنه لا يوجد في المحرمات المذكورة ما يمكن دعوى الترخيص في ارتكابه لمجرد الحاجة سوى كشف ما يحرم كشفه بمرأى الغير، والنظر إلى ما يحرم النظر إليه، وأيضاً لمس ما يحرم لمسه من بدن الغير والتمكين لذلك، فإنه يمكن أن يقال إن الملاحظ أن الشارع المقدس قد رخص في هذه الأمور في موارد عديدة لحاجات لا تبلغ حدّ الضرورة ومنها ما يأتي:

(الأول): الترخيص لمن يريد الزواج من امرأة لا يعرف حالها أن ينظر إلى محاسنها والترخيص لها في إبداء محاسنها له، ففي صحيح الفضلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس أن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوجها[1].

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٥٩ ح ٢.

وفي معتبرة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة فأحب أن ينظر إليها، قال: تحتجز[1] ثم لتقعد وليدخل فلينظر، قال: قلت: تقوم حتى ينظر إليها، قال: نعم، قلت: فتمشي بين يديه؟ قال: ما أحبّ أن تفعل[2].

وفي موثقة غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام في رجل ينظر إلى محاسن امرأة يريد أن يتزوجها، قال: لا بأس[3].

وقد ورد نظير ذلك فيمن يريد شراء الأمة، ففي معتبرة حبيب بن المعلّى الخثعمي قال: قلت أبي عبد الله عليه السلام إني اعترضت جواري المدينة فأمذيت، فقال: أما لمن يريد الشراء فليس به بأس، وأما لمن لا يريد أن يشتري فإني أكرهه[4].

---

(١) هكذا أثبته في الوسائل عن التهذيب ولكن في أكثر نسخ التهذيب ـ كما في الوافي أيضاً ج ١٢ ص ٥٩ ـ (تحتجر) ومعناه تتخذ حجرة، كما نص عليه في المحكم ج ٣ ص ٦٧، وهو الأنسب ببقية فقرات الحديث، وأما (تحتجز) فربما يقال في معناه أنها تشد إزارها على وسطها من غير ثياب آخر، ويستشهد على ذلك بما ذكره ابن الأثير في النهاية ج ١ ص ٣٣٢ من حديث ميمونة أنه صلى الله عليه وآله كان يباشر المرأة من نسائه وهي حائض إذا كانت محتجزة أي شادة مئزرها على العورة وما لا تحل مباشرته إهـ، وعلى ذلك تدل المعتبرة على جواز نظر الرجل إلى معظم بدن المرأة التي يريد الزواج بها أي باستثناء ما بين السرة والركبتين.
ولكن لم يظهر كون الاحتجاز بمعنى شدّ الإزار على الوسط، نعم الاحتجاز بالإزار معناه ذلك (لاحظ المحكم ج ٣ ص ٦٠) ولعل في لفظ الرواية المذكورة في النهاية سقطاً، فإن الجوامع الحديثية لدى الجمهور متفقة على إيراد الرواية بلفظ (تحتجز به أو محتجزة به) أي بإزارها، لاحظ (سنن أبي داود ج ١ ص ٦٦ ومسند أحمد بن حنبل ج ٦ ص ٣٣٦ والمعجم الكبير للطبراني ج ٢٤ ص ١٢ والسنن الكبرى للبيهقي ج ١ ص ٣١٢).
(٢) الوسائل ج ١٤ ص ٦٠ ح ١٠.
(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٦٠ ح ٨.
(٤) الوسائل ج ١٣ ص ٤٨ ح ٢.

وفي خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعترض الأمة ليشتريها قال: لا بأس بأن ينظر إلى محاسنها ويمسّها ما لم ينظر إلى ما لا ينبغي النظر إليه[1]، وهذا الخبر يدل على جواز لمس الجارية بالإضافة إلى جواز النظر إليها ولكنه مخدوش السند لوقوع علي بن أبي حمزة البطائني في طريقه، ولكن ربما يدل على مضمونه معتبرة الحارث بن عمران الجعفري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا أحبّ للرجل أن يقلّب إلا جارية يريد شراءها[2]، فإن التقليب لا يخلو عادة من لمس المواضع المكشوفة من البدن فتدبر.

(الثاني): الترخيص للنساء في النظر إلى فرج البكر التي تزوجت فادعت أن زوجها لم يصل إليها وأنكر هو ذلك، مع أن ذلك ليس ضرورة مسوغة للنظر المحرّم، لإمكان الاستغناء عن الشهادة باليمين في مرحلة الحكم.

ففي صحيح أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام: فإن تزوجها وهي بكر فزعمت أنه لم يصل إليها فإن مثل هذا تعرفه النساء فلينظر إليها من يوثق به منهن فإذا ذكرت أنها عذراء فعلى الإمام أن يؤجله سنة فإن وصل إليها وإلا فرّق بينهما وأعطيت نصف الصداق ولا عدة عليها[3].

(الثالث): الترخيص للرجل في النظر إلى وجه المرأة الأجنبية لغرض الشهادة أداءً وتحملاً بناءً على عدم جواز النظر إليه اختياراً، ففي صحيح ابن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: لا بأس بالشهادة على إقرار

---

(١) الوسائل ج ١٣ ص ٤٧ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٣ ص ٤٨ ح ٣. وفيه ـ كما في المطبوع من التهذيب أيضاً ـ: أبي جعفر عن الحارث عن عمران الجعفري، وهو تصحيف والصحيح (الحارث بن عمران) كما في الوافي (لاحظ معجم رجال الحديث ج ٤ ص ١٩٠) والمقصود بأبي جعفر ـ بقرينة الراوي عنه وهو ابن سماعة ـ أحمد بن أبي بشر السراج (لاحظ معجم رجال الحديث ج ٢ ص ٢٧).

(٣) الوسائل ج ١٤ ص ٦١٣ ح ١.

المرأة وليست بمسفرة إذا عرفت بعينها أو حضر من يعرفها فأما إذا كانت لا تعرف بعينها ولا يحضر من يعرفها فلا يجوز للشهود أن يشهدوا عليها وعلى إقرارها دون أن تسفر وينظرون إليها[1].

(الرابع): الترخيص للمرأة المريضة بمراجعة الرجل الأجنبي لغرض العلاج إذا كان أرفق بعلاجها من المرأة والترخيص للرجل في معالجتها، مع ما يتوقف عليه عادة من لمس ونظر، كما في رواية أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إما كسر أو جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء أيصلح له النظر إليها؟ قال: إذا اضطرت إليه فليعالجها إن شاءت[2].

ومبنى الاستدلال بها على المدعى المذكور رجوع الضمير في قوله (إليه) إلى (العلاج) ليكون المعنى إذا اضطرت إلى العلاج مما أصيبت به وكان الرجل أرفق بعلاجها جاز لها الرجوع إليه وجاز له علاجها، ولكن هناك وجهاً آخر وهو أن يكون الضمير راجعاً إلى رجوع المرأة إلى الرجل، فالمعنى إذا اضطرت إلى الرجوع إليه لمعالجة كسرها أو جرحها فليعالجها، وعلى هذا فمفاد الحديث هو الترخيص في النظر واللمس والتمكين لهما في صورة الاضطرار، فيخرج عما هو محل البحث.

ويمكن ترجيح الوجه الأول بأنه أكثر تناسباً مع السؤال، حيث فرض فيه السائل عدم اضطرار المرأة إلى مراجعة الطبيب لإمكان تصدي النساء للمعالجة ولكن الطبيب أرفق بها، فكأنه ملتفت إلى أن الأرفقية لا تشكل ضرورة يباح لأجلها النظر المحرّم، فتعليق الإمام عليه السلام الترخيص للرجل في النظر على حصول الاضطرار للمرأة في المراجعة إليه خلاف ما هو المفروض في السؤال، فكان الأنسب على هذا التقدير أن يقول عليه السلام (لا ما لم تضطر إلى ذلك) فتأمل.

---

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٢٩٧ ح ١.

(٢) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٢ ح ١.

وكيف كان فقد مرّ الإشكال في سند هذه الرواية لعدم خلوه عن شائبة الإرسال.

(الخامس): الترخيص للمرأة بمعالجة إلية الرجل وأصل فخذه، والترخيص للرجل بتمكينها من ذلك ولو من دون ضرورة تقتضيه ـ بناءً على عدم جواز نظر المرأة اختياراً إلى هذه المواضع من بدن الرجل غير المحرم كما هو المعروف بين الفقهاء ـ وقد ورد الترخيص بذلك في رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون بأصل فخذه أو إليته الجرح هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه وتداويه؟ قال: إذا لم يكن عورة فلا بأس[1].

وهذه الرواية كما تدل على جواز نظر المرأة إلى المواضع المذكورة من بدن الرجل لغرض العلاج، كذلك تدل على جواز لمسها لتلك المواضع، فإن المداواة المذكورة فيها لا تنفك عادة عن اللمس كما سبق الإيعاز إليه.

(السادس): الترخيص للمرأة في خفض البنت ـ وإن كانت مميزة أو بالغة ـ مع ما يستلزمه من لمس العورة والنظر إليها، ومقتضى القاعدة وإن كان عدم جواز ذلك لأن النظر واللمس حرام والخفض مستحب ـ بل ربما يناقش في استحبابه أيضاً ـ ولكن يمكن أن يستفاد جوازه من بعض النصوص، ففي صحيح أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجارية تسبى من أرض الشرك فتسلم فتطلب لها من يخفضها فلا نقدر على المرأة، فقال: أما السنة في الختان على الرجال وليس على النساء[2].

فإن مورد الرواية هي الجارية البالغة المميزة بقرينة قوله (فتسلم) وظاهر السؤال المفروغية عن جواز خفض المرأة لها، وظاهر جواب

---

(١) الوسائل ج ١٤ ص ١٧٣ ح ٤، قرب الإسناد ص ٢٢٧ ح ٨٨٩.

(٢) الوسائل ج ١٥ ص ١٦٦ ح ١.

الإمام عليه السلام إقرار ذلك، فيستفاد منه أن حرمة النظر إلى العورة ولمسها التي لا يفرق فيها ـ على المشهور ـ بين البالغة والمميزة ترتفع عند إجراء الخفض.

ويؤيد ذلك ما ورد في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام من أن سارة هي التي خفضت هاجر أم إسماعيل فجرت السنة بذلك[1] مع أن الظاهر أن ذلك كان بعد بلوغها فتأمل[2].

وكيف كان فالظاهر أنه لا إشكال في جواز خفض المرأة البنت المميزة بل البالغة مع أن الحاجة إلى الخفض ـ إن وجدت ـ لا تبلغ حدّ الضرورة.

هذه هي أهم الموارد التي يلاحظ أن الشارع المقدس رخص فيها في النظر إلى ما لا يجوز النظر إليه اختياراً ولمس ما لا يجوز لمسه كذلك وهكذا التمكين لهما من دون بلوغ الحاجة إليها حدّ الضرورة، فربما يستفاد من ذلك أن العبرة في الجواز في كل ذلك إنما هي بمطلق الحاجة لا الضرورة.

ولكن هذه الاستفادة ممنوعة، لعدم ثبوت بعض هذه الموارد من أصله، كالمورد الخامس لضعف رواية علي بن جعفر كما مر، وكالمورد الثالث فإنه يمكن القول بجواز النظر إلى وجه الأجنبية بلا تلذذ شهوي ولو اختياراً فلا يكون تجويز النظر في مقام الشهادة على خلاف القاعدة.

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ج ٢١ ص ٣٨٧ ح ٦ ولاحظ الوسائل ج ١٥ ص ١٦٨ ح ٣.

(٢) الظاهر أن الصحيح المذكور لا دلالة فيه على جواز ما فعلته سارة لقولها ـ كما ورد في الصحيح نفسه ـ (اللهم لا تؤاخذني بما صنعت بهاجر) حيث يبدو منه أنها خفضتها من دون مرخص شرعي على خلاف ما يظهر من خبر الراوندي (أول من اختتن من النساء هاجر لحلف سارة أن تقطع عضواً منها فأمر الله تعالى باختتانها)، لاحظ جامع أحاديث الشيعة ج ٢١ ص ٣٨٧ ح ٧.

وأما الموارد الباقية فاثنان منها يتعلقان بالحياة الزوجية واستمرارها وهما نظر الرجل إلى من يريد الزواج منها ونظر النساء إلى فرج المرأة ليعلم أنها باكرة أم لا لغرض التأكد من عنن الزوج وعدمه، وواحد منها يتعلق بالجواري التي يلاحظ أن الشارع المقدس قد أقرّ الكثير من التسهيلات في معاشرتهن بالقياس إلى الحرائر.

ومورد آخر متعلق باضطرار المرأة إلى المعالجة، ولا يخلو مثله عن احتمال حدوث مضاعفات لو لم يتم مراجعة الأرفق كما لا يخفى، وأما المورد الأخير فيتعلق بخفض البنات الذي كان من العادات المستحكمة في تلك العصور ولا تزال كذلك في بعض المجتمعات الأفريقية وغيرها.

فالنتيجة أنه يوجد في كل من الموارد المذكورة خصوصية لا توجد في غيره، فلا سبيل إلى أن يقاس على هذه الموارد سائر موارد الحاجة وينتزع منها كبرى كلية في الجميع فلاحظ.

تكميل

ويشتمل على استعراض موارد دوران الأمر عند الاضطرار ونحوه بين بعض المحرمات المتقدمة وبيان ما يلزم اختياره منها:

(المورد الأول): إذا دار الأمر بين ارتكاب ما هو محرز الحرمة وما تبتني حرمته على الاحتياط، وقد مرّ في المقام الأول أن نظر الرجل إلى عورة المرأة وبالعكس حرام إلا بين الزوجين، وكذلك نظر الرجل إلى ما عدا الوجه والكفين من المرأة ـ غير المسنة وذات المحرم والزوجة ـ حرام، ونظر كل من الجنسين إلى عورة مماثله مع الحاجة غير الضرورية حرام احتياطاً، ونظر المرأة إلى ما لا يتعارف كشفه من بدن الأجنبي حرام احتياطاً ـ باستثناء العورة التي يحرم النظر إليها قطعاً ـ والنظر إلى ما يحرم النظر إليه مباشرة عن طريق المرآة والشاشة الضوئية حرام احتياطاً وهكذا النظر إلى باطن البدن في بعض ما يحرم النظر إلى ظاهره، وأما النظر

المحلل في حدّ ذاته إذا كان موجباً للتلذذ قهراً فهو حلال بناءً على العمل برواية علي بن سويد وإلا فحرمته تبتني على الاحتياط.

وفي اللمس يحرم لمس كل من الجنسين لبدن الآخر إلا في الزوج والزوجة والمحارم ـ على التفصيل المتقدم ـ ويحرم لمس عورة المماثل مع عدم الحاجة العقلائية إليه وإلا فحرمته تبتني على الاحتياط، وكذلك لمس باطن ما يحرم لمس ظاهره في بعض موارده، وأما اللمس المحلل في حد ذاته إذا علم حصول التلذذ به قهراً فإن بني على حرمته فهي احتياطية.

وفي الاستمناء يحرم ما كان بدلك العضو التناسلي باليد ونحوها، وأما الاستمناء بالتخيل ونحوه فهو حرام احتياطاً.

فإذا دار الأمر بين بعض ما هو معلوم الحرمة وما يلزم رعاية الاحتياط فيه لقصور الأدلة عن إثبات حرمته من جهة وعدم تيسّر الترخيص فيه رعاية لمرتكزات المتشرعة أو الإجماع المدعى في المسألة ونحو ذلك من جهة أخرى فهل يتخير المكلف بينهما أو يلزمه اختيار الثاني؟

أ ـ أما الفقيه فيمكن القول بأنه ملزم باختيار الثاني مطلقاً، أي سواء أكان احتياطه في المسألة ناشئاً من ملاحظة جوانب خارجية لا علاقة لها بتمامية الدليل على الحكم الترخيصي كرعاية عدم مخالفة المشهور أو عدم إثارة مشاعر المتشرعة، أم كان من أجل عدم اقتناعه بتمامية الدليل الاجتهادي والفقاهتي على الترخيص مما يقتضي رعاية الاحتياط لا محالة.

أما في الصورة الأولى فلفرض أنه لا يرى ـ بينه وبين الله تعالى ـ حرمة الثاني فهو عنده من قبيل دوران الأمر بين الحرام والحلال فكيف يتسنى له اختيار الأول؟!

وأما في الصورة الثانية فلأن الترجح الإثباتي يمكن أن يعدّ من مرجحات باب التزاحم، مثلاً إذا دار أمر المكلف عند الاضطرار إلى شرب الماء من إناء متيقن التنجس أو الشرب من إناء هو أحد أطراف الشبهة

المحصورة بالنجاسة فإنه يمكن القول بأنه لما كان المضطر إليه هو أحدهما فمقتضى متمم الجعل التطبيقي العقلائي هو كون المضطر إليه هو الثاني.

نعم إذا كانت الحرمة المحتملة أهم بكثير من الحرمة المحرزة ـ كما لو دار الأمر بين شرب ماء متنجس أو شرب مائع هو أحد أطراف الشبهة المحصورة بالخمرية ـ فلا يمكن إطلاق القول بترجح الأول، وأما في غير ذلك من الموارد فالمرجّح هو الأول.

وعلى ذلك ففي المقام إذا دار الأمر بين تعريض عورته لنظر المماثل والمخالف، والأول حرام احتياطاً في مورد الحاجة إليه والثاني حرام إلا في مورد الاضطرار، فحرمة التعريض لنظر المخالف محرزة وأما حرمة التعريض لنظر المماثل فمشكوكة، وهو وإن كان مكلفاً بالاجتناب عنه رعاية للعلم الإجمالي الكبير المنجّز لجميع التكاليف، المقتضي لرعاية الاحتياط في أطرافه إلا ما أحرز الترخيص فيه، والمفروض عدم توصله إليه، إلا أن حرمة الأول مؤكدة وحرمة الثاني مشكوكة فمقتضى متمم الجعل التطبيقي هو اختيار الثاني فتدبر.

ب ـ وأما المقلّد للفقيه المحتاط في المسألة فإن وجد فقيهاً آخر يفتي بالحكم الإلزامي أو الترخيصي فيها فاللازم في صورة إفتائه بالترخيص هو اختيار المرخص فيه، وأما مع إفتائه بالحرمة فيدور أمره بين محرزي الحرمة فلا بد من ملاحظة سائر المرجحات إن وجدت وإلا فيتخير.

وأما إذا لم يجد من يفتي بأحد الوجهين ـ ممن هو صالح للرجوع إليه في التقليد ـ فيمكن أن يقال أن بإمكانه الرجوع إلى أصالة البراءة ـ ومقتضاه اختيار الثاني ـ كما هو الشأن في كل مورد لا توجد فيه الفتوى بالحكم الإلزامي ممن له صلاحية الرجوع إليه فيها، فإنه يصح للمكلف أن يرجع إلى الأصل العملي الجاري في المورد بعد تقليد المجتهد الأعلم في تمييز مجراه، وتوقف المجتهد عن الفتوى بمقتضاه لا يمنع من رجوع المكلف إليه، لأنه لما لم تقم حجة ـ وهي فتوى المجتهد ـ على الحكم

الإلزامي أو الترخيصي يدخل ذلك في مجرى أحد الأصول، وما ذكره السيد صاحب العروة قدس سره من أنه لا يجوز للمقلد إجراء الأصول العملية كالبراءة والطهارة والاستصحاب في الشبهات الحكمية[1] إنما يصح فيما إذا كان المقلّد معتمداً على فحص نفسه عن الدليل وإحرازه عدمه، وأما مع اعتماده في ذلك على فحص المجتهد فلا ضير في إجرائه للأصل العملي فتأمل.

(المورد الثاني): إذا دار الأمر بين كشف المرأة عورتها أمام الطبيب أو الطبيبة، وكذلك كشف الرجل عورته أمام أحدهما؛ فيمكن القول بأن المتعين اختيار الكشف أمام المماثل، وهذا واضح بناءً على أن حرمة كشف العورة أمام المماثل عند الحاجة تبتني على الاحتياط لما مرّ آنفاً، وأما بناءً على ثبوت حرمتها فيمكن أيضاً توجيه ذلك استناداً إلى صحيح 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[2].

فإن المستفاد منه أن قبول شهادة النساء في ذلك إنما هو من جهة عدم جواز نظر الرجال إلى تلك المواضع، ولو كان جائزاً لما قبلت شهادة النساء بل كان يطلب من الرجال النظر ومن ثمّ الشهادة، فيفهم منه أنه عند الضرورة يطلب نظر المرأة دون الرجل، ويؤيده خبر السكوني قال: أتي أمير المؤمنين عليه السلام بامرأة بكر زعموا أنها زنت فأمر النساء فنظرن إليها فقلن هي عذراء فقال: ما كنت لأضرب من عليها خاتم من الله، وكان يجيز شهادة النساء في مثل هذا[3].

ولو منع من دلالة الصحيحة على ذلك فيمكن الاستناد فيه إلى أن الثابت بحسب الارتكاز المتشرعي كون حرمة كشف العورة أمام المخالف

---

(١) العروة الوثقى ج ١ ص ١٠ م ٧٠.
(٢) الوسائل ج ١٨ ص ٣٦٠ ح ١٠.
(٣) الوسائل ج ١٨ ص ٢٦١ ح ١٣.

أشد من حرمة كشفها أمام المماثل ولا أقل من احتمال ذلك وهو يكفي في الترجيح عند التزاحم كما قرر في الأصول.

(المورد الثالث): لو دار الأمر بين نظر الطبيب إلى عورة المرأة وما عدا الوجه والكفين من بدنها إذا كانت أجنبية فبالإمكان الالتزام بتعين الثاني لاحتمال الأهمية في الأول كما لا يخفى، وكذلك في دوران الأمر بين نظر الطبيبة إلى عورة الرجل وما لا يتعارف كشفه من بدنه على القول بحرمته فتوى وأما بناءً على كونها احتياطية فالأمر أوضح.

(المورد الرابع): لو دار الأمر بين نظر الطبيب إلى ما عدا الوجه والكفين من بدن الأجنبية غير العورة ونظر الطبيبة إلى عورتها، أو دار الأمر بين نظر الطبيبة إلى ما لا يتعارف كشفه من بدن الرجل غير العورة ـ بناءً على حرمته ـ ونظر الطبيب إلى عورته، فهل الترجيح لنظر المخالف إلى غير العورة أو لنظر المماثل إلى العورة؟

أما بناءً على أن حرمة النظر إلى عورة المماثل فتوائية حتى مع الحاجة إليه فيمكن القول بتعيين اختيار نظر المخالف إلى غير العورة، ويمكن استشعار ذلك من رواية أبي حمزة وعلي بن جعفر المتقدمتين.

وأما بناءً على أن حرمة النظر إلى عورة المماثل عند الحاجة احتياطية فيمكن التشكيك في وجود الحاجة عقلاءً إلى نظره إليها مع تيسر رفع الضرورة بنظر المخالف إلى ما عدا العورة، مضافاً إلى أن المرتكز في أذهان المتشرعة أن حرمة النظر إلى العورة ولو من المماثل أشد من حرمة النظر إلى بدن المخالف غير العورة، وقد تقدم في المورد الأول أنه لا يمكن ترجيح محتمل الحرمة على محرز الحرمة عند الاضطرار إذا كان محتمل الحرمة على تقدير ثبوتها أهم عند الشارع المقدس فتأمل.

(المورد الخامس): لو دار الأمر بين النظر المحرم مباشرة والنظر عبر المرآة أو الشاشة الضوئية فمع البناء على كون حرمة الأخير احتياطية فالأمر واضح، وأما بناءً على الفتوى بحرمته فيمكن الالتزام بلزوم اختيار النظر

غير المباشري أيضاً لاحتمال الأهمية في حرمة النظر مباشرة، وقد احتاط بذلك السيد الأستاذ قدس سره[1].

ولكن ربما يعترض عليه بأنه وإن كان وفق القاعدة إلا أن مقتضى إطلاق رواية أبي حمزة الثمالي المتقدمة هو جواز النظر مباشرة.

إلا أنه يمكن أن يمنع من إطلاق الرواية ـ مضافاً إلى ما مرّ من الخدش في سندها ـ لأن مرجع قوله (في مكان لا يصلح النظر إليه) هو (في مكان لا يصلح النظر إليه مع توقف العلاج على النظر) فلا ينعقد له إطلاق لما إذا لم يتوقف على النظر إليه مباشرة، فإنه ليس نظراً إليه بل إلى صورته.

(المورد السادس): لو دار الأمر بين النظر المحرّم واللمس المحرّم فإن كان ذلك في مورد يكون أحدهما أشد ولو احتمالاً قدّم الأشدّ وارتكب الأخفّ، كما إذا دار الأمر بين لمس الطبيب لمنطقة البطن من بدن المرأة الأجنبية ونظره إلى منطقة العورة منها، فإن النظر في مثله أشد ولو احتمالاً، وعلى العكس من ذلك لو دار الأمر بين نظر الطبيب إلى بطن المرأة ولمس عورتها فإن اللمس أشدّ من النظر.

وهكذا لو دار الأمر بين النظر المحرّم احتياطاً واللمس المحرم كذلك، وأما لو دار الأمر بين النظر المحرّم احتياطاً واللمس المحرم فتوى أو العكس ففي ضوء ما تقدم في المورد الأول يقدم المحرّم فتوى إلا إذا كان المحرّم احتياطاً أهم فلاحظ.

(المورد السابع): لو دار الأمر بين الاستمناء المحرم والاستمناء غير المحرّم ولكن مع توقفه على النظر أو اللمس المحرمين بالنسبة إلى العورة فيمكن أن يقال أن تحريم الاستمناء معلوم الأهمية أو محتملها فيرجح عند التزاحم ولكنه غير واضح على إطلاقه فتأمل.

---

(١) المسائل المنتخبة ص ٢٧٣ م ١٠٢٨.

(المورد الثامن): لو دار الأمر بين الاستمناء المحرّم احتياطاً ـ كالاستمناء بالتخيّل ـ وبين الاستمناء المحلل مع توقفه على النظر أو اللمس المحرمين فالترجيح للأول إلا مع احتمال أهمية حرمة الاستمناء من حرمة النظر واللمس، وقد تقدم التأمل فيه.

الفصل الثالث

فيما يلحق استخدام وسائل الإنجاب الصناعية من أحكامٍ وآثارٍ شرعية

تمهيد

تقدم في الفصل الأول البحث عن شرعية الحمل الذي يتم بالإستعانة بالوسائل الصناعية، كما مرّ في الفصل الثاني الكلام حول ما يقترن باستخدام هذه الوسائل من أمور محرمة في حد ذاتها والعناوين الثانوية المرخصة في ارتكابها، وهذا الفصل مخصّص للحديث عن الأحكام التي تترتب على استخدام تلك الوسائل والآثار الشرعية التي تخصّ الرجل والمرأة وأطرافاً أخرى من جرّاء ذلك.

والأحكام والآثار المعنيّ بها هذا البحث تدور حول عدة موضوعات:

١ ـ العدة

إن المرأة التي تجرى لها عملية التلقيح الصناعي أو ما بحكمها إما أن تكون متزوجة أو معتدة أو خليّة، وللجميع أحكام في المقام حسب الحالات التالية:

(الحالة الأولى): ما إذا كانت المرأة متزوجة ولم تكن مدخولاً بها، وهنا صور:

١ ـ إذا تمّ حقنها بمنيّ زوجها ـ ولو من جهة كونه عنّيناً لا يتمكن من الوطء ـ فأصبحت حاملاً ثم انفصلت عنه بطلاق أو فسخ أو نحوهما.

ولا إشكال في ثبوت العدة عليها في هذه الصورة، ومدتها فترة حملها، للنصوص الكثيرة ومنها صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

طلاق الحامل واحدة، فإذا وضعت ما في بطنها فقد بانت منه[1].

وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألته عن المرأة تضع أيحلّ أن تزوج قبل أن تطهر؟ قال: نعم وليس لزوجها أن يدخل بها حتى تطهر[2]، وموردها أعمّ من المنفصلة بالطلاق وغيرها.

٢ ـ إذا تم حقنها بمني زوجها ثم فارقها بطلاق أو نحوه ولم يعلم حملها منه فهل تثبت عليها العدة لدخول الماء، أم أنها لا تثبت للنصوص الدالة على عدم ثبوتها على غير المدخول بها، ومنها صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا طلق الرجل امرأته قبل أن يدخل بها فليس عليها عدة، تزوّج من ساعتها إن شاءت[3].

اختار جمع من الفقهاء ثبوت العدة على المرأة بدخول ماء الزوج في فرجها من غير وطء[4]، وذلك استناداً إلى جملة من النصوص:

منها: صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: العدة من الماء[5].

ومنها: صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله أبي وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأة فأُدخلت عليه ولم يمسّها ولم يصل إليها حتى طلقها هل عليها عدة منه؟ فقال: إنما العدة من الماء، قيل له: فإن كان واقعها في الفرج ولم ينزل؟ فقال: إذا أدخله وجب الغسل والمهر والعدة[6].

---

(١) الوسائل ج١٥ ص ٤١٨ ح١.
(٢) الوسائل ج١٥ ص ٤٨١ ح١.
(٣) الوسائل ج١٥ ص ٤٠٤ ح٤.
(٤) لاحظ جواهر الكلام ج١١ ص ٣٩٤.
(٥) الوسائل ج١٥ ص ٤٠٣ ح١.
(٦) الوسائل ج١٥ ص ٦٥ ح١

ومنها: موثق إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأة فيدخل بها فيغلق باباً ويرخي ستراً عليها ويزعم أنه لم يمسّها وتصدّقه هي بذلك عليها عدة؟ قال: لا، قلت: فإنه شيء دون شيء؟ قال: إن أخرج الماء اعتدت[1].

وظاهر الخبر الأخير ثبوت العدة على المرأة بمجرد الإنزال في المقاربة فيما دون الفرج، ويبدو أنه من أجل احتمال دخول الماء بذلك، فيفهم منه المفروغية عن ثبوت العدة في صورة اليقين بدخوله.

هذا، ولكن يمكن أن يناقش الإستدلال بهذه النصوص الثلاثة في مفروض البحث من وجهين:

الوجه الأول: إن قوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان (إنما العدة من الماء) ظاهر بمقتضى استعمال أداة القصر (إنما) في حصر ثبوت العدة على المرأة بدخول الماء في فرجها، كما أن قوله عليه السلام في صحيحة محمد ابن مسلم (العدة من الماء) يدل على الحصر بمقتضى تعريف المسند إليه بلام الجنس[2]، ولكن من الواضح أن ثبوت العدة لا ينحصر بذلك، بل دخول العضو التناسلي بمقدار الحشفة أو مطلقاً يوجب العدة أيضاً بلا خلاف في ذلك نصاً وفتوى، وقد ورد التنصيص عليه في ذيل صحيحة ابن سنان نفسها، وفي ضوء ذلك فلا يظهر لحصر ثبوت العدة بدخول الماء وجه صحيح، فلا بد أن يجعل هذا قرينة على إرادة معنى آخر من الروايتين، كأن يكون (الماء) أي دخوله كناية عن الوطء الملازم له عادة، ويكون الوجه في اختيار التعبير به هو الإشارة إلى حكمة تشريع العدة بالدخول، على خلاف ما ذهب إليه جمهور فقهاء أهل السنة حيث أوجبوا العدة بمجرد الخلوة وإن لم يحصل فيها الدخول[3]. فأراد الإمام عليه السلام بيان

---

(١) الكافي ج٦ ص ١١٠ ح٩.
(٢) لاحظ الأطول في شرح التلخيص ج١ ص ٢١٨، والإتقان ج٢ ص ٥١.
(٣) لاحظ المغني والشرح الكبير ج٨ ص ٦٢.

أن العدة إنما تثبت بالوطء والحكمة فيه دخول الماء فلا عدة مع الخلوة المجردة عن الوطء.

وعلى ذلك فلا يستفاد من الصحيحتين ثبوت العدة على المرأة بدخول الماء إذا لم يكن ذلك في أثناء الوطء.

وأما موثق إسحاق بن عمار فلا يأبى الحمل على إرادة ثبوت العدة بحصول الإنزال في حال دخول جزء من الحشفة، بأن يكون هذا هو المقصود بقوله (فإنه شيء دون شيء).

أقول: الكناية بدخول الماء عن الوطء بعيد جداً، والأقرب أن يقال إن الحصر في الروايتين ملحوظ بالنسبة إلى مورد خاص، ففي رواية عبد الله بن سنان لما قال السائل أن الزوج لم يدخل بالمرأة وإن أدخلت عليه كان فرض ثبوت العدة عليها منحصراً في دخول مائه في فرجها بأيّ نحو آخر، ولذلك استخدم الإمام عليه السلام أداة الحصر في مقام الجواب، ولعل مورد قول الإمام عليه السلام (العدة من الماء) في صحيحة محمد بن مسلم كان مماثلاً لمورد صحيحة ابن سنان، وعلى ذلك تتم دلالة الصحيحتين على ثبوت العدة بدخول الماء.

وأما موثق إسحاق بن عمار فلا مبرّر لحمله على صورة حصول الدخول في الجملة، إذ لا قرينة على ذلك، وقد دلت بعض النصوص على إرادة المقاربة فيما دون الفرج بمثل التعبير الوارد فيه كما مرّ الإيعاز إليه في بحث سابق[1].

الوجه الثاني: إن مورد موثقة إسحاق بن عمار هو احتمال دخول الماء عند مقاربة الزوجة فيما دون الفرج، فلا دلالة لها على ثبوت العدة في غير هذا المورد، وكذلك المستفاد من صحيحتي محمد بن مسلم وعبد الله بن سنان ثبوت العدة بدخول الماء في الجملة لا مطلقاً، لأن استخدام

---

(١) لاحظ ص ٨٦.

أداة الحصر والصيغة الدالة عليه يعني أنهما غير مسوقين لبيان ثبوت العدة بدخول الماء، بل بيان عدم ثبوتها بغيره، ومن المقرر في محله أنه متى ما كان للكلام جهتان وكان المتكلم بصدد بيان إحدى الجهتين ولم يكن في مقام البيان من الجهة الأخرى أو لم يحرز ذلك منه فلا سبيل إلى الأخذ بالإطلاق من تلك الجهة، وسيأتي بعض التوضيح لهذا في بحث لاحق[1].

وفي ضوء ذلك فلا يستفاد من الصحيحتين إلا أصل ثبوت العدة بدخول الماء، والقدر المتيقن له دخول ماء الزوج عند المقاربة فيما دون الفرج، فثبوتها في غير هذا المورد خالٍ عن الدليل.

(أقول): هذا الوجه متين في حد نفسه، ولكن يمكن أن يقال أن مقتضى الفهم العرفي أنه لا خصوصية لدخول ماء الزوج عند المقاربة فيما دون الفرج، بل كون العبرة في ثبوت العدة بدخول مائه كيفما تمّ ولو بالتلقيح الصناعي، فاختصاص الموثقة بالمورد المذكور وعدم انعقاد الإطلاق للصحيحتين فيما عداه لا يؤثر في الحكم بأن دخول ماء الزوج يوجب العدة مطلقاً فتدبر.

هذا، مضافاً إلى إمكان الإستدلال على ثبوت العدة عند دخول ماء الزوج بأيّ نحو كان مع حصول ما يثير الريب في تحقق الحمل به ـ كتأخر العادة الشهرية ـ بما دل من الكتاب والسنة على ثبوت العدة على المطلقة المسترابة[2] فلاحظ.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في أن دخول ماء الزوج وإن لم يحرز حصول الحمل به يوجب ثبوت العدة على المطلقة غير المدخول بها، فلا بد من تقييد النصوص الدالة على عدم وجوب العدة مع عدم الدخول بغير هذا المورد، ونتيجة ذلك ثبوت العدة بأحد أمرين: إما دخول العضو التناسلي أو دخول الماء.

---

(١) لاحظ ص ٤٤٧.

(٢) سورة الطلاق/ ٤، الوسائل ج١٥ ص ٤٤١ ب ٢٥.

٣ ـ إذا تمّ زرع البويضة المخصبة بحويمن الزوج في رحم غير المدخول بها ثم انفصلت عنه بالطلاق أو نحوه فإن حملت بها وجبت عليها العدة لصحيح زرارة المتقدم وغيره، وتنتهي العدة بوضع حملها، بل لو أسقطت ولو في الأيام الأولى من الحمل لانتهت عدتها لصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الحبلى إذا طلقها زوجها فوضعت سقطاً تم أو لم يتم أو وضعته مضغة فقال: كل شيء يستبين أنه حمل تم أو لم يتم فقد انقضت عدتها وإن كان مضغة[1].

وإذا زرعت البويضة المخصبة في رحمها فطلقت ـ مثلاً ـ ولم يعلم حصول الحمل لها فهل يجب عليها العدة أو لا؟

يمكن القول بوجوبها استناداً إلى صحيح محمد بن مسلم المتقدم ونحوه، فإنه وإن كان الوارد فيه لفظ (الماء) وهو غير صادق على الحويمن الذي لقحت به البويضة، إلا أن المتفاهم العرفي منه أنه لا خصوصية للماء، وإنما ذكر من حيث كونه منشأ للإلتحام بالبويضة وتكوّن الجنين المنتسب إلى الزوج منه.

مضافاً إلى إمكان الإستدلال على وجوبها مع حصول ما يثير الريب في تحقق الحمل جراء الزرع المذكور بما دلّ على ثبوت العدة على المسترابة كما مر.

وعلى ذلك فيلزم المطلقة المذكورة الإنتظار بمقدار ثلاثة قروء أو ثلاثة أشهر ـ حسب اختلاف الموارد ـ أو يتبين أنها حامل فتنتظر إلى أن تضع حملها ولو سقطاً.

٤ ـ إذا تمّ زرع البويضة المطعمة بخلية غير جنسية منتزعة من جسم الزوج في رحم غير المدخول بها ثم انفصلت بطلاق أو نحوه فحملت بها أو شك في حملها فهل تجب عليها العدة أو لا؟

---

(١) الوسائل ج١٥ ص ٤٢١ ح١.

الظاهر وجوبها عليها بناءً على انتساب الحمل إلى صاحب الخلية غير الجنسية، لعين ما مرّ في الصورة السابقة، وأما بناءً على عدم تحقق الإنتساب إليه فيشكل الحكم بوجوب العدة عليها، لأن ظاهر ما دلّ على ثبوتها على المطلقة الحامل أو المسترابة الإختصاص بما إذا كان الحمل منتسباً إلى المطلق، وكذلك (الماء) المذكور في صحيح محمد بن مسلم ونحوه يختلف على هذا المبنى عن الخلية غير الجنسية من حيث تحقق الإنتساب فيه دونها، فلا بد من القطع بعدم الخصوصية وهو غير حاصل فتأمل.

٥ ـ إذا تمّ زرع البويضة المخصبّة بحويمن الزوج في رحم غير المدخول بها فلم تنزرع ثم انفصلت بالطلاق ـ مثلاً ـ فهل تجب عليها العدة أو لا، ومثله ما إذا كان المزروع هي البويضة المطعمة بخلية غير جنسية من بدن الزوج بناءً على تحقق الإنتساب بها؟

فيه وجهان:

من قصور الأدلة عن ثبوتها في المقام، ومن استبعاد التفكيك بينه وبين نظائره كالمدخول بها ـ غير الصغيرة واليائسة ـ التي يعلم عدم حملها من زوجها، وكذلك غير المدخول بها إذا دخل ماؤه في مهبلها ولكن علم عدم حملها منه لمصادفته أيام عدم خصوبتها، فإنه لا إشكال بين الفقهاء في ثبوت العدة عليهما بالطلاق ونحوه نظراً إلى التنصيص عليه في بعض الأدلة وإطلاق بعضها الأخر[1]، ومن المعلوم أن عدم اختلاط المياه وحفظ الأنساب حكمة لتشريع العدة على المطلقة ومن بحكمها، وليس علة له ليدور مداره وجوداً وعدماً فتأمل.

❀ ❀ ❀

(الحالة الثانية): ما إذا كانت المرأة متزوجة وتمّ حقنها بمني غير

---

(١) الوسائل ج١٥ ص ٦٥ ح١، ص ٤٦٩ ح١، ص ٤٠٣ ح١.

الزوج أو زرع في رحمها البويضة المخصبة بحويمن غيره، فهل يلزم الزوج التجنب عن مقاربتها بل وعن غير المقاربة من الاستمتاعات الجنسية بمقدار العدة ـ وهي في الحامل مدة حملها وفي غيرها ثلاثة قروء أو ثلاثة شهور ـ أو أنه يجوز له سائر الاستمتاعات ما عدا المقاربة أو يجوز له الجميع حتى المقاربة؟

وقد طرح نظير هذا البحث في المتزوجة الموطوءة شبهة، واتفق الفقهاء فيها ـ تبعاً للنصوص ـ بأنه لا يجوز للزوج مقاربتها أيام العدة[1]، واختلفوا في أنه هل يجوز له سائر الاستمتاعات أو لا؟

وقد اختار السيد صاحب العروة الجواز مستدلاً على ذلك بأن المرأة لم تخرج بالوطء شبهة عن الزوجية، ويحصل الغرض من العدة وهو عدم اختلاط الأنساب بترك الوطء[2].

واختلفت في ذلك كلمات السيد الأستاذ قدس سره فقد وافق في بعضها السيد صاحب العروة قائلاً بأن الاعتداد الذي هو بمعنى التربص والتريث يختلف بحسب المتفاهم العرفي بالنسبة إلى الزوج عن الاعتداد بالنسبة إلى غيره، فالعدة بالنسبة إلى الغير هو عدم التزوج من المرأة في الأيام المعدودة ومن آثاره عدم جواز الاستمتاع بها بأيّ وجه، وأما بالنسبة إلى الزوج فالعبرة ليس بهذا المعنى لفرض أن المرأة زوجة له حقيقة فلا معنى للنهي عن التزوج بها، وإنما معناه هو الإمتناع عن وطئها، وأما سائر الاستمتاعات فلم يدل أي دليل على منعه منها.

ثم أضاف (قدس سره) بأنه يمكن التمسك لإثبات هذا المدعى بصحيحة زرارة الواردة في الموطوءة شبهة حيث ورد فيها (إنما يستبرىء رحمها بثلاثة قروء تحلها للناس كلهم)[3] فإن من الواضح أن استبراء الرحم

---

(١) العروة الوثقى القسم الثاني كتاب العدة ص ١٠٥ م ٤.

(٢) لاحظ العروة الوثقى ج٢ ص ٣٨٠ م ٣٤ و ص٣٩١ م ١٢، والقسم الثاني كتاب العدد ص ١٠٦.

(٣) الوسائل ج١٥ ص٤٦٨ ح١.

من ماء الواطىء شبهة إنما يتحقق بترك وطئها خاصة وأما سائر الاستمتاعات فلا تأثير لها في استبراء الرحم وعدمه[1].

ولكنه قدس سره ذكر في موضع آخر ـ تعليقاً على فتوى صاحب العروة بجواز النظر إلى الزوجة المعتدة بوطء الشبهة ـ بأن النظر الشهوي إليها مشكل جداً لأن ظاهر الأمر ـ الوارد في الروايات الدالة على لزوم العدة في وطء الشبهة ـ بمفارقتها وأن لا يقربها حتى تنقضي عدتها هو تحريم جميع الاستمتاعات عليه، ففي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام (فتعتد من الأخير ولا يقربها الأول حتى تنقضي عدتها)[2] فإن ظاهر النهي عن مقاربتها هو لزوم الاجتناب وبقاؤه بعيداً عنها وتركها بتمام معنى الكلمة.. وحمل النهي عن المقارنة على النهي عن الجماع خاصة لا وجه له، إذ كيف يصدق أنه لم يقاربها وهو ينام معها على فراش واحد؟!

ومما يؤيد ذلك ما في معتبره أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام (تعتد وترجع إلى زوجها الأول) فإن العطف وإن كان بالواو إلاّ أن الظاهر منها أن الرجوع إلى الأول إنما يكون بعد العدة، فتدل على عدم جواز الاستمتاع منها قبل انقضائها[3].

(أقول): أما ما أفاده صاحب العروة فيلاحظ عليه بأن العبرة في المقام بتحديد المعنى المقصود بالعدة التي أمرت بها المتزوجة الموطوءة شبهة، وأما كون الغرض من العدة هو عدم اختلاط الأنساب ـ الذي يمكن تأمينه بترك الوطء خاصة ـ فلا يؤثر شيئاً، لوضوح أنه حكمة لوجوبها لا علة تامة يدور مداره وجوداً وعدماً ـ كما نبّه عليه بنفسه ـ وإلاّ لاقتضى جواز العقد لغير الواطىء على الخلية الموطوءة شبهة كما نسبه في بعض

---

(١) مباني العروة الوثقى ج١ ص٢٥٣.

(٢) الوسائل ج١٥ ص٤٦٦ ح٢.

(٣) مباني العروة الوثقى ج١ ص٧٥.

كلماته[1] إلى الشهيد الثاني، على أساس عدم المنافاة بين كونها ذات بعل وكونها في العدة، غاية الأمر أنه لا يجوز له مقاربتها إلاّ بعد الخروج من العدة مع أنه قدس سره لم يلتزم به فلاحظ.

وأما ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره في الموضع الأول من أن العدة بالنسبة إلى الزوج تغاير العدة بالنسبة إلى غيره فيمكن توجيهه بأن الإعتداد في الأصل كناية عن التربص عن الزواج، الذي أشير إليه في قوله تعالى﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾[2] وقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[3] إلا أنه بعد وضوح أن هذا المعنى لا يصحّ أن يكون هو المقصود باعتداد المتزوجة الموطوءة شبهة، فلا بد أن يكون المراد به هو التربص عن التمكين لزوجها، ولكن حيث لا ظهور له في الشمول لجميع الاستمتاعات الزوجية فبالإمكان الاقتصار على القدر المتيقن منها وهو التمكين للوطء، والرجوع في الباقي إلى عمومات الجواز.

وهذا الكلام متين لو لم يتم ما ذكره (قدس سره) في الموضع الثاني من دلالة بعض النصوص على التعميم لجميع الاستمتاعات وسيأتي البحث حوله.

وأما صحيح زرارة فالظاهر أنه لا يدل على أن المقصود بالإعتداد في المقام هو ترك التمكين للوطء خاصة، لأن قوله عليه السلام (يستبرىء رحمها بثلاثة قروء) كناية عن الاعتداد لا بيان لما هو المناط فيه، فإنه ورد مورد تداخل عدتي الطلاق ووطء الشبهة، ومن الواضح أن المناط في الأولى ليس هو مجرد استبراء الرحم من الماء، فلا يستفاد منه كون ذلك هو المناط في الثانية فتدبر.

وأما ما أفاده طاب ثراه في الموضع الثاني في تفسير قوله(لا يقربها)

---

(١) العروة الوثقى القسم الثاني كتاب العدد ص١٠٦.
(٢) سورة البقرة/ ٢٢٨.
(٣) سورة البقرة/ ٢٣٤.

فلا يمكن المساعدة عليه، فإن الظاهر كون التعبير المذكور كناية عن ترك الجماع، قال الخليل (قرب فلان أهله أي غشيها)[1] وقد استظهر السيد الأستاذ بنفسه هذا المعنى في كتاب الحج في تفسير النصّ الدال على (جواز تأخير طواف الحج إلاّ أنه لا يقرب النساء ولا الطيب) قائلاً: الظاهر من قرب النساء هو الجماع كما في قوله تعالى ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[2].

أقول: ويقتضيه مختلف موارد الإستعمال، ففي صحيح صفوان (الرجل يكون عنده المرأة الشابة فيسمك عنها الأشهر والسنة لا يقربها)[3] وفي صحيحة محمد بن قيس (الوليدة يشتريها الرجل وهي حبلى قال: لا يقربها حتى تضع ولدها)[4] وفي صحيحة معاوية بن عمار (المستحاضة تنظر أيامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها)[5] وفي رواية أبي حمزة (إذا تزوج الرجل المرأة الثيب فزعمت أنه لم يقربها)[6] وفي صحيح محمد بن مسلم (إذا سافر الرجل في شهر رمضان فلا يقرب النساء بالنهار في شهر رمضان)[7] وفي خبر أبي رافع عن النبيﷺ (لا يحلّ لأحد أن يقرب النساء في مسجدي)[8] وفي صحيح بريد بن معاوية (إذا آلى الرجل أن لا يقرب امرأته)[9] وواضح أن المراد بـ (لا يقرب) في جميع هذه الموارد هو ترك الجماع لا ما يعم ترك جميع الاستمتاعات.

---

(١) ترتيب العين ج٣ ص١٤٥٤.
(٢) المعتمد في شرح المناسك ج٥ ص٣٥٧.
(٣) الوسائل ج١٤ ص١٠٠ ح١.
(٤) الوسائل ج١٤ ص٥٠٥ ح١.
(٥) الوسائل ج٢ ص ٥٤٢ ح٢.
(٦) الوسائل ج١٤ ص ٦١٣ ح١.
(٧) الوسائل ج٧ ص ١٤٨ ح٨.
(٨) الوسائل ج١ ص ٤٨٧ ح١٣.
(٩) الوسائل ج١٥ ص٥٣٦ ح١.

نعم قد ورد في خبر إبراهيم بن عبد الحميد قال سألت: أبا إبراهيم عن الرجل يشتري الجارية وهي حبلى أيطؤها؟ قال: لا، قلت: فدون الفرج؟ قال: لا يقربها[1].

فربما يستشهد به على استعمال (لا يقرب) في ترك المباشرة فيما دون الفرج. ولكنه محل نظر، فإنه بعد وضوح أنه لا بأس بالاستمتاع بالجارية المشتراة فيما دون الفرج وإن كانت حاملاً ـ كما أطبقت عليه النصوص ـ فلا يبعد حمل قولهعليه السلام (لا يقربها) على كونه كناية عن ترك الوطء أيضاً، وإنما أجاب بهعليه السلام لغرض إيهام الراوي عدم جواز المباشرة فيما دون الفرج، سوقاً له إلى ما هو خير له وهو ترك المباشرة كذلك، كما ورد في خبر آخر فتأمل.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في أن التعبير بـ (لا يقرب المرأة) ظاهر ـ لولا القرينة ـ في كونه كناية عن ترك الجماع.

وأما استشهاده طاب ثراه على تعميم المنع بقولهعليه السلام (تعتد وترجع إلى زوجها الأول) فهو لا يخلو عن وجه، ويوجد ما هو أوضح منه، وهو صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام (قال سألته عن رجلين نكحا امرأتين فأتى هذا امرأة هذا وهذا امرأة هذا، قال: تعتد هذه من هذا وهذه من هذا ثم ترجع كل واحدة إلى زوجها)[2]، ووجه الأوضحية هو العطف بـ (ثم).

ونحوه قولهعليه السلام في صحيح بريد العجلي (ولا يقرب الزوج امرأته التي تزوج حتى تنقضي عدة التي دلّست نفسها، فإذا انقضت عدتها ضمّ إليه امرأته)[3]، وموضع الإستشهاد قوله (ضمّ إليه) الظاهر في بقاء الزوجة بعيدة عن الزوج أيام اعتداد أختها المدلسة.

---

(١) الوسائل ج١٤ ص٥٠٢ ح٥.
(٢) الوسائل ج١٤ ص ٣٩٥ ح١.
(٣) الوسائل ج١٤ ص ٦٠٤ ح١.

ولكن لا يبعد أن يقال أن المتفاهم العرفي من (الضم، والرجوع) كونهما كناية عن الشروع في ممارسة الحياة الزوجية واستينافها، ولا يكون ذلك من دون المقاربة عادة.

وعلى ذلك فلا ظهور في الروايات المذكورة في منع الرجل من الاستمتاع بزوجته الموطوءة شبهة في مدة العدة عما عدا المقاربة من الاستمتاعات الجنسية، نعم يلحق بالمقاربة الإنزال على حافة الفرج وكذا كل ما فيه مظنة دخول ماء الزوج في فرج الزوجة فإنه غير جائز له، وأما الاستمتاعات الأخرى فلا دليل على منعه منها.

ومع الشك فالمرجع عموم قوله تعالى ﴿**إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**﴾[1] بناءً على ما حرر في محله من جواز الرجوع إلى العام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر للمخصص المنفصل مما لم يكن من قبيل الشارح للمراد من العام[2] فتأمل.

هذا فيما إذا وطئت الزوجة شبهة.

وأما إذا دخل ماء غير الزوج في مهبلها بعملية التلقيح الصناعي مثلاً أو زرعت البويضة المخصبة بمني غير الزوج في رحمها ـ وبحكم المني الخلية غير الجنسية بناءً على انتساب الولد إلى صاحب الخلية ـ فهل يثبت عليها العدة بالنسبة إلى زوجها فيلزمه اعتزالها خلال هذه المدة أو لا؟

يمكن التفصيل بين حالتين:

(الأولى) أن يبنى على جواز العملية المذكورة في مورد إجرائها، أو جريانها من دون علم صاحب المني، كما إذا قام شخص بدفع كمية من سائله المنوي إلى إحدى عيادات علاج العقم لتلقح به زوجته وفعل شخص آخر مثل ذلك، ولكن اشتبه صاحب العيادة فلقّح كلاً من المرأتين بالسائل المنوي لزوج الأخرى.

---

(١) سورة المؤمنون/ ٦.

(٢) لاحظ (حول الذبح بغير الحديد) ص١٤٧.

أو أجريت العملية من دون علم الزوجة، كما إذا كان الزوج عقيماً ولكي يخفي عقمه عن زوجته قال لها إنه لا يتيسر لها الحمل منه إلاّ بعملية التلقيح الصناعي في العيادة ولكنه في الحقيقة نسق مع صاحب العيادة على تلقيحها بمني غيره.

ففي مثل ذلك يمكن الإلتزام بثبوت العدة على الزوجة بناءً على انعقاد الإطلاق لقوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم (العدة من الماء) وشموله لما إذا كان الماء لغير الزوج ـ ولكنه محل إشكال كما علم مما تقدم ـ ولو تم فهو يختص بالجماع وما بحكمه كالإنزال على حافة الفرج، وأما سائر الاستمتاعات الزوجية فتجوز للزوج لما مرّ في الموطوءة شبهة.

ومما يؤيد ثبوت العدة على الزوجة إذا حملت بالعملية المذكورة الروايات الكثيرة الواردة في المنع من وطء الجارية الحامل من الغير قبل وضع حملها:

(منها) صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال في الوليدة يشتريها الرجل وهي حبلى؟ قال: لا يقربها حتى تضع ولدها[1].

و(منها) معتبرة اسحاق بن عمار قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اشترى جارية حاملاً قد استبان حملها فوطأها؟ قال: بئس ما صنع[2].

و(منها) معتبرة مسعدة بن زياد قال أبو عبد الله عليه السلام يحرم من الإماء عشرة وعد منها أمتك وهي حامل من غيرك حتى تضع[3].

و(منها) معتبرة رفاعة ـ حسب نقل الكليني ـ قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام فقلت: أشتري الجارية فتمكث عندي الأشهر لا تطمث وليس ذلك من كبر فأريها النساء فيقلن: ليس بها حبل أفلي أن أنكحها في

---

(١) الوسائل ج١٤ ص٥٠٥ ح١.
(٢) الوسائل ج١٤ ص٥٠٧ ح١.
(٣) الوسائل ج١٤ ص ٥٠٦ ح٤.

فرجها؟ فقال: إن الطمث قد تحبسه الريح من غير حبل فلا بأس أن تمسها في الفرج، قلت: إن كانت حبلى فما لي منها إن أردت؟ قال ما دون الفرج[1].

ورواها الشيخ في التهذيب بإضافة قوله (إلى أن تبلغ في حملها أربعة أشهر وعشرة أيام فإذا جاز حملها أربعة أشهر وعشرة أيام فلا بأس بنكاحها في الفرج، قلت: إن المغيرة وأصحابه يقولون لا ينبغي للرجل أن ينكح امرأته وهي حامل وقد استبان حملها حتى تضع فتغذو ولده، قال: هذا من أفعال اليهود)[2].

ورواه في موضع آخر من التهذيب بحذف قوله (قلت إن المغيرة) إلى آخره[3].

وقد استند صاحب الجواهر قدس سره إلى الذيل المروي في التهذيب في تبني القول بالتفصيل في المسألة بما تضمّنه قائلاً (إن خلوّ الصحيح بنقل الكليني عن زيادة التقييد بالأربعة وعشر غير قادح)[4] ولكنه غير واضح لدوران الأمر بين الزيادة والنقيصة، والمحقق في محله أنه لا أساس لترجيح أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة[5].

والحاصل أن الأرجح الأخذ بالروايات المطلقة المتقدمة، وموردها وإن كان الأمة المشتراة ونحوها، ولكن لا يبعد أن يكون المتفاهم العرفي منها أنه لا خصوصية لها بل العبرة بكون من يحل نكاحها حاملاً من الغير فيشمل ما نحن فيه فنأمل.

---

(١) الكافي ج٥ ص ٤٧٥ ح٢.
(٢) تهذيب الأحكام ج٧ ص٤٦٨ ح٨٦.
(٣) تهذيب الأحكام ج٨ ص١٧٧ ح٤٦.
(٤) جواهر الكلام ج٨ ص٦٢٧.
(٥) لاحظ قاعدة لا ضرر ولا ضرار ص٩٦.

(الثانية) أن يبنى على حرمة عملية تلقيح الزوجة بماء غير الزوج أو زرع البويضة المخصبة بحويمن غيره في رحمها، ولكن أجريت العملية المذكورة بتسبب من صاحب المني وبعلم الزوجة وموافقتها.

وفي هذه الحالة يمكن القول بعدم ثبوت العدة عليها إلحاقاً لها بالزناء، حيث بنى الفقهاء على عدم ثبوت العدة على المزني بها وإن أنزل الزاني في فرجها قائلين أنه لا حرمة لماء الزاني.

وقد استدل السيد الأستاذ قدس سره[1] على عدم ثبوت العدة في الزنى بقوله عليه السلام (الولد للفراش وللعاهر الحجر)[2] ولعلّ وجه الإستدلال به هو دلالة المقطع الثاني منه بمقتضى مفهوم الحصر على أنه ليس للزاني شيء سوى الحجر، مع أن العدة في مورد ثبوتها إنما تثبت للواطىء كما يفهم من قوله تعالى ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[3] فلو ثبتت للزاني على المزني بها لكان ذلك منافياً للحصر المذكور المستفاد بمقتضى تقديم ما حقه التأخير.

ولكن يمكن أن يقال أن الحصر المذكور إضافي أي قد لوحظ بالإضافة إلى الولد المذكور في المقطع الأول وليس حصراً حقيقياً ليمكن التمسك به في المقام فتأمل.

واستدل (قدس سره) أيضاً بمعتبرة عباد بن صهيب عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: (لا بأس أن يمسك الرجل امرأته إن رآها تزني إذا كانت تزني وإن لم يقم عليها الحدّ، فليس عليه من إثمها شيء)[4] قائلاً إنها قد تضمنت التصريح بعدم لزوم الإستبراء على الزوج فيما إذا زنت زوجته[5].

---

(١) مباني العروة الوثقى ج١ ص٢٧٤.
(٢) الوسائل ج١٧ ص٥٦٦ ح١.
(٣) سورة الأحزاب/ ٤٩.
(٤) الوسائل ج١٤ ص٣٣٣ ح١.
(٥) مباني العروة الوثقى ج١ ص٢٧٤.

ولكن لا يخفى أن الرواية صريحة في عدم وجوب الإنفصال بالطلاق عن المرأة المزني بها، وليست صريحة في جواز مقاربتها حتى مع العلم بحصول الإنزال عند ارتكابها للزناء، نعم يمكن أن يقال إن ذلك مقتضى إطلاقها المقامي ولكنه لا يخلو عن الإشكال أيضاً، ومثلها جملة أخرى من الروايات وإن كانت ضعاف الأسانيد كخبر زرارة ورواية عبد الله بن سنان[1].

ولعل الأولى أن يقال أنه لا مقتضي أساساً لثبوت العدة على المزني بها أو لزوم استبرائها من ماء الزنى، لما تقدم من الإشكال في إطلاق صحيح محمد بن مسلم (العدة من الماء) ولا يوجد هناك ما يتوهم إطلاقه لمحل البحث غيره.

ويؤيد عدم وجوب استبراء الزوجة الزانية معتبرة علي بن رئاب قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل المسلم؟ قال: نعم، وما يمنعه؟ ولكن إذا فعل فليحصن بابه مخافة الولد[2].

وجه التأييد: إن سؤال الراوي لما كان عن أصل الزواج بالمرأة الفاجرة لا عن استيلادها يكون قوله عليه السلام (فليحصن بابه مخافة الولد) ظاهراً في بيان الطريقة التي يتحرز بها الزوج عن أن تلد المرأة على فراشه ولداً مخلوقاً من ماء الزناء مع لحوقه به في ظاهر الشرع، فيفهم منه أن المحذور الأساس في الزواج من الفاجرة هو ذلك، ولو كان يلزم استبراؤها من ماء الفجور كلما علم بزناها ـ مع عدم خلو الزنى عادة عن الإنزال ـ لكان من المناسب أن ينبه عليه الإمام عليه السلام فتأمل.

وأما الإستدلال للمدعى المذكور من عدم وجوب الاستبراء في الزناء بقوله عليه السلام (لا يحرّم الحلالَ الحرامُ)[3] بدعوى أنه كان يحلّ للزوج مقاربة

---

(١) مستدرك الوسائل ج١٤ ص٣٨٨ ح٢، ٤.

(٢) الوسائل ج١٤ ص٣٣٤ ح٦.

(٣) الوسائل ج١٤ ص٣٢٦ ح٢.

زوجته قبل زناها فإذا حرم عليه ذلك إلى تمام مدة الإستبراء لكان ذلك من تحريم الحرام للحلال وهو منفي بإطلاق الرواية فهو غير تام، إذ الظاهر أن المقصود بالتحريم في النص المذكور هو صيرورة المرأة محرّمة على الرجل وبطلان نكاحها إن كانت في عصمته، نظير ما ورد في بعض النصوص الأخرى من (إن الحرام لا يفسد الحلال)[1] كناية عن عدم بطلان العقد، فلا علاقة له بمحل البحث.

فالحاصل أنه لا دليل على وجوب استبراء المزني بها من ماء الفجور، نعم التزم بعض الفقهاء ـ ومنهم السيد الأستاذ قدس سره[2] ـ بأنه إذا زنى الرجل بامرأة ثم أراد الزواج منها فلا بد من استبراء رحمها من ماء الفجور أولاً، استناداً إلى ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحلّ له ذلك؟ قال: نعم إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها[3].

ورواها في الكافي بإضافة في آخرها وهي (وإنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها)[4].

وسند الكافي مرسل، وأما سند الشيخ فالظاهر أنه كذلك لأن أحمد ابن محمد بن عيسى من الطبقة السابعة واسحق بن جرير من الطبقة الخامسة فلا يمكنه الرواية عنه مباشرة، وقد روى عنه في الفهرست بواسطة الحسن ابن محبوب[5].

ومتن الرواية غير موثوق به أيضاً، فقد روى المفيد في رسالة المتعة

---

(١) الوسائل ج١٤ ص٣٢٨ ح٣.

(٢) مباني العروة الوثقى ج١ ص٢٧٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج٧ ص٣٢٧ ح٤.

(٤) الكافي ج٥ ص٣٥٦ ح٤.

(٥) الفهرست ص٣٩.

رواية عن الحسن بن جرير عن الصادق عليه السلام في المرأة الفاجرة هل يحل تزويجها؟ قال: نعم إذا اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها[1].

والظاهر وحدة الروايتين وأن لفظة (الحسن) محرف (اسحق)، إذ لا وجود للحسن بن جرير في الأسانيد مع قرب اللفظين في رسم الخط، والمتن المذكور لا ظهور له في كون المرأة مزنياً بها من قبل من يريد التزوج بها، إلا أن يقال أن قوله (إذا اجتنبها) يشير إلى ذلك ولكنه محل نظر.

وكيف كان فقد ظهر بما مرّ أن ما هو المشهور بين الفقهاء (رضي الله عنهم) من أنه لا يجب على الزوج استبراء رحم زوجته من ماء الزناء ولا اعتزالها في مدة حملها من الزاني هو الصحيح.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يلحق بالزناء كل مورد دخل فيه ماء غير الزوج في مهبل المرأة على وجه محرّم أو حملت منه كذلك، فإن المتفاهم العرفي إن عدم ثبوت الاستبراء والاعتداد في الزناء مع الإنزال إنما هو من حيث عدم احترام الماء، ومقتضى مناسبة الحكم والموضوع أن يكون عدم احترامه من حيث دخوله على الوجه المحرّم فيشمل ما نحن فيه.

ولكن هذا البيان لا يخلو من ضعف ويشكل الاعتماد عليه لو تمّ إطلاق قوله عليه السلام (العدة من الماء)، ولكن مرّ عدم تماميته في بعض المباحث السابقة فلاحظ.

(تكميل)

إذا زرعت البويضة المطعمة بالخلية غير الجنسية في رحم المرأة المتزوجة وقيل بعدم انتساب الحمل المتكون من مثلها إلى صاحب الخلية وإن كان ذكراً، فهل يلحقها حكم زرع البويضة المخصبة بحويمن غير

---

(١) مستدرك الوسائل ج١٤ ص٣٩٢ ح٧.

الزوج في رحم الزوجة في وجوب اعتزال الزوج عنها مدة العدة فيما يلتزم فيه بذلك حسبما مر أو لا؟

الظاهر عدم اللحوق لقصور قوله عليه السلام (العدة من الماء) عن الشمول لمثل هذا المورد على كل حال، فإن في دخول الماء مظنة تكوّن الحمل المنتسب إلى صاحب الماء فلا يقاس به محل البحث.

وأما الروايات الآمرة بعدم مقاربة الأمة المشتراة إذا كانت حبلى فلو فرض شمول إطلاق بعضها لمحل الكلام، إلا أنه يمكن أن يقال أن قوله في معتبرة مسعدة بن زياد (وهي حامل من غيرك) ظاهر في إرادة الحمل المنتسب إلى الغير، فيدل بمقتضى كون القيد للاحترازية على اختصاص وجوب الاستبراء بما إذا كان الحمل منتسباً إلى الغير، فالمقام خارج عنه فتأمل.

❀ ❀ ❀

(الحالة الثالثة): إذا كانت الحامل للجنين ـ سواء بإدخال السائل المنوي في مهبلها أو بزرع البويضة المخصبة في رحمها ـ أختاً لزوجة صاحب المني أو أماً أو بنتاً لها، فهل يجب على الزوج اعتزال زوجته إلى أن تضع الحامل ولدها، وكذلك إذا دخل الماء أو زرعت البويضة ولم يعلم حصول الحمل يجب عليه الاعتزال مدة العدة أو لا؟

قد تضمنت عدة من النصوص وجوب الاعتزال عن الزوجة في حالة وطء أمها أو أختها أو بنتها شبهة وهي:

أ ـ صحيحة زرارة قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوج امرأة بالعراق ثم خرج إلى الشام فتزوج امرأة أخرى فإذا هي أخت امرأته التي بالعراق، قال يفرّق بينه وبين المرأة التي تزوجها في الشام ولا يقرب المرأة العراقية حتى تنقضي عدة الشامية، قلت: فإن تزوج امرأة ثم تزوج أمها وهو لا يعلم أنها أمها قال: قد وضع الله عنه جهالته بذلك، ثم قال: إن علم أنها أمها فلا يقربها ولا يقرب الابنة حتى تنقضي عدة الأم فإذا

انقضت عدة الأم منه حل له نكاح الابنة[1].

ب ـ معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سئل عن رجل كانت عنده امرأة فزنا بأمها أو بابنتها أو بأختها، فقال: ما حرّم حرام قط حلالاً، امرأته له حلال (إلى أن قال) وإن كان تحته امرأة فتزوج أمها أو ابنتها أو أختها فدخل بها ثم علم فارق الأخيرة والأولى امرأته، ولم يقرب امرأته حتى يستبرىء رحم التي فارق[2].

ج ـ صحيحة بريد العجلي قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فزفتها إليه أختها (إلى أن قال) فلما أن أصبح الرجل قامت إليه امرأته فقالت: أنا امرأتك فلانة التي تزوجت وإن أختي مكرت بي.. فنظر الرجل في ذلك فوجد كما ذكر، فقال: أرى أن لا مهر للتي دلست نفسها، وأرى أن عليها الحدّ لما فعلت حدّ الزاني غير المحصن، ولا يقرب الزوج امرأته التي تزوج حتى تنقضي عدة التي دلست نفسها فإذا انقضت عدتها ضم إليه امرأته[3].

ومورد الروايتين الأوليين الوطء شبهة بعد العقد ومورد الأخيرة ما إذا كان مجرداً عنه، وقد تعرض الفقهاء للنصين الأولين في مسألة العقد على إحدى الأختين ثم العقد على الثانية ونسب إلى الشيخ في النهاية وابني حمزة والبراج العمل بهما[4]، واختاره السيد الأستاذ (قدس سره)[5]، ولكن حملهما السيد الحكيم (قدس سره) على الكراهة استناداً إلى إعراض المعظم عنهما[6].

---

(١) الوسائل ج١٤ ص٣٦٨ ح١.

(٢) الوسائل ج١٤ ص٣٢٧ ح٦.

(٣) الوسائل ج١٤ ص٦٠٤ ح٢.

(٤) جواهر الكلام ج١٠ ص٥٧٤.

(٥) مباني العروة الوثقى ج١ ص٤١٨.

(٦) مستمسك العروة الوثقى ج١٤ ص٢٤٤.

ولكن المحقق في محله أن مثل هذا الإعراض لا يوجب وهناً في الروايات المعتبرة، فالأخذ بمفادها مما تقتضيه الصناعة وإن كان على خلاف القاعدة.

وعلى ذلك فهل يمكن التعدي عن موردها وهو الوطء شبهة إلى ما هو محل البحث من دخول ماء الزوج أو ما بحكمه في رحم أخت الزوجة أو أمها أو بنتها؟

لا يبعد ذلك ولا سيما بمناسبة التعبير في معتبرة زرارة (حتى يستبرىء رحم التي فارق) ولكن هذا فيما إذا كان دخول الماء أو ما بحكمه على وجه غير محرّم، وأما لو كان محرماً وتسبب فيه صاحب الماء فلا وجه للإلحاق، ويؤيد ذلك صدر معتبرة زرارة الوارد في الزنى بأخت الزوجة أو أمها أو بنتها فلاحظ.

❀ ❀ ❀

(الحالة الرابعة): إذا كانت المرأة متزوجة فحملت من مني غير زوجها ولو بزرع البويضة المخصبة بحويمن غير الزوج في رحمها ثم طلقها زوجها قبل أن تضع حملها فهل تنتهي عدة طلاقها بوضع الحمل أو تكون عدتها بالقروء أو بالشهور؟

وقد تعرض الفقهاء (رضي الله عنهم) لنظير هذا الفرع فيما إذا وطئت المزوجة شبهة فحملت بذلك ثم طلقها زوجها فحكموا بعدم انقضاء عدة الطلاق بوضع حملها، قائلين أنه يشترط في انقضاء العدة بالوضع أن يكون الحمل ملحقاً بمن له العدة، فلا عبرة بوضع من لم يلحق به في انقضاء عدته[1]، وهنا الولد لا يلحق بالزوج لأنه لم يتكوّن من مائه فلا تنقضي عدة طلاقه بوضعه.

---

(١) لاحظ جواهر الكلام ج١١ ص٤٢٥.

ويبدو أن مستند ما ذكروه هو ظهور قوله تعالى ﴿وَأُوْلاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[1] والنصوص الدالة على أن أجل المطلقة الحامل هو وضع حملها[2] في كون الحمل للمطلِّق، كما أن النصوص الدالة على أن نفقة الحامل المطلّقة على المطلّق ظاهر في ما إذا كان الحمل للمطلّق، لاستبعاد وجوب إنفاق المطلق على الحامل من غيره.

وبناءً على ذلك وحيث أن ظاهر الأدلة أن مبدأ عدة الطلاق من حين وقوعه فمقتضى القاعدة تداخل عدة الطلاق الداخلة على عدة وطء الشبهة، ويؤكد التداخل معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن امرأة نعي إليها زوجها فاعتدت وتزوجت فجاء زوجها الأول ففارقها وفارقها الآخر كم تعتد للثاني؟ قال: ثلاثة قروء وإنما يستبرىء رحمها بثلاثة قروء وتحل للناس كلهم، قال زرارة: وذلك أن ناساً قالوا تعتد عدتين من كل واحد عدة فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام وقال: تعتد ثلاثة قروء وتحل للرجال[3].

(إن قيل) ولكن كيف تعتد للطلاق في أيام حملها مع أنها لا ترى الدم عادة لتعتد بالقروء، والإعتداد بالشهور موردها التي لا تحيض وهي في سنّ من تحيض غير الحامل، وكذلك من يكون الطهر الفاصل بين حيضتين منها ثلاثة أشهر أو أزيد، ومحل الكلام خارج عن الموردين.

(قلت) يمكن الإلتزام بأن عدتها تكون بالشهور لإطلاق بعض الأخبار كصحيح الحلبي قال: لا ينبغي للمطلقة أن تخرج إلاّ بإذن زوجها حتى تنقضي عدتها ثلاثة قروء أو ثلاثة أشهر إن لم تحض[4] فلاحظ.

وكيف كان فقد ظهر بما تقدم أن الحمل الحاصل بإدخال مني الغير في مهبل الزوجة أو زرع البويضة المخصبة بحويمنه في رحمها لا يوجب

---

(١) سورة الطلاق/ ٤.

(٢) الوسائل ج١٥ ص٤١٨ وما بعدها.

(٣) الوسائل ج١٤ ص٣٤٣ ح٧.

(٤) الوسائل ج١٥ ص٤٢١ ح١.

وضعه انقضاء عدة الطلاق لما مرّ، كما أنه بناءً على ثبوت العدة بدخول ماء الغير أو ما بحكمه إذا كان على وجه غير محرّم ـ كما تقدم ـ تتداخل العدتان على النهج الآنف ذكره فتدبر.

❀ ❀ ❀

(الحالة الخامسة): إذا كانت المرأة غير متزوجة فأدخلت مني الغير في مهبلها أو زرعت البويضة المخصبة بحويمن في رحمها، فالظاهر أنه لا إشكال في أنه لا يمنعها من الزواج من صاحب المني، إذ العدة إنما هي بالنسبة إلى الغير، حتى لو كان ذلك على وجه غير مشروع، إذ تقدم عدم ثبوت العدة في الزناء بالنسبة إلى الزاني فضلاً عما إذا لم يكن زنىً وإن لم يكن مشروعاً أيضاً.

ولكن هل يجوز لها الزواج من غير صاحب المني قبل الاعتداد له، أم أن حالها حال الموطوءة شبهة التي ذهب المشهور إلى ثبوت العدة عليها حتى من ناحية العقد لغير الواطىء، وإن ذهب الشهيد الثاني إلى أنه يجوز له العقد عليها في أيام العدة وإنما لا يجوز مقاربتها إلا بعد انقضائها بدعوى أنه لا منافاة بين كونها ذات بعل مع كونها في العدة، ولكن ناقش فيه صاحب العروة وغيره بأن إطلاق ما دل على عدم جواز النكاح في العدة يقتضي المنع منه[1].

وذهب صاحب الجواهر إلى أن المسألة تبتني على الوجهين من جواز غير الوطء من سائر الاستمتاعات للزوج من الموطوءة شبهة فيجوز زواجها في أيام عدتها، وعدم جوازها فلا يجوز، إذ على هذا لا يبقى تأثير للعقد الواقع أصلاً، فلا يمكن صحته بخلافه على الأول لكفاية تأثيره في غير الوطء من سائر الاستمتاعات[2].

---

(١) العروة الوثقى (القسم الثاني) كتاب العدد ص١٠٦.

(٢) لاحظ جواهر الكلام ج١١ ص٤٢٧.

وقد ارتضى صاحب العروة هذا الكلام في المسألة الثانية عشرة من فصل عدم جواز التزويج من المرأة المعتدة من الغير[1] ولكن لا يخفى ضعفه، فإن عدم الترخيص في شيء من الاستمتاعات الزوجية على القول به إن كان غير مقيّد بوقت أمكن القول بمنافاته لاعتبار الزوجية في نظر العقلاء لتقومها بثبوت حق الاستمتاع ولو في الجملة، ونظيره ما ذكره جمع من المحققين من عدم صحة العقد المؤقت مع عدم قابلية الأنثى لشيء من الاستمتاعات في المدة المضروبة، وأما عدم الترخيص في شيء منها أو عدم القابلية لها في مدة معينة لا تستوعب جميع زمان العقد فلا يمنع ذلك من صحة الزواج. وإلا لاقتضى بطلان نكاح الموطوءة شبهة وانفصالها عن زوجها بناءً على عدم جواز شيء من الاستمتاعات له في مدة العدة إذ لا فرق في توقف الزوجية على جواز الاستمتاع ولو في الجملة بين الابتداء والاستمرار فلاحظ.

فالصحيح ما اختاره في كتاب العدد[2] من عدم جواز العقد على الموطوءة شبهة لإطلاق أدلة ثبوت العدة، فإنها تقتضي لزوم التربص وعدم الزواج من الغير في مدة العدة.

وبذلك يظهر أيضاً أنه يمكن الالتزام فيما هو محل البحث من دخول ماء الأجنبي في مهبل المرأة الخلية أو زرع البويضة المخصبة بحويمنه في رحمها بعدم صحة العقد عليها لغير صاحب الماء في فترة العدة لقوله عليه السلام (العدة من الماء) ـ بناءً على ثبوت إطلاقه لماء غير الزوج ـ فإن العدة كما مرّ في بحث سابق كناية عن التربص عن الزواج، ولكن هذا فيما إذا لم يكن دخول الماء أو زرع البويضة على وجه محرّم وإلاّ فلا تثبت العدة كما مرّ.

ومما ذكر يظهر حكم ما إذا تم زرع البويضة المطعمة بالخلية غير

---

(١) العروة الوثقى ج٢ ص٣٩١.

(٢) العروة الوثقى (القسم الثاني) كتاب العدد ص١٠٦.

الجنسية في رحم المرأة، فإنه يلحقه حكم زرع البويضة المخصبة بالحويمن على تقدير تصحيح انتساب الحمل إلى صاحب الخلية إن كان ذكراً، ولا يلحقه هذا الحكم على تقدير عدم تصحيح انتسابه إليه.

❀ ❀ ❀

(الحالة السادسة): إذا كانت المرأة معتدة بطلاق أو وفاة أو نحوها فتمّ حقنها بمني زوجها أو زرعت البويضة المخصبة بحويمن الزوج في رحمها فحملت فهنا سؤالان:

(الأول) هل تنقلب وظيفتها بالاعتداد بالشهور أو القروء إلى الاعتداد إلى حين وضع الحمل في الطلاق ونحوه وإلى أبعد الأجلين في الوفاة؟

والجواب بالنفي، لأن ظاهر الأدلة أن الملحوظ في نوع العدة ومدتها هو حال المرأة حين الطلاق أو حين بلوغ خبر الوفاة أو حين حصول بقية موجبات الانفصال، فمن كانت حاملاً في حين الطلاق فعدتها وضع حملها ومن كانت حاملاً حين الوفاة فعدتها أبعد الأجلين، وكذلك إذا كانت المطلقة غير حامل في ذلك الحين فعدتها بالقروء أو الشهور وفي المتوفى عنها زوجها تكون العدة أربعة أشهر وعشرة أيام من حين وصول خبر الوفاة، وحيث أن الانقلاب إلى غير ذلك بحاجة إلى الدليل ولا دليل فلا مجال للقول به.

(الثاني) هل تتداخل العدة المترتبة على دخول المني أو زرع البويضة المخصبة بالحويمن مع العدة السابقة أو يجب استئناف عدة له بعد انقضاء الأولى؟

والجواب: إن مقتضى القاعدة هو التداخل ولا دليل على خلافه، نظير ما التزموا به فيما إذا طلق زوجته بائناً ثم وطأها شبهة في أثناء العدة فلاحظ[1].

---

(١) العروة الوثقى ج٢ ص٣٩٠ ح١٢.

٢ ـ نفقة الحامل

إن المرأة التي تحمل بحقن السائل المنوي في مهبلها أو بزرع البويضة المخصبة في رحمها أو بغير ذلك لا تخلو من إحدى حالات أربع:

(الحالة الأولى) أن يكون حملها من مني زوجها ـ وفي حكم المني الخلية غير الجنسية بناءً على انتساب الولد إلى صاحبها ـ ، ولا إشكال عندئذ في وجوب نفقتها عليه ما دامت في عصمته، لإطلاق ما دل على ثبوت نفقة الزوجة على زوجها، وأما إذا انفصلت عنه قبل وضع حملها فهنا صور:

١ ـ أن يكون انفصالها عنه بالطلاق سواء أكان رجعياً أو بائناً كالطلاق الثالث، ولا إشكال في هذه الصورة في استحقاقها النفقة عليه إلى حين وضع حملها لطائفة من النصوص، منها صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يطلق امرأته وهي حبلى: قال أجلها أن تضع حملها وعليه نفقتها حتى تضع حملها[1].

نعم يمكن أن يثار الإشكال في ذلك فيما إذا كان طلاقها بائناً وذلك بناءً على الإلتزام بأمرين:

أحدهما: ما ذهب إليه السيد الحكيم قدس سره من نفي انتساب الولد شرعاً إلى الزوج صاحب النطفة إذا تم الحمل بغير الدخول أو ما بحكمه من الإنزال على حافة الفرج.

ثانيهما: ما اختاره بعض الفقهاء من أن وجوب الإنفاق على المطلقة الحامل إذا كان طلاقها بائناً إنما هو من باب وجوب الإنفاق على الولد ولو في حال كونه حملاً، والأم طريق لمرور الرزق إليه حتى في الملبس والمسكن فإن تأمينهما للأم مقدمة لحفظ الولد مما يتحفظ بهما عنه، وإلا

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٢٣٠ ح١.

فإن المطلقة البائنة لا تستحق النفقة لنفسها ولو بعلة وجود الحمل.

فمقتضى الالتزام بهذين الأمرين عدم ثبوت النفقة للحامل المطلقة بائناً إذا كان حملها بطريقة تلقيحها صناعياً بمني زوجها أو بزرع البويضة المخصبة بحويمنه في رحمها، لفرض عدم انتساب مثل هذا الحمل إلى صاحب النطفة، وكون النفقة الثابتة بمقتضى النصوص للحامل المطلقة بائناً في الحقيقة نفقة للولد باعتبار كونه واجب النفقة على أبيه ولو في حال كونه حملاً.

ولكن كلا الأمرين المذكورين غير صحيح:

أما الأول فسيأتي البحث عنه قريباً.

وأما الثاني فهو على خلاف ظاهر الأدلة، مضافاً إلى أن لازمه عدم وجوب الإنفاق على الحامل فيما تحتاج إليه مما لا يؤثر تركه على الجنين سواء من الطعام والشراب والدواء واللباس والمسكن، ولا يمكن الالتزام به، كما أن لازمه مع تخلف المطلق عن الإنفاق أن لا يبقى مشغول الذمة للحامل بمقدار نفقتها لفرض أن النفقة لم تكن لها بعنوانها بل للجنين في بطنها، ووجوب الإنفاق على الولد تكليفي محض ولا يوجب التخلف عنه ضماناً فتأمل[1].

---

(١) يمكن أن يقال أن أصل كون نفقة الزوجة مملوكة لها على ذمة الزوج لا كونه مكلفاً بالإنفاق عليها على حدّ وجوب الإنفاق على الأبوين والولد مما ليس له دليل واضح وإن كان هو المشهور بين الفقهاء بل ادعي الإجماع عليه في كلمات غير واحد منهم، نعم قد استدل له بقوله تعالى ﴿**وَعَلى الْمَولُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ**﴾ على أساس أن كلاً من الرزق والكسوة اسم عين ومن المقرر في محله أن ظاهر جعل العين على الذمة هو كونه على سبيل الحكم الوضعي أي الملكية بخلاف جعل الفعل المتعلق بالعين فإنه ظاهر في الوجوب التكليفي المحض.

ولكن ناقش فيه السيد الحكيم قدس سره (المستمسك ج١٣ ص٣٣٣) بأنه يمكن أن يحمل الرزق والكسوة على المصدر لا العين فلا يدل على المطلوب.

ورد عليه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه (مباني العروة ـ كتاب الضمان ـ ص١٩٤) =

هذا، ولكن يمكن أن يقال أنه حتى مع البناء على ثبوت النفقة للحامل لشخصها ولو بعلة الحمل لا مجال للالتزام بثبوت النفقة في مفروض البحث بناءً على عدم انتساب الجنين إلى الزوج لأن منصرف الأدلة وجوب النفقة على المطلّق حيث يكون الولد منتسباً إليه لا مطلقاً،

= بأن مصدر رزق يرزق هو الرزق بفتح الراء لا بكسرها، وأما الكسوة فهي اسم عين وليس بمصدر جزماً فإن مصدر كسا يكسو هو الكسو لا الكسوة.

(أقول) وما أفاده غير واضح، أما الرزق بكسر الراء فاختلفت فيه كلمات اللغويين فالذي يظهر من بعضهم أنه يأتي مصدراً، قال الجوهري (الرزق العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله) ـ الصحاح ج٤ ص١٤٨١ ـ وقال ابن سيدة (وقوله تعالى ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً مِنْ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ شَيْئاً﴾ قيل رزقا ههنا مصدر، فقوله شيئاً على هذا منصوب برزق وقيل بل هو اسم وشيئاً على هذا بدل من قوله رزقا) المحكم ج٦ ص١٥٦.

ولكن يظهر من بعض اللغويين الآخرين أن المصدر الحقيقي هو الرزق بالفتح، وقد توضع الرزق بالكسر وهو الاسم موضعه، قاله الأزهري وغيره (لاحظ تهذيب اللغة ج٨ ص٤٣٠ وتاج العروس ج٦ ص٣٥٥).

فالنتيجة أن كون الرزق بالكسر اسم عين لا مصدراً ليس أمراً مؤكداً يمكن أن يبنى عليه الاستدلال.

وأما الكسوة فالمذكور في عدد من المعاجم اللغوية كونها إسماً للثوب (لاحظ تهذيب اللغة ج١٠ ص٣٠٩ والمحكم ج٧ ص١٢٢ وتاج العروس ج١٩ ص٣١٥) ولكن يظهر من بعض الكلمات مجيئها مصدراً أيضاً، قال الشيخ الطوسي في التبيان (ج٢ ص٢٥٧) يقال كساه يكسوه كسوة إذا ألبسه الثياب (إلى أن قال) وأصل الباب الكسوة: اللباس، وقال الطبرسي في مجمع البيان (ج٢ ص١١٢) والكسوة مصدر كسوته ثوباً أي ألبسته والكسوة اللباس، وقال الفاضل الجواد في مسالك الأفهام (ج٣ ص١٥٨) في قوله تعالى ﴿أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ عطف على إطعام إما لكونه مصدراً فصحّ عطفه على المصدر أو بتقدير مضاف أي إلباس كسوتهم، وقال في المنار (ج٧ ص٣٧) وقد اختلف في لفظ الكسوة هل هو مصدر كالإطعام أو اسم لما يلبس.

فالحاصل أن كون الكسوة إسم عين فقط وعدم مجيئها مصدراً غير ثابت.

وفي ضوء ذلك يشكل الاستدلال بالآية الكريمة على كون نفقة الزوجة مملوكة لها على ذمة الزوج فتدبر.

اللهم إلا أن يقال أن القدر المتيقن من هذا الانصراف صورة عدم انتساب الولد إليه ولو عرفاً، وأما مع تحقق الانتساب العرفي وإن لم يتحقق الانتساب شرعاً فلا مجال لدعوى الانصراف فتأمل.

٢ ـ أن يكون انفصال المرأة عن زوجها الحامل منه بالموت، ولا خلاف بين الفقهاء في أنه لا نفقة لها في مال المتوفى، لجملة من الصحاح منها ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الحبلى المتوفى عنها زوجها أنه لا نفقة لها[١].

وأما معتبرة السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها من جميع المال حتى تضع[٢]، فلا بد من حملها على التقية أو نحوها فلاحظ.

٣ ـ أن يكون انفصال الحامل عن زوجها بالفسخ أو الانفساخ ونحو ذلك، فإن استظهر من الأدلة الواردة في المطلقة الحامل أن وجوب الإنفاق عليها إنما هو لمكان جنينها، بمعنى أن الولد واجب النفقة على أبيه ولو قبل ولادته وطريق ذلك هو الإنفاق على الأم الحامل به فلا بد من الالتزام في المقام بوجوب النفقة للحامل المنفصلة عن زوجها ـ إلا بناءً على عدم انتساب الولد فيه إلى الزوج شرعاً كما مر ـ ولكن قد تقدم المنع من ذلك.

ومع الغض عما ذكر فيمكن الاستدلال على ثبوت النفقة للحامل بصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: الحامل أجلها أن تضع حملها وعليه نفقتها بالمعروف حتى تضع حملها[٣].

فإن هذا الصحيح غير مختص بالمطلّقة ، بل المستفاد منه بقرينة قوله (أجلها) أن مورده الحامل التي عليها العدة، والضمير في قوله (عليه) يرجع

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٢٣٤ ح١.
(٢) الوسائل ج١٥ ص٢٣٦ ح٢.
(٣) الوسائل ج١٥ ص٢٣١ ح٣.

إلى من له الحمل بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع فيعم المقام.

ولكن يمكن أن يناقش بأن الصحيحة وإن كانت مطلقة، ولكن لا بد من تقييدها بصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: الحبلى المطلقة ينفق عليها حتى تضع حملها[1]، فإن تقييد الحبلى بالمطلقة يدل على أن طبيعي الحبلى ليس موضوعاً للحكم بوجوب الإنفاق لما حرّر في محله من علم الأصول من أن مقتضى ظهور القيد في الاحترازية هو ذلك.

والجواب عنه: بأن أقصى ما يقتضيه كون القيد للاحترازية هو عدم ثبوت الحكم في بعض أفراد الطبيعي غير الحصة المقيدة بالقيد المذكور في الكلام، ولا يقتضي عدم ثبوته في جميع الحصص الأخرى.

فإذا ورد في دليل (أكرم العالم) وورد في دليل ثانٍ (أكرم العالم الفقيه) فما يدل عليه الدليل الثاني إنما هو عدم كون طبيعي العالم موضوعاً للحكم بوجوب الإكرام، فإن لم يرد دليل ثالث في البين لم يمكن التمسك بإطلاق (أكرم العالم) عند الشك في وجوب إكرام أيّ من العلماء الآخرين لقيام الحجة على عدم وجوب إكرام بعضهم في أقل تقدير، وأما لو قام دليل ثالث مؤداه مثلاً (لا يجب إكرام العالم النحوي) أمكن الرجوع إلى إطلاق (أكرم العالم) عند الشك في وجوب إكرام العالم الطبيب مثلاً، لأن ما ثبت من خلال قوله (أكرم العالم الفقيه) إنما هو خروج بعض أفراد العالم عن إطلاق (أكرم العالم) وقد أمكن تشخيصه بالدليل الثالث المذكور ووجود مصداق آخر أو مصاديق أخرى مشكوك فيه فالمرجع أصالة الإطلاق لكونه من قبيل الشك في التقييد الزائد.

وفي ضوء ذلك ففي المقام يكون تقييد الحبلى بالمطلقة في صحيح الحلبي دليلاً على أن بعض أفراد الحبلى غير مشمولة للحكم بوجوب الإنفاق، ويكفي في ذلك عدم ثبوت النفقة للحبلى المتوفى عنها زوجها كما

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٢٣١ ح٤.

مرّ، فلا مانع من الرجوع إلى إطلاق صحيح محمد بن قيس فيما لم يحرز خروجه عن تحته.

هذا ولكن في أصل تحقق الإطلاق لهذه الصحيحة تأمل، إذ أن التعبير الوارد فيها يوحي بكون النص مقتطعاً فلاحظ.

❀ ❀ ❀

(الحالة الثانية): أن يكون حمل المرأة من مني رجل آخر غير من هي في عصمته، وفي حكم المني الخلية غير الجنسية بناءً على تحقق الانتساب بها، وهنا صورتان:

أ ـ أن لا تثبت العدة على الزوج بمعنى عدم لزوم تجنبه عن مقاربة زوجته حتى تضع حملها، وفي هذه الصورة فالنفقة على الزوج لا على صاحب المني وما بحكمه، لإطلاق أدلة ثبوت نفقة الزوجة على زوجها[1] وعدم الدليل على ثبوتها في هذه الصورة على صاحب الحويمن أو ما بحكمه.

ب ـ أن تثبت العدة على الزوج، فيحرم من مقاربة زوجته إلى أن تضع جنينها، ومقتضى إطلاق دليل ثبوت نفقة الزوجة على الزوج هو ثبوتها عليه في هذه الصورة، إلا مع تسبب المرأة نفسها في حصول الحمل من الغير بغير رضا الزوج مع علمها بأنه يوجب حرمانه عن المقاربة فإنه يمكن القول بسقوط نفقتها عنه عندئذٍ لأولويته من النشوز المسقط لها، ولكنه لا يخلو من إشكال، ولا سيما أن أصل سقوط النفقة بعدم التمكين لخصوص المقاربة دون سائر الاستمتاعات خالٍ عن الدليل.

وكيف كان فمقتضى إطلاق ما دل على ثبوت النفقة على الزوج هو ثبوتها عليه في مفروض البحث ـ إلا في الحالة المذكورة ـ كما أن مقتضى إطلاق صحيحة محمد بن قيس ثبوت النفقة على صاحب المني وما

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٢٢٣ ب١.

بحكمه، إلا أن يشكك في شمولها لما إذا كان والد الحمل غير الزوج، بل قد تقدم الإشكال في شمولها لغير المطلّق مطلقاً، بل إذا تمّ الحمل بغير موافقة صاحب المني وما بحكمه فلا يحتمل وجوب النفقة عليه، ولكن على تقدير الالتزام فيها بالإطلاق يقع التعارض بين الإطلاقين للعلم الخارجي بعدم ثبوت نفقتين للحامل المذكورة، والمرجع بعد التساقط استصحاب وجوب نفقتها على زوجها.

❀ ❀ ❀

(الحالة الثالثة): أن يكون حمل المرأة بتطعيم بويضتها بخلية غير جنسية من أنثى أو بخلية حيوانية أو نحوها مع كونها متزوجة في حال حصول الحمل.

ومقتضى إطلاق أدلة ثبوت نفقة الزوجة على زوجها هو ثبوت نفقة الحامل في هذه الحالة على الزوج وإن لم يكن الحمل له، نعم إذا قيل بثبوت العدة عليها بعدم جواز مقاربته لها في مدة الحمل وحصل الحمل بتسبب من المرأة مع علمها بكونه مؤدياً إلى حرمان الزوج من حقه في ذلك فيمكن القول بعدم استحقاقها للنفقة لما مرّ في الحالة السابقة، ومرّ أيضاً أنه لا يخلو عن إشكال.

❀ ❀ ❀

(الحالة الرابعة): أن يكون حمل المرأة من مني الأجنبي وما بحكمه مع كونها خليّة عن الزوج، والمحتمل في هذه الحالة أن تثبت نفقتها على صاحب المني وما بحكمه استناداً إلى إطلاق صحيحة محمد بن قيس، ولكن مرّ الإشكال في ثبوت الإطلاق لها ولا سيما إذا كان حمل المرأة من دون موافقة صاحب المني وما بحكمه.

٣ ـ الانتساب

إن من أهم المسائل التي تتعلق بعملية التلقيح الصناعي وسائر العمليات المساعدة على الإنجاب هو تشخيص من ينتسب إليه الحمل من

أب وأم، حتى أن أصل شرعية الحمل الناتج عن هذه العمليات أو عدم شرعيته منوط في جملة من مواردها بصحة انتسابه إلى صاحب الحويمن أو صاحب الخلية الجسدية، أو صحة انتسابه إلى صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم التي احتضنته، ناهيك عن الأحكام المهمة الأخرى الثابتة للولد تجاه أبويه وللأبوين تجاه ولدهما وغير ذلك، وهي كثيرة في الشريعة المقدسة.

وينبغي البحث عن ذلك في مقامين:

المقام الأول
في من ينتسب إليه الحمل من طرف الأب

وهنا صور:

(الصورة الأولى) ما إذا كان حصول الحمل نتيجة لتلقيح المرأة صناعياً بمني زوجها أو بزرع البويضة المخصبة بحويمن الزوج في رحمها.

ولا إشكال في هذه الصورة في انتساب الحمل إلى صاحب النطفة عرفاً، وإنما الكلام في انتسابه إليه شرعاً، فقد أثبته جمع من الفقهاء منهم السيد الأستاذ قدس سره قائلاً (يجوز تلقيح الزوجة بنطفة زوجها... وحكم الولد منه حكم سائر أولادهما بلا فرق أصلاً)[1].

ولكن خالف في ذلك السيد الحكيم قدس سره فقال (إذا أدخلت المرأة مني رجل في فرجها أثمت ولحق بها الولد ولم يلحق بصاحب المني، وكذا الحكم لو أدخلت مني زوجها في فرجها فحملت منه ولكن لا إثم عليها في ذلك، وإذا كان الولد أنثى جاز لصاحب المني تزويجها في الصورة الأولى دون الثانية لأنها ربيبته إذا كان قد دخل بأمها.. وإذا وطأ الرجل زوجته فساحقت بكراً فحملت البكر... ألحق الولد بصاحب النطفة كما ألحق بالبكر للنص)[2].

---

(١) منهاج الصالحين ج١ مستحدثات المسائل ص٤٢٨ م٤٥.

(٢) منهاج الصالحين ج٢ ص٢١٥.

ويظهر من هذا الكلام أنه (قدس سره) لا يرى انتساب الولد شرعاً إلى الزوج صاحب النطفة إذا كان دخولها في رحم الزوجة بطريقة التلقيح الصناعي ونحوها، فكأنه يشترط في صحة الانتساب شرعاً أن يكون حمل الزوجة بطريقة الإنزال في المهبل أو على حافته عند المقاربة.

ويبدو أنه استند في هذا الرأي إلى ما استفاده من النبوي المعروف (الولد للفراش وللعاهر الحجر)[1] وذلك على أساس عدة أمور:

١ ـ إن قوله ﷺ (الولد للفراش) مسوق لبيان الحكم الواقعي وهو حصر انتساب الولد شرعاً إلى صاحب الفراش أي الزوج ومن بحكمه.

٢ ـ إن الحصر المذكور إنما هو حصر حقيقي، فلا ينتسب الولد إلى غير صاحب الفراش شرعاً وإن كان مخلوقاً من مائه، إلا إذا دل الدليل على ذلك كما في ولد المساحقة.

٣ ـ إنه لا يراد بالفراش مجرد كون المرأة في عصمة الرجل ويحل له وطؤها وإن لم يدخل بها، ولا كونها زوجة مدخولاً بها مثلاً، وإنما المراد بالفراش هو حالة الافتراش، أي كناية عن المقاربة الموجبة لتحقق الحمل أما بالإنزال عندها في الفرج أو على حافته، فالولد ينتسب إلى صاحب المقاربة ومستحقها شرعاً دون غيره مطلقاً.

فبناءً على الالتزام بهذه الأمور يمكن نفي انتساب الولد إلى الزوج صاحب النطفة إذا كان الحمل بطريق غير طبيعي كما هو محل البحث.

ولكن يمكن المناقشة في جميع الأمور المذكورة[2]:

أما الأول فلان الظاهر أن قوله ﷺ (الولد للفراش) مسوق لبيان الحكم الظاهري، وهو إلحاق الولد بصاحب الفراش متى ما شك في كونه متكوناً من مائه أو من ماء الزاني، والقرينة على ذلك تطبيق الحديث

---

(١) الوسائل ج١٧ ص٥٦٦ ح١.

(٢) لاحظ للتفصيل الملحق الثالث ص٥١٩.

الشريف والاستناد إليه في أحاديث الفريقين في موارد الشك في ما خلق منه الولد لا في موارد العلم بكونه مخلوقاً من الزناء.

وأما الثاني فلأنه مع تسليم أن المراد به هو بيان الحكم الواقعي، إلا أن مقتضى مقابلته بقوله ﷺ (وللعاهر الحجر) هو كون الحصر الوارد فيه إضافياً أي بالقياس إلى الزاني، فلا يدل إلا على نفي انتساب الولد إلى الزاني وإن علم أنه مخلوق من مائه، ولا يدل على نفي انتساب الولد إلى من خلق من مائه في غير مورد الفراش ليشمل ما نحن فيه.

وأما الثالث فلأنه لا ظهور في الحديث الشريف في إرادة الفراش بالمعنى المذكور، بل لا يبعد أن يكون المراد به ـ كما فهمه كثير من الفقهاء ـ وجود العلقة المبيحة للنكاح بين الطرفين، وأما الدخول فلا خصوصية له بل العبرة بحصول ما يحتمل كونه منشأً في تكوّن الولد من ماء الزوج ومن بحكمه فيندرج فيه المقام.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في صحة انتساب الولد شرعاً إلى الزوج صاحب النطفة وإن كان حصول الحمل بطريق غير طبيعي كالتلقيح الصناعي وزرع البويضة المخصبة بحويمن الزوج في الرحم.

❀ ❀ ❀

(الصورة الثانية) ما إذا كان حصول الحمل نتيجة لتلقيح المرأة صناعياً بمني غير الزوج أو زرع البويضة المخصبة بحويمن غير الزوج في رحمها.

ولا إشكال في هذه الصورة أيضاً في انتساب الولد عرفاً إلى صاحب النطفة، وإنما الإشكال في انتسابه إليه شرعاً.

قال السيد الأستاذ قدس سره: (لا يجوز تلقيح المرأة بماء الأجنبي... ولو فعل ذلك وحملت المرأة ثم ولدت فالولد ملحق بصاحب الماء ويثبت بينهما جميع أحكام النسب)[1].

---

(١) منهاج الصالحين ج١ مستحدثات المسائل ص٤٢٧ م٤٣.

ولكن تقدم عن السيد الحكيم قدس سره أنه قال (إذا أدخلت المرأة مني رجل في فرجها أثمت ولحق بها الولد ولم يلحق بصاحب المني)[1].

ويقع الكلام في موردين:

(الأول): ما إذا تم الحمل على وجه غير محرّم، كما إذا قيل بجواز زرع البويضة بحويمن غير الزوج في رحم المرأة، أو حصل خطأ عند تلقيح المرأة صناعياً في عيادة علاج العقم فحقنت بالسائل المنوي لغير زوجها اشتباهاً.

وفي هذا المورد لا وجه لنفي انتساب الولد إلى صاحب النطفة عدا ما مرّ من استفادة حصر انتساب الولد إلى صاحب الفراش من حديث (الولد للفراش وللعاهر الحجر) ولكن تقدمت المناقشة في هذه الإستفادة.

مضافاً إلى أنها لو تمت فبالإمكان استثناء موارد الخطأ والاشتباه إلحاقاً لها بالوطء عن شبهة، حيث لا إشكال في أن الولد الناتج عنه يلحق بالواطىء فكذلك في هذه الموارد لأنها من سنخه فتأمل[2].

(الثاني): ما إذا تمّ الحمل على وجه محرّم، وفي هذا المورد يمكن تقريب عدم انتساب الولد إلى صاحب النطفة على أساس أمرين:

أ ـ إن ولد الزناء لا ينتسب شرعاً إلى أبيه الزاني عند المشهور بين الفقهاء بل ادعي عليه الإجماع، بل قال صاحب الجواهر قدس سره أنه يمكن دعوى ضروريته فضلاً عن دعوى معلوميته من النصوص أو تواترها فيه[3].

وقد استدل له بالنبوي الشريف (الولد للفراش وللعاهر الحجر) وبوجوه أخرى أيضاً.

---

(١) منهاج الصالحين ج٢ ص٢١٥.

(٢) إذا بني على ما أفاده السيد الحكيم قدس سره في موضع من المستمسك (ج١٤ ص١٣٥) من تحقق الفراش في مورد الوطء شبهة فالموارد المذكورة ليست من سنخه، ولكن ما ذكره غير تام كما اتضح الوجه فيه مما مرّ.

(٣) جواهر الكلام ج١٠ ص٤٩٥.

ب ـ إن وضع نطفة الأجنبي في رحم المرأة مباشرة أو بعد تلقيح البويضة بها وان كان لا يحقق عنوان (الزناء) المأخوذ في موضوع نفي انتساب الولد إلى صاحب النطفة شرعاً، ولكن مقتضى الفهم العرفي أنه لا خصوصية في عنوان الزناء، بل العبرة بعدم كون وضع النطفة في الرحم شرعياً وهو مفروض في محل البحث فلا أقل من رعاية الاحتياط لزوماً في مثل ذلك.

(أقول) أما نفي انتساب ولد الزناء إلى أبيه الزاني فهو وإن كان معروفاً بين الفقهاء ولم أجد من خالف فيه عدا بعض المتأخرين ـ كالسيد الأستاذ قدس سره ـ إلا أنه يشكل إقامة الدليل عليه وإنما المتيقن نفي التوارث بين الزاني وولد الزناء[1].

وأما إلحاق سائر موارد تكوّن الجنين من وضع النطفة بصورة غير شرعية في الرحم بموارد الحمل عن طريق الزناء فهو يشبه القياس، لعدم ظهور دليل نفي الانتساب ـ لو تمّ ـ في كون الملاك فيه عدم شرعية الحمل.

بل إنه قياس مع الفارق فيما إذا لم يكن وضع النطفة في رحم المرأة بمباشرة صاحب النطفة حتى لو كان راضياً به أو مساهماً فيه بتوفير بعض مقدماته كما لعله ظاهر.

وأوضح من ذلك ما إذا لم يكن صاحب النطفة على علم بعملية التلقيح الصناعي وما بحكمها، كما إذا دفع مقداراً من سائله المنوي للمختبر لأجل إجراء بعض الفحوصات الطبية فاستغلّ في تلقيح امرأة يعاني زوجها من العقم، أو كان يحتفظ بكمية من السائل المنوي في وسائل التبريد الخاصة لحين الحاجة إليه فاستخدمت بعد وفاته في تلقيح زوجته بها ـ بناءً على انقطاع العلقة الزوجية بينهما بالوفاة وحرمة العملية المذكورة ـ

---

(١) لاحظ الملحق الثالث ص٥٣٤ ـ ٥٣٥.

فإن نفي انتساب الولد إلى صاحب النطفة في مثل هذه الموارد قياساً لها بالزناء قياس مع الفارق الواضح.

نعم لو قيل بأن المستفاد من قوله ﷺ (الولد للفراش) هو حصر انتساب الولد إلى صاحب الفراش دون غيره مطلقاً فالمتجه في المقام هو عدم انتساب الولد إلى صاحب النطفة، ولكن تقدم أنه غير تام.

فالصحيح وفاقاً لما أفاده جمع من المحققين هو لحوق الولد بصاحب النطفة في جميع الموارد وإن لم يكن الحمل به شرعياً إلا في مورد الزناء على كلام فيه تقدم الإيعاز إليه.

❀ ❀ ❀

(الصورة الثالثة): ما إذا كان حصول الحمل نتيجة لتطعيم البويضة بخلية غير جنسية من جسد الزوج أو غيره من الذكور ثم زرعها في رحم المرأة.

وفي هذه الصورة ذهب بعضهم إلى نفي انتساب الحمل إلى صاحب الخلية بدعوى أن النسبة للأب تابعة لتكوين الحمل من الحويمن بعد اتحاده مع البويضة كما يدل عليه قوله تعالى ﴿**ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ**﴾ وحيث أنه لا دخل للحويمن في حصول الحمل في هذه الصورة فلا يصح انتسابه إلى صاحب الخلية.

ويؤيد ذلك ما دل من النصوص على أن الله تبارك وتعالى خلق حواء من ضلع آدم، فإنه لم يتوهم أحد أن مقتضاها كون حواء بنتاً لآدم مما يدل على أن المناط في الأبوة والبنوة ليس في خلق شخص من جزء من بدن شخص آخر بل خلقه من منيّه.

ويلاحظ على هذا الكلام:

(أولاً) إن المناط العرفي في انتساب شخص إلى آخر بالولدية ليس هو بكونه مخلوقاً من حويمنه بعد التحامه بالبويضة، فإن هذا أمر علمي لم

تكن تعرفه البشرية في سالف عهدها، إذ أن اشتمال السائل المنوي على الحيامن كان أمراً مجهولاً لدى الناس إلى زمن قريب، وربما كان الاعتقاد السائد في مختلف الحضارات السابقة أن السائل النازل عند المقاربة بمجموعه يتحول إلى الجنين فإذا كثر حملت المرأة بتوأم أو أزيد[1]، ولم يكونوا يعلمون أن جزءاً صغيراً جداً منه وهو الحويمن يكون له دور في تحقق الحمل، فكيف يصح أن يجعل هذا هو المناط العرفي في حصول النسبة إلى الأب؟!

بل المناط فيه في النظر العرفي الساذج هو بكون شخص مخلوقاً من ماء شخص آخر، أي من سائله المنوي الذي يوضع في رحم المرأة، ومقتضى ذلك أنه لو أمكن أخذ خلية غير جنسية من بعض مكونات السائل المنوى وتطعيم البويضة بها ثم زرعها في رحم المرأة ليتحقق الحمل هو أن يعدّ صاحب الخلية أباً للحمل، وبالعكس من ذلك إذا أخذت خلية جنسية غير ناضجة من بعض أغشية الخصية وتم تخصيب البويضة بها ثم زرعها في الرحم ليحصل الحمل أن لا يعدّ صاحب الخلية أباً للحمل لأنه لم يخلق من مائه!

ولكن مقتضى النظر العرفي الدقيق ـ وبه العبرة في أمثال المقام ـ هو أن إطلاق الأب على صاحب الماء الذي يخلق منه الجنين ليس إلا بلحاظ كونه صاحب البذر الذي وضع في المكان المناسب وهو الرحم فنما وتكامل حتى أصبح إنساناً، فالمني لا خصوصية له في تحقق الانتساب إلى الأب وإنما ينظر إليه بما هو بذر ينمو، فالأب عند العرف هو الذكر صاحب البذر الذي تكوّن منه الجنين، وكان الإنسان في قديم الزمان يعتقد أن البذر الصالح للنمو ينحصر في السائل المنوي ولم يكن يعلم أنه يوجد بديل عنه في جسم الإنسان، ولكن اكتشاف البديل ليس إلا من قبيل التوصل إلى مصداق إضافي للبذر الصالح لتكوّن الجنين منه، وحيث أنه

---

(١) لاحظ القانون في الطب ج٢ ص٥٦٠.

يتخذ من جسم إنسان فهو صاحبه، وحيث أنه ذكر فهو الأب للجنين المتكوّن منه.

وبالجملة ليس المناط في إطلاق (الأب) على الرجل إلا كونه منتج البذر الذي نما وتكامل حتى أصبح إنساناً، وأما اشتراط أن يكون متكوّناً من حويمنه بعد اتحاده مع بويضة الأنثى فهذا أمر علمي لا علاقة له بالصدق العرفي فلاحظ.

وأما ما يقال أحياناً من أنه في حالة تطعيم البويضة بالخلية الجسدية لا يكون الإنتاج مشتركاً بين الذكر والأنثى، ولا يحمل الجنين الصفات الوراثية إلا لصاحب النواة فهذا القول لو تمّ وكانت العبرة به في مرحلة الانتساب فهو يؤكد انتساب الجنين إلى صاحب الخلية لأنه يحمل الصفات الوراثية له.

و(ثانياً): إن الآية الكريمة **﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ ونَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾**[1] ناظرة إلى خلق آدم أبي البشر عليه السلام وجعل نسله من المني، ويكفي في ذلك كون نسل آدم نفسه مخلوقاً من المني ولا يلزم أن يكون جميع البشر كذلك.

مضافاً إلى أن الآية الكريمة لا تدل على الحصر فإنها ليست بهذا الصدد، ونظيرها الآيات المباركة الواردة في خلق الإنسان من الماء والمني والنطفة وهي كثيرة منها قوله تعالى **﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾**[2] وقوله **﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾**[3] وقوله **﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى﴾**[4] وقوله **﴿فَلْيَنظُرْ**

---

(١) سورة السجدة/ ٧ ـ ٩.

(٢) سورة المرسلات/ ٢٠ ـ ٢١.

(٣) سورة الإنسان/ ٢.

(٤) سورة القيامة/ ٣٦ ـ ٣٩.

الإنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾[1] وقوله **﴿وأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى * مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾**[2] ونحوها غيرها، مع إنه لا إشكال في أن الوليد الناتج من البويضة المطعمة بالخلية الجسدية إنسان لا غير.

ونظيرها أيضاً الآيات الدالة على تصوير الإنسان في الأرحام، وخلقه في بطون الأمهات خلقاً بعد خلق، وكونه جنيناً فيها، كقوله عز وجل **﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُم خَلْقاً مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ﴾** وقوله **﴿وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾**[3] وقوله **﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُم فِي الأَرْحَامِ﴾**[4] مع أنه إذا فرض زرع البويضة المخصبة في حاضنة صناعية أو في الجدار الخارجي لأمعاء الرجل ونما وتكامل حتى أصبح إنساناً فلا يتحقق شيء من المراحل المذكورة في رحم أمٍ وبطنها.

و(ثالثاً): إن ما دل على خلق حواء من ضلع آدم وإن كان عدّة روايات، إلا أن عمدتها ما رواه الصدوق في الفقيه بإسناده المعتبر عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال (إن الله تبارك وتعالى خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى وأضلاع الرجال تنقص وأضلاع النساء تمام)[5] ولكنها ـ مضافاً إلى وضوح عدم إمكان الالتزام بمضمونها ـ معارضة ببعض الروايات الأخرى، وعمدتها ما رواه الصدوق في الفقيه باسناده الصحيح عن زرارة ابن أعين أنه قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن خلق حواء وقيل له إن أناساً عندنا يقولون: إن الله عز وجل خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى، فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً أيقول من يقول هذا إن الله

---

(١) سورة الطارق/ ٥ ـ ٧.
(٢) سورة النجم/ ٤٥ ـ ٤٦.
(٣) سورة النجم/ ٣٢.
(٤) سورة آل عمران/ ٦.
(٥) الوسائل ج١٧ ص٥٧٦ ح٥.

تبارك وتعالى لم يكن له من القدرة ما يخلق لآدم زوجة من غير ضلعه!! ويجعل للمتكلم من أهل التشنيع سبيلاً إلى الكلام أن يقول ان آدم كان ينكح بعضه بعضاً إذا كانت من ضلعه، ما لهؤلاء؟ حكم الله بيننا وبينهم[1].

ومع الغض عما ذكر فإن كان المناط في الوالدية هو ما ذكره بعضهم من (أن الوالد هو من يتصور من بعض أجزائه حي آخر من نوعه على سبيل الاستحالة لذلك الجزء)[2] فهو صادق في خلق حواء من ضلع آدم، ولا مجال للقول بأن أحداً لم يتوهم أن مقتضى ذلك كون حواء بنتاً لآدم، كيف وقد توهموا أن مقتضاه أن آدم كان ينكح بعضه بعضاً كما ورد في الخبر.

وإن كان المناط في الوالدية هو كون ذلك الجزء المتحوّل إلى مماثل في النوع بمثابة البذر قد وضع في المكان المناسب فنما وتكامل حتى أصبح مماثلاً لصاحبه فهذا غير متحقق في تحويل ضلع إلى إنسان بإرادة الله تعالى على سبيل أنه إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون.

وكيف كان فالأرجح في النظر ما ذهب إليه بعض الفقهاء من كون الذكر صاحب الخلية الجسدية التي تطعم بها البويضة هو الأب الذي ينتسب إليه الجنين.

❀ ❀ ❀

(الصورة الرابعة): ما إذا كان حصول الحمل نتيجة تطعيم البويضة بخلية غير جنسية منتزعة من جسد المرأة صاحبة البويضة أو جسد امرأة أخرى أو كانت خلية حيوانية أو صناعية.

وفي هذه الصورة لا إشكال في أنه لا يكون للحمل أب، لفقد العنصر الذكر في تكوّنه، فيكون مثله مثل نبي الله عيسى عليه السلام ولا ضير في ذلك.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج٣ ص٢٣٥ ورواه في علل الشرائع ص١٧ بسند ضعيف.
(٢) شرح نهج البلاغة ج١٣ ص٨١.

فتحصل من جميع ما تقدم أنه في الصور الثلاث الأولى التي يكون للعنصر الذكر دور في تكوين الجنين، سواء أكان بالتحام حويمنه بالبويضة ـ زوجاً كان أو غيره ـ أم بتطعيم البويضة بخلية غير جنسية من جسده يصحّ انتساب الجنين إليه بالولدية، ومعه يترتب جميع الأحكام الثابتة للأب تجاه ولده وبالعكس، نعم الأحكام المترتبة على حصول الانتساب في حال الحياة لا تترتب فيما إذا تحقق الحمل بعد الوفاة كما في الإرث على ما سيأتي شرحه.

وبذلك يظهر أن المتقربين بكل من الطرفين ينتسبون إلى المتقربين بالآخر، فأولاد صاحب النطفة أو الخلية الجسدية يعتبرون أخوة وأخوات للولد المذكور، كما أن آباءه يعتبرون أجداده، وأخوته وأخواته أعماماً وعمات له وهكذا، وأيضاً أولاد الولد يعتبرون أحفاداً وأسباطاً لصاحب النطفة أو الخلية إلى غير ذلك مما هو واضح.

المقام الثاني
في من ينتسب إليه الحمل من طرف الأم

وهنا صور:

(الصورة الأولى) ما إذا كان حصول الحمل نتيجة تخصيب البويضة المأخوذة من امرأة بحويمن الرجل ثم زرعها في رحم امرأة أخرى.

والمحتملات فيها أربعة:

(الاحتمال الأول): أن لا تكون أيّ من المرأتين أماً للوليد.

والوجه في ذلك: إن الأم هي الأنثى التي يتكون الولد من بويضتها بعد التحامها بحويمن الذكر أو ما بحكمه وتحتضنه في رحمها مدة الحمل، فإذا لم تكن البويضة منها أو لم تكن هي الحامل للجنين فلا تستحق اسم الأم.

ويدل على اعتبار كون البويضة من الأم غير واحد من النصوص المروية بطرق الفريقين الدالة على أن شبه الولد إلى أمه وخاله يأتي من قبل نطفة المرأة، كما أن شبهه إلى أبيه وعمه يأتي من قبل نطفة الرجل[1]، فيستفاد من ذلك أن صاحب البويضة هي الأم وأخاها هو الخال.

وقد أثبت العلم الحديث أن الولد يكتسب الصفات الوراثية من بويضة أمه وحويمن أبيه، وأما الحاضنة للجنين فلا دور لها في صفات الوليد أصلاً.

ويدل على اعتبار الحمل في صدق اسم الأم جملة من الآيات القرآنية الكريمة منها قوله تعالى ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾[2] وقوله ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً﴾[3] وقوله ﴿وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾[4] وقوله ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ﴾[5] وقوله ﴿أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾[6].

ونحوها التعابير الواردة في عدد كبير من الروايات منها قوله عليه السلام (ديته دية الجنين في بطن أمه)[7] وقوله (الولد في بطن أمه غذاؤه الدّم)[8] وقوله (إذا وقع الولد في بطن أمه..)[9] وقوله (ما من لبن رضع به الصبي أعظم بركة عليه من لبن أمه)[10] وقوله (من قال حين يأخذ مضجعه... خرج من

---

(١) لاحظ صحيح البخاري ج٤ ص١٦٠ ـ ١٦١، مسند أحمد بن حنبل ج١ ص٤٦٥ بحار الأنوار ج٦٠ ص٣٣٨ و ص٣٣٩ وغيرها.
(٢) سورة لقمان/ ١٤.
(٣) سورة الأحقاف/ ١٥.
(٤) سورة النجم/ ٣٢.
(٥) سورة الزمر/ ٦.
(٦) سورة النحل/ ٧٨.
(٧) الوسائل ج١٩ ص٢٤٧ ح٢.
(٨) الوسائل ج٢ ص٥٧٩ ح١٤.
(٩) الوسائل ج١٥ ص١٧٦ ح٢.
(١٠) الوسائل ج١٥ ص١٧٥ ح٢.

ذنوبه كيوم ولدته أمه)[1] وقوله (امرؤ حملت به أمه في غير طهر)[2] إلى غير ذلك مما هو كثير جداً.

فيظهر من هذه الآيات المباركة والروايات الشريفة أن الأمومة ثابتة للمرأة التي تحمل الإنسان ويكون جنيناً في بطنها يخلقه الله تعالى فيه خلقاً بعد خلق.

فبضمّ ما يستفاد من الروايات المذكورة أولاً إلى ما ورد في هذه الآيات الشريفة والروايات الأخرى يتبين أنه يعتبر في صدق اسم الأم على المرأة كون البويضة منها، وأيضاً حملها للجنين إلى حين الولادة، فإذا كانت البويضة من امرأة والحمل من امرأة أخرى فلا الأولى أم للولد ولا الثانية.

نعم لا مضايقة من إطلاق الأم على كل منهما بعناية دورها في تكوّن الولد، كما تطلق الأم على المرضعة والمربية لقيامهما ببعض ما تقوم به الأم عادة وهو الإرضاع والتربية والحضانة، ولكن هذا الإطلاق ليس على وجه الحقيقة لما تقدم من الدليل.

ولا غرو أن لا يكون للإنسان أمّ ينتسب إليها كما لم يكن لحواء عليها السلام أم بل خلقها الله تعالى من التراب كما خلق آدم منه، ويمكن أن يتوصل العلم في يوم ما إلى إحداث لقيحة قابلة للنمو من خلايا غير جنسية منتزعة من جسم إنسان ذكر أو من جسد حيوان ويتوصل إلى تهيئة الجو الصالح لنموه إنساناً متكاملاً في غير الرحم فإذا تمّ ذلك فمن المؤكد أنه لا تكون للوليد أمّ نسبية.

(الاحتمال الثاني): أن تكون كلّ من المرأتين أماً للوليد.

والوجه في ذلك ما تقدم في تقريب الاحتمال الأول نفسه من الآيات

---

(١) الوسائل ج٤ ص١٠٢٧ ح٣.

(٢) الوسائل ج٢ ص٥٦٩ ح٩.

المباركة والروايات الشريفة الدالة على إطلاق الأم على صاحبة البويضة التي تنتقل صفاتها الوراثية وصفات إخوتها إلى الجنين، وكذلك إطلاق الأم على صاحبة الرحم التي تحمل الجنين ثم تضعه، فإنه ليس في تلك الآيات والروايات ما يقتضي اعتبار اجتماع الحيثيتين في إطلاق اسم الأم على المرأة، بل غاية ما يستفاد منها أن صاحبة البويضة أمّ كما أن الحامل بالجنين أمٌّ، وحيث أن أمومتهما في مرحلة تكوّن الولد وصيرورته إنساناً فلا تقاس بأمومة المرضعة والمربية التي هي مبنية على ضرب من العناية والتنزيل.

فأمومة صاحبة البويضة وكذلك صاحبة الرحم أمومة تكوينية، وهي محل البحث والكلام وهي المصححة لنسبة الولد إلى من يتحقق لها، فأين هي من الأمومة بالمعاني الأخرى؟!

ثم أيّ ضير في الالتزام بتعدد الأمومة التكوينية في مفروض البحث، كما ينبغي أن يلتزم به القائل هنا بكون صاحبة البويضة هي الأم ـ دون صاحبة الرحم ـ فيما إذا كانت البويضة التي تحقق منها الحمل مقسمة بأن كانت نواتها من امرأة وغلافها ومادة السايتوبلازم المحيطة بالنواة من امرأة أخرى لوجود خلل في هذه المادة في البويضة الأصلية.

وكما ينبغي أن يلتزم بتعدد الأمومة من يقول هنا بكون صاحبة الرحم هي الأم ـ دون صاحبة البويضة ـ في ما إذا تيسّر للطب مستقبلاً نقل الجنين بعد مضي مدة من الحمل من رحم إلى رحم أخرى فتقاسمت المرأتان مدة الحمل فولدته الأولى ولكن لما لم يكن متكاملاً نقل إلى رحم الثانية فولدته بعد اكتمال المدة فتأمل.

وبالجملة لا ضير في تعدد الأمومة النسبية، وأما الأحكام الشرعية فمنها ما يقبل التعدد كحرمة النكاح وجواز النظر، ومنها ما يقبل موضوعه القسمة كالتركة الموروثة، والحكم في هذين القسمين ظاهر، وأما ما عداهما كحق الحضانة فيمكن الالتزام بثبوته على نحو التناوب.

نعم يمكن أن يستظهر من أدلة الإرضاع أنه حق للأم الوالدة دون غيرها فتختص به هي دون الأم صاحبة البويضة.

(الاحتمال الثالث): أن تكون صاحبة البويضة هي الأم للوليد دون صاحبة الرحم.

والوجه في ذلك أن الأم لغة (أصل كل شيء وعماده)[1] وإنما يطلق على المرأة باعتبار أن أصل الجنين منها، ومعلوم أن أصل الجنين من البويضة التي تفرزها المرأة، وأما احتضان البويضة في الرحم وتغذيتها عن طريق الدم فهو يشبه احتضان الوليد وإرضاعه، فكما أن أمومة المرضعة الحاضنة ليست أمومة حقيقية فكذلك أمومة صاحبة الرحم، فإنه لا دور لأيّ منهما في الصفات الوراثية التي يكتسبها الطفل بل تلكم الصفات تنتقل إليه من صاحبة البويضة.

وبالجملة دور صاحبة الرحم إنما هو دور الحضانة والتغذية، والأم الحقيقية دورها غير ذلك فإن منها أصل الولد وهو البويضة.

وأما ما تقدم من الآيات القرآنية الكريمة والروايات الشريفة التي تشير إلى أمومة صاحبة الرحم فليس فيها إطلاق لما هو محل البحث لأنها مسوقة لبيان أمور أخرى، وفي مثل ذلك يتعارف اعتماد الحالة العامة، ولا إشكال في أن التفكيك بين صاحبة البويضة وصاحبة الرحم يمثّل استثناءً ويعدّ من الحالات الشاذّة التي لا تلاحظ عند التمهيد لبيان أمر آخر كما هو واضح.

ويشهد لكون صاحبة البويضة هي الأم دون صاحبة الرحم ـ في مقابل الاحتمال الأول المتقدم والاحتمال الرابع الآتي ـ أنه لو تيسّر أن تزرع البويضة الملقحة في رحم حيوان أو بطن رجل أو رحم صناعية حتى يتكامل نموها ويولد الجنين فمقتضى الاحتمالين المذكورين أن لا تكون

---

(١) لسان العرب ج١٢ ص٣١.

للولد أم، مع أن العرف لا يساعد على ذلك ويعتبر صاحبة البويضة أماً له كما يعتبر صاحب الحويمن أباه.

(الاحتمال الرابع): أن تكون صاحبة الرحم هي الأم للوليد دون صاحبة البويضة.

وهذا الاحتمال تبناه جمع منهم السيد الأستاذ قدس سره حيث قال (إن الأم هي المرأة التي تلد الولد كما هو مقتضى قوله تعالى ﴿**الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ**﴾)[1].

ووجه الدلالة أن الولادة لغة وعرفاً هي وضع المرأة جنينها[2]، والآية الكريمة دالة على حصر الأم في التي تلد الطفل، فهي حاسمة للنزاع فيما هو المناط في صدق اسم الأم، ولا مجال معها لأيّ من الاحتمالات الثلاثة الأول.

ويؤيد ذلك أنه لو تيسّر مستقبلاً أخذ خلية غير جنسية من رجل أو حيوان ثم تطعيمها بنواة الحويمن ثم زرعت في رحم امرأة حتى ولدته إنساناً كاملاً فمقتضى الاحتمالين الأول والثالث أن لا يكون للولد أم لأنه لم يولد من بويضة أنثى، وهذا مما لا يساعد عليه العرف فإنه يرى أن صاحبة الرحم هي أم له.

❀ ❀ ❀

هذه هي الاحتمالات المطروحة في محل البحث مع تقريب كل منها بوجه، ولعل الذي ينبغي أن يقال هو:

إنه لما كان الغرض من تحديد الأم النسبية للولد في مفروض المسألة إنما هو معرفة ما يلحق الأطراف المعنية من أحكام في الشريعة المقدسة، وذلك بمعرفة ما هو المراد بالأم والعناوين المتفرعة عليها مما أخذ

---

(١) المسائل الشرعية ج٢ ص٣٢٠.

(٢) ترتيب العين ج ٣ ص١٩٨٢.

موضوعاً لتلكم الأحكام في لسان الأدلة، فلا بد من البحث أولاً عما هو المتفاهم العرفي من لفظ الأم، ثم النظر في الآيات الكريمة والروايات الشريفة ليلاحظ أنه هل فيها ما يدل على كون مراد الشارع المقدس من لفظ الأم في خطاباته غير ذلك أو لا؟ وذلك لأن المحقق في محله من علم الأصول أن ما يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعي يتبع في المراد به النظر العرفي لأن خطاب الشارع موجّه إلى العرف فيكون وارداً على طبق المتفاهم منه عندهم، إلا أن تقوم قرينة على أن المراد به مختلف عنه ولو في الجملة فيؤخذ بما تقوم عليه القرينة.

وفي ضوء هذا يقع البحث في موارد:

(المورد الأول) في المقصود بالأم لغة وعرفاً.

ذكر غير واحد من اللغويين منهم الخليل والجوهري والأزهري وابن منظور والفيومي أن الأم في اللغة هي الوالدة[1]، وقال الراغب في توضيح ذلك: الأم بأزاء الأب وهي الوالدة القريبة التي ولدته والبعيدة التي ولدت من ولدته ولذا قيل لحواء هي أمنا وإن كان بيننا وبينها وسائط[2].

وهذا هو المطابق للمعنى العرفي للفظ الأم أيضاً، فإنها تطلق على التي تلد الإنسان وكذا في غيره من الحيوانات التي تتكاثر بالولادة.

ولكن يمكن أن يناقش في اعتبار ذلك دليلاً على انتساب الولد في مفروض البحث إلى صاحبة الرحم دون صاحبة البويضة بوجوه:

(أحدها) أنه لا يمكن أن يستكشف من تفسير الأم بالوالدة في كلمات اللغويين وإطلاقها عليها عرفاً أنه بعناية كون الوالدة هي صاحبة الرحم التي تحتضن الجنين ثم تلده، لأن التفكيك بين صاحبة البويضة وصاحبة الرحم

---

(١) ترتيب العين ج١ ص١٠٨، الصحاح ج٥ ص١٨٦٣، تهذيب اللغة ج١٥ ص٦٣٠، لسان العرب ج١٢ ص٢٨، المصباح المنير ص٣١.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم ص١٨.

لم يكن أمراً متيسراً فيما سبق وغير ملتفت إليه من قبل العرف، فدعوى إطلاق الأم على الوالدة بلحاظ دورها في الحمل والولادة لا بلحاظ دورها في إنتاج البويضة التي تكوّن منها الولد غير واضحة.

وبتعبير آخر أنه لا إشكال في صحة إطلاق الأم على الوالدة التي تكون بويضة الولد منها أيضاً كما كان الأمر دائماً كذلك في العصور السابقة، وهو كذلك غالباً في العصر الحاضر وإليه ينظر العرف في استعمالاته، وإنما الإشكال في أن هذا الإطلاق هل هو على أساس حملها للجنين ثم ولادتها له أو على أساس كون أصله منها، وقد مرّ تنصيص بعض اللغويين على أن الأم في اللغة (أصل كل شيء وعماده) فإذا كان الوجه في ذلك هو الأمر الثاني فمقتضاه في موارد التفكيك أن تطلق الأم على صاحبة البويضة لأنها الأصل في الولد دون صاحبة الرحم.

وهذا الوجه ضعيف لأن تكوّن الجنين من بويضة المرأة ـ بالإضافة إلى حويمن الرجل ـ لم يكن أمراً معروفاً عند كثير من الأمم السابقة، وكان التصور السائد عندهم ومنهم العرب أن دور المرأة في تكوّن الولد هو احتضان ماء الرجل وتغذيته بدمها، وقد قال الشاعر العربي:

بنونا بنو أبائنا، وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد

وقال الآخر:

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللآباء أبناء

وقد تسرّب هذا الوهم حتى إلى الروايات ونسب إلى أئمة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام، ففي رواية ثعلبة بن ميمون عن عبد الله بن هلال عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتزوج ولد الزنى؟ قال: لا بأس، إنما يكره ذلك مخافة العار، وإنما الولد للصلب وإنما المرأة وعاء!![1].

---

(١) الوسائل ج١٤ ص٣٣٨ ح٨.

وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند بل مقطوعة البطلان ـ فإن الإمام عليه السلام باب مدينة العلم ولا يمكن أن يتفوه بمثل هذا الكلام ـ إلا أنها تشهد على وجود الوهم المذكور إلى أوائل العصر العباسي.

وفي صدر هذا العصر ترجمت الكتب الطبية اليونانية ومنها كتب ابقراط وجالينوس وغيرهما إلى العربية وتأثر بأفكارهم أطباء العرب والمسلمين طوال قرون عديدة كما يظهر بمراجعة كتبهم.

والملاحظ أن المنقول عن أطباء اليونان وحكمائها في دور المرأة في تكوّن الجنين أقوال متعددة (منها) رأي من زعم أنه لا نطفة للمرأة أو أن لها نطفة ولكنها غير مثمرة ولا حظّ لها في التولد و(منها) رأي من قال إن للمرأة نطفة كما أن للرجل نطفة وإن تكوّن الجنين من ثلاثة أشياء وهي نطفة الرجل والمرأة ودم الطمث، وقال بعض من تبنى هذا الرأي أن مني الذكر يغتذي أولاً بنطفة الأنثى سبعة أيام ثم يغتذي بدم الحيض، فدور نطفة الأنثى عنده لا يتجاوز كونها غذاءً لنطفة الرجل!![1].

وكيف كان فمن المؤكد أن نظرة العرب إلى دور المرأة في تكوّن الجنين لم تكن سوى ما ذكره شاعرهم من أنها مجرد وعاء تحتضن نطفة الرجل وتغذّيها بدمها لا غير.

بل الظاهر أن معظم الأمم الأخرى ـ إن لم يكن كلهم ـ كانت لا تعرف من دور المرأة في تكون الجنين إلا هذا المقدار، نعم ربما كان فيهم من الحكماء وأضرابهم من عرف دورها في إفراز ما يكون له دخل في خلق الجنين ولكن من المؤكد أنه لم يكن انطباعاً عاماً لدى الناس ليؤخذ به في تحديد معنى الأمومة، فإن العبرة في تشخيص المعاني اللغوية ـ وضعاً واستعمالاً ـ إنما هي بانطباعات أبناء المحاورة لا بالواقع الخارجي بحدّه.

---

(١) لاحظ كتاب خلق الإنسان ص٩١ ـ ٩٢، وكتاب خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولودين ص١٠.

وعلى ذلك فليس المعنى الموضوع له لفظ (الأم) في اللغة العربية وما يرادفه في اللغات الأخرى هي المرأة بلحاظ كون بويضة الجنين منها بل باعتبار تكوّن الجنين في رحمها وولادتها له.

ولو فرض أن إطلاق الأم عليها في العربية كان بلحاظ كون أصل الجنين منها ـ مع أن هذا ليس أمراً واضحاً بل لعل مقتضى التدرج في وضع الألفاظ من المعاني المحسوسة إلى غيرها هو كون الأم في الأصل اسماً لها ثم أطلق على أصل كل شيء وعماده بعلاقة المشابهة ـ فهو ليس إلا من جهة أن الولد تكوّن في بطنها ولم يكن من قبل إلا قليلاً من الماء لا يختلف عن الماء الذي يخرج عند العزل بشيء أصلاً.

(ثانيها) إن تفسير الأم بالوالدة لا يدل على أن صاحبة الرحم في مفروض البحث هي التي تستحق إسم الأم دون صاحبة البويضة وذلك لأحد تقريبين:

أ ـ إن الولادة هي (تولد شيء من شيء) والوالدة الحقيقية هي صاحبة البويضة لأن البويضة تولدت من مبيضها، كما أن الرجل والد بالنظر إلى أن الحويمن تولد من خصيته، وأما التي تحتضن البويضة المخصبة بالحويمن فليست والدة في الحقيقة، لأن دورها مجرد تغذية الجنين لينمو ويتكامل، وأين هذا من تولّد شيء من شيء.

ومما يشهد على ذلك ملاحظة عالم الحيوانات التي تعتمد في تكاثرها على التبييض فإن صاحبة البيض هي الأم مع أنه لا ولادة لها بمعنى خروج الولد من بطن أمه فيعلم بذلك أن المقصود بالأم الوالدة هي صاحبة البويضة أيضاً.

وهذا التقريب ضعيف جداً:

(أولاً) إنه لا مجال للاجتهاد في معنى الوالدة والولادة بعد تنصيص أعلام اللغويين كالخليل وابن عباد والأزهري وغيرهم على أن الولادة هي

وضع المرأة ولدها[1] وتنصيص بعضهم كثعلب على أن إطلاق الوالدة على الأم إنما هو باعتبار الفعل[2] أي الوضع، ومطابقة ما ذكروه للمتفاهم العرفي عند أبناء المحاورة.

وأما إطلاق الوالد على الأب فيظهر من الخليل أنه بعلاقة السببية[3] ويستفاد من كلام ابن سيدة أنه على النسب[4] وسيأتي تحقيق ذلك.

(ثانياً) قد تقدم أن إفراز مبيض المرأة للبويضة وتكوّن الجنين منها لم يكن أمراً معلوماً في الثقافة العربية في سالف العصور، فلا يحتمل أن يكون إطلاق الوالدة على الأم عند العرب على أساس من ذلك.

(ثالثاً) إن انفصال البويضة من مبيض المرأة وانفصال الحويمن من خصية الرجل إلى داخل الرحم يسبقان تحقق الولادة ـ التي هي مبدأ اشتقاق الوالد والوالدة والولد ـ بفترة زمنية طويلة، لوضوح عدم صدق الولادة من دون انفصال الجنين وخروجه من الرحم، بل لا بد مع ذلك أن يكون قد وصل إلى مرحلة متقدمة من الحمل، ولذلك نص الفقهاء على أن دم النفاس الذي هو دم الولادة لا يصدق على الدم المرئي عند اسقاط العلقة أو المضغة لعدم صدق الولد عليهما وعدم صدق الولادة بخروجهما.

وبالجملة انفصال النطفة عن الرجل والبويضة من المرأة ليس مصححاً لاشتقاق العناوين المتضايفة المذكورة من الوالد والوالدة والولد، نعم يظهر من المحقق الأصفهاني (قدس سره) أن مجرد انعقاد النطفة يكون مصححاً لعنوانين متضايفين آخرين كالأبوة والأمومة[5]، ولكنه غير واضح أيضاً.

---

(١) ترتيب العين ج٣ ص١٩٨٢، المحيط ج٩ ص٣٥٦، تهذيب اللغة ج١٤ ص١٧٨، الصحاح ج١ ص٥٥١.
(٢) المحكم ج٩ ص٤٢٩.
(٣) ترتيب العين ج٢ ص١٢٠٨.
(٤) المحكم ج٨ ص٢٣٧.
(٥) الحاشية على المكاسب ج١ ص٢٧٦.

ومهما يكن إن دعوى إطلاق الوالدة على صاحبة البويضة باعتبار تولد البويضة من مبيضها مما لا سبيل إلى قبولها، فدعوى أمومتها على أساس ذلك مخدوشة.

وأما تأييد ذلك بكون صاحبة البيض هي الأم للفراخ في الحيوانات التي تتكاثر بذلك فهو غير واضح على إطلاقه إيضاً، ومن هنا يلاحظ أنه إذا احتضنت الدجاجة بيوض دجاجات غيرها تعدّ هي الأم للفراخ التي تخرج دون تلك التي باضتها فتدبر.

ب ـ إن المتبادر من لفظ (الولادة) والمنصوص عليه في كلمات كثير من اللغويين وإن كان هو المعنى المذكور أي (وضع المرأة ولدها) ولكن يبدو أنه ليس هو المعنى الأصلي له، بل معناه ما يساوق الحصول على النسل والذرية أي صيرورة الشخص ذا ولد، ويناسبه قول ابن فارس (الواو واللام والدال أصل صحيح وهو دليل النجل والنسل ثم يقاس عليه غيره، من ذلك الولد)[1].

والوجه في ذلك: أن الملاحظ أنه كما تطلق الوالدة على الأم كذلك يطلق الوالد على الأب الذي كانت نطفة الولد منه، وهنا عدة احتمالات:

١ ـ أن يكون إطلاق الوالدة على الأم حقيقياً بالنظر إلى وضعها للولد، وإطلاق الوالد على الأب مجازياً بعلاقة السببية أي لكونه السبب في حصول الولادة.

٢ ـ أن تكون الولادة التي هي مبدأ اشتقاق الوالدة بمعنى وضع الحمل، والولادة التي هي مبدأ اشتقاق الوالد بمعنى آخر كوضع النطفة في الرحم، فيكون ذلك من قبيل الاشتراك اللفظي، ويظهر من الشيخ الأعظم

---

(١) مقاييس اللغة ج٦ ص١٤٣.

الأنصاري قدس سره اختيار هذا الاحتمال[1].

٣ ـ أن يكون للولادة معنى آخر غير وضع الحمل، فتكون الولادة بهذا المعنى مبدأ اشتقاق الوالد والوالدة جميعاً، أي على سبيل الاشتراك المعنوي.

أما الاحتمال الأول وهو إطلاق الوالد على الأب مجازاً بعلاقة السببية فهو بعيد، إذ لا تلاحظ أي عناية من هذا القبيل في الإطلاق المذكور، مضافاً إلى أن مقتضاه صحة استعمال سائر مشتقات هذه المادة بنفس تلك العلاقة فيقال (ولد فلان فلانة) كما يقال إنه والدها مع أن مثل هذا الاستعمال غير معهود بين أبناء المحاورة بل غير مستساغ عندهم.

وأما الاحتمال الثاني وهو اشتقاق الوالد من الولادة بمعنى آخر غير ما اشتقت منه الوالدة فهو الآخر بعيد أيضاً، لأن الحسّ اللغوي لا يساعد عليه، بالإضافة إلى أنه لا يعهد اشتقاق الأفعال من الولادة بهذا المعنى المفترض.

فيتعين الاحتمال الثالث وهو أن تكون الولادة في الأصل بمعنى آخر غير (وضع المرأة طفلها) وهذا المعنى هو ما يقارب الإنجاب والحصول على النسل والذرية، ويصدق في حق الأبوين على حد سواء، ومرادفه في الفارسية (بجه دار شدن) في حين أن مرادف وضع المرأة طفلها هو (زائيدن)، فالولادة تختلف عن وضع الحمل مفهوماً وإن كان حصولها متوقفاً عليه، إذ لا يتحقق الإنجاب بمعنى الحصول على الذرية قبل وضع المرأة حملها فلا تكون هناك ولادة ولا ولد ولا والد ولا والدة، ولكن

---

(١) قال (قدس سره) في المكاسب (ج١ ص١٧٥) معنى (أم الولد) الظاهر اعتبار انفصال الحمل إذ لا يصدق الولد إلا بالولادة لكن المراد هنا مجازاً ولدها ولو حملاً ويحتمل أن يراد الولادة من الوالد دون الوالدة، وقال في كتاب الطهارة (ص٢٦٥): النطفة مطلقاً مستعدة لتحقق الولد منه وبهذا الاعتبار يطلق الوالد على الأب.

هذا غير ما ذكر في المعاجم اللغوية من كون الولادة بمعنى وضع المرأة حملها بل الصحيح أنها بمعنى آخر ملازم لوضع الحمل.

ومما يؤكد ذلك ما ورد في غير مورد في القرآن الكريم من التعبير عن خروج الطفل من بطن أمه بالوضع دون الولادة، كقوله تعالى ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً﴾[1] وقوله ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلاَ تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ﴾[2] وقوله ﴿فلمّا وضَعَتْها قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى واللّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَت﴾[3] وقوله ﴿وَأُوْلاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[4].

(إن قلت) ولكن إذا لم تكن الولادة بمعنى وضع المرأة حملها فكيف نصّ أعلام اللغويين على أنه معناها لغة، وكيف صار هو المتبادر منها في أذهان أبناء المحاورة، أليس التبادر علامة الحقيقة؟!

(قلت) قد حصل هذا نتيجة لما طرأ من التطور في مفهوم الولادة عند أبناء اللغة بعد عصر نزول القرآن المجيد، حيث أنه بعد أن كانت الولادة تطلق على صيرورة الشخص ذا ولد ينسب إليه شاع إطلاقها على وضع المرأة حملها، بالنظر إلى توقفها عليه من باب تسمية الشيء باسم لازمه.

وقد تسبب حصول هذا التطور والتبدل في مفهوم الولادة إلى أن لا يستسيغ العرف إسناد الفعل المشتق من الولادة إلى غير الأنثى، فلا يقال (وَلَدَ زيد فلانة) لأن الولادة بمعنى وضع الحمل مما تختص به الأنثى، مع أن إسناد مثل هذا الفعل إلى غير الأنثى مما تكرر وقوعه في القرآن الكريم كقوله تعالى ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾[5] وقوله ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ﴾[6] وقوله ﴿إِنَّكَ

---

(١) سورة الأحقاف/ ١٥.
(٢) سورة فاطر/ ١١.
(٣) سورة آل عمران/ ٣٦.
(٤) سورة الطلاق/ ٤.
(٥) سورة البلد/ ٣.
(٦) سورة الإخلاص/ ٣.

﴿إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلاَ يَلِدُوا إِلاّ فَاجِراً كَفَّاراً﴾[1] وقوله ﴿أَلاَ إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُون * وَلَدَ اللهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُون﴾[2].

والحاصل أن الأم وإن كانت في اللغة تطلق على الوالدة، ولكن لم تكن الولادة التي هي مبدأ اشتقاق الوالدة والوالد وضع المرأة حملها، بل صيرورة الشخص ذا ولد ينسب إليه.

وعلى ذلك فلا يصح الاستناد إلى تفسير الأم بالوالدة في كونها هي صاحبة الرحم التي تضع الطفل كما هو المدعى.

أقول: الظاهر أن المعنى الأصلي للولادة هو وضع المرأة ولدها كما نص عليه عدد من أعلام اللغويين، وأما ما قاله ابن فارس من أن مادة (ولد) دليل النجل والنسل فهو مبني على ضرب من الحدس والاجتهاد كما هو دأبه في استخراج المقاييس وقد أقرّ بذلك في مقدمة كتابه[3]، فلا يعتمد على ما ذكره في مقابل ما نص عليه الأعلام الآخرون.

وأما إطلاق الوالد على الأب فالظاهر أنه كان في البداية بعلاقة السببية حيث أنه السبب في ولادة الولد لكونه مخلوقاً من نطفته، وقد نصّ على ذلك الخليل عند بيانه لمعنى قول الشاعر (بحيث يعتش الغراب البائض) قائلاً: البائض هو ذكر، فإن قال قائل الذكر لا يبيض قيل هو في البيض سبب، ولذلك جعله بائضاً على قياس والد بمعنى الأب وكذلك البائض لأن الولد من الوالد، والولد والبيض في مذهبه واحد[4].

وأما عدم الإحساس بالعناية والمجازية في إطلاق الوالد على الأب في عرفنا الراهن فالظاهر أنه نجم من كثرة استخدامه فيما هو لازم السببية في الولادة أي الانتساب حتى صار كأنه معناه وجرّد تقريباً من إفادة المعنى

---

(١) سورة نوح/ ٢٧.
(٢) سورة الصافات/ ١٥١ ـ ١٥٢.
(٣) مقاييس اللغة ج١ ص٥.
(٤) ترتيب العين ج٢ ص١٢٠٨.

المجازي المذكور، ولعل هذا هو الوجه فيما ذكره ابن سيدة من أن إطلاق الوالد على الأب إنما هو على النسب[1].

وأما ما ذكر من أن العرف لا يستسيغ إسناد الأفعال المشتقة من الولادة إلى الأب فلا يقال (ولد زيد فلانة) فيمكن أن يكون الوجه فيه هو اختصاص التجريد عن المعنى المجازي والاستعمال لمجرد إفادة النسب بلفظ (الوالد) دون المشتقات الأخرى، فيكون استناد وَلَدَ ونحوه إلى الأب مبنياً على ضرب من المجاز، ولكنه مجاز غير متداول في العرف الراهن فكأنّه أصبح مهجوراً بعد أن كان متداولاً في عصر نزول القرآن المجيد.

وأما ما ورد في الكتاب العزيز من استعمال وضع الحمل بدلاً عن الولادة في مواضع منه فهو لا يدل بوجه على اختلافهما في المعنى، وقد ورد استعمال (ولد) ونحوه في مواضع أخرى منه، ويجوز أن يكون فيها بمعنى وضع الحمل كما في قوله تعالى ﴿**وَسَلاَمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا**﴾[2] وقوله ﴿**قَالَتْ يَا وَيْلَتَا أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ**﴾[3] وقوله ﴿**إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إلاَّ اللاّئي وَلَدْنَهُمْ**﴾[4].

كما أن استعمال الولادة ومشتقاتها بمعنى وضع المرأة ولدها في الروايات الشريفة كثير جداً يجده المراجع للمعاجم المفهرسة لألفاظ الأحاديث المروية عن النبيﷺ والأئمة عليهم السلام.

وأما ما ذكر من أن الولادة في الفارسية يرادف (بجه دار شدن) دون (زائيدن) فهو خلاف ما نصّ عليه في عدد من المعاجم اللغوية فراجع[5].

فالنتيجة أن الصحيح كون الوالدة اسماً للمرأة التي تضع الولد، فهي

---

(١) المحكم ج٨ ص٢٣٨.
(٢) سورة مريم/ ١٥.
(٣) سورة هود/ ٧٢.
(٤) سورة المجادلة/ ٢.
(٥) فرهنك جامع ج٤ ص١٧٣٤، برهان قاطع ص٢٩١.

التي تستحق اسم الأم بمقتضى تنصيص اللغويين على أن الأم هي الوالدة.

(ثالثها) أن الأم وإن كانت فيما مضى اسما للمرأة التي تحمل الجنين وتلده، إلا أنه لا بد من العدول عن ذلك وإطلاق الأم على المرأة التي تكون بويضة الجنين منها، وذلك لأحد وجهين:

أ ـ إن إطلاق الأم على صاحبة الرحم التي تحمل الجنين كان في عصر لم يكتشف بعد مكانة البويضة في الحمل ودورها الأساس في تكوّن الجنين وانتقال الصفات الوراثية من صاحبة البويضة إلى الجنين بسببها، وإنما كان الناس يتصورون أن الدور الأساس بل الوحيد للمرأة إنما هو بصفتها وعاءً تحمل النطفة وتغذيها في مدة الحمل، ولكن بعد تطور الوسائل العلمية وتيسر استكشاف دور البويضة فالتي تستحق اسم الأم هي صاحبة البويضة دون صاحبة الرحم.

ونظير ذلك أنه قبل استكشاف اشتمال القشرة الأرضية في كثير من المناطق على عدد من المعادن كان الناس يطلقون عليه إسم الأرض ولم يكونوا يعدّونها من المعدن، ولكن بفضل التقنيات الجديدة تبين أنها من المعادن فهي تستحق هذا الاسم لأن الإطلاق الأول كان نابعاً عن الجهل بمكوناتها.

ب ـ إن الأم كانت فيما مضى اسما للمرأة التي تحمل الجنين وتلده وكانت بويضتها أساساً في تكوّنه أيضاً وإن لم يكن الناس يعرفون ذلك، ولكن في هذا العصر وبعد إمكان التفكيك بين صاحبة البويضة وصاحبة الرحم فالذي يذهب إليه العرف هو إطلاق الأم على صاحبة البويضة دون صاحبة الرحم، ولا بد من اتباع هذا التطور الحاصل في مفهوم الأمومة، فإن العبرة في كل زمان بما يفهمه العرف من اللفظ المأخوذ موضوعاً للحكم الشرعي، مثلاً فيما يتعلق بالمدن ويخصّها من الأحكام يلاحظ أن مكة المكرمة كانت فيما مضى صغيرة ثم توسعت والكوفة كانت كبيرة ثم تقلصت فالأحكام الثابتة لهما كتخيير المسافر فيهما بين القصر والتمام يتغير أيضا بتبع هذا التغير.

والجواب عن الوجه الأول أنه إذا كان المقصود به أن إطلاق الأم على المرأة إنما هو بلحاظ كونها الأصل في تكوّن الجنين، ولكن كانوا فيما مضى يظنون أن ذلك إنما هو بتكوّن الجنين في رحمها، ثم توصل العلماء إلى أن لها دوراً أهم من الحمل وهو إنتاج البويضة فتنظير مثال المعادن بمحل البحث وإن كان صحيحاً إلا أن الدعوى المذكورة غير مقبولة، بل أن إطلاق الأم على المرأة إنما هو باعتبار حملها وولادتها كما تقدم توضيحه.

وإن كان المقصود به أن المفهوم السابق للأمومة قد تغير نتيجة للتوصل إلى دور البويضة في تكوّن الجنين فهذا عين الوجه الثاني ويأتي الكلام فيه، ولا يصح تنظير مثال المعادن به لأن استكشاف اشتمال القشرة الأرضية على المعدن يتعلق بمرحلة تمييز مصاديق المعدن وأما مفهومه فهو لم يتغير بخلاف المدعى على هذا الوجه.

والجواب على الوجه الثاني: أولاً: بأن إطلاق الأم على صاحبة البويضة مجرد إطلاق طبي ولا دليل على تبنّيه من جانب العرف كما في الموت، فإن العرف يعدّ الميت من توقف قلبه وخمدت أنفاسه وأما الطب فيعتبر المناط فيه موت خلايا الدماغ بنحو لا تعود إليها الحياة وإن كانت الدورة الدموية والعملية التنفسية مستمرة ولو مع الاستعانة بالمعدات الطبية، ولا عبرة في ترتب الأحكام الشرعية بغير النظر العرفي كما مر الإيعاز إليه.

وثانياً: أنه لو سلم حدوث تحوّل في مفهوم الأمومة كما نجد ذلك في مفهوم الوطن الذي كان فيما مضى مساوقاً لمعنى المقر وإن كان اتخاذياً، ولكن اليوم يستخدم في معنى آخر كمسقط الرأس ونحو ذلك، إلا أنه لا عبرة بالمفهوم المستجد في ترتب الأحكام الشرعية، بل العبرة بنفس ذلك المفهوم الأول حين ورود النص الشرعي.

وأما مثال توسع مكة المكرمة وتضيق الكوفة فلا علاقة له بتغير المفهوم بل ذلك من تغير المصداق ولا إشكال فيه.

فالنتيجة إن الذي يساعد عليه اللغة والعرف هو كون (الأم) اسما لصاحبة الرحم التي تحتضن البويضة المخصبة ثم تضع الجنين، وأما صاحبة البويضة فهي لا تعدّ أماً إلا بحسب المصطلح الطبي الذي لا عبرة به في ترتب الأحكام الشرعية.

❀ ❀ ❀

(المورد الثاني) في المقصود بالأم في الشرع الحنيف.

ربما يستدل على ثبوت الأمومة لصاحبة البويضة في الشرع الحنيف بوجهين:

(الوجه الأول) قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرَاً وَنِسَاءً﴾**[1].

وتقريب الاستدلال به أن (من) في قوله تعالى **﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا﴾** هي لبيان منشأ التكاثر، بمعنى أن التناسل تم من الرجل وهو الأب، ومن المرأة وهي الأم، و(من) هذه لا يصح دخولها على ما يكون مجّرد ظرف للشيء، بل تدخل على ما يكون له دور في تكوّنه، فيقال (يصنع الخبز من الدقيق والماء) ولا يقال (يصنع الخبز من الدقيق والماء والتنور) لأن الخبز لا يتكوّن من التنور وإنما يتكوّن فيه، وهكذا الرحم فإن الجنين يتكون فيها فلا يصحّ أن يقال أنه تكوّن من المرأة صاحبة الرحم التي احتضنته، وإنما يصحّ ذلك بالنسبة إلى المرأة صاحبة البويضة التي خلق منها.

وبالجملة التعبير القرآني المذكور المتضمن لدخول (من) على المرأة الأم يدل على أنها لم تلحظ أمّاً بالنظر إلى كونها وعاءً للحمل، بل بالنظر إلى منشئيتها لتكوّن الولد من جزء منها وهي البويضة، مثل منشئية الرجل الأب في تكوّن الولد من جزء منه وهو الحويمن.

---

(١) سورة النساء/ ١.

ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ..﴾[1]، فإن المشج معناه الخلط، ونطفة أمشاج أي نطفة مختلطة، والمقصود اختلاط حويمن الرجل ببويضة المرأة، فتدل الآية الكريمة على دور بويضة الأم في خلق الإنسان.

ويلاحظ على هذا الاستدلال:

أولاً: إنه ليس في الآيتين المباركتين ذكر للأمومة ليدعى دلالتهما على أن الأنثى التي يخلق الجنين من جزء منها هي الأم.

وثانياً: إن الجنين كما يتكوّن من البويضة يتكوّن من الغذاء الذي توفره له صاحبة الرحم عن طريق الدم، فالرحم ليست مجرد وعاء يستوي فيه الجنين كما يستوي الخبز في التنور، بل وعاء يستحصل فيه على الغذاء الذي ينمو به ويتحول بفضله من بويضة صغيرة جداً اخترقها حويمن أصغر منها إلى إنسان متكامل يزن عدة كيلو غرامات.

وثالثاً: إن البثّ ليس بمعنى الخلق ليقال أن قوله تعالى ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا﴾ يدل على أن الجنين يتكوّن من جزء من بدن الأنثى، بل معنى البثّ هو النشر، فما تدل عليه الآية الكريمة هو كون الزوجين منشأ ما ينتشر على الأرض من الرجال والنساء، وهذا لا يقتضي أن يكون دور الزوجة في ذلك متمثلاً في خلق الجنين من جزء منها، بل يكفي أن يكون دورها الاحتضان والتنمية، كما كان ذلك اعتقاد العرب في عصر نزول القرآن الكريم.

وأما قوله تعالى ﴿نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ فلم يتضح أن المقصود به حويمن الرجل المختلط ببويضة المرأة، فإنّ لفظة (أمشاج) إنما تدل على نوع من الاختلاط، وقد وقعت صفة للنطفة والنطفة هي ماء الرجل، فيمكن أن يكون المقصود باختلاطها هو ما اكتشفه العلم الحديث من أن نصف

---

(١) سورة الإنسان/ ٢.

الحيامن التي يشتمل عليها ماء الرجل يحمل كروموسوم الذكورة (Y) ونصفها الآخر يحمل كروموسوم الأنوثة (X)، بخلاف بويضة المرأة التي تحمل دائماً كروموسوم (X) فقط، فإذا أخصب الحويمن الذي يحمل الكروموسوم (Y) البويضة صار الجنين ذكراً وإن أخصبها الحويمن الذي يحمل الكروموسوم (X) صار الجنين أنثى، وعلى ذلك يصح القول أن نطفة الرجل أمشاج أي تختلط فيها كروموسومات الذكورة بكروموسومات الأنوثة فتأمل.

وكيف كان فلا دلالة في هذه الآية المباركة على أمومة صاحبة البويضة كما لم تكن في الآية الأولى دلالة على ذلك، فهذا الوجه ضعيف.

(الوجه الثاني) ما تقدم من الروايات المروية بطرق الفريقين من أن شبه الولد إلى أمه وخاله يأتي من نطفة الأم، فإنه يمكن أن يقال أنه لولا كون صاحبة البويضة التي يخلق منها الجنين هي الأم النسبية له وأخيها خاله لما كان للتعبير المذكور وجه.

ولكن يلاحظ على هذا البيان:

(أولاً): إن الروايات المشار إليها لا يوجد فيها ـ فيما تتبعت ـ ما يسلم عن الخدش سنداً، ولعل أبعدها عن الخدش ما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له: إن الرجل ربما أشبه أخواله وربما أشبه عمومته فقال: إن نطفة الرجل البيضاء غليظة ونطفة المرأة صفراء رقيقة، فإن غلبت نطفة الرجل نطفة المرأة أشبه الرجل أباه وعمومته وإن غلبت نطفة المرأة نطفة الرجل أشبه الرجل أخواله[1].

ولكن مرّ في بعض البحوث السابقة المناقشة في وثاقة علي بن أبي حكزة وهو البطائني.

---

(١) بحار الأنوار ج٦٠ ص٣٣٨ ح١٦.

ويضاف إلى ذلك تخالف تلك الروايات فيما هو مناط شبه الولد إلى أعمامه وأخواله:

ففي خبر أبي بصير المتقدم جعل العبرة بغلبة نطفة الرجل نطفة المرأة وبالعكس.

وفي خبر آخر: إذا سبق نطفة الرجل نطفة المرأة إلى الرحم خرج شبه الولد إلى أعمامه... وإذا سبق نطفة المرأة نطفة الرجل إلى الرحم خرج شبه الولد إلى أخواله[1].

وفي خبر ثالث: ما بال الولد يشبه أعمامه ليس فيه من شبه أخواله شيء ويشبه أخواله ليس فيه من شبه أعمامه شيء؟ فقال رسول الله ﷺ أيهما علا ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له[2].

وهذه الأخبار يمكن إرجاعها إلى معنى واحد، ولكن ورد في بعض الأخبار الأخرى: إن كانت نطفة المرأة أكثر جاءت تشبه أخواله وإن كانت نطفة الرجل أكثر جاءت تشبه أعمامه[3].

وفي خبر آخر: إن الله خلق للرحم أربعة أوعية فما كان في الأول فللأب وما كان في الثاني فللأم وما كان في الثالث فللعمومة وما كان في الرابع فللخؤولة[4].

قال العلامة المجلسي: قوله (فللأب) أي يشبه الولد إذا وقعت فيه وكذا في البواقي.

وفي خبر غير ذلك: إذا أتى أهله بقلب ساكن وعروق هادئة وبدن غير مضطرب استكنت تلك النطفة في الرحم فخرج الولد يشبه أباه وأمه،

---

(١) بحار الأنوار ج٦٠ ص٣٣٨ ح١٥.
(٢) المصدر نفسه ص٣٣٦ ح٩.
(٣) المصدر نفسه ص٣٤٠ ح٢٠.
(٤) المصدر نفسه ص٣٤٧ ح٣٣.

وإن أتاها بقلب غير ساكن وعروق غير هادئة وبدن مضطرب اضطربت تلك النطفة في جوف تلك الرحم فوقعت على عرق من العروق، فإن وقعت على عرق من عروق الأعمام أشبه الولد أعمامه، وإن وقعت على عرق من عروق الأخوال أشبه أخواله... إلخ[1].

وبالجملة أخبار هذا الباب ضعيفة الأسانيد ومتخالفة المضمون وبعيدة عن مقتضيات العلم الحديث، مضافاً إلى اشتمال جملة منها على ما لا يمكن القبول بصدوره عن أئمة الهدى عليهم السلام ففي بعضها أن لحم الولد ودمه وشعره يخلق من نطفة أمه، وعظمه وعصبه وعروقه يخلق من نطفة أبيه!![2].

وأيضاً ظاهر جملة منها وصريح غيرها أن المقصود بماء المرأة ونطفتها هو ما يخرج من مهبلها عند الإثارة الجنسية كما في حديث أم سليم أنها قالت: يا رسول الله إن الله لا يستحي من الحق فهل على المرأة الغسل إذا إحتلمت؟ قال: نعم إن رأت الماء، فضحكت أم سلمة فقالت: تحتلم المرأة؟ فقال رسول الله ﷺ فبما يشبه الولد[3]، مع وضوح أن الماء الخارج عند الإثارة الجنسية لا علاقة له بالبويضة التي يكون منها الولد.

والحاصل أن هذه الروايات مما يصعب الاعتماد عليها في شيء أصلاً.

و(ثانياً): إنه لو صحّ أنه قد ورد على لسان المعصوم عليه السلام أن شبه الولد إلى أمه وخاله يجيء من قبل نطفة أمه، إلا أنه من غير المستبعد أن يكون الملحوظ في هذا التعبير هو الحالة العامة في الأولاد، حيث تكون صاحبة الرحم ـ التي هي الأم ـ وصاحبة البويضة واحدة، فلا يستكشف منه كون صاحبة البويضة هي الأم فتأمل.

---

(١) المصدر نفسه ص٣٥٩ ح٤٨.
(٢) بحار الأنوار ج٦٠ ص٣٣٦ ح٩ و ص٣٣٨ ح١٥.
(٣) صحيح البخاري ج٤ ص١٦٠.

هذا... ثم إن حصر الصفات الوراثية للولد فيما تكون لصاحبة البويضة من الصفات أمر غير مسلّم، بل يجوز أن يكون للأم صاحبة الرحم أيضاً دور في صفاته الوراثية، كيف وقد ورد في نصوص كثيرة الحث على الاهتمام بالمرأة التي تسترضع للولد، ففي بعض الأخبار عن علي عليه السلام (أنظروا من ترضع أولادكم فإن الولد يشب عليه)[1] وفي خبر آخر عنه عليه السلام أنه (تخيّروا للرضاع كما تخيّرون للنكاح فإن الرضاع يغير الطباع)[2] وفي خبر عن أبي جعفر عليه السلام: (استرضع لولدك بلبن الحسان وإياك والقباح فإن اللبن قد يعدي)[3] وفي خبر آخر عنه عليه السلام قال (عليكم بالوضاء من الظؤرة فإن اللبن يعدي)[4].

فإذا كان اللبن يؤثر في الحسن والقبح فكيف لا يؤثر الحمل فيه؟!

فالمتحصل مما تقدم أن النصوص الواردة في وجه شبه الولد بأمه وأخواله لا تفي بإثبات أمومة صاحبة البويضة للولد.

وفي مقابل ذلك: ما تقدم من أن السيد الأستاذ قدس سره إستدل بالآية الكريمة ﴿**إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ**﴾ على كون صاحبة الرحم التي تلد الولد هي الأم النسبية له دون صاحبة البويضة.

وفي هذه الآية الكريمة بحثان:

الأول: إنها هل تدل على نفي أمومة صاحبة البويضة في محل البحث؟

الثاني: إنها هل تدل على أمومة الوالدة مطلقاً لتشمل صاحبة الرحم في مفروض الكلام؟

---

(١) الوسائل ج١٥ ص١٨٧ ح١.
(٢) الوسائل ج١٥ ص١٨٨ ح٦.
(٣) الوسائل ج١٥ ص١٨٩ ح١.
(٤) الوسائل ج١٥ ص١٨٩ ح٢.

ومبنى دلالتها على نفي أمومة صاحبة البويضة هو مفهوم الحصر، فإن من طرق الحصر هو النفي والاستثناء، و(إن) في قوله تعالى ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ نافية، فالمعنى ما أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم، فيدل على حصر الأمهات في الوالدات، ومفهومه عدم أمومة غير الوالدة وإن كانت صاحبة البويضة التي خلق منها المولود.

ويلاحظ على هذا البيان بأن الحصر على نوعين: حقيقي وإضافي، والمقصود بالثاني هو أن يكون حصر صفة في موصوف أو بالعكس بحسب الإضافة والنسبة إلى شيء آخر معين لا إلى جميع ما عداه كقوله تعالى ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾[1] فإن حصر المحرّم في المذكورات إنما هو بالإضافة إلى ما كان يحرمه أهل الجاهلية، وإلا فمن الواضح أن المحرمات في المأكولات والمشروبات لا تنحصر فيما ذكر في الآية المباركة، ومثلها قوله تعالى ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ﴾[2] فإن حصر صفات النبيﷺ في الرسالة إنما هو بالقياس إلى سائر ما كان يتوهمه الناس له من الصفات التي تخرجه عن كونه بشراً.

وكيف كان فمتى كان الحصر إضافياً فلا يكون له مفهوم بالنسبة إلى ما عدا الشيء أو الأشياء المنظورة، والظاهر أن الحصر في قوله تعالى ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ﴾ من قبيل الحصر الإضافي، أي أن مفاد الآية هو حصر الأمومة في الوالدة بالإضافة إلى المرأة المظاهر منها، فهو تعالى لما نفى الأمومة عن المرأة المظاهر منها أراد تأكيد النفي بحصر الأمومة في الوالدات، فلا يستفاد منه أزيد من كون الحصر بالإضافة إلى الزوجة المظاهر منها، ولا تدل على نفي أمومة غير الوالدة كالمرضعة مع ورود التعبير عنها بالأم في قوله تعالى ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾[3]،

---

(١) سورة البقرة/ ١٧٣.

(٢) سورة آل عمران/ ١٤٤.

(٣) سورة النساء/ ٢٣.

وكذلك الأمهات بالاحترام وهن أزواج النبيﷺ كما في قوله تعالى ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[1].

وبالجملة لا ظهور في الآية المباركة في كون الحصر حقيقياً ليستفاد منه نفي أمومة صاحبة البويضة في محل البحث.

وأما مبنى دلالة الآية الكريمة على أمومة الوالدة مطلقاً لتشمل صاحبة الرحم في المقام فهو الأخذ بالإطلاق.

وتقريبه: إن استثناء الموصوف بعد نفي الصفة يدل بمنطوقه على ثبوت الصفة في الموصوف المستثنى، كما يدل بالمفهوم على عدم ثبوتها في غيره أما مطلقاً أو بالإضافة إلى شيء أو أشياء معينة ـ كما مر ـ ومقتضى إطلاق المنطوق هو ثبوت الصفة لجميع أفراد الموصوف، ففي المقام تدل الآية الكريمة بالإطلاق على ثبوت الأمومة للوالدة أيّاً كانت، فتشمل الوالدة التي ليست هي صاحبة البويضة.

ولكن يمكن المناقشة في هذا البيان بأن من شروط الأخذ بالإطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد أخذ الإطلاق بالنظر إليها، فإذا كان للكلام جهتان وكان المتكلم بصدد بيان إحدى الجهتين دون الجهة الأخرى لا يصح الأخذ بالإطلاق من الجهة الثانية، وكذلك إذا شك في كونه في مقام البيان من الجهة الثانية، إذ ليس هناك أصل يحرز به كون المتكلم في مقام البيان من جميع الجهات.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال: إن الاستثناء من النفي ظاهر في كون المتكلم بصدد نفي الصفة المذكورة في المستثنى منه عمن عدا المستثنى، وليس ظاهراً في كونه في مقام البيان من جهة أخرى أيضاً وهي ثبوت الصفة للمستثنى ليؤخذ بالإطلاق من الجهة الثانية.

وبتعبير آخر إن دلالة الكلام على ثبوت الصفة للمستثنى وإن كانت

---

(١) سورة الأحزاب/ ٦.

مسلّمة، إلا أن بيان ذلك ليس مقصداً أصلياً للمتكلم، بل مقصده الأساس هو نفي الصفة عن غير المستثنى، فإثباتها للمستثنى يأتي في سياق بيان نفيها عمن عداه فلا يتحقق له الإطلاق من الجهة المذكورة.

ويظهر ذلك بملاحظة الأمثلة المختلفة: مثلاً لو قال (لا أزور كربلاء المقدسة إلا في ليلة الجمعة) فهو لا يدل على أنه يزورها في جميع ليالي الجمعة، وكذلك لو قيل (لا يجب الصوم إلا على الحاضر) لا يدل على وجوب الصوم على الحاضر مطلقاً، ومثله لو قيل (لا تجب الزكاة إلا في تسعة أصناف) لا يدل على ثبوتها فيها مطلقاً.

والحاصل أن العرف لا يجد فرقاً بين قوله (لا تجب الزكاة إلا في تسعة أشياء) وقوله (لا تجب الزكاة فيما عدا تسعة أشياء) في أن كلّاً منهما يدل على نفي الزكاة عما عدا الأشياء التسعة وثبوتها فيها في الجملة.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال في المقام بأن الآية الكريمة إنما هي بصدد نفي الأمومة عمن عدا الوالدة لا إثباتها للوالدة ليؤخذ بإطلاق الكلام فيستفاد منها أمومة صاحبة الرحم التي لم تكن البويضة منها فتدبر.

ويمكن تقريب هذا المدعى بوجه آخر وهو أن الخطاب في الآية الكريمة موجّه إلى المسلمين في عصر نزولها قال تعالى ﴿**الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ ما هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ**﴾[1].

وشمول الخطابات القرآنية للغائبين إنما هو على أساس ما علم من عدم إختلافهم عن الحاضرين في التكاليف الشرعية، فلو وجدت خصوصية في الحاضرين لا تتوفر في بعض الغائبين فلا سبيل إلى التسوية بينهما في الحكم، والخصوصية المعنية في محل البحث هي كون الوالدة في عصر نزول الآية الكريمة هي صاحبة البويضة دائماً، فلا يستفاد من الحكم بكونها هي الأم مطلقاً دون غيرها أنه إذا حدث في العصور اللاحقة كون الوالدة

---

(١) سورة المجادلة/ ٢.

غير صاحبة البويضة تكون هي الأم أيضاً دونها فتأمل.

فتحصل مما تقدم أن الآية المباركة ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ﴾ كما لا تنهض حجة على نفي أمومة صاحبة البويضة كذلك لا تنهض حجة على أمومة صاحبة الرحم التي ولدت الطفل وإن لم تكن صاحبة البويضة.

وبذلك يظهر أنه ليس في الآيات الكريمة والروايات الشريفة ما يدل على تحديد الأمومة النسبية نفياً أو إثباتاً فيلزم الجري وفق المفهوم العرفي لها.

نعم هناك بعض الآيات والراويات مما يمكن أن يستوحى منها أمومة الوالدة ـ وقد تقدم بعضها ـ كقوله تعالى ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنَاً عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾[1] وقوله عز وجل ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْراً﴾[2] وقوله عليه السلام (لو أنه عدد رمل عالج وقطر المطر أيام الدنيا قام ـ أي الولد ـ بين يديها ـ أي الأم ـ ما عدل ذلك يوم حملته في بطنها)[3] وقوله عليه السلام (حق أمك أن تعلم أنها حملتك حيث لا يحمل أحد أحداً)[4] وقوله عليه السلام (ما من لبن يرضع به الصبي أعظم بركة عليه من لبن أمه)[5].

فإن مقتضى الحثّ على رعاية الأم والإحسان إليها لما تحملته من المشاق في حمل الطفل ووضعه، وأيضاً الحكم بكون لبنها أعظم بركة له من غيره هو ثبوت الأمومة للمرأة الوالدة وإن لم تكن صاحبة البويضة التي تكوّن منها الطفل فتدبر.

---

(١) سورة لقمان/ ١٤

(٢) سورة الأحقاف/ ١٥.

(٣) عوالي اللئالي/ ج١ ص٢٦٩.

(٤) الوسائل ج١١ ص١٣٥.

(٥) الوسائل ج١٥ ص١٧٥ ح٢.

وأيضاً الآية الكريمة ﴿وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾[1] ربما يلوح منها إقرار العرف على كون العبرة في حصول القرابة والنسب بالولادة من الرحم، فإن الأرحام جمع الرحم بمعنى القرابة وأصلها الرحم التي هي منبت الولد، فقد استعيرت للقرابة لكونهم خارجين منها[2]، فلاحظ.

ومهما يكن فقد تبين من جميع ما مرّ أن أقوى المحتملات فيمن هي الأم النسبية للولد المتكوّن من بويضة امرأة وفي رحم امرأة أخرى هو الاحتمال الرابع الذي تبناه السيد الأستاذ قدس سره من أن صاحبة الرحم هي الأم النسبية له.

ويأتي من بعده الاحتمال الثاني وهو ثبوت الأمومة لكلتا المرأتين، وأما احتمال نفي الامومة عن صاحبة الرحم كما هو القدر الجامع بين الاحتمالين الآخرين فمما لا يمكن المساعدة عليه بوجه، بل أن الاحتمال الأول وهو عدم أمومة صاحبة البويضة ولا صاحبة الرحم ضعيف للغاية، فإنه مما يأباه العرف جداً.

❀ ❀ ❀

(المورد الثالث) في تشخيص موضوع الأحكام الثابتة للأمومة ونحوها من طريق آخر.

إذا لم يتم التوصل إلى تشخيص من هي الأم النسبية للولد المتكوّن من بويضة امرأة وفي رحم امرأة أخرى لا من العرف ولا من الشرع الحنيف فهل هناك سبيل آخر إلى تشخيص من هو الموضوع للأحكام الثابتة للأم والأبن والبنت وسائر العناوين المتفرعة عليها كالأخ والأخت والخال والخالة والجد والجدة ونحوها أو لا؟

---

(١) سورة الأنفال/ ٧٥، سورة الأحزاب/ ٦.

(٢) لاحظ المحكم ج٣ ص٣٣٨ ومفردات ألفاظ القرآن الكريم ص١٩٦.

يمكن أن يقال: نعم، وتقريب ذلك:

إن الملاحظ أن الأحكام الواردة في الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالأم والعناوين التي تتفرع منها على قسمين:

(القسم الأول) ما جعل الموضوع له في لسان الدليل عنوان الوالدة أو الولد أو الوالدين أو الأولاد ونحو ذلك.

وفيما يلي نماذج منها في الآيات القرآنية والروايات الشريفة:

١ ـ ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[١].

٢ ـ ﴿لاَ تُضَارّ وَالِدَةٌ بِوَلَدَهَا﴾[٢].

٣ ـ ﴿وَوَصَّيْنَا الإنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إحْسَاناً﴾[٣].

٤ ـ ﴿إنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بالْمَعْرُوفِ﴾[٤].

٥ ـ ﴿لِلنّسَاء نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُون﴾[٥].

٦ ـ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظّ الأُنثَيَين﴾[٦].

٧ ـ ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾[٧].

٨ ـ ﴿فَإنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ﴾[٨].

٩ ـ ﴿وَهُوَ يَرِثُهَا إنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾[٩].

---

(١) سورة البقرة/ ٢٣٣.
(٢) سورة البقرة/ ٢٣٣.
(٣) سورة الأحقاف/ ١٥.
(٤) سورة البقرة/ ١٨٠.
(٥) سورة النساء/ ٧.
(٦) سورة النساء/ ١١.
(٧) سورة النساء/ ١٢.
(٨) سورة النساء/ ١٢.
(٩) سورة النساء/ ١٧٦.

١٠ ـ خمسة لا يعطون من الزكاة: الولد والوالدان[١].

١١ ـ من الذي تلزمني نفقته؟ الوالدان والولد[٢].

١٢ ـ ليس للمرأة أمر مع زوجها في عتق ولا صدقة... إلا في زكاة أو برّ والديها أو صلة قرابتها[٣].

١٣ ـ لا يملك الرجل والده ولا والدته[٤].

١٤ ـ إن من الكبائر عقوق الوالدين[٥].

(القسم الثاني) ما جعل الموضوع للحكم في لسان الدليل عنوان الأم أو الأبوين أو الابن أو البنت أو نحو ذلك.

وفيما يلي نماذج منها:

١ ـ **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾**[٦].

٢ ـ **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ.. أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾**[٧].

٣ ـ **﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾**[٨].

٤ ـ **﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾**[٩].

٥ ـ **﴿لَيْسَ عَلى الأَعْمَى حَرَجٌ... وَلاَ عَلَى أنفُسِكُمْ أَنْ تَأكُلُوا مِنْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾**[١٠].

---

(١) الوسائل ج٦ ص١٦٦ ح٤.
(٢) الوسائل ج١٥ ص٢٣٧ ح٣.
(٣) الوسائل ج١٥ ص٢٢٩ ح١.
(٤) الوسائل ج١٦ ص٩ ح٢.
(٥) الوسائل ج١١ ص٢٥٤ ح٧.
(٦) سورة النساء/ ٢٣.
(٧) سورة النساء/ ٢٣.
(٨) سورة النساء/ ١١.
(٩) سورة النساء/ ١١.
(١٠) سورة النور/ ٦١.

٦ ـ ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ... أَوْ آبَائِهِنَّ أوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أوْ أبْنَائِهِنَّ أوْ أبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾[١].

٧ ـ يرث من الأجداد أبو الأب وأبو الأم[٢].

٨ ـ لابن الأخت من الأم السدس[٣].

٩ ـ يأكل من العقيقة كل أحد إلا الأم[٤].

١٠ ـ إذا انقضت عدة الأم حلّ له نكاح الابنة[٥].

١١ ـ الولد في الرضاع فهو بين الأبوين بالسوية[٦].

١٢ ـ إن الأخوة يحجبون الأم عن الثلث[٧].

١٣ ـ يرثها ابن ابنها الحرّ[٨].

١٤ ـ تحل له ابنتها ولا تحل له أمها[٩].

وهناك موارد ورد الحكم فيها بكلا العنوانين، مثلاً في مورد الزكاة ورد (خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً الأب والأم..)[١٠]، كما ورد بعنوان الوالدين حسبما مرّ، وأيضاً ورد في مورد عدم تملك العمودين قوله (لا يملك ذات محرم من النساء ولا يملك أبويه)[١١]، كما ورد بعنوان الوالدين وقد تقدم.

---

(١) سورة النور/ ٣١.
(٢) الوسائل ج١٧ ص٤٩٨ ح٣.
(٣) الوسائل ج١٧ ص٤٨٧ ح١١.
(٤) الوسائل ج١٥ ص١٥٦ ح١.
(٥) الوسائل ج١٤ ص٣٦٨ ح١.
(٦) الوسائل ج١٥ ص١٩٠ ح١.
(٧) الوسائل ج١٧ ص٤٧٥ ح٢.
(٨) الوسائل ج١٧ ص٣٧٧ ح١٨.
(٩) الوسائل ج١٤ ص٣٥٢ ح٥.
(١٠) الوسائل ج٦ ص١٦٥ ح١.
(١١) الوسائل ج١٦ ص١٠ ح٧.

وفي ضوء ذلك يقال: إنه حيث أنه لا ينبغي الإشكال في صدق (الوالدة) على المرأة التي تلذ الطفل وتضعه وصدق كونه ولداً لها، فلا مجال للتشكيك في شمولها للقسم الأول من الأحكام المذكورة ونحوها، ولا يضر كون البويضة التي تكوّن منها الطفل مأخوذة من امرأة أخرى، لفرض صدق العنوانين عليهما في نظر العرف وعدم ورود دليل ينفي ذلك عنهما شرعاً على سبيل الحكومة التضييقية، نظير ما ورد في الربا من نفيه عن بعض موارده تعبداً بقوله عليه السلام (ليس بين الرجل وولده ربا)[1].

إذاً لو كان هناك شك، فهو في شمولهما للقسم الثاني من الأحكام المذكورة ونحوها من جهة الشك في صدق عنوان (الأم) على الوالدة التي ولدت ببويضة غيرها وصدق كون الطفل إبناً لها ونحو ذلك، ولكن لا محيص من إلحاق القسم الثاني بالقسم الأول، إذ لا سبيل إلى الالتزام بالتفكيك بين الأحكام، ويشهد لذلك ورود بعضها بكلا العنوانين كما تقدم، وأنه قد ورد التعبير أحياناً بما يكشف عن وحدة المراد بالأم والوالدة مثل قوله تعالى ﴿وَوَصَّيْنَا الإنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ﴾[2].

وبالجملة إذا كان صدق الوالدة على صاحبة الرحم وإن لم تكن صاحبة البويضة معلوماً، وصدق أن الذي وضعته ولد لها معلوماً فشمول الأحكام الثابتة لهذين العنوانين لهما ينبغي أن يعدّ واضحاً، بعد عدم قيام دليل على نفي عنوان الوالدة والولد عنهما، وحينئذ فإذا لم يحتمل التفكيك بين الأحكام المشار إليها والأحكام الثابتة لعنوان الأم والأب والبنت ونحوها من العناوين المتفرعة عليها فلا بد من الالتزام بكونها جميعاً على نسق واحد.

(المورد الرابع) فيما هو مقتضى الأصل في المسألة.

إذا لم يتضح بعد النظر في المفهوم العرفي للأم وما ورد في الآيات

---

(١) الوسائل ج١٢ ص٤٣٦ ح١.

(٢) سورة لقمان/ ١٤.

المباركة والروايات الشريفة في المعنى المقصود بها، ما هو المناط في أمومة المرأة وانتساب الطفل إليها بالبنوّة، ولم يتيسر تشخيص ما هو المراد بما أخذ موضوعاً في لسان أدلة الأحكام المعنية بالأم والوالدة والإبن والبنت والعناوين المتفرعة عليها كالخالة والجدة وابن البنت وبنت الابن وزوج البنت ونحو ذلك فكيف ينبغي التعامل مع هذه الأحكام وما هي وظيفة المكلف تجاهها؟

لا إشكال في أنه ليس هناك أصل موضوعي يثبت تحقق هذه العناوين كأمومة هذه أو تلك لهذا الطفل أو بنوة هذا الطفل لهذه أو تلك، ولكن يمكن أن يتوهم أن بالإمكان إثبات عدم تحقق هذه العناوين النسبية بالإستصحاب العدمي، لنفي الأحكام الشرعية المترتبة عليها، فيقال إن فلانة لم تكن أماً لفلان قبل أن يكون فيبنى على الحالة السابقة بعد تكوّنه أيضاً ويحكم بعدم أمومتها له، وهكذا في جانب الولد يقال إنه لم يكن ابناً أو بنتاً لفلانة قبل أن يكون فإذا شك في اتصافه بهذا العنوان عند تكوّنه فمقتضى الأصل عدمه.

ولكن ـ مع الغض عن إشكال عدد من المحققين في جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية ومنه استصحاب عدم البنوّة ـ لا مسرح للاستصحاب في المقام لكون الشبهة مفهومية لا مصداقية، إذ أن الشك في مفهوم الأم ومفهوم الولد لا في مصداقهما بعد وضوح المفهوم، وقد حقق في محله من علم الأصول عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية.

والشبهة المفهومية في المقام تكون من قبيل المتباينين على وجه، ومن قبيل الأقل والأكثر على وجه آخر، فإنه مع عدم احتمال اعتبار خصوصيتين في الأمومة هما كون الأنثى صاحبة البويضة وصاحبة الرحم في نفس الوقت يكون المقام من قبل دوران الأمر بين المتباينين حيث يدور الأمر بين أن تكون العبرة في الأمومة بكون المرأة صاحبة البويضة خاصة أو بكونها صاحبة الرحم التي يحتضن الجنين في مدة الحمل كذلك أو

بإحدى الخصوصيتين، وأما بناءً على احتمال اعتبار كلتا الخصوصيتين فالقدر المتيقن من الأم هي التي تكون صاحبة البويضة وصاحبة الرحم في الوقت نفسه، وأما كل من صاحبة البويضة التي ليست بصاحبة الرحم وصاحبة الرحم التي ليست بصاحبة البويضة فأمومتها غير معلومة.

وتظهر الثمرة في ذلك فيما إذا وجد دليل على حكم وقد خرج عنه بمخصص منفصل عنوان (الأم) مثلاً، فإنه بناءً على كون الشبهة المفهومية في المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر يمكن الرجوع إلى عموم العام في الموارد المشتبهة بخلاف الحال لو كانت الشبهة من قبيل المتباينين.

ومثال ذلك قوله تعالى ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ**﴾ بناءً على أن المراد به لزوم الاجتناب عن النظر إلى الغير، فيكون المستثنى بالنسبة إلى الرجل الأم والأخت والبنت ونحوها من العناوين، وبالنسبة إلى المرأة الابن والأب والأخ ونحوهم، فإذا شك في صدق الأم على صاحبة البويضة أو صدق كون المولود ابناً لها يمكن الرجوع إلى عموم الآية الكريمة في المنع من نظره إليها وبالعكس.

ومثل ذلك أيضاً ما دل على ولاية المالك على إعطاء زكاته إلى المستحقين، فإن ما دل على استثناء الأب والأم والابن بمنزلة المخصّص المنفصل فيجري فيه مثل ما مرّ.

وأما الآية الكريمة الدالة على حرمة إبداء الزينة على المرأة إلا لمحارمها فلا يمكن الرجوع إلى عمومها عند الشك في كون الرجل من محارم المرأة صاحبة البويضة بكونه ابناً لها مثلاً، لأن استثناء المحارم ورد متصلاً وإجمال المخصص المتصل يسري إلى العام فيمنع من التمسك به في مورد الشبهة المفهومية للمخصص وإن كان من قبيل الأقل والأكثر، ومثلها ما دل على حلية ما وراء محرمات النكاح المنصوصة وهو قوله

تعالى ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ فإنه لا يمكن الرجوع إلى عمومه في مورد الشك في كون الرجل من محارم المرأة ليحرم نكاحها منه وعدمه من جهة كونها صاحبة البويضة التي تكوّن منها، أو الشك في تحقق الأمومة بذلك، وهكذا في سائر الموارد.

والحاصل أن ثمرة الفرق بين كون المخصص متصلاً أو منفصلاً تظهر بناءً على كون الشبهة المفهومية في محل البحث من قبيل الأقل والأكثر لا المتباينين، ومبنى ذلك احتمال اعتبار خصوصيتين في صدق عنوان الأم: كونها صاحبة البويضة وصاحبة الرحم في الوقت نفسه، ولكن مرّ أن هذا الاحتمال ضعيف جداً.

وعلى ذلك فالمرجع الوحيد في موارد الشك في مفروض البحث هي الأصول الحكمية ومن نماذجها:

١ ـ الأصل عدم ثبوت حق الإنفاق للولد على أيّ من صاحبة البويضة وصاحبة الرحم مع غناها وفقره وفقر أبيه، على القول بثبوت حق الإنفاق للولد على أمه في هذه الصورة.

٢ ـ الأصل عدم ثبوت حق الإنفاق لأي منهما على الولد مع فقرها وغناه.

٣ ـ الأصل عدم ثبوت حق الحضانة لأيّ منهما في السنتين الأوليين من ولادته، بناءً على ثبوت حق الحضانة للأم فيهما ولو بالاشتراك مع الأب.

٤ ـ الأصل عدم ثبوت حق الحضانة له على أيّ منهما خلال السنتين، بناءً على أن حق الحضانة كما هو حق للأم كذلك هو حق للولد عليها.

٥ ـ الأصل عدم إرث أيتهما منه وممن يتقرب به.

٦ ـ الأصل عدم إرثه من أيتهما وممن يتقرب بها.

٧ ـ الأصل عدم حرمة إبداء أي منهما زينتها له إن كان ذكراً وذلك

بعد بلوغه، وكذلك قبله وإن كان في معرض إثارة الشهوة فيه.

٨ ـ الأصل عدم حرمة نظر أي منهما إلى ما لا يتعارف كشفه من بدنه ـ غير العورة وحواليها ـ بعد بلوغه إن كان ذكراً.

٩ ـ الأصل عدم حرمة نظره إن كان ذكراً بعد البلوغ إلى ما عدا العورة وحواليها من بدنهما.

١٠ ـ الأصل عدم أولوية أيتهما بإرضاعه ما لم تطلب أجرة أزيد مما تطلبه غيرها كما ثبتت تلك الأولوية للأم.

١١ ـ الأصل عدم وجوب البّر والإحسان إلى أيّ منهما على حدّ ما يجب تجاه الأم.

١٢ ـ الأصل عدم حرمة مخالفة أيّ منهما فيما يوجب تأذيها الناشىء من شفقتها عليه.

١٣ ـ الأصل عدم صحة العقد بينه إن كان ذكراً وبين أيّ منهما وكذلك بناتهما وأخوتهما وأمهاتهما وأضرابهن.

١٤ ـ الأصل عدم صحة العقد بينه إن كان أنثى وبين أي من أبنائهما وآبائهما وأخوانهما وأضرابهم.

١٥ ـ الأصل عدم صحة العقد بينه وبين أولاد أي منهما وأصولهما وفروعهما وبعض حواشيهما كالأخت والأخ.

وقد يتوهم أن الأصل في النكاح عدم الحرمة، إذ مع الشك في اشتراط عدم كون المعقودة للولد بنتاً لصاحبة البويضة أو لصاحبة الرحم مثلاً ينفي الشرط بأصالة البراءة، ولكن يندفع بما حقق في محله من عدم صحة الرجوع إلى أصالة البراءة في موضوعات الأحكام عند الشك في الشرطية، وقد أوضحته في بحثي حول الذبح بغير الحديد[1]، فالمرجع في

---

(١) لاحظ (حول الذبح بغير الحديد) ص٩٩ وما بعدها.

المقام ونظائره هو أصالة عدم ترتب الأثر على العقد.

١٦ ـ الأصل عدم وجوب صلته ـ كما تجب صلة الأرحام ـ على أيّ منهما وعلى من يتقرب بهما إذا لم يكن رحماً من جهة أبيه.

١٧ ـ الأصل جواز إعطاء كل منهما زكاتها إليه وكذلك العكس لأصالة عدم اشتراط كون المدفوع إليه شخصاً متكوناً من بويضة دافعة الزكاة أو مولوداً من رحمها وعدم اشتراط كون المدفوع إليها صاحبة البويضة وعدم اشتراط كونها صاحبة الرحم.

إلى غير ذلك من الأصول الحكمية التي هي المرجع في نهاية المطاف بعد فقد الأدلة الأخرى.

ولكن الرجوع إلى الأصول الترخيصية منوط بعدم كون مجراها طرفاً للعلم الإجمالي المنجز بالحكم الإلزامي، وإلا لم تجر لما ذكر في محله من عدم جواز الرجوع إلى الأصول الترخيصية في أطراف العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي إذا كان منجزاً على المكلف.

ومن نماذج ما يمكن حصوله من العلم الإجمالي للأطراف المعنية في محل البحث:

أ ـ علم كل من المرأتين ـ صاحبة البويضة وصاحبة الرحم ـ بأنه إما يلزمها حضانة هذا الولد والإنفاق عليه وصلته ونحو ذلك مما هو من واجبات الأم تجاه ولدها، وإما يحرم عليها نسبته إلى نفسها ـ إذ لا يجوز أن ينسب الولد إلى غير أبويه ـ وكذلك يحرم عليها إبداء زينتها له إن كان ذكراً وذلك بعد بلوغه، بل وقبله أيضاً إذا كان موجباً لإثارة الشهوة فيه، وإن كان أنثى فيحرم إبداء زينتها لأبنائها وزوجها.

ولكن يمكن أن يقال أن حرمة نسبة الولد إلى نفسها مع عدم إحراز كونها أماً له معلومة بالتفصيل لحرمة القول بغير العلم، وكذلك حرمة إبداء الزينة تقع طرفاً للعلم الإجمالي إذا لم يكن الولد من محارم المرأة لنسب أو سبب آخر ككونه ولداً لزوجها أو قيامها بإرضاعه بالحدّ المحرم ونحو

ذلك وإلا لم يتحقق العلم الإجمالي بملاحظتها.

ب ـ علم الولد بأنه إما يلزمه البّر والإحسان إلى صاحبة البويضة وكذلك القيام لها بسائر واجبات الولد تجاه أمه، وإما أنه يحرم عليه إن كان ذكراً النظر إلى ما عدا الوجه والكفين من بدنها، وإن كان أنثى فيحرم عليها إبداء زينتها لزوجها وأبنائها ما لم يكونوا من محارمها من جهة أخرى، وهكذا الحال حكمه تجاه صاحبة الرحم.

وإما تحقق العلم الإجمالي للولد بأنه يجب عليه القيام بواجبات الولد تجاه أمه بالنسبة إلى صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم فهو يبتني على انتفاء احتمال عدم أمومة أيّ من المرأتين وأما مع وجود هذا الاحتمال بدرجة معتد بها فلا يتحقق العلم الإجمالي بما ذكر كما هو واضح.

ج ـ علم بنات كل من المرأتين بأنه إما يجب عليهن صلة الولد لكونه أخاً لهن أو يحرم عليهن إبداء زينتهن له إذا لم يكن من محارمهن على كل حال كما لو كان صاحب الحويمن أباهن.

وكذلك علم أبناء كل من المرأتين بأنه إما يجب عليهم صلة الولد لكونها أختاً لهم أو يحرم عليهم النظر إلى ما عدا الوجه والكفين من بدنها إذا لم يكونوا من محارمها على كل حال كما لو كان صاحب الحويمن أباهم.

هذه نماذج مما يحصل من العلم الإجمالي للأطراف المعنية بتحقق أمومة صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم للولد وعدم تحققها، فإن حصل العلم الإجمالي المنجز بالالتفات إلى الأحكام الشرعية المترتبة على التقديرين فلا إشكال في لزوم العمل بمقتضاه، وأما إذا كان المكلف غافلاً عن بعض الأحكام التي لولا الالتفات إليها لما تحقق العلم الإجمالي فمقتضى القاعدة أن بإمكانه الرجوع إلى الأصل النافي للتكليف المحتمل، إذ لا مانع من إجراء أصالة البراءة في الشبهة الحكمية من جانب المقلّد مع اعتماده في عدم وجود الدليل الاجتهادي على فحص مقلّده وهو محرز على

الفرض، وأما كون مجرى الأصل الترخيصي طرفاً للعلم الإجمالي فهو إنما يمنع من الرجوع إليه لخصوص من تحقق له هذا العلم من المجتهد أو المقلّد، وأما من لم يتحقق له ولو من جهة عدم التفاته إلى بعض الأطراف من دون أن يستند ذلك إلى تقصيره في التعلم فهو معذور ولا يسع الحكم عليه بالاحتياط مطلقاً أي ولو من دون أن يحصل له العلم الإجمالي، ولكن المتداول في الرسائل الفتوائية ترتيب أحكام العلم الإجمالي من دون الإشارة إلى لزوم ترتيب الأثر مع حصول العلم لا بدونه.

فالمتحصل مما تقدم أنه مع عدم الوصول إلى نتيجة حاسمة في تشخيص من هي الأم النسبية للولد، هل هي صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم فالمرجع الأصول الحكمية، وهي في الغالب تقتضي ترتيب آثار عدم حصول الانتساب إلا في صحة النكاح ونحوها، ولكن هذا مع عدم حصول العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي للطرف المعني من الولد أو المرأتين أو الآخرين وإلا يلزم رعاية الاحتياط.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان حصول الحمل نتيجة لتخصيب البويضة المأخوذة من امرأة بحويمن الرجل ثم زرعها في رحم امرأة أخرى.

(الصورة الثانية) ما إذا كان حصول الحمل نتيجة لتطعيم البويضة بعد نزع نواتها بنواة خلية غير جنسية ثم زرعها في رحم امرأة.

ولا يخفى أنه بناءً على القول بأن الأم النسبية للولد في الصورة الأولى المتقدمة هي صاحبة الرحم ـ لأن العبرة في الأمومة بالحمل والولادة لا بكون البويضة منها ـ فالمتعين في هذه الصورة البناء على مثل ذلك، ولا أثر لكون البويضة منزوعة النواة كما هو واضح.

وأما بناءً على القول بأمومة صاحبة البويضة في الصورة السابقة فيمكن البحث عن أمومة صاحبة البويضة في هذه الصورة، نظراً إلى عدم تكوّن الجنين من كامل بويضتها بل من جزء منها فقط.

وهنا بحث آخر وهو أنه إذا كانت النواة التي يتم تطعيم البويضة بها

منتزعة من خلية أنثى فهل يمكن اعتبار صاحبة الخلية أماً للولد أو لا؟

وربما يقال في البحث الأول بأن صاحبة البويضة المجزأة لا تعدّ أماً للولد، لأن الأم هي الأنثى التي يتكون الولد من كامل بويضتها بعد التحامها بحويمن الرجل لا من جزء منها.

وهذا القول ضعيف، إذ لو كان المستند في الالتزام بأمومة صاحبة البويضة دون صاحبة الرحم هو كون الأم في اللغة بمعنى أصل كل شيء وعماده وهذا ما يصدق على صاحبة البويضة دون غيرها، وكذلك العرف يرى تبعية النتاج للبذر والبذر هو البويضة وإنما الرحم مجرد وعاء، فلا إشكال في أن البويضة الناقصة مثل البويضة التامة تكون أصلاً للجنين وبمثابة البذر الذي ينمو فيصبح إنساناً كاملاً، فلا وجه لنفي أمومة صاحبتها، ومجرد نزع نواتها وتبديلها بنواة خلية جسدية لا يغير شيئاً من الأمر في النظر العرفي لو صحّ أن العبرة عندهم بذلك وقد مرّ منعه.

وهكذا لو كان المستند في الالتزام بأمومة صاحبة البويضة هو دلالة قوله تعالى ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا﴾ وقوله ﴿نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ على أمومة من يخلق الولد من جزء منها، فإنه لا فرق في ذلك الجزء بين أن يكون بويضة كاملة أو ناقصة بل يشمل حتى ولو كان خلية غير جنسية فتدبر.

نعم لو كان المستند في ذلك هو النصوص الدالة على أن شبه الولد إلى أمه وخاله يأتي من نطفة أمه فبالإمكان التشكيك في أمومة صاحبة البويضة الناقصة لأن الجنين المتكوّن منها ـ وكما يقول أهل الاختصاص ـ يتأثر في معظم صفاته الوراثية بصفات صاحب النواة دون صاحبة البويضة المفرغة.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بأن تلك النصوص إنما دلت على أن شبه الولد بأمه وخاله يأتي من نطفة أمه، ولم تدل على أن الولد يشبه أمه دائماً ليستفاد منها نفي أمومة صاحبة البويضة المفرغة في محل البحث فتدبر.

فالنتيجة أن المتجه بناءً على جميع الوجوه المتقدمة هو الالتزام بأمومة صاحبة البويضة المجزأة.

نعم لو كانت العبرة في الأمومة بالنظر الطبي الذي يولي الصفات الوراثية أهمية كبرى في تحقق الانتساب فبالإمكان عدم تبني أمومة صاحبة البويضة الناقصة لما عرفت آنفاً، ولكن من المؤكد أنه لا عبرة بالنظر الطبي في هذا المجال، ولا دور للصفات الوراثية في تحقق الأمومة وعدمها عرفاً أو شرعاً.

هذا فيما يتعلق بالبحث الأول.

وأما في البحث الثاني وهو أن النواة المستخدمة في تطعيم البويضة المنزوعة النواة إذا كانت تعود لأنثى فهل يمكن اعتبارها أماً أخرى للولد أو لا؟

لا يبعد ذلك بناءً على أمومة صاحبة البويضة ـ دون صاحبة الرحم ـ لأن دورها مماثل لدور صاحبة البويضة المفرغة، فلا وجه لمنعها من صفة الأمومة، بل ربما يقال أنها أحق بها منها لأن الجنين يتبعها في معظم صفاته الوراثية كما مرّ آنفاً.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان حصول الحمل نتيجة لزرع البويضة المخصبة في رحم المرأة بعد تبديل سائلها الخلوي (مادة السايتوبلازم) بالسائل الخلوي لبويضة امرأة أخرى.

وفي هذه الصورة تكون الأمومة لصاحبة الرحم بناءً على جعل العبرة فيها بالحمل والولادة، وأما بناءً على الرأي الآخر فالظاهر أنه لا ينبغي الإشكال في أمومة صاحبة البويضة وإن كان سائلها الخلوي لأمرأة أخرى، نعم من يعتبر في الأمومة تكوّن الجنين من كامل البويضة ربما يستشكل في أمومة صاحبة البويضة في هذه الصورة، ولكن هذا الاستشكال غير وارد طبياً لأن السائل الخلوي ـ كان يقول أهل الإختصاص ـ لا يحتوي على عدد يعتد به من الجينات الوراثية، وإنما النواة هي التي تشتمل على القسم

الأعظم منها، فتنتقل إلى الولد بالإضافة إلى صفات صاحب الحويمن وبذلك يكون منتسباً إليهما في النظر الطبي.

ومن هنا يظهر أن احتمال أمومة صاحبة السائل الخلوي للولد كصاحبة البويضة بعيد جداً، ولا تقاس هذه الصورة بسابقتها حيث تقدم عدم استبعاد القول بأمومة صاحبة النواة كصاحبة البويضة المفرغة.

(الصورة الرابعة) ما إذا كان حصول الحمل نتيجة لزرع البويضة المخصبة بالحويمن في رحم حيوان أو بطن رجل أو رحم صناعية وبقاؤها فيها إلى حين الولادة.

وحكم هذه الصورة بناءً على كون صاحبة البويضة هي الأم للولد واضح، وأما بناءً على الرأي الآخر فالظاهر أنه لا بد من الالتزام بأنه ليس له أمّ ينتسب إليها، إذ المفروض أن الأم هي أنثى الإنسان التي تلد الطفل، وهذا الطفل لم يولد من رحم امرأة لتكون أماً له، ودعوى أن العرف لا يساعد على نفي وجود الأم له بل يعتبر صاحبة البويضة أمه النسبية ممنوعة جداً.

(الصورة الخامسة) ما إذا حصل الحمل نتيجة لزرع خلية غير جنسية بديلة عن بويضة الأنثى في رحم المرأة بعد تخصيبها بحويمن الرجل.

وحكم هذه الصورة بناءً على كون الأم هي صاحبة الرحم التي تحمل الجنين وتضعه واضح، وأما بناءً على القول الآخر فإن كانت الخلية غير الجنسية من رجل أو من حيوان فلا أمومة، وإن كانت من امرأة فلا يبعد الالتزام بكون صاحبة الخلية هي الأم للولد، لأنها الأنثى التي كان أصل الجنين منها نظير ما مرّ في أبوة صاحب الخلية غير الجنسية عند تطعيم بويضة المرأة بنواتها.

(الصورة السادسة) ما إذا تم نقل الجنين بعد مضي مدة من الحمل من رحم امرأة إلى رحم امرأة أخرى.

وهذا وإن لم يقع إلى الآن في عالم الإنسان، لأن انتزاع الجنين من

رحم المرأة تمهيداً لنقله يؤدي إلى تلفه كما يقول أهل الاختصاص، إلا أنه يمكن أن تتطور الأجهزة الطبية مستقبلاً فيتسنى ذلك.

وحكم هذه الصورة بناءً على كون صاحبة البويضة هي الأم النسبية للولد ظاهر، فإنه لا شيء يتغير بنقل الجنين من رحم إلى رحم أخرى.

وأما بناءً على جعل العبرة في الأمومة بالولادة، فإن تم النقل قبل صدق الولادة عرفاً على خروج الجنين من رحم الأولى فلا إشكال في عدم أمومة الأولى وانحصار الأمومة بالثانية، وأما إذا تم النقل بعد خروجه من رحم الأولى مع صدق الولادة عليه فينبغي الالتزام بأمومة المرأتين لصدق الوالدة عليهما معاً فتأمل.

٤ ـ التبّني

قد اتضح مما مر في البحث السابق أن الطفل المتولد نتيجة لعملية التلقيح الصناعي أو سائر العمليات المساعدة على الإنجاب لا يخلو فيما يتعلق بانتسابه من طرفي الأب والأم من إحدى حالات ثلاث: فإنه إما أن يكون منتسباً عرفاً وشرعاً، وإما أن يكون منتسباً عرفاً لا شرعاً، وإما أن لا يكون منتسباً عرفاً ولا شرعاً.

وهنا مسائل:

(المسألة الأولى): أنه هل يجوز تبني الطفل المنتسب إلى الغير عرفاً وشرعاً أو لا؟ كالزوج يتبنى من ولدته زوجته من حويمن غيره، وكالمرأة تتبنى من ولدته من بويضة غيرها، بناءً على أن العبرة في الأمومة بكون المرأة هي صاحبة البويضة، وكالمرأة تتبنى من ولدته غيرها ببويضتها بناءً على أن المناط في الأمومة بالولادة.

(المسألة الثانية): هل يجوز تبني الشخص الطفل المنتسب إليه عرفاً لا شرعاً، كالرجل يتبنى الطفل المتولد من تلقيح زوجته بحويمنه صناعياً بناءً على رأي السيد الحكيم قدس سره من نفي انتسابه إليه شرعاً.

(المسألة الثالثة): هل يجوز تبني الطفل غير المنتسب إلى الغير عرفاً

ولا شرعاً، كالرجل يتبنى الطفل المولود من تطعيم بويضة المرأة بخلية غير جنسية من جسمه بناءً على عدم انتسابه إليه، وكالمرأة تتبنى الطفل المولود من بويضة امرأة مع اكتمال نموه في رحم صناعية أو نحوها بناءً على عدم انتسابه إلى صاحبة البويضة بالأمومة.

والظاهر عدم جواز التبني في شيء من الموارد الثلاثة، وتوضيح ذلك:

إن التبني كان سائداً عند الجاهليين حيث كان يجوز عندهم لأيّ شخص أن يتبنى، فيكون للمتبنى الحقوق الطبيعية الموروثة المعترف بها للأبناء، ويكون بهذا التبني فرداً في العائلة التي تبنته، له حق الانتماء والانتساب إليها، وكان يتم بالاتفاق والتراضي مع والد الطفل أو ولي أمره أو صاحبه ومالكه، وذلك بالنزول عن كل حق له فيه، ومتى تم ذلك وحصل التراضي يعلن المتبني عن تبنيه للطفل والحاقه به فيكون عندئذ في منزلة ولده الصحيح في كل الحقوق[1].

ولكن حرمت الشريعة الإسلامية نظام التبني وأبطلته كما نص عليه القرآن الكريم قال عز وجل ﴿**وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ * ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً**﴾[2].

والأدعياء جمع الدعيّ، وهو الذي يدعي ابناً لغير أبيه أو يدّعي غير أبيه، والمصدر الدّعوة بالكسر، فأمر تعالى بدعاء الأدعياء إلى آبائهم للصلب، فمن جهل ذلك فيه ولم يشتهر نسبه كان مولىً وأخاً في الدين[3].

---

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج٥ ص٥٥٩.

(٢) سورة الأحزاب ٤ ـ ٥.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ج١٤ ص١٢١.

وشمول الآيتين الكريمتين لمورد المسألة الأولى وهو تبني الطفل المنتسب إلى الغير واضح.

وأما شمولهما لمورد المسألة الثانية فلا يخلو عن إشكال لعدم صدق (الدعيّ) على الولد المنتسب إلى شخص عرفاً وإن لم يكن منتسباً إليه شرعاً، كما لا مجال لوجوب أن يدعى لأبيه، إذ المفروض أنه ليس له أب في الشرع، فيكون مثله خارجاً عن مفاد الآيتين المباركتين.

ولكن بطلان التبني في هذا المورد هو مقتضى ما فرض من دليل نفي الانتساب الشرعي ولا حاجة معه إلى دليل زائد، إلا أن يقال أن ذاك الدليل لا يمنع من أن يدعى الولد لمن ينتسب إليه عرفاً من دون إرادة ترتيب الآثار القانونية على هذه الدعوة، فإن المنع من دعاء الشخص لغير أبيه إنما ثبت بقوله تعالى ﴿ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ﴾ بمقتضى ظهوره في الحصر والمفروض خروج المورد عنه تخصصاً فتأمل.

وأما مورد المسألة الثالثة فتشمله الآية الكريمة الأولى، لصدق كونه دعياً إذا دعي إلى المتبني، ولكنه خارج عن مورد الآية الثانية إذ ليس له أبٌ ليدعى له، إلا أنه لا يضر بالاستدلال بالآية الأولى على عدم جواز تبنيه، نعم مجرد ذلك لا يمنع من جواز أن يدعى لشخص من دون إرادة ترتيب الآثار القانونية على هذه الدعوة لما مر في المسألة السابقة فتدبر.

٥ ـ الإرث والرضاع والنكاح

إن مقتضى العمومات والقواعد ترتيب جميع الأحكام الشرعية المتعلقة بعنوان الأب والإبن والبنت والعناوين المتفرعة عليها كالأخ والأخت والعم والعمة ونحوها على تقدير تصحيح انتساب الولد إلى صاحب الحويمن أو الرجل صاحب الخلية غير الجنسية وعدم ترتيب شيء منها على تقدير عدم تصحيح انتسابه إليه.

كما أن مقتضى العمومات والقواعد ترتيب جميع الأحكام الشرعية المتعلقة بعنوان الأم والابن والبنت والعناوين المتفرعة عليها كالأخ

والأخت والخال والخالة ونحوها مع تصحيح انتساب الولد إلى صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم التي ولدته، وعدم ترتيب شيء من تلك الأحكام على تقدير عدم تصحيح انتسابه إليها.

ولكن يمكن أن يستثنى من ذلك على التقديرين بعض الأحكام ولو في بعض الموارد، وتفصيل ذلك في مقامين:

(المقام الأول) إنه على تقدير تصحيح انتساب الولد إلى صاحب الحويمن أو إلى صاحبة البويضة مثلاً يمكن أن يستثنى من الأحكام الثابتة للطرفين على هذا التقدير حكمان:

(الأول) الإرث

وذلك في حالتين:

الحالة الأولى: ما إذا تم الحمل بصورة غير شرعية بالمعنى المتقدم في مقدمة الفصل الأول، فإنه يمكن أن يقال أنه بالرغم من انتساب الولد إلى صاحب الحويمن مثلاً وانتسابه إلى صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم مثلاً إلا أنه لا توارث بينه وبين أبويه ومن يتقربون من الجانبين، إذ المستفاد من أدلة نفي الإرث في الزنى عدم ثبوت الإرث في مطلق ما يكون الحمل فيه غير شرعي.

ولكن مرّ أن هذه الاستفادة غير ثابتة، ولا ظهور لدليل عدم التوارث في الزنى في أن المناط فيه كون الحمل قد تم بصورة غير شرعية، فالإلحاق المذكور يشبه أن يكون قياساً، وربما مع وجود الفارق كما إذا لم يكن تلقيح المرأة بمني غير زوجها بمباشرة صاحب المني فإنه يختلف عن الحمل بالزناء، فلا وجه لإسراء حكمه إليه.

الحالة الثانية: ما إذا حصل الحمل بعد وفاة صاحب الحويمن أو تمّ بعد وفاة صاحبة البويضة بناءً على انتساب الولد إليها، فإنه يمكن أن يقال في مثل ذلك بعدم إرث الولد وكونه كأن لم يكن في توزيع الإرث على سائر الورثة، فإذا مات الزوج ولم يكن له ولد ثم حملت زوجته من نطفته

فللزوجة الربع لا الثمن، وكذلك إذا ماتت المرأة ولم يكن لها ولد ثم حملت امرأة أخرى من بويضتها فللزوج النصف من تركتها لا الربع.

وهكذا إذا مات الجد ولم يكن له ولد وحدث الحمل بحفيده بعد وفاته فإنه لا يرث منه بل تصل النوبة إلى أخوته وسائر المشاركين لهم في الطبقة.

ولكن يمكن أن يشكك في ثبوت هذا الاستثناء، وتقريب ذلك في ضوء ما أفاده صاحب الجواهر قدس سره من أن مقتضى إطلاق أدلة المواريث عدم اعتبار مقارنة صدق الولد للموت بل كفاية الصدق بعد ذلك، ولا إشكال في صدق اسم الولدية وإن لم تكن متحققة حال موت المورث إذا حصل العلم بانتسابه إليه.

وعلى ذلك قال طاب ثراه: إن الحكم بإرث الحمل إنما هو على وفق القاعدة وإن لم يرد فيه دليل بالخصوص[1].

ولكن ما ذكره غير واضح، فإن ظاهر أدلة المواريث أن العبرة في كون الولد وارثاً وحاجباً وغير ذلك هو بحال الموت، فقوله تعالى ﴿يُوْصِيكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيْيِنِ﴾[2] ظاهر في إرادة الأولاد حين الموت، وكذلك قوله عز وجل ﴿وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾[3] وقوله سبحانه ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾[4] إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

فليس في أدلة المواريث إطلاق يقتضي إرث الولد وترتيب سائر آثار وجوده فيما يتعلق بمسائل الإرث لو لم يكن مولوداً حين حدوث الوفاة.

---

(١) جواهر الكلام ج١٣ ص٥٣٦.
(٢) سورة النساء/ ١١.
(٣) سورة النساء/ ١١.
(٤) سورة النساء/ ١٢.

(إن قيل) هذا صحيح بالنظر إلى ظاهر تلك الأدلة، ولكن المستفاد مما ورد في توريث الكافر إذا أسلم قبل القسمة ـ وهي نصوص كثيرة[1] معمول بها عند الأصحاب ـ عدم انتقال التركة إلى ملك الورثة إلا بالقسمة.

ومن هنا بنى المشهور على أنه لو كان للميراث نماء منفصل في المدة الفاصلة بين الوفاة والقسمة ـ كما لو ترك الميت بستاناً فأثمر قبل التقسيم ـ أنه يكون النماء تابعاً للأصل، فيكون للكافر الذي أسلم حصة من النماء كالأصل، خلافاً لفخر المحققين حيث اختار عدم استحقاقه من النماء شيئاً على أساس أن التركة تنتقل بالوفاة إلى الورثة المسلمين فيكون النماء حاصلاً في ملكهم، فإذا أسلم الكافر استحق حصة مما انتقل إليهم من أصل التركة بمقتضى النصوص الدالة على ذلك وليس في تلك النصوص دلالة على استحقاقه حصة في النماء أيضاً فلا يلتزم به، ولكن ردّ عليه المشهور بأن ظاهر نصوص توريث الكافر إذا أسلم قبل القسمة أنه تنتقل حصة من أموال الميت إليه بعنوان أنها ميراثه منه لا أنها تنتقل إليه من ملك المشاركين في الميراث لولا إسلامه.

وبالجملة مقتضى أدلة توريث الكافر إذا أسلم قبل القسمة هو عدم إنتقال التركة إلى ملك الورثة قبلها، ونتيجة ذلك في محل البحث أنه لو ولد للميت ولد قبل تحقق القسمة لأيّ سبب كان فهو يكون مشاركاً لبقية الورثة في تركته، نعم لو تمت القسمة قبل الولادة أو كان الوارث منفرداً حيث لا موضوع للقسمة عندئذ فمقتضى القاعدة عدم توريث الحمل.

(قلت) أدلة توريث الكافر إذا أسلم قبل القسمة لا تقتضي عدم إنتقال التركة إلى الورثة بالوفاة بل لها محمل آخر ـ حتى مع البناء على استحقاقه حصة من النماء المتجدد فيما بين الوفاة والقسمة ـ وهو ما تبناه السيد الأستاذ قدس سره في مجلس البحث[2] من عدم كون الكفر حين الموت

---

(١) الوسائل ج١٧ ص٣٨٠ ب٣.

(٢) في شرح أوائل كتاب الإرث من رسالة منهاج الصالحين.

مانعاً عن الإرث، بل المانع منه هو الكفر حين القسمة، فالنصوص المذكورة بمثابة المخصص لأدلة مانعية الكفر من الإرث، بمعنى أنه ينتقل جزء من التركة إلى الوارث الكافر مشروطاً بإسلامه قبل القسمة على سبيل الشرط المتأخر، فلو أسلم ينكشف أن هذا الجزء من التركة قد إنتقل إلى ملكه من حين الموت، فيكون نماء ذلك الجزء متجدداً في ملكه، ولا يتوقف الأمر على الالتزام بعدم إنتقال التركة إلى ملك الورثة إلى حين القسمة على خلاف ما هو ظاهر أدلة التوريث.

وهناك وجه آخر أيضاً وهو أنه بإسلام الكافر قبل القسمة ينكشف بقاء جزء من التركة مع ما له من النماء في ملك الميت وعدم إنتقال جميعها إلى سائر الورثة فينتقل الأصل والنماء بإسلامه إليه، وبذلك يتحفظ على ظهور أدلة عدم إرث الكافر من المسلم في عدم إرثه منه في حال كونه كافراً مطلقاً فلاحظ.

وكيف كان فلا يمكن أن يستظهر من أدلة توريث الكافر إذا أسلم قبل القسمة بقاء التركة على ملك الميت إلى حين التقسيم، مع أنه على تقدير الالتزام به فلا بد من الاقتصار على مورده، ولا مجال للتعدي عنه إلى ما هو محل البحث من تجدد ولد للميت بعد وفاته.

ومن ذلك يظهر أن مقتضى القاعدة عدم إرث من يولد بعد وفاة المورث وإن تيقن وجوده حملاً حال الوفاة، بل وإن تيقن حلول الحياة فيه، ولكن الأدلة الخاصة دلت على توريثه فلابد من الاقتصار على مورد النص.

(إن قيل) إن نصوص توريث الحمل ليس فيها ما يدل على اعتبار كون الولد حملاً حين الوفاة، بل مقتضى إطلاقها توريثه وإن حصل الحمل بعد الوفاة.

ففي معتبرة أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام قال أبي: إذا تحرك

المولود تحركاً بيّناً فإنه يرث ويورث فإنه ربما كان أخرس[1].

وفي صحيحة ربعي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول في المنفوس إذا تحرك ورث، إنه ربما كان أخرس[2].

وفي صحيحة الفضيل قال: سأل الحكم بن عتيبة أبا جعفر عليه السلام عن الصبي يسقط من أمه غير مستهل أيورث؟ فأعرض عنه، فأعاد عليه فقال: إذا تحرك تحركاً بيناً ورث فإنه ربما كان أخرس[3].

(قلت) هذه النصوص ـ ونحوها غيرها ـ واردة في بيان عدم اعتبار الاستهلال في توريث الولد، وليست بصدد بيان أصل ثبوت الإرث للذي يولد بعد وفاة أبيه ليؤخذ بإطلاقها، ولا أقل من الشك في ذلك، ومن المقرر في محله من علم الأصول أنه متى ما أحرز كون المتكلم في مقام البيان من جهة وشك في كونه في مقام البيان من جهة ثانية فليس هناك أصل عقلائي يقرر كونه في مقام البيان من الجهتين، ليتسنى التمسك بالإطلاق من الجهة الثانية أيضاً.

فالنتيجة أن الصحيح وفاقاً لجمع من المحققين عدم إرث الولد من أبيه إذا كان حصول الحمل بعد وفاته، وكذلك في جانب الأم إذا ماتت صاحبة البويضة ثم حصل الحمل لامرأة أخرى ببويضتها بناءً على أن العبرة في الأمومة بذلك لا بالحمل والولادة، وهكذا الحال في سائر الموارد الأخرى.

بقي الإيعاز إلى أمر وهو: إن المذكور في كلمات الفقهاء قدس الله أسرارهم جعل المناط في إرث من يولد بعد وفاة المورّث بكونه حملاً حين الوفاة، وصرّح بعضهم بأنه يكفي انعقاد نطفته حينها، ولكن يمكن أن يقال

---

(١) الوسائل ج١٧ ص٥٨٧ ح٧.
(٢) الوسائل ج١٧ ص٥٨٦ ح٣.
(٣) الوسائل ج١٧ ص٥٨٨ ح٨.

إن المناط فيه أوسع مما ذكروه، فلو قارب الرجل زوجته ومات في أثناء المقاربة أو بعدها مباشرة وحملت المرأة جراء المقاربة ووضعت ولداً حياً يورث من أبيه مع العلم بعدم حصول تخصيب بويضة المرأة بحويمن الرجل حين الوفاة الذي يعبر عنه بانعقاد النطفة فضلاً عن صيرورتها حملاً بانغراسها في بطانة الرحم حسبما اعتبره السيد الأستاذ قدس سره في صدق الحمل[1].

والحاصل أنه يمكن جعل العبرة بدخول المني في المهبل قبل الوفاة وإن حدث الحمل بعدها، ولكن هذا التعميم لا يخلو من إشكال بناءً على عدم الالتزام بإطلاق نصوص توريث الحمل كما مر.

ومنه يظهر الإشكال في توريث الولد إذا كان حملاً حين الوفاة في خارج الرحم كالحاضنة الاصطناعية، فإن نصوص المسألة قاصرة عن الشمول لمثله فتأمل.

هذا فيما يتعلق باستثناء الإرث عن الأحكام الثابتة شرعاً على تقدير تصحيح انتساب الولد إلى صاحب الحويمن أو إلى صاحبة البويضة أو الرحم.

(الثاني) الرضاع

لا إشكال في أن رضاع الولد حق ثابت للأم وأنه لا يجوز للأب انتزاعه منها إذا رغبت في إرضاعه مجاناً، وكذلك إذا كانت بأجرة لا تزيد على ما تطلبه غيرها وذلك بعد انفصالها عن زوجها، وكذلك في حال كونها في عصمته بناءً على ما هو المشهور من استحقاق الأم مطالبة الأب بأجرة الرضاع وإن كانت في عصمته.

ولكن ما ورد في النصوص من أنه ما من لبن يرضع به الصبي أعظم بركة عليه من لبن أمه[2]، وأنه إذا طالبت الأم بأجرة أزيد يجوز للأب أن

---

(١) المسائل الشرعية ج٢ ص٢٠٥.

(٢) الوسائل ج١٥ ص١٧٥ ح٢.

ينزع الولد منها إلا أن تركه مع أمه خير له وأرفق به[1] ظاهر في أن حق الرضاع ثابت للتي تلد الطفل، فإن ما هو الأعظم بركة عليه هو لبن الوالدة، وكذلك تركه معها إنما هو خير له وأرفق به.

فلو قيل في الولد المتكون من بويضة امرأة والمولود من رحم امرأة أخرى بانتسابه إلى صاحبة البويضة فلا يبعد استثناء حق الرضاع من الحقوق الثابتة لصاحبة البويضة بصفتها أماً، وإثبات هذا الحق للتي ولدت الطفل، وربما يستفاد ذلك أيضاً من قوله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ﴾ فتأمل.

(المقام الثاني) إنه على تقدير عدم تصحيح انتساب الولد إلى صاحب الحويمن أو إلى صاحبة البويضة مثلاً فهل يستثنى من عدم ترتب الأحكام المتعلقة بعنوان الأب والأم والإبن والبنت ونحوها حرمة النكاح وما يلحق بها كجواز إبداء الزينة وجواز النظر ونحوهما أو لا؟

قد يدعى استثناء الأحكام المذكورة في عدة حالات:

الحالة الأولى: ما يلتزم فيها بانتساب الولد إلى صاحب الحويمن عرفاً ولكن من دون انتسابه إليه شرعاً، كما في الولد المتكون من نطفة رجل في رحم امرأة ليست فراشاً لصاحب النطفة وذلك على رأي السيد الحكيم قدس سره حيث تقدم أنه لا يرى انتساب الولد شرعاً إلى صاحبة النطفة في مثل هذه الحالة، ومثله ولد الزناء على الرأي المشهور فيه حيث أنهم لا يرون انتسابه شرعاً إلى الزاني والزانية وإن كان منتسباً إليهما عرفاً.

ففي مثل ذلك يمكن القول بحرمة نكاح صاحب النطفة من الولد إن كان أنثى وحرمة نكاح الزانية من ولدها إن كان ذكراً وهكذا الحال في سائر العناوين النسبية المحرمة.

ويمكن أن يستدل لذلك بوجهين:

---

(١) الوسائل ج١٥ ص١٩٠ ح١.

(الوجه الأول) إن مناط حرمة النكاح على النسب العرفي لا الشرعي، قال صاحب الجواهر قدس سره قد اعترف بذلك في كشف اللثام على وجه يحتمل أو يظهر منه الإجماع على ذلك، بل في المسالك إنه يظهر من جماعة من علمائنا منهم العلامة في التذكرة وولده في الشرح وغيرهما أن التحريم إجماعي، بل الظاهر إتفاق المسلمين كافة على تحريم الولد على أمه، وكأنه لازم لتحريم البنت على أبيها وإن حكي عن الشافعية عدم تحريمها عليه نظراً إلى إنتفائها شرعاً، ولكنه كما ترى[1].

وقال السيد الحكيم قدس سره: إن المستفاد من بعض الروايات ومن مذاق الشرع الأقدس أن حرمة النكاح والوطء تابعة للنسب العرفي، فلاحظ ما ورد في الاستنكار لأن يكون أولاد آدم قد تزوجوا أخواتهم وإن تحريم النكاح من الأحكام الإنسانية لا من الأحكام الشرعية تعبداً[2].

وقد ارتضى السيد الأستاذ قدس سره ما ذكره في المستمسك قائلاً: مقتضى ما يفهم من مذاق الشارع وظاهر بعض الأدلة أن النسب موكول إلى العرف[3].

(أقول) أما الإجماع فيصعب التحقق من قيامه على الوجه الذي يطمئن من خلاله بهذا الحكم في جميع موارده.

وأما الروايات التي أشار إليها السيد الحكيم قدس سره واستفاد منها كون حرمة النكاح من الأحكام الإنسانية لا الشرعية التعبدية ـ وحسب تعبير صاحب الجواهر تحريمه ذاتي لا مدخلية للنسب الشرعي فيه ـ فهي عدة روايات غير نقية السند:

منها: المرسل المروي عن زرارة أنه سئل أبو عبدالله عليه السلام عن بدء

---

(١) جواهر الكلام ج١٠ ص٤٩٥.
(٢) مستمسك العروة الوثقى ج١٤ ص٢٥٩.
(٣) مباني العروة الوثقى ج١ ص٤٣٧.

النسل من آدم على نبينا وآله وعليه السلام كيف كان؟ وعن بدء النسل من ذرية آدم فإن إناساً عندنا يقولون إن الله تعالى أوحى إلى آدم أن يزوج بناته بنيه وأن هذا الخلق كله أصله من الأخوة والأخوات، فقال أبو عبدالله عليه السلام تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً يقول من قال هذا بأن الله عز وجل خلق صفوة خلقه وأحباءه وأنبياءه ورسله والمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات من حرام ولم يكن له من القدرة ما يخلقهم من حلال وقد أخذ ميثاقهم على الحلال الطهر الطاهر الطيب... إلى آخر الخبر[1].

ومنها: المرسل المروي عن معاوية بن عمار قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن آدم أبي البشر أكان زوّج ابنته من ابنه؟ فقال: معاذ الله والله لو فعل ذلك آدم عليه السلام لما رغب عنه رسول الله صلى الله عليه وآله... إلى آخر الرواية[2].

ومنها: المرسل عن أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر عليه السلام قال قال لي: ما يقول الناس في تزويج آدم ولده؟ قال قلت: يقولون: إن حواء كانت تلد لآدم في كل بطن غلاماً وجارية فتزوج الغلام الجارية التي من البطن الآخر الثاني، وتزوج الجارية الغلام الذي من البطن الآخر الثاني حتى توالدا فقال أبو جعفر عليه السلام ليس هذا كذاك... إلى آخر الخبر[3].

ومنها: المرسل عن سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام جعلت فداك أن الناس يزعمون أن آدم زوج أبنته من أبنه فقال أبو عبدالله عليه السلام قد قال الناس ذلك ولكن يا سليمان أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لو علمت أن آدم زوج أبنته من أبنه لزوجت زينب من القاسم وما كنت لأرغب عن دين آدم إلى آخر الرواية[4].

---

(١) بحار الأنوار ج١١ ص٢٢٣ ح٢.
(٢) المصدر نفسه ص٢٢٦ ح٦.
(٣) المصدر نفسه ص٢٤٤ ح٤٠.
(٤) المصدر نفسه ص٢٤٥ ح٤٤.

ولكن يلاحظ على هذه الروايات:

أولاً: إنها ضعيفة الأسانيد ويصعب الاعتماد عليها في إثبات حكم شرعي.

ثانياً: إنها قد دلت على أن استنكار تزويج أولاد آدم بعضهم من بعض لم يكن من جهة أن حرمة نكاح الأخوات من الأحكام الإنسانية أو كونها ذاتية ـ مع أنه لا معنى لأن تكون الحرمة لجهة ذاتية ـ بل من جهة أن هذه كانت ثابتة في شريعة آدم عليه السلام بل يظهر من ذيل الخبر الأول أنها كانت ثابتة قبل خلق آدم (لأن الله عز وجل أمر القلم فجرى على اللوح المحفوظ بما هو كائن إلى يوم القيامة قبل خلق آدم بالفي عام، وإن كتب الله كلها فيما جرى فيه القلم في كلها تحريم الأخوة مع ما حرّم)[1].

نعم ورد في هذا الخبر أيضاً أنه عليه السلام قال: (والله لقد نبئت أن بعض البهائم تنكرت له أخته فلما نزا عليها ونزل كشف له عنها فلما علم أنها أخته أخرج غرموله ثم قبض عليه بأسنانه حتى قطعه فخرّ ميتاً وآخر تنكرت له أمّه هذا بعينه فكيف الإنسان في أنسيّته وعلمه؟!)[2].

ولعل نظر السيد الحكيم (قدس سره) إلى هذه الفقرة من الرواية، ولكن مفادها أن عدم الزواج من الأم والأخت من الأحكام الحيوانية[3] لا الإنسانية فقط!!

وثالثاً: إن هذه الروايات معارضة بروايات أخرى منها الخبر المروي عن أبي حمزة الثمالي عن الإمام زين العابدين عليه السلام وفيه بعد ذكر أن آدم عليه السلام زوج ابنيه من بنتيه قال: ثم حرّم الله نكاح الأخوات بعد ذلك، فقال له رجل من قريش: فاولداهما؟ قال: نعم قال فقال القرشي: فهذا فعل

---

(١) بحار الأنوار ج١١ ص٢٢٣ ح٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) في الكافي ج٦ ص٥٤٨ ح١٩ عن ابن نصر قال: سأل رجل الرضا عليه السلام عن الزوج من الحمام يفرخ عنده يتزوّج الطير أمّه وابنته قال: لا بأس بما كان بين البهائم.

المجوس اليوم، قال علي بن الحسين عليه السلام إن المجوس إنما فعلوا ذلك بعد التحريم من الله[1].

وفي صحيح البزنطي قال سألت الرضا عليه السلام عن الناس كيف تناسلوا من آدم عليه السلام فقال: حملت حوّاء هابيل وأختاً له في بطن ثم حملت في البطن الثاني قابيل وأختاً له في بطن فتزوج هابيل التي مع قابيل وتزوج قابيل التي مع هابيل ثم حدث التحريم بعد ذلك[2].

ولكن العلامة المجلسي حمل الروايتين على التقية لاشتهار ذلك بين العامة.

وحكي عن السيد الأستاذ قدس سره في جواب سؤال عن أنه هل تزوج ابنا آدم من أخواتهما أم حورية وجنية؟ قال: الأخبار الواردة في ذلك مختلفة ولا محذور فيما لو صدق إن كان بالأخوات لإمكان أنها لم تكن محرمة في شرع آدم عليه السلام على الأخوة[3].

وكيف كان فلا سبيل إلى إثبات كون العبرة في حرمة النكاح بالنسب العرفي من خلال ما ذكر، ولعله لذلك يلاحظ أن بعض الفقهاء كالسيد صاحب العروة جعل الحكم بحرمة الجمع بين الأختين من الزناء مبنياً على الاحتياط ولم يفت به[4].

(الوجه الثاني) صحيح زرارة بن أعين عن أبي عبدالله عليه السلام الدال على استنكار أن تكون حواء مخلوقة من ضلع آدم لأنه يعني أن آدم كان ينكح بعضه بعضاً[5].

فيستفاد من هذه الرواية عدم جواز نكاح الشخص ممن خلق من جزء

---

(١) بحار الأنوار ج١١ ص٢٢٥ ح٤.
(٢) بحار الأنوار ج١١ ص٢٢٦ ح٥.
(٣) صراط النجاة ج١ ص٤٦١.
(٤) العروة الوثقى ج٢ ص٤٠١ ح٤٧.
(٥) من لا يحضره الفقيه ج٣ ص٢٣٥.

منه فيشمل زواج صاحب النطفة أو الخلية غير الجنسية من الأنثى المتكونة منهما وزواج المرأة صاحبة البويضة من الذكر المتكوّن منها.

ويؤيدها خبر الثمالي عن علي بن الحسين عليه السلام أنه قال: أليس الله قد خلق زوجة آدم منه ثم أحلّها له؟ فكان ذلك شريعة من شرائعهم ثم أنزل الله التحريم بعد ذلك[1].

وهذا الخبر وإن كان مخالفاً للصحيح الأول في كيفية خلق حواء، ولكنه يدل على حرمة نكاح الشخص مَن خُلق من جزء منه في الشرائع المتأخرة عن شريعة آدم عليه السلام.

والجواب عن الصحيح الأول ـ مضافاً إلى معارضته ببعض الروايات الأخرى كما مرّ في بحث سابق[2] ـ إن ما ورد فيه من استنكار نكاح آدم بعضه بعضاً إنما حكاه الإمام عليه السلام عن المتكلم من أهل التشنيع، والمعنى أن إدعاء خلق حواء من ضلع آدم يفتح المجال للملحدين ونحوهم في الطعن في الأديان لاستنكارهم نكاح الإنسان بعضاً منه، ولا يدل هذا على صحة الاستنكار المذكور وكونه في محله فتأمل.

وأما الخبر الثاني فهو ضعيف السند ولا مجال للاعتماد عليه في إثبات الحكم الشرعي.

هذا مضافاً إلى أن هذا الوجه أخص من المدعى إذ لا يفي بإثبات حرمة نكاح الأخ أخته من الزناء ونحو ذلك.

فتحصل مما تقدم أنه في موارد تحقق الانتساب العرفي بالأبوة والأمومة والبنوة ونحوها مع عدم تحقق الانتساب شرعاً يكون مقتضى القاعدة عدم ثبوت حرمة النكاح وما يتبعها من الأحكام أيضاً، ولكن حيث أن مرتكزات المتشرعة تأبى ذلك جداً ولا سيما في مثل نكاح صاحب

---

(١) بحار الأنوار ج١١ ص٢٢٥ ح٤.
(٢) لاحظ ص٤٧.

الحويمن من الأنثى المتكونة منه، وكذلك نكاح صاحبة الرحم من الذكر المتولد منها، فلا محيص من رعاية الاحتياط في مثل ذلك، ومقتضاه تجنب النكاح من جهة وتجنب النظر الذي لا يجوز إلا إلى المحارم وكذلك إبداء الزينة ونحوه من جهة أخرى.

الحالة الثانية: ما يلتزم فيها بعدم تحقق الانتساب العرفي ولا الشرعي بين الطرفين وإن كان أحدهما مخلوقاً من جزء من بدن الآخر، كما في الولد المتكون من البويضة المطعمة بخلية غير جنسية من ذكر على رأي من ينكر كون صاحب الخلية أباً للولد، وكذلك الولد المتكون من البويضة المجزأة على رأي من لا يعد صاحبة تلك البويضة أماً للولد وإن كان يرى أن الأم النسبية هي صاحبة البويضة دون صاحبة الرحم.

ففي مثل هذه الموارد ربما يلتزم بثبوت حرمة النكاح وما يتبعها من الأحكام على الرغم من عدم تحقق الانتساب ولو عرفاً، وذلك استناداً إلى الوجه الثاني المتقدم في الحالة الأولى فإنه جارٍ في هذه الحالة أيضاً.

ولكن تقدم ضعف ذلك الوجه، فعلى القول بعدم صحة الانتساب عرفاً في الموارد المذكورة لا يوجد ما يمنع من صحة النكاح وترتيب سائر آثار عدم تحقق الانتساب فيها.

الحالة الثالثة: إذا حملت المرأة ببويضة غيرها وقيل بأن الجنين منتسب إلى صاحبة البويضة دون صاحبة الرحم فهل يمكن الحكم بحرمة نكاح الولد من صاحبة الرحم وبناتها إلحاقاً لها بالرضاع وكذلك في ما تتبع حرمة النكاح كجواز النظر وجواز إبداء الزينة ونحوها.

ربما لا يستبعد ذلك على أساس الأولوية القطعية، بدعوى أنه إذا كانت المرضعة محرمة على المرتضع بمجرد رضاع يوم وليلة أو خمسة عشر رضعة لأنها توجب شدّ عظمه ونبات لحمه فكيف بالذي تكوّن في أحشائها وجميع لحمه وعظمه منها؟!

ولكن دعوى الأولوية غير واضحة، إذ ليست العلة في حرمة المرضعة

على المرتضع هو نبات لحمه وشد عظمه من لبنها، وإلا فلماذا يشترط في حصول الحرمة حصول اللبن للمرضعة من ولادة شرعية، فلو درّ لبنها من دون ولادة أو من الزناء لم يكن ناشراً للحرمة.

وكذلك يشترط أن يكون الارتضاع بامتصاص الطفل من الثدي، فإذا ألقي اللبن في فم الطفل أو شرب اللبن المحلوب من المرأة لم ينشر الحرمة.

وأيضاً يشترط حياة المرضعة فلو كانت المرأة ميتة حال ارتضاع الطفل لم ينشر الحرمة.

فإن اشتراط هذه الأمور يكشف عن أن نبات اللحم وشدّ العظم ليس هو العلة التامة في نشر الحرمة. فلا سبيل لقياس صاحبة الرحم بالمرضعة بناءً على عدم القول بأمومتها للولد.

ومنه يظهر الحال فيما يتوهم أحياناً من إجراء أحكام الأم الرضاعية من حرمة النكاح وما يلحق بها على صاحبة البويضة بناءً على كون صاحبة الرحم هي الأم النسبية للولد. بدعوى أولوية صاحبة البويضة من المرضعة بالأحكام المذكورة لأن أصل الولد منها، فإن هذا قياس إيضاً، بل الأولوية المزعومة غير تامة من أصلها.

٦ ـ الإجهاض

لا إشكال في عدم جواز إجهاض الجنين ولو قبل ولوج الروح فيه، بلا فرق بين كون الحمل به شرعياً أو غير شرعي، وقد استعرضت في بحثي (حول وسائل المنع من الإنجاب) جملة ما يدل على حرمة الإجهاض من الآيات الكريمة والروايات الشريفة، كما ذكرت الموارد المستثناة من هذا الحكم قبل ولوج الروح، وأوضحت عدم ثبوت مورد للاستثناء بعد ولوج الروح فيه.

ولكن فيما يتعلق بعمليات التلقيح الصناعي وسائر العمليات المساعدة

على الإنجاب ينبغي البحث عن موردين يحتمل استثناؤهما عن حرمة إجهاض الحمل قبل ولوج الروح فيه وهما:

(المورد الأول) ما إذا كان الولد غير منتسب إلى الحامل عرفاً، وذلك فيما إذا كانت بويضة الحمل من امرأة أخرى وقيل بانتسابه عندئذ إلى صاحبة البويضة دون الحامل به، فإنه يمكن أن يقال أنه لا دليل على عدم جواز الإجهاض في هذا المورد، فإذا حملت المرأة ببَويضة غيرها ثم أرادت التخلي عن حملها اختياراً جاز لها ذلك، لأن عمدة الدليل على حرمة الإجهاض قبل ولوج الروح هي صحيحة أبي عبيدة عن أبي عبدالله عليه السلام في امرأة شربت دواءً وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال: إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشق له السمع والبصر فإن عليها دية تسلمها إلى أبيه... قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديته؟ قال: لا لأنها قتلته[1].

ومورد هذه الصحيحة كون الحمل ولداً للحامل فلا تشمل مفروض البحث.

وأما صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة فقال: عليه عشرون ديناراً... إلى آخر الرواية[2]، فهي تدل على ثبوت الدية في التسبب في إجهاض الجنين، ويمكن استفادة التحريم منه، ولكن مورد الصحيحة الاعتداء على الحامل بما يؤدي إلى إجهاضها فلا يشمل ما إذا تم الإجهاض بموافقة الحامل نفسها.

ولكن يرد على هذا البيان بأن الدليل على حرمة الإجهاض لا ينحصر فيما ذكر، بل هناك بعض الروايات الأخرى مما تعم المقام:

---

(١) الوسائل ج١٩ ص٢٤٢ ح١.
(٢) الوسائل ج١٩ ص٢٣٨ ح٤.

كموثقة 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: أول ما يخلق نطفة[1].

ومعتبرة رفاعة قال: قلت لأبي عبدالله 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 كنطفة الرجل الذي يعزل فقال لي: 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[2].

ومورد السؤال في الروايتين وإن كان هو حمل المرأة ببويضتها إلا أنه يمكن استفادة التعميم لمورد حملها ببويضة غيرها من قوله عليه السلام في الأولى (أول ما يخلق نطفة) على أساس أنه بمثابة العلة للمنع من شرب الدواء والعلة تعمم وتخصص، وكذلك قوله عليه السلام في الثانية (إن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة) فإن مقتضاه المنع من الإجهاض ولو كان الحمل ببويضة امرأة أخرى، ولكن قد تقدم في بحث سابق أن قوله عليه السلام في الرواية الأولى (أول ما يخلق نطفة) مسوق لإبطال توهم جواز إسقاط النطفة معللاً بأنها نطفة وليس علة للمنع من إسقاطها ليستفاد منه عموم المنع.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في عدم جواز إجهاض الحمل المتكون من بويضة امرأة أخرى وإن قيل بانتسابه عرفاً إلى صاحبة البويضة دون صاحبة الرحم.

---

(١) الوسائل ج١٩ ص١٥ ح١.
(٢) الوسائل ج٢ ص٥٨٢ ح١.

ومنه يظهر الحال في إجهاض الجنين مع انتسابه إلى الحامل عرفاً لا شرعاً كما في ولد الزناء على القول فيه بذلك فإنه أولى بعدم جواز إجهاضه فلاحظ.

(المورد الثاني) ما إذا حملت المرأة بمن ينتسب إلى غيرها أو إلى غير زوجها خطأً من غيرها أو بغير علم منها أو عن جبر وإكراه ونحو ذلك، كما إذا أخطأ الطبيب فزرع البويضة المخصبة بحويمن شخص في رحم زوجة شخص آخر أو أشتبه فحقن المرأة بالسائل المنوي لغير زوجها، أو أخطأ فخصّب بويضة امرأة أجنبية بحويمن الزوج وزرعها في رحم الزوجة بناءً على عدم انتساب الولد عندئذ إلى الزوجة بل إلى صاحبة البويضة.

ففي مثل ذلك قد يقال أن أدلة حرمة الإجهاض على المرأة قبل ولوج الروح لا تقتضي عدم جواز إجهاض الجنين لانصرافها عن الشمول له.

ولكن المنع من شمول إطلاق مثل صحيح أبي عبيدة وموثق إسحاق المتقدمين لمورد حصول الحمل غير المنتسب إلى الزوج بدخول مني الغير في مهبل الزوجة بجذب أو نحوه غير واضح بل غير صحيح.

ومقتضى تجويز الإجهاض في مثل ذلك تجويزه في حمل المرأة بالوطء شبهة، وأولى منهما بذلك ما إذا حملت المرأة نتيجة لاغتصابها وإنزال الزاني في مهبلها، مع أنه لا يلتزم الفقهاء بجواز الإجهاض في شيء من ذلك.

نعم إذا كان الحمل بمن لا ينتسب إلى المرأة أو بمن لا ينتسب إلى زوجها حرجياً عليها بحد لا يتحمل عادة يجوز لها الإجهاض استناداً إلى قاعدة نفي الحرج.

ولكن جواز الإجهاض يختص على كل تقدير بما قبل ولوج الروح في الجنين وأما بعده فلا يجوز مطلقاً، لعدم جريان قاعدة نفي الحرج فيه كما مرّ الإيعاز إلى وجهه في بحث سابق.

وإلى هنا تنتهي هذه الدراسة حول (وسائل الإنجاب الصناعية) على يد مؤلفها اللائذ بالمرقد المقدس العلوي محمد رضا بن علي بن محمد باقر الحسيني السيستاني في اليوم العشرين من شهر جمادى الآخرة (ذكرى ولادة الصديقة الزهراء سيدة نساء العالمين عليها السلام) من عام ألف وأربعمائة وواحد وعشرين للهجرة النبوية المباركة على مهاجرها وأهل بيته الأطهار أفضل الصلاة والسلام.

الملاحق

الملحق الأول: في حكم المطلقة الرجعية قبل انقضاء عدتها.

الملحق الثاني: في انقطاع العلقة الزوجية وعدمه بوفاة أحد الزوجين.

الملحق الثالث: في قاعدة الفراش.

الملحق الرابع: حول تفسير علي بن إبراهيم القمي.

الملحق الخامس: حول كتاب الجعفريات (الأشعثيات).

الملحق السادس: حول مسائل علي بن جعفر.

الملحق السابع: حول رجال ابن الغضائري.

الملحق الثامن: حول كتاب اختيار الرجال.

الملحق التاسع: في حال علي بن سالم الكوفي.

الملحق العاشر: في حال المعلى بن خنيس.

الملحق الحادي عشر: في حال مسعدة بن صدقة.

الملحق الثاني عشر: في حال الحسين بن يزيد النوفلي.

الملحق الأول

في حكم المطلقة الرجعية قبل انقضاء عدتها

اختلف الفقهاء رضوان الله عليهم في أن المطلقة الرجعية هل تبقى في عصمة زوجها إلى حين انقضاء عدتها، أو أنها تنفصل عنه بالطلاق ولكن تبقى بحكم الزوجة في جميع الأحكام خلال مدة العدة، أو أنها تخرج عن عصمته بالطلاق ولا يثبت لها أيضاً من أحكام الزوجة في مدة العدة إلا ما ورد النص فيه بالخصوص دون غيره.

وينبغي البحث في مقامين:

(المقام الأول)

في أن المطلقة الرجعية هل تكون زوجة حقيقة إلى أن تنقضي عدتها أو أنها تخرج عن عصمة زوجها بمجرد الطلاق؛ وإن جاز للزوج السابق أن يرجعها إلى عصمته في أثناء العدة؟

يمكن الاستدلال لخروجها عن عصمة زوجها من حين الطلاق بوجوه:

(الوجه الأول): إنه مقتضى عقد الزواج الذي أمضاه الشارع المقدس.

وتقريب ذلك في ضوء ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره في كتاب البيع[1] هو أن الزوجية المنشأة من قبل الزوجين محدودة من البداية بما قبل الطلاق لأنها لا يمكن أن تكون مطلقة بالنسبة إلى ما بعد الطلاق فإنه تناقض واضح ولغو محض، وكذلك لا يمكن أن تكون مهملة لاستحالة الإهمال في الواقعيات، فإن الزوجية شأنها شأن كل اعتبار آخر لا يتحقق في الخارج إلا بصيرورته مورداً لإرادة المعتبر المسبوقة بشوقه، والشوق من الصفات النفسانية الموجودة في وعاء النفس، والشيء ما لم يتشخص لا يوجد، فيجب أن يكون متعلق الشوق أمراً محدداً ولا يجوز أن يكون مهملاً.

وعلى ذلك فالزوجية المنشأة للطرفين الرجل والمرأة أما أن تكون قد لوحظت مطلقة بالنسبة إلى ما بعد الطلاق الذي هو من الزمانيات كما أنها لوحظت مطلقة بالنسبة إلى عمود الزمان، وأما أن تكون قد لوحظت محدودة بما قبل الطلاق، ولا مجال لنفي الأمرين إذ لازمه أن يكون متعلق الشوق أمراً مهملاً وهو غير جائز كما عرفت، وحيث أن لحاظها مطلقة لما بعد الطلاق غير صحيح فالمتعين أن تكون محدودة بما قبله.

وهكذا يتبين أن حصول البينونة من حين إيقاع الطلاق هو مقتضى تحديد الزوجية من حين إنشائها بما قبل الطلاق، فمقتضى القاعدة زوالها عند وقوعه، فلو فرض ثبوت الزوجية في مدة العدة فهي زوجية أخرى غير الزوجية المنشأة من قبل الزوجين الممضاة من قبل الشارع، ولا دليل عليها.

وجدير بالذكر أن نظير ما أفاده قدس سره من محدودية الزوجية المنشأة بما قبل الطلاق يجري في نظائر الطلاق من الزمانيات التي تنتهي بها العلقة الزوجية كالفسخ بالعيوب الخاصة وبالتدليس وكأسباب حصول الانفساخ مثل الارتداد والرضاع المحرّم وكإبراء بقية المدة في العقد

---

(١) لاحظ مصباح الفقاهة ج٦ ص٢٧٢.

المؤقت، وبالفعل يلاحظ أنه أعلى الله مقامه طبق الفكرة المذكورة في الفسخ المستند إلى اشتراط الخيار في عقد النكاح وحكم في ضوئه ببطلان هذا الشرط وبطلان العقد به قائلاً: إن جعل الخيار لما كان يرجع إلى تحديد المُنشأ بعدم الفسخ لامتناع الإهمال وعدم معقولية الإطلاق والشمول لما بعد الفسخ كانت الزوجية مقيدة ومؤقتة بقبل الفسخ لا محالة، وإذا كانت كذلك حكم ببطلان العقد لأن تحديد الأجل بنحو لا يقبل الزيادة والنقصان من أركان العقد المنقطع وهو مفقود في المقام بحسب الفرض حيث أن تاريخ الفسخ مجهول.

وبعبارة أخرى إن عقد الزواج لا يخلو من قسمين: دائم ومنقطع، ولا ثالث لهما، والأول غير متصور مع جعل حق الفسخ لاستلزام جعل الخيار التقييد، والثاني يقتضي البطلان لفقده ركناً من أركانه وهو تحديد الأجل بنحو لا يقبل الزيادة والنقصان[1].

ويلاحظ على ما أفاده قدس سره:

(أولاً) إن الطلاق والفسخ والإبراء ونحوها تعدّ في الاعتبار العقلائي من روافع العلقة الزوجية مع اقتضائها في حد نفسها للبقاء والدوام لا أنها حدود للزوجية المنشأة، فالعقلاء يرون أن المنشأ في عقد النكاح هي الزوجية غير المحدودة بزمان ولا زماني ـ إلا في العقد المؤقت المحدود بزمان خاص ـ ومقتضى ذلك استمرار العلقة الزوجية ما لم يتحقق أحد روافعها التي تختلف عن سائر الزمانيات التي لا تعد من الروافع في أن غير الرافع إما أن تكون الزوجية المنشأة مطلقة بالنسبة إلى وقوعه وعدم وقوعه وإما أن تكون مقيدة بعدم وقوعه، وأما بالنسبة إلى ما يعد من الروافع فالزوجية المنشأة لا هي مطلقة بالنسبة إلى وقوعه وعدم وقوعه ولا هي مقيدة بعدم وقوعه، فإن الإطلاق لغو والتقييد ينافي اعتباره رافعاً، فإنه يصبح عندئذ مثل غيره كمجيء زيد وذهاب عمرو في انتهاء أمد العقد

---

(١) مباني العروة الوثقى ج٢ ص٢١١.

بوقوعه من باب انتفاء الشيء بانتفاء مقتضي بقائه واستمراره، وهذا على خلاف نظرة العقلاء إلى الطلاق وأضرابه من الروافع كما عرفت.

و(ثانياً) ما أفاده من أن عدم الإطلاق والتقييد يستلزم الإهمال وهو غير معقول في الواقعيات ومنها الشوق الذي هو من مبادىء الإرادة التي يستند إليها كل اعتبار قانوني محل نظر، فإن محل الإطلاق والتقييد اللحاظيين هو الموضوع المناسب لتواردهما عليه، أي الماهية المقيسة إلى ما يصح أن يقسمها إلى قسمين كالحرارة بالنسبة إلى الماء، فإن مثل هذه الماهية إما أن تلاحظ مقيدة بوجود المقيس إليه أو بعدمه أو تلاحظ مطلقة من غير دخالة له أبداً، وأما الماهية غير المقيسة إلى شيء أصلاً أو المقيسة إلى ما لا يصح أن يكون محصّصاً لها فلا مجال لأن تتصف بالإطلاق أو التقييد اللحاظيين، فهما معاً منتفيان عنها بمناط انتفاء الشيء بانتفاء موضوعه، ولا فرق في هذا بين أن تكون النسبة بين الإطلاق والتقييد هو التضاد أو العدم والملكة.

وقد تقدم أن الزوجية إذا قيست إلى الطلاق ونحوه من الروافع لم يصح أن تلاحظ مطلقة بالنسبة إلى وقوعه لأنه لغو كما لا يصح أن تلاحظ مقيدة بعدم وقوعه لأنه ينافي اعتباره رافعاً لما له اقتضاء البقاء والاستمرار، فإذاً محل الإطلاق والتقييد منفي في المورد فلا ينبغي أن يعدّ ذلك من الإهمال الممتنع عقلاً، ونظيره ما اعترف به (قدس سره) ضمناً في مبحث التعبدي والتوصلي لمّا خصّ الحكم باستحالة الإهمال في متعلق الشوق بما إذا كان المشتاق ملتفتاً إلى انقسامات الماهية[1]، ومعنى ذلك أنه مع عدم الإلتفات إليها لا يكون متعلق شوقه مطلقاً ولا مقيداً، وإلا لم يكن وجه للتخصيص المذكور.

و(ثالثاً) إنه لو سلّم ما أفاده قدس سره من أن مرجع اشتراط الخيار في عقد النكاح إلى محدودية الزوجية المنشأة بما قبل وقوع الفسخ إلا أن

---

(١) لاحظ أجود التقريرات ج١ ص١٠٣ الهامش.

ذلك لا يعني إندراجه عندئذ في العقد الموقت والنكاح المنقطع ليحكم ببطلانه على أساس عدم ضبط الأجل، فإن المتعة هو ما له أجل تنتهي العلقة الزوجية بحلوله، ويشترط أن يكون معيناً لدى الطرفين منذ البداية وإلا بطل العقد وإن كان معيناً في علم الله تعالى، وأما اشتراط حق الفسخ فلا يجعل العقد متعة حتى مع تحديد زمان معين له والعلم بتحققه في حينه لأنه ليس له أجل ينتهي بحلوله، بل يتوقف على إنشاء الفسخ ممن جعل له هذا الحق فلو لم يفسخ لأيّ سبب كان بقيت العلقة الزوجية مستمرة ما لم يقع أحد روافعه من طلاق أو غيره، فأين هذا من العقد المؤقت ليقال أنه باطل من جهة عدم العلم بزمان الفسخ؟!!

ومن المفارقات أنه قدس سره استدل على بطلان النكاح المشروط بحق الفسخ بأن النكاح على قسمين دائم ومنقطع ومثل هذا النكاح ليس بدائم لفرض محدودية الزوجية بما قبل الفسخ وليس من المنقطع المحكوم بالصحة لعدم ضبط الأجل، مع أن مقتضى ما أفاده من محدودية الزوجية بما قبل الطلاق والفسخ بالعيوب الخاصة ونحو ذلك أن لا يوجد هناك عقد دائم أصلاً، بل كل عقود النكاح من النوع المؤقت، أقصى الأمر أن التوقيت منه ما هو صحيح كالتوقيت بما قبل الطلاق أو الزمان المعين ومنه ما هو باطل ومبطل كالتوقيت بزمان غير معين كمجيء زيد فلاحظ.

(الوجه الثاني): إن البينونة المنشأة من قبل المطلّق هي البينونة من حين وقوع الطلاق لا معلقة على انقضاء العدة، ومقتضى إطلاق دليل صحة الطلاق وإمضاء الشارع المقدس له هو حصول البينونة من ذلك الحين لا متأخرة عنه.

(الوجه الثالث): إن حصول البينونة بمجرد إيقاع الطلاق لا بانقضاء العدة هو مقتضى ثبوت حق الرد والرجعة للزوج في أثناء العدة كما ورد في قوله تعالى **﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاَحاً﴾**[1] وفي

---

(١) سورة البقرة/ ٢٢٨.

صحيحة الفضلاء (هو أحق برجعتها ما لم تمض لها ثلاثة قروء)[1] ومثلها نصوص كثيرة أخرى، فإن معنى الرد والرجعة هو أن الزوج يرد مطلقته إلى عصمته ويرجعها إلى نكاحه، فلو لم تخرج بالطلاق عن عصمته ولم يبطل نكاحها وكانت العلقة الزوجية بينهما قائمة على حالها إلى حين إنتهاء العدة فلا معنى لأن يُجعل للزوج حق ردّ مطلقته وإرجاعها، وإنما يصح أن يُجعل له حق الرجوع عن الطلاق وردّه بمعنى الانصراف عنه، ولكنه غير ما هو المذكور في الأدلة فلاحظ.

ويؤيد حصول البينونة بمجرد إيقاع الطلاق عدة روايات:

أ ـ خبر ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: (وإن طلقها واحدة على طهر بشهود ثم انتظر بها حتى تحيض وتطهر ثم طلقها قبل أن يراجعها لم يكن طلاقه الثانية طلاقاً لأنه طلق طالقاً، لأنه إن كانت المرأة مطلقة من زوجها كانت خارجة من ملكه حتى يراجعها فإذا راجعها صارت في ملكه ما لم يطلقها)[2]، والمقصود بقوله (خارجة عن ملكه.. صارت في ملكه) هو ملكية البضع كما في قوله عليه السلام (رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل أن يحل فقضى أمير المؤمنين عليه السلام أن يخلي سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئاً)[3].

وهذه الرواية واضحة الدلالة على انقطاع العصمة بين الزوجين بالطلاق الرجعي، إلا أنها مخدوشة السند ولذلك لا تصلح إلا للتأييد، فإنها رويت في الكافي[4] عن ابن أبي نجران أو غيره عن ابن مسكان، وكذلك في بعض نسخ التهذيبين[5]، وفي بعضها الآخر عن ابن أبي عمير

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٣٥١ ح٧.
(٢) الوسائل ج١٥ ص٣٧٥ ح٣.
(٣) الوسائل ج٩ ص٩٢ ح٣.
(٤) الكافي ج٦ ص٦١.
(٥) جامع الأحاديث ج٢٢ ص٣٠ ح٨٤.

أو غيره عن ابن مسكان[1]، وعلى التقديرين فهي محتملة للإرسال بإبهام الواسطة فلا يمكن الاعتماد عليها، نعم رويت في التفسير المنسوب إلى علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مهران عن يونس عن عبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام[2]، وهذا السند معتبر بظاهره إلا أنه يلاحظ عليه:

أولاً: إن رواية عبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام مباشرة غير ثابتة كما نص على ذلك النجاشي[3]، إلا أن يحصل الاطمئنان بكون الوسيط بينهما في هذه الرواية هو أبا بصير كما ورد في سند الكافي والتهذيبين.

وثانياً: الظاهر أن كلمة (مهران) محرف (مرار) كما ورد في البحار والوسائل[4] فإن إبراهيم بن هاشم وإن كان يروي عن إسماعيل بن مهران كما يروي عن إسماعيل بن مرار، وكذلك هما يرويان عن يونس، إلا أن يونس الذي يروي عنه إسماعيل بن مهران هو يونس بن يعقوب ويونس الذي يروي عنه إسماعيل بن مرار هو يونس بن عبد الرحمن، والظاهر أن هذا الأخير هو المقصود بلفظ يونس في السند المذكور بقرينة المروي عنه وهو عبدالله بن مسكان، وحيث أن إسماعيل بن مرار لم يوثق في كتب الرجال فيشكل الاعتماد على روايته فتأمل.

وثالثاً: إن صاحب الوسائل أورد السند المذكور عن التفسير هكذا (عن إسماعيل بن مرار عن يونس رفعه عبدالله بن مسكان)[5] وضعف مثل هذا السند ظاهر.

---

(١) تهذيب الأحكام ج٨ ص٢٧ والاستبصار ج٣ ص٢٨٦.
(٢) تفسير القمي ج١ ص٧٤.
(٣) كتاب الرجال ص١٥٨.
(٤) بحار الأنوار ج١٠٤ ص١٤٥ والوسائل ج١٥ ص٣٤٥ ح٣.
(٥) الوسائل ج١٥ ص٣٤٥ ح٣.

هذا مضافاً إلى ما يدور من الإشكال في الاعتماد على التفسير المنسوب إلى القمي وقد أوضحته في الملحق الرابع فلاحظ.

وكيف كان فهذه الرواية غير نقية السند وإن كانت ظاهرة الدلالة، فلا عبرة بها إلا أن يحصل الاطمئنان بصدورها بملاحظة مجموع السندين.

ب ـ موثقة بكير قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إذا طلق الرجل امرأته وأشهد شاهدين عدلين في قبل عدتها فليس له أن يطلقها حتى تنقضي عدتها إلا أن يراجعها[1].

ووجه التأييد بها دلالتها على عدم صحة طلاق المطلقة الرجعية في مدة العدة قبل الرجوع مع أنها لو كانت زوجة حقيقية فلا شيء يمنع من طلاقها ولو طلاقاً بائناً كالطلاق الخلعي، فهذا مما يؤشر إلى انقطاع العصمة بينها وبين زوجها بمجرد الطلاق، إلا أن يقال أن هذا حكم تعبدي في المورد.

ج ـ موثقة الفضل أبي العباس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المختلعة إن رجعت في شيء من الصلح يقول: لأرجعن في بضعك[2].

ومفادها انقلاب الطلاق الخلعي إلى الطلاق الرجعي بمجرد رجوع المطلقة في الفداء، ولازم ذلك بناءً على أن المطلقة الرجعية زوجة حقيقة هو أن تبين المختلعة بالخلع ثم ترجع إلى عصمة زوجها برجوعها في الفداء لصيرورة العدة رجعية ثم تخرج عن عصمته مرة أخرى إذا لم يرجع إليها إلى حين انقضاء العدة وهذا لا يخلو عن بُعد.

هذا

ولكن ذهب السيد الأستاذ قدس سره وجمع آخرون إلى أن المطلقة الرجعية زوجة حقيقة ما لم تنقض عدتها، وأفاد في وجه ذلك: إن الزوج

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٣٧٤ ح١.
(٢) الوسائل ج١٥ ص٤٩٩ ح٣.

وإن قصد البينونة من حين إيقاع الطلاق ولكن الإمضاء الشرعي لم يجر وفق ما قصده بل معلقاً على انقضاء العدة، ونظيره جملة من المعاملات كالهبة والصرف والسلم والوقف حيث أن المنشى يقصد فيها التمليك من حين العقد إلا أن الشارع أمضاها مشروطة بالقبض فلا ملكية قبل تحققه.

والدليل على أن الطلاق من هذا القبيل النصوص الدالة على أن المطلقة الرجعية إذا انقضت عدتها بانت من زوجها، حيث تدل بمقتضى مفهوم الشرط على عدم تحقق البينونة قبل انتهاء العدة، والبينونة تقابل الزوجية فتدل على أن الزوجية باقية قبل انقضاء العدة وهذا هو المطلوب[1].

ومن النصوص المتضمنة للشرطية المذكورة صحيح محمد بن مسلم (فإذا مضت اقراؤها فقد بانت منه)[2] وصحيح زرارة (ثم يتركها حتى تمضي ثلاثة قروء فإذا رأت الدم أول قطرة من الثالثة... فقد بانت منه وهي أملك بنفسها)[3] وصحيح الحلبي في الحبلى (فإن وضعت قبل أن يراجعها فقد بانت منه وهو خاطب من الخطاب)[4] وصحيح آخر لزرارة (أمران أيهما سبق بانت منه المطلقة المسترابة: إن مرت بها ثلاثة أشهر بيض ليس فيها دم بانت منه، وإن مرت بها ثلاثة حيض ليس بين الحيضتين ثلاثة أشهر بانت بالحيض)[5].

ونظير الأخبار المذكورة ما دل على انقطاع العصمة بين الزوجين في طلاق الخلع والمباراة ـ وهما نوعان من الطلاق البائن ـ بمجرد الطلاق، كمعتبرة حمران قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يتحدث قال: المباراة تبين من

---

(١) لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى ج٨ ص١٢٥.
(٢) الوسائل ج١٥ ص٣٤٤ ح٢.
(٣) الوسائل ج١٥ ص٣٥٦ ح١٦.
(٤) الوسائل ج١٥ ص٣٨٠ ح٢.
(٥) الوسائل ج١٥ ص٤١١ ح٥.

ساعتها من غير طلاق ولا ميراث بينهما، لأن العصمة منهما قد بانت ساعة كان ذلك منها ومن الزوج[1].

وفي خبر محمد بن القاسم الهاشمي في المختلعة والمباراة والمستأمرة (لأن العصمة قد انقطعت منهن ومنه)[2].

فإن المستفاد من هذه الأخبار ـ بمقتضى ما هو المعلوم من المقابلة بين الطلاق الرجعي والطلاق البائن ـ أن العصمة لا تنقطع في الطلاق الرجعي بمجرده بل يكون ذلك مراعى بانقضاء العدة فتأمل.

ويمكن أن يؤيد بقاء العلقة الزوجية إلى انقضاء العدة الرجعية بأمور:

أ ـ ورود النصوص بثبوت جملة من أبرز أحكام الزوجية خلال مدة العدة، منها حق السكنى والنفقة للمطلقة، ومنها جواز إبداء زينتها لمطلّقها بل استحباب ذلك وجواز دخوله عليها من غير استيذان، ومنها التوارث بينهما لو مات أحدهما، ومنها ثبوت عدة الوفاة عليها إذا مات مطلقها في أثناء العدة، ومنها أنه لا يجوز له أن يتزوج بأختها أو بالخامسة[3].

وثبوت هذه الأحكام من دون اعتبار المرأة زوجة لا يخلو من بُعد، بل من الفقهاء من اكتفى ببعض هذه الأحكام في استكشاف كونها زوجة حقيقة كالسيد صاحب العروة حيث اعتبر ما دل على جواز إظهار زينتها للمطلّق ودخوله عليها بلا استيذان دليلاً على بقاء الزوجية[4].

ب ـ قوله تعالى ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾[5] فإن التعبير عن المطلق بالبعل وهو الزوج لغة يشير إلى بقاء العلقة الزوجية في مدة العدة،

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٥٠١ ح٣.
(٢) الوسائل ج١٥ ص٤٩٦ ح٤.
(٣) الوسائل ج١٥ ص٣٤٦ باب ٢٠ و ص٤٣٧ باب ٢١ و ص٤٦٣ باب ٣٦ و ج١٨ ص٥٣ باب ١٣ و ج١٤ ص٤٠٠ باب ٣ و ص٣٧٠ باب ٢٨.
(٤) العروة الوثقى القسم الثاني كتاب العدد ص١١٤.
(٥) سورة البقرة/ ٢٢٨.

قال ابن حزم الظاهري: المطلقة رجعياً زوجة للذي طلقها ما لم تنقض عدتها، يتوارثان ويلحقها طلاقه وإيلاؤه وظهاره ولعانه إن قذفها وعليه نفقتها وكسوتها وإسكانها، فإذا هي زوجته فحلال أن ينظر منها إلى ما كان ينظر إليها قبل أن يطلقها وأن يطأها إذ لم يأت نص يمنعه من شيء من ذلك، وقد سمّاه الله تعالى بعلاً لها إذ يقول عز وجل ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[1].

ولكن يمكن أن يقال أن التعبير بالرّد قرينة على أن إطلاق (البعل) على المطلق مجازي نظير إطلاق الزوج عليه بعد انقضاء العدة كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2]، ودعوى أن البعل يطلق على الذكر من الزوجين ما دام زوجاً بخلاف الزوج مردودة بأن الزوج أيضاً لا يطلق على وجه الحقيقة إلا مع بقاء العلقة الزوجية فلاحظ.

ج ـ قوله عليه السلام في خبر محمد بن مسلم (فهي امرأته ما لم تنقض العدة)[3].

وهذا الخبر ضعيف سنداً ولا أقل من جهة الإرسال، وإلا فقد يعد دليلاً على المدعى، غير أن الصحيح أنه لا يرتبط بمحل البحث فإنه ورد السؤال فيه عن رجل طلق امرأته واحدة ثم راجعها قبل أن تنقضي عدتها ولم يشهد على رجعتها فقال عليه السلام (هي امرأته ما لم تنقض العدة وقد كان ينبغي له أن يشهد على رجعتها) فيفهم منه بقرينة السؤال أن لقوله (ما لم تنقض العدة) متعلقاً محذوفاً وهو (قبل الرجوع) والمعنى أنه إذا كان رجوعه قبل انقضاء العدة فيه امرأته ولا يضره عدم الإشهاد على الرجعة، ولا دلالة فيه على كونها امرأته قبل انقضاء العدة وإن لم يرجع إليها.

---

(١) المحلى ج١٠ ص٢٥١.
(٢) البقرة/ ٢٣٢.
(٣) الوسائل ج١٥ ص٣٧٢ ح٦.

د ـ خبر يزيد الكناسي قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن طلاق الحبلى فقال: يطلقها واحدة للعدة بالشهور والشهود، قلت: فله أن يراجعها؟ قال: نعم وهي امرأته[1].

وهذا الخبر ضعيف السند أيضاً لعدم توثيق يزيد الكناسي[2]، كما أنه في الدلالة مماثل لسابقه، فإن الظاهر أن المقصود بقوله (وهي امرأته) هو كونها امرأته إذا رجع إليها لا قبل الرجوع فتأمل.

هذا ما يمكن أن يستدل به لكل من القولين في المسألة: أي انقطاع العلقة الزوجية بالطلاق وإن كان رجعياً كما ذهب إليه المشهور، وبقائها إلى حين انقضاء العدة الرجعية كما اختاره السيد الأستاذ وآخرون.

ويبدو بعد ملاحظة أدلة القولين أنه لا بد من الالتزام بأحد تأويلين:

أ ـ إما تأويل ما دل على أن المطلّق أحق برد المطلقة وأملك برجعتها ما لم تنقض العدة الظاهر في خروجها عن عصمته بالطلاق ـ كما تقدم ـ بأن التعبير بالرد والرجوع إنما روعي فيه ما هو مقصود الزوج، فإنه أنشأ البينونة من حين الطلاق فيصح أن يعبر عن رجوعه عن الطلاق بردّ المرأة وإرجاعها وإن لم يكن ذلك من حقيقة الرّد والإرجاع لبقاء العلقة الزوجية شرعاً إلى إنتهاء العدة.

ب ـ وإما تأويل ما دل على أن المطلقة الرجعية تبين من زوجها بانقضاء عدتها بأن يقال أن المراد بالبينونة ليس ما يقابل الزوجية بل ما يقابل نحو ارتباط بالزوج السابق من ناحية ثبوت حق الرجوع له، فكما أن المال الموهوب بالهبة الجائزة وإن كان يخرج عن ملك الواهب إلى ملك الموهوب له بالقبض إلا أنه لا تنقطع صلته بالواهب تماماً ما دام قائماً بعينه لأن له حق فسخ الهبة وتملك المال مجدداً، كذلك المطلقة الرجعية

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٣٨٢ ح١١.

(٢) إلا بناءً على اتحاده مع يزيد أبي خالد القماط كما مال إليه السيد الأستاذ قدس سره، ولكنه بعيد، لاحظ معجم رجال الحديث ج٢٠ ص١٢٤.

وإن انفصلت عن زوجها بالطلاق إلا أنها تظل مرتبطة به نحو إرتباط ما لم تنقض أيام عدتها لأنها مورد حقه في الرجوع إليها وإعادتها إلى عصمته فلا تستعيد كامل حريتها إلا بانقضاء العدة، فإن وجود حق الرجعة للزوج مانع من كونها حرة تصنع بنفسها ما تشاء، فيصح أن يقال أنها لا تبين منه ـ أي بينونة كاملة ـ إلا مع انتهاء العدة حيث يسقط حق الرجوع.

ويناسب هذا التأويل بعض الروايات كخبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل يطلق امرأته مت تبين منه؟ قال: حين يطلع الدم من الحيضة الثالثة تملك نفسها[1]، وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: فإذا رأت الدم في أول قطرة من الثالثة... فقد بانت منه وهي أملك بنفسها[2]، وصحيح سعد بن أبي خلف عن أبي الحسن عليه السلام: إذا طلق الرجل امرأته طلاقاً لا يملك فيه الرجعة فقد بانت منه ساعة طلقها وملكت نفسها ولا سبيل له عليها[3]، وغيرها من الأخبار المشعرة بأن المراد بالبينونة ما يساوق الانفصال الذي لا يثبت معه حق الرجوع للزوج وتصبح المطلقة حرة تملك نفسها وتتزوج ممن تشاء.

ومنه يظهر الحال في الأخبار الدالة على انقطاع العصمة بين الزوجين في طلاق الخلع والمباراة بمجرد الطلاق، المستفاد منه عدم انقطاعها في الطلاق الرجعي بمجرده، فإنه يمكن أن لا يراد بانقطاع العصمة مجرد انتفاء العلقة الزوجية بل ما يساوق ما ورد في بعض النصوص من عطف عدم حق الرجوع على براءة العصمة كما في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل طلق امرأة واختلعت أو بانت. أله أن يتزوج بأختها؟ قال فقال: إذا برئت عصمتها ولم يكن له عليها رجعة فله أن يخطب أختها[4].

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٤٣٢ ح١.
(٢) الوسائل ج١٥ ص٣٥٦ ح١٦.
(٣) الوسائل ج١٥ ص٤٣٦ ح١.
(٤) الوسائل ج١٥ ص٤٨٠ ح٢.

وفي صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلعت منه امرأته أيحل له أن يخطب أختها من قبل أن تنقضي عدة المختلعة؟ قال: نعم قد برئت عصمتها منه وليس له عليها رجعة[1].

هذا.. فإن ثبت ترجح أحد التأويلين على الآخر أخذ بمقتضاه وإلا فتصل النوبة إلى الأصل العملي وهو الإستصحاب، ومقتضاه البناء على استمرار العلقة الزوجية في الطلاق الرجعي إلى انقضاء العدة.

ولكن قد يستشكل فيه بأن الشك في بقاء الزوجية بعد إيقاع الطلاق وإن كان مجرى لاستصحاب بقائها المسمى باستصحاب بقاء المجعول، إلا أنه بالنظر إلى وجود الشك في سعة الجعل وضيقه إيضاً بمعنى الشك في أن الشارع المقدس هل جعل الزوجية المحدودة بما قبل الطلاق أو الشاملة لما بعده إلى حين انتهاء العدة فالمورد مجرى لاستصحاب عدم الجعل فيكون معارضاً لاستصحاب بقاء المجعول، وفي النتيجة لا يثبت استمرار العلقة الزوجية إلى حين انقضاء العدة.

بل يظهر من السيد الأستاذ قدس سره في موضع من كتاب النكاح[2] أن استصحاب عدم الجعل حاكم على استصحاب بقاء المجعول، على أساس أن الشك في بقاء الزوجية وعدمه مسبب عن الشك في سعة الجعل وضيقه، وحيث أن الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي ـ كما حقق في الأصول ـ فاستصحاب عدم جعل الزوجية لما بعد الطلاق يكون حاكماً على استصحاب بقاء الزوجية فيحكم بعدم كون المطلقة الرجعية زوجة في أثناء العدة.

ولكن الذي أفاده في الأصول[3] هو مجرد تعارض الأصلين وتساقطهما بذلك، وقد ردّ حديث الحكومة بأن الملاك فيها ليس مجرد

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٤٨٠ ح١.
(٢) مباني العروة الوثقى ج١ ص١٩٢.
(٣) لاحظ مصباح الأصول ج٣ ص٤٥.

كون أحد الأصلين سبباً والآخر مسبباً، بل الملاك كون المشكوك فيه في أحد الأصلين أثراً مجعولاً شرعياً للأصل الآخر، وعدم بقاء الزوجية بعد الطلاق ليس من الآثار الشرعية لأصالة عدم جعل الزوجية بل من الآثار التكوينية له، فإن عدم بقاء الزوجية خارجاً لازم تكويني لعدم جعل الزوجية.

وبالجملة حكومة أصالة عدم الجعل على أصالة بقاء المجعول غير تامة، بل أصل التعارض بينهما غير تام، لأن استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم بقاء المجعول إلا على نحو الأصل المثبت كما نبه على ذلك المحقق النائيني قدس سره، وتوضيح ذلك حسبما استفدته من محاضرات سيدي الأستاذ الوالد دام ظله هو:

إن في المراد بالجعل والمجعول وجهين:

(الأول) أن يراد بالجعل مجرد الإنشاء وبالمجعول الحكم، وذلك بناءً على مسلك المحقق النائيني قدس سره من إنكار تحقق الحكم في مرحلة الإنشاء أي الحكم الإنشائي، وإنما المتحقق هو إنشاء الحكم وإيجاده فحسب، وأما الحكم فإنما يتحقق بعد تحقق موضوعه وبذلك ينفك الإيجاد عن الوجود، ونظيره ما سلكه السيد الأستاذ قدس سره من الالتزام بانفكاك الاعتبار عن المعتبر وعدم تحقق المعتبر إلا بعد تحقق الموضوع.

وعلى هذا الوجه لا يمكن تفريع ثبوت المجعول على ثبوت الجعل أو تفريع عدمه على عدمه لأن تفرع المجعول على الجعل ليس تفرعاً شرعياً بل ترتب عقلي.

(الثاني) أن يراد بالجعل الحكم الإنشائي وبالمجعول الحكم الفعلي، فيلتزم بثبوت الحكم في مرحلة الإنشاء أيضاً بلحاظ امتناع انفكاك الإيجاد عن الوجود حتى في الاعتباريات.

وفي تصوير الحكم الإنشائي والفعلي وجوه:

أ ـ أن يلتزم بالإثنينية بينهما، وإشكال المثبتية حينئذ واضح، ولكن

هذا الوجه باطل لوضوح أنه لم يصدر من الشارع إلا حكم واحد فمن هو جاعل الآخر؟!

ب ـ أن يلتزم بأن الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي نفسه ولكن بضميمة تحقق الموضوع خارجاً، فتكون نسبة الحكم الإنشائي إلى الحكم الفعلي كنسبة الجزء إلى الكل، وعلى هذا الوجه لا يلزم إشكال المثبتية إلا أنه ضعيف كما يظهر بملاحظة الوجه اللاحق.

ج ـ أن يلتزم بوحدة الحكمين في الوجود المجمولي وتعددهما في الوجود الرابط، وعلى هذا يتم إشكال المثبتية، وتوضيح هذا الوجه يتوقف على بيان مقدمة، وهي أن الأعراض على قسمين:

القسم الأول: ما يكون معروضه المقوم لوجوده والموصوف به في الخارج أمراً واحداً، كالبياض فإنه عارض على الجسم المتصف بكونه أبيض، والكلية للإنسان فإنه يعرض الوجوه الذهني للإنسان وهو المتصف به دون الإنسان الخارجي.

القسم الثاني: ما يختلف المعروض والموصوف به وهو ما يسمى بالمعقولات الثانية في علم الفلسفة كالأبوة، فإنه يتقوم بوجود الأب في الذهن باعتبار كونه منشئاً للابن ويتصف به الأب في الخارج، وكالعلم فإنه يعرض الأمور الذهنية وتتصف به الأمور الخارجية، فإذا علمت بمجيء زيد غداً فالمعروض للعلم ليس هو المجيء الخارجي إذ لم يتحقق بعد وإنما هو الموصوف به فتقول بعد مجيئه (كنت أعلم بهذا) وتشير إلى وجوده الخارجي وكذلك الإرادة والكراهة وما شابهها.

ومن قبيل القسم الثاني جميع الأمور الانتزاعية والاعتبارية ومنها الحكم الشرعي، فإن معروضه الذي يتقوم به الحكم هو العنوان الذي يتصورّه المشرّع كعنوان مستطيع الحج والموصوف به هو نفس المستطيع المتحقق خارجاً.

فالحكم بوجوده المحمولي وإن كان واحداً إلا أن له إرتباطين:

(الأول) الارتباط مع المعروض الموجود في وعاء الحكم وهو من حدود الحكم ومقوماته بالمعنى الأعم، (الثاني) الارتباط مع الموصوف وهو ما يطابق المعروض في مرحلة الوجود الخارجي.

والارتباط الثاني انعكاس للارتباط الأول، والحكم بلحاظ الارتباط مع المعروض يعبر عنه بالحكم الإنشائي وهو بهذا اللحاظ لا استمرار له إلا بالحمل الأولي وبلحاظ الارتباط مع الموصوف يعبر عنه بالحكم الفعلي وهو باللحاظ الثاني طولي استمراري وقابل للبقاء والزوال ويكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة العصيان وغيرهما من الآثار.

فمن ارتباط الحكم بمعروضه وبموصوفه تنشأ قضيتان: الموضوع في إحداهما هو العنوان المتصور في وعاء الاعتبار وفي الثانية هو الموجود الخارجي الذي ينطبق عليه ذلك العنوان ولكن المحمول فيهما واحد وهو الحكم الاعتباري، وإثبات القضية الثانية بإثبات القضية الأولى أو نفيها بنفيها من قبيل الأصل المثبت الذي لا حجية له.

وبالجملة الوجود المحمولي للحكم واحد وليس المدعى تعدده لكي يقال أنه أمر لا يمكن الإلتزام به وإنما المتعدد هو الوجود الرابط والمحقق في محله إن أدنى التغاير ـ حتى مثل التغاير بين الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه ـ كافٍ في صيرورة الأصل مثبتاً.

وبذلك يتضح أن المحكّم في مفروض البحث ونظائره هو استصحاب بقاء المجعول ومقتضاه استمرار العلقة الزوجية في العدة الرجعية.

ولكن هذا فيما إذا كان الطلاق رجعياً من حين وقوعه، وأما لو كان بائناً ـ كطلاق الخلع والمباراة ـ ثم تحول إلى الرجعي برجوع الزوجة في الفداء فمقتضى الاستصحاب استمرار البينونة المتحققة بالطلاق إلى حين رجوع الزوج في العدة.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

(المقام الثاني)

في أنه بناءً على عدم كون المطلقة زوجة حقيقة في مدة العدة الرجعية فهل يوجد دليل من عموم أو إطلاق يقتضي تنزيلها منزلة الزوجة في جميع ما لها من الأحكام أو لا؟

يظهر من السيد الحكيم قدس سره في مواضع من المستمسك دعوى وجود دليل من هذا القبيل، فقد قال طاب ثراه معلقاً على حكم صاحب العروة بوجوب كفن المطلقة الرجعية على المطلق (لعموم تنزيلها منزلة الزوجة في النص والفتوى)[1] وقال معقباً على فتوى الماتن بأنه يجوز لكل من المطلق والمطلقة الرجعية تغسيل الآخر إذا مات (لإطلاق ما دل على أنها زوجة من النص والفتوى فيترتب عليها أحكامها)[2].

واعترض عليه السيد الأستاذ قدس سره قائلاً (إنه لا يوجد دليل على هذا التنزيل في شيء من الروايات صحيحها وسقيمها وإنما هو من كلمات الفقهاء كما اعترف به صاحب الحدائق في كتاب النكاح)[3].

أقول: لعل نظر السيد الحكيم قدس سره إلى قوله عليه السلام في خبر محمد بن مسلم (فهي امرأته ما لم تنقض العدة) وقوله عليه السلام في خبر زيد الكناسي (نعم وهي امرأته) بعد حملهما على التنزيل جمعاً بينهما وبين قوله عليه السلام في خبر أبي بصير (إن كانت المرأة مطلقة من زوجها كانت خارجة عن ملكه حتى يراجعها) ولكن تقدم أنه لا علاقة للخبرين الأولين بمحل البحث مضافاً إلى ضعف الأخبار الثلاثة جميعاً.

فالصحيح أنه لا يوجد دليل يفي بتنزيل المطلقة الرجعية منزلة الزوجة في جميع الأحكام فلا بد من الاقتصار فيها على ما ورد في النصوص،

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج٤ ص١٦٥.

(٢) المصدر نفسه ص٨٥.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج٨ ص٣٧٨.

ومن هنا حكي عن بعض الفقهاء ممن لم يلتزم بكون المطلقة الرجعية زوجة حقيقة أنه استشكل في جواز الاستمتاع منها من دون نية الرجوع وهو في محله، ومثله استمتاعها منه بل وغير الاستمتاع مما لا يحل لولا كونها في عصمته من النظر واللمس وغيرهما فتأمل.

الملحق الثاني

في انقطاع العلقة الزوجية وعدمه بوفاة أحد الزوجين

والمحتملات في المسألة ثلاثة:

١ ـ انقطاع العلقة الزوجية بمجرد الوفاة

٢ ـ بقاؤها إلى حين انقضاء عدة المرأة، وكذلك عدة الرجل بناءً على ثبوت العدة عليه كما هو مدلول بعض النصوص.

٣ ـ بقاؤها غير مقيدة بانقضاء العدة.

ويمكن الاستدلال للاحتمال الأول بأن الزواج علاقة بين إنسانين: رجل وامرأة، والإنسان جسد وروح، فإذا إنفصل الروح عن الجسد فليس الجسد سوى جماد كسائر الجمادات، ولا معنى لاعتبار الزوجية للجماد ـ كما عبّر بذلك السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته[1] ـ فلا محيص من الالتزام بانقطاع العلقة الزوجية بوفاة أحد الزوجين.

ويمكن تقريب هذا الوجه أيضاً على أساس ما تقدم نقله عن السيد الأستاذ قدس سره في الطلاق ونظائره من محدودية الزوجية المنشأة بما

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج٨ ص١٢٧.

قبل وقوعها[1] فيقال: إن الوفاة مماثلة لها وأن الزوجية المنشأة محدودة بحسب الاعتبار العقلائي بما قبل الوفاة فلا مقتضي أساساً لاستمرارها إلى ما بعدها ولو فرض عقلائية اعتبار الزوجية للميت.

ومما يمكن أن يؤيد به انقطاع العلاقة الزوجية بالموت أمور:

أ ـ عدم جواز الإستمتاعات الزوجية من الميت، فلا يجوز للرجل أن ينكح زوجته الميتة ولو فعل ثبت عليه الحدّ ـ كما ذكر ذلك السيد الأستاذ (قدس سره)[2] ـ بل مقتضى بعض النصوص عدم جواز نظر الزوج إلى شيء من بدن زوجته المتوفاة وشعرها كما في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الرجل يغسل امرأته؟ قال: نعم من وراء الثوب ولا ينظر إلى شعرها ولا إلى شيء منها[3].

ب ـ عدم ثبوت النفقة للمتوفى عنها زوجها حتى خلال مدة العدة فضلاً عما بعدها، كما دلت عليه نصوص معتبرة منها موثقة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في المرأة المتوفى عنها زوجها هل لها نفقة؟ فقال: لا[4].

ج ـ جواز زواج الرجل في أثناء العدة من أخت المتوفاة ومن الخامسة كما ورد في خبر علي بن أبي حمزة عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: سألته عن الرجل كانت له امرأة فهلكت أيتزوج أختها؟ قال: من ساعته إن أحب[5]، وفي خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجل كانت له أربع نسوة فماتت إحداهن هل يصلح أن يتزوج في عدتها أخرى قبل أن تنقضي عدة الوفاة؟ قال: إذا ماتت فليتزوج متى أحب[6].

---

(١) مصباح الفقاهة ج٦ ص٢٧٢.
(٢) المسائل الشرعية ج١ ص٥١.
(٣) الوسائل ج٢ ص٧١٦ ح١١.
(٤) الوسائل ج١٥ ص٢٣٥ ح٣.
(٥) الوسائل ج١٥ ص٤٨١ ح٣.
(٦) الوسائل ج١٤ ص٤٠٢ ح٧.

د ـ جواز زواج المتوفى عنها زوجها بعد العدة مع أنه لا يحتمل أن تكون المرأة في عصمة رجلين في وقت واحد، وأما عدم جواز زواجها في أثناء العدة فليس من أجل كونها في عصمة زوجها المتوفي بل لجهات أخرى كاحترام الميت والحداد عليه ونحو ذلك، كما أثبت الشارع العدة على المطلقة البائنة المدخول بها غير الصغيرة واليائسة لبعض المصالح الأخرى.

هذا

ولكن يمكن المناقشة في جميع ما تقدم:

أما ما ذكر من أن الزواج علاقة بين إنسانين ومن مات صار جماداً فلا معنى لاعتبار الزوجية له فهو مخدوش بأن صيرورة الإنسان جماداً بالوفاة صحيح بالنظرة العلمية، وأما في نظر العرف فالحياة من عوارض الإنسان لا من مقومات صدق هذا العنوان عليه، فهو يعدّ الميت إنساناً وإن لم يكن حياً ولا يراه جماداً كسائر الجمادات، فإذا مات الزوج ـ مثلاً ـ فلا ينبغي الشك في أنه لا يخرج عن كونه إنساناً ميتاً بحسب النظر العرفي، وإن كان شكّ فهو في بقاء زوجيته من جهة احتمال دخل الحياة في بقائها.

بل يمكن أن يدعى أن العرف لا يرى زوال زوجيته أيضاً ولا يعد الزوج المتوفى مثل أي ميت آخر لا صلة له بالزوجة، بل يراه زوجاً لها مثلما يرى الولد الميت ولداً، غاية الأمر أن العلاقة بين الأب وولده الميت علاقة تكوينية والعلاقة بين الزوج المتوفى وزوجته علاقة اعتبارية جعلية، ولكن هذه الدعوى لا تخلو من تأمل كما سيأتي.

وكيف كان فمما يوضح عدم دخل الحياة في بقاء عنوان الإنسان ونحوه بالنظر العرفي الحكم ببقاء نجاسة الكلب بعد موته وعدم زوالها إلا بصيرورته ملحاً أو تراباً ونحو ذلك مع أن المأخوذ موضوعاً في دليل النجاسة هو عنوان الكلب، فلو كانت الصورة الكلبية تزول بالموت فلماذا يحكم ببقاء نجاسة جسده؟!

اللهم إلا إذا كان المستند في ذلك ما ورد في نزح مقدار من ماء البئر بملاقاته للكلب الميت سواء تغير أم لا[1] الشامل بإطلاقه لما إذا كان وقوعه فيها بعد الموت، ولكن هذا الدليل لا يقتضي نجاسة ما لا تحله الحياة من أجزائه مع أن نجاستها موضع وفاق بين الفقهاء ـ إلا من شذ منهم ـ وكذلك ما دل على نجاسة الميتة بعنوانها فإنه لو سلّم إطلاقه لميتة الكلب ونحوه إلا أن بالإمكان التأمل في اقتضائه نجاسة ما لا تحله الحياة من أجزائها، فإن الموت إنما يعرض ما له الحياة وأما ما لا روح فيه فلا معنى لموته ومن هنا ورد في بعض النصوص أن (النابت لا يكون ميتاً) وفي نص آخر (الصوف ليس فيه روح)[2] فتأمل.

ومهما يكن فلا ريب في صدق عنوان (الإنسان) ونحوه على الميت في نظر العرف، فلا وجه للمناقشة في بقاء العلقة الزوجية بوفاة أحد الزوجين من جهة كون الميت جماداً لا يصلح لاعتبار الزوجية له.

وأما تقريب المدعى المذكور بما تقدم نظيره من السيد الأستاذ قدس سره من محدودية الزوجية المنشأة بما قبل الوفاة فقد ظهر مما مرّ عدم تماميته في نفسه، مضافاً إلى ابتنائه على عدم كون إطلاق المنشأ إلى ما بعد الوفاة عقلائياً وهو أول الكلام.

وأما ما استعرض من المؤيدات:

فالجواب عن أولها ـ عدم جواز الاستمتاعات من الزوجة الميتة بل حرمة النظر الساذج إلى بدنها وشعرها ـ بأن صحيحة الحلبي الدالة على النهي عن النظر محمولة على الكراهة جمعاً بينها وبين بعض النصوص الدالة على الجواز كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة توفيت أيصلح لزوجها أن ينظر إلى وجهها ورأسها؟ قال: نعم[3]،

---

(١) الوسائل ج١ ص١٣٥ ح٧.

(٢) لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى ج١ ص٤٦١.

(٣) الوسائل ج٢ ص٧١٥ ح١٠.

وصحيحة عبدالله بن سنان قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل أيصلح أن ينظر إلى امرأته حين تموت أو يغسلها إن لم يكن عندها من يغسلها، وعن المرأة هل تنظر إلى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال: لا بأس بذلك، إنما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه منها[1].

والقرينة على الجمع المذكور هو ما ورد في ذيل صحيح الكناني الدال على أن الزوج يغسل المرأة من فوق الدرع[2] من قوله عليه السلام (وتغسله امرأته إذا مات والمرأة إذا ماتت ليست بمنزلة الرجل، المرأة أسوأ منظراً إذا ماتت)[3].

حيث يظهر منه أن الأمر بتغسيل الزوجة من فوق درعها ليس تعبدياً بل لأجل أمر تكويني وهو صيرورة المرأة أسوأ منظراً إذا ماتت فتأمل.

بل لو فرض حرمة نظر الزوج إلى زوجته المتوفاة فلا يحتمل أن يكون ذلك من جهة انقطاع العلقة الزوجية بينهما وصيرورتها كالأجنبية، وإلا لاقتضى ذلك عدم جواز لمسها أيضاً مع أن التغسيل يتوقف عليه عادة، وقد ورد في جملة من النصوص منها صحيح الحلبي أن المرأة إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها[4] من دون الإشارة إلى لزوم أن يلفّ خرقة على يده تجنباً عن اللمس، مما يدل بوضوح على جواز لمسها، ولذلك ينبغي حمل قوله عليه السلام في صحيح الكناني (ويسكب الماء

---

(١) الوسائل ج٢ ص٧١٣ ح١.

(٢) ورد في متن الرواية قوله (ولا ينظر إلى عورتها) ولا يبعد أن تكون هذه الجملة حشواً إذ لا موقع لها بعد إجراء الغسل من فوق الدرع الظاهر في تجنب النظر إلى مطلق ما يستره الدرع من البدن، ويؤيد ذلك عدم وجود هذه الجملة في خبر ابن أبي نصر (الوسائل ج٢ ص٧١٥ ح٧) المتحد مع رواية الكناني في الألفاظ فلاحظ.

(٣) الوسائل ج٢ ص٧١٦ ح١٢.

(٤) الوسائل ج٢ ص٧١٤ ح٣و ٥.

عليها سكباً) الظاهر في لزوم تجنب اللمس حال الغسل على الأفضلية فتأمل.

هذا، مع أنه لو سلم دلالة صحيحة الحلبي على انقطاع العلقة الزوجية بين الرجل وامرأته عند وفاة المرأة من جهة ما تضمنته من النهي عن نظره إليها فحيث أن المذكور في ذيلها جواز نظر المرأة إلى زوجها المتوفى في أثناء العدة فينبغي الاستدلال به على بقاء العلقة الزوجية في مدة العدة عند وفاة الزوج.

والحاصل أنه لا يوجد في الروايات ما يدل على أنه عند وفاة أحد الزوجين لا يجوز للآخر النظر إليه ولا لمسه ولو من غير شهوة، وأما النظر واللمس بشهوة فالظاهر جوازهما أيضاً لاطلاق صحيحتي عبدالله بن سنان ومحمد بن مسلم المتقدمتين فتأمل.

وأما المقاربة فظاهر جمع من الفقهاء تحريمها، بل أدعي الإجماع عليه[1]، ولكن إن كان على الحرمة دليل خاص فلا يمكن أن تجعل عندئذ حجة على انتفاء العلقة الزوجية، وإن كان يبتني على أساس إنقطاع العصمة بالموت فهو أول الكلام، علماً أنه لم يظهر وجه واضح لما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من ثبوت الحد على الزوج بمقاربة زوجته المتوفاة، فإن مورد نصوص الحدّ هو الزناء بالميتة[2]، وهو غير صادق على وطء الزوجة الميتة لا لغة ولا عرفاً كما نص عليه صاحب الجواهر قدس سره[3]، وظاهر الشيخ قدس سره في التهذيب ثبوت التعزير فيه[4] وهو متين.

و(الجواب) عن ثاني المؤيدات وهو عدم ثبوت النفقة للمتوفى عنها زوجها بأن سقوط النفقة بوفاة الزوج لا يدل على انتفاء العلقة الزوجية كما

---

(١) جواهر الكلام ص٦٦١.

(٢) الوسائل ج١٨ ص٥٧٣ باب ٢.

(٣) جواهر الكلام ج١٤ ص٦٦١.

(٤) تهذيب الأحكام ج١٠ ص٦٣.

في سقوطها بالنشوز، مضافاً إلى دلالة بعض النصوص على عدم سقوطها كمعتبرة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من ماله[1] فتأمل.

و(الجواب) عن ثالث المؤيدات وهو جواز زواج الرجل من أخت المتوفاة ومن الخامسة في أثناء العدة فبأنه لما كان الممنوع بمقتضى الأدلة هو الجمع بين الأختين في النكاح حال حياتهما وكذلك بين أكثر من أربع نساء وهن على قيد الحياة فلا وجه للمنع من الزواج بالخامسة أو بأخت الزوجة بعد وفاتها حتى بناءً على بقاء زوجية المتوفاة فكيف يستشهد بذلك على انتفائها، مضافاً إلى دلالة بعض النصوص على عدم جواز الزواج من الخامسة إلا بعد انقضاء العدة، ففي موثقة عمار قال سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون له أربع نسوة فتموت إحداهن فهل يحل له أن يتزوج أخرى مكانها؟ قال: لا حتى تأتي عليها أربعة أشهر وعشر[2].

ومن ذلك يظهر الجواب عن المؤيد الرابع وهو جواز زواج المرأة بعد انقضاء عدتها من رجل آخر، فإن ما ثبت المنع عنه هو كون المرأة في عصمة رجلين حيين في وقت واحد، وحكمته كما في بعض الروايات[3] أنه لو كان لها زوجان لم يعرف الولد لمن هو إذ هما مشتركان في نكاحها، فكيف يصح أن يستشهد بذلك على انتفاء زوجية المتوفى وخروج المرأة من عصمته، بل ربما توهم بعض الروايات بقاءها على عصمته إلى يوم القيامة، وهو ما رواه الصدوق في الخصال والأمالي بإسناده عن موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام أن أم سلمة قالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله بأبي أنت وأمي المرأة يكون لها زوجان فيموتون ويدخلون الجنة لأيهما تكون؟ فقال صلى الله عليه وآله يا أم سلمة تخير أحسنهما خلقاً وخيرهما لأهله، يا أم سلمة إن حسن الخلق

---

(١) الوسائل ج١٥ ص٢٣٥ ح٤.

(٢) الوسائل ج١٤ ص٤٠١ ح٥.

(٣) الوسائل ج١٤ ص٣٩٨ ح٢.

ذهب بخير الدنيا والآخرة[1]، ولكن الاستفادة المذكورة منها محل نظر بل منع.

وكيف كان فقد ظهر مما تقدم أنه لا يتم شيء مما ذكر في وجه انقطاع العلقة الزوجية بوفاة أحد الزوجين، فهذا الاحتمال ـ وهو الاحتمال الأول في مفروض المسألة ـ خالٍ عن الدليل.

وأما الاحتمالان الآخران المبنيان على بقاء العلقة الزوجية إلى ما بعد الوفاة ولو في الجملة وهو اختيار صاحب الجواهر قدس سره[2] فيمكن تقريب مبناهما استناداً إلى الروايات الواردة في جواز تصدي كل من الزوجين لتغسيل الآخر بعد الوفاة، قال السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته (إن الأخبار الواردة في جواز تغسيل الزوجة زوجها معللة بأنها منه في عدة صريحة الدلالة على بقاء العلقة الزوجية بينهما)[3].

وقال طاب ثراه أيضاً: (إن ما دل على أن الزوج ليس في عدة من زوجته لا بد من أن يحمل على أنه ليس في عدة منها بمرتبة لا أن العلقة الزوجية منقطعة بينهما مطلقاً، وإلا فلو كان الزوج أجنبياً عن زوجته بالمرة فكيف ساغ أن يغسلها من فوق الثياب والدرع ـ كما في الأخبار ـ لأن الأجنبي لا يجوز أن يغسل الأجنبية ولو من فوق الثياب، بل إن هذه الأخبار دالة على بقاء العلقة الزوجية من جهة أخرى أيضاً وهي دلالتها على جواز النظر إلى ما لا يحل النظر إليه لغير الزوج والمحارم لأن القميص والدرع إنما يستران من فوق المنكب إلى الركبة أو إلى الرجل ويبقى الرأس والرقبة مكشوفين وكذا تبقى يدها من الذراع إلى آخر كفها وكذا رجلاها مكشوفة فكيف جاز له النظر إليها لو لم تكن زوجة له)[4].

---

(١) بحار الأنوار ج٨ ص١١٩.

(٢) لاحظ جواهر الكلام ج١٤ ص٦٦١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج٨ ص١٢٢.

(٤) المصدر نفسه ص١٢٠ بتصرف.

ويمكن أن يضاف إلى ما أفاده قدس سره: إن ما تضمنته صحيحة الحلبي ومثلها صحيحة زرارة من أن الزوج ليس في عدة من زوجته عند وفاتها معارض بما ورد في موثقة عمار من ثبوت العدة عليه أيضاً كالزوجة، فلا تصلحان لنفي العلقة الزوجية من حين وفاة المرأة.

وأيضاً بقاء الزوجية بعد الوفاة هو المنسجم مع التعابير الواردة في الروايات كقوله (الزوج أحق بامرأته حتى يضعها في قبرها)[1] وقوله (المرأة إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها إلى المرافق فيغسلها)[2] وقوله (على الزوج كفن امرأته إذا ماتت)[3] وقوله في الصلاة على الميت (الزوج أحق بها من الأب والولد)[4] ونحوها غيرها مما تضمن إطلاق الزوج على الرجل بعد وفاة زوجته الظاهر في كونه على وجه الحقيقة، وقد تقدم أن النظر العرفي أيضاً يطابق ذلك.

هذا... ولكن يلاحظ على ما أفاده قدس سره: بأن الترخيص للزوج في غسل امرأته والنظر إلى بدنها ولمسه لا يدل على بقاء العلقة الزوجية بينهما فإنه يجوز أن يكون حكماً تعبدياً صرفاً لا على أساس كونها زوجة له حتى بعد وفاتها، وأما التعليل بأنها في عدة منه فلا يقتضي أيضاً بقاء الزوجية في مدة العدة فإن المقصود به مجرد الإيعاز إلى أن الحكم بجواز نظر المرأة إلى زوجها عند التغسيل دون العكس قد لوحظ فيه وجود الفرق بينهما من جهة ثبوت العدة على المرأة دون الرجل.

وأما إطلاق الزوج على الرجل بعد وفاة زوجته فلا يصح أن يستظهر كونه على وجه الحقيقة، فإن الاستعمال أعم منه كما هو واضح، ولم يتضح أن العرف يطلقونه عليه من دون عناية ليمكن الاستناد إليه، إلا أن

---

(١) الوسائل ج٢ ص٧١٥ ح٩.
(٢) الوسائل ج٢ ص٧١٤ ح٥.
(٣) الوسائل ج٢ ص٧٥٩ ح٢.
(٤) الوسائل ج٢ ص٨٠٢ ح٢.

يستشهد لذلك بأنه لو ماتت الزوجة فوطأها زوجها لا يصدق (الزناء) على فعله لا لغة ولا عرفاً كما تقدم التنصيص عليه في الجواهر مع أنها لو كانت أجنبية لكان شأنها شأن أي ميتة أخرى يصدق الزناء على وطئها وإن كان الواطيء هو زوجها السابق.

وأيضاً يمكن أن يستشهد على ذلك بأنه لو مات أحد الزوجين وبقي ميتاً فترة من الزمن ثم أعاده الله تعالى إلى الحياة لا يرى العرف حاجة إلى إعادة عقد النكاح بينهما بل يرونهما زوجين كما كانا قبل وفاته، وهذا مما يكشف عن كون إطلاق الزوج على الرجل بعد وفاة زوجته وكذا العكس إطلاقاً حقيقياً لا عنائياً.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستشهاد الأخير بأن بالإمكان توجيه ما ذكر على أساس أن زوال العلقة الزوجية بالوفاة مشروط ـ على سبيل الشرط المتأخر ـ بعدم عود الحياة إلى الميت فإذا عادت إليه كشف ذلك عن عدم زوال الزوجية من الأول وهذا غير ما نحن فيه.

ونظيره ما إذا مات الشخص فقسمت تركته بين ورثته ثم عاد إلى الحياة فإنه يمكن إن يقال بأن انتقال ملكية أمواله بالوفاة كان مشروطاً بعدم عوده حياً فإن عاد كشف ذلك عن عدم انتقال أمواله وبطلان تقسيمها فتأمل.

فاتضح مما تقدم أنه لا يتم شيء مما ذكر وجهاً لاستمرار العلقة الزوجية بعد وفاة أحد الزوجين كما لم يتم ما ذكر وجهاً لانقطاعها بها.

وإذا بقي الأمر مشكوكاً فهل يمكن الرجوع عندئذ إلى استصحاب بقاء الزوجية إلى حين انقضاء العدة أو حتى إلى ما بعدها أيضاً أو لا؟

ربما يمنع من الرجوع إلى الاستصحاب نظراً إلى تعارض استصحاب بقاء المجعول باستصحاب عدم الجعل بالتقريب المتقدم في الملحق السابق، ولكن مر هناك الجواب عنه أيضاً.

نعم يمكن أن يناقش جريان الاستصحاب هنا من وجه آخر وهو عدم

اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة، في حين أن اتحادهما ركن من أركان الاستصحاب، وتوضيح ذلك:

إن الزواج علقة تثبت ابتداءً بين إنسانين حيين ولا تثبت بين حي وميت ولا بين ميتين، فللحياة دخل في أصل تحقق العلقة الزوجية، فهي تثبت لفلان وفلانة بوصفهما حيين، فإذا شكّ في استمرارها بعد وفاة أحدهما فالمشكوك غير المتيقن به، فإن المتيقن هو كون فلان الحي مثلاً زوجاً لفلانة والمشكوك هو كون فلان الميت زوجاً لفلانة، ولا سبيل إلى إجراء الاستصحاب في مثله مما لا تكون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة.

ومن ذلك يظهر الفرق بين محل البحث ومثال الكلب والنجاسة فإن موضوع النجاسة هو الكلب لا الكلب الحي، فإذا مات الكلب فالموضوع باقٍ بالنظر العرفي وإنما الشك في بقاء الحكم بلحاظ تغير صفة الموضوع وهي الحياة ومثله لا يمنع من جريان الاستصحاب.

فتحصل أنه لا مجال للحكم ببقاء العلقة الزوجية بعد وفاة أحد الزوجين حتى قبل انقضاء العدة ـ فيمن تثبت عليه ـ فضلاً عما بعدها.

الملحق الثالث

حول قاعدة الفراش

ومصدرها النبوي المعروف (الولد للفراش وللعاهر الحجر)، وهذا الخبر روي بطرق الفريقين:

أما من طرق الجمهور فقد حكى ابن حجر عن ابن عبد البر أنه روي عن بضعة وعشرين نفساً من الصحابة، منهم علي بن أبي طالب عليه السلام وعبادة ابن الصامت ومعاذ بن جبل وعبدالله بن مسعود وعائشة وأبو هريرة وعبدالله ابن الزبير وغيرهم[1].

وأشهر موارد ذكره في رواياتهم هو قضية ابن زمعة، ففي صحيح البخاري بإسناده عن عائشة قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة منّي فاقبضه، قالت فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص وقال ابن أخي قد عهد إليّ فيه، فقام عبد ابن زمعة فقال أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فتساوقا إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال سعد: يا رسول الله ابن أخي كان قد عهد إليّ فيه، فقال عبد بن زمعة أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله هو لك يا عبد بن زمعة، ثم قال النبي صلى الله عليه وآله الولد للفراش وللعاهر الحجر، ثم قال لسودة بنت

---

(١) فتح الباري ج١٢ ص٢٣.

زمعة زوج النبيﷺ احتجبي منه يا سودة لما رأى من شبهه بعتبة، فما رآها حتى لقى الله[1].

ومن موارد ذكره قصة فتح مكة، ففي مسند أحمد بن حنبل بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: لما فتح على رسول اللهﷺ مكة قال: كفوا السلاح... (إلى أن قال) فقام خطيباً فقال: إن أعدى الناس على الله من عدا في الحرم ومن قتل غير قاتله ومن قتل بدخول الجاهلية، فقال رجل يا رسول الله ابني فلاناً عاهرت بأمه في الجاهلية، فقال: لا دعوة في الإسلام ذهب أمر الجاهلية، الولد للفراش وللعاهر الأثلب، قيل يا رسول الله وما الأثلب؟ قال: الحجر[2].

ومن موارد ذكره واقعة غدير خم، فقد روى الطبراني بإسناده عن البراء وزيد بن أرقم قالا: كنا مع رسول اللهﷺ يوم غدير خم ونحن نرفع غصن الشجرة عن رأسه فقال (إن الصدقة لا تحل لي ولا لأهل بيتي، لعن الله من ادعى إلى غير أبيه، ولعن الله من تولى غير مواليه، الولد لصاحب الفراش وللعاهر الحجر)[3].

وأما من طرق الخاصة فقد ورد النبوي الشريف في عدة روايات:

(منها) صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: أيّما رجل وقع على وليدة قوم حراماً ثم اشتراها فادّعى ولدها فإنه لا يورث منه شيء فإن رسول اللهﷺ قال الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنى إلا رجل يدّعي ابن وليدته، وأيّما رجل أقرّ بولده ثم انتفى منه فليس ذلك له ولا كرامة، يلحق به ولده إذا كان من امرأته أو وليدته[4].

و(منها) معتبرة سعيد الأعرج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن

---

(١) صحيح البخاري ج٣ ص٦٧.
(٢) مسند أحمد بن حنبل ج٢ ص٢٠٧.
(٣) المعجم الكبير ج٥ ص١٩١.
(٤) الوسائل ج١٧ ص٥٦٦ ح١.

رجلين وقعا على جارية في طهر واحد لمن يكون الولد؟ قال: للذي عنده الجارية لقول رسول الله ﷺ الولد للفراش وللعاهر الحجر[1].

و(منها) معتبرة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال أيّما رجل وقع على أمة قوم حراماً ثم اشتراها وادعى ولدها فإنه لا يورث منه، فإن رسول الله ﷺ قال الولد للفراش وللعاهر الحجر، فلا يورث ولد الزنى إلا رجل يدعي ولد جاريته[2].

و(منها) رواية الحسن الصيقل عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول: وسئل عن رجل اشترى جارية ثم وقع عليها قبل أن يستبرىء رحمها، قال: بئس ما صنع يستغفر الله ولا يعود، قلت: فإنه باعها من رجل آخر فوقع عليها ولم يستبرىء رحمها ثم باعها الثاني من رجل آخر فوقع عليها ولم يستبرىء رحمها فاستبان حملها عند الثالث فقال أبو عبدالله عليه السلام الولد للذي عنده الجارية وليصبر لقول رسول الله ﷺ الولد للفراش وللعاهر الحجر[3].

و(منها) رواية سعيد الأعرج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يتزوج المرأة ليست بمأمونة تدّعي الحمل؟ قال: ليصبر لقول رسول الله ﷺ الولد للفراش وللعاهر الحجر[4].

و(منها) رواية الكشي أن الحسين بن علي عليه السلام كتب في ضمن رسالة إلى معاوية (أَوَلَسْتَ المدعي زياد بن سمية المولود على فراش عبيد ثقيف فزعمت أنه ابن أبيك وقد قال رسول الله ﷺ الولد للفراش وللعاهر الحجر فتركت سنة رسول الله ﷺ تعمداً وتبعت هواك بغير هدى من الله)[5].

والحاصل أن أصل ورود الخبر المذكور عن النبي الأعظم ﷺ ثابت

---

(١) الوسائل ج١٤ ص٥٦٨ ح٤.
(٢) تهذيب الأحكام ج٩ ص٣٤٤ ح١٩.
(٣) المصدر نفسه ج٨ ص١٦٨ ح١١.
(٤) الوسائل ج١٤ ص٥٦٥ ح١.
(٥) اختيار معرفة الرجال ص٤٩ ح٩٩.

لا ينبغي الريب فيه[1]، وإنما الكلام في مدلوله، وهنا بحثان:

(الأول) في المدلول الإفرادي لألفاظ الحديث، وهي:

أ ـ (الولد) وهو الصبي حين يولد وكذلك الصبية[2]، ولكن ذكر بعض الأعلام (قدس سره) أنه يطلق الولد على الجنين بعد ولوج الروح فيه سواء أكان وقت خروجه حياً سوياً أم لا[3]، ولم يظهر الوجه لهذا التفسير لصدق الولد على الجنين إذا خرج قبل ولوج الروح فيه ولكن مع استواء خلقته فلاحظ.

ب ـ (الفراس) حكى ابن منظور عن أبي عمرو أنه قال: الفراش: الزوج، والفراش: المرأة، والفراش: ما ينامان عليه[4]، ونقل ابن فارس أن الفراش في الحقيقة هي المرأة لأنها هي التي توطأ ولكن أعير اسم المرأة للزوج كما اشتركا في الزوجية واللباس[5].

ج ـ (العاهر) وهو الزاني، والعاهرة هي الزانية، ولكن ذكر في بعض كلمات اللغويين صحة إطلاق (عاهر) بغير هاء على المرأة الزانية[6].

د ـ (الحجر) ومعناه ظاهر، ولكن اختلفوا في أنه أريد به معناه الحقيقي أو لا، قال السيد الرضي: هذا مجاز على أحد التأويلين وهو أن يكون المراد أن العاهر لا شيء له في الولد فعبّر عن ذلك بالحجر أي له من ذلك ما لا حظّ فيه ولا انتفاع به كما لا ينتفع بالحجر في أكثر

---

(١) من الطريق ما حكي عن عمر بن الخطاب أنه كان يقول (كنا نقرأ الولد للفراش وللعاهر الحجر ففقد فيما فقدناه من كتاب الله)!! لاحظ كنز العمال ج ٦ ص ٢٠٨.

(٢) لسان العرب ج٣ ص٤٦٧.

(٣) القواعد الفقهية ج٤ ص٢٣.

(٤) لسان العرب ج٦ ص٣٢٧.

(٥) مقاييس اللغة ج٤ ص٤٨٦.

(٦) لسان العرب ج٤ ص٦١١.

الأحوال... وأما التأويل الآخر الذي يخرج به الكلام عن حيّز المجاز إلى حيّز الحقيقة فهو أن يكون المراد منه ليس للعاهر إلا إقامة الحدّ عليه وهو الرجم بالأحجار فيكون الحجر هنا اسماً للجنس لا للمعهود، هذا إذا كان العاهر محصناً، فإن كان غير محصن فالمراد بالحجر ههنا على قول بعضهم الإعناف به والغلظ به بتوفيه الحد الذي يستحقه من الجلد له، وفي هذا القول تعسف واستكراه وإن كان داخلاً في باب المجاز، لأن الغلظة على من يقام الحدّ عليه إذا كان الحدّ جلداً لا رجماً لا يعبّر عنه بالحجر لأن ذلك بعيد عن سنن الفصاحة ودخول في باب الفهاهة، فالأولى الاعتماد على التأويل الأول لأنه الأشبه بطرائقهم والأليق بمقاصدهم[1]، وما أفاده متين جداً.

(الثاني) في المدلول التركيبي للحديث

وهنا عدة اتجاهات:

(الإتجاه الأول) أن يكون مسوقاً لبيان الحكم الواقعي، أي تحديد ما هو شرط شرعاً في انتساب الولد إلى أبيه أو أمه واقعاً، ومحتملات هذا الاتجاه ثلاثة:

أ ـ أن يكون المقصود بالفراش الزوجة ومن بحكمها أي الأمة وبالعاهر الزانية، فيكون المعنى أن الولد ينسب إلى من ولدته إذا كانت فراشاً لصاحب الماء، وأما إذا لم تكن فراشاً له فلا ينسب الولد إليها.

فقوله (الولد للفراش) يدل على حصر انتساب الولد من جهة أمه إلى التي تلده وهي فراش لأبيه، ووجه دلالته على الحصر هو ما قرر في علم البلاغة من أن تعريف المسند إليه بلام الجنس يفيد الحصر[2]، وأما قوله (وللعاهر الحجر) فهو تصريح ببعض المصاديق لمفهوم الصدر.

---

(١) المجازات النبوية ص١٣٩.

(٢) لاحظ الأطول في شرح التلخيص ج١ ص٢١٨، والاتقان ج٢ ص٥١.

هذا على تقدير استظهار كون الحصر في الجملة الأولى حقيقياً، وأما لو كان إضافياً أي حصر الولد في كونه للفراش في مقابل كونه للعاهرة، فلا يستفاد من الخبر إلا نفي انتساب الولد عن الزانية لا عن غيرها ممن لا تكون فراشاً لصاحب الماء كالمساحقة وغيرها.

وهذا الاحتمال هو الذي تبناه بعض الخاصة والعامة، ومنهم ابن حزم في المحلى[1]، ولكنه ضعيف جداً لمنافاته مع تطبيق الحديث الشريف في نصوص الفريقين في موارد دوران الأمر بين كون الولد للزاني وكونه لصاحب الفراش فلاحظ.

ب ـ أن يكون المقصود بالفراش هو الزوج ومن بحكمه أي مالك الأمة، أو يكون المراد به هي الزوجة ومن بحكمها أو ما يلتقي عليه الزوجان ومن بحكمهما مع تقدير المضاف ليكون المعنى (صاحب الفراش) في مقابل العاهر أي الزاني، فيكون مقتضى إطلاق منطوق قوله (الولد للفراش) هو أن الولد ينسب إلى صاحب الفراش سواء أكان مخلوقاً من مائه أم لا، ويكون مقتضى مفهوم الحصر له ـ بالتقريب المتقدم ـ هو نفي انتساب الولد إلى من لم يكن صاحب الفراش ـ وإن كان مخلوقاً من مائه ـ إما مطلقاً أو في مقابل الزاني.

ويبدو أن الخلفية عمر بن الخطاب فهم هذاالمعنى من الحديث الشريف!! فقد روى عبد الرزاق الصنعاني عن ابن عيينة عن عبيد الله بن أبي يزيد قال حدثني أبي أن عمر قدم مكة، فأرسل إلى شيخ من بني زهرة يسأله عن وليدة من ولادة الجاهلية قال: وكانت نساء الجاهلية ليس لهن عدة، قال: فأخبرني أنه ذهب مع الشيخ إلى عمر فوجده جالساً في الحجر فسأله، فقال: أما النطفة فمن فلان وأما الولد فعلى فراش فلان، فقال عمر: صدقت، ولكن رسول الله ﷺ قضى بالفراش[2].

---

(١) المحلى ج٩ ص٣٠٢.

(٢) المصنف ج٥ ص١٢٨ ح٩١٥٢.

ولكن هذا الاحتمال في معنى الحديث ضعيف جداً بل هو واضح البطلان، إذ كيف يمكن الالتزام بأن الولد المخلوق يقيناً من ماء شخص يكون ولداً لشخص آخر بمجرد أنه زوج لمن ولدته؟!

ومما يشهد على خلاف ذلك معتبرة إسحاق بن (أبي) هلال عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: ألا أخبركم بأكبر الزناء؟ قالوا: بلى، قال: هي امرأة توطىء فراش زوجها فتأتي بولد من غيره فتلزمه زوجها، فتلك التي لا يكلمها الله ولا ينظر إليها يوم القيامة ولا يزكيها ولها عذاب أليم[1].

ونحوها خبر عبد العظيم الحسني عن أبي جعفر الجواد عليه السلام في أصناف نساء أهل النار: من (كانت تلد من الزناء فتعلقه في عنق زوجها)[2].

وموضع الشاهد فيهما قوله (فتلزمه زوجها) وقوله (فتعلقه في عنق زوجها) حيث يستفاد منهما أن الولادة على الفراش ليس تمام السبب في نسبة الولد إلى صاحبه، بل دعوى المرأة كونه منه حين لا يعلم خلافه موجب لإلزامه به فتأمل.

وكيف كان فلا إشكال في أن الولد المخلوق من ماء شخص لا يكون ولداً لغيره وإن كان هو صاحب الفراش، ولا إطلاق لقوله صلى الله عليه وآله (الولد للفراش) لما إذا كان مخلوقاً من ماء شخص آخر.

ج ـ الاحتمال السابق نفسه ولكن من دون الالتزام بإطلاق الجملة الأولى لما إذا كان الولد متكوناً من ماء غير من له الفراش.

وأما مفهومها المستفاد من الحصر فيختلف على الوجهين من كون الحصر حقيقياً أو إضافياً.

ومقتضى كونه حقيقياً هو أن الولد إنما ينتسب إلى من خلق من مائه

---

(١) الوسائل ج١٤ ص٢٣٧ ح٢ وجملة (فتلزمه زوجها) موجودة في الكافي والفقيه وعقاب الأعمال ولكنها ساقطة عن المحاسن.

(٢) الوسائل ج١٤ ص١٥٥ ح٧.

في صورة واحدة وهي كون صاحب الماء صاحب الفراش أيضاً، وإلا لم ينتسب الولد إليه، فيشمل ما إذا كان الحمل بطريق الزناء والمساحقة وإدخال الماء بالحقنة الطبية وزرع البويضة المخصبة في الرحم ونحو ذلك.

وبناءً عليه يكون قولهﷺ (وللعاهر الحجر) تصريحاً ببعض مصاديق المفهوم، كما يكون الدليل الدال على إلحاق ولد المساحقة بصاحب الماء تخصيصاً لمفهوم الحصر لقولهﷺ (الولد للفراش).

ومقتضى كون الحصر إضافياً هو أن الولد المخلوق من ماء شخص إنما ينسب إليه فيما إذا كانت أمه فراشاً له، في مقابل ما إذا كان حمله عن طريق الزناء، فهو إنما يدل على نفي انتساب ولد الزناء إلى الزاني ولا يستفاد منه عدم انتساب ولد المساحقة ونحوه إلى صاحب الماء.

ويظهر من السيد الحكيم قدس سره في موضع من المستمسك تبنّي الاحتمال الأخير على الوجه الثاني ـ أي استفاد الحصر الإضافي ـ حيث قال: إن الظاهر منه ـ الحديث ـ أنه وارد في مقام بيان الحكم الواقعي من نفي النسب عن العاهر واقعاً، ويشير إليه ما في صحيح الحلبي... فإن قوله (ولا يورث ولد الزنى) كالصريح في ولد الزنى الواقعي، ونحوه غيره[1].

وقال قدس سره أيضاً أنه (لولا النص على نفي ولد الزنى كان اللازم البناء على صحة انتسابه إلى الزاني والمزني بها، فيكون دليل النفي هو المانع من صحة الانتساب وهو غير موجود في وطء الشبهة)[2] ويفهم منه أنه لم يستفد من حديث (الولد للفراش وللعاهر الحجر) إلا نفي انتساب ولد الزنى إلى الزاني، فالحكم بانتساب ولد الشبهة إلى صاحب الماء عنده على وفق القاعدة.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١٤ ص٢٥٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج١٤ ص٥٣٠.

ولكن الذي يظهر من رسالته الشريفة (منهاج الصالحين) هو تبني الاحتمال المذكور على الوجه الأول ـ أي استفادة الحصر الحقيقي[1] ـ حيث أفتى بعدم لحوق الولد بصاحب الماء إذا كان الحمل ناتجاً عن إدخال المرأة السائل المنوي في فرجها قائلاً: (إذا أدخلت المرأة مني رجل في فرجها أثمت ولحق بها الولد ولم يلحق بصاحب المني، وكذا الحكم لو أدخلت مني زوجها في فرجها فحملت منه ولكن لا إثم عليها في ذلك، وإذا كان الولد أنثى جاز لصاحب المني تزويجها في الصورة الأولى دون الثانية لأنها ربيبة إذا كان قد دخل بأمها... وإذا وطىء الرجل زوجته فساحقت بكراً فحملت البكر.. ألحق الولد بصاحب النطفة كما ألحق بالبكر للنص)[2].

ويستفاد من هذا الكلام أمور:

أولاً: إنه قدس سره يرى عدم انتساب الولد إلى صاحب الماء فيما إذا لم تكن أمه فراشاً له إلا فيما دل النصّ عليه كالمساحقة، وهذا يقتضي أنه حمل الحصر في حديث (الولد للفراش وللعاهر الحجر) على الحصر الحقيقي إذ لا دليل سواه على ذلك.

ثانياً: إنه لا يرى تحقق الفراش بمجرد الزوجية بل ولا حتى مع

---

(١) وهذا هو المناسب مع ما أفاده في موضع آخر من المستمسك ج١٤ ص١٣٥ حيث ذكر أنه يمكن الاستدلال على لحوق ولد الموطوءة شبهة بالوطىء بقاعدة الفراش (بناءً على أن الواطىء شبهة فراش لأن المراد به ما يقابل العاهر والواطىء شبهة غير عاهر).
فإن هذا الكلام ينسجم مع البناء على دلالة الحديث على الحصر الحقيقي ولكن مع تعميم الفراش ـ بعد الالتزام بكونه كناية عن المقاربة ـ ليشمل مورد الوطء شبهة، ونتيجة ذلك أن المرأة إذا حملت بالتلقيح الصناعي أو نحوه لم يلحق الولد بصاحب الماء مطلقاً وإن حملت بطريق المقاربة لحق به إن كان زوجاً لها أو واطئاً بالشبهة.

(٢) منهاج الصالحين ج٢ ص٢١٥.

الدخول بالزوجة، وإنما يتحقق بالمقاربة ولو فيما دون الفرج بأن يكون دخول الماء في مهبل الزوجة إما بالإنزال في داخله أو على حافته.

ثالثاً: إنه بعد اختيار عدم لحوق الولد بصاحب الماء في موارد فقد الفراش يجوّز زواج الولد إذا كان أنثى من صاحب الماء إلا إذا كانت أمها زوجة مدخولاً بها فتحرم من حيث كونها عندئذ ربيبة له.

وهذا الحكم الأخير لا يخلو من غرابة، فإن فقهاء المسلمين عامة ـ عدا شاذ من الشافعية[1] ـ لم يلتزموا بجواز نكاح الزاني من بنته من الزناء مع إلتزامهم بنفيها عنه شرعاً[2]، وعلله في موضع من المستمسك بأن المستفاد من بعض الروايات ومن مذاق الشرع الأقدس أن حرمة النكاح والوطء تابعة للنسب العرفي فلاحظ ما ورد في الاستنكار لأن يكون أولاد آدم قد تزوجوا أخواتهم، وأن تحريم النكاح من الأحكام الإنسانية لا من الأحكام الشرعية تعبداً[3].

ومع هذا كيف يصح القول بجواز زواج الشخص من الأنثى المخلوقة من مائه؟!!

وكيف كان فالكلام في أصل ما استفاده من الحديث الشريف من كونه مسوقاً لبيان الحكم الواقعي وسيأتي البحث عنه.

❀ ❀ ❀

(الإتجاه الثاني) أن يكون الحديث الشريف مسوقاً لبيان الحكم الظاهري على أحد وجهين:

(الأول) إنه متى شك في كون الولد مخلوقاً من ماء الزوج ومن

---

(١) في الإقناع ج٢ ص٧٩: البنت المخلوقة من ماء زناء سواء تحقق أنها من مائه أو لا، تحل لأنها أجنبية إذ لا حرمة لماء الزناء!!.

(٢) لاحظ جواهر الكلام ج١٠ ص٤٩٥.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ج١٤ ص٢٥٩.

بحكمه أي صاحب الفراش وكونه مخلوقاً من ماء الزاني وجب البناء على الأول، ومبنى هذا الوجه ظهور الحصر في كونه إضافياً.

وهذا هو الذي اختاره جمع من الفقهاء منهم السيد الأستاذ قدس سره قائلاً (وأما قوله ﷺ (الولد للفراش وللعاهر الحجر) فهو إنما ورد في مقام الشك في أن الولد من الزوج أو الزناء وقد دل على أنه يعطى للفراش وللعاهر الحجر ولا دلالة له على نفي ولديّة ولد الزنى بوجه)[1].

(الثاني) إنه متى شك في كون الولد مخلوقاً من ماء الزوج ومن بحكمه أي صاحب الفراش وكونه مخلوقاً من ماء غيره زانياً كان أو واطئاً للشبهة أو غيرهما وجب البناء على الأول، ومبنى هذا الوجه هو ظهور الحصر في كونه حقيقياً.

هذا ما اختاره بعض الأعلام طاب ثراه قائلاً (إن ظاهر الحديث الشريف أن أمارية الفراش ليست مخصوصة بكونها في مقابل الزاني.. بل تكون أماريته عامة في قبال... كل واطىء ليس بصاحب الفراش وإن لم يكن زانياً)[2] وقال أيضاً (فقوله ﷺ الولد للفراش كلام مستقل ومفاده أن الفراش... أمارة شرعية على أن الولد الذي ولد في ذلك الفراش ملحق بصاحب الفراش عند الشك... وأما الجملة الأخرى أي قوله ﷺ وللعاهر الحجر فلا ربط له بالجملة الأخرى بل ذكره لطرد المدعي المقابل لصاحب الفراش لأن المدعي المقابل لصاحب الفراش في مورد الحديث كان زانياً فطرده بهذا الكلام)[3].

وعلى هذا الأساس التزم بلحوق الولد بصاحب الفراش فيما إذا دار الأمر بين كون الولد له أو للواطىء شبهة، معترفاً أنه على خلاف ظاهر الأصحاب في جريان القرعة بينهما في مثل ذلك[4].

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج٢ ص٧٠.
(٢) القواعد الفقهية ج٤ ص٣٩.
(٣) المصدر نفسه ص٤٠.
(٤) المصدر نفسه ص٣٩.

والسيد الحكيم قدس سره الذي سبق أنه إلتزم في كتاب النكاح من المستمسك بكون الحديث الشريف مسوقاً لبيان الحكم الواقعي ذكر في موضع آخر منه أن مفاده هو الحكم الظاهري قائلاً في مسألة إعطاء زكاة غير الهاشمي لمن تولد من الهاشمي بالزناء: إن عموم المنع من إعطاء الهاشمي محكّم ونفي ولد الزنى على نحو يشمل المقام غير متحصل، إذ عدم التوارث أعم وقاعدة (الولد للفراش) قاعدة ظاهرية لا مجال لها في ظرف العلم بالانتساب[1].

وقال في ضمن كلام له في مقام آخر (ولا سيما مع عدم وضوح دليل على نفي ولديته ـ أي ولد الزنى ـ مطلقاً، والثابت إنما هو في موارد خاصة كالتوارث وغيره، والمرجع في غيرها إطلاق أدلة حكم الولد)[2].

والظاهر أن ما ذكره في كتاب النكاح هو ما بنى عليه أخيراً لأنه متأخر تأليفاً فلاحظ.

❁ ❁ ❁

(الإتجاه الثالث)أن يكون الحديث الشريف مسوقاً لبيان الحكم الظاهري والواقعي معاً.

فقوله ﷺ (الولد للفراش) يدل على الحكم الظاهري وهو أن الولد يلحق بصاحب الفراش وإن شك في كونه متكوناً من مائه.

وقوله ﷺ (وللعاهر الحجر) يدل على الحكم الواقعي وهو أن الزاني لا يلحق به الولد وإن كان مخلوقاً من مائه.

فالحكم الظاهري يستفاد من المقطع الأول، وأما سعته وضيقه فيتبع كون الحصر المستفاد من هذا المقطع حقيقياً أو إضافياً، أي في مطلق

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج٩ ص٣١٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج١ ص٣٨٣.

موارد الشك في كون الولد مخلوقاً من ماء صاحب الفراش أو من ماء غيره، أو في خصوص ما إذا كان طرف الشك هو كونه مخلوقاً من ماء الزاني[1].

وأما الحكم الواقعي فهو يستفاد من المقطع الثاني ـ لا من المقطع الأول على خلاف ما مرّ في الاحتمال الثالث من احتمالات الاتجاه الأول ـ وأما سعته وضيقه فيتبع أيضاً كون الحصر المستفاد من هذا المقطع إضافياً أو حقيقياً أي في مطلق موارد كون الولد مخلوقاً من ماء الزاني أو في خصوص ما إذا كانت أم الولد فراشاً لغيره، وعلى كل حال فلا يستفاد من الحديث نفي انتساب الولد واقعاً في غير مورد الزناء، مع أنه بناءً على الاتجاه الأول كان بالإمكان استفادة ذلك بناءً على كون الحصر فيه حقيقياً كما تقدم.

وجدير بالذكر أنه لا مجال للإيراد على هذا الاتجاه بما أورد على ما تبناه جمع من دلالة مثل قوله ﷺ (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، على أساس أن كلمة شيء شاملة لما هو معلوم العنوان كالحجر ولما هو مشكوك العنوان كالمائع المردد بين البول والماء فحكم الإمام عليه السلام بالطهارة يعم الجميع.

ومما أورد على ذلك: أن الحكم الظاهري والواقعي لا يمكن اجتماعهما في جعل واحد لتأخر الحكم الظاهري عن الواقعي.

ومما أورد عليه أيضاً: أنه إذا استند الحكم إلى العام الشامل للخصوصيات الصنفية والفردية فالحكم يكون مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيات لا إلى الأفراد بخصوصياتها، فالشيء وإن كان شاملاً للمشكوك إلا أنه بعنوان أنه شيء لا بعنوان أنه مشكوك، فلا يكون هناك

---

(١) يظهر من السيد الحكيم قدس سره في موضع المستمسك ج١٤ ص٢٢٧ أن الزاني عن إكراه غير مشمول لقوله ﷺ (وللعاهر الحجر) لعدم شمول لفظ العاهر لمطلق الزاني ولا يخلو عن إشكال.

حكم ظاهري، لأن موضوعه الشيء بما هو مشكوك فيه فلا يكون هناك إلا الحكم الواقعي الوارد على جميع الأشياء المعلومة أو المشكوك فيها، إلى غير ذلك من الوجوه التي نوقش بها في الاستفادة المذكورة.

ولكن تلك الوجوه لو تمت في موردها فهي لا تجري في المقام، لأن ما يستفاد منه الحكم الظاهري غير ما يستفاد منه الحكم الواقعي فلاحظ.

هذه.. هي الاتجاهات الثلاثة التي يمكن طرحها في مفاد الحديث الشريف، ويمكن ترجيح الأخير منها ـ وإن لم أجده في كلماتهم ـ لما يأتي:

إن المحتملين الأولين من الاتجاه الأول غير صحيحين كما مر، وأما المحتمل الثالث ـ الذي تبناه السيد الحكيم (قدس سره) في كتاب النكاح ـ فهو وإن كان معقولاً في حد نفسه، إلا أنه لا ينسجم مع بعض موارد تطبيق الحديث في روايات الفريقين.

ففي قصة ابن زمعة يلاحظ أن النبيﷺ لم يكتف بنفي الولد عن عتبة وإنما الحقه بزمعة، مما يعني أنه كان هناك شك في كون الولد من زمعة أو عتبة، وأما مع فرض العلم بكونه من عتبة فكيف يمكن إلحاقه بزمعة وإن صحّ نفيه عن عتبة؟!

وكذلك في مورد صحيح سعيد الأعرج لا بد أن يفرض الشك في كون الولد لأيّ الرجلين ـ كما هو ظاهره أيضاً ـ إذ مع العلم بعدم كونه للذي عنده الجارية كيف يمكن إلحاقه به؟! ومثله روايته الأخرى.

وبالجملة لا محيص من الالتزام بأن قولهﷺ (الولد للفراش) كان مسوقاً لبيان حكم صورة الشك في كون الولد لصاحب الفراش أو لغيره.

وبذلك يظهر أن الاتجاه الأول في تفسير الحديث الشريف مما لا يمكن المساعدة عليه بأيّ من محتملاته.

وأما الاتجاه الثاني فهو صحيح فيما يتعلق بتفسير المقطع الأول من الحديث ـ كما تبين وجهه مما مرّ ـ والظاهر أن المتعين من الوجهين المذكورين له هو الوجه الأول، أي كون الحصر فيه إضافياً لأنه المتفاهم منه عرفاً بمقتضى المقابلة مع قوله (وللعاهر الحجر) كما يظهر بملاحظة نظائره.

وعلى ذلك فلا يستفاد من الحديث إلحاق الولد بصاحب الفراش إلا في صورة الشك في كونه منه أو من الزاني، وأما في صورة الشك في كونه من صاحب الفراش أو من الواطىء شبهة ونحو ذلك فلا بد من الرجوع إلى سائر الأمارات الشرعية.

وكيف كان فأصل الاتجاه الثاني في تفسير المقطع الأول من الحديث متين، وأما تفسير المقطع الأخير منه بإرادة مجرد نفي انتساب الولد إلى الزاني في صورة الشك في كونه منه أو من صاحب الفراش ليكون تأكيداً لمفهوم الصدر فهو مما لا ينسجم مع صحيح الحلبي المتقدم، حيث يلاحظ أن الإمام عليه السلام استند فيه إلى الحديث الشريف في نفي توريث الذي اشترى الجارية ـ بعد أن قاربها حراماً ـ لولد الجارية، فإنه لو لم يكن النبوي دالاً على نفي انتساب ولد الزناء الواقعي إلى الزاني لكان الاستناد إليه في نفي الإرث في مورد الرواية غير واضح الوجه، لأن عدم إرث ولد الزنى للزاني مسلّم لا خلاف فيه بين المسلمين، وإنما وقع الخلاف في انتسابه إليه وعدمه عند بعض المتأخرين، فلا معنى لتعليل عدم إرث المشكوك كونه ولد الزناء بأن الولد في مورد الشك ينسب إلى صاحب الفراش لا الزاني، مع أنه حتى على تقدير انتسابه إلى الزاني لا يرث منه لأن ولد الزناء لا يرث الزاني بلا إشكال، وهل هذا إلا نظير إن يسأل من يفتي بطهارة عرق الجنب من الحرام بأنه إذا شك الجنب من الحرام في التعرق فهل عليه شيء؟ فيقول في الجواب: لا شيء عليه لأصالة عدم خروج العرق! مع أنه حتى على تقدير خروجه لا حكم له إلاّ الطهارة في فتواه.

ويؤكد هذا قوله عليه السلام في الذيل (ولا يورث ولد الزنى) كما أشار إليه في المستمسك، فإن مقتضاه دلالة الحديث الشريف على نفي توريث ولد الزناء الواقعي ولا وجه له إلا إن يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله (وللعاهر الحجر).

هذا.. ولكن يمكن أن يجاب عن ما ذكر أولاً بأن الإمام عليه السلام لم يعلّل نفي التوريث بنفي الانتساب المستفاد من الحديث، بل لما كان النبي صلى الله عليه وآله قد جعل نصيب العاهر في مورد الشك هو الحجر كان لازمه عدم حصوله على الإرث منه، فالإمام عليه السلام استدل بلازم كلامه صلى الله عليه وآله في الحكم بعدم توريث الزاني من ولد الجارية المزني بها، فلا يدل ذلك على كون مورد السؤال في الصحيحة هو ولد الزناء الواقعي فتأمل.

وكذلك يمكن أن يجاب عما ذكره السيد الحكيم (قدس سره) من ظهور الذيل في إرادة ولد الزنى الواقعي بأن الاستثناء المذكور في قوله عليه السلام (إلا رجل يدّعي ابن وليدته) قرينة على أن المراد بولد الزناء هو ولد الزناء الادعائي أي من زنى بامرأة ثم ادعى ولدها في مقابل ادعاء مالك الوليدة المزني بها للولد وهو المذكور في مقطع الاستثناء فلاحظ.

فتحصل مما تقدم أن دلالة قوله صلى الله عليه وآله (وللعاهر الحجر) على نفي انتساب ولد الزنى إلى أبيه الزاني ـ التي يبتني عليها الاتجاه الثالث ـ ليس بذلك الوضوح، ولكن على تقدير الالتزام بها فموردها بقرينة المقابلة مع المقطع الأول هو ما إذا كانت المزني بها فراشاً للغير، وأما إذا كانت خلية فلا يستفاد من الحديث عدم انتساب ولدها من الزناء إلى أبيه الزاني فتدبر.

يبقى الإيعاز إلى أمور:

(الأمر الأول) يمكن الاستدلال على نفي انتساب ولد الزناء إلى الزاني بوجوه أخرى غير النبوي المتقدم وهي:

(الأول) ما دل على نفي التوارث بين الزاني وولد الزناء فإنه يمكن أن يجعل ذلك آية عدم انتسابه إليه.

وقد أجاب عند السيد الأستاذ (قدس سره) بأنه تخصيص في أدلة الإرث وحسب، كما ورد نظير ذلك في القاتل والكافر، ولا يدل على نفي الولدية بوجه[1].

ولكن الإنصاف إنه لا يخلو من تأييد لنفي الانتساب، فإن عدم التوارث هنا لا يختص بالزاني والولد بل يعم جميع المتقربين بأيّ منهما، ومثل هذا لا يوجد في غيره من موانع الإرث كالقتل والكفر، فالقاتل وإن لم يكن يرث المقتول إلا أن المتقرب به يرثه، فلو قتل شخص أباه وكان له ابن ولم يكن لأبيه ولد غير القاتل يرث ابن القاتل جدّه، وكذلك إذا مات المسلم وله ابن كافر فقط، وللابن ابن مسلم يرثه ابن الابن، وأما في الزنى فالصلة مقطوعة من حيث التوارث بين الزاني وولد الزنى ومن يتقرب بهما، فبذلك يفهم أن عدم الإرث في القاتل والكافر إنما هو عقوبة لهما على القتل والكفر، وأما في الزاني فليس كذلك وإلا لاختص عدم الإرث بالزاني والولد بل بالزاني فقط إذ لا ذنب للولد إيضاً.

فهذا مما يؤيد أن عدم التوارث في باب الزناء إنما هو من حيث نفي الانتساب، ونظيره ولد الملاعنة فإن نفي التوارث بينه وبين الملاعن ومن يتقرب به إنما هو من حيث نفي انتسابه إليه ظاهراً.

(الثاني) ما دلّ على أن الناس في يوم القيامة يدعون بأسماء أمهاتهم ولا آبائهم[2]، ويظهر من بعض النصوص أن الوجه في ذلك وقوع الزناء وكون البعض من الناس أولاد زناء، فإنه يمكن أن يقال في ضوء ذلك بأنه إذا كان ولد الزنى ينسب إلى الزاني لما كان هناك حاجة إلى أن يدعى الناس بأسماء أمهاتهم، بل كان بالإمكان أن يُدْعوا جميعاً بأسماء آبائهم؛ فولد الحلال يدعى باسم أبيه من الحلال وولد الزناء يدعى باسم أبيه الزاني لفرض أنه ولده ولا ينتفي نسبه عنه.

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج٩ ص١٧٧، مباني العروة الوثقى ج٢ ص٨١.

(٢) بحار الأنوار ج٧ ص٢٣٨ وما بعدها.

ولكن هذا الاستدلال مخدوش، فإن الوجه في دعوة الناس بأسماء أمهاتهم ليس هو كون ولد الزناء لا ينسب إلى أبيه الزاني، بل لأنه إذا دعي باسم أبيه الواقعي وهو الزاني ينكشف الستر ويكون فيه مهانة له أمام الناس في المحشر، وقد صرّح بذلك في ذيل بعض الروايات المعتبرة، ففي خبر أبي ولاّد عن أبي عبدالله عليه السلام إن الله تبارك وتعالى يدعو الناس يوم القيامة يا فلان ابن فلانة ستراً من الله عليهم[1]، أي لكي لا يتبين ولد الزنى عن غيره، إذ لو كان يعرف بأنه ابن فلان ودعي باسم أبيه الواقعي لافتضح في المحشر.

وعلى ذلك فالاستشهاد بهذه الروايات على صحة انتساب ولد الزنى إلى أبيه الزاني أولى من الاستدلال بها على عدمه.

(الثالث) قول أمير المؤمنين عليه السلام (فرض الله تبارك وتعالى.. ترك الزنى تحقيقاً للنسب)[2].

فإنه ظاهر في أنه مع الزنى لا يتحقق النسب أي بين الزاني والولد، وهذا هو المطلوب.

والجواب عنه: إن هذا المقطع منقول في النسخ المتداولة من نهج البلاغة بلفظ(تحصيناً للنسب)[3] ومعناه هو المنع من اختلاط الأنساب وأن ينسب الشخص إلى غير أبيه، فإنه مع الزنى وحصول الحمل به لا يتيسر في الغالب تشخيص من هو الأب الحقيقي للحمل، ومثله ما ورد في محاجة الإمام الرضا عليه السلام مع بعضهم حين سئل عن علة حرمة الزنى فقال عليه السلام: لما فيه من الفساد وذهاب الموازين وانقطاع الأنساب لا تعلم المرأة في الزنىٰ من أحبلها ولا المولود يعلم من أبوه ولا أرحام موصولة ولا قرابة

---

(١) بحار الأنوار ج٧ ص٢٣٨ ح١.

(٢) بحار الأنوار ج٦ ص١١٠ نقلاً عن نهج البلاغة ومناقب آل أبي طالب.

(٣) نهج البلاغة ص٦٨٠ ح٢٥٤.

معروفة[1]، بل يمكن أن يقال أنه حتى لو كان بلفظ (تحقيقاً) فهو لا يدل على نفي انتساب ولد الزنى إلى الزاني فلاحظ.

(الأمر الثاني) نسب إلى المشهور بل قيل هو المتفق عليه بين الفقهاء نفي انتساب ولد الزنى إلى أبيه الزاني من غير تفصيل بين أن تكون أمه فراشاً لرجل آخر وعدمه[2]، ولكن تقدم أن النبوي الشريف لو سلمت دلالته على نفي انتساب ولد الزنى إلى الزاني فهو يختص بما إذا كانت المرأة فراشاً للغير، ومن هنا فقد يستشكل في نفي نسبة ولد الزنى إلى أبيه الزاني إذا كانت المزني بها خلية عن الزوج، بل ربما يستدل على خلافه بجملة من الروايات:

١ ـ صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام إلى اليمن فقال له حين قدم حدثني بأعجب ما ورد عليك قال: يا رسول الله أتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطؤوها جميعاً في طهر واحد فولدت غلاماً واحتجوا فيه، كلّهم يدعيه فاسهمت بينهم وجعلته للذي خرج سهمه، وضمنته نصيبهم، فقال النبي صلى الله عليه وآله إنه ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله عزّ وجل إلا خرج سهم المحق[3]، وقريب منها صحيحة سليمان بن خالد[4].

٢ ـ صحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال إذا وقع الحرّ والعبد والمشرك بامرأة في طهر واحد فادّعوا الولد أقرع بينهم فكان الولد للذي يخرج سهمه[5]، ونحوها صحيحة أخرى للحلبي[6].

---

(١) بحار الأنوار ج٦ ص١١٣.
(٢) لاحظ جواهر الكلام ج١٠ ص٤٩٥ و ج١٣ ص٦٥٩.
(٣) الوسائل ج١٤ ص٥٦٧ ح٤.
(٤) الوسائل ج١٤ ص٥٦٦ ح٢.
(٥) الوسائل ج١٤ ص٥٦٧ ح٣.
(٦) الوسائل ج١٧ ص٥٧١ ح١.

٣ ـ صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعاً أقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده ويرّد قيمة الولد إلى صاحب الجارية[1].

ولكن يلاحظ أنه ليس في النصوص المذكورة دلالة على وقوع الوطء من المشاركين فيه على وجه الزناء ليكون مما نحن فيه، بل هي لا تأبى الحمل على غير هذه الصورة ولو بقرينة استبعاد التفكيك بين كون المزني بها فراشاً للزاني وعدمه في نفي انتساب الولد إليه.

مضافاً إلى أن مورد الصحيحة الأولى الأمة المشتركة فلا يصح قياس غيرها بها، كما أن مورد الأخيرة كون أحد الواطئين مالكاً دون الآخرين فمقتضى القاعدة لحوق الولد به لأنه صاحب الفراش إلا إذا كانت الجارية مملوكة للآخرين أيضاً حين وقوع الوطىء منهما كما مر في رواية الحسن الصيقل.

وبالجملة لا مجال للاستناد إلى هذه الروايات في صحة انتساب ولد الزناء إلى أبيه الزاني في ما إذا لم تكن المزني بها فراشاً لغيره.

(الأمر الثالث) المشهور بين الفقهاء أن ولد الزناء لا ينتسب إلى أمه الزانية كما لا ينتسب إلى أبيه الزاني، وليس على ذلك دليل إلا قوله صلى الله عليه وآله (الولد للفراش وللعاهر الحجر) بناءً على أن المراد بالفراش الزوجة وبالعاهر هي الزانية ولكن تقدم أنه غير تام.

وأما دليل عدم التوارث بين الزانية وولدها المولود من الزناء فهو لا ينهض حجة واضحة على نفي النسبة بينهما كما مر مثله في الزاني، مضافاً إلى أن جمعاً من الفقهاء ـ ومنهم السيد الأستاذ قدس سره ـ قد منعوا أو تأملوا في عدم التوارث بين الأم وولدها من الزنى ولعله استناد إلى موثقة إسحاق بن عمار (إن ولد الزنى.. ترثه أمه وأخواله..) ولكنها معارضة

---

(١) الوسائل ج١٤ ص٥٦٦ ح١.

بذيل صحيح عبدالله بن سنان ولا بد من تأويلها أو حملها على التقية لموافقتها للجمهور[1].

وفي مقابل ما ذكر يمكن تأييد انتساب ولد الزنى إلى أمه بما دل على أن الناس يدعون يوم القيامة بأسماء أمهاتهم، ففي معتبرة أبي ولاد عن أبي عبدالله عليه السلام أن الله تبارك وتعالى يدعو الناس يوم القيامة أين فلان ابن فلانة ستراً من الله عليهم[2].

ويشير ذيل الرواية إلى ما صرّح به في روايات أخرى من أن السبب وراء دعوة الناس بأسماء أمهاتهم هو وجود أولاد الزناء بينهم، فيظهر منه أن الولد ينسب إلى التي ولدته وإن كان عن زنىً فلاحظ.

ويؤيده أيضاً التعابير الواردة في بعض النصوص كصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام... قال وسألته عن امرأة غير ذات بعل زنت فحملت فلما ولدت قتلت ولدها سراً قال: تجلد مائة لأنها زنت وتجلد مائة لأنها قتلت ولدها[3].

(الأمر الرابع) إذا بني على نفي انتساب ولد الزناء إلى الزاني أو الزانية شرعاً فمقتضى ذلك عدم ترّتب شيء من الأحكام الثابتة للأبوة والأمومة والبنوة والعناوين المتفرعة عليها، إلا ما استفيد من دليله أن العبرة في ترتبه بالانتساب العرفي لا الشرعي، كما يدعى ذلك بالنسبة إلى النكاح وقد مرّ الكلام حوله.

وأما بناءً على عدم تمامية الدليل على نفي انتساب ولد الزناء شرعاً فمقتضى القاعدة ترتب جميع الأحكام إلا مايثبت عدم ترتبه وهو الإرث خاصة.

---

(١) لاحظ حول وسائل المنع من الإنجاب ص١٩٤.

(٢) بحار الأنوار ج٧ ص٢٣٨ ح١.

(٣) الوسائل ج١٨ ص٤٠٨ ح١.

ولكن ذكر المحقق النراقي (قدس سره) بعد الحكم بتحريم النكاح بالنسب المتصل بالزنى ما لفظه: (ولا يضّر عدم ثبوت سائر أحكام النسب بالنسب الحاصل من الزنى ـ كالتوارث وإباحة النظر، والانعتاق، وإرتفاع القصاص وتحريم حليلة الابن، والجمع بين الأختين ونحوها ـ لأنه إنما هو بدليل خارجي دال على تعلقها بالنسبة الشرعية خاصة)[1].

وهذا الكلام لا يخلو من غرابة، إذ الدليل الخارجي إنما قام في الإرث، وأما سائر الأحكام ومنها بقية المذكورات في كلامه فلم أجد ما يدل على عدم ثبوتها بالنسب المتصل بالزنى.

بل ربما يقال إن القدر المتيقن من عدم إرث ولد الزناء من أبيه الزاني هو فيما إذا كانت أمه فراشاً للغير، وأما إذا كانت خلية فمقتضى بعض النصوص ثبوت الإرث بينهما وهي معتبرة حنان بن سدير قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل مسلم فجر بامرأة يهودية فأولدها ثم مات ولم يدع وارثاً قال فقال: يسلم لولده من اليهودية الميراث، قلت: فرجل نصراني فجر بامرأة مسلمة فأولدها غلاماً ثم مات النصراني وترك مالاً لمن يكون ميراثه؟ قال: يكون لابنه من المسلمة[2].

فهذه الرواية ربما تحمل على صورة عدم كون المزني بها فراشاً للغير في مقابل ما دل عليه صحيح الحلبي وأبي بصير من عدم الإرث في صورة كون الولد ناتجاً من الزنى بذات البعل ونحوها.

ولكن يلاحظ عليه أنه ليس في الرواية دلالة على كون موردها ما ذكر، كما أنه قد مرّ أن المراد بولد الزنى في صحيح الحلبي ونحوه وهو (ولد الزنى الادعائي) ومع الغض عن ذلك فقوله (ولا يورث ولد الزنى) جملة مستقلة ولا تختص بما إذا كان الولد ناتجاً عن الزنى بذات البعل

---

(١) مستند الشيعة ج١٦ ص٢٢١.

(٢) الوسائل ج١٧ ص٥٦٨ ح٨.

ونحوها، والعمدة في الدلالة على نفي التوارث بين ولد الزناء وأبويه هو ذيل صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت: فإنه ـ أي ولد الزنى ـ مات وله ماله من يرثه؟ قال: الإمام[1].

ويؤيده في ولد الزنى من الخلية خبر محمد بن الحسن الأشعري قال كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام معي يسأل عن رجل فجر بامرأة ثم أنه تزوجها بعد الحمل فجاءت بولد هو أشبه خلق الله به، فكتب بخطه وخاتمه: الولد لغية لا يورث[2].

والحاصل أن رواية حنان وإن كانت معتبرة سنداً إلا أنها لما لم تكن مختصة بما إذا كانت المزني بها خلية عن الزوج فلا سبيل إلى العمل بها بوجه ولا بد من ردّ علمها إلى أهله.

❀ ❀ ❀

هذا.. وقد ظهر مما تقدم في تفسير الحديث الشريف (الولد للفراش وللعاهر الحجر):

١ ـ إن القدر المتيقن من مفاده هو الحكم الظاهري في مورد الشك في كون الولد متكوناً من ماء صاحب الفراش أو من ماء الزاني، حيث يدل قوله صلى الله عليه وآله الولد للفراش على كونه ملحقاً بصاحب الفراش، وأما في سائر موارد الشك في كون الولد من صاحب الفراش أو من غيره فلا يظهر من الحديث الشريف الحكم بلحوقه بصاحب الفراش خلافاً لما أفاده بعض الأعلام (قدس سره).

٢ ـ إن أقصى ما يمكن إدعاء دلالة الحديث الشريف عليه من الحكم الواقعي هو أن مفاده قوله صلى الله عليه وآله (للعاهر الحجر) عدم انتساب ولد الزناء إلى أبيه الزاني إذا كانت المزني بها فراشاً للغير، ولكن مرّ أنه غير واضح.

---

(١) الوسائل ج١٧ ص٥٦٧ ح٣.

(٢) الوسائل ج١٧ ص٥٦٧ ح٢.

وأما دلالته على نفي انتساب ولد الزناء إلى أبيه الزاني في صورة عدم كون المرأة فراشاً للغير فممنوعة جداً، فضلاً عن دلالته على حصر انتساب الولد إلى صاحب الفراش ونفي انتسابه إلى غيره مطلقاً كما يظهر من السيد الحكيم قدس سره في رسالة المنهاج والله العالم.

الملحق الرابع

حول تفسير علي بن ابراهيم

أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي أحد أعلام الإمامية في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، وقد ترجم له النجاشي وأثنى عليه قائلاً (ثقة في الحديث ثبت معتمد صحيح المذهب سمع فأكثر)[١] ومن أشهر مصنفاته كتابه في تفسير القرآن المجيد، ذكره الشيخ والنجاشي والذهبي وابن حجر[٢]، وذكر له ابن النديم كتابين في القرآن أحدهما نوادر القرآن[٣]، والآخر أخبار القرآن ورواياته[٤]، ولعله هو المعنيّ بالأخير وإن كان يظهر من الشيخ أنه غيره.

وقد حظي تفسير القمي بشهرة معتد بها لدى علماء الإمامية وغيرهم في القرون اللاحقة، ففي القرن الخامس نقل عنه الشيخ في كتابيه التبيان وتهذيب الأحكام، وفي القرن السادس نقل عنه الطبرسي في مجمع البيان

---

(١) كتاب الرجال ١٩٧.

(٢) الفهرست ص١١٥ وكتاب الرجال ص١٩٧ وميزان الإعتدال ج٣ ص١١١ ولسان الميزان ج٤ ص١٩١ ولاحظ معجم الأدباء ج١٢ ص٢١٥.

(٣) فهرست ابن النديم ص٥٥.

(٤) المذكور في فهرست ابن النديم (اختيار القرآن) ولكن في معجم الأدباء ما في المتن والظاهر أنه الصحيح.

وإعلام الورى وابن شهر آشوب في مناقب آل أبي طالب، وفي القرن السابع نقل عنه ابن طاووس في سعد السعود وفرج المهموم، وفي القرن الثامن نقل عنه الشهيد الأول في القواعد والفوائد واختصره ابن العتايقي الحلي[1]، وفي القرن التاسع نقل عنه الكفعمي في المصباح وقام باختصاره

---

(١) هو الشيخ كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم بن العتايقي الحلي ترجم له في روضات الجنات ج٤ ص١٩٣، وذكر في ص١٩٥ أن له كتاباً مختصراً لتفسير علي بن إبراهيم القمي رحمه الله فيما يقرب من عشرة آلاف بيت، عندنا منه نسخة عتيقة، يقول في أوله بعد الحمد والصلاة: فإني وقفت على كتاب الأستاذ الفاضل علي بن إبراهيم بن هاشم القمي رضي الله عنه وأرضاه فوجدته كتاباً ضخماً قابلاً للاختصار، فأحببت أن أختصره بإسقاط الأسانيد والمكرّر وحذف بعض لفظ القرآن الكريم لشهرته إلاّ ما لا بدّ منه، وبحذف ما فائدته قليلة، وربما أضيف إلى الكتاب ما يليق به، ثم قال في آخره: وهذا آخر ما احتويناه ونقحناه من السبعة أجزاء من كتاب علي بن إبراهيم بن هاشم وأضفنا إليه ما خطر بالبال مما يناسبه ورددنا ما جاء ظاهره في عدم العصمة بالأنبياء والأولياء فإن مذهب أهل البيت، الأئمة الطاهرين ليس ما يقوله هذا الرجل فليتأمل فإن مذهبهم تنزيه الأنبياء والأئمة عن جميع القبائح، واعلم أن لنا في كثير من هذا الكتاب نظراً فإنه لا يوافق المذهب الذي هو الآن مجمع عليه وكتب عبد الرحمن ابن محمد بن إبراهيم بن العتايقي منقح الكتاب ومختصره وذلك في غرة ذي الحجة سنة سبع وستين وسبعمائة والحمد للّه رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين وسلم تسليماً آمين رب العالمين.

وتوجد نسختان من هذا المختصر ـ في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم ١٢٦٤١ و١٢٢١٦، كما توجد نسخة أخرى منه في مكتبة السيد المرعشي في قم وقد ذكرت خصوصياته في (فهرست كتابهاى خطي كتابخانة آية الله مرعشي) ج١ ص٣٠٩.

وجدير بالذكر أنه توجد في هذه المكتبة أيضاً نسخة من مختصر آخر لتفسير علي ابن إبراهيم في مجموعة بخط سلام الله بن عارف بن محمد عارفي مودغاى في رمضان ٩٣٩ وورد في مقدمته ما مضمونه: (إن بعض الطلبة قام باختصار تفسير علي بن إبراهيم القمي ولما كان اختصاره لا يخلو من بعض النواقص تداركتها وقابلته مع نسخة الأصل من تفسير علي بن إبراهيم الموجود في خزانة الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام وخصوصيات هذه النسخة مذكورة في (فهرست كتابهاى خطي كتابخانة آية الله مرعشى) ج٢ ص٧١.

أيضاً[1]، وفي القرن العاشر نقل عنه الاسترابادي في تأويل الآيات الظاهرة، وفي أواخر القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر نقل عنه الأعلام الأربعة العلامة المجلسي في بحار الأنوار والمحدث الحر العاملي في وسائل الشيعة والمحقق السيد هاشم البحراني في البرهان والمحدث الشيخ عبد علي الحويزي في نور الثقلين قدس الله أسرارهم[2].

والنسخة التي وصلت إلى هؤلاء الأعلام الأربعة ـ وهي المتداولة بين المتأخرين عنهم إلى هذا العصر[3] ـ تشتمل على أحاديث مسندة وأخرى مرسلة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام وغيرهم، بالإضافة إلى اشتمالها على عبارات كثيرة في تفسير الآيات الكريمة أو بيان موارد نزولها من دون إسنادها إلى أحد، ولكن يظهر من المحقق السيد هاشم البحراني أنه فهم كون هذه التفاسير ونحوها مروية عن الإمام الصادق عليه السلام كما كان مثبتاً في بداية نسخته من التفسير هكذا (تفسير الكتاب المجيد.. وهو تفسير مولانا

---

(١) لاحظ الذريعة ج١ ص٣٥٥.

(٢) يجدر الإشارة إلى أن المصادر التي نقلت عن تفسير القمي لا تنحصر فيما ذكر ولكن لاحظت فيما عثرت عليه من غيرها أنها اعتمدت في النقل عنه على أحد المصادر المذكورة، مثلاً نقل عنه المحقق في المعتبر ص٢٨٠ والعلامة في المختلف ج٣ ص٢٠٢ وابن فهد في المهذب البارع ج١ ص٣٥١ والمحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة ج٤ ص١٦٥ والظاهر أن مصدر الجميع ما نقله الشيخ في كتاب الزكاة من التهذيب.

وأيضاً نقل عنه الفاضل المقداد في كنز العرفان ج١ ص١٥٥، ٣٦٧، ج٢ ص١٩، وغيرها والظاهر أن مصدره في ذلك هو مجمع البيان للطبرسي.

ونقل عنه ابن أبي الجمهور الإحسائي في عوالي اللئالي ج١ ص٤٣٩ و ج٢ ص٥١، و ١٠١ و ١١١ و ج٣ ص١٢١، والظاهر أن مصدره في الأول قواعد الشهيد وفي الثلاثة التي بعده كنز العرفان وفي الأخير المهذب البارع لابن فهد الحلي.

(٣) توجد لكتاب التفسير مخطوطات كثيرة في هذا الوقت ـ منها عشر نسخ في مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في النجف الأشرف ـ ولكن لم يتيسر لي الإطلاع على ما يرقى تاريخه إلى القرن العاشر فضلاً عما قبله من القرون.

أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق)[1].

والملحوظ أساساً في البحث عن اعتبار هذه النسخة وحجيتها هو ما تضمنته من الأحاديث المسندة إلى المعصومين عليهم السلام بطرق الرجال الثقات مما يتعلق بالأحكام الإلزامية أو الوقائع التاريخية وما بحكمها، وأما المراسيل ونحوها فالبحث عن اعتبار النسخة بالنظر إليها قليل الجدوى كما لا يخفى.

وكيف كان فيمكن الاستدلال على اعتبار هذه النسخة بوجهين:

(الوجه الأول) ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره في بعض الموارد، وتطبيقه في المقام أن يقال: إن للشيخ الطوسي طريقاً معتبراً إلى تفسير القمي مذكوراً في فهرسته[2]، وصاحب الوسائل له طرق معتبرة إلى مرويات الشيخ في كتاب الفهرست ومنها كتاب التفسير وقد ذكرها في خاتمة الوسائل[3]، فبذلك يمكن التوصل إلى اعتبار نسخة صاحب الوسائل من هذا الكتاب، وهي مطابقة للنسخة المتداولة منه كما يظهر بالمقابلة بين ما أورده عنه وما ورد في النسخ المتداولة.

ولكن هذا الوجه غير واضح فإن أسانيد صاحب الوسائل إلى مرويات الشيخ الطوسي قدس سره من الأصول والكتب إنما هي طرقه إلى نسخ الشيخ من تلك المصنفات أو إلى عناوينها المذكورة في الفهرست لا إلى النسخ الواصلة إلى صاحب الوسائل منها، وكم فرق بين الأمرين، فوجود السند إلى أصل الكتاب ـ مثلاً ـ لا يثبت صحة النسخة الواصلة بطريق الوجادة.

ومن المؤكد أن معظم مصادر صاحب الوسائل قد وصلت إليه بهذا

---

(١) تفسير البرهان ج١ ص١٩، وتوجد مخطوطة مماثلة لها في مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في النجف الأشرف تحت رقم ٢٠٣٧ وتاريخ كتابتها محرم سنة ١٠٨٨.

(٢) الفهرست ص١١٥.

(٣) الوسائل ج٢٠ ص٤٣.

الطريق ـ كما هو الحال بالنسبة إلى معاصره العلامة المجلسي (قدس سره) وسائر المتأخرين ـ وقد ظهر ذلك جلياً بالعثور على نسخه الشخصية من بعض مصادره ككتاب علي بن جعفر وما سمّاه بنوادر أحمد بن محمد بن عيسى وكتاب سليم بن قيس وكتاب الاختصاص المنسوب إلى الشيخ المفيد[1].

وبالجملة لا ريب في أن صاحب الوسائل رضي الله عنه لم يكن يختلف عن باقي الأعلام المتأخرين في طريقة حصوله على كتب المتقدمين ومصنفاتهم، وهي طريقة الوجادة مع الاعتماد على القرائن والشواهد الداخلية والخارجية في صحة النسبة واعتبار النسخة[2]، وربما كان ـ كما يقول المحدث النوري ـ يتشبث في الاعتماد أو النسبة بوجوه ضعيفة وقرائن خفية[3]، كما لوحظ ذلك فيما سماه بنوادر أحمد بن محمد بن عيسى.

فالنتيجة أنه لا سبيل إلى إثبات اعتبار النسخة المتداولة من تفسير علي بن إبراهيم عن طريق صحة سند صاحب الوسائل إلى مرويات الشيخ الطوسي (قدس سره).

(الوجه الثاني) إن تفسير علي بن إبراهيم وإن وصلت نسخته إلى المتأخرين بطريق الوجادة، بالإضافة إلى أن راويها المثبت إسمه في بدايتها وهو (أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر) ممن لم تثبت وثاقته بل لا يوجد له ذكر في كتب الرجال ـ وإن ذكر في بعض كتب الأنساب ـ وكذلك الراوي عنه أي قائل قوله (حدثني أبو الفضل العباس...) فإنه لم يعرف من هو فضلاً عن أن يثبت اعتبار حديثه.

---

(١) توجد نسخة من الكتب المذكورة في مجموعة واحدة في مكتبة السيد الحكيم قدس سره في النجف الأشرف تحت رقم (٣١٦).

(٢) وقد صرّح قدس سره في الفائدة الرابعة من خاتمة الوسائل (ج٢٠ ص٣٦) بأنه اعتمد في صحة نسبة جملة من مصادره إلى مؤلفيها على بعض القرائن منها موافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة.

(٣) مستدرك الوسائل الخاتمة ج١ ص٣١.

ولكن هذا كله لا يمنع من الاعتماد على هذه النسخة، كما هو الحال بالنسبة إلى كثير من النسخ الواصلة إلى المتأخرين من تأليفات المتقدمين، كأكثر كتب الصدوق والمفيد والمرتضى والشيخ، فضلاً عن كتب من تقدمهم كالجعفريات ومسائل علي بن جعفر والمحاسن للبرقي وقرب الإسناد للحميري وغيرها.

فإن الملاحظ ـ كما مر الإيعاز إليه آنفاً ـ إن معظم ما بقي من كتب السابقين ووصل إلى العلامة المجلسي وصاحب الوسائل ومن تأخر عنهم لم يصل إليهم بطريق السماع أو القراءة أو المناولة أو نحوها طبقة بعد طبقة إلى أن ينتهي إلى مؤلف الكتاب، بل وصل في الغالب بطريق الوجادة حيث كان يعثر على نسخة ـ أو أزيد ـ من كتاب فيتم الاعتماد عليها والنقل عنها وتداولها واستنساخها، وربما تصبح هي النسخة الأمّ لعشرات النسخ اللاحقة، ويخرج الكتاب عن كونه نادر الوجود إلى كتاب شائع النسخ متداولها[1].

ويلاحظ أحياناً أن النسخة الأمّ كانت مصدّرة بطريق صاحبها إلى المؤلف، وفيه شخص غير معروف ولكن ذلك لم يمنع من الاعتماد عليها، كما هو الحال بالنسبة إلى فهرست الشيخ وأمالي الصدوق وغيبة النعماني وغيرها، ففي مقدمة الفهرست ـ مثلاً ـ ورد هكذا (أخبرنا الشيخ الفقيه الصالح رشيد الدين أبو البركات العبداد بن جعفر بن محمد بن علي بن خسرو الديلمي... قال أخبرني الفقيه جمال الدين أبو عبدالله الحسين بن هبة بن الحسين المعروف بابن رطبة السوراوي... قال أخبرني الفقيه أبو

---

(١) مما يشير إلى قلة نسخ غالب كتب المتقدمين قبل عصر العلامة المجلسي ما ذكره المحقق الأردبيلي قدس سره في ضمن كلام له في مجمع الفائدة(ج٥ ص٩) قائلاً: إنه الآن مثلاً ما بقي من قريب من مائتي كتاب للشيخ المفيد... إلا المقنعة في بعض البلاد، ومن ثلاثمائة تقريباً من كتب الصدوق... إلا من لا يحضره الفقيه وثواب الأعمال في بعض البلاد وما ذكره في كتابه الأمالي والمجالس وكتاب الاعتقادات وهي موجودة أيضاً انتهى.

علي الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي قال أخبرني السعيد الوالد أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي قال. . .)[1].

وقائل قوله (أخبرنا) غير معلوم، كما أن الشيخ العبداد بن جعفر ليس له ذكر في غير هذا الموضع، والظاهر أن صاحب الرياض اعتمد عليه في وصفه بأنه من أكابر علمائنا[2].

وبالجملة إن مجرد كون نسخة الكتاب قد وصلت إلى المتأخرين بطريق الوجادة، وكونها مصدّرة باسم شخص أو أشخاص غير موثقين لا يكون مانعاً من الاعتماد عليها، نعم لا بد من توفر قرائن وشواهد كافية تورث الوثوق بصحتها.

ومن عوامل حصول الوثوق بصحة النسخة اشتهار الكتاب وتداول نسخه بين الأصحاب سماعاً وقراءة ومناولة وكتابة وغير ذلك إلى عصر الناسخ.

ومنها كون النسخة بخط أحد العلماء الأثبات أو أن يكون عليها خطّه وتصحيحه.

ومنها تطابق النصوص المنقولة عن الكتاب في كتب السابقين مع ما يوجد في النسخة الواصلة.

وهذا العامل الأخير يمكن أن يدعى توفره فيما يخص النسخة المتداولة من تفسير علي بن إبراهيم، فإنه يوجد عدد من المصادر القديمة نسبياً التي نقلت عن هذا التفسير، ومن أهم تلك المصادر التي توسعت في النقل عنه هو تفسير مجمع البيان للطبرسي[3]، وقد قارنت في عشرات الموارد بين ما أورده عنه وما هو الموجود في النسخة المتداولة فلاحظت

---

(١) الفهرست ص٢٣.

(٢) طبقات أعلام الشيعة القرن السادس ص١٤٩.

(٣) ومن المصادر التي ينبغي مقابلة النسخة المتداولة من التفسير بها المختصران المذكوران في هامش ص٥٤٤ ولكن لم يتيّسر لي الإطلاع عليهما إلى اليوم.

أن المحكي يطابق الموجود تقريباً ولا اختلاف بينهما إلا جزئياً، مما يمكن أن يحمل على كونه من مقتضيات النقل بالمعنى أو ما يحصل بسبب الحذف والاختصار والتقديم والتأخير في بعض الجمل والعبارات ونحو ذلك مما لا يشكل اختلافاً معتداً به[1].

---

(١) لاحظ مجمع البيان ج١/ ٣٧٤= تفسير القمي ج١/ ٥٩، ج١/ ٣٨٨= ج١/ ٦٠، ج١/ ٤١٤= ج١/ ٦٣، ج١/ ٤٨٠= ج١/ ٦٤، ج٢/ ١٠= ج١/ ٦٦، ج٢/ ٢١= ج١/ ٦٦، ج٢/ ١٠١= ج١/ ٧٤، ج٢/ ١٤٣= ج١/ ٨١، ج٢/ ١٥٠= ج١/ ٨٢، ج٢/ ١٦١= ج١/ ٨٤، ج٢/ ١٩٨= ج١/ ٩٣، ج٢/ ٢٢٣= ج١/ ٩٤، ج٢/ ٢٥٩= ج١/ ٩٩، ج٢/ ٣١٨= ج١/ ١٠٥، ج٢/ ٣٧٩= ج١/ ١١٦، ج٢/ ٤٤٧= ج١/ ١٢٤، ج٢/ ٤٧٢= ج١/ ١٢٩، ج٣/ ٨= ج١/ ١٣٠، ج٣/ ١٤٨= ج١/ ١٤٥، ج٣/ ١٥٣= ج١/ ١٤٦، ج٣/ ١٨٩= ج١/ ١٥٢، ج٣/ ٢٠١= ج١/ ١٥٣، ج٣/ ٢٠٧= ج١/ ١٥٥، ج٣/ ٢٣٦= ج١/ ١٥٨، ج٣/ ٢٧٢= ج١/ ١٦١، ج٣/ ٢٧٤= ج١/ ١٦٢، ج٣/ ٣٥٩= ج١/ ١٧٠، ج٣/ ٤٢٤= ج١/ ١٨٧، ج٤/ ٦= ج١/ ١٩٢، ج٤/ ٥٦= ج١/ ٢٠٠، ج٤/ ١٢٠= ج١/ ٢١١، ج٤/ ١٨٥= ج١/ ٢٢٠، ج٤/ ٢٥٩= ج١/ ٢٣١، ج٤/ ٢٧١= ج١/ ٢٣٦، ج٤/ ٢٩٦= ج١/ ٣٣٢، ج٤/ ٣٤٠= ج١/ ٢٣٨، ج٤/ ٣٤١= ج١/ ٢٣٨، ج٤/ ٣٥٥= ج١/ ٢٤٠، ج٤/ ٣٦٨= ج١/ ٢٤١، ج٤/ ٤٣١= ج١/ ٢٥٥، ج٤/ ٤٦١= ج١/ ٢٧٦، ج٤/ ٤٩٤= ج١/ ٢٧٠، ج٥/ ٥٧= ج١/ ٢٧٦، ج٥/ ٢٢٣= ج١/ ٣١٦، ج٥/ ٢٣٠ = ج١/ ٣١٧، ج٥/ ٣٦٥= ج١/ ٣٤٠، ج٥/ ٣٧٣= ج١/ ٣٤١، ج٥/ ٤٠٠= ج١/ ٣٤٤، ج٥/ ٤٠٧= ج١/ ٣٤٦، ج٥/ ٤١٨ = ج١/ ٣٥٧، ج٥/ ٤٢٢= ج١/ ٣٤٨، ج٥/ ٤٤٠= ج١/ ٣٤٩، ج٥/ ٤٥٧= ج١/ ٣٥٦، ج٦/ ٧٨= ج١/ ٣٧١، ج٦/ ١٢٦= ج١/ ٣٧٧، ج٦/ ٢٥١= ج٢/ ١٩، ج٦/ ٣٤٢= ج٢/ ٣٥، ج٦/ ٣٦٢= ج٢/ ٣٧، ج٦/ ٣٦٢= ج٢/ ٣٨، ج٦/ ٤٥٢= ج٢/ ٥٢، ج٧/ ٣٥٩= ج٢/ ١٢٥، ج٧/ ٣٩٣= ج٢/ ١٢٩، ج٧/ ٤٠٤= ج٢/ ١٣١، ج٨/ ١٦١= ج٢/ ١٧٢، ج٨/ ٢٧٥= ج٢/ ٢١٥، ج٩/ ١٥٧= ج٢/ ٢٩٩، ج٩/ ٢٥٦= ج٢/ ٣٢٨، ج١٠/ ٢١٠= ج٢/ ٣٩٨، ج١٠/ ٢٤٨= ج٢/ ٤٠٢.

ويلاحظ أن الطبرسي رضي الله عنه روى في جملة من الموارد المذكورة عن علي ابن إبراهيم بإسناده عن الصادق عليه السلام مع أن الموجود في التفسير المطبوع خالٍ عن الإسناد إليه عليه السلام، ومن تلك الموارد ما ورد في: ج١ ص٤١٤ و ٤٨٠، ج٢ ص١٠ و ١٩٨، ج٥ ص٢٢٣، ج٦ ص١٢٦، ج١٠ ص٢٤٨. =

وهكذا يمكن أن يستحصل الاطمئنان بصحة النسخة المتداولة وإحراز أنها بالفعل هو كتاب التفسير لعلي بن إبراهيم القمي.

ولكن يمكن الإشكال فيما ذكر من جهتين:

(الجهة الأولى)

إن هناك شواهد واضحة على أن قسماً كبيراً مما تضمنته النسخة المتداولة لتفسير القمي ليس من مرويات علي بن إبراهيم، وأول من تنبّه إلى ذلك ـ فيما أعلم ـ هو المحقق الشيخ آغا بزرك الطهراني قدس سره في الذريعة[1].

والقسم المشار إليه هي الأحاديث المبدوءة بأسماء عدد من الرجال أبرزهم:

= ويحتمل أن يكون منشأ ذلك هو أنه (قدس سره) فهم أن جميع التفسير مروي عن الصادق عليه السلام فعبّر بذلك، ولكن الأقرب أن منشأه أن جامع النسخة الموجودة من التفسير هو الذي تصرف في روايات علي بن إبراهيم بالحذف والاختصار كما ستأتي الشواهد على ذلك.

(١) الذريعة ج٤ ص٣٠٣ وما بعدها.

هذا.. ولكن وقفت أخيراً على كلام للمحقق الشيخ أسد الله الكاظمي قدس سره في كشف القناع ص٢١٤ يتضح منه أنه سبق صاحب الذريعة طاب ثراه في الالتفات إلى اشتمال النسخة المتداولة من كتاب التفسير على زيادات كثيرة لم تكن لعلي بن إبراهيم.

قال أعلى الله مقامه ما لفظه: (وربما يظهر من بعض عبارات تفسيره ـ أي تفسير علي بن إبراهيم ـ أن كثيراً من رواياته من زيادة راوي الكتاب المذكور اسمه في أوائله، فلعله هو الذي ألّفه حين كفّ بصر علي بن إبراهيم، فإن النجاشي ذكر أنه أضرّ في وسط عمره).

(أقول): الأرجح بملاحظة ما سيأتي من الشواهد في الجهة الثانية أن أصل كتاب التفسير كان من تأليف علي بن إبراهيم، وإنما أجري عليه بعض التغييرات من إضافة وحذف وتعديل وتبديل في زمن لاحق، وهذه النسخة هي التي وصلت إلى أيدي المتأخرين.

١ ـ أحمد بن محمد، وهو أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة الهمداني المتوفى عام ٣٣٢ أو ٣٣٣، ومعظم روايات تفسير أبي الجارود في هذه النسخة المروية عن طريقه[١].

٢ ـ محمد بن همام، وهو محمد بن أبي بكر همام بن سهيل الكاتب الإسكافي المتوفى عام ٣٣٦.

٣ ـ محمد بن أحمد بن ثابت.

٤ ـ حميد بن زياد المتوفى عام ٣١٠.

٥ ـ الحسين بن عامر وهو الحسين بن محمد بن عامر الأشعري.

٦ ـ أحمد بن إدريس المتوفى عام ٣٠٦.

٧ ـ محمد بن جعفر الرزاز المتوفى عام ٣١٢.

٨ ـ الحسين بن علي بن زكريا.

٩ ـ علي بن الحسين وهو السعدآبادي.

١٠ ـ محمد بن عبدالله وهو ابن جعفر الحميري.

١١ ـ محمد بن جعفر وهو ابن محمد بن عون.

١٢ ـ الحسن بن علي بن مهزيار.

وهناك غير هؤلاء ما يناهز عشرين شخصاً آخر أحصاهم المحقق صاحب الذريعة[٢].

والشاهد على أن مرويات هؤلاء ليست جزءاً من تفسير القمي أمور:

(أولها) إن هؤلاء ليسوا في طبقة أساتذة علي بن إبراهيم، فإنهم من

---

(١) لاحظ تفسير القمي ج١ ص١٠٢.

(٢) لاحظ الذريعة ج٤ ص٣٠٤ وما بعدها.

الطبقة الثامنة ـ وهي طبقة علي بن إبراهيم نفسه ـ بل إن ابن عقدة[1] وابن همام من أحداث الطبقة الثامنة وكبار الطبقة التاسعة، فرواية علي بن إبراهيم عنهم مستغربة، ولا سيما أنه لم يعهد روايته عن أيّ منهم فيما يناهز ستة آلاف رواية له في المجاميع الحديثية المختلفة وأهمها وأوسعها الكافي.

وأما توجيه ذلك بأن المفسّر القمي كان يحاول تفسير الآيات بالروايات وحيث لم يجد تفسير بعضها بما يرويه عن مشايخه اتجه إلى رويات معاصريه فروى عنهم ما يكفي لتفسيرها فهو توجيه غير صحيح:

أولاً: لأن بعض تلك الروايات واردة في موارد روايات مشايخ علي ابن إبراهيم، وبعضها واردة في موارد تفاسيره للآيات الكريمة بنحو لا يطابق ما ورد في روايات معاصريه، وفيما يلي نماذج من القسمين:

١ ـ أورد تفسير آية النور عن محمد بن همام وعن حميد بن زياد بنحوين ثم قال: قال علي بن إبراهيم في قوله **﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ..﴾** فإنه حدثني أبي.. إلى آخر الرواية[2].

٢ ـ ذكر رواية عن علي بن إبراهيم عن أبيه في تفسير قوله تعالى **﴿الَّذِينَ يَحْمِلُون الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾** ثم أعقبها بذكر رواية محمد بن عبدالله الحميري عن أبيه في تفسيره بنحو آخر[3].

٣ ـ أورد تفسير قوله تعالى **﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ**

---

(١) ذكر صاحب الذريعة (قدس سره) في ضمن استبعاده رواية علي بن إبراهيم عن ابن عقدة بأن علي بن إبراهيم أستاذ الكليني، وابن عقدة يروي عن الكليني كتابه الكافي فكيف يروي عن ابن عقدة رجل هو من أجلّ مشايخ أستاذه؟! ولكن ما ذكره من رواية ابن عقدة كتاب الكافي كأنه سهو من قلمه الشريف.

(٢) تفسير القمي ج٢ ص١٠٣.

(٣) تفسير القمي ج٢ ص٢٥٥.

﴿بِالسَّاعَةِ سَعِيراً﴾ عن أحمد بن علي بنحو ثم أعقبه بتفسير علي بن إبراهيم له بنحو آخر[1].

٤ ـ ذكر تفسير قوله تعالى ﴿وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحاً﴾ عن علي ابن إبراهيم بنحو ثم أورد تفسيره عن أبي الجارود بنحو آخر[2].

٥ ـ أورد تفسير علي بن إبراهيم لقوله تعالى ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ﴾ بنحو ثم ذكر رواية أحمد بن إدريس في تفسيره بنحو آخر[3].

وعلى غرار ما ذكر موارد كثيرة أخرى.

وبعد هذا كيف يصح القول بأن (روايات المعاصرين) قد أوردها علي ابن إبراهيم لتكميل تفسيره فيما لم يعثر على رواية مشايخه في مواردها؟!

وثانياً: إن علي بن إبراهيم لم يكن بصدد استقصاء الروايات الواردة في التفسير أو تفسير جميع الآيات الكريمة بالروايات، وإلا لكان له في روايات مشايخه غنى وكفاية، كما يظهر ذلك بتصفح كتاب البرهان في تفسير القرآن للعلامة السيد هاشم البحراني قدس سره، فإنه أورد فيه نقلاً عن الكتب الأربعة وغيرها عشرات الروايات التي رواها علي بن إبراهيم عن مشايخه في تفسير الآيات الكريمة مما لم يوردها في تفسيره، ومن المستبعد جداً أن تكون هذه الروايات كلها من قبيل المنقول بالإجازة المجردة عن الاطلاع على الكتب المشتملة عليها، وعلى ذلك فلو كان بصدد الجمع والاستقصاء لكان الأجدر به أن يتصفح كتب مشايخه ومروياتهم ويستخرج تلكم الروايات الكثيرة ويوردها في كتابه لا أن يلتجىء إلى روايات معاصريه.

---

(١) تفسير القمي ج٢ ص١١٢.

(٢) المصدر نفسه ج٢ ص١٦٥.

(٣) المصدر نفسه ج٢ ص٤٠٧.

وفيما يلي قائمة ببعض الروايات المشار إليها في جزء يسير من أوائل كتاب البرهان:

١ ـ رواية الصدوق عن أبيه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد ابن سنان.. في تفسير قوله تعالى ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[١].

٢ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن بكر بن صالح في تفسير قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُون بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾[٢].

٣ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير.. في تفسير قوله تعالى ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾[٣].

٤ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير.. في تفسير قوله تعالى ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾[٤].

٥ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير.. في تفسير قوله تعالى ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ﴾[٥].

٦ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمد.. في تفسير قوله تعالى ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[٦].

٧ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن صفوان بن يحيى.. في تفسير قوله تعالى ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[٧].

---

(١) تفسير البرهان ج١ ص٣٢.
(٢) المصدر نفسه ص٣٦.
(٣) المصدر نفسه ص٥٥.
(٤) المصدر نفسه ص٥٧.
(٥) المصدر نفسه ص٦٠.
(٦) المصدر نفسه ص٧٧.
(٧) المصدر نفسه ص٨٢.

٨ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير.. في تفسير قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾[١].

٩ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير.. في تفسير قوله تعالى ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾[٢].

١٠ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أحمد بن محمد عن محمد بن خالد... في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّما الصَّدَقاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾[٣].

١١ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمد الجوهري.. في تفسير قوله تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً﴾[٤].

١٢ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن سنان.. في تفسير قوله تعالى ﴿بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾[٥].

١٣ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير.. في تفسير قوله تعالى ﴿الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ﴾[٦].

١٤ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير.. في تفسير قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[٧].

١٥ ـ رواية الصدوق عن أبيه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير.. في تفسير قوله تعالى ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾[٨].

---

(١) المصدر نفسه ص١٠١.
(٢) المصدر نفسه ص١٠٣.
(٣) المصدر نفسه ص١١١.
(٤) المصدر نفسه ص١١٣.
(٥) المصدر نفسه ص١١٤.
(٦) المصدر نفسه ص١١٦.
(٧) المصدر نفسه ص١٢٠.
(٨) المصدر نفسه ص١٢٢.

١٦ ـ رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير.. في تفسير قوله تعالى ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾[١].

إلى غير ذلك من الموارد التي يتيسر إحصاؤها بالتتبع.

(ثانيها) إنه يوجد في مواضع كثيرة من النسخة المتداولة من التفسير بعد إيراد روايات المعاصرين لعلي بن إبراهيم جملة (رجع إلى تفسير علي ابن إبراهيم)[٢]، أو (رجع إلى رواية علي بن إبراهيم)[٣]، أو (رجع إلى حديث علي بن إبراهيم)[٤]، أو (وفي رواية علي بن إبراهيم)[٥]، أو (قال علي ابن إبراهيم في قوله..)[٦] وجاء في مورد واحد عند ذكر رواية لمحمد بن أحمد بن ثابت ما لفظه (فيه زيادة أحرف لم تكن في رواية علي بن إبراهيم)[٧].

وهذه التعابير قرائن واضحة على اشتمال النسخة على ما ليس من رواية علي بن إبراهيم وتفسيره، وإنه كان بناء الجامع لها على الفصل والتمييز بين القسمين بإيراد هذه الفواصل.

وأما توجيه ذكرها ـ مع البناء على كون النسخة بتمامها من علي بن إبراهيم ـ بأنه أراد الفصل بين ما يورده تفسيراً للآيات الكريمة من عند نفسه وبين ما يرويه عن مشايخه ومعاصريه عن الأئمة عليهم السلام في تفسيرها حتى لا يختلط أحدهما بالآخر.. فهو توجيه ضعيف جداً، إذ أن هذه الجمل وقعت في مطلق مواردها فصلاً بين الروايات المروية عن معاصري القمي وبين ما ذكره هو من الروايات والتفسير، ولم أعثر على مورد واحد وقعت

---

(١) المصدر نفسه ص١٢٤.
(٢) لاحظ تفسير القمي ج١ ص٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٩٩.
(٣) لاحظ المصدر نفسه ج١ ص٢٧٩ و ٣١٨ و ٣٨٩.
(٤) لاحظ المصدر نفسه ج١ ص٣٤٤.
(٥) لاحظ المصدر نفسه ج١ ص١٢٢ و ٢٩٢و ٢٩٤ و ج٢ ص٢٩.
(٦) لاحظ المصدر نفسه ج١ ص١٠٣و ١٠٦ و ١٠٩، وغيرها وج٢ ص١٧ و ١٩و ٢١و ١٦٠ وغيرها.
(٧) لاحظ المصدر نفسه ج٢ ص٣٦٠.

جملة (قال علي بن إبراهيم) أو (رجع إلى رواية علي بن إبراهيم) مثلاً بين ما ذكره علي بن إبراهيم من شرح وتفسير ورواية.

فيلاحظ أنه يذكر رواية أبي الجارود ثم يقول: وقال علي بن إبراهيم[1]، أو يذكر رواية جعفر بن محمد وأحمد بن إدريس ثم يقول: وقال علي بن إبراهيم[2]، أو يذكر رواية محمد بن جعفر ثم يقول (وقال علي بن إبراهيم)[3] أو يذكر رواية أبي الجارود ثم يقول (رجع إلى تفسير علي بن إبراهيم)[4]، أو (رجع إلى حديث علي بن إبراهيم)[5] أو (وفي رواية علي بن إبراهيم)[6] وهكذا في عشرات الموارد الأخرى.

ومع ذلك كيف يستقيم القول بأن هذه الجمل والعبارات إنما هي من علي بن إبراهيم نفسه، أوردها للتمييز بين ما يذكره من التفسير وما يرويه بطرق مشايخه ومعاصريه؟!

(ثالثها) إن المصادر التي نقلت عن تفسير علي بن إبراهيم ـ ومن أوسعها في النقل عنه مجمع البيان وتأويل الآيات الظاهرة ـ لم تنقل عنه ما وقع في القسم الثاني المشار إليه[7]، ولو كان هذا القسم من أصل كتاب التفسير لا من الزيادات عليه لكان بعض المنقول ـ فيما يناهز مائتي مورد نقل فيها عنه ـ من روايات هذا القسم، إذ لا يمكن بموجب حساب الاحتمالات أن يتفق كون جميع الموارد المنقولة من القسم الأول مع وضوح عدم العناية بذلك من قبل الناقلين.

---

(١) لاحظ المصدر نفسه ج٢ ص١٧، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٩، ٣١ وغيرها.

(٢) لاحظ المصدر نفسه ج٢ ص٢٣.

(٣) لاحظ المصدر نفسه ج٢ ص٥٠، ٧٩.

(٤) لاحظ المصدر نفسه ج١ ص٢٩٩.

(٥) لاحظ المصدر نفسه ج١ ص٣٤٤.

(٦) لاحظ المصدر نفسه ج١ ص١٢٢.

(٧) باستثناء مورد واحد مذكور في المصباح للكفعمي ويأتي الكلام حوله.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في أن النسخة الواصلة من كتاب تفسير علي بن إبراهيم إلى العلامة المجلسي ومعاصريه تتضمن من الروايات والتفاسير ما ليس لعلي بن إبراهيم.

ولكن يمكن أن يقال أن هذا لا يضر ـ في حد ذاته ـ باعتبار ما ورد في هذه النسخة من تفاسير علي بن إبراهيم ورواياته بعد بناء الجامع لها على الفصل والتمييز بين ما يرويه عن علي بن إبراهيم وما يورده بطرق سائر مشايخه بمثل قوله (رجع إلى حديث علي بن إبراهيم) ونحو ذلك مما مرّ.

نعم الملاحظ أن التمييز بين القسمين بمثل ما ذكر غالبي وليس دائمياً، ففي موارد عديدة لم يفصل الجامع بين رواية أبي الجارود وأضرابها وكلام علي بن إبراهيم أو روايته بشيء أصلاً[1]، ولكنه لا يضر أيضاً، فإن مسانيد علي بن إبراهيم ـ التي هي الأهم فيما يحتويه كتاب التفسير ـ مميزة عما عداها دائماً، فإنها مروية عن أبيه غالباً وربما يوجد ما يكون مروياً عن بعض مشايخه الآخرين ولكنهم جميعاً من الطبقة السابعة بخلاف الروايات الأخرى، فإنها مبدوءة بأسماء من هم من الطبقة الثامنة أو التاسعة.

بالإضافة إلى أن روايات علي بن إبراهيم تبدأ عادة بجملة (حدثني) بصيغة المتكلم وحده[2]، وأما روايات الآخرين فالغالب ابتداؤها بجملة (حدثنا) أو (أخبرنا) بصيغة المتكلم الجمع فلاحظ[3].

---

(١) لاحظ تفسير القمي ج١ ص٢٠١و ٢٠٤و ٢٢١و ٢٢٦و ٢٤٦و ج٢ ص٢٧و ٤٠و ٥٦و ٦١و ٨٧و ١١٧.

(٢) لاحظ المصدر نفسه ج١/ ص٢٥/ ٣٢/ ٣٥/ ٤٣/ ٤٤ وغيرها وج٢ ص١٣/ ٢٦/ ٢٧/ ٢٩/ ٥١/ ٥٥ وغيرها.

(٣) لاحظ المصدر نفسه ج١ ص١٠٢/ ١٤٠/ ١٩٨/ ١٩٩/ ٢٠٠ وغيرها، ج٢ ص٢٢/ ٤٠/ ٤٦/ ٤٧/ ٤٨ وغيرها، وقد توجد بلفظ حدثني كما في ج١ ص٣١٣/ ٣٣٠/ ٣٣٥/ ٣٨٣ و ج٢ ص٥٠/ ١٠١/ ٢٨٠ فلاحظ.

وكيف كان فأقصى ما يقتضيه تضمن النسخة المتداولة من تفسير علي ابن إبراهيم للروايات المروية بطرق عدد من معاصريه هو أن بعض تلامذته ـ ولعله العباس بن محمد راوي هذه النسخة ـ أدرج في نسخته من كتاب التفسير جملة من روايات سائر مشايخه وأساتذته تكميلاً للكتاب وإتماماً لفائدته، وهذا لا يخدش بوجه اعتبار القسم المروي عن علي بن إبراهيم، بعد ما مرّ من إمكان استحصال الوثوق بصحته بالنظر إلى مطابقة المنقول عن كتاب التفسير لما هو الموجود في هذه النسخة.

وجدير بالذكر أن هذه النتيجة هي ما توصل إليها المحقق صاحب الذريعة وغيره ممن التفت إلى أن النسخة المتداولة تشتمل على روايات أشخاص آخرين غير علي بن إبراهيم، فقالوا إن هذه النسخة هي تفسير علي ابن إبراهيم القمي ولكن مع إضافة بعض الروايات مما هي من مرويات غيره أضافها تلميذه العباس بن محمد تتميماً له وتكثيراً لنفعه[1].

(الجهة الثانية)

إن المصادر التي اعتمدت على تفسير القمي ونقلت عنه منذ القرن الخامس وإلى القرن الحادي عشر متعددة ـ كما تقدم في صدر البحث ـ والملاحظ أنه وإن كان هناك موارد كثيرة يوافق المنقول فيها عن تفسير القمي ما هو الموجود في النسخة المتداولة منه ولو مع بعض التفاوت الذي لا يعدّ جوهرياً[2] إلا أنه يوجد بإزائها موارد كثيرة أخرى يخالف المنقول

---

(١) الذريعة ج٤ ص٣٠٣.

(٢) ومن هذا القبيل ـ مضافاً إلى ما تقدم عن مجمع البيان وما سيأتي عن مصادر أخرى ـ الموارد التالية:

١ ـ في تهذيب الأحكام ج٤ ص٤٩: ذكر علي بن إبراهيم بن هاشم في كتاب التفسير تفصيل هذه الثمانية الأصناف (مصارف الزكاة) فقال فسّرهم العالم عليه السلام فقال..

وهو موجود في التفسير المطبوع ج١ ص٢٩٨ مع بعض الإختلاف.

٢ ـ في التبيان ج٣ ص٣٨٦ ذكر وجهاً في تفسير قوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ=

فيها ما هو الموجود في هذه النسخة أو أنه لا يوجد فيها أصلاً.

وفيما يلي نماذج من ذلك:

١ ـ ففي مجمع البيان في تفسير قوله تعالى ﴿إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾: في تفسير علي بن إبراهيم: الكفان والأصابع[١].

ولم أجده في المطبوع من التفسير وموضعه فيه ج٢ ص ١٠١.

٢ ـ وفي مجمع البيان أيضاً في تفسير قوله تعالى ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ إن فيه أقوالاً ثالثها: أنها الأفلاك يقع فيها أمر الله تعالى فيجري بها القضاء في الدنيا رواه علي بن إبراهيم[٢].

ولم أجده في المطبوع في كتاب التفسير وموضعه منه ج٢ ص ٤٠٣[٣].

= ﴿الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ ثم قال: وهو الذي ذكره علي بن إبراهيم في تفسير أصحابنا.

ويوجد مضمون ما ذكره في التفسير المطبوع ج١ ص١٥٨ في ضمن رواية تحكي محاورة شهر بن حوشب والحجاج.

٣ ـ في القواعد والفوائد ج٢ ص٥٢ بعد ذكر قوله تعالى ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ..﴾ عن علي أنها نزلت في بني أمية، أورده علي بن إبراهيم رحمه الله في تفسيره.

ويوجد نزولها في بني أمية في ج٢ ص٣٠٨ من التفسير المطبوع.

٤ ـ في المصباح للكفعمي ص ٥١٧: وذكر علي بن إبراهيم في تفسيره إن الله خلق الجانّ وهو الجن يوم السبت... إلخ.

ويوجد هذا المضمون في التفسير المطبوع ج١ ص٣٢٢ ولكن ظاهره أنه من قسم الزيادات على تفسير القمي إلا أن يكون هناك سقط أو خلط ولا يبعد ذلك فلاحظ.

٥ ـ في المصباح أيضاً ص٢٩٦: بعد ذكر دعاء ليوسف عليه السلام: وهذا الدعاء بعينه في تفسير الطبرسي وتفسير علي بن إبراهيم.

وهو موجود في المطبوع ج١ ص٣٥٤.

(١) مجمع البيان ج٧ ص٢٤١.

(٢) مجمع البيان ج١٠ ص٢٥٤.

(٣) تجدر الإشارة إلى أن الطبرسي نقل في مواضع من مجمع البيان ـ كما في ج١ =

٣ ـ في مناقب آل أبي طالب: في تفسير علي بن هاشم القمي قال سعيد بن المسيب سألت علي بن الحسين عن رجل ضرب امرأة حاملاً برجله فطرحت ما في بطنها ميتاً فقال عليه السلام إذا كان نطفة فعليه عشرون ديناراً وهي التي وقعت في الرحم واستقرت فيه أربعين يوماً إلى آخر الخبر[1].

ولم أجده في المطبوع من كتاب التفسير ويوجد بديله رواية مروية عن سليمان بن خالد في ج٢ ص ٩٠[2].

٤ ـ وفي كتاب بعض مثالب النواصب في نقض كتاب (بعض فضائح الروافض) نقل عن الأصل أنه حكى كلاماً عن تفسير علي بن إبراهيم بن

= ص٣٨١ وج٥ ص٢٧٢ ـ بعض ما يتعلق بقصتي النبيين إبراهيم ونوح عليهما السلام نقلاً عن علي بن إبراهيم ولم أجده في التفسير المطبوع، ويحتمل أن يكون مصدره في ذلك (كتاب الأنبياء) الذي عده النجاشي من مؤلفاته.

كما أن الطبرسي نفسه حكى عنه في مواضع من إعلام الورى ـ كما في ج١ ص٥٨ و ١٠٢ و ١٠٦و ١٣٥ و ١٣٦ ـ بعض ما يتعلق ببعثة النبي صلى الله عليه وآله ومغازيه وهو أكثر تفصيلاً مما رأيته في مطاوي كتاب التفسير ج١ من ص٢٧٣ إلى ص٢٨٠ ويحتمل أن يكون مصدره في ذلك كتاب (المبعث وغزوات النبي) الذي وصلت نسخته إلى السيد ابن طاووس وحكى عنه في كتابه الأمان من أخطار الأسفار والأزمان في ص٦٥ وغيرها. وروى الطبرسي في موضع واحد من إعلام الورى في ج١ ص٢٩٦ عن كتاب التفسير ولكن الموجود في المطبوع منه في ج١ ص٣٦٥ مغاير له في اللفظ كثيراً ويبدو أنه اعتمد على نقل غيره حيث قال (رووا عن علي بن إبراهيم بن هاشم في تفسير القرآن عن الصادق عليه السلام) فتأمل.

(١) مناقب آل أبي طالب ج٤ ص١٦٠.

(٢) حكى ابن شهر آشوب في مواضع أخرى من المناقب عن كتاب التفسير ما يوجد فيه ولو مع بعض الإختلاف الطفيف لاحظ المناقب ج٤/ ٢٥٠= التفسير ج١ ص١٥٥، ج٤ ص٢١٥= ج١ ص٣٧٧، ج٤ ص١٧٨= ج١ ص٢١١، ج٤ ص٤٢١ = ج٢ ص١٢٩، ج٣ ص٢٣٦، ج١ ص٢٣١. ونقل في مورد واحد (ج١ ص٤٤) عن (علي بن إبراهيم بن هاشم القمي في كتابه) ما يتعلق ببعثة النبي صلى الله عليه وآله ولم أجده في التفسير المطبوع، ولعله وصل إليه كتاب المبعث والمغازي فنقل عنه كما وصل إليه كتاب قرب الإسناد لعلي بن إبراهيم فنقل عنه ج٢ ص٢٨٢.

هاشم في تفسير قوله ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلاَّنَا﴾[1] ولم أجده في المطبوع من كتاب التفسير وموضعه ج٢ ص ٢٦٥.

٥ ـ في سعد السعود: فصلٌ فيما نذكره من الجزء الثاني من تفسير علي بن إبراهيم وهو من جملة المجلد الأول في ثاني الوجهة من القائمة الأولى من الكراس التاسع عشر بلفظه: وأما قوله ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ حدثني علي بن إبراهيم عن أبيه عن حنان... إلى آخر الخبر[2].

وهو موجود في المطبوع من كتاب التفسير ج١ ص ٢٧٧ ولكن مع بعض الاختصار وتغاير في الألفاظ مما لا ينسجم مع تصريح ابن طاووس بأن ما ينقله إنما هو بلفظه[3].

٦ ـ في فرج المهموم: وقد روى هذا الحديث علي بن إبراهيم رضوان الله عليه في تفسير القرآن في تفسير قوله جل جلاله﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ من سورة الأنعام بأبسط من هذه الرواية فقال ما هذا لفظه: وكان من خبره أن آزر أباه كان منجماً لنمرود...، والنص مطول ينتهي بقوله:

---

(١) كتاب النقض المسمى بـ (بعض مثالب النواصب) ص٢٨١ ومؤلفه الشيخ نصير الدين عبد الجليل بن أبي الحسين بن أبي الفضل القزويني وله ترجمة في طبقات أعلام الشيعة القرن السادس ص١٥٤.

وجدير بالذكر أنه يظهر منه في ص٢٨٢ أن كتاب التفسير لعلي بن إبراهيم ليس من التفاسير المعتبرة! فقد ذكر ما ترجمته (إن تفاسير الشيخ الطوسي والفتال النيشابوري والطبرسي وأبي الفتح الرازي هي التفاسير المعروفة والمعتبرة والمعتمدة) فتأمل.

وقد قدح المحقق الكاظمي أيضاً في جملة مما ورد في هذا التفسير في كلام له في كشف القناع ص٢١٤ في الردّ على ما ذكره المحدث الأسترآبادي من (أنه تفسير صحيح يجوز الاعتماد عليه لأنه مأخوذ كله من أصحاب العصمة) فلاحظ.

(٢) سعد السعود ص٨٤.

(٣) حكى ابن طاووس في مواضع أخرى من سعد السعود عن تفسير القمي كما في ص٨٣ و ٨٥ و ٨٧ وهو موجود في التفسير المطبوع بما لا يختلف عنه كثيراً في ج١ ص٥٩ و ٣٧٧ وج٢ ص١٤٦.

من يعبدني فلن يفوتني[1].

ولكن الموجود في المطبوع من كتاب التفسير ج١ ص ٢٠٦ و ٢٠٧ يخالف المنقول صدراً وذيلاً، ففي صدره عقيب ذكر الآية الكريمة هكذا: فإنه حدثني أبي عن صفوان عن ابن مسكان قال قال أبو عبدالله عليه السلام إنّ آزر أبا إبراهيم كان منجماً لنمرود... إلخ.

وورد في ذيل الخبر في فرج المهموم عن تفسير القمي هكذا: وما أنا من المشركين، فكشف له عن السماوات حتى رأى العرش وما فوقه وما تحته ونظر إلى ملكوت السماوات والأرض قال العالم عليه السلام لما رأى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض التفت فرأى رجلاً يزني... إلى آخره.

ولكن هذا الذيل مروي في المطبوع ج١ ص ٢٠٥ هكذا: وحدثني أبي عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب الخزاز عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال لما رأى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض التفت فرأى رجلاً يزني... إلخ.

فيلاحظ أن المذكور في فرج المهموم رواية واحدة مرسلة والمذكور في التفسير المطبوع روايتان مسندتان!! مع تنصيص ابن طاووس على أنه ينقل عن كتاب التفسير بلفظه.

٧ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: قال علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن جميل بن صالح عن المفضل عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: ألم وكل حرف في القرآن منقطعة... إلى آخر الرواية[2].

ولكن الموجود في المطبوع من كتاب التفسير ج١ ص ٣٠ بدلاً عنها رواية أخرى هكذا (قال أبو الحسن علي بن إبراهيم حدثني أبي عن يحيى

---

(١) فرج المهموم ص٢٥.

(٢) تأويل الآيات الظاهرة ص٣٣.

ابن أبي عمران عن يونس عن سعدان بن مسلم عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: الكتاب علي... إلى آخر الرواية.

وبين المتنين تغاير كثير وأما السند فمختلف تماماً.

٨ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: علي بن إبراهيم في تفسيره قال في قوله تعالى ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمْ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا﴾ إنها نزلت في الذين غصبوا حقوق آل محمد عليهم السلام[1].

ولكن الموجود في المطبوع ج١ ص١١٠ هكذا ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمْ الذِّلَّةُ..﴾ يعني بعهد من الله وعقد من رسول الله.

٩ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: علي بن إبراهيم في تفسيره قال حدثني أبي عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في قوله ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ﴾ قال طريق الإمامة[2].

ولكن الموجود في ج١ ص٢٢١ من غير إسناد هكذا (وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه قال: الصراط المستقيم الإمام فاتبعوه).

١٠ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: ذكر علي بن إبراهيم في تفسيره أن قوله ﴿فَلْيَفْرَحُوا﴾ المعنيّ به الشيعة قال روى محمد بن مسلم عن الأصبغ ابن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام في قوله تعالى ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ قال فبذلك فليفرحوا شيعتنا هو خير مما أعطوا أعداؤنا من الذهب والفضة[3].

ولكن الموجود في المطبوع ج١ ص ٣١٣: ﴿بِفَضْلِ اللَّهِ

---

(١) المصدر نفسه ص١٢٧.

(٢) المصدر نفسه ص١٧٣.

(٣) المصدر نفسه ص٢٢٢.

وَبِرَحْمَتِهِ..﴾ قال: الفضل رسول الله، ورحمته أمير المؤمنين، فبذلك فليفرحوا قال: فليفرح شيعتنا هو خير مما أعطوا أعداؤنا من الذهب والفضة.

١١ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْراً...﴾** إلخ[١].

ولكن الموجود في المطبوع ج١ ص ٣٧١ إيراد الرواية بسند آخر هكذا: حدثني أبي عن محمد بن أبي عمير عن عثمان بن عيسى عن أبي عبدالله عليه السلام... إلخ.

١٢ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبدالله ابن المغيرة عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله في قول الله عز وجل **﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلا﴾** قال روي عن رسول الله أنه قال بينا أنا راقد بالأبطح وعلي عن يميني... إلخ[٢].

ولكن المذكور في المطبوع ج٢ ص١٣: وروى الصادق عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال بينا أنا راقد بالأبطح... إلخ.

١٣ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه عن محمد بن خالد عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن عبد الخالق قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في قول الله عز وجل **﴿لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيّاً...﴾** إلخ[٣].

ولم أجد الرواية في المطبوع وموضعها فيه ج٢ ص ٤٨.

١٤ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: قال علي بن إبراهيم روى النضر بن

---

(١) المصدر نفسه ص٢٤٩.

(٢) المصدر نفسه ص٢٦٩.

(٣) المصدر نفسه ص٢٩٥.

سويد عن القاسم بن سليمان عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿قُلْ كُلٌّ مُتَرَبِّصٌ...﴾ إلى آخر الرواية[1].

ولكن المذكور في المطبوع ج٢ ص٦٦ بعد ذكر الآية حديث آخر هكذا (حدثني أبي عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب قال قال لي أبو عبدالله نحن والله سبيل الله الذي أمر باتباعه... إلى آخر الرواية.

فالموجود في المطبوع يخالف المذكور في كتاب التأويل سنداً ومتناً.

١٥ ـ في تأويل الآيات الظاهرة، علي بن إبراهيم عن أبيه عن القاسم ابن سليمان عن المعلى بن خنيس عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ...﴾ إلى آخر الرواية[2].

ولكن لم أعثر عليها في التفسير المطبوع وموضعها ج٢ ص ١٤١.

١٦ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: ذكر علي بن إبراهيم في تفسيره في تأويل.. سورة محمد صلى الله عليه وآله... قال حدثني أبي عن إسماعيل بن مرار عن محمد بن الفضيل عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته... إلى آخر الرواية[3].

ولكن لم أجدها في التفسير المطبوع وموضعها ج٢ ص ٣٠٢.

١٧ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: قال ـ أي علي بن إبراهيم ـ وقرأ أبو عبدالله هذه الآية هكذا ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ...﴾ إلى آخر الرواية[4].

ولم أعثر على هذه القراءة في التفسير المطبوع وموضعها ج٢ ص ٣٠٨.

١٨ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: ذكر علي بن إبراهيم في تفسيره ما

---

(١) المصدر نفسه ص٣١٧.
(٢) المصدر نفسه ص٤١٣.
(٣) المصدر نفسه ص٥٧٠.
(٤) المصدر نفسه ص٥٧١.

صورة لفظه: قال سألته عن هذه الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ إلى آخر الرواية[1].

ولكن المذكور في التفسير المطبوع ج٢ ص ٣١٨ يختلف عنه في اللفظ، مضافاً إلى أن المذكور في كتاب التأويل يشتمل على إضافة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام.

١٩ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: أورد رواية في تفسير قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلاَئِكَةُ صَفّاً﴾ ثم قال: وذكر علي بن إبراهيم في تفسيره مثله[2].

ولكن لم أعثر عليه في التفسير المطبوع وموضعه ج٢ ص ٤٠٢.

٢٠ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: عند ذكر الآية الكريمة ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾: علي بن إبراهيم في تفسيره أنها نزلت... إلى آخر كلامه[3].

ولم أعثر على ذلك في التفسير المطبوع وموضعه ج٢ ص ٤٠٩.

٢١ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: علي بن إبراهيم في تفسيره عن يحيى الحلبي عن عبدالله بن مسكان بإسناده عن أبي الربيع الشامي عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله عز وجل ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ * وَطُورِ سِينِينَ﴾... إلى آخر الرواية[4].

ولم أجد الرواية في التفسير المطبوع وموضعها ج٢ ص ٤٢٩.

٢٢ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: قال علي بن إبراهيم في تفسيره قال أبو جعفر عليه السلام في قوله عز وجل ﴿وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ﴾: إن الحسنة التقية والسيئة الإذاعة[5].

---

(١) المصدر نفسه ص٥٨٤.

(٢) المصدر نفسه ص٧٣٥.

(٣) المصدر نفسه ص٧٤٦.

(٤) المصدر نفسه ص٧٨٨.

(٥) المصدر نفسه ص٥٢٦.

ولكن المذكور في التفسير المطبوع ج٢ ص ٢٦٦ بعد ذكر الآية الكريمة (قال إدفع سيئة من أساء إليك بحسنتك).

٢٣ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: ذكر علي بن إبراهيم في تفسيره قال قال أبو جعفر عليه السلام... إلخ[١].

ولم أجده في التفسير المطبوع وموضعه ج٢ ص ٣١٧.

٢٤ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: عند ذكر قوله تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ قال علي بن إبراهيم في تفسيره هو أمير المؤمنين عليه السلام[٢].

ولم أجد ذلك في التفسير المطبوع وموضعه ج٢ ص ٣٨٤.

٢٥ ـ في تأويل الآيات الظاهرة: في قوله تعالى ﴿كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾: ذكر علي بن إبراهيم في تفسيره قال نزلت في الأئمة عليهم السلام[٣].

ولم أعثر عليه في التفسير المطبوع وموضعه في ج٢ ص ٤٠٥.

وهناك موارد أخرى للمخالفة بين ما حكي عن تفسير القمي في كتاب تأويل الآيات الظاهرة وما هو الموجود في المطبوع منه[٤].

---

(١) المصدر نفسه ص٥٧٧.

(٢) المصدر نفسه ص٦٩٢.

(٣) المصدر نفسه ص٧٣٩.

(٤) لاحظ تأويل الآيات الظاهرة ص٣٢ = تفسير القمي ج١ ص٣٢، ص٢٦٤ = ج١ ص٣٨٨، ص٢٦٧ = ج١ ص٣٩٠، ص٢٧٣ = ج٢ ص١٩، ص٢٧٦ = ج٢ ص٢٣، ص٢٩٧ = ج٢ ص٥١، ص٣٤٧ = ج٢ ص٩٧، ص٣٩٦ = ج٢ ص١٢٥، ص٤٠٧ = ج٢ ص١٣٣، ص٤١٦ = ج٢ ص١٤٧.
وأما ما نقله في تأويل الآيات الظاهرة مما يطابق الموجود في التفسير المطبوع ولو مع بعض الإختلاف الناشيء من النقل بالمعنى أو الاختصار والحذف فموارد كثيرة منها ما يلي:
تأويل الآيات الظاهرة ص٣٠ = تفسير القمي ج١ ص٢٨، ص٩٨ = ج١ ص٧١، ص١١٢ = ج١ ص١٠٠، ص١١٩ = ج١ ص١٠٥، ص١٢٥ = ج١ ص١٠٩، ص١٢٧ = ج١ ص١١٠، ص١٣٧ = ج١ ص١٤٠، ص١٤٥ = ج١ ص١٤٢، =

والنتيجة التي يمكن التوصل إليها بملاحظة الموارد المتقدمة ونظائرها هي:

إن النسخة المتداولة المسماة بـ (تفسير القمي) لا تشتمل على تفسير علي بن إبراهيم بحذافيره، بل إن محررها قد تصرف فيه بأنواع من الحذف والاختصار والتغيير والتبديل والنقل بالمعنى وغير ذلك.

ولو كان ما صنعه مقتصراً على الحذف والاختصار لكان بالإمكان أن يدعى أنه لا يمنع كلياً من الاعتماد على الفقرات المنقولة فيها عن علي بن إبراهيم، ولكن ما وقع له في موارد عديدة من التغيير والتبديل سواءً في المتون أو الأسانيد مما يصعب معه أن يحصل الوثوق والاطمئنان بما اشتملت عليه من الروايات والأخبار وإن كان رجال

= ص١٥٥ = ج١ ص١٧٠، ص١٧٠ = ج١ ص٢١١، ص١٧٢ = ج١ ص٢١٥، ص١٧٧ = ج١ ص٢٣٠، ص١٨٠ = ج١ ص٢٣١، ص١٨٦ = ج١ ص٢٤٧، ص٢٠٣ = ج١ ص٢٨٢، ص٢٠٥ = ج١ ص٢٨٣، ص٢٠٧ = ج١ ص٢٨٤، ص٢١٤ = ج١ ص٣٠١، ص٢١٦ = ج١ ص٣٠٦، ص٢٢٦ = ج١ ص٣١٦،ص٢٣٠ = ج١ ص٣٢٤، ص٢٣٢ = ج١ ص٣٢٤، ص٢٣٦ = ج١ ص٣٥٩، ص٢٣٨ = ج١ ص٣٦٣، ص٢٣٩ = ج١ ص٣٦٣، ص٢٤٠ = ج١ ص٣٦٥، ص٢٤٦ = ج١ ص٣٦٧، ص٢٤٦ = ج١ ص٣٦٩، ص٢٥١ = ج١ ص٣٧١، ص٢٥٧ = ج١ ص٣٨٣، ٢٦٣ = ج١ ص٣٨٨، ص٢٦٣ = ج١ ص٣٨٨، ص٢٦٦ = ج١ ص٣٨٩، ض٢٧٤ = ج٢ ص٢١، ص٢٨٧ = ج٢ ص٣٥، ص٣٠١ = ج٢ ص٥٣، ص٣٠٢ = ج٢ ص٥٦، ص٣٠٨ = ج٢ ص٦١، ص٣١١ = ج٢ ص٦٤، ص٣٤٣ = ج٢ ص٨٥، ص٣٩٧ = ج٢ ص١٢٩، ص٤٠١ = ج٢ ص١٣٠، ص٤٠٢ = ج٢ ص١٣٠، ص٤١٥ = ج١ ص١٤٣، ص٤١٨ = ج٢ ص١٤٧، ص٤١٩ = ج٢ ص١٤٩، ص٤٣١ = ج٢ ص١٦٥، ص٤٧٢ = ج٢ ص٢٠٩، ص٤٨٣ = ج٢ ص٢٢٢، ص٤٩٥ = ج٢ ص٢٤٢، ص٥٠٣ = ج٢ ص٢٤٨، ص٥٠٦ = ج٢ ص٢٤٩، ص٥١٢ = ج٢ ص٢٥٣، ٥١٦ = ج٢ ص٢٥٥، ص٥١٨ = ج٢ ص٢٥٩، ص٥١٩ = ج٢ ص٢٦١، ص٥٨٦ = ج٢ ص٣٢٦، ص٧٠٥ = ج٢ ص٣٩٠، ص٧٣٢ = ج٢ ص٤٠١، ص٧٤٠ = ج٢ ص٤٠٦، ص٣٧١ = ج٢ ص٤٠٠، ص٧٦٩ = ج٢ ص٤٢٢، ص٧٦٨ = ج٢ ص٤١٩.

أسانيدها من الثقات، إلا أن تنضم إليها قرينة خارجية.

وقد تلخص مما تقدم أنه فيما يتعلق بهذه المجموعة المعروفة بتفسير علي بن إبراهيم القمي ـ التي وصلت إلى الأعلام الأربعة أصحاب البحار والوسائل والبرهان ونور الثقلين ومن بعدهم ـ لا بد من الاعتراف بأمرين:

١ ـ ما تنبه له صاحب الذريعة قدس سره من اشتمالها على روايات كثيرة مروية بطرق أخرى غير طريق علي بن إبراهيم.

٢ ـ ما لاحظته عند المقارنة بين المنقول في مصادر المتقدمين عن كتاب التفسير وما هو الموجود في هذه المجموعة نقلاً عن علي بن إبراهيم من عدم التطابق بينهما في موارد كثيرة.

ومقتضى ذلك أن هذه المجموعة ليست كتاب تفسير القرآن لعلي بن إبراهيم بلا زيادة ولا نقيصة ولا تغيير ولا تبديل بل هي مؤلّف آخر لمؤلّف آخر، فهو يشبه إلى حدّ ما كتاب ابن العتايقي الحلي الذي اختصر فيه تفسير علي بن إبراهيم وأضاف عليه بعض ما رآه مناسباً، والله العالم بحقائق الأمور.

الملحق الخامس

حول كتاب الجعفريات

ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الكتاب من جهتين:

(الجهة الأولى) إنه مروي عن موسى بن إسماعيل عن أبيه عن جده الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وموسى بن إسماعيل لم يذكر بمدح ولا توثيق في كتب الرجال، وكان السيد الأستاذ قدس سره يعتمد في توثيقه على ورود اسمه في أسانيد كامل الزيارات[1]، ولكنه عدل عن ذلك في أواخر حياته المباركة وخصّ التوثيق المذكور في مقدمة الكامل بمشايخ المؤلف محمد بن جعفر بن قولويه، والصحيح أنه لا علاقة له بجميع مشايخه أيضاً كما نبه على ذلك سيدي الأستاذ الوالد مد ظله[2] ولتفصيل ذلك موضع آخر.

وبالجملة موسى بن إسماعيل لم يوثق كما لم يمدح بما يقتضي الاعتماد على روايته، نعم استفاد المحدث النوري رضي الله عنه مدحه بما يقرب من التوثيق من كلام السيد ابن طاووس في كتاب الإقبال ونصّه هكذا (رأيت ورويت من كتاب الجعفريات وهي ألف حديث بإسناد واحد عظيم

---

(١) لاحظ معجم رجال الحديث ج١٩ ص٢٢.

(٢) لاحظ قاعدة لا ضرر ولا ضرار ص٢١.

الشأن إلى مولانا موسى بن جعفر عن مولانا جعفر بن محمد عن مولانا محمد بن علي عن مولانا علي بن الحسين عن مولانا الحسين بن علي عن مولانا علي بن أبي طالب عليه السلام . .)[1].

ووجه الاستفادة أن قوله (عظيم الشأن) مسوق لمدح إسماعيل وابنه موسى ومحمد بن الأشعث لا الذين فوقهم صلوات الله عليهم[2].

(أقول) ظاهر سياق العبارة وإن كان يقتضي كونها في مقام مدح من وقعوا في السند قبل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ولكن توصيف السند بأنه عظيم الشأن بلحاظ هؤلاء بعيد، فإنه يوصف به السند المشتمل على جمع من الأعاظم الذين لهم مكانة عليا في العلم والدين ومن المؤكد أن هؤلاء لم يكونوا بهذه المثابة، فالمظنون قوياً أنه أراد مدح من فوقهم من الأئمة المعصومين عليهم السلام فتأمل.

والحاصل أن موسى بن إسماعيل لا دليل على اعتبار رواياته[3]، ولم يظهر أن دوره في رواية كتاب أبيه تشريفي محض لئلا تكون حاجة إلى إثبات وثاقته ويعتمد على الكتاب المنقول بطريقه.

نعم ذكر ابن الغضائري في ترجمة سهل بن أحمد الديباجي أنه لابأس بما رواه من الأشعثيات[4]، والأشعثيات هي الجعفريات سميت بها لأن محمد بن محمد الأشعث رواها عن موسى بن إسماعيل عن أبيه عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وسهل الديباجي رواها عن محمد بن الأشعث واعتبار رواية الديباجي لها يفيد ضمناً اعتبار السند الذي رواها به فتأمل.

هذا حال موسى بن إسماعيل، وأما والده إسماعيل ابن الإمام موسى

---

(١) إقبال الأعمال ص٢٤٨.

(٢) مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج١ ص٢٨.

(٣) ولعله إلى ذلك نظر صاحب المدارك في قوله (ما نقله ـ أي الشهيد ـ عن الجعفريات مجهول الإسناد) لاحظ مدارك الأحكام ج٥ ص١٨٤.

(٤) مجمع الرجال ج٣ ص١٧٧.

ابن جعفر عليه السلام فهو مشمول لإطلاق كلام المفيد من أن لكل من أولاده عليهم السلام فضلاً ومنقبة مشهورة[1]، وقيل إن هذا مدح معتد به فتأمل.

(الجهة الثانية) إن كتاب الجعفريات أو الأشعثيات وإن كان من الكتب المشهورة بين العامة والخاصة كما يظهر بمراجعة كتب الفهارس والرجال إلا أن المهم إثبات تطابق النسخة الواصلة إلى المحدث النوري من بلاد الهند مع النسخة الأصل فإنه خالٍ عن الدليل، بل يمكن إقامة الدليل على خلافه بتقريب أفاده السيد الأستاذ قدس سره، وهو أن الموجود بأيدينا مشتمل على كتاب الجهاد وكتاب التفسير وكتاب النفقات وكتاب الطب والمأكول وكتاب غير مترجم، وهذه الكتب غير موجودة فيما أورده النجاشي والشيخ من كتب الجعفريات، وكتاب الطلاق موجود فيما ذكراه وغير موجود فيما هو عندنا، فمن المطمأن به أنهما متغايران ولا أقل من أنه لم يثبت الاتحاد وحيث أنه لا طريق لنا إلى إثبات ذلك فلا يمكن الاعتماد على هذا الكتاب بوجه[2].

ولكن يلاحظ على هذا التقريب بوجوه:

(الأول) إن اختلاف نسخ الكتاب الواحد بالزيادة والنقصان كان أمراً متداولاً في مؤلفات السابقين وقلّ ما يوجد كتاب تتفق جميع نسخه، حتى أن كتاب الكافي وهو أشهر كتب الإمامية لم يسلم من هذا الإختلاف بين نسختي الصفواني والنعماني، بل يظهر بمقايسة النسخ الموجودة بأيدينا إلى ما نقل عنه في كتاب التوحيد للصدوق والتهذيب للشيخ وجود الإختلاف بين نسخنا ونسختيهما، وبالجملة الاختلاف بالزيادة والنقيصة لا يوجب سلب الاعتماد عن النسخ المختلفة.

(الثاني) إن كون عدد الكتب المذكورة في الفهارس لبعض المصنفات أقل من عدد الكتب المعنونة في النسخ المتداولة منه لا يدل على التغاير

---

(١) الإرشاد ج٢ ص٢٤٦.

(٢) مباني تكملة المنهاج ج١ ص٢٢٧.

بينهما فإنه ربما تسقط أسامي بعض الكتب عند عدّها في الفهارس، مثلاً كتاب الكافي يشتمل على كتاب القضايا والأحكام ولم يذكر في عداد كتبه في فهرست النجاشي[1]، ويشتمل أيضاً على كتاب العشرة ولم يذكر في عداد كتبه في فهرست الشيخ[2]، فهل يمكن أن يعدّ ذلك دليلاً على تغاير الكافي الموجود بأيدينا مع ما هو المذكور في الفهارس؟!

وفي المقام يمكن أن يكون عدم ذكر كتاب الجهاد والتفسير والكتاب غير المترجم في عداد كتب الجعفريات في فهرستي الشيخ والنجاشي من هذا القبيل، ولا سيما أنه لا يظهر كونهما بصدد حصر الكتب التي اشتملت عليها الجعفريات، فقد قال النجاشي في ترجمة إسماعيل بن موسى بن جعفر (وله كتب يرويها عن أبيه عن آبائه منها كتاب الطهارة... إلخ) ومثلها عبارة الشيخ قدس سره ولا دلالة فيهما على الحصر كما هو واضح[3].

ويحتمل في خصوص كتاب التفسير أن يكون من مرويات موسى بن إسماعيل وقد تمّ إدراجه في الجعفريات لاحقاً، فإن له كتاباً في ذلك كما ذكر في ترجمته[4].

والحاصل أن سقوط أسامي بعض الكتب من الفهارس أمر شائع لا يصح أن يتخذ دليلاً على اختلاف النسخ المتداولة مع ما ذكر في الفهارس.

(الثالث) إن اختلاف ما في الفهارس من عناوين الكتب مع ما هو الموجود في النسخ المتداولة للمصنّف ربما ينشأ من ذكر بعض المقاطع في نسخ المفهرسين بعنوان كتاب مستقل وفي النسخة الواصلة إلينا بعنوان باب من كتاب آخر أو بالعكس، ومن أمثلة ذلك أن الشيخ قدس سره عدّ في

---

(١) لاحظ كتاب الرجال ص٢٩٢.
(٢) لاحظ الفهرست ص١٦١.
(٣) لاحظ كتاب الرجال ص٢١ والفهرست ص٣٤.
(٤) كتاب الرجال ص٣٢١.

الفهرست[1] في عداد كتب التهذيب كتاب الأطعمة والأشربة مع أن المذكور في التهذيب المتداول هو (باب الذبائح والأطعمة وما يحل من ذلك وما يحرم منه) في ضمن كتاب الصيد والذبائح.

وفيما هو محل البحث ذكر الشيخ كتاب الديات في ضمن كتب الجعفريات مع أن النجاشي لم يذكره وهو مذكور في النسخة الموجودة بأيدينا بعنوان باب الديات في ضمن كتاب الحدود[2].

وبذلك يوجّه أيضاً ذكرهما لكتاب الطلاق مع أنه لا يوجد بهذا العنوان في نسخنا، بل المذكور فيها أبواب متعددة بعناوين مختلفة في أحكام الطلاق في ضمن كتاب النكاح[3].

وهكذا يمكن أن يوجّه ذكر كتاب النفقات في نسخنا[4] مع عدم ذكره في فهرست الشيخ وكتاب النجاشي، فإن الظاهر أنه كان مذكوراً في نسختيهما بعنوان باب النفقات، وهو الأنسب بإيراده في وسط أحكام النكاح.

وهكذا يحتمل أن يكون كتاب الطب والمأكول مذكوراً في نسختيهما باعتبار كونه باباً من كتاب السنن والآداب.

وجدير بالذكر أن النسخة الواصلة إلينا من الجعفريات مختلفة الترتيب فقد ورد في آخر كتاب الطهارة[5] أحاديث لا علاقة لها بعنوان الباب الذي أدرجت تحته بل لا علاقة لمعظمها بكتاب الطهارة، وأيضاً معظم النصف الثاني من كتاب التفسير[6] لا يرتبط بهذا العنوان، وفي آخر كتاب الرؤيا[7]

---

(١) الفهرست ص١٨٩.
(٢) الجعفريات ص١٢٩.
(٣) المصدر نفسه ص١١١ وما بعدها.
(٤) المصدر نفسه ص١٠٨.
(٥) المصدر نفسه ص٣١.
(٦) المصدر نفسه ص١٨٠ وما بعدها.
(٧) المصدر نفسه ص٢٤٨.

أحاديث لا صلة لها بالموضوع، وجاء في آخر الكتاب (تمّ كتاب السنن) مع أن هذا الكتاب مذكور قبل كتاب التفسير والجنائز والدعاء والكتاب غير المترجم وكتاب الطب والمأكول والرؤيا!!

وكيف كان فقد ظهر مما تقدم أن الاختلاف الملحوظ في عدد كتب الجعفريات بين ما هو مذكور في الفهارس وما يوجد في النسخة الواصلة إلى المتأخرين لا يصلح أن يجعل شاهداً على التغاير والاختلاف بينها وبين نسخ المفهرسين فضلاً عن أن يجعل دليلاً على التغاير كما رامه السيد الأستاذ قدس سره.

هذا... ويمكن الاستشهاد على صحة النسخة الموجودة بأيدينا بتكرر النقل في كتب الخاصة والعامة عن موسى بن إسماعيل عن أبيه عن آبائه، أو عن كتاب الجعفريات، مما هو موجود بعينه في هذه النسخة ومن ذلك:

١ ـ ما أورده محمد بن محمد بن الأشعث في كتابه (رواية الأبناء عن الآباء من آل رسول الله عليهم السلام حسبما ذكره السيد ابن طاووس والظاهر أنه مقتبس من كتاب الجعفريات)[١].

٢ ـ وما نقله ابن قولويه في (كامل الزيارات) عن موسى بن إسماعيل عن أبيه عن آبائه[٢].

٣ ـ وما نقله عنه ابن قولويه أيضاً في كتاب (الشهادات) على ما يظهر من الشيخ في التهذيب[٣].

٤ ـ وما نقله عنه محمد بن أحمد بن داود في كتاب (المزار) على ما

---

(١) لاحظ جمال الأسبوع ص٢٦٠ = الجعفريات ص٢٢٧، وفلاح السائل ص١٩٦ = الجعفريات ص٢٣٦، ويجدر الإشارة إلى أن صاحب الذريعة (قدس سره) ذكر أن كتاب رواية الأبناء هو كتاب الجعفريات بعينه لاحظ الذريعة ج١١ ص٢٥٨.

(٢) لاحظ كامل الزيارات ص١٤ = الجعفريات ص٧٦.

(٣) لاحظ تهذيب الأحكام ج٦ ص٢٢٦ ح١١٥ = الجعفريات ص١١٨.

يظهر من الشيخ في التهذيب أيضاً[1].

٥ ـ وما نقله عنه الصدوق في جملة من كتبه[2].

٦ ـ وما نقله عنه أبو المفضل الشيباني في كتاب (الدعاء) على ما يظهر من السيد ابن طاووس في فلاح السائل[3].

٧ ـ وما نقله عنه السيد فضل الله الراوندي في نوادره، فإنه أخذ معظمها من الجعفريات[4].

٨ ـ وما نقله السيد ابن طاووس عن الجعفريات في الإقبال[5].

٩ ـ وما نقله عن الجعفريات الشهيد الأول في جملة من كتبه[6].

١٠ ـ وما نقله الشيخ محمد بن علي الجباعي جد الشيخ البهائي في مجموعته من الجعفريات عن خط الشهيد الأول، وهو كما قال المحدث

---

(١) لاحظ تهذيب الأحكام ج٦ ص٣ ح١ = الجعفريات ص٧٦.

(٢) لاحظ الأمالي ص٤١٨ ومعاني الأخبار ص١٦٠ = الجعفريات ص٧٨، والأمالي ص٢٠٢ ومعاني الأخبار ص٣٢٥ = الجعفريات ص١٧٦، والأمالي ص٣٤٦ والتوحيد ص٢٨ = الجعفريات ص١٧٦، والأمالي ص٢٩٠ = الجعفريات ص٢٢٧، والأمالي ص٤١٧ = الجعفريات ص١٨٢، والأمالي ص٤١٧ = الجعفريات ص١٨٣، ونقل الصدوق بإسناده عن موسى بن إسماعيل عن آبائه في مواضع لم أعثر عليها في الجعفريات المطبوع لاحظ الخصال ص٣٢٣، معاني الأخبار ص٣٨٩، الأمالي ص٣٠١.

(٣) لاحظ فلاح السائل ص٢٥٧ = الجعفريات ص٢٤٧، وفلاح السائل ص٢٦٠ = الجعفريات ص٣٥.

(٤) لاحظ مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج١ ص٣٢.

(٥) لاحظ إقبال الأعمال ص٢٤٨ = الجعفريات ص ٥٩.

(٦) لاحظ البيان ص١٩٢ = الجعفريات ص٥٤، والذكرى ج٢ ص١٢٦ = الجعفريات ص١٨، والذكرى ج٢ ص٢٣٠ = الجعفريات ص٢١، والذكرى ج٣ ص٢٣٦ = الجعفريات ص٤٢، والذكرى ج٣ ص٣٥٧ = الجعفريات ص٤١، وغاية المراد في شرح نكت الإرشاد ص٣٩ = الجعفريات ص٥٤.

النوري يقرب من ثلث الكتاب[1].

١١ ـ وما نقله عبدالله بن عدي الجرجاني في الكامل[2].

١٢ ـ وما نقله ابن الجوزي في الموضوعات[3].

١٣ ـ وما نقله الذهبي في ميزان الاعتدال[4].

١٤ ـ وما نقله الشيخ محمد بن محمد بن الجزري الشافعي وهو أربعون حديثاً كما ذكره العلامة المجلسي في هامش البحار[5].

ولعل المتتبع يجد غير هذه الموارد أيضاً وهي شاهد قوي على صحة النسخة الواصلة إلى المتأخرين من كتاب الجعفريات، بل ربما يدعى أنه بملاحظتها يحصل الاطمئنان بذلك.

ولكن يشكل ذلك بأن المذكور في كلمات الخاصة والعامة أن كتاب الجعفريات ألف حديث أو ما يقرب من ذلك بإسناد واحد، صرح بذلك السيد ابن طاووس في الإقبال[6] والعلامة في إجازته لبني زهرة[7]، والذهبي في ميزان الاعتدال[8]، مع أن النسخة الموجودة بأيدينا تشتمل على ما يناهز ألفاً وستمائة حديث، بعد استثناء ما رواه محمد بن محمد بن الأشعث من غير طريق موسى بن إسماعيل عن أبيه عن آبائه وهو ما يقرب

---

(١) لاحظ مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج١ ص٣٠.

(٢) لاحظ الكامل في الضعفاء ج١ ص١٤٥ = الجعفريات ص٢٤٥.

(٣) لاحظ الموضوعات ج٣ ص٦٦ = الجعفريات ص١٨١، وج٣ ص٢٥٨ = الجعفريات ص١٩٠.

(٤) لاحظ ميزان الاعتدال ج٤ ص١٢٨ = الجعفريات ص١٨٥ و ٩٠ و ١٨٣ ويوجد في الميزان حديثان لم أعثر عليهما في الجعفريات، ولكن أحدهما موجود في نوادر الراوندي ص١٩.

(٥) لاحظ بحار الأنوار ج١٠٥ ص٧٢.

(٦) إقبال الأعمال ص٢٤٨.

(٧) بحار الأنوار ج١٠٧ ص١٣٢.

(٨) ميزان الإعتدال ج٤ ص٢٧.

من عشرين حديثاً[1]، ويصعب توجيه هذا التفاوت الكبير بين الرقمين بعد وضوح أنه خارج عما يسمّى بتدوير الأعداد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ أن في هذه النسخة روايات مخالفة لما هو المعلوم من فقه أئمة أهل البيت عليهم السلام، كتصحيح الحلف بالطلاق[2]، وصحة الطلاق الثلاث[3]، وأن المصّة الواحدة تعدّ من الرضاع المحرّم[4]، والترخيص في الغناء والضرب على الطبول[5]، وأن مدة النفاس أربعون يوماً[6]، واختلاف دلالة آية الوضوء في المسح على الرجل أو غسلها حسب اختلاف قراءتها[7]، وأشياء أخرى نظير ذلك.

ومن جهة ثالثة لا ريب في أن هذه النسخة من مرويات رجال العامة، فراويها عن محمد بن محمد بن الأشعث هو (أبو محمد بن عبدالله بن محمد بن عثمان الواسطي ابن السقا) الذي تكرر اسمه في بداية جملة من أحاديث الكتاب، وقد أضاف إليه بعض الروايات من غير طريق محمد بن محمد بن الأشعث[8].

والرجل ترجم له الذهبي ووصفه بأنه (الإمام الحافظ الثقة الرحال) وحكى عن السلفي أنه اتفق أنه أملى حديث الطائر المشوي الوارد في فضيلة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فلم تحتمله أنفسهم ـ أي أهل واسط ـ فوثبوا به وأقاموه وغسلوا موضعه فمضى ولزم بيته لا يحدث أحداً من

---

(١) الجعفريات ص١١٦/ ١٤٦/ ١٤٧/ ١٥١/ ١٥٢/ ١٥٨/ ١٦٧/ ٢٠٦/ ٢١١/ ٢١٣/ ٢١٤.
(٢) المصدر نفسه ص٦٢.
(٣) المصدر نفسه ص١١١و ١١٣.
(٤) المصدر نفسه ص١١٦.
(٥) المصدر نفسه ص١٥٧.
(٦) المصدر نفسه ص٢٥.
(٧) المصدر نفسه ص١٨.
(٨) المصدر نفسه ص١٠١ و١٠٢.

الواسطيين، ولهذا قل حديثه عندهم، وقد مات سنة ٣٧٣ أو ٣٧١[١].

والراوي عن ابن السقا هو (أبو الحسن أحمد بن المظفر بن يزداد العطار) وهو أيضاً من رجال العامة، وقد ذكر الذهبي اسمه في ترجمة ابن السقا[٢].

والراوي عن ابن العطار اثنان: أحدهما (أبو نعيم محمد بن إبراهيم ابن محمد بن خلف الواسطي الجُمّاري) الذي ترجم له الذهبي وقال هو راوي مسند مسدّد عن أحمد بن المظفر العطار، وثقه المحدث خميس توفي في حدود سنة ٥٠٠[٣].

والراوي الثاني عن ابن العطار هو علي بن محمد بن محمد بن الطيب الجلابي الواسطي صاحب تاريخ واسط.

والراوي عن الجماري والجلابي هو ابن الأخير (أبو عبدالله محمد بن علي بن محمد بن محمد بن الطيب ابن الجلابي الواسطي المالكي المغازلي المعدل الشروطي) هكذا ذكره الذهبي وقال: قال السمعاني: إن ظاهره الصدق والأمانة ولكن كان الإغلاقي يرميه بأنه ادعى سماع شيء لم يسمعه وقد مات سنة ٥٤٢[٤].

هؤلاء هم الرجال الذين رووا هذه النسخة، وقد تقدم أنها تزيد على الجعفريات بما يناهز ستمائة رواية، وفيها روايات عديدة تخالف مذهب أهل البيت عليهم السلام.

فهل بعد ذلك يمكن الوثوق بهذه النسخة واعتماد كل ما ورد فيها؟!

فظهر مما تقدم أن روايات النسخة الواصلة إلى المتأخرين من الأشعثيات والجعفريات لا تصلح إلا للتأييد وإخراجها شاهداً لا دليلاً فتدبر.

---

(١) سير أعلام النبلاء ج١٦ ص٣٥٢.
(٢) المصدر نفسه ص٣٥٣.
(٣) سير أعلام النبلاء ج١٩ ص٢٤٥.
(٤) سير أعلام النبلاء ج٢٠ ص١٧٣.

الملحق السادس

حول مسائل علي بن جعفر

أبو الحسن علي بن جعفر أخو الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ثقة جليل القدر، وله كتاب في الحلال والحرام ضمّنه أجوبة الإمام الكاظم عليه السلام لمسائل سأله عنها، وهو يروىٰ مبوباً وغير مبوب كما نصّ على ذلك النجاشي[1].

ويوجد ـ اليوم ـ نسختان من هذا الكتاب:

(النسخة الأولى) برواية عبدالله بن الحسن، رواها عن جده علي بن جعفر، وقد ضمنها عبدالله بن جعفر الحميري الجزء الثاني من كتابه قرب الإسناد.

وعبدالله بن الحسن راوي هذه النسخة مجهول لم يوثق في كتب الرجال، وقد أشار إلى ذلك المحقق صاحب المنتقى قدس سره[2]، ولذلك لم يعتمد معظم الفقهاء على مسائل علي بن جعفر المروية بطريقه.

ولكن قد يقرّب الاعتماد على روايته لها من جهة أن عبدالله بن جعفر الثقة الجليل اعتمد عليها واختارها لكتابه قرب الإسناد إلى الكاظم عليه السلام دون

---

(١) كتاب الرجال ص١٩٠.

(٢) منتقى الجمان ج٣ ص١٧٦.

روايات أشخاص آخرين معروفين بالوثاقة كالعمركي بن علي البوفكي وموسى بن القاسم البجلي وعلي بن أسباط بن سالم وأبي قتادة علي بن محمد بن حفص وغيرهم.

إلا أنه يمكن أن يناقش في هذا التقريب بأنه يجوز أن يكون الوجه في اختيار الحميري لهذه الرواية بالذات هو قرب إسنادها بالنسبة إليه، فإنها تمرّ بواسطتين فقط إلى الإمام الكاظم عليه السلام ـ مع أن الطبيعي أن يروي الحميري وهو من الطبقة الثامنة بثلاثة وسائط عنه عليه السلام ـ وربّما لم يتيسر له مثل هذا القرب في السند في سائر طرق كتاب علي بن جعفر فاختار رواية عبدالله بن الحسن لأنه ينطبق عليها شرط كتابه وهو قرب الإسناد إلى الكاظم عليه السلام، كما يلاحظ أنه أدرج روايات وهب بن وهب أبي البختري في كتابه قرب الإسناد إلى الصادق عليه السلام لانطباق شرطه عليها مع أنه لا إشكال في ضعف أبي البختري حتى قيل إنه أكذب البرية.

وبالجملة يحتمل أن يكون الوجه في اختيار الحميري رواية عبدالله بن الحسن لكتاب جده من جهة قرب إسنادها لا من جهة ما ذكر من اعتبارها عنده.

ولكن يمكن الجواب عن هذه المناقشة بأن من رواة كتاب علي بن جعفر هو العمركي بن علي البوفكي ـ كما مرّ الإيعاز إليه ـ وهو من مشايخ عبدالله بن جعفر الحميري كما نصّ على ذلك النجاشي[1]، ولو أورد الحميري كتاب علي بن جعفر عن طريقه لكان مماثلاً لرواية عبدالله بن الحسن في قرب سندها إلى الإمام الكاظم عليه السلام، إذاً لا يصح أن يبرّر اختيار رواية عبدالله بن الحسن بكونها قريبة السند دون غيرها من الروايات.

(أقول) هذا الكلام متين، ولكنه لا ينفي احتمال عدم وصول كتاب علي بن جعفر برواية العمركي إلى الحميري، فإن مجرد كونه من تلامذته

---

(١) كتاب الرجال ص٢٣٣.

والراوين عنه لا يعني حصوله على نسخة من الكتاب المروي بطريقه، كما لا ينفي احتمال أن الحميري اختار رواية عبدالله بن الحسن من حيث كونها مبوبة دون غيرها من الروايات المتيسرة له، نعم المذكور في النسخ المتداولة من رجال النجاشي أن رواية عبدالله بن الحسن لم تكن مبوبة ورواية علي بن أسباط كانت مبوبة، ولكن الظاهر أن ذلك من غلط النسخ، والصحيح هو العكس[1].

هذا فيما يتعلق بالنسخة الأولى من كتاب مسائل علي بن جعفر.

(النسخة الثانية) ـ وهي التي وصلت إلى العلامة المجلسي وصاحب الوسائل ومن بعدهما ـ برواية علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام عن علي بن جعفر.

وهذا الرجل لم يوثق أيضاً[2] وإن مدحه السيد المرتضى قدس سره في مقدمة الناصريات بأنه (كان عالماً فاضلاً)[3] ولكن هذا المدح لا علاقة له بالوثاقة في النقل فتدبر.

مضافاً إلى أن النسخة المذكورة قد وصلت إلى المتأخرين بطريق الوجادة وبرواية (أحمد بن موسى بن جعفر بن أبي العباس عن أبي جعفر أحمد بن يزيد بن النضر الخراساني) وكلاهما لم يوثق.

---

(١) لاحظ بحار الأنوار ج١٠ ص٢٤٩ الهامش، مسائل علي بن جعفر المقدمة ص٦٨، ولاحظ مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج٥ ق٢ ص٢٦٣ الهامش.

(٢) ذكره الشيخ (قدس سره) في أصحاب الجواد عليه السلام ـ رجال الطوسي ص٤٠٢ ـ ولكن ورد في المطبوعة النجفية (الحسين) بدل (الحسن)، وتوجد روايته عن علي بن جعفر في مصادر عديدة منها نوادر محمد بن علي بن محبوب كما في السرائر ج٣ ص٦٠٣ ومنها المحاسن (ص٩٤ ح٥٢) ومنها في علل الشرائع ص٤٨٦ ح٢ وفيه علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وفيه تصحيف وسقط، ومنها كامل الزيارات (ص١٦ ح٣ وص١٩ ح٨) وفيهما تصحيف الحسن بالحسين، ومنها دلائل الإمامة ص١٥٣ ومنها شواهد التنزيل ج٢ ص٣٤٣.

(٣) الناصريات ص١٧٨.

وأما ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته من أن صاحب الوسائل يروي كتاب علي بن جعفر بطريق الشيخ وطريقه إليه صحيح[1]، فهو غير تام، لأن نسخة صاحب الوسائل من هذا الكتاب موجودة بعينها إلى هذا الوقت وهي برواية علي بن الحسن المذكور، في حين أن نسخة الشيخ (قدس سره) كانت بروايتي العمركي بن علي البوفكي وموسى بن القاسم كما يعلم بمراجعة المشيخة والفهرست[2].

وقد يقال إن مسائل علي بن جعفر كان من الكتب المشهورة المتداولة بين الأصحاب، وهو من مصادر الصدوق والشيخ في الفقيه والتهذيب وربما كان أيضاً من مصادر الكليني في الكافي، وفي مثله لا يلاحظ صحة الطريق إلى الكتاب كما هو المعلوم من دأبهم.

ولكن هذا القول غير دقيق، ويتضح الوجه فيه بملاحظة ما يلي:

أ ـ إن كتاب علي بن جعفر قد روي ـ كما أشير إليه آنفاً ـ من طرق عدة رواة، ويختلف الكتاب حسب اختلاف رواياتهم:

فالموجود في رواية (عبدالله بن الحسن) المدرجة في قرب الإسناد (٥٣٣) مسألة، والموجود في رواية (علي بن الحسن) المدرجة في البحار والوسائل (٤٢٩) مسألة، والقدر الجامع بينهما ما يقرب من (٢٥٠) مسألة، ففي قرب الإسناد ما يقرب من (٢٨٣) مسألة لا توجد في رواية علي بن الحسن، ويوجد في هذه النسخة (١٧٩) مسألة لا توجد في قرب الإسناد.

وفيما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن العمركي بن علي البوفكي ـ الذي تقدم أنه أحد رواة كتاب علي بن جعفر ـ مسائل عديدة لا توجد في

---

(١) مستند العروة الوثقى كتاب الصلاة ج٣ ص٣٣٠، معتمد العروة الوثقى ج٢ ص٤٤٧، وقال في مستند العروة ج٣ ص٣٨٣ إن طريق صاحب الحدائق إلى كتاب علي بن جعفر صحيح!!

(٢) تهذيب الأحكام ج١٠ المشيخة ص٨٦، الفهرست ص١١٤.

قرب الإسناد ولا في النسخة الأخرى[1].

وفيما رواه الصدوق مبتدئاً باسم علي بن جعفر ـ الذي يبدو أنه أخذه من كتابه برواية العمركي وموسى بن القاسم ـ عدة مسائل لا توجد في النسختين[2].

وفيما رواه الشيخ مبتدئاً باسم علي بن جعفر ـ الذي أخذه من رواية العمركي كما يظهر من المشيخة ـ روايات كثيرة لا توجد في النسختين أيضاً[3].

ويوجد فيما روي في المحاسن والتهذيب بإسنادهما عن علي بن أسباط ـ أحد رواة كتاب علي بن جعفر ـ روايات لا توجد في النسختين كذلك[4].

وبذلك يظهر أن كتاب علي بن جعفر كان له نسخ مختلفة حسب اختلاف الرواة له، شأنه في ذلك شأن كتب كثيرة أخرى، قال النجاشي في ترجمة محمد بن أبي عمير (فأما نوادره فهي كثيرة لأن الرواة لها كثيرة فهي تختلف باختلافهم) وقال في ترجمة بكر بن صالح الرازي (له كتاب نوادر يرويه عدة من أصحابنا. . . وهذا الكتاب يختلف باختلاف الرواة عنه) وقال في طلحة بن زيد (له كتاب يرويه جماعة تختلف رواياتهم) وقال في العباس بن الهلال الشامي (روى عن الرضا عليه السلام نسخة وهي تختلف بحسب الرواة) ومثل ذلك قاله في تراجم أشخاص آخرين، وأما عدم تنبيهه على اختلاف نسخ المسائل باختلاف رواتها على الرغم من ذكره لروايتين

---

(١) لاحظ مسائل علي بن جعفر م٤٣١/ ٤٣٦/ ٤٥٠/ ٤٥٧/ ٥١٠/ ٧٠١/ ٧٢٧.

(٢) لاحظ المصدر نفسه م٤٣٣/ ٤٨٨/ ٤٨٢/ ٤٨٤/ ٤٩٠/ ٤٩٢/ ٤٩٣/ ٤٩٥/ ٥٠٧/ ٥٢٧/ ٥٥٨/ ٥٩٤.

(٣) لاحظ المصدر نفسه م٤٩٠/ ٤٨٨/ ٤٦٤/ ٦٢٣/ ٦٢٩/ ٦٥٢/ ٦٥٣/ ٧٠٥/ ٧٠٩.

(٤) المسائل م٤٦٠/ ٥١١/ ٥٤٢.

إحداهما رواية عبدالله بن الحسن والأخرى رواية علي بن اسباط فلعل الوجه فيه عدم اطلاعه على النسختين ليقارن بينهما وعدم التنبيه على اختلافهما في فهارس الشيوخ فلاحظ.

ب ـ إن ما يمكن أن يدعى أنه كان متداولاً ومشهوراً بين الأصحاب من نسخ كتاب علي بن جعفر هي ما كان برواية العمركي ورواية موسى بن القاسم، فإن وفرة الروايات المروية بطريقهما عن علي بن جعفر من مسائل أخيه موسى عليه السلام وكثرة الرواة عنهما في جميع الطبقات إلى عصر المشايخ الثلاثة ـ كما يلاحظه المراجع للمصادر الحديثية وفهارس الأصحاب ـ ربما يكشف عن شهرة نسختيهما من كتاب علي بن جعفر، وأما نسخ الباقين فلم تثبت شهرتها بهذه المثابة.

مثلاً نسخة (عبدالله بن الحسن) رواها عنه عبدالله بن جعفر الحميري ومحمد بن أحمد العلوي وتوجد رواياته في قرب الإسناد للأول ولم أعثر على شيء منها في سائر المصادر سوى حديثين في التهذيب[1].

وأما نسخة (علي بن الحسن) فالراوي لها في النسخة الواصلة إلى المتأخرين هو (أبو جعفر أحمد بن يزيد بن النضر الخراساني) وهو مجهول بل لم أعثر على من ترجم له.

وتوجد رواية واحدة من هذه النسخة في (نوادر محمد بن علي بن محبوب) فيما حكاه عنه ابن أدريس في آخر السرائر وهي برواية محمد بن أحمد بن إسماعيل الهاشمي[2].

ومن الواضح أن هذا المقدار لا يثبت به شهرة النسختين واعتماد الأصحاب عليهما بحيث يورث الوثوق بهما.

ج ـ إن نسخة عبدالله بن الحسن من كتاب جده علي بن جعفر

---

(١) تهذيب الأحكام ج١ ص٣٦٧ ح٨، ج٨ ص١٩ ح٣٥.
(٢) السرائر ج٣ ص٦٠٣.

المدرجة في قرب الإسناد ـ بالإضافة إلى ما تقدم من عدم ثبوت وثاقة راويها (عبدالله) وعدم ثبوت اشتهارها واعتمادها من قبل الأصحاب رضي الله عنهم بحيث يغني ذلك عن النظر في سندها ـ يصعب الوثوق بها من جهة أخرى وهي كثرة الغلط والتصحيف والسقط فيها، قال المحقق صاحب المنتقى: قرب الإسناد لمحمد بن عبدالله الحميري متضمن لرواية كتاب علي بن جعفر إلا أن الموجود في نسخته سقيم جداً باعتراف كاتبها الشيخ محمد بن إدريس العجلي رحمه الله والتعويل على ما فيه مشكل[1].

وأما نسخة (علي بن الحسن) المدرجة في البحار وفي الوسائل فهي لا تقل أيضاً عن تلك النسخة في السقط والغلط، ويتضح ذلك بمقارنة ما ورد فيهما مع ما ورد من مسائل علي بن جعفر في سائر المصادر الحديثية[2].

فتلخص من جميع ما تقدم أنه لا يوجد وجه وجيه للاعتماد على ما ورد في كتاب قرب الإسناد أو في النسخة الأخرى من مسائل علي بن جعفر، فهما لا يصلحان إلا للتأييد، نعم ربما يحصل الوثوق بما يتفقان عليه ولا سيما مع ضم بعض القرائن الأخرى فإن حصل كان هو الحجة فتدبر.

---

(١) منتقى الجمان ج٣ ص١٧٦.

(٢) لاحظ للمثال مسائل علي بن جعفر م٢/ ٣/ ٩/ ٣٣/ ٩٦/ ١٢٧/ ٢١٩/ ١٠٣/ ١١٢/ ٢٠٥/ ٣٣٠/ ٣٨١/ ١٩٣.

الملحق السابع

حول رجال ابن الغضائري

والمعنيّ بالبحث عنه هنا جهتان:

(الجهة الأولى): في صحة انتساب كتاب الضعفاء إلى أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري.

(الجهة الثانية): في حجية تضعيفاته وسائر آرائه الرجالية.

أما عن الجهة الأولى: فلم أجد في من تقدم على صاحب الذريعة (قدس سره) من ناقش أو شكك في صحة انتساب كتاب الضعفاء إلى ابن الغضائري[1] ـ وإن ناقش بعضهم في حجية تضعيفاته كما سيأتي ـ بدءاً من السيد جمال الدين أحمد بن طاووس (ت ٦٦٤)[2] الذي هو أول من نقل عن هذا الكتاب فيما بأيدينا من المصادر، مروراً بتلامذته الأجلاء الفاضل الآبي (ت بعد ٦٧٤)[3] وتقي الدين بن داود (ت ٧٠٧)[4] والعلامة الحلي

---

(١) يجدر الإشارة إلى أن هناك خلافاً ضعيفاً في كون الكتاب لأحمد أو لوالده الحسين، لاحظ حاوي الأقوال ص٦ الفائدة العاشرة وقاموس الرجال ج١ ص٣٢.

(٢) لاحظ التحرير الطاووسي ص٢٥.

(٣) لاحظ كشف الرموز ج١ ص١٦٧، ٥٤٥.

(٤) لاحظ كتاب الرجال لابن داود ص١، ٢.

(ت ٧٢٦)[١]، ثم الشهيد الأول (ت ٧٨٦)[٢] والشهيد الثاني (ت ٩٦٦)[٣] والشيخ الحسين بن عبد الصمد العاملي (ت ٩٨٤)[٤] والمحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣)[٥] وصاحب المدارك (ت ١٠٠٩)[٦] وصاحب المعالم (ت ١٠١١)[٧] والشيخ عبد النبي الجزائري (ت ١٠٢١)[٨] والملا عبد الله التستري (ت ١٠٢١)[٩] والميرزا محمد الاسترابادي (ت ١٠٢٨)[١٠] والشيخ البهائي (ت ١٠٣٠)[١١] والمحقق الشيخ محمد حفيد الشهيد الثاني (ت ١٠٣٠)[١٢] والسيد المحقق الداماد (ت ١٠٤١)[١٣] والسيد مصطفى التفريشي (ت بعد ١٠٤٤)[١٤] والمولى عناية الله القهبائي (ت ق ١١)[١٥] والمجلسي الأول (ت ١٠٧١)[١٦] والمحقق السبزواري (ت ١٠٩٠)[١٧] والمولى محمد اللاهجي (ت بعد ١٠٩٧)[١٨] والعلامة المجلسي الثاني (ت

---

(١) لاحظ رجال العلامة الحلي ص٨، ٢٦٦.
(٢) لاحظ ذكرى الشيعة ج١ ص٤٢٠.
(٣) لاحظ الرعاية في علم الدراية ص١٧٧ ومسالك الإفهام ج٧ ص٢١٨.
(٤) لاحظ وصول الأخيار ص١٦٢.
(٥) لاحظ مجمع الفائدة ج٤ ص٣١٢ و ج٨ ص٤٥٥.
(٦) لاحظ مدارك الأحكام ج٣ ص٢٥٩.
(٧) لاحظ منتقى الجمان ج١ ص٤٣٧.
(٨) لاحظ حاوي الأقوال ص٦.
(٩) لاحظ مجمع الرجال ج١ ص١١.
(١٠) لاحظ منهج المقال ص٤٠٩.
(١١) لاحظ الحبل المتين ص١٨٣.
(١٢) لاحظ استقصاء الاعتبار ج١ ص٨٨.
(١٣) لاحظ الرواشح السماوية ص١١١.
(١٤) لاحظ نقد الرجال ج١ ص٣٩.
(١٥) لاحظ مجمع الرجال ج١ ص١٠٨.
(١٦) لاحظ نقد الرجال ج١ ص١٧٥ الهامش.
(١٧) لاحظ ذخيرة المعاد ج١ ص٣٩.
(١٨) لاحظ خير الرجال ص١١.

١١١١)[١] والشيخ سليمان الماحوزي (ت ١١٢١)[٢] والمولى محمد الأردبيلي (ت ق ١٢)[٣] والمولى محمد إسماعيل الخواجوئي (ت ١١٧٣)[٤] إلى المحقق البهبهاني (ت ١٢٠٦)[٥] والسيد بحر العلوم (ت ١٢١٢)[٦] وأبي علي الحائري (ت ١٢١٦)[٧] والسيد محسن الكاظمي (ت ١٢٢٧)[٨] والشيخ عبد النبي الكاظمي (ت ١٢٥٦)[٩] والسيد محمد باقر الشفتي (ت ١٢٦٠)[١٠] والملا علي الكني (ت ١٣٠٦)[١١] والمحدث النوري (ت ١٣٢٠)[١٢] والشيخ عبد الله المامقاني (ت ١٣٥١)[١٣] وأبي الهدى الكلباسي (ت ١٣٥٦)[١٤] وغيرهم من أعلام الفن قدس الله أسرارهم جميعاً.

وأول من فتح باب المناقشة في ثبوت كتاب الضعفاء عن ابن الغضائري ـ فيما أعلم ـ هو صاحب الذريعة، ووافقه في ذلك السيد الأستاذ قدس سرهما.

قال في الذريعة: أما أصل كتاب الضعفاء وتاريخ بدو ظهوره فقد ظهر لنا بعد التتبع أن أول من وجده هو السيد جمال الدين أبو الفضائل

---

(١) لاحظ بحار الأنوار ج١ ص٤١.
(٢) لاحظ معراج الكمال ص٦٦ ـ ٦٧.
(٣) لاحظ جامع الرواة ج١ ص٤٨.
(٤) لاحظ الفوائد الرجالية ص٢٩٢.
(٥) لاحظ التعليقة على منهج المقال ص٣٥، وحاشية مجمع الفائدة ص٥٩٧، ٧٠١.
(٦) لاحظ رجال السيد بحر العلوم ج٤ ص١٥٣.
(٧) لاحظ منتهى المقال ص٣٣.
(٨) لاحظ عدة الرجال ج١ ص٤١٩.
(٩) لاحظ تكملة الرجال ج١ ص١٢٦.
(١٠) لاحظ الرسائل الرجالية ص٩٨.
(١١) لاحظ توضيح المقال ص٦٠.
(١٢) لاحظ مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج١ ص١٧، ١٦٥.
(١٣) لاحظ تنقيح المقال ج١ ص٥٧.
(١٤) لاحظ سماء المقال ج١ ص٧.

أحمد بن طاووس الحسيني الحلي المتوفى سنة ٦٧٣[١].

وأضاف: ولم يكن إدراجه فيه من السيد لأجل اعتباره عنده بل ليكون الناظر في كتابه على بصيرة ويطلع على جميع ما قيل أو يقال في حق الرجل حقاً أو باطلاً ليصير ملزماً بالتتبع والاستعلام عن حقيقة الأمر.

ثم قال: فلم يدرجه السيد إلا بعد الإيماء إلى شأنه أولاً بحسب الترتيب الذكري فأخّره عن الجميع، ثم تصريحه بأنه ليس من مروياته بل وجده منسوباً إلى ابن الغضائري فتبرأ من عهدته بصحة النسبة إليه.

وذكر في الختام: أنه يحق لنا أن ننزه ساحة ابن الغضائري عن الإقدام في تأليف هذا الكتاب والاقتحام في هتك هؤلاء المشاهير بالعفاف والتقوى والصلاح المذكورين في الكتاب والمطعونين بأنواع الجراح.. (إلى أن قال) كل ذلك يدلنا على أن هذا الكتاب ليس من تأليفه وإنما ألفه بعض المعاندين... لاشاعة الفاحشة في الذين آمنوا وأدرج فيه بعض أقوال نسبه الشيخ والنجاشي في كتابيهما إلى ابن الغضائري ليتمكن من النسبة إليه وليروّج منه ما أدرج فيه من الأكاذيب والمفتريات[٢].

وقال السيد الأستاذ قدس سره: أما الكتاب المنسوب إلى ابن الغضائري فهو لم يثبت ولم يتعرض له العلامة في إجازاته وذكر طرقه إلى الكتب، بل إن وجود هذا الكتاب في زمان النجاشي والشيخ أيضاً مشكوك فيه، فإن النجاشي لم يتعرض له مع أنه بصدد بيان الكتب التي صنفها الإمامية حتى أنه يذكر ما لم يره من الكتب وإنما سمعه من غيره أو رآه في كتابه فكيف لا يذكر كتاب شيخه الحسين بن عبيد الله أو ابنه أحمد[٣].

وأضاف طاب ثراه: ومما يؤكد عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن

---

(١) الذريعة ج٢ ص٨٨٤.

(٢) المصدر نفسه ص٢٩٠.

(٣) معجم رجال الحديث ج١ ص٩٢ ـ ٩٣.

الغضائري أن النجاشي ذكر في ترجمة الخيبري عن ابن الغضائري أنه ضعيف في مذهبه، ولكن في الكتاب المنسوب إليه أنه ضعيف الحديث غالي المذهب، فلو صحّ هذا الكتاب لذكر النجاشي ما هو الموجود أيضاً، بل إن الاختلاف في النقل عن هذا الكتاب كما في ترجمة صالح بن عقبة ابن قيس وغيرها يؤيد عدم ثبوته، بل توجد في عدة موارد ترجمة شخص في نسخة ولا توجد في نسخة أخرى إلى غير ذلك من المؤيدات والعمدة هو قصور المقتضي[1].

أقول:

يلاحظ على ما أفاده صاحب الذريعة (قدس سره) بأن السيد ابن طاووس وإن كان أقدم من نقل عن كتاب الضعفاء بالاسم فيما بأيدينا من المصادر إلا أنه لا دليل على أنه أول من وجد هذا الكتاب منسوباً إلى ابن الغضائري ليجعل ذلك مبرراً للتشكيك في صحة انتسابه إليه، إذ لعله كان موجوداً بأيدي من تقدموا على السيد ابن طاووس أيضاً ولكنهم بين من لم ينقل عنه بالاسم ومن لم يصل إلينا كتابه الذي نقل فيه عنه، بل سيأتي إن شاء الله تعالى بعض ما يشير إلى وجود هذا الكتاب لدى النجاشي فلاحظ.

وأما قوله (ولم يكن إدراجه من السيد لأجل اعتباره... إلخ) فليس صحيحاً إذ يظهر من مواضع متعددة من كتاب التحرير الطاووسي ـ الذي هو منتخب صاحب المعالم من كتاب حلّ الإشكال لابن طاووس ـ اعتماد السيد على كتاب ابن الغضائري في نقد أحاديث كتاب الاختيار على حدّ اعتماده على سائر الكتب الرجالية[2].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) لاحظ التحرير الطاووسي ص٥٣، ١٠٢، ١١٠، ١١٥، ١١٨، ١٢٠، ١٢٩، ١٣٦، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٠، ١٨٠، ١٩٧، ٢٧١، ٢٧٦، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٤ وغيرها.

وأما قوله (فلم يدرجه السيد إلا بعد الإيماء إلى شأنه أولاً بحسب الترتيب الذكري..) فليس له وجه ظاهر، إذ أن التأخر في الذكر إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن المتأخر أقل شأناً من المتقدم لا على عدم اعتباره من أصله.

وقد ذكر عقيب كتاب الضعفاء كلاً من رجال البرقي ومعالم العلماء لابن شهر آشوب، فهل يقول صاحب الذريعة (قدس سره) إن في ذلك إيماءً إلى عدم اعتبارهما؟!

وأما قوله (ثم تصريحه بأنه ليس من مروياته...) ففيه: إن تصريح السيد ليس فيه أدنى إشارة إلى عدم اعتماده على الكتاب من جهة الشك في نسبته إلى ابن الغضائري لعدم توفر طريق له في روايته عنه، فإن عدم وجود الطريق أعم من صحة النسبة وعدمها، فكم من نسخة يحرز انتسابها إلى شخص من دون أن يوجد طريق لنقلها عنه، كالكتاب الذي يعثر عليه بخطه أو بخط من نقله عن خطه أو بخط من له طريق إليه وإن لم يوجد طريق إلى الكاتب أو يوجد بخط أحد العلماء الأثبات أو مشتملاً على خطه وتصحيحاته ونحو ذلك.

وبالجملة إن قول السيد ابن طاووس (ولي بالجميع روايات متصلة عدا كتاب ابن الغضائري) لا يدل على ما أفاده صاحب الذريعة، بل هو ناظر إلى أمر آخر قد كثر الاعتناء به عند المتأخرين بدءاً من السيد ابن طاووس وإلى زماننا هذا وهو الحصول على إجازة نقل الكتب والمصنفات بأسانيد موصولة إلى مؤلفيها لصيانة الرواية عنها من القطع والإرسال، فأراد السيد بكلامه المذكور التنبيه على أنه مجاز في رواية كتب الشيخ الثلاثة ـ الرجال والاختيار والفهرست ـ وكذلك كتاب النجاشي، ولكن لا إجازة له في نقل كتاب ابن الغضائري.

ولا غرو أن لا يكون لابن طاووس ولا لغيره طريق إلى ابن

الغضائري في رواية كتبه عنه فإنه ـ فيما يبدو ـ مات في مقتبل عمره[1]، فلم

---

(١) يمكن أن يستوحى ذلك ـ كما نبّه عليه في الذريعة ج٤ ص٢٨٩ ـ من قول الشيخ في الفهرست ص٢٤ (واخترم هو ـ أي ابن الغضائري ـ رحمه الله) فإن الاخترام وإن فسّر في كتب اللغة بالموت، يقال اخترم فلان عنّا أي مات وذهب كما نصّ عليه الأزهري ـ تهذيب اللغة ج٧ ص٣٧١ ـ ولكن الظاهر أنه لا يعبّر به في مطلق حالات الوفاة بل في خصوص ما إذا حدثت قبل انقضاء العمر الطبيعي للإنسان، فكأنه قد اقتطع جزء منه، فإن مادة (خرم) ومشتقاتها تستعمل في هذا المعنى، يقال أنف مخروم إذا اقتطعت أرنبته ولم يبلغ القطع حدّ الجدع، ويقال أذن مخرومة إذا قطع جزء منها، وكتاب مخروم إذا ذهب بعضه وتخرّمت الخرزة إذا انفصمت ونحو ذلك.

ونظير قول الشيخ ما عبّر به ابن حزم في (الأحكام ج٢ ص١٦٧) بشأن أبي بكر محمد بن داود بن علي الأصبهاني الظاهري قائلاً (إلا أنه رحمه الله اخترم قبل إنعام النظر في ذلك) والمذكور في ترجمة هذا الرجل أنه ولد عام ٢٥٥ وتوفي عام ٢٩٧ فيكون عمره ٤٢ عاماً ولذلك عبّر عن وفاته بالاخترام.

هذا وقد يستدل على وفاة ابن الغضائري كهلاً بضمّ أحد أمرين إلى الآخر وهما:

١ ـ إنه كان من أقران النجاشي وزملائه، فقد اشتركا في القراءة على الحسين بن عبيد الله كتاب أحمد بن الحسين الصيقل، كما قرأ ابن الغضائري عدداً من كتب ابن فضال على أحمد بن عبدون في مدة سمعها معه النجاشي، والنجاشي قد ولد عام ٣٧٢ كما نصّ عليه العلامة في رجاله فيبدو أن ابن الغضائري كان أيضاً من مواليد هذه الحدود.

٢ ـ إن الشيخ شرع في تأليف كتاب الفهرست ـ الذي ترحّم في مقدمته على ابن الغضائري ـ استجابة لطلب الشيخ المفيد (قدس سره) فإنه المعنيّ بـ (الشيخ الفاضل) المذكور في بدايته، والمفيد قد توفي عام ٤١٣.

فبذلك يظهر أن ابن الغضائري مات ولم يتجاوز أوائل العقد الخامس من عمره.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف: أما أولاً فلأنه لم يظهر كون النجاشي من أقران ابن الغضائري في العمر، بل يحتمل أنه كان أكبر منه سناً بكثير ـ مثلما كان مقدّماً عليه في الرتبة حتى ظنّ بعضهم أنه كان من شيوخه ـ والتفاوت السنيّ بين الزملاء والمشاركين في الحلقة الواحدة كان ولا يزال أمراً متعارفاً.

وأما ثانياً فبأنه ليس المعنيّ بـ (الشيخ الفاضل) المذكور في بداية الفهرست هو الشيخ المفيد (قدس سره)، فإن تأليف الفهرست كان متأخراً عن وفاته، كما يظهر من قوله في أوائله في ترجمة إبراهيم بن محمد الثقفي (أخبرنا الأجلّ المرتضى =

يتوفر له تلامذة يروون عنه كتبه ومصنفاته، والنجاشي ـ زميله وشريكه في القراءة على عدد من الشيوخ ـ الذي عمّر قرابة ثمانين عاماً ينحصر طريق

= علي ابن الحسين الموسوي أدام الله تأييده[1]، والشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد رحمه الله)[2] فإن الترحّم على المفيد والدعاء للمرتضى بدوام التأييد بل مجرد تقديمه عليه في الذكر شاهد قويّ على تأخر تأليف الفهرست عن وفاة المفيد، وكذلك قوله في ترجمته (انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته) والدعاء للمرتضى في ترجمته بقوله (طوّل الله عمره وعضد الإسلام وأهله ببقائه وامتداد أيامه)[3] يدل على ذلك.

وبالجملة لا ينبغي الشك في تأخر تأليف الفهرست عن وفاة الشيخ المفيد قدس الله نفسه بل يمكن استظهار تأخره عنها بما لا يقل عن عشر سنين بل اثنتي عشرة سنة، فقد ترحّم على أستاذه ابن عبدون المتوفى عام ٤٢٣ في ترجمة عبد الله بن محمد بن أبي زيد الأنباري ـ الفهرست ص١٢٩ ـ وترحّم على أستاذه الآخر الشريف أبي محمد المحمدي الذي كان حياً إلى سنة ٤٢٥ في ترجمة محمد بن علي بن الفضل الدهقان[4].

وجدير بالذكر أنه قد وقع نظير التوهم المذكور بشأن كتاب (الغيبة) للشيخ أيضاً، فقد قيل إن المراد بـ (الشيخ الجليل) المذكور في مقدمته الذي رسم على الشيخ تأليفه هو الشيخ المفيد، مع أنه يظهر من موضعين من (الغيبة) أنه ألف عام ٤٤٧ أي بعد ٣٤ عاماً من وفاة المفيد، لاحظ ص٧٨ و٢١٨.

---

(١) هذا الدعاء لم يذكر في بعض النسخ والظاهر سقوطه عنها، إذ يستبعد أن يكون زيادة من النساخ.

(٢) هكذا في مخطوطه مكتبة كاشف الغطاء من الفهرست ص٥ ولكن في المطبوعة النجفية بدلاً عنه (رضي الله عنهم جميعاً) وهو غير مناسب، وفي بعض النسخ (رحمهما الله تعالى جميعاً) والظاهر أنه من تصرف النساخ أيضاً ويشهد له الجمع بينه وبين الدعاء للمرتضى بدوام التأييد في بعض النسخ كما في مجمع الرجال ج١ ص٦٦.

(٣) هذا الدعاء لم يذكر في بعض النسخ وأبدل بـ(رضي الله عنه) كما في المطبوعة النجفية ص١٢٥ ومن المؤكد أنه من التصرفات اللاحقة.

(٤) هذا في بعض النسخ كما في مجمع الرجال ج٥ ص٢٧٦.

المتأخرين إلى كتابه في شخص واحد هو السيد ذو الفقار بن معبد الحسيني الذي التقى به في أواخر عمره، ولولاه ربّما سوغ البعض لنفسه الخدشة في ثبوت كتاب النجاشي أيضاً!

والحاصل أنه لا يوجد في كلام السيد ابن طاووس أدنى ما يشير إلى عدم اعتماده على كتاب ابن الغضائري لعدم ثبوت نسبته إليه، بل عرفت اعتماده عليه في نقد أخبار الكشي على حدّ سائر الكتب الرجالية.

وأما قول صاحب الذريعة (يحق لنا أن ننزه ساحة ابن الغضائري. . . إلى آخر ما تقدم) فهو في غير محله سواء فيما يتعلق باشتمال الكتاب على تضعيف (المشاهير بالعفاف والتقوى والصلاح) أم من حيث احتمال كون الكتاب من تأليفات بعض المعاندين كما سيأتي توضيحه في الجهة الثانية فلاحظ.

وأما ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن وجود هذا الكتاب في زمان النجاشي والشيخ مشكوك فيه فإن النجاشي لم يتعرض له. . . فيلاحظ عليه بأنه ليس من دأب النجاشي أن يترجم لزملائه وأقرانه ـ إلا القليل منهم[1] ـ ليقال إن عدم تعرضه لكتاب ابن الغضائري دليل على عدم ثبوته عنه، ولذلك لم يذكر الكتابين اللذين ألفهما ابن الغضائري في فهرست الأصول والمصنفات مع أن الشيخ (قدس سره) تعرض لهما في مقدمة الفهرست، وأيضاً لم يذكر له كتاب التاريخ مع نقله عنه في ترجمة البرقي[2].

---

(١) ربما يعد ابن الغضائري من مشايخ النجاشي ولا مستند له سوى نقله عنه مكرراً في كتابه بعض المطالب الرجالية ولا يبعد أن يكون ذلك من قبيل نقل الزميل عن زميله المقدم عليه رتبة فلاحظ، وأما ما ذكره في ترجمة علي بن محمد بن شيران من اجتماعه معه عند ابن الغضائري فلا يدل على كونه من مشايخه.

(٢) لفظه هكذا (قال أحمد بن الحسين رحمه الله في تاريخه توفي أحمد بن أبي عبد الله البرقي في سنة أربع وسبعين ومائتين) كتاب الرجال ص٦٠.

ولكن ربما يحتمل أن يكون الضمير في قوله (تاريخه) راجعاً إلى موت البرقي فلا تدل العبارة على وجود كتاب في التاريخ لابن الغضائري ولكن هذا الاحتمال بعيد عن ظاهر اللفظ فلاحظ.

وأما ما ذكره أعلى الله مقامه مؤكداً لعدم صحة النسبة من أن النجاشي ذكر في ترجمة الخيبري. . . إلخ فمحل نظر، إذ يجوز أن يكون مستند النجاشي فيما حكاه عن ابن الغضائري بعض كتبه الأخرى ككتاب تاريخه أو فهرسته لأسامي المصنفات والأصول أو أنه سمعه منه شفاهاً أو يكون في نسختنا من كتاب النجاشي تحريف ويكون الصحيح هكذا (ضعيف في مذهبه) كما سيأتي الإيعاز إلى ذلك، فكيف يجعل مثل هذا الاختلاف دليلاً على عدم صحة كتاب الضعفاء؟!

ومن هنا يظهر النظر أيضاً في استشهاد المحقق التستري على وجود كتاب الضعفاء عند النجاشي بما حكاه عن ابن الغضائري في ترجمة الخيبري بن علي الطحان[1]، وجه النظر أن المذكور في كتاب النجاشي لا يطابق بلفظه ما ورد في هذا الكتاب فكيف يشهد على استناده إليه؟!

وما أبعد كلامه عن كلام السيد الأستاذ قدس سرهما.

وأما ما أفاده في المعجم من أن اختلاف النقل عن هذا الكتاب كما في ترجمة صالح بن عقبة يؤيد عدم ثبوته ففيه أن ما حكاه في مجمع الرجال عن كتاب الضعفاء المنتزع من حلّ الإشكال[2] مطابق تماماً لما

---

(١) قاموس الرجال ج١ ص٢٩٢.

(٢) يجدر الإشارة إلى أن النسخة الأصل من كتاب حلّ الإشكال للسيد ابن طاووس كانت موجودة في مكتبة الشهيد الثاني قدس سره في جبل عامل (لاحظ مجمع الرجال ج١ ص١١ الهامش) وقد انتزع منها ولده المحقق صاحب المعالم ما يتعلق باختيار معرفة الرجال وسماه التحرير الطاووسي (لاحظ التحرير الطاووسي ص٢٣) ويبدو أن المولى عبد الله التستري الذي قضى شطراً من عمره في جبل عامل متلمذاً لدى علمائه (لاحظ روضات الجنات ج٤ ص٢٣٨) قد تيسّر له أيام إقامته فيه الاطلاع على تلك النسخة النفيسة فانتزع منها كتاب الضعفاء (لاحظ مجمع الرجال ج١ ص١١) وذهب بنسخته المنتزعة إلى أصفهان، فاعتمدها تلميذه السيد مصطفى التفريشي في كتابه نقد الرجال، كما أدرجها تلميذه الآخر المولى عنايت الله القهبائي في مجمع الرجال، وتوجد نسخة من هذا الكتاب المنتزع في مكتبة المرحوم السيد حسن الصدر قدس سره في الكاظمية، ولكن ذكر الشيخ آغا =

أثبته العلامة في الخلاصة وإن لم ينسبه إليه بالاسم ـ كما هو دأبه في كثير من الموارد ـ نعم ما ذكره ابن داود عن ابن الغضائري يزيد على ما أورداه ببعض الألفاظ[1]، ولكنه لا يضر لجواز اعتماده على غير كتاب الضعفاء

= بزرك الطهراني قدس سره أن الناسخ غلط في كتابتها فكتب (عبد الله بن الحسين البسري) وكتب أيضاً أنه استخرجه سنة ٧٤٤ (لاحظ مصفى المقال ص٢٤٤) وقد أورد السيد الصدر بنفسه في تكملة أمل الآمل ج٢ ق١ ص٢٦ المقطع الأخير من النسخة المنتزعة وهذا لفظه: قلت أنا أقل عباد الله وأحوجهم إلى ربه عبد الله بن الحسين اليسري هذا آخر ما وجدته بخط السيد فقيه أهل البيت أحمد بن طاووس ناقلاً عن كتاب ابن الغضائري (إلى أن قال) وقال في آخر هذا الكلام بعدما خلص النقل: قال أحمد بن طاووس هذا آخر ما نقلته من الكتب التي بدأت بذكرها، والحمدلله رب العالمين وصلواته على محمد وآله الطاهرين، كان الفراغ يوم ثالث عشر من شهر ربيع الآخر سنة ٧٤٤ أربعة وأربعين وسبعمائة.

وقد علّق السيد الصدر (قدس سره) على هذا الكلام بقوله (قلت كان وفاة السيد جمال الدين سنة ٦٧٣ ستمائة وثلاث وسبعين فيكون إفراد عبدالله بن الحسين اليسري المؤرخ سنة ٧٤٤ بعد وفاة السيد أحمد بن طاووس بإحدى وسبعين سنة).

ولكن الصحيح ما ذكره الشيخ آغا بزرك قدس سره من أن لفظ (البسري أو اليسري) محرف (التستري) كما أن لفظ سبعمائة في التاريخ المذكور في الذيل محرف ستمائة، وهو تاريخ فراغ السيد ابن طاووس من تأليف كتاب حلّ الإشكال لا تاريخ انتزاع كتاب الضعفاء منه، وقد أورد صاحب المعالم نصّ كلام السيد ابن طاووس في خاتمة كتابه هكذا (كان الفراغ يوم ثالث عشر من شهر ربيع الآخر من سنة أربع وأربعين وستمائة بالحلة مجاوراً لدار الجدّ الشيخ الصالح ورام بن أبي فراس رحمه الله).

وكيف كان فقد استنسخ شيخ الإسلام الزنجاني (قدس سره) نسخة من المخطوطة الكاظمية في ٢٣/ ج٢/ ١٣٣٦، وتوجد مصورة المطبوعة بالآلة الكاتبة في رجب ١٣٦٣ عن النسخة الزنجانية في مكتبة السيد الحكيم قدس سره في النجف الأشرف برقم (٣٨/ قسم المصورات) وجاء في أولها (قال السيد المعظم ـ يعني ابن طاووس ـ : من كتاب أبي الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري المقصور على ذكر الضعفاء ومن ردّ حديثه من أصحابنا على حروف الهجاء، وفيه الألف ثمانية عشر رجلاً...) واستمر على هذا النهج إلى آخر حروف الهجاء.

(١) لاحظ مجمع الرجال ج٣ ص٢٠٦، رجال العلامة الحلي ص٢٣٠، رجال ابن داود ص٤٦٢.

من مؤلفات ابن الغضائري، مضافاً إلى وقوع الخلط والتصحيف في كتاب ابن داود بصورة واسعة، فيحتمل أن بعض ما يوجد فيه منسوباً إلى ابن الغضائري هو في الأصل من مصدر آخر.

وأما ما ذكره (قدس سره) مؤيداً لعدم ثبوت الكتاب من اختلاف نسخه بالزيادة والنقيصة ووجود ترجمة في بعض النسخ وعدم وجودها في البعض الآخر فهو إن صحّ لم يوجب وهناً في اعتباره فإن الاختلاف بالزيادة والنقيصة شيء واقع في كثير من كتب المتقدمين، ومن أمثلته كتاب الفهرست للشيخ، فإنه قد أرجع إليه في كتاب الرجال في ترجمة الحسين ابن علي بن سفيان البزوفري والحسين بن عبيدالله الغضائري[1] مع أنه لا ذكر للرجلين في النسخ الموجودة بأيدينا من الفهرست، ويبدو أن نسخة ابن حجر كانت مشتملة على ترجمة الغضائري حيث حكى عن الفهرست في ترجمته في لسان الميزان[2].

هذا مع أنه يمكن أن يقال إن ما يرى من اشتمال الخلاصة ورجال ابن داود على تراجم عدد من الرواة نقلاً عن ابن الغضائري مع عدم اشتمال المنتزع من حل الإشكال عليها إنما يستند إلى أحد عاملين على سبيل منع الخلوّ:

١ ـ إما لأن المنتزع من حل الإشكال لا يشتمل على جميع ما أورده السيد ابن طاووس في كتابه نقلاً عن كتاب الضعفاء لابن الغضائري، نظراً إلى أن نسخة حل الإشكال التي كانت بخط السيد وانتزع منها المولى عبدالله التستري كتاب الضعفاء كان قد أصابها التلف في بعض موارد النقل فيها عن هذا الكتاب ـ من بين ما أصابه التلف في أكثر المواضع كما صرح به صاحب المعالم (قدس سره)[3] ـ فلم يتيسر له انتزاع جميع ما ذكره السيد نقلاً عن ابن الغضائري.

---

(١) رجال الطوسي ص٤٦٦، ص٤٧٠.

(٢) لسان الميزان ج٢ ص٢٩٧.

(٣) التحرير الطاووسي ص٢٣، ولاحظ ص٢٤ و٢٦ و٣٤٦، وحكي عن المولى=

٢ ـ وإما لأن العلامة وابن داود اعتمدا في النقل عن ابن الغضائري على بعض كتبه الأخرى، فإن هناك شواهد على وجوده عندهما وهي:

أ ـ أورد العلامة في أربعة مواضع من الخلاصة عبارة ابن الغضائري في كتاب الضعفاء ثم نقل عنه كلاماً آخر قال إنه ذكره في (الكتاب الآخر) فلاحظ تراجم (سليمان النخعي) و (عمر بن ثابت) و (محمد بن مصادف) و (محمد بن عبدالله الجعفري)[١].

وعلقّ على ذلك صاحب الذريعة بأنه إخبار عما سمعه من أستاذه (ابن طاووس) من الاختلاف وليس صريحاً في أنه رأى الكتابين[٢].

ولكنه تأويل لا مبرر له، مع أنه أنكر من قبل أن يكون السيد ابن طاووس مطلعاً على غير كتاب الضعفاء من كتب ابن الغضائري[٣].

ب ـ حكى العلامة في ترجمة عبد الكريم بن عمرو بن صالح الخثعمي وفي ترجمة ليث بن البختري المرادي عن ابن الغضائري[٤] ما لا يوجد في المنتزع من حل الإشكال ولا في رجال ابن داود، كما حكى ابن داود في ترجمة عبد الملك بن المنذر القمي ومحمد بن أحمد بن قضاعة والمعتقل بن عمر الجعفي عن ابن الغضائري[٥] ما لا يوجد في الخلاصة ولا في المنتزع من حل الإشكال، فيبدو أن مستند العلامة وابن داود فيما حكياه في هذه الموارد غير كتاب الضعفاء الذي كان موجوداً لدى ابن طاووس فتأمل.

= التستري نفسه أن النسخة كانت قريبة من الاندراس لاحظ مجمع الرجال ج١ ص١١ الهامش.

(١) لاحظ رجال العلامة الحلي ص٢٢٥، ٢٤١، ٢٥٦.

(٢) الذريعة ج١٠ ص٨٩.

(٣) الذريعة ج٤ ص٢٨٨.

(٤) رجال العلامة الحلي ص٢٤٣، ١٣٧.

(٥) رجال ابن داود ص٤٧٥، ٤٩٧، ٥١٦.

ج ـ قال ابن داود في خاتمة القسم الأول من كتابه: ذكر ابن الغضائري في كتابه خمسة رجال زيادة على ما قال النجاشي: كل منهم ثقة ثقة مرتين، وهم علي بن حسان الواسطي ومحمد بن قيس أبو نصر الأسدي ومحمد بن الحسن بن الوليد أبو جعفر ومحمد بن رباط وهشام بن سالم الجواليقي[1]. وهذا شاهد على عدم انحصار مستند ابن داود فيما ينقله عن ابن الغضائري في كتاب الضعفاء.

هذا... ثم إنه قد يستشكل في صحة انتساب كتاب الضعفاء إلى ابن الغضائري استناداً إلى ما ذكره الشيخ في مقدمة الفهرست من أن الكتابين اللذين ألفهما أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري لذكر أسامي المصنفات والأصول لم ينسخهما أحد من أصحابنا واخترم هو رحمه الله وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب على ماحكى بعضهم عنه[2].

فيظهر منه أن كتب ابن الغضائري تلفت بعد وفاته فكيف وصلت نسخة كتابه في الضعفاء إلى السيد ابن طاووس؟!

ولكن هذا الإشكال ضعيف، لأن الشيخ قدس سره إنما حكى إتلاف كتب ابن الغضائري عن (بعضهم) ولم يعينه من هو لينظر في وثاقته فكيف يؤخذ بهذه الحكاية؟!

بل يمكن الاستشهاد على بطلان دعوى التلف بنقل النجاشي عن كتاب (التاريخ) لابن الغضائري في ترجمة البرقي كما تقدم فتأمل.

ونظير ذلك ما ذكره الشيخ (قدس سره) في ترجمة أحمد بن محمد بن نوح أبي العباس السيرافي بعد أن أورد أسامي تصنيفاته ومنها (كتاب أخبار الأبواب أي الوكلاء الأربعة للإمام المنتظر عليه السلام) فإنه قال (غير أن هذه

---

(١) رجال ابن داود ص٣٨٣.

(٢) الفهرست ص٢٤.

الكتب كانت في المسودة ولم يوجد منها شيء)[1].

مع أن النجاشي رأى كتاب الوكلاء وحكى عنه في ترجمة هبة الله أحمد بن محمد الكاتب[2]، بل الظاهر أن هذا الكتاب أحد مصادر الشيخ في كتاب الغيبة!

ويبدو أنه اعتمد في ما ذكره في الفهرست على حكاية (بعضهم) ثم تيسّر له الحصول على الكتاب.

❀ ❀ ❀

ومهما يكن فقد تحصل من جميع ما تقدم أن الإشكال في نسبة كتاب الضعفاء إلى ابن الغضائري استناداً إلى الوجوه المتقدمة في غير محله.

بل على العكس من ذلك يمكن تجميع قرائن تورث الاطمئنان بصحة هذه النسخة وهي:

(القرينة الأولى) إن السيد أحمد بن طاووس ـ وهو أخو السيد علي ابن طاووس الذي كان صاحب مكتبة كبرى لمؤلفات أصحابنا وغيرهم في أواسط القرن السابع في الحلة[3] ـ قد نسب النسخة المذكورة إلى ابن الغضائري بصيغة جزمية، ثم عوّل على ما ورد فيها في نقد أسانيد الروايات الواردة في كتاب (اختيار معرفة الرجال) كما سبق الإيعاز إليه، علماً أنه أحد كبار العلماء والمحققين وكان ـ كما قال ابن داود ـ أورع فضلاء زمانه وقد حقق في الرجال والرواية ما لا مزيد عليه[4]، فلو لم يكن قد توفر له من القرائن الواضحة والدلائل الكافية ما يوجب اليقين بصحة النسخة لما

---

(١) المصدر نفسه ص٦٢.

(٢) كتاب الرجال ص٣٤٣.

(٣) لاحظ (السيد علي آل طاووس حياته ـ مؤلفاته ـ خزانة كتبه) و (كتابخانه ابن طاووس).

(٤) رجال ابن داود ص٤٥ ـ ٤٦.

اعتمد عليها ولا سيما أنه لم يكن له طريق إلى مؤلفها، وليقين مثله شأن معتد به في حصول الاطمئنان بصحة النسخة.

(إن قلت) إنه وإن كان يبدو من السيد ابن طاووس (قدس سره) في مقدمة (حل الإشكال) نسبة كتاب الضعفاء إلى ابن الغضائري بصيغة جزمية، إلا أنه يظهر منه في آخره أنه إنما استند في ذلك إلى ضرب من الحدس والاجتهاد، فقد حكى السيد المحقق الداماد (قدس سره)[1] عن بعض المتأخرين، أنه رأى بخطه في آخر ما استطرفه من كتابه قال (أقول: أحمد بن الحسين على ما يظهر لي هو ابن الحسين بن عبيد الله الغضائري رحمهما الله)[2].

ويفهم من هذا الكلام أنه لم يصل كتاب الضعفاء إلى السيد ابن طاووس محفوفاً بشهادة صادرة ممن عاصر ابن الغضائري أو ممن قارب عصره من العلماء الأثبات على أنه مؤلفه أو نحو ذلك من القرائن القطعية، بل وجد هذا الكتاب وعنوان مؤلفه (أحمد بن الحسين) أي بدون ذكر الجد واللقب فاستظهر من بعض القرائن ـ ولعل منها انسجام بعض ما ورد فيه مع ما حكي عن أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري في رجال النجاشي ـ أنه هو المعنيّ بأحمد بن الحسين فحداه ذلك إلى إضافة إسم الجد واللقب إلى اسم المؤلف في مقدمة كتابه ونسبته إلى ابن الغضائري، وهذا مما يضعف الاعتماد على هذا الكتاب كما لا يخفى.

(أقول): المقطع المنقول عن آخر (حل الإشكال) لا يناسب أن يكون مسوقاً لتعيين مؤلف كتاب الضعفاء، فإن موضع ذلك هو بداية الكتاب لا آخره.

---

(١) الرواشح السماوية ص١١٣.

(٢) يلاحظ أن هذه العبارة قد أوردها أيضاً السيد مصطفى التفريشي في نقد الرجال ج٢ ص٩٨، والظاهر أن مصدره ومصدر السيد الداماد فيها هو خاتمة كتاب الضعفاء الذي انتزعه المولى عبد الله التستري من نسخة حل الإشكال بخط ابن طاووس، لاحظ الهامش رقم ١ في ص٧٦٥.

مضافاً إلى أن صاحب المعالم (قدس سره) قد أورد في خاتمة التحرير الطاووسي ما ذكره السيد ابن طاووس في خاتمة حل الإشكال بعد الانتهاء من تراجم المذكورين فيه ولا يتضمن شيئاً مما ذكر، ولفظ السيد هكذا: قال أحمد بن طاووس: هذا آخر ما نقلته مختاراً من الكتب التي بدأت بذكرها وسأثبت حديثاً نقلته من كتاب الاختيار من الكشي...)[1].

وبالجملة ورود المقطع المذكور في آخر حل الإشكال لتعيين مؤلف كتاب الضعفاء بعيدٌ، والذي يقوى في نفسي أنه مما عقب به السيد ابن طاووس على كلام النجاشي في ترجمة أبي الشداخ المذكورة في فصل الكنى والألقاب في آخر كتابه، ولفظ النجاشي هكذا (أبو الشداخ ذكر أحمد بن الحسين رحمه الله أنه وقع إليه كتاب في الإمامة موقع عليه بخط الأصل كتاب أبي الشداخ في الإمامة يكون نحواً من خمسين ورقة وأنه أراه لأبيه فلم يعرف الرجل)[2].

والسيد لما أورد هذا الكلام لبيان أنه لا يدل على قدح ولا مدح ـ كما صنع تلميذه العلامة في الخلاصة ـ نبّه على أن المراد بـ (أحمد بن الحسين) هو ابن الغضائري، وحيث أن نسخة كتاب حل الإشكال التي كانت بخط السيد ووصلت إلى المتأخرين كان قد أصابها التلف في أكثر المواضع ـ كما نص عليه صاحب المعالم ـ وكانت قريبة من الاندراس ـ كما قال المولى عبدالله التستري ـ تسبب ذلك في اشتباه الأمر على بعض المتأخرين عند النظر في الصفحات الأخيرة منه فتوهم أن المقطع المذكور يتعلق بتعيين مؤلف كتاب الضعفاء ولم يتنبه إلى أنه مسوق لبيان المراد بأحمد بن الحسين في كلام النجاشي[3].

---

(١) كتاب الرجال ص٣٥٦.

(٢) التحرير الطاووسي ص٣٤٦.

(٣) قد تأكد لي صحة هذا المعنى بالاطلاع أخيراً على ما أورده المولى عبد الله التستري في آخر ما انتزعه من كتاب حل الإشكال ونصّه ـ كما ورد في تكملة أمل الآمل ج٢ ق١ ص٢٦ ـ هكذا: (قلت أنا أقل عباد الله وأحوجهم إلى ربه عبد الله =

ونظير هذا التوهم أن المولى عبدالله التستري نقل من حل الإشكال كلاماً في ترجمة ذريح المحاربي منسوباً إلى ابن الغضائري[1] ولكن من المؤكد أنه ليس منه للاختلاف في الأسلوب، وبالفعل يلاحظ أن هذا الكلام قد أثبته المحقق صاحب المعالم في التحرير الطاووسي منسوباً إلى ابن طاووس[2]، والسبب في هذا الاشتباه هو ما عرفت من وقوع التلف في أكثر مواضع الكتاب مما أدّى أحياناً إلى التباس الأمر على بعض الناظرين

= ابن الحسين اليسري ـ والصحيح التستري كما مر ـ هذا آخر ما وجدته بخط السيد فقيه أهل البيت أحمد بن طاووس ناقلاً عن كتاب ابن الغضائري في كتابه الذي جمع فيه ما في كتب السلف من كتابي الشيخ وكتاب الكشي وكتاب النجاشي وكتاب ابن الغضائري، وقال رحمه الله في آخر الكتاب: إن أحمد بن الحسين على ما يظهر لي هو ابن الحسين بن عبيد الله بن الغضائري أبو طالب الأزدي البصري الشعراني له كتاب يرويه محمد بن خالد البرقي وقال أصحابنا لا يعرف هذا الرجل إلا من جهته، وقال في آخر هذا الكلام بعدما خلص النقل قال أحمد بن طاووس هذا آخر ما نقلته من الكتب التي بدأت بذكرها والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد وآله الطاهرين كان الفراغ يوم ثالث عشر من شهر ربيع الآخر سنة ٧٤٤ أربعة وأربعين وسبعمائة ـ والصحيح: ستمائة كما مرّ ـ) إهـ.

وهذا الكلام صريح في أن قول ابن طاووس (أن أحمد بن الحسين على ما يظهر لي... إلخ) كان مذكوراً في حلّ الإشكال متصلاً بترجمة (أبو طالب الأزدي) التي هي عين ما أورده النجاشي في كتابه (ص٣٥٦) وقد أورد قبله متصلاً به ترجمة (أبي الشداخ) فيدل ذلك بما لا يدع مجالاً للشك على أن قول ابن طاووس (إن أحمد بن الحسين... إلخ) كان مذكوراً في ترجمة أبي الشداخ تفسيراً لكلام النجاشي.

والمولى عبدالله التستري (قدس سره) الذي أوقعه تعرّض نسخة حل الإشكال لبعض التلف والاندراس في توهّم أن كلام ابن طاووس المذكور مسوق لتعيين مؤلف كتاب الضعفاء قد وقع جرّاء ذلك في وهم آخر وهو عدّ ما ورد في ترجمة (أبو طالب الأزدي) جزءاً من كتاب الضعفاء لابن الغضائري ولذلك أدرجه المولى عنايت الله القهبائي في مجمع الرجال (ج٧ ص٥٥) نقلاً عن هذا الكتاب والله العاصم.

(١) مجمع الرجال ج٣ ص٣.

(٢) التحرير الطاووسي ص١٠٢ ـ ١٠٣.

فظن جملة من تتمة كلام شخص وهو من كلام شخص آخر أو ظن كونه وارداً بشأن أحد وهو وارد بشأن غيره، وهكذا.

والحاصل أن الأقرب في النظر أن يكون قول ابن طاووس (أقول: أحمد بن الحسين... إلخ) وارداً في تفسير كلام النجاشي في ترجمة أبي الشداخ، ومما يؤيد ذلك أن العلامة الحلي الذي كان كثير الاعتماد على كتاب أستاذه ابن طاووس نقل كلام النجاشي في ترجمة أبي الشداخ بهذا اللفظ (قال النجاشي ذكر أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري...) مع أن نسخ كتاب الرجال للنجاشي خالية عن إضافة اسم الجد واللقب ولم يعهد من النجاشي ذكر أحمد بن الحسين بلقبه في شيء من الموارد التي أورد فيها اسمه في كتابه وهي تزيد على خمسة وعشرين مورداً[1]، فمن المطمئن به أن الزيادة المذكورة في كلام العلامة إنما هي من إضافاته، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يلاحظ أن العلامة مع تكرر نقله عن النجاشي كلمات أحمد بن الحسين في مواضع أخرى من الخلاصة[2] لم ينسبه في شيء منها إلى جده ولم يلقبه فيها بالغضائري بل عبّر عنه بما ورد في كلام النجاشي بلفظه مما يقوى معه احتمال أن الزيادة المذكورة في ترجمة أبي الشداخ كانت موجودة في كلام أستاذه السيد ابن طاووس فأخذها منه ولم يشأ أن يذكرها على سبيل التعقيب لكلام النجاشي ـ كما صنع أستاذه ـ وذلك رعاية للاختصار فجعلها جزءاً من كلام النجاشي فتدبر.

والحاصل أنه لم يثبت اشتمال كلام السيد ابن طاووس في حل

---

(١) لاحظ ص٩، ٢٩، ٤٢، ٥٢، ٦٠، ٦٥، ٧١، ٨٧، ٩٣، ٩٤، ١٠٨، ١١٠، ١١٦، ١١٨، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٩، ١٩٥، ٢٠٦، ٢٤٩، ٢٧٤، ٣٥٦. وفي الجميع عبّر عنه بـ (أحمد بن الحسين) إلا في موردين ففي ص٩ قال: قال أبو الحسن أحمد بن الحسين، وفي ص٢٤٩ قال: رأيته عند أحمد بن الحسين بن عبيد الله.

(٢) لاحظ رجال العلامة الحلي ص٦١، ١٥٧، ٢١٠، ٢٢٨.

الإشكال على ما يشير إلى اعتماده على بعض القرائن والشواهد الظنية في نسبة كتاب الضعفاء إلى أحمد بن الحسين الغضائري، بل ظاهر ما ذكره في مقدمة كتابه أنه كان متأكداً من نسبته إليه كتأكده من نسبة كتاب الرجال إلى النجاشي ونسبة كتب الاختيار والرجال والفهرست إلى الشيخ.

(القرينة الثانية) إن هناك مواضع في كتاب النجاشي ربما يبدو أنه ينظر فيها إلى كلام ابن الغضائري في كتاب الضعفاء وقد يعبّر بنفس التعبير الوارد فيه مما يؤيد وجود هذا الكتاب لديه، وهذه المواضع هي:

المترجم له	كلام ابن الغضائري	كلام النجاشي
١ ـ محمد بن أورمة	**رأيت كتاباً خرج من أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام إلى القميين في براءته مما قذف به ومنزلته.**	**قال بعض أصحابنا إنه رأى توقيعاً من أبي الحسن الثالث عليه السلام إلى أهل قم في معنى محمد بن أورمة وبراءته مما قذف به.**
٢ ـ محمد بن بحر الدهني	**ضعيف في مذهبه ارتفاع**	**قال بعض أصحابنا أنه كان في مذهبه ارتفاع**، وحديثه قريب من السلامة ولا أدري من أين قيل ذلك[1].
٣ ـ محمد بن الحسن بن عبدالله الجعفري.	**لا نعرفه إلا من جهة علي بن محمد صاحب الزنج ومن جهة عبد الله بن محمد البلوي.**	**روى عنه البلوي**، والبلوي رجل ضعيف مطعون عليه **وذكر بعض أصحابنا أنه رأى رواية رواها عنه علي بن محمد البردي صاحب الزنج وهذا أيضاً مما يضعفه.**
٤ ـ محمد بن الحسين بن سعيد الصائغ.	**غال** ضعيف	ضعيف جداً **قيل إنه غال**

(١) قال السيد الأستاذ في المعجم ج١٥ ص١٣٨: (الظاهر أنه يريد بذلك ما ذكره ابن الغضائري) مع أنه أنكر من قبل صحة انتساب كتاب الضعفاء إلى ابن الغضائري فلاحظ.

المترجم له	كلام ابن الغضائري	كلام النجاشي
٥ ـ المفضل بن عمر الجعفي	ضعيف . . خطابي	فاسد المذهب وقيل إنه كان خطابياً
٦ ـ علي بن حسان بن كثير	غال ضعيف	ضعيف جداً، ذكره بعض أصحابنا في الغلاة
٧ ـ عبد الرحمن بن أبي حماد	ضعيف . . في مذهبه غلو	رمي بالضعف والغلو
٨ ـ أبو طالب الأزدي	له كتاب يرويه محمد بن خالد البرقي وقال أصحابنا لا نعرف هذا الرجل إلا من جهته[1].	له كتاب يرويه محمد بن خالد البرقي وقال أصحابنا لا نعرف هذا الرجل إلا من جهته.
٩ ـ موسى بن رنجويه	أبو عمران الأرمني ضعيف له كتاب[2].	أبو عمران الأرمني ضعيف له كتاب.
١٠ ـ يوسف بن يعقوب الجعفي	روى عن أبي عبدالله وجابر ضعيف.	ضعيف روى عن أبي عبدالله وجابر
١١ ـ الحسين بن حمدان	كذاب فاسد المذهب.	فاسد المذهب.
١٢ ـ الحسين بن مهران.	واقف ضعيف.	كان واقفاً.
١٣ ـ الربيع بن سليمان	أمره قريب قد طعن عليه ويجوز أن يخرج شاهداً.	قريب الأمر في الحديث.
١٤ ـ محمد بن الحسن بن شمون.	واقف ثم غلا ضعيف.	واقف ثم غلا وكان ضعيفاً جداً.

هذا . . . وقد نقل النجاشي في موارد عديدة عن أحمد بن الحسين (ابن الغضائري) بالاسم، ولكن في معظم هذه الموارد لا يناسب أن يكون

---

(١) هذا بناءً على كون الكلام المذكور من ابن الغضائري ولكن تقدم الإيعاز إلى أنه للنجاشي وقد وقع الخلط بين كلاميهما عند انتزاع كتاب الضعفاء من نسخة حل الإشكال التي كان قد أصابها التلف في أكثر المواضع.

(٢) يحتمل في هذا المورد وقوع الخلط فيه أيضاً بنسبة كلام النجاشي إلى ابن الغضائري لما تقدم، ويؤيد ذلك اشتماله على قوله (له كتاب) مع أنه خارج عن موضوع كتاب الضعفاء فلاحظ.

مصدره كتاب الضعفاء لاختلاف الموضوع، وإنما المناسب منها لذلك موردان، إلا أن العبارة المنقولة فيهما لا تطابق اللفظ المذكور عن كتاب الضعفاء في حلّ الإشكال:

أ ـ قال النجاشي (خيبري بن علي الطحان كوفي ضعيف في مذهبه ذكر ذلك أحمد بن الحسين يقال في مذهبه ارتفاع)[1] ولكن الموجود في كتاب الضعفاء هكذا (خيبري بن علي الطحان كوفي ضعيف الحديث غالي المذهب)[2].

ب ـ وقال النجاشي في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك (كان ضعيفاً في الحديث قال أحمد بن الحسين كان يضع الحديث ويروي عن المجاهيل)[3] ولكن ورد في كتاب الضعفاء (كذاب متروك الحديث جملة وكان في مذهبه ارتفاع ويروي عن الضعفاء والمجاهيل)[4].

قال المحقق التستري: الظاهر أنه إن يرو عنه مشافهة يعبّر عن ذلك بقوله (قال أحمد بن الحسين) وإن نقل عن كتبه يعبّر بقوله (ذكر)[5]، وإذا صحّ ما أفاده ـ كما هو ليس ببعيد ـ فهو يدفع الإشكال عن المورد الثاني إلا أنه يحكّم الإشكال في المورد الأول ما لم يكن مصدره فيه غير كتاب الضعفاء أو يكون لفظ (مذهبه) محرف (حديثه) ولعله الأنسب بملاحظة قوله بعد ذلك (يقال في مذهبه ارتفاع) ليكون إشارة إلى تأمله في مقالة ابن الغضائري من أنه غال المذهب فتأمل.

هذا وفق ما يوجد في النسخ المتداولة من رجال النجاشي، ولكن في بعض المصادر نقلاً عنه هكذا (ضعيف في مذهبه ذكر ذلك أحمد بن

---

(١) كتاب الرجال ص١١٨ ـ ١١٩.
(٢) مجمع الرجال ج٢ ص٢٧٥.
(٣) كتاب الرجال ص٩٤.
(٤) مجمع الرجال ج٢ ص٤٢.
(٥) قاموس الرجال ج١ ص٢٩٢.

الحسين فقال في مذهبه ارتفاع)[1] وبناءً عليه فلا تخالف في المعنى بين ما نقله عن ابن الغضائري وما يوجد في كتاب الضعفاء كما هو واضح.

(القرينة الثالثة) إنه قد ورد في كتاب الضعفاء والكتاب الآخر موارد روى فيها المؤلف عن عدد من الرجال وكما يلي:

١ ـ روى عن أحمد بن عبد الواحد في ترجمة المفضل بن صالح[2]، وأحمد بن عبد الواحد أحد مشايخ ابن الغضائري كما يظهر من ترجمة علي ابن الحسن بن فضال في كتاب النجاشي[3].

٢ ـ روى عن أبي محمد بن طلحة بن علي بن عبدالله بن غلالة عن أبي بكر الجعابي في ترجمة محمد بن نصير[4]، وأبو بكر الجعابي هو محمد بن عمر بن محمد بن سالم بن البراء بن سبرة بن سيار التميمي من مشايخ الشيخ المفيد، وقد روى النجاشي كتبه عن طريقه[5]، فيظهر بذلك أن مؤلف كتاب الضعفاء في طبقة النجاشي.

٣ ـ روى عن الحسن بن محمد بن بندار القمي في ترجمة محمد بن أورمة[6]، ولم أعثر على ترجمته ولكن يبدو أنه ليس ابناً لمحمد بن عاصم الذهلي أبي جعفر القمي ولا ابناً لمحمد بن أبي القاسم الملقب (ماجيلويه) القمي فلاحظ.

٤ ـ روى في كتابه الآخر ـ كما ذكر ذلك العلامة الحلي ـ عن أحمد ابن محمد بن موسى عن أحمد بن محمد بن سعيد[7]، وهو ابن عقدة،

---

(١) منهج المقال ص١٣٣، جامع الرواة ج١ ص٢٩٩.
(٢) مجمع الرجال ج٦ ص١٢٢.
(٣) كتاب الرجال ص١٩٦.
(٤) مجمع الرجال ج٦ ص٦٢.
(٥) كتاب الرجال ص٣٠٨.
(٦) مجمع الرجال ج٥ ص١٦٠.
(٧) رجال العلامة الحلي ص٢٢٥.

والظاهر أن أحمد بن محمد بن موسى هو ابن الصلت الأهوازي وهو من مشايخ الشيخ والنجاشي[1].

٥ ـ وروى في كتابه الآخر ـ كما ذكر ذلك العلامة أيضاً ـ عن محمد ابن الحسين بن محمد بن الفضل عن عبدالله بن جعفر بن درستويه عن يعقوب بن سفيان[2].

وهذا السند بعينه أورده الخطيب البغدادي ـ المعاصر لابن الغضائري ـ قائلاً (أخبرنا ابن الفضل أخبرنا عبدالله بن جعفر حدثنا يعقوب بن سفيان)[3].

٦ ـ روى عن أبيه في ترجمة أحمد بن علي أبي العباس الرازي[4]، ووالد ابن الغضائري هو الحسين بن عبيد الله الذي كان عارفاً بالرجال كما نص عليه الشيخ[5].

ويتبين من هذه الموارد أن مؤلف كتاب الضعفاء كان في طبقة الشيخ والنجاشي مشاركاً لهما في عدد من الشيوخ، وكان له والد عارف بالرجال يناسب أن يحكي عنه المطالب الرجالية، وهذا كله مما يقوّي احتمال كونه ابن الغضائري كما لا يخفي.

(القرينة الرابعة) إن النظر في محتويات الكتاب وملاحظة ما ورد فيه بشأن مختلف الرواة المترجمين يورث الاطمئنان بأن مؤلفه كان خبيراً بأحوال الرجال بصيراً بما قيل في حقهم دقيقاً في تقييمهم وعلى اطلاع وافٍ برواياتهم وكتبهم، وهذا مما يبعّد احتمال أن يكون الكتاب موضوعاً ـ كما ذكره صاحب الذريعة (قدس سره) ـ وبملاحظة ما تقدم من تشخيص

---

(١) لاحظ الفهرست ص٢٦ وكتاب الرجال ص١٤٧.

(٢) رجال العلامة الحلي ص٢٢٥.

(٣) تاريخ بغداد ج٩ ص٢١.

(٤) مجمع الرجال ج١ ص١٢٦.

(٥) رجال الطوسي ص٤٧٠.

طبقة المؤلف يتأكد كون الكتاب لابن الغضائري إذ لا يعرف في طبقته من يشاركه في الصفات المذكورة ممن يناسب أن يكون مؤلف هذا الكتاب فلاحظ.

هذا فيما يتعلق بصحة انتساب كتاب الضعفاء إلى ابن الغضائري.

(الجهة الثانية) في حجية تضعيفات ابن الغضائري وسائر آرائه الرجالية.

وقد نوقش فيها من عدة وجوه:

(الوجه الأول): عدم ثبوت وثاقته[1]، وأجيب عنه بأنه من مشايخ النجاشي الذي يظهر منه وثاقه جميع مشايخه، فإنه قال في ترجمة أحمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن الجوهري (رأيت هذا الشيخ وكان صديقاً لي ولوالدي وسمعت منه شيئاً كثيراً ورأيت شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه شيئاً وتجنبته)[2] وقال في ترجمة محمد بن عبد الله بن البهلول (وكان في أول أمره ثبتاً ثم خلط ورأيت جل أصحابنا يغمزونه ويضعفونه... رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً، ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني وبينه)[3].

قال السيد الأستاذ قدس سره لا شك في ظهور كلامه في أنه لا يروي عن ضعيف بلا واسطة فيحكم بوثاقة جميع مشايخه[4].

وقال المحقق التستري قدس سره أن النجاشي لا يروي عن الضعفاء أصلاً ولو مع الواسطة ولذا لم يرو عن ابن عياش رأساً، وإنما روى عن أبي المفضل بالواسطة لكونه ثبتاً أولاً ثم خلط، والنجاشي أدرك حال خلطه

---

(١) لاحظ حاوي الأقوال ص٦ الفائدة العاشرة وعدة الرجال ج١ ص٤١٩.
(٢) كتاب الرجال ص٦٧.
(٣) كتاب الرجال ص٣٠٩.
(٤) معجم رجال الحديث ج١ ص٤٦.

فلم يرو عنه وروى عمن روى عنه حال ثبته[1].

أقول: إن أقصى ما تدل عليه كلمات النجاشي إنما هو عدم روايته عمن ثبت ضعفه، وأما أنه لا يروي إلا عمن ثبتت عنده وثاقته فليس في كلامه دلالة عليه كما هو ظاهر بالتأمل.

وربما يتوهم أن قوله في ترجمة ابن الجنيد (سمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه إنه كان يقول بالقياس) يدل على وثاقة جميع مشايخه لأن الجمع المضاف يدل على العموم ولفظ (الثقات) صفة له فيدل على المقصود، ولكنه بعيد عن الصواب جداً فإن ظاهر القيد كونه للاحتراز وحمله على أنه للتوضيح يحتاج إلى القرينة وهي مفقودة في المقام.

وبالجملة لا دليل على وثاقة جميع مشايخ النجاشي، ولكن يكفي في إثبات وثاقة ابن الغضائري ـ مضافاً إلى ما يظهر من النجاشي من الاعتداد بأقواله وآرائه ـ تصريح العلامة في ترجمة يونس بن ظبيان بأنه من المشايخ العظماء[2] واعتماده وكذلك السيد ابن طاووس وابن داود على تضعيفاته مع عدم المعارض لها بل وترجيحها أحياناً على ما يعارضها من أقوال سائر الرجاليين كالشيخ والنجاشي والتوقف لأجلها أحياناً أخرى.

وما يقال أحياناً من عدم الاعتداد بتوثيقات ابن طاووس والعلامة وأمثالهما من المتأخرين ـ بناءً على حجية أقوال الرجاليين من باب حجية قول الثقة في الموضوعات ـ فهو إن صحّ بالنسبة إلى توثيقات من تقدموا بكثير على عصر الشيخ قدس سره من جهة عدم احتمال استنادها إلى الحسّ فلا يصح بالنسبة إلى توثيقات من قربوا من عصره، فإنه يحتمل اطلاع أمثال العلامة على أحوالهم بطريق حسي أو ما بحكمه احتمالاً معتداً به.

---

(١) قاموس الرجال ج١ ص٢٩٥.

(٢) رجال العلامة الحلي ص٢٦٦.

(الوجه الثاني) إنه أكثر من جرح الثقات واعتمد في الطعن أموراً لا توجب قدحاً.

قال الوحيد البهبهاني (. . . قل أن يسلم أحد من جرحه أو ينجو من قدحه، وجرح أعاظم الثقات وأجلاّء الرواة الذين لا يناسبهم ذلك وهذا يشير إلى عدم تحقيقه حال الرجال كما هو حقه أو كون أكثر ما يعتقده جرحاً ليس في الحقيقة جرحاً)[1].

وأجاب عن ذلك المحقق التستري قائلاً (هذا الرجل لا نقّاد مثله بعد ابن الوليد الناقد لنوادر الحكمة وغيره بل هو فوقه فتراه قوّى ممن ضعفه ابن الوليد وابن بابويه: أحمد بن الحسين بن سعيد والحسين بن شاذويه ومحمد بن أورمة وزيد الزراد وزيد النرسي. . . والقول الفصل: إنا نسبر من طعن فيه هذا الرجل في كتابه أو حديثه فنراه منكراً، فإنه طعن. . . في تفسير محمد بن القاسم الاسترابادي. . . وفي كتب علي بن أحمد الكوفي وفي كتاب الحسن بن عباس بن حريش فنرى كلاً منها مشتملاً على منكرات لا سيما التفسير فغير المنكر فيه يسير، وقد وصل إلينا من كتاب الكوفي استغاثته وقد أكثر فيه من إنكار ما أجمع عليه، وقد روى الكافي في باب شأن إنا أنزلناه عدة أخبار من كتاب ابن حريش ليس لها محصّل وآثار الوضع عليها كالنار على الجبل، وكذلك أخبار باقي من طعن هذا الرجل عليه في الفقه أو غيره اشتملت على ما زيّفه النقاد وتشمئز منه الطباع وليس لها نورانية كلام المعصومين عليهم السلام وبهاؤه وضياؤه)[2].

وما أفاده متين، ويضاف إليه: إن كتاب الضعفاء المنتزع من حل الإشكال يتضمن ترجمة ما يناهز مائة وستين شخصاً يتبين عند التمحيص:

١ ـ إن ثمانية وستين شخصاً ممن ضعفهم ابن الغضائري يشاركه في رأيه أحد أعلام الرجاليين كالشيخ والنجاشي.

---

(١) تنقيح المقال ج١ ص٥٧.

(٢) قاموس الرجال ج١ ص٢٩٣.

٢ ـ وإن تسعة وخمسين شخصاً ممن ضعفهم لا يوجد لتضعيفه معارض في كلمات علماء الرجال[١]، فهم بين من لم يترجموا أصلاً وبين من ترجم لهم ولكن لم يذكروا بقدح أو مدح.

ولا غرو في عدم اشتمال كتاب النجاشي وكتابي الشيخ على التعرض لأحوالهم، فإنها مخصّصة لغير ذلك كذكر المصنفات وبيان الطبقات.

٣ ـ وإن ثلاثة أشخاص ممن ضعفهم يشاركه في ذلك النجاشي ويخالفه الشيخ، وهم جعفر بن محمد بن مالك والمعلى بن خنيس وداود ابن كثير الرقي.

٤ ـ وإن رأيه في عشرة أشخاص منهم لا يعارض رأي غيره، وإن

---

(١) ومن هؤلاء الأشخاص (عمرو بن أبي المقدام) حسبما يوجد في رجال العلامة الحلي ص ٢٤١ ومجمع الرجال للقهبائي ج ٤ ص ٢٥٧ منسوباً إلى ابن الغضائري ولفظهما (عمر بن ثابت بن هرمز أبو المقدام الحداد مولى بني عجل كوفي روى عن علي بن الحسين وأبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام ضعيف جداً).

وحكى العلامة عن ابن الغضائري أنه قال في كتابه الآخر (عمر بن أبي المقدام ثابت العجلي مولاهم الكوفي طعنوا عليه من جهة وليس عندي كما زعموا وهو ثقة).

ويبدو لي أن الكلام الأول المنسوب إلى ابن الغضائري إنما قاله بشأن والد (عمرو) أي (ثابت بن هرمز) ويشهد لذلك قوله (أبو المقدام) بالرفع مع أنه كنية لثابت بلا اشكال فلو كان المترجم هو ابنه عمرو لكان الصحيح أن يقول (أبي المقدام) بالجرّ كما نبه عليه في هامش مجمع الرجال ج ٤ ص ٢٥٧، بل ذكر الكنية بعد ذكر (هرمز) دليل قاطع على أن المترجم هو ثابت إذ لو كان المترجم ابنه عمرو لكان اللازم ذكرها بعد كلمة (ثابت) أو قبلها هكذا (عمرو بن ثابت أبي المقدام بن هرمز) أو (عمرو بن أبي المقدام ثابت بن هرمز) في صنع النجاشي، ويؤيد هذا أيضاً خلوّ رجال ابن داود عن تضعيف ابن الغضائري لعمرو بن ثابت وإنما المذكور فيه ص ٤٨٨ توثيقه فلاحظ.

وجدير بالذكر أن ثابت بن هرمز كان من رؤساء البترية وقد ذكر في اختيار معرفة الرجال ص ٢٣٣ في عداد سلمة بن كهيل وسالم بن أبي حفصة وكثير النوا.

كان مخالفاً له من جهة، مثلاً قال في إبراهيم بن سليمان الهمداني (يروي عن الضعفاء كثيراً وفي مذهبه ضعف)[١] وقال الشيخ والنجاشي (كان ثقة في الحديث)[٢]، وقال في إدريس بن زياد (يروي عن الضعفاء)[٣] وقال النجاشي (ثقة)[٤]، وقال في إسماعيل بن مهران (ليس حديثه بالنقي يضطرب تارة ويصلح أخرى ويروي عن الضعفاء كثيراً)[٥] وقال الشيخ والنجاشي (ثقة معتمد عليه)[٦] وقال في محمد بن خالد البرقي (حديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء كثيراً)[٧] وقال الشيخ (ثقة)[٨] وقال النجاشي (كان ضعيفاً في الحديث)[٩].

٥ ـ وإنه برّأ ساحة عدد من الرواة ممن ضعفهم آخرون، مثلاً قال في أحمد بن الحسين بن سعيد (قال القميون كان غالياً وحديثه فيما رأيته سالم)[١٠] وقال في أحمد بن محمد بن خالد البرقي (طعن القميون عليه وليس الطعن فيه وإنما الطعن فيمن يروي عنه)[١١] وقال في الربيع بن سليمان (أمره قريب قد طعن عليه ويجوز أن يخرج شاهداً)[١٢].

٦ ـ وضعّف عشرة أشخاص يعارضه فيهم توثيق النجاشي أو غيره وهم: (إبراهيم بن عمر اليماني، وسليمان بن داود المنقري، وسهل بن

---

(١) مجمع الرجال ج١ ص٤٥.
(٢) كتاب الرجال ص١٥ والفهرست ص٢٩.
(٣) مجمع الرجال ج١ ص١٧٧.
(٤) كتاب الرجال ص٨١.
(٥) مجمع الرجال ج١ ص٢٢٥.
(٦) الفهرست ص٣٤، كتاب الرجال ص٢١.
(٧) مجمع الرجال ج٥ ص٢٠٥.
(٨) رجال الطوسي ص٣٨٦.
(٩) كتاب الرجال ص٢٥٨.
(١٠) مجمع الرجال ج١ ص١٠٦.
(١١) مجمع الرجال ج١ ص١٣٨.
(١٢) مجمع الرجال ج٣ ص٩.

أحمد الديباجي، وصباح بن يحيى[1]، ومحمد بن إسماعيل البرمكي، ومحمد ابن بحر الدهني، ويحيى بن محمد بن غليم، ويعقوب السراج، وزكريا أبو يحيى كوكب الدم، وسعد بن طريف).

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن هناك شواهد على أن من ضعّفه ابن الغضائري هو غير صباح بن يحيى المزني الذي وثّقه النجاشي، فقد ذكر العلامة في رجاله ص ٢٣٠ ما لفظه (صباح بن قيس بن يحيى المزني أبو محمد كوفي زيدي قاله ابن الغضائري وقال حديثه في حديث أصحابنا ضعيف يجوز أن يخرج شاهداً وقال النجاشي إنه ثقة روى عن الباقر والصادق عليهما السلام).
وقال ابن داود في القسم الأول من رجاله ص ١٨٧ (صباح بن يحيى أبو محمد المزني قر، ق [جش] كوفي ثقة. وقال في القسم الثاني ص ٤٦٢ (صباح بن بشير بن يحيى المقري أبو محمد قر، ق [غض] زيدي. ويظهر بالمقارنة بين ما ذكره العلمان أن الذي ذكره ابن الغضائري في المجروحين لم يكن (يحيى) اسماً لأبيه بل إسماً لجدّه وإنما كان اسم أبيه (قيس) أو (بشير) ويبدو أن التشابه بين اللفظين في رسم الخط أوجب الاختلاف في النقل.
هذا من جهة ومن جهة أخرى يبدو أن العلامة قدس سره قرأ لقب المترجم في كتاب ابن الغضائري (المزني) فاعتقد اتحاده مع المترجم من رجال النجاشي فأدمج بين الترجمتين، وأما ابن داود فقرأه (المقري) فاعتقد أنه مغاير مع المذكور في كلام النجاشي فأورد كلاً منهما مستقلاً.
وأما المولى عبد الله التستري الذي انتزع رجال ابن الغضائري من (حلّ الاشكال) لابن طاووس ـ وأدرجه تلميذه القهبائي في مجمع الرجال ـ فيبدو أنه لم يتنبه للفظة (قيس بن) أو (بشير بن) فأثبته (صباح بن يحيى) أو أن عدم التنبه كان من ابن طاووس، فنتج عن ذلك توهّم أن من ضعّفه ابن الغضائري هو نفس من وثّقه النجاشي.
ويؤكد الاختلاف بينهما أن صباح بن يحيى المزني مترجم في كتب الجمهور أيضاً ـ كالجرح والتعديل للرازي ج ٤ ص ٤٤٢ ـ ولم يذكر في أيّ مصدر أن (يحيى) اسم جده لأبيه.
وأيضاً ظاهر الكشي في ترجمة البراء بن عازب أن الصباح المزني كان من أصحابنا الإمامية بل ومن أجلائهم حيث ذكره في عداد جمع منهم (لاحظ اختيار معرفة الرجال ص ٤٤) مع أن ابن الغضائري عدّ المترجم في كتابه من الزيدية، فهذا مما يشهد على تغايره مع صباح بن يحيى المزني الثقة.

وليس هؤلاء من (أعاظم الثقات وأجلاّء الرواة) ولا من (المشاهير بالعفاف والتقوى والصلاح) بل رواة عاديين وثقهم بعض الرجاليين، فلا مجال للتهويل إذا ضعفهم ابن الغضائري.

(الوجه الثالث) إنه يعتمد في معظم تضعيفاته على ما يظهر له من روايات الأشخاص، فهي تبتني على الحدس والاجتهاد لا على نقل كابر عن كابر، كما هو الحال في تضعيفات النجاشي والشيخ وأضرابهما.

والجواب عنه:

(أولاً) إنه ليس في كتاب الضعفاء ما يشير إلى ما ادعي سوى اشتماله على تقييم أحاديث عدد من الرواة وبيان مدى إمكان الاعتماد عليها، وهو أمر متداول في كتاب النجاشي أيضاً وفيما يلي نماذج منه:

(أحمد بن الحسين بن سعيد: حديثه يعرف وينكر)، (أحمد بن هلال العبرتائي: صالح الرواية يعرف منها وينكر)، (عبد الرحمن بن أحمد بن نهيك: لم يكن في الحديث بذاك يعرف منه وينكر)،(عمر بن توبه: في حديثه بعض الشيء يعرف منه وينكر)، (أحمد بن أبي زاهر: حديثه ليس بذلك النقي)، (زكريا بن محمد المؤمن: مختلط الأمر في حديثه)، (محمد ابن أسلم الجبلي: فاسد الحديث)، (منخل بن جميل: فاسد الرواية)، (الحسن بن العباس بن الحريش: له كتاب ردي الحديث)، (علي بن محمد ابن جعفر والمعلى بن محمد: مضطرب الحديث).

(الحسين بن علي بن النعمان والحسن بن علي بن بقاح، وكثير غيرهما: صحيح الحديث)، (حرث بن الحسن الطحان وربيع بن سليمان: قريب الأمر في الحديث)، (سهل بن زادويه: جيد الحديث نقي الرواية)، (عمرو بن عثمان الخزاز ومحمد بن الوليد الخزاز: نقي الحديث)، (موسى ابن القاسم: واضح الحديث).

و(ثانياً) إن الحكم على الراوي بالضعف وعدم الوثاقة بالنظر إلى اشتمال مروياته على مضامين فاسدة لا يحتمل صدورها عن الإمام عليه السلام أو

عمن ينقلها عنهم من أجلاء الرواة وأعاظم الأصحاب طريق عقلائي وأسلوب متّبع عند أصحاب الجرح والتعديل، فإذا وصل إلى أحدهم كتاب من قبيل كتاب الحسن بن العباس بن الحريش أو عبدالله بن عبد الرحمن الأصم أو داود بن كثير الرقي أو المفضل بن صالح وأضرابهم بطرق الرجال الثقات ووجد أن فيه روايات كثيرة مختلة الألفاظ باطلة المضمون تنسب إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام وتروى عنهم إما مباشرة أو عن طريق الأعاظم من أصحابهم الذين لا يرتاب في وثاقتهم فمن الطبيعي أن يحكم على صاحب الكتاب بالضعف والكذب بعد أن لم يكن لها محمل غير ذلك.

والقول بأن مثل هذا التضعيف لا يكون حسياً صرفاً بل مشوباً بالحدس ـ لاختلاف الأنظار فيما يعدّ فاسداً لا يحتمل صدوره ـ وإن كان وجيهاً إلا أن المحقق في محله من علم الرجال عدم ثبوت حجية أقوال الرجاليين من باب حجية قول الثقة في الموضوعات ليشكل ما ذكر عائقاً أمام الأخذ بأقوالهم مع العلم الإجمالي بابتناء جملة منها على بعض المقدمات الحدسية، بل إن قول الرجالي مدحاً وقدحاً إنما هو من مبادىء حصول الاطمئنان بحال الراوي أو بالخبر المروي عن طريقه فلاحظ.

وهكذا يتجلى أن جميع ما نوقش به في صحة انتساب كتاب الضعفاء إلى ابن الغضائري أو في حجية تضعيفاته مما لا يمكن المساعدة عليه والله العالم.

الملحق الثامن

حول كتاب اختيار الرجال

كتاب الرجال[1] لأبي عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي من أعلام النصف الأول من القرن الرابع يعدّ من أشهر تراث الإمامية في علم الرجال، وقد كان من مصادر النجاشي في كتابه المعروف[2]، كما اعتمده الشيخ الطوسي في كتابيه الفهرست والرجال[3]، وقد عمد الشيخ أيضاً إلى اختصاره واختيار ما فيه وسمّى المختصر (اختيار الرجال) وهو بهذا العنوان مذكور في عداد مؤلفاته في الفهرست[4].

والمعروف لدى المتأخرين أن الكتاب المتداول اليوم المسمى بـ (رجال الكشي) هو ما اختاره الشيخ منه، وأما أصل الكتاب فهو من

---

(١) هكذا عنونه الشيخ في الفهرست ص١٦٨ ومثله النجاشي في كتابه ص٢٨٨، ولكن ورد في موضع من الفهرست ص٥٩ هكذا (ذكره الكشي في كتابه في معرفة الرجال) فربما يستظهر منه أن اسم الكتاب (معرفة الرجال) كما سمّاه به ابن شهر آشوب في مواضع من المناقب وسمّاه في معالم العلماء ص١٠٢ بـ (معرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين).

(٢) لاحظ كتاب الرجال ص٨، ١٣، ١٧، ٢٦، ٢٨، ٣٠، ٣٥، ٣٦، وغيرها.

(٣) لاحظ الفهرست ص٥٩، ٩٤، ١٥٥، ورجال الطوسي ص٥٧، ٢٦٤، ٣٠٢.

(٤) الفهرست ص١٩٠.

التراث المفقود ولم يصل إلى من تأخر عن العلمين الطوسي والنجاشي قدس سرهما.

ولكن يظهر من ابن شهر آشوب المتوفى عام (٥٥٨) في كتابه (مناقب آل أبي طالب) إن كتاب الكشي، كان موجوداً عنده، وقد نقل منه مكرراً[١]، كما نقل من كتاب الاختيار للشيخ[٢] وربما يذكر أحدهما في مقابل الآخر[٣].

كما يبدو أن السيد علي بن طاووس المتوفى عام (٦٦٤) كان قد رأى كتاب الرجال للكشي، فقد نقل عنه في موضع من كتاب الأمان[٤]، وإن كان يحتمل أنه أراد به كتاب الاختيار.

ومهما يكن فلا إشكال في أن الكتاب الموجود اليوم ليس هو كتاب الرجال للكشي[٥]، ولكن هل هو كتاب الاختيار للشيخ كما هو المعروف لدى أئمة الفن أو لا؟

ربما يشكك في ذلك ويثار حوله بعض الشبهات، على أساس أنه لا توجد قرينة واضحة على صحة انتساب هذا الكتاب إلى الشيخ (قدس سره)، بل هناك بعض القرائن الدالة على خلافه.

وينبغي البحث في موردين:

(الأول) فيما يقتضي صحة انتساب الكتاب المتداول إلى الشيخ قدس سره، وهو أمور:

---

(١) مناقب آل أبي طالب ج٣ ص١٩٥، ٢٢٠ و ج٤ ص١٤٧، ٢٤٤، ٣٧٠، ١٣٨، ٤٣٤.

(٢) المصدر نفسه ج٣ ص١٩٤، ٣٣٩ و ج٤ ص١٣٤، ٣٢٥.

(٣) المصدر نفسه ج٣ ص١٩٤ ـ ١٩٥.

(٤) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان ص١١٥.

(٥) لاحظ قاموس الرجال ج١ ص٣٣.

أ ـ إن كتاب الاختيار للشيخ أحد مصادر السيد أحمد بن طاووس في كتابه (حلّ الإشكال) كما صرّح بذلك في مقدمته[1]، وله إليه طريق كما نصّ على ذلك أيضاً، وطريقه صحيح كما يعلم من إجازات البحار[2].

وكتاب حل الإشكال وإن كان مفقوداً في هذه الأعصار، إلا أنه كان موجوداً بخط ابن طاووس لدى صاحب المعالم قدس سره وقد انتزع منه خصوص ما اقتبسه السيد من كتاب الاختيار، وسمّاه (التحرير الطاووسي) وتوجد نسخة هذا الكتاب بخطه الشريف في بعض المكتبات العامة إلى اليوم[3]، وقد طبع قبل عدة سنوات، وعند تطبيق ما ورد فيه مع كتاب الاختيار المتداول بين المتأخرين يظهر بوضوح أن نسخة السيد ابن طاووس من كتاب الاختيار لم تكن تختلف عن النسخة المتداولة بشيء يعتد به فلاحظ.

ب ـ إن من نسخ كتاب الاختيار نسخة كانت موجودة بمكتبة السيد حسن الصدر بخط الشيخ نجيب الدين وأستاذه صاحب المعالم، وهي مكتوبة عن نسخة بخط الشهيد الأول، وهي منقولة عن نسخة بخط علي بن حمزة بن محمد بن شهريار الخازن، وكان عليها تملّك السيد أحمد بن طاووس[4].

وعلي بن الخازن كاتب تلك النسخة هو من أسباط الشيخ، فإن جده محمد بن شهريار هو صهر الشيخ على كريمته، كما صرح بذلك المحقق الشيخ آغا بزرك الطهراني قدس سره[5]، ومن غير المحتمل أن تكون النسخة التي خطّها سبط الشيخ على أنها كتاب الاختيار لجدّه من تأليف شخص آخر.

---

(١) لاحظ التحرير الطاووسي ص٢٥.
(٢) بحار الأنوار ج١٠٧ ص١٤٤.
(٣) لاحظ مقدمة التحرير الطاووسي (ط١٤١١هـ) ص١٣.
(٤) لاحظ الذريعة ج١ ص٣٦٥، مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج٣ ص٢٨٧.
(٥) طبقات أعلام الشيعة (القرن السادس) ص٨٨.

ج ـ إن من نسخ كتاب الاختيار أيضاً نسخة في مكتبة كلية الآداب بجامعة طهران مقابلة بنسخة مقروءة على السيد أحمد بن طاووس وعليها كتابة بالمقابلة بنسخة الأصل التي بخط الشيخ[1]، علماً أن نسخة الأصل كانت موجودة لدى السيد علي بن طاووس[2] ويبدو أنه قد رآها أخوه السيد أحمد بن طاووس أيضاً، فقد ذكر السيد المحقق الداماد قدس سره في تعليقته على رجال الكشي ما لفظه: (في أكثر النسخ العتيقة عن علي بن سويد النسائي بفتح النون قبل السين والهمزة بعد الألف وهو المروي عن السيد جمال الدين أحمد بن طاووس قدس الله نفسه الزكية وقد كتب بخطه (بخطه) يعني بخط الشيخ أبي جعفر الطوسي في كتاب الاختيار من كتاب الكشي وهو هذا الكتاب) اهـ[3].

ومع هذا كله كيف يتسنى القول بأنه لا قرينة على أن الكتاب الموجود هو اختيار الشيخ من رجال الكشي؟!

(الثاني) في ما يستشهد به على عدم انتساب هذا الكتاب إلى الشيخ وهي:

١ ـ إن اختيار الشيخ كان مشتملاً على مقدمة أوردها السيد ابن طاووس في فرج المهموم من نسخة الأصل التي كانت بخط الشيخ[4]، ولا نجدها في الكتاب الموجود.

والجواب: إن السيد ابن طاووس نصّ على أن تلك المقدمة لم تكن بخط الشيخ وإنما كان الكتاب بخطه، والظاهر أن الشيخ قدس سره ألقى المقدمة على تلامذته حين إملاء الكتاب عليهم ولم يكتبها بنفسه في نسخته وإنما كتبها بعض تلامذته فيها، ولعل ذلك دعا الناسخين إلى عدم نقلها لما وجدوها بغير خط الشيخ.

---

(١) لاحظ مقدمة (اختيار معرفة الرجال) ص٢١.

(٢) فرج المهموم ص١٣٠ واليقين ص١٣٩.

(٣) اختيار معرفة الرجال مع تعليقة السيد الداماد ج١ ص٧.

(٤) فرج المهموم ص١٣٠.

٢ ـ إن ابن شهر آشوب نقل في موضع من المناقب[١] عن الاختيار ما لا يوجد فيه وكذلك الميرزا محمد نقل في حاشية تلخيص المقال أنه وجد منسوباً إلى الشهيد الثاني أنه ذكر أبو جعفر الطوسي في اختيار الرجال عن هشام بن سالم. . . إلى آخر الرواية[٢]، مع أن هذه الرواية لا توجد في الكتاب المتداول.

والجواب: إن هذا المقدار لا يدل على أن الكتاب الموجود هو غير اختيار الشيخ، لاحتمال وقوع السقط كما وقع نظير ذلك في كتاب الفهرست للشيخ، فقد نصّ في كتاب الرجال أنه ترجم في الفهرست للحسين بن عبيد الله الغضائري[٣] والحسين بن علي بن سفيان البزوفري[٤] مع أنه لا توجد ترجمة الرجلين في نسخنا من الفهرست، ويبدو أن نسخة ابن حجر كانت مشتملة على ترجمة الغضائري فقد نقل عنها في لسان الميزان[٥].

٣ ـ إن الكتاب المتداول يشتمل على أغلاط كثيرة، ومن غير المحتمل عدم التفات مثل الشيخ قدس سره إليها، كما لا يحتمل تنبهه لها وعدم قيامه بإصلاحها.

والجواب: إن الأخطاء الموجودة في كتاب الاختيار على ثلاثة أقسام:

الأول: الأخطاء الفنية من ناحية وقوع التكرار وعدم تطابق العنوان والمعنون وتداخل الأحاديث المتعلقة برجل بالأحاديث المتعلقة بغيره ونحو ذلك، ومن غير المستبعد أن تكون هذه الأخطاء في معظمها ناشئة من

---

(١) مناقب آل أبي طالب ج٣ ص٢٢٠.
(٢) مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج٣ ص٢٨٩.
(٣) رجال الطوسي ص٤٧٠.
(٤) رجال الطوسي ص٤٦٦.
(٥) لسان الميزان ج٢ ص٢٩٧.

اختلاط أوراق الكتاب بعد تأليفه، وقد ذكر مصحح المطبوعة المشهدية أن بعض النسخ الخطية تختلف في الترتيب عما هو المتداول، ومعه يرتفع بعض الإشكالات عن الكتاب منها اتصال أحاديث محمد بن سنان ومنها عدم ذكر كتاب إبراهيم بن عبادة... إلى آخر ما ذكره[1].

الثاني: الأخطاء اللفظية ونحوها من السقط والتحريف والتصحيف وغير ذلك، وهذه تشكل القسم الأعظم من أخطاء الكتاب وأغلاطه، ولا يبعد أن بعضها كان موجوداً في النسخة التي اعتمدها الشيخ من رجال الكشي ولم تظهر له حين تحرير الاختيار لأنها لا تظهر أساساً إلا عند المقابلة مع نسخة أخرى أو مع مصدر آخر، وأن بعضها وقع من قلم الشيخ (قدس سره) نتيجة لعجلته الدينية ـ على حدّ تعبير بعضهم[2] ـ وأما الباقي فهو من صنع الناسخين والنقلة مع عدم الدقة في المقابلة.

ومهما يكن فاشتمال جملة من مؤلفات الشيخ الحديثية والرجالية على الكثير من الأغلاط من هذا القبيل أمر معلوم حتى بالغ صاحب الحدائق فزعم أنه قلّما يخلو حديث من أحاديث التهذيب من علة في المتن أو السند[3]!

الثالث: الأخطاء المعنوية وهي التي كانت موجودة في كتاب الكشي وقد أشار إليها النجاشي بقوله (فيه أغلاط كثيرة)[4] ولكنها قليلة في كتاب الاختيار ولا تشكل نسبة معتداً بها.

وبالجملة إن اشتمال الكتاب على الأغلاط الوافرة لا ينفي نسبته إلى الشيخ (قدس سره) بعد ما مرّ من الدلائل على صحة انتسابه.

٤ ـ إنه لم يتضح وجه للاختيار في النسخة المتداولة، ولذلك يستبعد

---

(١) اختيار معرفة الرجال (المقدمة) ص٣٥.
(٢) مجمع الرجال ج٦ ص١١ الهامش.
(٣) الحدائق الناضرة ج٣ ص١٥٦.
(٤) كتاب الرجال ص٢٨٨.

أن تكون من صنع الشيخ، إذ لو كان الاختيار بالتهذيب من الأغلاط فهي مليئة بها، وإن كان بحذف رواة العامة فالملاحظ اشتمال النسخة على عدد وافر منهم، وإن كان المقصود القبول بالمطالب المختارة ـ كما فهمه السيد ابن طاووس[1] ـ فهذا مما يستبعد جداً إذ فيها من المطالب المنكرة الشيء الكثير مما لا يظن بالشيخ قبوله بها.

والجواب: إن اختيار الشيخ (قدس سره) ربما كان من عدة جوانب:

أ ـ حذف طبقات الرجال، فإنه يبدو أن كتاب الكشي كان مشتملاً على ذكر أصحاب الأئمة عليهم السلام طبقة طبقة نظير كتاب الرجال للشيخ، قال النجاشي في (الحسن بن علي بن فضال): لم يذكره أبو عمرو الكشي في رجال أبي الحسن الأول عليه السلام، وقال: ذكره أبو عمرو في أصحاب الرضا عليه السلام خاصة[2]، وقال في (صفوان بن يحيى): ذكره الكشي في رجال أبي الحسن موسى عليه السلام[3]، وقال في (الحسين بن أشكيب) قال الكشي في رجال أبي محمد: الحسين بن أشكيب المروزي، وقال أيضاً: ذكره أبو عمرو في كتابه الرجال في أصحاب أبي الحسن صاحب العسكر عليه السلام[4]، وقال في (محمد بن إسماعيل بن بزيع) قال محمد بن عمرو الكشي كان من رجال أبي الحسن موسى عليه السلام وأدرك أبا جعفر الثاني عليه السلام[5]، وقال في (إسماعيل بن مهران) ذكره أبو عمرو في أصحاب الرضا عليه السلام[6].

وقال الشيخ في كتاب الرجال: لوط بن يحيى الأزدي يكنى أبا مخنف، هكذا ذكر الكشي ـ أي في أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام ـ

---

(١) فرج المهموم ص١٣٠.
(٢) كتاب الرجال ص٢٦، ٢٨.
(٣) كتاب الرجال ص١٤٨.
(٤) كتاب الرجال ص٣٥، ٣٦.
(٥) كتاب الرجال ص٢٥٤.
(٦) كتاب الرجال ص٢١.

وعندي إن هذا غلط لأن لوط بن يحيى لم يلق أمير المؤمنين عليه السلام[1]، وأشار إلى ذلك في الفهرست أيضاً[2].

وذكر (عيص بن أبي شيبة) في أصحاب الصادق عليه السلام وقال (ذكره الكشي) أي في أصحابه عليه السلام[3] وقال مثل ذلك في (محمد بن مسكان)[4].

فيظهر من ذلك أن كتاب الكشي كان مشتملاً على أسماء أصحاب الأئمة عليهم السلام وفق ترتيب الطبقات فأسقط الشيخ (قدس سره) الأسماء المجردة عن الترجمة اكتفاءً بإيرادها في كتابه الرجال.

ب ـ حذف أسامي الكتب والمصنفات، فإنه يظهر أن رجال الكشي كان مشتملاً عليها ولو في الجملة، فقد ذكر النجاشي في ترجمة أبي يحيى الجرجاني ما لفظه (قال الكشي: كان من أجلّ أصحاب الحديث ورزقه الله هذا الأمر وصنف في الرّد على الحشوية تصنيفاً كثيراً فمنها كتاب خلاف عمر برواية... إلى آخر ما أورده من أسماء مصنفات الجرجاني[5]، وقد أوردها الشيخ أيضاً في كتاب الفهرست[6] مشيراً في ذيل عبارته في كتاب الاختيار[7] إلى أنه اعتمد في نقلها على كتاب الكشي.

وقال الشيخ في ترجمة داود بن أبي زيد من الفهرست: له كتب ذكرها الكشي وابن النديم في كتابيهما[8].

---

(١) رجال الطوسي ص٥٧.

(٢) الفهرست ص١٥٥.

(٣) رجال الطوسي ص٢٦٤.

(٤) رجال الطوسي ص٣٠٢.

(٥) كتاب الرجال ص٣٥٣.

(٦) الفهرست ص٥٩.

(٧) اختيار معرفة الرجال ص٥٣٣.

(٨) الفهرست ص٩٤ ولكن المذكور في مجمع الرجال ج٢ ص٢٧٨ هكذا: له كتب ذكرها ابن النديم وذكره الكشي في كتابه.

وعلى ذلك فيمكن أن يكون اختيار الشيخ (قدس سره) من رجال الكشي متمثلاً أيضاً في حذف ما اشتمل عليه ولو في بعض الموارد من ذكر تصانيف المترجمين استغناءً عنها بكتاب الفهرست.

ج ـ حذف بعض الروايات المتوافقة في المضمون، فإنه ربما كان رجال الكشي مشتملاً على عدد وافر منها ـ كما يلاحظ مثل ذلك في بعض كتب القدماء كبصائر الدرجات ـ فعمد الشيخ (قدس سره) إلى اختيار البعض وحذف البقية.

د ـ تهذيب الكتاب من الأغلاط المعنوية، فإنها قليلة في النسخة المتداولة ـ كما مر ـ ومعظم الأخطاء والأغلاط الموجودة إنما هي فنية أو لفظية ونحوها ولم يثبت وجودها في نسخة الشيخ (قدس سره).

هذا، وأما ما احتمله بعضهم من أن وجه الاختيار هو حذف رجال العامة والإبقاء على رجال الخاصة فهو غير مناسب مع عنوان الكتاب كما أثبته في معالم العلماء وهو (معرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين عليهم السلام)، وأما الإشكال عليه باشتمال النسخة المتداولة على أسماء عدد وافر من رجال العامة فغير تام، إذ لم يكن المقصود حذف أسماء جميعهم بل خصوص من لم تكن له علاقة بالشيعة ولا يروي عن الأئمة عليهم السلام فلاحظ.

فالنتيجة أنه لا ينبغي الإشكال في صحة انتساب النسخة المتداولة المعروفة باختيار الرجال إلى الشيخ الطوسي قدس سره وأنها هي ما اختصره واختاره من كتاب الرجال للكشي والله العالم.

الملحق التاسع

في حال علي بن سالم

هناك محاولتان لإثبات وثاقته تقوم إحداهما على أساس تغايره مع علي بن أبي حمزة البطائني، وتقوم الأخرى على أساس اتحاده معه، وهما كما يلي:

(المحاولة الأولى) إن علي بن سالم ممن روى عنه ابن أبي عمير وهو من الثلاثة الذين صرّح الشيخ في العدة بأنهم عرفوا أنه لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة[1]، وحيث أنه مغاير لعلي بن أبي حمزة البطائني الذي ضعّفه بعض الرجالين فلا مانع من الاعتماد على رواياته، والشاهد على تغايرهما أمور:

١ ـ ما ذكره السيد الأستاذ والمحقق التستري قدس سرهما[2]، من أن والد علي بن أبي حمزة وإن كان اسمه سالماً كما صرح به ابن عقدة والبرقي والنجاشي ولكنه يعرف في كتب الأخبار والرجال بعلي بن أبي حمزة فلا وجه للحكم باتحاده مع علي بن سالم، بل قال المحقق التستري أن هذا غلط.

---

(١) عدة الأصول ج١ ص١٥٤.

(٢) معجم رجال الحديث ج١٢ ص٣٧، قاموس الرجال ج٦ ص٤٩٤.

٢ ـ ما ذكره المحقق التستري من أن علي بن أبي حمزة موصوف بالبطائني وعلي بن سالم بالكوفي وهذا آية التعدد[١].

٣ ـ ما ذكره السيد الأستاذ من أن الشيخ قد ذكر علي بن أبي حمزة قبل أن يذكر علي بن سالم الكوفي بفصل قليل فكيف يمكن الحكم باتحادهما[٢].

والجواب عن الشاهد الأول: إن مجرد تداول ذكر علي بن أبي حمزة بهذا العنوان في كتب الرجال والحديث لا يمنع من أن يكون هو المقصود أيضاً بالعنوان الآخر أي علي بن سالم، وقد وقع نظير ذلك لغيره من الرواة ومن أشهرهم محمد بن أبي عمير، فإن الشائع ذكره بهذا العنوان ولكن له روايات كثيرة أيضاً بعنوان محمد بن زياد[٣]، ومنهم أبو عبيدة الحذاء فإنه وقع في إسناد بعض الروايات بعنوان زياد بن أبي رجاء[٤]، وفي أسانيد روايات أخرى بعنوان زياد بن عيسى[٥].

وبالجملة لا غرابة في أن يذكر شخص واحد بعنوانين أو أزيد وإن كان بعضها شائعاً ومتداولاً أكثر من الباقي بكثير.

والجواب عن الشاهد الثاني:

أولاً: بأن توصيف علي بن سالم بالكوفي في رجال الشيخ لا يدل على كونه لقباً له ليستشعر منه التغاير مع علي بن أبي حمزة البطائني الذي لم يوصف بالكوفي بل ذكر أنه كوفي على سبيل الإخبار، فإن رجال الشيخ مليء بتوصيف عدد كبير من الرواة بالكوفي والإخبار عن عدد كبير آخر بأنهم كوفيون، ومن المستبعد أن يكون التفريق المذكور على أساس كون

---

(١) قاموس الرجال ج٦ ص٤٩٤.
(٢) معجم رجال الحديث ج١٢ ص٣٧.
(٣) لاحظ معجم رجال الحديث ج١٦ ص١٠٠ و ١٠٣.
(٤) الكافي ج١ ص٤٢ ح٤.
(٥) تهذيب الأحكام ج٣ ص٢٤٨ ح١ و ص١٩٧ ح٢٥.

الأولين ملقبين بذلك دون الآخرين، بل الظاهر أنه لم يقصد بالتوصيف إلا مجرد الانتساب فتدبر.

وثانياً: إنه لو صحّ أن توصيف علي بن سالم بالكوفي ظاهر في كونه لقباً له كما أن البطائني لقب لعلي بن أبي حمزة إلا أن عدم ذكر أحد اللقبين عند ذكر الآخر لا يدل على عدم تلقب صاحبه به، فإن هناك موارد كثيرة في رجال الشيخ ذكر فيها أحد الأشخاص بعنوان واصفاً إياه بالكوفي وذكره ثانياً بعنوان آخر مع لقب آخر كقوله (زياد بن أبي رجاء الكوفي) وقوله في موضع ثانٍ (زياد بن عيسى أبو عبيدة الحذاء)[1].

والجواب عن الشاهد الثالث: إن رجال الشيخ مليء بالتكرار وفيما يأتي نماذج مما وقع منه في رجال الصادق عليه السلام:

أ ـ زكريا أبو يحيى كوكب الدم، ذكره برقم (٧٥) وذكره ثانياً برقم (٨٤)[2].

ب ـ زياد بن مروان القندي الأنباري أبو الفضل ذكره برقم (٤٠) وذكره ثانياً برقم (١٠٦) بعنوان زياد القندي[3].

ج ـ زياد بن عيسى أبو عبيدة الحذاء الكوفي ذكره برقم (٣٤) ومرة أخرى بعنوان زياد بن أبي رجاء الكوفي برقم (٤٧) ومرة ثالثة بعنوان زياد أبو عبيدة الحذاء برقم (١٠٨)[4].

د ـ عبد الخالق الصيقل الكوفي ذكره برقم (٢١٩) وذكره أيضاً بعنوان عبد الخالق الصيقل كوفي برقم (٧٢٠)[5].

---

(١) رجال الطوسي ص١٩٨ رقم ٣٤ و ٤٧.
(٢) المصدر نفسه ص٢٠٠ و ٢٠١.
(٣) المصدر نفسه ص١٩٨ و ٢٠٢.
(٤) المصدر نفسه ص١٩٨ و ٢٠٢.
(٥) المصدر نفسه ص٢٣٦ و ٢٦٧.

هـ ـ يعقوب بن سالم الأحمر الكوفي ذكره برقم (٥٤) وذكره مرة أخرى بعنوان يعقوب بن سالم أخو أسباط العليم السراج برقم (٦٥)[١].

وبالجملة إن تداول التكرار في رجال الشيخ قدس سره يمنع من اعتماده ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره قرينة على تغاير علي بن سالم وعلي بن أبي حمزة.

فتحصل أنه لا توجد قرينة على تغاير المقصود بهذين العنوانين، بل يمكن تحصيل الاطمئنان باتحاد المراد منهما بملاحظة الراوي والمروي عنه لكل منهما، وتوضيح ذلك:

إنه قد روى علي بن سالم عن أبيه وعن أبي بصير وعن يحيى والظاهر أن المراد به يحيى بن أبي القاسم وهو أبو بصير أيضاً[٢]، وروى علي بن أبي حمزة عن أبيه وعن أبي بصير وعن يحيى بن أبي القاسم وغيرهم[٣].

وروى عن علي بن سالم كل من ابن أبي عمير والحسين بن يزيد النوفلي وعثمان بن عيسى وعلي بن أسباط ويونس بن عبد الرحمن[٤] وهؤلاء بعض من رووا عن علي بن أبي حمزة.

وهذا الاتحاد في الراوي والمروي عنه يبعد أن يكون وليد الصدفة مع تغاير المراد بالعنوانين فلاحظ.

ومما يؤكد عدم التغاير ورود رواية الحسن بن علي بن سالم الأنصاري عن أبيه والحسين بن أبي العلاء في موضع من تفسير الفرات[٥] والظاهر أن المراد بالحسن فيها هو الحسن بن علي بن أبي حمزة ـ

---

(١) المصدر نفسه ص٣٣٦ و ٣٣٧.
(٢) لاحظ معجم رجال الحديث ج١٢ ص٣٧ والتوحيد ص٢٠.
(٣) لاحظ معجم رجال الحديث ج١١ ص٢٤٢ و ٢٤٣.
(٤) لاحظ معجم رجال الحديث ج١٢ ص٣٧ و ٣٨.
(٥) تفسير فرات الكوفي ص١٢.

المنتسب إلى الأنصار بالولاء كما نص عليه الرجاليون ـ ولا سيما بقرينة روايته عن أبيه والحسين بن أبي العلاء.

❀ ❀ ❀

(المحاولة الثانية) إن علي بن سالم وإن كان متحداً مع علي بن أبي حمزة، إلا أن هذا لم يثبت ضعفه، فإن عمدة ما ذكر في تضعيفه كلامان نقلهما الكشي عن العياشي عن علي بن الحسن بن فضال:

أولهما: قوله إنه كذاب ملعون قد رويت عنه أحاديث كثيرة وكتبت تفسير القرآن كله من أوله إلى آخره إلا أني لا أستحل أن أروي عنه حديثاً واحداً[1].

ثانيهما: قوله علي بن أبي حمزة كذاب متهم[2].

ولكن الكلام الأول قد حكى الكشي ما يطابقه تماماً عن العياشي عن ابن فضال في شأن الحسن بن علي بن أبي حمزة أيضاً[3]، فمن المؤكد وقوع الاشتباه في أحد النقلين، والظاهر صحة النقل الثاني فإن علي بن الحسن بن فضال من الطبقة السابعة وعلي بن أبي حمزة من الطبقة الخامسة فهو ممن لا يتيسر له الرواية عنه بلا واسطة، فالمناسب أن يكون المقصود ابنه الحسن، ولا ينافي ذلك كون علي بن أبي حمزة صاحب كتاب في التفسير دون ابنه الحسن فيما ذكر من أسماء كتبهما في رجال النجاشي[4] فإنه يجوز أنه قد روى لابن فضال كتاب أبيه، مضافاً إلى احتمال أن يكون لفظ (تفسير) محرف (فضل) فإن للحسن كتاباً في فضائل القرآن أورد أحاديثه الصدوق في ثواب الأعمال وهي تناهز مائة رواية[5]، وهذا الكتاب رواه محمد بن الحسان الرازي عن إسماعيل بن مهران عن محمد بن علي

---

(١) اختيار معرفة الرجال ص٤٠٤.
(٢) اختيار معرفة الرجال ص٤٠٣.
(٣) المصدر نفسه ص٥٥٢.
(٤) كتاب الرجال ص٢٨ و ١٨٨.
(٥) ثواب الأعمال ص١٠٤ إلى ص١٢٨.

الصيرفي عن الحسن بن علي بن أبي حمزة فعدّة الشيخ في الفهرست من كتبه[1].

وكيف كان فأصل ورود الكلام الأول المحكي عن ابن فضال في شأن علي بن أبي حمزة غير ثابت بل الظاهر عدمه.

وأما الكلام الثاني فمقتضى النسخة الواصلة إلى السيد ابن طاووس ومن بعده من كتاب اختيار الرجال للشيخ ـ الذي هو مختصر كتاب الرجال للكشي ـ هو ورود هذا الكلام بشأن علي بن أبي حمزة، ولكن أصل كتاب الكشي كان كثير الأغلاط كما نص عليه النجاشي[2] و(اختيار) الشيخ منه الواصل إلى المتأخرين يشتمل أيضاً على الكثير من الغلط والخلط والتحريف والتصحيف، قال المحقق التستري (قلّ ما تسلم رواية من روايته عن التصحيف بل وقع في كثير من عناوينه، بل وقع فيه خلط أخبار ترجمة بأخبار ترجمة أخرى وخلط طبقة بأخرى)[3] ومن المحتمل وقوع التحريف في هذا الموضع منه بأن كان الكلام المذكور وارداً في الأصل في حق الحسن بن علي بن أبي حمزة فسقط اسم الحسن وبقي اسم أبيه فصار كأنه وارد في حقه، كما حدث ذلك في الكلام الأول حسبما تقدم.

ويقوّي هذا الاحتمال أن علي بن أبي حمزة وإن كان واقفياً متصلباً في وقفه بل هو أحد عمد الواقفة بل أصل الواقفة كما قال ابن الغضائري[4] إلا أنه لا يوجد شاهد على أنه كان (كذاباً) بل هناك شواهد على خلاف ذلك منها:

١ ـ ما ذكره الشيخ في كتاب العدة من عمل الطائفة بإخباره على

---

(١) الفهرست ص١٧٣ وعبارة النسخة مغلوطة وصحيحها ما في مجمع الرجال ج٥ ص١٨٠ فلاحظ.

(٢) كتاب الرجال ص٢٨٨.

(٣) قاموس الرجال ج١ ص٤٣.

(٤) مجمع الرجال ج٤ ص١٥٧.

أساس كونه (متحرجاً في روايته موثوقاً به في أمانته وإن كان مخطئاً في اعتقاده)[1].

٢ ـ رواية ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى عنه، بل هما من رواة كتبه[2] وقد نص الشيخ في كتاب العدة بأنهما من الجماعة الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة[3].

٣ ـ سكوت ابن الغضائري عن الطعن في وثاقته عند ترجمته له[4] مع أنه ليس من دأبه السكوت عن تضعيف من يستحق التضعيف في نظره مع ما عرف منه من الدقة في هذا المجال حتى قال المحقق التستري أنه لم أر مثله في دقة نظره[5]!

فهذه الأمور لا تنسجم مع طعن ابن فضال فيه بأنه (كذاب متهم) ولا ينحسم الإشكال بحمل الطعن المذكور على ما آل إليه حاله بعد قوله بالوقف ومخالفته للإمام الرضا عليه السلام، فإن ظاهر كلام الشيخ قدس سره عمل الطائفة بما كان يرويه حتى بعد قوله بالوقف، وكذلك سكوت ابن الغضائري عن القدح فيه من هذا الجانب فتدبر.

ولكن مع ذلك لا يخلو العمل برواياته ـ غير ما يعرف أنه من مروياته قبل قوله بالوقف ـ عن بعض الإشكال، لأن مجرد قول الراوي بالوقف وإن لم يوجب سقوط حديثه عن الاعتبار إلا أن ذلك فيما إذا لم يكن مقروناً بالكذب تعمداً، والمعلوم من حال ابن أبي حمزة أنه كان كذلك، فقد تعمد الكذب عن حياة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام لتبقى أمواله في يده ولا يسلمها إلى الإمام من بعده، ففي الخبر عن يونس بن عبد الرحمن قال

---

(١) عدة الأصول ج١ ص١٥٠.
(٢) الفهرست ص١٢٣.
(٣) عدة الأصول ج١ ص١٥٤.
(٤) مجمع الرجال ج٤ ص١٥٧.
(٥) قاموس الرجال ج١ ص٤١.

مات أبو الحسن عليه السلام وليس من قوامه أحد إلا وعنده المال الكثير فكان ذلك سبب وقوفهم وجحودهم موته وكان عند علي بن أبي حمزة ثلاثون ألف دينار[1].

وفي خبر آخر عن الرضا عليه السلام أنه قال في حقه: أليس هو الذي يروي أن رأس المهدي يهدى إلى عيسى بن موسى وهو صاحب السفياني، وقال إن أبا إبراهيم يعود إلى ثمانية أشهر فما استبان لكم كذبه[2]!

ولعل كلام ابن فضال ـ على تقدير وروده في حق ابن أبي حمزة ـ ناظر أيضاً إلى ما عرف به من تعمد الكذب في موضوع الإمامة بعد شهادة الإمام الكاظم عليه السلام، ومن كان هذا حاله فكيف يمكن العمل برواياته؟!

إلا أن يقال أن ما ذكر إنما يمنع من العمل برواياته المتعلقة بانحرافه المذهبي وأما روايته الواردة في الحقول الأخرى مما لا ترتبط بموضوع انحرافه فلا مانع من العمل بها ولا سيما مع اعتماد كثير من الأصحاب وأجلاّئهم عليها مع علمهم بحاله مما يشير إلى أنهم عرفوا تحرزه عن الكذب فيها كما تضمنه كلام الشيخ قدس سره أيضاً.

ولكن يشكل هذا بأنه إن كان المناط في حجية الخبر هو وثاقة الراوي فمن الظاهر أن من عرف بأنه لا يتحرج عن الكذب ولو في الجملة لا يعدّ ثقة ليكون خبره مشمولاً لدليل حجية خبر الثقة، وإن كان المناط هو حصول الوثوق بمضمون الخبر، فمن الصعب الوثوق بخبر من علم عدم تحرزه عن الكذب ولو لبعض الدواعي المذهبية، إذ يحتمل ـ وجداناً ـ توفر دواعٍ أخرى له في الكذب في سائر الموارد، إلا أن توجد قرينة خارجية علىٰ نفي هذا الاحتمال في خصوص المورد، وعندئذ فلا بد من العمل بالوثوق الحاصل بخبره، وعلى هذا يحمل ما حكاه الشيخ قدس سره في

---

(١) اختيار معرفة الرجال ص٤٠٥.

(٢) كتاب الغيبة ص٤٦.

العدة من عمل الطائفة بخبر علي بن أبي حمزة وأضرابه إذا لم يخالفه خبر من طريق الموثوقين ولم يعرف من الطائفة العمل بخلافه[1] فتأمل.

(١) عدة الأصول ج١ ص١٥٠.

الملحق العاشر

في حال المعلى بن خنيس

وقد اختلفت فيه أنظار الرجاليين فقال النجاشي إنه ضعيف جداً لا يعول عليه[1]، وقال ابن الغضائري كان أول أمره مغيرياً ثم دعا إلى محمد ابن عبد الله وفي هذه الظنة أخذه داود بن علي فقتله، والغلاة يضيفون إليه كثيراً، ولا أرى الاعتماد على شيء من حديثه[2].

ولكن يظهر من الشيخ في كتاب الغيبة جلالة قدره حيث قال إنه كان من قوام أبي عبد الله عليه السلام وإنما قتله داود بن علي بسببه وكان محموداً عنده ومضى على منهاجه وأمره مشهور[3].

وهذا ما ذهب إليه جمع من أعلام المحققين منهم المحدث النوري[4] والسيد الأستاذ[5] والمحقق التستري[6]، واستند السيد الأستاذ في ذلك إلى (أن الروايات متظافرة في مدحه على أن جملة منها صحاح).

---

(١) كتاب الرجال ص٣٢٧.
(٢) مجمع الرجال ج٦ ص١١٠.
(٣) كتاب الغيبة ص٢١٠.
(٤) مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج٥ ص٢٨٩ وما بعدها.
(٥) معجم رجال الحديث ج١٨ ص٢٨٣.
(٦) قاموس الرجال ج٩ ص٦٤.

(أقول): عدد الروايات التي أوردها قدس سره في مدح المعلى ثلاثة عشر، يتبين عند التمحيص:

أولاً: إن سبعاً منها لا تدل على مدح المعلى بما يقتضي الاعتماد على روايته، وهي الرواية الثانية والثالثة والسابعة والثامنة والحَادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة[1].

وثانياً: إن الروايات الستة الباقية ترجع في أصولها إلى خمس روايات لاتحاد روايتي إسماعيل بن جابر وهما الرواية الأولى والسادسة[2].

وثالثاً: إن اثنتين من الروايات المادحة هما من مرويات إسماعيل بن جابر[3] واثنتين منها من مرويات الوليد بن صبيح[4] وهي معتبرة الأسانيد والرواية الخامسة لأبي بصير[5] وهي مخدوشة السند، فكيف تصح دعوى تضافر الروايات في مدحه؟!

ورابعاً: إن بعض الروايات المادحة إنما تدل على حسن حاله بعد مقتله وهي صحيحة إسماعيل بن جابر المتضمنة لشهادة الإمام عليه السلام أنه قد دخل الجنة عند سماعه نبأ مقتله، وصحيحة الوليد بن صبيح التي قال فيها الإمام عليه السلام إني أريد أن أبرد عليه جلده ـ بقضاء دينه ـ الذي كان بارداً، ورواية أبي بصير أنه ما كان ينال درجتنا إلا بما ينال منه داود بن علي، وهذه الروايات لا تنافي ما يدل على مخالفته لأمر الإمام عليه السلام في حياته وإذاعته لأسراره وغلوه في شأنه بقوله (إن الأوصياء أنبياء) أي يوحى إليهم كما في بعض الروايات المعتبرة[6]، إذ لعل الله سبحانه وتعالى غفر له بعد

---

(١) لاحظ معجم رجال الحديث ج١٨ ص٢٧٤ و ٢٧٥ و ٢٧٧ و ٢٧٩ و ٢٨٠.
(٢) المصدر نفسه ص٢٧٤ و ٢٧٧.
(٣) المصدر نفسه ص٢٧٤ ـ ٢٧٥.
(٤) المصدر نفسه ص٢٧٨.
(٥) المصدر نفسه ص٢٧٦.
(٦) المصدر نفسه ص٢٨٢.

مقتله ظلماً بأيدي داود بن علي وجلاوزته ما ارتكبه من الخطايا والذنوب ولو بدعاء الإمام عليه السلام لما كان يبرزه لأهل البيت عليهم السلام من محبة صادقة ونصرة واضحة وتجاهره بعداء بني العباس وغصبهم للخلافة الإسلامية، ويشهد لذلك ما ورد في رواية المفضل بن عمر من ترحم الإمام عليه السلام عليه عند سماعه نبأ مقتله مع قوله (قد كنت أتوقع ذلك لأنه أذاع سرنا وليس الناصب لنا حرباً بأعظم موبقة علينا من المذيع علينا سرنا، فمن أذاع سرنا إلى غير أهله لم يفارق الدنيا حتى يعضه السلاح أو يموت بخبل)[1].

تبقى من الروايات المادحة ما ظاهره حسن حاله قبل موته وهي روايتان:

١ ـ صحيحة إسماعيل بن جابر من قوله عليه السلام لداود عند مواجهته: قتلت رجلاً من أهل الجنة[2].

٢ ـ صحيحة الوليد بن صبيح من قوله بعد ترحمه على المعلى (أف للدنيا إنما الدنيا دار بلاء يسلط الله فيها عدوه على وليه)[3].

ولكن الرواية الثانية غير صريحة في أن المراد بقوله (وليه) هو المعلى ابن خنيس، بل يحتمل أنه أراد به نفسه عليه السلام مشيراً إلى أن المعلى كان من مواليه وقوامه وأن قتله بيد داود كان إضراراً به.

وأما الرواية الأولى فلا يمكن الاعتماد عليها كثيراً لأن ما حكي فيها من محاورة الإمام عليه السلام مع داود لا يخلو عن غرابة، ولعل ما ورد في رواية المسمعي[4] بشأن هذه المحاورة أقرب إلى الواقع، مضافاً إلى أن مقتضاها أنه عليه السلام كان حين مقتل المعلى في مكة ولم يبلغ بالخبر إلا بعد رجوعه إلى

---

(١) اختيار معرفة الرجال ص٣٨٠.

(٢) معجم رجال الحديث ج١٨ ص٢٧٥.

(٣) المصدر نفسه ص٢٧٨.

(٤) المصدر نفسه ج١٨ ص٢٧٤.

المدينة، في حين أن مقتضى الرواية الأخرى لإسماعيل بن جابر[1] أنه استقصى أخبار المعلى وهو بمكة المكرمة عن طريق إسماعيل وقد أخبره بمقتله وهذا تهافت ظاهر.

وكيف كان فلو تمت الروايات المادحة ولم يناقش فيها بما تقدم فمن الصعب أيضاً الأخذ بمفادها بعد تصريح النجاشي وابن الغضائري بضعف الرجل وعدم الاعتماد على شيء من حديثه، فإن هذه الأحاديث كانت بمرأى ومسمع منهما ولا يحتمل عدم اطلاعهما عليها، فلا بد أنهما اطلعا على مصادر موثوقة أخرى عن سيرة المعلى تحكي خلاف ما ورد في هذه الروايات فحملا صدورها عن الإمام عليه السلام على أنه كان اقتضاءً لبعض المصالح اللازمة المراعاة، كما هو الحال في بعض ما صدر منهم عليهم السلام من القدح والمدح بشأن الرواة.

وأما ما احتمله السيد الأستاذ والمحقق التستري[2] من أن يكون منشأ تضعيف النجاشي له هو نسبة الغلو إليه من قبل الغلاة وعلماء العامة الذين يريدون الإزراء بأصحاب أبي عبد الله عليه السلام فهو مما لا ينسجم مع ما عرف عنهما ـ ولا سيما النجاشي ـ من دقة بالغة وسعة في الاطلاع، مضافاً إلى أنه مجرد احتمال لا شاهد عليه.

وناقش المحقق التستري فيما ذكره ابن الغضائري بأن قوله (كان أول أمره مغيرياً ثم دعا إلى محمد بن عبد الله) فيه أن المغيرية كانوا داعين إلى محمد ذاك كما في فرق النوبختي فلعل كلمة (ثم) من زيادات النساخ فيكون مغزى كلامه أنه كان في أول أمره مغيرياً داعياً إلى محمد وصار إمامياً أخيراً، وأما قوله (والغلاة يضيفون إليه كثيراً) فهو صحيح إلا أنه لا ذنب له في ذلك[3].

---

(١) المصدر نفسه ص٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه ص٢٨٣ وقاموس الرجال ج٩ ص٦٣.

(٣) قاموس الرجال ج٩ ص٦٣.

ويلاحظ على ما أفاده:

أولاً: بأن المغيرة بن سعيد زعيم المغيرية وإن كان قد خرج في الكوفة داعياً إلى محمد بن عبدالله بن الحسن بعد أن رفض مطالبه كل من الإمام الباقر عليه السلام وعبدالله بن محمد بن الحنفية ـ فيما حكاه ابن أبي الحديد[1] ـ إلا أنه ترقى في الأمر بعد ذلك حتى زعم أنه رسول نبي وأن جبرائيل يأتيه بالوحي من عند الله فأخذه خالد بن عبدالله القسري عامل الكوفة عام ١١٩ فسأله عن ذلك فاقرّ به ودعا خالداً إليه، فاستتابه فأبى أن يرجع عن ذلك فقتله وصلبه وكان يدعي بأنه يحيي الموتى ويقول بالتناسخ وكذلك قول أصحابه إلى (اليوم) كما جاء في كلام سعد بن عبدالله الأشعري المتوفى عام ٣٠١[2]، فالمغيرية قوم من الغلاة الخارجين عن الإسلام وإن تبنوا إمامة محمد بن عبدالله بن الحسن في مدة محدودة، وأما دعوة محمد بن عبدالله فبقيت إلى أن خرج عام ١٤٥ وقتل على يد عيسى بن موسى[3]، فلا منافاة بين أن يكون المعلى بن خنيس مغيرياً في بداية أمره ثم تخلى من بعده عن ذلك النمط من الغلو ودعا إلى محمد بن عبدالله بن الحسن، علماً أن داود بن علي قاتل المعلى قد مات في سنة ١٣٣[4] فلو كان مقتل المعلى في عام وفاته ـ كما تدل عليه بعض النصوص[5] ـ فهو قد مات قبل خروج محمد بن عبدالله باثنتي عشرة سنة، ومنه يظهر عدم تمامية ما أفاده المحدث النوري في الرّد على ابن الغضائري من أنه لو كان المعلى من دعاة محمد بن عبدالله فلماذا لم يذكره أبو الفرج الاصفهاني في مقاتل الطالبيين مع أنه استقصى فيه كل من كان مع محمد قتل أو لم يقتل ولا يمكن عادة اطلاع ابن الغضائري

---

(١) شرح نهج البلاغة ج٨ ص١٢١.

(٢) المقالات والفرق ص٧٧.

(٣) مقاتل الطالبيين ص٢٦٣.

(٤) تهذيب التهذيب ج٣ ص١٩٤.

(٥) معجم رجال الحديث ج١٨ ص٢٧٧.

عليه وخفاؤه عن مثل أبي الفرج المتقدم عليه[1].

وأما استغراب المحدث النوري[2] أن يكون المعلى من دعاة محمد ابن عبدالله مع كونه من خدم أبي عبدالله الصادق وقوامه وعداوة بني الحسن للصادق عليه السلام وروايته عدة أحاديث عنه عليه السلام في عدم مشروعية دعوة محمد بن عبدالله فهو استغراب في غير محله، فإن ما وقع ويقع من نظائر ذلك سابقاً ولاحقاً شيء كثير لا يبقى بالنظر إليها مجال للاستغراب والاستبعاد.

ويلاحظ على ما أفاده المحقق التستري ثانيا: بأن قوله (والغلاة يضيفون إليه كثيراً) يحتمل وجهين:

١ ـ أن يكون مسوقاً للقدح فيه بأن يراد من الإضافة مجرد الإسناد ويكون المعنى أن الغلاة يروون عنه أشياء كثيرة من الغلو ويستبعد أن يكون كل ذلك خلافاً للواقع وإلا لما اختص به وبعض آخر من أصحاب الإمام عليه السلام.

٢ ـ أن يكون مسوقاً للطعن في الأحاديث المروية عنه بأن يكون المعنى أن الغلاة قد دسّوا في الكتب الكثير من الأحاديث منسوبة إلى المعلى بن خنيس نظير ما فعله المغيرة بن سعيد وأبو الخطاب في جملة من كتب أصحاب الصادقين عليهم السلام كما حدث بذلك يونس بن عبد الرحمن وهشام بن الحكم[3]، ولذلك لا يعتمد على شيء من الحديث المروي عنه لعدم تيسر تمييز المدسوس عن غيره.

وكلا الوجهين معقول ومقبول.

والحاصل أن أمر المعلى بن خنيس ملتبس جداً، وإن كان لا شك في كونه من محبي أهل البيت والداعين لهم، ويبدو أنه كان له دور مميز

---

(١) مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج٥ ص٣١٣.
(٢) مستدرك الوسائل (الخاتمة) ج٥ ص٣١٦.
(٣) اختيار معرفة الرجال ص٢٢٤.

في هذا المجال كما يشهد له المحاورة التي حكاها ابن سعد في الطبقات بين فضيل بن مرزوق وعمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب فلاحظ[1].

كما لا شك في أنه كان من المناهضين لدولة بني العباس المتجاهرين بعدائهم وقد أدى ذلك في نهاية الأمر إلى مقتله، وأما مدى إمكان الاعتماد على أحاديثه فهو أمر آخر، ويصعب بهذا الصدد ردّ ما صرح به النجاشي وأكد عليه من كونه ضعيفاً جداً، وما ذكره ابن الغضائري من أنه لا يعول على شيء من حديثه، وهما إماما هذا الفن ولا يلقيان الكلام على عواهنه.

يبقى الإشارة إلى أن بعضهم عدّ من أمارات وثاقة المعلى رواية ابن أبي عمير عنه كما في موضعين: أحدهما ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن ابن محمد بن سماعة عن محمد بن زياد وهو ابن أبي عمير عن المعلى بن خنيس قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام... إلخ[2]، وثانيهما ما رواه الكشي بإسناده عن ابن أبي عمير أن ابن أبي يعفور والمعلى بن خنيس كانا بالنيل على عهد أبي عبدالله عليه السلام فاختلفا في ذبائح اليهود... إلخ[3].

والجواب عن المورد الأول بأنه لا يمكن التصديق برواية ابن أبي عمير عن المعلى بلا واسطة، لأن المعلى قتل كما سبق عام ١٣٣ وابن أبي عمير توفي عام ٢١٧[4]، فبين وفاتيهما ٨٤ سنة فلو كان من مشايخه لكان قد تجاوز المائة عام وهو مستبعد تماماً إذ لم يعد من المعمرين، فالرواية المذكورة مرسلة أو أن المعلى بن خنيس في سندها غير المعلى المعروف كما احتمل ذلك السيد الأستاذ قدس سره في سند رواية أخرى مروية عن المعلى بن خنيس عن أبي الحسن الماضي[5].

---

(١) الطبقات الكبرى ج٥ ص٣٢٥.
(٢) الوسائل ج١٣ ص٢١ ح٤.
(٣) اختيار معرفة الرجال ص٢٤٨.
(٤) معجم رجال الحديث ج١٤ ص٢٩٧.
(٥) معجم رجال الحديث ج١٨ ص٢٧٢.

ومنه يظهر حال المورد الثاني، مضافاً إلى أنه لا دلالة فيه على أن ابن أبي عمير روى عن المعلى مباشرة ولا عن ابن أبي يعفور كذلك، بل لا تصح روايته عن هذا الأخير أيضاً لأن ابن أبي يعفور مات في حياة أبي عبدالله عليه السلام[1] وهو لم يدرك عهده عليه السلام.

(١) المصدر نفسه ج١٠ ص١٠١.

الملحق الحادي عشر

في حال مسعدة بن صدقة

وهو ممن لم يوثق في كتب الرجال، ولكن هناك وجوهاً لإثبات وثاقته أهمها وجهان:

الوجه الأول: ورود اسمه في أسانيد ما يسمّى بتفسير علي بن إبراهيم القمي الذي قال مؤلفه في مقدمته (إنا ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا من مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم)[1] حيث استظهر منه السيد الأستاذ قدس سره أنه يريد به أن روايات تفسيره انتهت إليه بواسطة المشايخ والثقات من الشيعة[2].

---

(١) تفسير القمي ج١ ص٤.

(٢) معجم رجال الحديث ج١ ص٤٤، وجدير بالذكر أن السيد الأستاذ (قدس سره) قد نسب إلى صاحب الوسائل أنه استفاد أيضاً من العبارة المذكورة أن كل من وقع في إسناد روايات التفسير قد شهد علي بن إبراهيم بوثاقته حيث قال (وقد شهد علي ابن إبراهيم أيضاً بثبوت أحاديث تفسيره وأنها مروية عن الثقات والأئمة عليهم السلام) ولكن الظاهر أن صاحب الوسائل قصد بهذا الكلام بيان أن أحاديث كتاب التفسير ثابتة عن أرباب العصمة عليهم السلام كسائر أحاديث كتب أصحابنا المعتمدة عندهم، وأما قوله (وأنها مروية عن الثقات) فهو مقتبس من مقدمة التفسير وقد وقع الخلاف في المقصود منه فقيل إنه أراد به خصوص مشايخه وقيل إنه أراد جميع الرواة وقيل غير ذلك، والذي يكشف عن عدم استفادة صاحب الوسائل =

ويمكن أن يناقش في هذا الوجه صغرى وكبرى:

أما من حيث الصغرى فبأن التوثيق المذكور لما كان مختصاً بالرواة الشيعة ـ كما نصّ على ذلك السيد الأستاذ نفسه ـ ومسعدة بن صدقة من (البترية) كما قال الكشي[1] ومن (العامة) كما عبّر الشيخ قدس سره[2] عند عدّه في أصحاب الباقر عليه السلام فلا يكون مشمولاً للتوثيق المذكور.

وقد يجاب عنه بأحد أمرين:

١ ـ ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن من عدّه الشيخ في أصحاب الباقر عليه السلام وقال إنه عامي هو غير من ذكره في أصحاب الصادق عليه السلام ساكتاً عن مذهبه، والقرينة على ذلك أن النجاشي ترجم مسعدة ابن صدقة وقال إنه روى عن أبي عبدالله وأبي الحسن عليهما السلام مقتصراً على ذلك مما يدل على أنه لم يرو عن الباقر عليه السلام، وأيضاً الراوي عن مسعدة هو هارون بن مسلم والراوي عن هارون هو عبدالله بن جعفر المعاصر لسعد بن عبدالله المتوفى سنة ٣٠٠ ويبعد رواية مثله عن أصحاب الباقر عليه السلام بواسطة واحدة، فمن ذلك يعلم أن من عدّه الشيخ في أصحاب الباقر عليه السلام هو غير من عدّه في أصحاب الصادق عليه السلام والأول عامي والثاني إمامي[3]

= شمول التوثيق لجميع الرواة أمران:

١ ـ قوله عقيب الكلام المذكور (وأكثر أصحاب الكتب المذكورة ـ يقصد بها الكتب التي ذكرها في الفائدة الرابعة وهي مجمل ما وصل إليه من كتب الإمامية ـ قد شهدوا بنحو ذلك إما في أوائل كتبهم أو في أواخرها أو في أثنائها) فإنه يكشف بجلاء عن أن مقصوده من (الذي شهدوا عليه) هو ثبوت تلك الأحاديث عن الأئمة عليهم السلام لا وثاقة جميع من وقعوا في سلسلة أسانيدها وإلا فليس في كتب أصحابنا ما شهد مؤلفه بوثاقة جميع رجاله عدا النادر القليل.

٢ ـ إنه لم يستدل في الفائدة الثانية عشر ـ عند سرد أسماء الرواة الذين ورد المدح فيهم ـ على وثاقة شخص بوروده في أسانيد تفسير القمي ولو كان يرى وثاقة رواته لصدر منه ذلك فتدبر.

(١) اختيار معرفة الرجال ص٣٩٠.

(٢) رجال الطوسي ص١٣٧.

(٣) لاحظ معجم رجال الحديث ج١٨ ص١٦١.

فيكون مشمولاً للتوثيق المذكور في تفسير القمي.

ويلاحظ على ما أفاده:

أولاً ـ نقضاً ـ بـ (عباد بن صهيب) الذي عدّه الشيخ في أصحاب الباقر عليه السلام قائلاً إنه عامي وعدّه مرة أخرى في أصحاب الصادق عليه السلام ساكتاً عن مذهبه، وقد روى عبدالله بن جعفر عن هارون بن مسلم عنه كتابه كما نصّ عليه النجاشي فلم لم يلتزم فيه قدس سره بالتعدد وإن من قال الشيخ أنه عامي هو غير من وثّقه النجاشي وقال إن هارون بن مسلم قد روى عنه[1]؟!

وثانياً ـ حلاً ـ وهو بأن استبعاد رواية هارون بن مسلم عمن هو من أصحاب الباقر عليه السلام وإن كان في محله لأن هارون من أحداث الطبقة السادسة وقد عمّر حتى أدرك الطبقة السابعة وعدّ من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام[2] ومثله لا يمكنه الرواية عادة بلا واسطة عمن هو في الطبقة الرابعة وهم أصحاب الباقر الذين أدركوا ولده الصادق عليه السلام، ولكن ينبغي أن يجعل ذلك قرينة على أن عدّ مسعدة بن صدقة من أصحاب الباقر عليه السلام سهو من قلم الشيخ أو الناسخين، ومثله عدّ مسعدة بن زياد وعباد بن صهيب من أصحاب الباقر عليه السلام، فإن وقوع السهو بمثل ذلك في كتاب الرجال للشيخ قدس سره متعارف كما يعرفه الممارس، وأما احتمال التعدد في هؤلاء جميعاً فضعيف جداً ولا قرينة عليه إطلاقاً.

وقد التزم قدس سره بوقوع السهو في عدّ الشيخ (قدس سره) نصر بن مزاحم من أصحاب الباقر عليه السلام فقال إن هذا غير قابل للتصديق، ولعل منشأه أنه عثر على رواية له عن أبي جعفر فظنه الباقر عليه السلام مع أن المراد به هو الجواد عليه السلام[3].

---

(١) لاحظ معجم رجال الحديث ج٩ ص٢٢٢.

(٢) رجال الطوسي ص٤٣٧.

(٣) لاحظ معجم رجال الحديث ج١٩ ص١٧٧.

٢ ـ إن الكشي وإن عدّ مسعدة بن صدقة في عداد البترية والشيخ وإن قال أنه عامي إلا أن الملاحظ أن النجاشي سكت عن بيان مذهبه عند ترجمته إياه[١] مما يشير إلى كونه إمامياً عنده لما يعرف من دأبه من الإيعاز إلى مذهب صاحب الترجمة إذا لم يكن من الإمامية، علماً أنه ينظر في كلماته إلى ما يذكره الكشي في رجاله وما يورده الشيخ في كتابيه الفهرست والرجال، فسكوته عن بيان مذهب مسعدة بن صدقة كأنه يشير إلى عدم موافقته على ما ذكره العلمان من كونه من البترية أو العامة، وحيث أن النجاشي أضبط منهما ـ كما يعرفه الممارس ـ فالمرجح عدم كون مسعدة عامياً.

ويؤيد ذلك أن عدداً من روايات مسعدة بن صدقة لا تناسب كونه من العامة بل تناسب كونه شيعياً حسن العقيدة فلاحظ[٢].

(أقول) إن سكوت النجاشي عن بيان مذهب مسعدة يمكن أن يفسر بوضوح كونه من رجال البترية والعامة، كما يفسر بمثل ذلك سكوته عن بيان مذهب أمثال حفص بن غياث ووهب بن وهب أبي البختري.

ويؤيد كونه من المعروفين بذلك أن الكشي قد ذكره في عداد جمع منهم فلاحظ[٣]، ويؤيد كونه من العامة سكوت الذهبي وابن حجر عن الطعن عليه بالتشيع ولو كان شيعياً لم يسكتوا عن ذلك فتأمل.

وأما الروايات المشار إليها فهي في الغالب غير نقية السند ويوجد لبعض العامة أمثالها كحفص بن غياث فراجع[٤].

فالنتيجة أنه لا يوجد ما يصح أن يقابل به كلام العلمين الكشي

---

(١) كتاب الرجال ص٣٢٥.
(٢) مستدركات علم رجال الحديث ج٧ ص٤٠٤ و ٤٠٥.
(٣) اختيار معرفة الرجال ص٣٩٠.
(٤) لاحظ معجم رجال الحديث ج٦ ص١٥١.

والطوسي من أن مسعدة بن صدقة ليس من رجال الشيعة، فلا يكون مشمولاً لقول مؤلف كتاب التفسير (مشايخنا وثقاتنا) فتدبر.

هذا من حيث المناقشة الصغروية في الوجه الأول لإثبات وثاقة مسعدة.

وأما المناقشة فيه من حيث الكبرى فمن جهتين:

الجهة الأولى: إنه لا وثوق بأن الجملة المتضمنة لوثاقة رواة هذا التفسير هي من علي بن إبراهيم لا من غيره.

وتوضيح ذلك: إنه قد تقدم في الملحق الرابع أن النسخة المتداولة المعروفة بتفسير علي بن إبراهيم القمي التي وصلت إلى المتأخرين كالعلامة المجلسي والمحدث الحر العاملي مغايرة بكل تأكيد للنسخة الأصل من كتاب التفسير، فهذه النسخة إنما هي من تأليف بعض تلامذة المفسّر القمي وقد ضمّنها مختاراته من كتاب أستاذه بالإضافة إلى مروياته في التفسير عن سائر مشايخه.

والمقدمة المثبتة في بداية هذه النسخة تتألف من مقطعين، ينتهي المقطع الأول بقوله (وهو حسبنا ونعم الوكيل)[1] ويبتدأ المقطع الثاني بقوله عقيب ذلك (فالقرآن منه ناسخ ومنه منسوخ...) وفي بعض النسخ[2] بدأ المقطع الثاني بقوله (قال أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي).

وإذا صحّ انتساب المقطع الثاني إلى علي بن إبراهيم لقرائن تدل عليه، فليس هناك ما يعزز نسبة المقطع الأول إليه أيضاً وهو المشتمل على العبارة المدعى دلالتها على توثيق جميع رواة الكتاب.

وبذلك يظهر أنه لا دليل على توثيق علي بن إبراهيم جميع من وقعوا

---

(١) تفسير القمي ج١ ص٥.

(٢) منها المطبوعة الحجرية عام ١٣١١ هـ ومنها مخطوطة بمكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في النجف الأشرف تحت رقم (٨) وتاريخ كتابتها ع٢ سنة ١٠٧٤.

في أسانيد الروايات المبدوءة بمشايخه في هذه النسخة[1].

الجهة الثانية: إنه على تقدير تسليم أن العبارة المذكورة إنما هي من علي بن إبراهيم، فالظاهر أنه لم يقصد بها وثاقة جميع رواة الأخبار التي اعتمد عليها في تفسيره ـ سواء أكان منظوره خصوص الأخبار التي أوردها بأسانيدها ونصوصها وهي تناهز ثلاثمائة رواية في النسخة المتداولة اليوم أو كان مقصوده جميع ما اعتمده من الأخبار في تفسير الآيات القرآنية ـ بل لا يبعد أنه أراد بذلك وصول هذه الأخبار إليه عن طريق بعض المشايخ الثقات سواء أكانوا من مشايخه مباشرة أم مع الواسطة.

والوجه في ذلك أن المعلوم من عمل السابقين من علمائنا قدس الله أسرارهم أنه لم يكن ضعف بعض رواة الحديث ملاكاً عندهم في ردّه ورفض العمل به كما لم يكن وثاقة جميع رواته مناطاً لديهم في الاعتماد عليه والقبول به، بل كانت العبرة عندهم في قبول الخبر والعمل به هو الوثوق به من حيث الصدور والمضمون والجهة، وكان من أسباب حصول الوثوق بصدور الرواية الضعيفة سنداً عند كثير منهم هو روايتها من قبل بعض المشايخ الثقات المعروفين بنقاد الأحاديث من غير ردّ لها وإنكار منهم لمضمونها، فكانوا يعتبرون ذلك وجهاً كافياً في الاعتماد عليه، ومن شواهد ذلك:

١ ـ قول الصدوق في عيون أخبار الرضا في ذيل بعض الروايات: كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه سيّىء الرأي في محمد بن عبدالله المسمعي راوي هذا الحديث وإنما أخرجت هذا الخبر

---

(١) يلاحظ أنه لا مجال للتشكيك في ورود اسم مسعدة بن صدقة في أسانيد التفسير من جهة عدم ثبوت صحة النسخة المتداولة منه في الأعصار الأخيرة، وذلك لأن العلامة الطبرسي (ت ق٦) قد نقل في مجمع البيان (ج٣ ص٢٠١) رواية عن تفسير القمي يوجد في سندها مسعدة بن صدقة فبذلك يحرز اشتمال التفسير على اسمه.

في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي[1].

٢ ـ وكلام ابن قولويه في مقدمة كامل الزيارات (وقد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم ـ أي الأئمة عليهم السلام ـ في هذا المعنى (الزيارات) ولا في غيره لكن ما وقع لنا في جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً مما روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم)[2] ومعناه ـ كما تنبّه له سيدي الأستاذ الوالد مد ظله ـ هو أنه لا يورد أحاديث الشذاذ من الرجال إذا كان الراوي لها من غير المعروفين بالحديث والعلم وأما مع روايتها من قبل بعض هؤلاء فلا يجد مانعاً من إيرادها.

٣ ـ وقول السيد ابن طاووس في مقدمة فلاح السائل (وربما يكون عذري فيما أرويه عن بعض من يطعن عليه أنني أجد من أعتمد عليه من ثقات أصحابنا الذين أسندت إليهم أو إليه عنهم قد رووا ذلك عنه ولم يستثنوا تلك الرواية ولا طعنوا عليها ولا تركوا روايتها فأقبلها منهم، وأجوّز أن يكون قد عرفوا صحة الرواية المذكورة بطريقة أخرى محققة مشكورة أو رووا عمل الطائفة عليها فاعتمدوا عليها أو يكون الراوي المطعون على عقيدته ثقة في حديثه وأمانته)[3].

والظاهر أن ما تكرر في ديباجة عدد من الكتب كالمقنع للصدوق وبشارة المصطفى للطبري ومزار ابن المشهدي وغيرها من الإيعاز إلى أن ما ورد فيها مروي بطرق المشايخ الثقات ناظر إلى هذا المعنى ومبني على هذا الأساس ـ كما هو الحال في كامل الزيارات ـ والقرينة على ذلك فيما لم تحذف فيه الأسانيد اشتمالها على عدد معتد به من الرجال المشهورين

---

(١) عيون أخبار الرضا ج٢ ص٢١.
(٢) كامل الزيارات ص٤.
(٣) فلاح السائل ص٧.

بالكذب والضعف ممن يبعد جداً احتمال عدّ صاحب الكتاب إياهم من المشايخ الثقات.

والظاهر أن التعبير الوارد في مقدمة كتاب التفسير ناظر أيضاً إلى المعنى المذكور ومشير إلى أن الروايات المعتمدة في الكتاب مروية بطرق مشايخنا الثقات مما يبرر الاعتماد عليها وإن كان في رواتها بعض الضعاف لا أنه يقصد به وثاقة جميع من وقعوا في سلسلة أسانيدها، فإن هذا خلاف الواقع لاشتمالها على عدد ممن ليسوا من (ثقاتنا) بكل تأكيد ولا يظن بعلي ابن إبراهيم أن يعدّهم منهم.

هذا فيما يتعلق بالوجه الأول لوثاقة مسعدة بن صدقة.

الوجه الثاني: إن مسعدة بن صدقة متحد مع مسعدة بن زياد الذي صرح بتوثيقه النجاشي[1]، وقد استظهر ذلك السيد العلامة البروجردي قدس سره استناداً إلى أنه قد ورد في موضع من الكافي[2] رواية هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن زياد عن أبي عبدالله عليه السلام وحيث أن مسعدة بن صدقة روى أخباراً كثيرة عن الصادق عليه السلام بدون واسطة أحد وزياد لم يتوسط بينهما إلا هنا وعادتهم ذكر الواسطة النادرة بأوصاف رافعة للجهالة ولم يوصف هنا بشيء فالظاهر أن الصواب هو مسعدة بن صدقة بن زياد وحينئذ يشهد هذا على وحدة مسعدة بن صدقة ومسعدة بن زياد في روايات هارون ابن مسلم وأن الثاني نسبة إلى جده[3].

وما أفاده لا يخلو من غرابة، فإن الراوي الأساس عن ابن صدقة وابن زياد هو هارون بن مسلم، وقد روى لعبدالله بن جعفر الحميري كتب أربعة من مشايخه المسمين بـ (مسعدة) وهم بالإضافة إلى ابن صدقة وابن

---

(١) كتاب الرجال ص٣٢٥.

(٢) الكافي ج٦ ص٣٦٣.

(٣) الموسوعة الرجالية ج١ ص٢١٧ و ج٤ ص٣٥٧.

زياد كل من ابن اليسع وابن فرج ـ كما ورد ذلك في فهرست الشيخ[1] ـ وقد أورد الحميري جملة وافرة من روايات الأولين وبعض روايات الثالث في كتاب قرب الإسناد، فكيف يحتمل أن يكون هارون بن مسلم قد أخطأ فعدّ أحد مشايخه مرتين بعنوانين مختلفين تارة منسوباً إلى أبيه وأخرى منسوباً إلى جده! وأن هذا الخطأ قد سرى إلى كتب أئمة الرجال ككتابي الشيخ وفهرست النجاشي فلم يلتفتوا إلى اتحاد ابن صدقة وابن زياد فأوردوا كلا العنوانين، ثم ذكروا أن ابن زياد كوفي وابن صدقة بصري ـ كما ورد في رجال الشيخ[2] ـ وأن ابن زياد ربعي وابن صدقة عبدي ـ كما في كتاب النجاشي[3] ـ وأن ابن زياد صاحب كتاب في الحلال والحرام وابن صدقة صاحب كتب منها كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام!!

وبالجملة لو كان ابن زياد وابن صدقة رجلاً واحداً لما انحصر الشاهد على ذلك في سند محرّف يحتمل أن يكون تحريفه على غير الوجه الذي ذكره قدس سره، قال المحقق الفيض تعليقاً على السند المذكور (لعل صدقة كان بدلاً عن زياد في بعض النسخ فجمع بينهما النساخ)[4].

وقد وقع نظير هذا التحريف في سند بعض الروايات الأخرى لمسعدة ففي الكافي المطبوع حروفياً رواية عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن ابن اليسع عن أبي عبدالله عليه السلام، وفي الطبعة القديمة منه وفي المطبوعة بهامش مرآة العقول وفي الوسائل: مسعدة بن صدقة بن اليسع، وفي الوافي مسعدة بن صدقة عن اليسع[5]، وفي الكل تحريف والصحيح مسعدة بن صدقة أو مسعدة بن اليسع ولعل الأخير أرجح بالنظر إلى ورود

---

(١) الفهرست ص١٩٥ وكتاب الرجال ص٣٢٥.
(٢) رجال الطوسي ص٣١٤.
(٣) كتاب الرجال ص٣٢٥.
(٤) الوافي ج١١ ص٥٩.
(٥) لاحظ معجم رجال الحديث ج١٨ ص١٥٨.

مضمون هذه الرواية عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن اليسع في المحاسن.

والحاصل أنه لا ينبغي الريب في تعدد مسعدة بن صدقة ومسعدة بن زياد، والتشابه الملحوظ بين بعض رواياتهما في اللفظ أو المضمون لا يشكل قرينة على الاتحاد، فإنه مضافاً إلى وقوع مثله في روايات الآخرين أيضاً ـ كما يعلم بالتتبع ـ يحتمل أن يكون ناشئاً من وقوع التحريف في أحد السندين، بل الظاهر أنه كذلك في جملة من الموارد لشواهد لا يسع المقام بسطها.

فالنتيجة أنه لا دليل على وثاقة مسعدة بن صدقة والله العالم.

الملحق الثاني عشر

في حال الحسين بن يزيد

قال النجاشي (الحسين بن يزيد بن محمد بن عبد الملك النوفلي ـ نوفل النخع ـ مولاهم كوفي، أبو عبدالله كان شاعراً أديباً وسكن الري ومات بها وقال قوم من القميين: إنه غلا في آخر عمره والله أعلم وما روينا له رواية تدل على هذا)[1].

ولا يوجد للرجل توثيق في المصادر الرجالية، ولكن بالرغم من ذلك فقد يقرّب الاعتماد على رواياته بأن الشيخ قدس سره قد ذكر في كتاب العدة أن الطائفة عملت بما رواه السكوني وغيره من العامة عن أئمتنا عليهم السلام[2]، ويلاحظ أن الراوي الأساس عن السكوني هو النوفلي، حتى أن جميع أسانيد الصدوق والشيخ والنجاشي إلى كتاب السكوني ينتهي إلى النوفلي، فلو استثنيت رواياته من روايات السكوني لما بقي منها شيء معتد به، فكيف يقول الشيخ أن الطائفة عملت بما رواه السكوني، فبذلك يظهر اعتمادهم على روايات النوفلي.

ولكن هذا التقريب ضعيف:

---

(١) كتاب الرجال ص٣٠.

(٢) عدة الأصول ج١ ص١٤٩.

أما (أولاً) فلأن الشيخ قدس سره قد خصّ ما عملت الطائفة به من أخبار السكوني بـ (ما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه) وهذا على قسمين: فمنه ما وجد ما يوافقه من طرق الفرقة الإمامية فيكون العمل فيه في الحقيقة بما روي عن طرقهم ولا دور لخبر العامي في مثله أصلاً.

ومنه ما لم يوجد لدى الإمامية خبر يوافقه ولا خبر يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه، وهذا القسم قليل جداً في أخبار السكوني، ولا يمكن دعوى أن النوفلي هو الراوي الأساس لمعظم أخبار هذا القسم، ومن أمثلته ما رواه الشيخ بإسناده عن ابن المغيرة عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام أنه كان يورث المجوسي إذا تزوج بأمه وبابنته من وجهين: من وجه أنها أمه ووجه أنها زوجته[1].

قال الشيخ بعد رواية هذا الخبر، والاستدلال به للقول بالتوريث من الوجهين: (وما ذكره بعض أصحابنا من خلاف ذلك ليس به أثر عن الصادقين عليهما السلام بل قالوه لضرب من الاعتبار)[2] والشيخ الصدوق روى هذا الخبر بإسناده عن السكوني وردّه بأنه لا يفتي بما ينفرد به السكوني[3] ولم ينقل (قدس سره) خبراً على خلافه.

فيظهر أن هذا الخبر من منفردات السكوني ولا يوجد لدى الإمامية خبر على خلافه، والملاحظ أن له طريقين: طريق الصدوق المنتهي إلى النوفلي، وطريق الشيخ المنتهي إلى ابن المغيرة، ويحتمل مثل ذلك في معظم روايات هذا القسم، فلا يمكن أن يستكشف من عمل الطائفة بروايات السكوني اعتمادهم على روايات النوفلي عنه بنحو يقتضي وثاقته والاعتماد على حديثه بصورة عامة.

وأما (ثانياً) فبان الرواة عن السكوني كثيرون، ومنهم (ربيع بن

---

(١) الوسائل ج١٧ ص٥٩٦ ح١.
(٢) تهذيب الأحكام ج٩ ص٣٦٤.
(٣) من لا يحضره الفقيه ج٤ ص٢٤٩.

سليمان) الذي ذكر النجاشي أنه صحب السكوني وأخذ عنه وأكثر[1]، وقال ابن الغضائري أنه روى عن السكوني كتابه عن جعفر بن محمد وأمره قريب[2].

ومنهم (أمية بن عمرو الشعيري) الذي قال النجاشي إن (أكثر كتابه عن إسماعيل السكوني)[3] وذكر الصدوق في المشيخة أن ما كان في الفقيه عن أمية بن عمرو فهو يرويه بإسناده عنه عن السكوني[4].

ومنهم (عبدالله بن المغيرة) وعدد معتد به من رواياته عن السكوني موجودة في الكافي والتهذيب[5].

ومنهم (جهم بن الحكم المدائني) وله كتاب ذكره الشيخ في الفهرست[6] وروايات عن السكوني مرويات في الكافي[7].

وروايات النوفلي عن السكوني وإن كانت أكثر بكثير من روايات هؤلاء عنه فيما بأيدينا من المصادر، إلا أنه لا يعني أن الأمر كان كذلك بالنسبة إلى السابقين، وربما كان لهم من الطرق إليه ما يعضد بعضه بعضاً وإن لم يذكروا منها إلا طريقاً واحداً في الغالب، بل هذا مؤكد فيما يشتمل عليه الفهارس من الطرق والأسانيد، فإنه لم يكن بناؤهم على الاستقصاء فيها، ولذلك نجد أن الشيخ روى كتب علي بن الحسن بن فضال في الفهرست والمشيخة بسند واحد فيه (علي بن محمد بن الزبير القرشي) ولم يذكر سنده الآخر إليها وهو ما يظهر من بعض الأسانيد المذكورة في أوائل

---

(١) كتاب الرجال ص١٢٥.
(٢) مجمع الرجال ج٣ ص٩.
(٣) كتاب الرجال ص٨٢.
(٤) من لا يحضره الفقيه ج٤ المشيخة ص١١٠.
(٥) لاحظ معجم رجال الحديث ج١٠ ص٥١٥.
(٦) الفهرست ص٦٩.
(٧) لاحظ معجم رجال الحديث ج٤ ص١٨٤.

التهذيب: أي ما أخبره به جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري عن أبي العباس ابن عقدة عن علي بن الحسن بن فضال[1].

وبالجملة لم يكن دأب أصحاب الفهارس على استقصاء الأسانيد ليستكشف من ورود روايات شخص بإسناد واحد غالباً أن هذا السند معتبر عندهم.

هذا كله مضافاً إلى أن ما أفاده الشيخ من عمل الطائفة بمنفردات السكوني وأمثاله فيما ليس بأيديهم خبر يخالفه منقوض بعدم عمل الصدوق ـ وهو من أعلام الطائفة ـ بخبر السكوني المتقدم في ميراث المجوس فتأمل.

---

(١) تهذيب الأحكام ج١ ص٣٢١.

تلقّى المؤلف العديد من رسائل الإشادة والتشجيع من رجال العلم والفكر عندما نشر له هذا الكتاب لأول مرة، وهو يعتزّ بالرسالة الآتية التي تلقاها من العلامة المحقق حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد حسن آل ياسين دامت بركاته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

سيدنا الأجل النابغة المتفرد والألمعي المتميز دام وجودك وعلا سعودك.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ـ وبعد:

لله أنت أيها الموهوب ما أبدعك وأروعك؛ وما أبرعك وأمتعك، وأنت تغوص في الغور العميق لتستخرج الدر من بين الأصداف، وتقتحم عوالم المجهول لتصل إلى ما هو الأجدر بالاقتناع والقبول، فتثير في نفس القارئ أسمى مشاعر الإعجاب والإكبار وأعلى مراتب الإعظام والتقدير. وليس لي ما أقوله إزاء ذلك كله إلا أن أشيد بك أيها العبقري الفذ؛ فقيهاً متبحراً؛ وعلّاماً نيقداً؛ ومحققاً متقن الفحص والتدقيق؛ وباحثاً لا تفوته شاردة ولا واردة من شؤون الموضوع وما يرتبط به من جوانب وأطراف. وشكراً لكم وألف شكر على هديتكم الغالية، وعذراً وألف عذر إن لم أستطع أداء حق هذا الإنجاز الفكري الرائد الفريد. والله المسؤول بأحب خلقه إليه أن يمدكم بالمزيد من التأييد والتسديد، ويمنحكم ما يوازي حجم عطائكم الكبير من أجر وخير وصحة ودعة بال، انه سميع مجيب.

أقبل أيادي سيدنا الأعظم وصراطنا الأقوم أدام الله ظله الوارف ولا حرمني دعاه ورضاه. والسلام عليكم جميعاً ـ عوداً على بدء ـ ورحمة الله وبركاته.

أخوكم

محمد حسن آل ياسين

٢٤/ محرم الحرام/ ١٤٢٢هـ

فهرس المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ الإتقان في علوم القرآن ـ جلال الدين السيوطي ـ ط المكتبة الثقافية ـ لبنان ـ ١٩٧٣م.

٣ ـ الإجارة ـ الشيخ محمد حسين الأصفهاني ـ دار الكتب الإسلامية النجف الأشرف ١٣٧٥ هـ .

٤ ـ أجود التقريرات ـ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ـ مكتبة البوذر جمهري طهران ١٣٦٧ هـ .

٥ ـ الإحكام في أصول الأحكام ـ محمد بن علي بن حزم الأندلسي ـ مطبعة العاصمة ـ القاهرة.

٦ ـ اختيار معرفة الرجال ـ محمد بن الحسن الطوسي ـ ط جامعة مشهد ١٣٤٨ هـ ش.

٧ ـ اختيار معرفة الرجال ـ محمد بن الحسن الطوسي ـ مع تعليقة السيد محمد باقر الداماد ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ ١٤٠٤ هـ .

٨ ـ الإرشاد ـ الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ١٤١٣ هـ.

٩ ـ الاستبصار ـ محمد بن الحسن الطوسي ـ ط النجف الأشرف ١٣٧٥ هـ.

١٠ ـ استقصاء الاعتبار ـ الشيخ محمد بن الحسن ابن الشهيد الثاني ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ إيران ١٤١٩ هـ.

١١ ـ الأطول في شرح التلخيص ـ إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفرايني ـ ط استانبول ١٢٨٤هـ.

١٢ ـ إعلام الورى ـ الفضل بن الحسن الطبرسي ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ إيران ١٤١٧ هـ.

١٣ ـ إقبال الأعمال ـ السيد علي بن موسى بن جعفر بن طاووس ـ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٤١٧هـ.

١٤ ـ الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ـ شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب ـ دار المعرفة ـ بيروت.

١٥ ـ الأمالي ـ محمد بن علي بن بابويه القمي ـ ط النجف الأشرف ١٣٨٩ هـ.

١٦ ـ الأمان من أخطار الأسفار والأزمان ـ السيد علي بن موسى بن جعفر ابن طاووس ـ منشورات المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف ١٣٧٠ هـ.

١٧ ـ الأمومة عند العرب ـ G.A. Wilken ـ ترجمة بندلي صليبا الجوزي ـ مطبوع في (دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب) دار الطليعة بيروت ١٩٧٧م.

١٨ ـ إيضاح الفوائد ـ محمد بن الحسن بن يوسف الحلي ـ المطبعة العلمية قم ١٣٨٧ هـ.

١٩ ـ بحار الأنوار ـ محمد باقر المجلسي ـ ط إيران في ١١٠ مجلداً.

٢٠ ـ البرهان في تفسير القرآن ـ السيد هاشم البحراني ـ ط حجر ١٢٩٥ هـ.

٢١ ـ برهان قاطع ـ محمد حسين برهان التبريزي ـ ط حجر ١٢٧٨ هـ.

٢٢ ـ البيان ـ محمد بن مكي العاملي الشهيد الأول ـ ط حجر ١٣٢٢ هـ.

٢٣ ـ تاج العروس ـ محمد مرتضى الزبيدي ـ ط المطبعة الخيرية ١٣٠٦ هـ.

٢٤ ـ تاريخ بغداد ـ أحمد بن علي الخطيب البغدادي ـ تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ـ دار الكتب العلمية ١٤١٧ هـ.

٢٥ ـ تأويل الآيات الظاهرة ـ السيد شرف الدين علي الحسيني الاسترابادي ـ مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٩ هـ.

٢٦ ـ التبيان في تفسير القرآن ـ محمد بن الحسن الطوسي ـ تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي ـ مكتبة الأمين النجف الأشرف.

٢٧ ـ التحرير الطاووسي ـ الشيخ حسن بن زين الدين العاملي ـ تحقيق السيد محمد حسن ترحيني ـ منشورات مؤسسة الأعلمي ـ لبنان ١٤٠٨ هـ.

٢٨ ـ تذكرة الفقهاء ـ الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلي ـ منشورات المكتبة المرتضوية ـ افست ط حجر.

٢٩ ـ ترتيب العين ـ الخليل بن أحمد الفراهيدي ـ ترتيب أسعد الطيب ـ ط إيران ١٤١٤ هـ.

٣٠ ـ التعليقة على منهج المقال ـ المولى محمد باقر البهبهاني ـ ط حجر١٣٠٦هـ.

٣١ ـ تفسير العياشي ـ محمد بن مسعود بن عياش السمرقندي ـ تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي ـ المطبعة العلمية قم.

٣٢ ـ تفسير فرات ـ فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي ـ المطبعة الحيدرية النجف الأشرف.

٣٣ ـ تفسير القمي ـ علي بن إبراهيم القمي ـ ط النجف الأشرف ١٣٨٦ هـ.

٣٤ ـ تفسير المنار ـ محمد رشيد رضا ـ ط مطبعة المنار ١٣٣٠ هـ.

٣٥ ـ تكملة أمل الآمل ـ السيد حسن الصدر ـ مخطوطة الأسرة في الكاظمية.

٣٦ ـ تكملة الرجال ـ الشيخ عبد النبي الكاظمي ـ تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم ـ النجف الأشرف.

٣٧ ـ التنقيح الرائع لمختصر الشرايع ـ المقداد بن عبدالله السيوري ـ مخطوط مكتبة آل كاشف الغطاء سنة ٩٠٩ هـ.

٣٨ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى ـ محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ـ بقلم الميرزا علي الغروي ـ ط النجف الأشرف.

٣٩ ـ تنقيح المقال ـ الشيخ عبدالله المامقاني ـ ط النجف الأشرف ١٣٤٩ هـ.

٤٠ ـ تهذيب الأحكام ـ محمد بن الحسن الطوسي ـ ط النجف الأشرف ١٣٨٢ هـ و ط حجر ١٣١٦ هـ.

٤١ ـ تهذيب التهذيب ـ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ـ ط حيدر آباد ١٣٢٦ هـ.

٤٢ ـ تهذيب اللغة ـ محمد بن أحمد الأزهري ـ ط الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٤٣ ـ التوحيد ـ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ـ تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني ـ دار المعرفة لبنان.

٤٤ ـ توضيح المقال ـ المولى علي الكني ـ ط حجر ١٣٠٢هـ.

٤٥ ـ ثواب الأعمال ـ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ـ منشورات المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف ١٣٩٢هـ.

٤٦ ـ جامع أحاديث الشيعة ـ ألف تحت إشراف السيد حسين الطباطبائي البروجردي ـ إيران ١٤١٢هـ وغيرها.

٤٧ ـ جامع البيان ـ محمد بن جرير الطبري ـ المطبعة الكبرى الأميرية ـ بولاق ١٣٢٧هـ.

٤٨ ـ جامع الرواة ـ المولى محمد بن علي الأردبيلي ـ ط طهران ١٣٣٤هـ ش.

٤٩ ـ الجامع لأحكام القرآن ـ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ـ ط القاهرة ـ دار الكتاب العربي ١٣٨٧هـ.

٥٠ ـ جامع المقاصد ـ الشيخ علي بن الحسين الكركي ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ ١٤٠٨هـ.

٥١ ـ الجعفريات ـ إسماعيل بن موسى بن جعفر ـ المطبعة الإسلامية ط حجر ١٣٧٠هـ.

٥٢ ـ جمال الأسبوع ـ السيد علي بن موسى بن جعفر بن طاووس ـ ط إيران ١٣٧١ هـ ش.

٥٣ ـ جمهرة اللغة ـ محمد بن الحسن الأزدي ابن دريد ـ ط افست دار صادر ـ لبنان.

٥٤ ـ جواهر الكلام ـ محمد حسن النجفي ـ ط بيروت ـ مؤسسة المرتضى العالمية ودار المؤرخ العربي.

٥٥ ـ الحاشية على المكاسب ـ الشيخ محمد حسين الأصفهاني ـ ط حجر ١٣٦٥هـ.

٥٦ ـ حاشية مجمع الفائدة ـ المولى محمد باقر البهبهاني ـ ط ١٤١٧هـ.

٥٧ ـ حاوي الأقوال في معرفة الرجال ـ الشيخ عبد النبي الجزائري ـ مخطوطة مكتبة آل كاشف الغطاء في النجف الأشرف تسلسل (٧١٤).

٥٨ ـ الحبل المتين ـ الشيخ بهاء الدين العاملي ـ مكتبة بصيرتي قم ١٣٩٨هـ.

٥٩ ـ الحدائق الناضرة ـ الشيخ يوسف البحراني ـ مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٨هـ.

٦٠ ـ حقائق الأصول ـ السيد محسن الطباطبائي الحكيم ـ المطبعة العلمية النجف الأشرف ١٣٧٢هـ.

٦١ ـ حول جنابة المرأة بغير المقاربة ـ محمد رضا السيستاني ـ نشر ١٤١٩هـ.

٦٢ ـ حول الذبح بغير الحديد ـ محمد رضا السيستاني ـ نشر ١٤٢٠هـ.

٦٣ ـ حول الزيّ والتجمل ـ محمد رضا السيستاني ـ نشر ١٤٢٢هـ.

٦٤ ـ حول وسائل المنع من الإنجاب ـ محمد رضا السيستاني ـ نشر ١٤١٨هـ.

٦٥ ـ الخصال ـ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ـ تحقيق علي أكبر غفاري ١٣٨٩هـ.

٦٦ ـ خلق الإنسان ـ سعيد بن هبة الله بن الحسين ـ ط بغداد ١٩٩٠م.

٦٧ ـ خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولودين ـ عريب بن سعيد الكاتب القرطبي ـ مكتبة فراريس الجزائر ١٣٧٥هـ.

٦٨ ـ خير الرجال ـ بهاء الدين محمد بن ملاّ علي اللاهجي ـ مخطوطة بمكتبة السيد الحكيم في النجف الأشرف برقم (٦٧٣).

٦٩ ـ الدر المنثور ـ جلال الدين السيوطي ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ ١٤٠٣هـ.

٧٠ ـ دلائل الإمامة ـ محمد بن جرير بن رستم الطبري ـ مؤسسة البعثة ١٤١٣هـ.

٧١ ـ ذخيرة المعاد ـ المولى محمد باقر السبزواري ـ ط حجر ١٢٧٤هـ.

٧٢ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة ـ الشيخ آغا برزك الطهراني ـ ط النجف الأشرف وإيران.

٧٣ ـ ذكرى الشيعة ـ محمد بن جمال الدين مكي العاملي الشهيد الأول ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ ١٤١٩هـ.

٧٤ ـ الرجال ـ أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي ـ مركز نشر كتاب ـ المطبعة المصطفوية.

٧٥ ـ الرجال ـ الحسن بن علي بن داود الحلي ـ طبع جامعة طهران ١٣٨٣هـ.

٧٦ ـ رجال السيد بحر العلوم ـ السيد محمد مهدي بحر العلوم ـ ط النجف الأشرف ١٣٨٦.

٧٧ ـ رجال الطوسي ـ محمد بن الحسن الطوسي ـ تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم ـ ط النجف الأشرف ١٣٨١.

٧٨ ـ رجال العلامة الحلي ـ الحسن بن يوسف الحلي ـ ط النجف الأشرف ١٣٨١هـ.

٧٩ ـ الرسائل الرجالية ـ السيد محمد باقر الشفتي ـ ط حجر ١٣١٤هـ.

٨٠ ـ الرعاية في علم الدراية ـ زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ـ

تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال ـ إيران ١٤١٣هـ.

٨١ ـ الرواشح السماوية ـ محمد باقر الداماد الحسيني ـ ط حجر ١٣١١هـ.

٨٢ ـ روضات الجنات ـ السيد محمد باقر الموسوي الخونساري ـ ط طهران ـ مكتبة إسماعيليان.

٨٣ ـ روضة الطالبين ـ يحيى بن شرف النووي ـ دار الكتب العلمية بيروت.

٨٤ ـ رياض المسائل ـ السيد علي الطباطبائي ـ تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ ١٤١٨هـ.

٨٥ ـ السرائر ـ محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي ـ ط مؤسسة النشر الاسلامي ١٤١٧هـ.

٨٦ ـ سعد السعود ـ علي بن موسى بن جعفر بن طاووس ـ منشورات المطبعة الحيدرية النجف الأشرف ١٣٦٩هـ.

٨٧ ـ سماء المقال في علم الرجال ـ أبو الهدى الكلباسي ـ تصحيح السيد محمد علي الروضاتي الأصفهاني ط ١٣٧٢هـ.

٨٨ ـ سنن أبي داود ـ سليمان بن الأشعث السجستاني ـ تحقيق سعيد محمد اللحام ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٨٩ ـ السنن الكبرى ـ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ـ دار الفكر ـ بيروت لبنان.

٩٠ ـ السيد علي آل طاووس ـ الشيخ محمد حسن آل ياسين ـ مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٣٨٤هـ.

٩١ ـ سير إعلام النبلاء ـ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ـ الطبعة التاسعة ١٤١٣هـ مؤسسة الرسالة.

٩٢ ـ شرح نهج البلاغة ـ عز الدين ابن أبي الحديد ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الثانية ١٣٨٥هـ.

٩٣ ـ شواهد التنزيل ـ عبيد الله بن أحمد الحاكم الحسكاني ـ تحقيق محمد باقر المحمودي ـ ١٤١١هـ.

٩٤ ـ الصحاح ـ إسماعيل بن حماد الجوهري ـ ط مصر ـ دار الكتاب العربي.

٩٥ ـ صحيح البخاري ـ محمد بن إسماعيل البخاري ـ ط مصر ـ مطبعة محمد علي صبيح وأولاده.

٩٦ ـ صراط النجاة ـ أجوبة استفتاءات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ـ جمع الشيخ موسى مفيد الدين عاصي ـ دار المحجة البيضاء ١٤١٦هـ.

٩٧ ـ طبقات إعلام الشيعة ـ الشيخ آغا بزرك الطهراني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٣٩٢هـ.

٩٨ ـ الطبقات الكبرى ـ محمد بن سعد ـ دار صادر ودار بيروت ١٣٨٠هـ.

٩٩ ـ الطهارة ـ الشيخ مرتضى الأنصاري ـ ط حجر ١٢٩٩هـ.

١٠٠ ـ عدة الأصول ـ محمد بن الحسن الطوسي ـ ط ١٤١٧هـ.

١٠١ ـ عدة الرجال ـ السيد محسن بن الحسن الأعرجي الكاظمي ـ تحقيق مؤسسة الهداية لإحياء التراث ـ ١٤١٥هـ.

١٠٢ ـ العروة الوثقى ـ السيد محمد كاظم الطباطبائي ـ مع تعليقة الميرزا محمد حسين النائيني ط صيدا ١٣٤٩.

١٠٣ ـ العروة الوثقى ـ السيد محمد كاظم الطباطبائي ـ مع تعليقة السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ـ مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف ١٤٠١هـ.

١٠٤ ـ العروة الوثقى ـ السيد محمد كاظم الطباطبائي ـ القسم الثاني ـ ط إيران.

١٠٥ ـ علل الشرائع ـ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ـ ط النجف الأشرف ـ المطبعة الحيدرية ١٣٨٥هـ.

١٠٦ ـ عوالي اللئالي العزيزية ـ محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي ـ تحقيق الشيخ مجتبى العراقي ـ مطبعة سيد الشهداء قم ١٤٠٣هـ.

١٠٧ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ـ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ـ تحقيق السيد مهدي الحسيني اللاجوردي ـ مطبعة دار العلم قم ١٣٧٧هـ.

١٠٨ ـ غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ـ محمد بن مكي العاملي الشهيد الأول ـ مخطوطة بمكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام برقم ١٠٦٦.

١٠٩ ـ الغيبة ـ محمد بن الحسن الطوسي ـ مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف ـ ١٣٨٥.

١١٠ ـ الفائق في غريب الحديث ـ محمود بن عمر الزمخشري ـ دار الفكر ـ لبنان ١٣٩٩هـ.

١١١ ـ فتح الباري ـ شهاب الدين ابن حجر العسقلاني ـ المطبعة الكبرى الميرية ـ بولاق ١٣٠١هـ.

١١٢ ـ فرائد الأصول ـ الشيخ مرتضى الأنصاري ـ مع حاشية الملا رحمة الله الكرماني ـ ط افست المكتبة المصطفوية.

١١٣ ـ فرج المهموم ـ السيد علي بن موسى بن جعفر بن طاووس ـ المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف ١٣٦٨هـ.

١١٤ ـ الفروق اللغوية ـ أبو الهلال العسكري ـ تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي ـ ١٤١٢هـ.

١١٥ ـ فرهنك جامع ـ أحمد سياح ـ إيران ١٣٣٠هـ ش.

١١٦ ـ الفقه الاستدلالي وأدلته ـ الدكتور وهبة الزحيلي ـ دار الفكر دمشق ـ الطبعة الرابعة المعدلة ١٤١٨هـ.

١١٧ ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ ١٤٠٦هـ.

١١٨ ـ فلاح السائل ـ السيد علي بن موسى بن جعفر بن طاووس ـ منشورات المكتبة الحيدرية النجف الأشرف ١٣٨٥هـ.

١١٩ ـ الفهرست ـ الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ـ ط النجف الأشرف ١٣٨٠ ونسخة مخطوطة بمكتبة آل كاشف الغطاء.

١٢٠ ـ الفهرست ـ لابن النديم ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت لبنان.

١٢١ ـ فهرست كتابهاي خطي كتابخانه آية الله مرعشي ـ السيد أحمد الحسيني ـ ط إيران.

١٢٢ ـ الفوائد الرجالية ـ محمد إسماعيل بن الحسن المازندراني الخواجوئي ـ تحقيق السيد مهدي الرجائي ـ مشهد إيران ١٤١٣هـ.

١٢٣ ـ قاعدة لا ضرر ولا ضرار ـ محاضرات السيد علي الحسيني السيستاني ـ دار المؤرخ العربي ـ بيروت لبنان.

١٢٤ ـ قاموس الرجال ـ الشيخ محمد تقي التستري ـ ط المطبعة المصطفوية ـ طهران ١٣٧٩هـ.

١٢٥ ـ القانون في الطب ـ أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا ـ ط افست بيروت لبنان.

١٢٦ ـ قرب الإسناد ـ عبدالله بن جعفر الحميري ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ ١٤١٣هـ.

١٢٧ ـ القواعد الفقهية ـ السيد الميرزا حسن الموسوي البجنوردي ـ ط النجف الأشرف ١٣٩١هـ.

١٢٨ ـ القواعد والفوائد ـ محمد بن مكي العاملي الشهيد الأول ـ تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم ـ ط النجف الأشرف ١٩٨٠م.

١٢٩ ـ الكافي ـ محمد بن يعقوب الكليني ـ ط طهران ١٣٧٩هـ.

١٣٠ ـ الكافي في الفقه ـ أبو الصلاح الحلبي ـ منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أصفهان ١٤٠٣هـ.

١٣١ ـ الكامل ـ عبدالله بن عدي الجرجاني ـ تحقيق الدكتور سهيل زكار ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٣٢ ـ كامل الزيارات ـ جعفر بن محمد بن قولويه القمي ـ ط المطبعة المرتضوية ـ النجف الأشرف ١٣٥٦هـ.

١٣٣ ـ كتابخانه ابن طاووس وأحوال وآثار او ـ اتان كلبرك ـ ترجمة سيد علي قرائي ورسول جعفريان ط ١٤١٣هـ.

١٣٤ ـ كشاف القناع ـ منصور بن يونس البهوتي ـ دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٨هـ.

١٣٥ ـ كشف الرموز ـ الحسن بن أبي طالب الآبي ـ ط مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٨هـ.

١٣٦ ـ كمال الدين ـ محمد بن علي بن بابويه القمي ـ تحقيق علي أكبر غفاري ـ دار الكتب الإسلامية ـ ١٣٩٥هـ.

١٣٧ ـ كنز العرفان ـ المقداد بن عبدالله السيوري ـ تحقيق الشيخ محمد باقر شريف زاده الكلبايكاني ـ المكتبة المرتضوية ١٣٨٤هـ.

١٣٨ ـ لسان العرب ـ محمد بن مكرم ابن منظور ـ ط بيروت ١٣٧٤هـ.

١٣٩ ـ لسان الميزان ـ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ـ منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٣٩٠هـ.

١٤٠ ـ مباني تكملة المنهاج ـ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ـ النجف الأشرف ١٩٧٦م.

١٤١ ـ مباني العروة الوثقى ـ محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي بقلم السيد محمد تقي الخوئي ـ ط النجف الأشرف.

١٤٢ ـ المبسوط ـ شمس الدين السرخسي ـ ط مطبعة السعادة ـ مصر.

١٤٣ ـ المجازات النبوية ـ محمد بن الحسين بن موسى الشريف الرضي ـ تحقيق الدكتور طه محمد الزيني ـ مؤسسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع.

١٤٤ ـ مجمع البيان ـ الفضل بن الحسن الطبرسي ـ مؤسسة الأعلمي ـ لبنان ١٤١٥هـ.

١٤٥ ـ مجمع الرجال ـ عناية الله بن علي القهبائي ـ ط اصفهان ١٣٨٤هـ.

١٤٦ ـ مجمع الفائدة والبرهان ـ المولى أحمد الأردبيلي ـ مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١٧هـ.

١٤٧ ـ المجموع في شرح المهذب ـ محي الدين بن شرف النووي ـ اوفست بيروت.

١٤٨ ـ المحاسن ـ أحمد بن محمد بن خالد البرقي ـ تحقيق السيد جلال الدين المحدث ـ دار الكتب الإسلامية ١٣٧٠هـ.

١٤٩ ـ محاضرات في الفقه الجعفري ـ محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ـ بقلم السيد علي الشاهرودي ـ ط النجف الأشرف ١٣٧٣هـ.

١٥٠ ـ المحكم والمحيط الأعظم ـ علي بن إسماعيل بن سيدة ـ تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي ـ دار الكتب العلمية لبنان١٤٢١هـ.

١٥١ ـ المحلى ـ ابن حزم الأندلسي ـ ط بيروت ـ المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر.

١٥٢ ـ المحيط ـ الصاحب إسماعيل بن عباد ـ تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ـ عالم الكتب لبنان.

١٥٣ ـ مختلف الشيعة ـ الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ـ تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي ـ إيران ١٤١٢هـ.

١٥٤ ـ مدارك الأحكام ـ السيد محمد بن علي الموسوي العاملي ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ ١٤١١هـ.

١٥٥ ـ المسائل الشرعية ـ أجوبة استفتاءات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ـ الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ.

١٥٦ ـ مسائل علي بن جعفر ـ تحقيق وجمع مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ط ١٤٠٩هـ.

١٥٧ ـ المسائل المنتخبة ـ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ـ الطبعة الثالثة عشر ١٤٠٧هـ.

١٥٨ ـ مسالك الأفهام ـ زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني ـ تحقيق الشيخ حسن آل قبيسي العاملي ـ مؤسسة البلاغ بيروت ١٤١٤هـ.

١٥٩ ـ مسالك الأفهام ـ الفاضل الجواد الكاظمي ـ ط إيران ١٣٨٧هـ.

١٦٠ ـ مستدركات علم رجال الحديث ـ الشيخ علي النمازي الشاهرودي ـ إيران ١٤١٢هـ.

١٦١ ـ مستدركات الوسائل ـ الميرزا حسين النووي ـ ط إيران تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٦٢ ـ مستمسك العروة الوثقى ـ السيد محسن الطباطبائي الحكيم ـ الطبعة الثالثة ـ النجف الأشرف ـ ١٣٨٧هـ.

١٦٣ ـ مستند الشيعة ـ أحمد بن محمد مهدي النراقي ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ إيران ١٤١٩هـ.

١٦٤ ـ مستند العروة الوثقى ـ محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي بقلم الشيخ مرتضى البروجردي ـ ط النجف الأشرف وجزء مخطوط.

١٦٥ ـ المسند ـ أحمد بن حنبل ـ ط بيروت ـ المكتب الإسلامي ودار صادر.

١٦٦ ـ المصباح ـ إبراهيم بن علي بن الحسن العاملي الكفعمي ـ مؤسسة الأعلمي ـ الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ.

١٦٧ ـ مصباح الأصول ـ محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي بقلم السيد محمد سرور البهسودي ـ ط النجف الأشرف ١٣٨٦هـ.

١٦٨ ـ مصباح الفقاهة ـ محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي بقلم الميرزا محمد علي التوحيدي ـ مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر ١٤١٧هـ.

١٦٩ ـ المصباح المنير ـ أحمد بن محمد الفيومي ـ المطبعة الأميرية القاهرة ١٩٢١م.

١٧٠ ـ مصفى المقال ـ الشيخ آغا بزرك الطهراني ـ ط إيران ١٣٧٨هـ.

١٧١ ـ المصنف ـ عبد الرزاق بن همام الصنعاني ـ منشورات المجلس العلمي ١٣٩٠هـ.

١٧٢ ـ معالم العلماء ـ محمد بن علي بن شهر آشوب المدرندراني ـ منشورات المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف ١٣٨٠هـ.

١٧٣ ـ معاني الأخبار ـ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ـ تحقيق علي أكبر الغفاري ـ إيران ١٣٧٩هـ.

١٧٤ ـ معاني القرآن وإعرابه ـ إبراهيم بن السري الزجاج ـ تحقيق الدكتور عبد الجليل عبده شبلي ـ عالم الكتب ١٤٠٨هـ.

١٧٥ ـ المعتبر ـ جعفر بن الحسن الحلي ـ ط حجر ١٣١٨هـ.

١٧٦ ـ معجم الأدباء ـ ياقوت بن عبدالله الحموي ـ ط مصر.

١٧٧ ـ المعتمد في شرح المناسك ـ محاضرات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي بقلم السيد رضا الخلخالي ـ ط النجف الأشرف.

١٧٨ ـ معجم رجال الحديث ـ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ـ ط النجف الأشرف.

١٧٩ ـ المعجم الكبير ـ سليمان بن أحمد الطبراني ـ تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ـ الطبعة الثانية ـ بغداد.

١٨٠ ـ معراج الكمال ـ الشيخ سليمان بن عبدالله الماحوزي ـ تحقيق السيد مهدي الرجائي ـ مطبعة سيد الشهداء عليه السلام قم ١٤١٢هـ.

١٨١ ـ المغني والشرح الكبير ـ عبدالله بن قدامة وعبد الرحمن بن قدامة ـ ط بيروت ١٣٩٢هـ.

١٨٢ ـ مفاتيح الغيب ـ فخر الدين بن عمر الرازي ـ ط المطبعة الشرقية ١٣٠٨هـ.

١٨٣ ـ مفردات ألفاظ القرآن الكريم ـ الراغب الأصفهاني ـ تحقيق نديم مرعشلي ـ ط دار الكتاب العربي ـ لبنان.

١٨٤ ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ـ الدكتور جواد علي ـ دار العلم للملايين بيروت ـ ١٩٧٨م.

١٨٥ ـ مقاتل الطالبيين ـ أبو الفرج الأصفهاني ـ تحقيق السيد أحمد صقر ـ القاهرة ١٣٦٨هـ.

١٨٦ ـ المقالات والفرق ـ سعد بن عبدالله الأشعري ـ المطبعة الحيدرية إيران ١٩٦٣م.

١٨٧ ـ مقاييس اللغة ـ أحمد بن فارس ـ مصر ١٣٨٩هـ.

١٨٨ ـ مقباس الهداية في علم الدراية ـ الشيخ عبدالله المامقاني ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ إيران ١٤١١هـ.

١٨٩ ـ المكاسب ـ الشيخ مرتضى الأنصاري ـ ط حجر تبريز ١٣٧٢هـ.

١٩٠ ـ المناقب (مناقب آل أبي طالب) ـ محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني ـ المطبعة العلمية ـ قم.

١٩١ ـ منتقى الجمان ـ الشيخ حسن بن زين الدين العاملي ـ تحقيق علي أكبر الغفاري ـ جامعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ ١٤٠٣هـ.

١٩٢ ـ منتهى المقال ـ أبو علي الحائري ـ ط حجر ١٣٠٢هـ.

١٩٣ ـ من لا يحضره الفقيه ـ محمد بن علي بن بابويه القمي ـ ط النجف الأشرف ١٣٧٧هـ.

١٩٤ ـ منهاج الصالحين ـ السيد محسن الطباطبائي الحكيم ـ الطبعة العاشرة مطبعة النعمان ١٣٨٩هـ.

١٩٥ ـ منهاج الصالحين ـ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ـ الطبعة التاسعة والعشرون ـ مطبعة الديواني بغداد.

١٩٦ ـ منهاج الصالحين ـ السيد علي الحسيني السيستاني ـ الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ دار المؤرخ العربي بيروت لبنان.

١٩٧ ـ منهج المقال ـ الميرزا محمد الاسترابادي ـ ط حجر ١٣٠٤هـ.

١٩٨ ـ المهذب ـ عبد العزيز بن البراج الطرابلسي ـ مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٦ هـ.

١٩٩ ـ المهذب البارع ـ أحمد بن محمد بن فهد الحلي ـ تحقيق الشيخ مجتبى العراقي مؤسسة النشر الإسلامي ـ ١٤٠٧هـ.

٢٠٠ ـ الموسوعة الرجالية ـ السيد حسين الطباطبائي البروجردي ـ ط ١٤١٤هـ.

٢٠١ ـ الموضوعات ـ عبد الرحمن بن علي بن الجوزي ـ تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ـ ١٣٨٦هـ.

٢٠٢ ـ ميزان الاعتدال ـ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ـ تحقيق علي محمد البجاوي ـ دار إحياء الكتب العربية الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ.

٢٠٣ ـ الميزان في تفسير القرآن ـ السيد محمد حسين الطباطبائي ـ ط بيروت ١٣٩٣هـ.

٢٠٤ ـ الناصريات ـ السيد الشريف المرتضى ـ في ضمن الجوامع الفقهية ـ انتشارات جهان ط حجر.

٢٠٥ ـ نقد الرجال ـ السيد مصطفى التفريشي ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ ١٤١٨هـ.

٢٠٦ ـ النقض ـ نصير الدين عبد الجليل بن أبي الحسين القزويني ـ تحقيق جلال الدين الأرموي ـ مطبعة سبهر إيران ١٣٧١هـ.

٢٠٧ ـ النكاح ـ الشيخ مرتضى الأنصاري ـ لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ـ إيران ـ ١٤١٥هـ.

٢٠٨ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر ـ ابن الأثير ـ المكتبة الإسلامية ـ لبنان.

٢٠٩ ـ نهج البلاغة ـ اختيار السيد الرضي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام ـ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ ١٤١٣هـ.

٢١٠ ـ نيل الأوطار ـ محمد بن علي بن محمد الشوكاني ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٢١١ ـ الوافي ـ محمد محسن الفيض الكاشاني ـ ط طهران ـ افست المكتبة الإسلامية.

٢١٢ ـ وسائل الشيعة ـ محمد بن الحسن الحر العاملي ـ ط بيروت ١٣٩١هـ.

٢١٣ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة ـ محمد بن علي بن حمزة الطوسي ـ ط النجف الأشرف ١٣٩٩هـ.

٢١٤ ـ وسيلة النجاة ـ السيد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني ـ الطبعة السادسة الحجرية ـ النجف الأشرف.

٢١٥ ـ وصول الأخيار إلى أصول الأخبار ـ الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي ـ تحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري ـ مطبعة الخيام ـ قم.

٢١٦ ـ اليقين ـ السيد علي بن موسى بن طاووس ـ منشورات المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف ١٣٦٩هـ.

٢١٧ ـ الينابيع الفقهية ـ جمع من فقهاء الإمامية ـ تحقيق علي أصغر مرواريد الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ بيروت لبنان.

الفهرس

المقدمة ٥

الفصل الأول
في مشروعية الإنجاب بالوسائل الصناعية

تمهيد: الحمل شرعي وغير شرعي ومناط كل منهما ٩
أحكام الحمل من الزناء لا تثبت لما عداه من الحمل غير الشرعي . ١١

الباب الأول
في حقن المرأة بالسائل المنوي

أ ـ حقن المرأة بالسائل المنوي لزوجها ١٧
أقسام التلقيح الصناعي ١٨
صورة المسألة: ٢٠
الصورة الأولى: عدم رضا الزوج بحقن سائله المنوي في رحم الزوجة ٢٠
عدم ثبوت حق الإنجاب للمرأة على زوجها ٢١
هل يجوز للزوجة أن تلقح نفسها بمني زوجها من دون إذنه؟ ٢٣
هل يحق للزوج منع زوجته من تلقيح نفسها بمنيّه؟ ٢٤
الصورة الثانية: عدم رضا الزوجة بحقن السائل المنوي للزوج في رحمها ٢٨

حول صحة الشروط المضمرة في عقد النكاح ٣١
الصورة الثالثة: مزج مني الزوج بسائل آخر قبل حقن المرأة به ٣٥
الصورة الرابعة: حقن المطلقة الرجعية بالسائل المنوي للمطلق في أثناء العدة ٣٧
الصورة الخامسة: حقن المرأة المتوفى عنها زوجها بسائله المنوي . ٤٠
ب ـ حقن المرأة بالسائل المنوي لرجل آخر غير الزوج ٤٢
الوجوه التي يمكن الاستدلال بها على حرمة ذلك ٤٣
الوجه الأول: آيات حفظ الفرج ٤٣
الوجه الثاني: قوله تعالى: **﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ﴾** ٥٢
الوجه الثالث: مجموعة من الروايات ٥٥
الوجه الرابع: ارتكاز المتشرعة ٦٥
الوجه الخامس: أصالة الاحتياط في الفروج ٦٩
صور حقن المرأة بمني غير زوجها ٨٠
الصورة الأولى: إذا كانت المرأة ذات زوج ٨٠
الصورة الثانية: إذا كانت خلية عن الزوج ٨٨
الصورة الثالثة: إذا كان صاحب المني أحد محارم المرأة ٩٠

الباب الثاني
في زرع البويضة في الرحم

١ ـ زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحمها: ٩٣
صور المسألة: ٩٤
الأولى: زرع البويضة المنتزعة من المرأة في رحمها بعد تخصيبها بحويمن زوجها ٩٤
الثانية: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحمها بعد تطعيمها بنواة خلية غير جنسية من زوجها ٩٨

الثالثة: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحمها بعد تخصيبها بحويمن رجل غير زوجها ١٠٣
الرابعة: زرع البويضة المنتزعة من المرأة في رحمها بعد تطعيمها بنواة خلية غير جنسية من رجل غير زوجها ١٠٦
الخامسة: زرع البويضة المنتزعة من المرأة في رحمها بعد تطعيمها بنواة خلية جسدية منها أو من امرأة أخرى أو خلية حيوانية ١٠٧
٢ ـ زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى ١٠٩
صورة المسألة: ١١٠
الأولى: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى بعد تخصيبها بحويمن لزوج الثانية ١١٠
الثانية: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى بعد تخصيبها بحويمن لزوج الأولى ١١٥
الثالثة: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى بعد تخصيبها بحويمن رجل غير زوجيهما ١١٦
الرابعة: زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم امرأة أخرى بعد تطعيمها بخلية غير جنسية من إنسان أو حيوان ١١٨
٣ ـ زرع البويضة المنتزعة من امرأة في رحم حيوان أو نحوه ١٢٠
من أنحاء ذلك:
أ ـ زرع البويضة المنتزعة من الزوجة بعد تخصيبها بحويمن الزوج في رحم حيوان أو ما يشبهها ١٢١
ب ـ زرع البويضة المخصبة بحويمن غير الزوج في رحم حيوان أو نحوها ١٢١

الباب الثالث
في زرع الأعضاء التناسلية

زرع النفير والحبل المنوي والمهبل ونحوها لا يؤثر في شرعية

الحمل ١٢٤
هل أن زرع المبيض والخصية يؤثر في شرعية الحمل؟ ١٢٥

الفصل الثاني
فيما يقترن باستخدام وسائل الإنجاب الصناعية من أمور محرّمة شرعاً

تمهيد ١٣٧

المقام الأول

١ ـ التكشف أمام الطبيب أو الطبيبة ١٣٨

الأحكام المعنية بهذا الأمر:

الأول: وجوب ستر الرجل عورته عمن عدا زوجته، ووجوب ستر المرأة عورتها عمن عدا زوجها ١٣٩
استعراض ما يمكن الاستدلال به على الحكمين المذكورين ١٣٩
حرمة النظر لا يستلزم وجوب الستر ١٤٦
رواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام هل هي مرسلة؟ ١٤٧
حول دلالة البأس على الحرمة ١٥٤
حول دلالة (لا ينبغي) على التحريم ١٥٧
إسناد الكراهة إلى شخص الإمام عليه السلام هل يدل على كونها تنزيهية ... ١٦٠
حول حرمة الإعانة على الإثم ١٦٢
في تحديد العورة الواجب سترها عن الغير ١٦٧
الثاني: يجب على المرأة غير المسنة ستر جميع بدنها ـ غير الوجه والكفين ـ عمن عدا زوجها ومحارمها ١٧١
هل يجب عليها ستر القدمين؟ ١٧٣

هل يجوز لها كشف ثديها وبطنها وظهرها والمناطق القريبة من

العورة أمام محارمها من الرجال؟ ١٧٣
في المراد بالزينة في قوله تعالى: ﴿ولا يُبْدِينَ زِينتهُنّ﴾ ١٧٦
الثالث: لا يجب على الرجل ستر ما عدا عورته عن النساء ١٨٢
الإشكال في جواز كشف المناطق القريبة من العورة بمرأى المماثل والمخالف ١٨٦
حكم كشف باطن ما يحرم كشف ظاهره بمرأى الغير ١٨٨
حكم تعريض العورة ونحوها للنظر إليها عبر المرآة والشاشة الضوئية وما يشبهها ١٨٩
تلخيص وتطبيق ١٩٠
٢ ـ النظر إلى المواضع المحرّمة من بدن المراجع أو المراجعة ... ١٩١
الأحكام المعنية بهذا الأمر:
الأول: حرمة نظر كل من الرجل والمرأة إلى عورة غيره إلا الزوج والزوجة ١٩١
استعراض الوجوه التي يمكن الاستدلال بها لهذا الحكم ١٩٢
وجوب الستر لا يستلزم حرمة النظر ١٩٩
ما يتوهم دلالته على عدم حرمة النظر إلى عورة الغير ٢٠٥
استثناء عورة الكافر عن حرمة النظر ٢٠٧
هل الترخيص في النظر إلى عورة الكافر يشمل المخالف في الجنس؟ ٢٠٩
هل يحرم النظر إلى تمام ما بين السرة والركبة من بدن المحارم؟ .. ٢١٢
الثاني: يحرم على الرجل النظر إلى ما عدا الوجه والكفين من بدن المرأة إلا في الموارد المستثناة ٢١٦
الوجوه التي يمكن الاستدلال بها لهذا الحكم ٢١٦
هل يجوز النظر إلى جميع بدن ذات المحرم عدا العورتين؟ ... ٢١٩
هل يجوز النظر إلى ما لا يتعارف كشفها من بدن المرأة التي لا

تنتهي لو نهيت عن التكشف ٢٢٤
الثالث: هل يحرم نظر المرأة إلى بدن الرجل غير الزوج والمحارم؟ ٢٢٥
حدود ما يحرم على المرأة النظر إليه من بدن الأجنبي ٢٢٧
حرمة النظر إلى الغير بتلذذ جنسي إلا بين الزوج والزوجة ٢٣٣
هل يحرم النظر إذا لم يكن بقصد التلذذ ولكن علم حصوله قهراً؟ ٢٣٨
هل يحرم النظر إلى باطن ما يحرم النظر إلى ظاهره؟ ٢٣٨
هل إن ما يحرم النظر إليه مباشرة يحرم النظر إليه عبر المرآة والشاشة الضوئية؟ ٢٣٩
تلخيص وتطبيق ٢٣٩
٣ ـ لمس المواضع المحرّمة من بدن المراجع أو المراجعة ٢٤١
حرمة لمس عورة الغير باستثناء الزوج والزوجة والصبي والصبية غير المميزين ٢٤١
حرمة لمس بدن الجنس المخالف إلا من استثنى ٢٤٥
هل يجوز لمس ما عدا العورة من بدن المحرم مطلقاً؟ ٢٥٢
هل ما يحرم لمسه بلا حائل يجوز لمسه مع الحال مطلقاً؟ ٢٥٤
حرمة لمس بدن الغير ـ عدا الزوج والزوجة ـ بتلذذ جنسي ٢٥٥
هل إن ما يحرم لمس ظاهره يحرم لمس باطنه أيضاً؟ ٢٥٧
تلخيص وتطبيق ٢٥٧
٤ ـ تمكين الطبيب أو الطبيبة من اللمس المحرّم ٢٥٩
٥ ـ الاستمناء ٢٦٠
حكم الاستمناء بفعل ما يثير الشهوة ٢٦١
حكم الاستمناء بفعل ما لا يثير الشهوة ٢٦٣
٦ ـ إتلاف البويضات المخصبة الفائضة على الحاجة ٢٦٥
هل يجوز تخصيب البويضات أزيد مما يتيسر زرعها في الرحم؟ ... ٢٦٦
هل تجوز المبادرة إلى إتلاف البويضات المخصبة مع تيسر زرعها

في رحم صالحة بصورة مشروعة؟ ٢٦٧
إذا لم تجز المبادرة إلى إتلاف البويضات المخصبة فهل يجب القيام بزرعها مع قبول المرأة ذلك؟ ٢٧٤
٧ ـ قطع الأعضاء التناسلية ٢٧٦
في قطع الأعضاء التناسلية من الحي ٢٧٦
في قطع الأعضاء التناسلية من الميت ٢٨١
الميت في العرف والطب ٢٨١
صور المسألة: ٢٨٢
الأولى: قطع العضو التناسلي من الميت المسلم من دون وصيته بذلك ٢٨٢
الثانية: قطع العضو التناسلي من الميت المسلم بوصية منه بذلك .. ٢٩٢
الثالثة: قطع العضو التناسلي من الميت الكافر من دون وصيته بذلك ٢٩٤
الرابعة: قطع العضو التناسلي من الميت الكافر مع وصيته بذلك ... ٢٩٦
حكم قطع العضو من الميت المشكوك كونه مسلماً أو كافراً ٢٩٦
هل تثبت الدية على المباشر لقطع العضو من الحيّ أو الميت؟ ٢٩٧
٨ ـ زرع الأعضاء التناسلية ٢٩٩
٩ ـ المعاملة على الأعضاء التناسلية ونحوها كالمني والبويضة ٣٠٩
١٠ ـ استئجار المرأة للحمل ٣١٤
حكم الاستئجار للحمل الجائز شرعاً ٣١٥
حكم الاستئجار للحمل غير الجائز شرعاً ٣٢٧
إذا بطلت الإجارة فهل تستحق المرأة أجرة على حملها أو لا؟ ٣٢٨

المقام الثاني
فيما يسوّغ ارتكاب المحرمات المتقدمة

الأول: الضرر ٣٣٠

الثاني: الحرج ٣٣٩
الثالث: الاضطرار ٣٥٠
حول دلالة الترضي على المدح ٣٥٣
الرابع: ما غلب الله عليه ٣٦٠
الخامس: الحاجة ٣٦٢
حكم دوران الأمر بين بعض المحرمات المتقدمة ٣٦٩

الفصل الثالث
فيما يلحق استخدام وسائل الإنجاب الصناعية من أحكام وآثار شرعية

الموضوعات المطروحة للبحث: ٣٧٩
١ ـ العدة:
أ ـ إذا كانت المرأة متزوجة ولم تكن مدخولاً بها فتم حقنها بمني الزوج فهل يلزمها العدة؟ ٣٧٩
ب ـ إذا كانت متزوجة وتم حقنها بمني غير الزوج فهل يلزم الزوج اعتزالها أيام العدة؟ ٣٨٥
ج ـ إذا كانت الحامل للجنين أختاً لزوجة صاحب الحويمن أو أماً أو بنتاً لها فهل يجب على الزوج اعتزال زوجته إلى أن تضع حملها؟ ٣٩٨
د ـ إذا كانت المرأة متزوجة فحملت من غير زوجها ثم طلقها الزوج قبل أن تضع حملها فهل تنتهي عدتها بوضع حملها؟ ٤٠٠
هـ ـ إذا كانت المرأة غير متزوجة فأدخلت مني الغير في مهبلها فهل يحل لها الزواج من شخص آخر؟ ٤٠٢
و ـ إذا كانت المرأة معتدة بطلاق أو وفاة أو نحوهما فتم تلقيحها بمني زوجها فهل تتغير وظيفتها وإذا ثبتت عليها عدتان فهل تتداخلان؟ ٤٠٤

٢ ـ نفقة الحامل:
أ ـ إذا كان حملها من غير زوجها ٤٠٥
نفقة المرأة هل هي مملوكة لها على ذمة الزوج؟ ٤٠٦
ب ـ إذا كان حملها من مني رجل آخر غير من هي في عصمته ٤١٠
ج ـ إذا كان حملها بتطعيم بويضتها بخلية غير جنسية من أنثى أو بخلية حيوانية مع كونها متزوجة في حال حصول الحمل ٤١١
د ـ إذا كان حملها من مني الأجنبي مع كونها خلية عن الزوج ٤١١
٣ ـ الانتساب:
المقام الأول: فيمن ينتسب إليه الحمل من طرف الأب:
الصورة الأولى: إذا كان حصول الحمل نتيجة لتلقيح المرأة بمني زوجها ٤١٢
الصورة الثانية: ما إذا كان حصوله نتيجة لتلقيحها بمني غير الزوج . ٤١٤
الصورة الثالثة: ما إذا كان حصوله نتيجة لتطعيم بويضتها بخلية غير جنسية من بدن زوجها ٤١٧
الصورة الرابعة: ما إذا كان حصوله نتيجة لتطعيم بويضتها بخلية غير جنسية منتزعة من بدن امرأة أخرى أو خلية حيوانية أو صناعية .. ٤٢١
المقام الثاني: فيمن ينتسب إليه الحمل من طرف الأم:
الصورة الأولى: إذا كان حصول الحمل نتيجة تخصيب البويضة المنتزعة من امرأة بحويمن الرجل ثم زرعها في رحم امرأة أخرى ٤٢٢
استعراض المحتملات في هذه الصورة وتقريبها:
الأول: أن لا تكون أيّ من المرأتين أماً للوليد ٤٢٢
الثاني: أن تكون كلّ من المرأتين أماً للوليد ٤٢٤
الثالث: أن تكون صاحبة البويضة هي الأم له ٤٢٦
الرابع: أن تكون صاحبة الرحم هي الأم له ٤٢٧

موارد البحث:
المورد الأول: في المقصود بالأم لغة وعرفاً ٤٢٨
المورد الثاني: في المقصود بالأم في الشرع الحنيف ٤٤٠
المورد الثالث: في تشخيص موضوع الأحكام الثابتة للأمومة ونحوها من طريق آخر ٤٥٠
المورد الرابع: فيما هو مقتضى الأصل في المسألة ٤٥٤
الصورة الثانية: إذا كان حصول الحمل نتيجة لتطعيم البويضة بنواة خلية غير جنسية ٤٦١
الصورة الثالثة: إذا كان حصول الحمل نتيجة لزرع البويضة المخصبة في رحم المرأة بعد تبديل سائلها الخلوي ٤٦٣
الصورة الرابعة: ما إذا كان حصول الحمل نتيجة لزرع البويضة المخصبة بالحويمن في رحم حيوان أو نحوها ٤٦٤
الصورة الخامسة: ما إذا كان حصول الحمل نتيجة لزرع خلية غير جنسية بديلة عن بويضة الأنثى ٤٦٤
الصورة السادسة: ما إذا تم نقل الجنين من رحم إلى أخرى ٤٦٤
٤ ـ التبنّي:
أ ـ هل يجوز تبني الطفل المنتسب إلى الغير عرفاً وشرعاً؟ ٤٦٥
ب ـ هل يجوز للشخص تبني الطفل المنتسب إليه عرفاً لا شرعاً؟ ٤٦٥
ج ـ هل يجوز تبني الطفل غير المنتسب إلى الغير عرفاً ولا شرعاً؟ ٤٦٥
٥ ـ الإرث والرضاع والنكاح:
المقام الأول: على تقدير تصحيح انتساب الولد إلى صاحب الحويمن أو إلى صاحبة البويضة مثلاً فهل يستثنى من الأحكام الثابتة للطرفين حكم الإرث فيما إذا تم الحمل بصورة غير شرعية من دون الزناء؟ ٤٦٨
حكم الإرث فيما إذا حصل الحمل بعد وفاة صاحب الحويمن ٤٦٨

إذا قيل بانتساب الولد المتكون من بويضة امرأة وفي رحم أخرى إلى صاحبة البويضة فهل يثبت حق الرضاع لصاحبة الرحم؟ ٤٧٤
المقام الثاني: على تقدير عدم تصحيح انتساب الولد إلى صاحب الحويمن أو صاحبة البويضة فهل يستثنى من عدم ترتب الأحكام المتعلقة بالعناوين النسبية حرمة النكاح ونحوها؟ ٤٧٤
في استثناء حرمة النكاح ونحوها في موارد عدم تحقق الانتساب العرفي ولا الشرعي بين الطرفين ٤٨٠
٦ ـ الإجهاض:
هي يجوز إجهاض الجنين إذا لم يكن منتسباً إلى الحامل عرفاً؟ ... ٤٨٢
هل يجوز إجهاض الجنين إذا كان منتسباً إلى غير الحامل أو إلى غير زوجها وحصل الحمل خطأ من غيرها ونحو ذلك؟ ٤٨٤

الملاحق

الملحق الأول: في حكم المطلقة الرجعية قبل انقضاء عدتها ٤٨٩
هل المطلقة الرجعية زوجة حقيقية إلى انقضاء عدتها أو لا؟ ٤٨٩
بيان ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من محدودية الزوجية المنشأة بما قبل وقوع الطلاق ٤٩٠
ما استدل به على عدم زوال الزوجية بالطلاق الرجعي ٤٩٧
في تعارض استصحاب عدم الجعل واستصحاب بقاء المجعول .. ٥٠٣
هل يوجد دليل على تنزيل المطلقة الرجعية منزلة الزوجة في جميع الأحكام؟ ٥٠٦
الملحق الثاني: في انقطاع العلقة الزوجية وعدمه بوفاة أحد الزوجين:
استعراض ما يستدل به على انقطاع العلقة الزوجية بالوفاة ٥٠٨
بيان ما أفاده السيد الخوئي (قدس سره) في تقريب عدم انقطاع العلقة الزوجية بوفاة الزوج ٥١٥

إذا شك في بقاء العلقة الزوجية وانقطاعها بوفاة أحد الزوجين فهل يجري استصحاب بقائها؟ ٥١٧

الملحق الثالث: حول قاعدة الفراش:

مصادر القاعدة ٥١٩

المدلول الإفرادي لألفاظ حديث (الولد للفراش وللعاهر الحجر) .. ٥٢٢

المدلول التركيبي للحديث واتجاهات الفقهاء فيه: ٥٢٣

الاتجاه الأول: أن يكون مسوقاً لبيان الحكم الواقعي ٥٢٣

الاتجاه الثاني: أن يكون مسوقاً لبيان الحكم الظاهري ٥٢٨

الاتجاه الثالث: أن يكون مسوقاً لبيان الحكم الواقعي والظاهري معاً ٥٣٠

ما يمكن الاستدلال به على نفي انتساب ولد الزناء إلى الزاني ٥٣٤

هل هناك ما يدل على انتساب ولد الزناء إلى الزاني إذا لم تكن أمه فراشاً للغير؟ ٥٣٧

هل ينتسب ولد الزناء إلى أمه الزانية؟ ٥٣٨

هل يرث ولد الزنا من أبيه الزاني إذا لم تكن أمه فراشاً للغير؟ ٥٣٩

الملحق الرابع: حول تفسير علي بن إبراهيم القمي:

ما يمكن الاستدلال به على اعتبار هذا التفسير: ٥٤٦

الأول: ما أفاده السيد الخوئي (قدس سره) من صحة طريق صاحب الوسائل إليه ٥٤٦

الثاني: استحصال الوثوق بصحة النسخة المتداولة بمطابقة المنقول عن كتاب التفسير في المصادر القديمة مع ما ورد فيها ٥٤٧

بيان ما أفاده صاحب الذريعة (قدس سره) من اشتمال النسخة المتداولة على روايات أشخاص آخرين غير علي بن إبراهيم ٥٥١

استعراض الشواهد الدالة على تصرف محرّر النسخة المتداولة في مرويات علي بن إبراهيم وما ذكره في تفسير الآيات الكريمة ٥٦٠

الملحق الخامس: حول كتاب الجعفريات (الأشعثيات):
بيان ما يمكن المناقشة به في اعتبار هذا الكتاب:
١ ـ إنه مروي بطريق موسى بن إسماعيل وهو غير موثق ٥٧٢
٢ ـ عدم مطابقة النسخة المتداولة لما ورد ذكره في الفهارس ٥٧٤
استعراض ما يمكن أن يستحصل معه الوثوق بصحة النسخة المتداولة من حيث مطابقة المذكور فيها مع ما هو المنقول عن هذا الكتاب في مصادر الفريقين ٥٧٧
بيان ما يمكن أن يشكك معه في اعتبار النسخة المتداولة ٥٧٩
الملحق السادس: حول مسائل علي بن جعفر:
النسختان المتداولتان من هذا الكتاب:
١ ـ نسخة عبد الله بن الحسن ٥٨٢
تقريب الاعتماد عليها والمناقشة فيه ٥٨٣
٢ ـ نسخة علي بن الحسن ٥٨٤
تقريب الاعتماد على هذه النسخة والجواب عنه ٥٨٤
اختلاف نسخ كتاب علي بن جعفر حسب اختلاف رواته ٥٨٥
الملحق السابع: حول رجال ابن الغضائري:
في صحة انتساب كتاب الضعفاء إلى أحمد بن الحسين الغضائري . ٥٨٩
كلام صاحب الذريعة حول هذا الكتاب ٥٩١
ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في هذا المجال ٥٩٢
استعراض القرائن الدالة على صحة انتساب الكتاب المذكور ٦٠٣
المناقشة في حجية تضعيفات ابن الغضائري من حيث عدم ثبوت وثاقته، والجواب عنها ٦١٣
المناقشة في حجية تضعيفاته من حيث كونه سريع الجرح والجواب عنها ٦١٥
المناقشة في حجية تضعيفاته من حيث كونها مبنية على الحدس والاجتهاد والجواب عنها ٦١٧

الملحق الثامن: حول كتاب اختيار الرجال:
استعراض ما يدل على صحة انتساب هذا الكتاب إلى الشيخ الطوسي . ٦٢١
المناقشة فيما استند إليه في التشكيك في ذلك ٦٢٣
الملحق التاسع: في حال علي بن سالم الكوفي:
هل هو متحد مع علي بن أبي حمزة البطائني؟ ٦٢٩
استعراض ما استدل به على التغاير بينهما والمناقشة فيه ٦٢٩
ما استند إليه في تضعيف علي بن أبي حمزة البطائني ٦٣٣
تقريب وثاقته والاعتماد على أحاديثه ٦٣٤
المناقشة في التقريب المذكور ٦٣٥
الملحق العاشر: في حال المعلى بن خنيس:
تمحيص الروايات التي استند إليها في إثبات وثاقته ٦٣٩
المناقشة في بعض ما أفاده المحقق التستري في هذا المجال ٦٤١
هل روى ابن أبي عمير عن المعلى بن خنيس؟ ٦٤٤
الملحق الحادي عشر: في حال مسعدة بن صدقة:
هل هو إمامي أو عامي؟ ٦٤٧
المناقشة فيما أفاده السيد الخوئي من تعدد مسعدة بن صدقة ٦٤٧
مقدمة ما يسمى بـ(تفسير القمي) هل هي من علي بن إبراهيم أو لا؟ ٦٥٠
هل أن ما ورد في مقدمة هذا التفسير يدل على وثاقة جميع رواة الكتاب ٦٥١
هل أن مسعدة بن صدقة متحد مع مسعدة بن زياد؟ ٦٥٣
الملحق الثاني عشر: في حال الحسين بن يزيد النوفلي:
تقريب الاعتماد على رواياته من جهة أنه الراوي الأساس عن السكوني والجواب عنه ٦٥٦
رسالة العلامة المحقق الشيخ محمد حسن آل ياسين للمؤلف ٦٦١
فهرس المصادر والمراجع ٦٦٣
الفهرس ٦٨١