ولد الزنا فى الفقه الإسلامى ــ قراءة وتقويم

الشيخ حيدر حب الله

مقدمة

ما نهدفه فى هذه الوريقات هو معالجة موضوع تمّ الحديث عنه فى الفقه الإسلامى فى أبواب متعدّدة ومواضع مختلفة، وهو موضوع (ابن الزنا)، فقد ذكر الفقهاء المسلمون أنّ ابن الزنا لا يحظى ببعض المناصب أو المواقع أو الحقوق الماليّة وغيرها مثل إمامة الجماعة والجمعة، والمرجعية وولاية الأمر، والقضاء، والشهادة، والإرث، والديات..

ففى الوقت الذى يمكن أن يكون أىّ مسلم عادل قاضياً أو إماماً للجماعة أو شاهداً فى المحكمة أو نحو ذلك، إلا أنّ الفقهاء يذكرون أنّ ذلك محظور فى حقّ ولد الزنا، وأنّ هذا اعتبارٌ قانونى تشريعى وضعته الشريعة ليس عقاباً له، فهو غير مذنب، وإنّما لدواعٍ أخر.

بل تعدّى الأمر حدود ذلك، فسُلب عن ابن الزنا ـ عند بعض الفقهاء ـ وصفان أساسيّان:

الوصف الأوّل: وصف البنوّة وعلاقاتها، فاعتبره بعض الفقهاء بلا أسرة، فالشرع أبطل بنوّته، وأبطل أبوّة وأمومة أمّه وأبيه وغيرهما. وبعبارة أخرى: تمّ اقتطاعه من الحياة الأسريّة تماماً، أو بشكل شبه تام.

الوصف الثانى: وصف الإسلام، حيث ذهب بعض الفقهاء إلى الحكم بكفره، وما يترتّب على الكفر من أحكامٍ معروفة كالنجاسة وغيرها.

وعلى أية حال، فنحن نريد قراءة (ابن الزنا) فى الفقه الإسلامى، وتقويم القراءة المدرسيّة؛ لنرى الموقف الشرعىّ منه فى هذا السياق.

ونشير إلى أنّ الكلام كلّه هنا يدور حول ابن الزنا، وليس ابن الملاعنة، ولا ولد الشبهة، ولا اللقيط، ولا ما يسمّى بظاهرة أولاد الشوارع والمتشرّدين، ولا ولد التلقيح المحرّم لو قلنا بحرمته كتلقيح ماء الأجنبى لبويضة الأجنبيّة، ولا الولد الذى يكون عن وطءٍ محرّم للزوجة كالوطء حال الإحرام أو حال الحيض مع تحقّق الحمل فى هذه الحال.. فإنّ هذه كلّها لا تساوق مفهوم الزنا شرعاً حتى لو كان بعضها محرّماً كما هو واضح، فهؤلاء الأولاد لا يُحرمون شرعاً من شىء ممّا يُحرم منه ابن الزنا، على تفصيل فى ابن الملاعنة فى قضيّة الإرث كما هو معروف.

ونقدّم بدايةً بالموضوعين (الوصفين) المشار إليهما؛ لأنّهما مفتاح ما بعدهما.

١ ـ الانتماء الأسرى لولد الزنا

يستوحى من الموروث الفقهى أنّ ابن الزنا ليس ولداً شرعيّاً؛ لهذا فلا تترتّب آثار البنوّة الشرعيّة عليه، فلا يُلحق بوالديه أو بأبيه، فالحديث الشريف يقول: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»([١])، وهذا معناه أنّه لا توجد للزانى أىّ نتيجة من فعله سوى الحجر، فلا يُلحق به ولدُه، وليست الأسرة الشرعيّة إلا تلك التى تكون ناتجةً عن الفراش، أى عن سرير الزوجيّة لا غير.

كما أنّه قد ورد فى بعض الروايات أنّ ابن الزنا (لِغَيّة)([٢])، أى وكأنّه لا أثر له، إنما هو ابن زنية، لا قيمة له، وهو ساقطٌ عن الاعتبار، وهذا معناه أنّ الشرع سلب منه مقوّمات الارتباط الأسرى، فأصبح بلا أسرة.

إلا أنّ بعض المتأخّرين ـ وعلى رأسهم السيد الخوئى ـ ذهبوا إلى أنّ مفاهيم الأبوّة والبنوّة والأمومة والأخوة والعمومة و.. هى عناوين واقعيّة تكوينيّة لم تقم الشريعة بوضعها، وكلّ ما فعلته الشريعة أنّها لم تورّث ولد الزنا، وهذا غير نفى إلحاق ولد الزنا بأبيه حتى نقتلعه من مناخه الأسرى، فالصحيح ترتيب كلّ الآثار الأسريّة على ولد الزنا عدا الإرث؛ لورود النصّ فيه([٣]).

وأمام هذا المشهد المنقسم يمكننا التعليق:

أولاً: إنّ النبوىّ المعروف: «وللعاهر الحجر»، والوارد من طرق السنّة والشيعة، يؤسّس لقاعدة فقهيّة معروفة، وهى قاعدة الفراش، وهذه القاعدة ينحصر موردها، كما هو سياق هذه الروايات جميعاً تقريباً، بحالة الزنا بامرأة متزوّجة أو مملوكة، ففى هذه الحال حَرَمَت الشريعةُ ـ عند الشك ـ الزانى من نسبة الولد إليه، وقالت: كلّما كان بالإمكان نسبة الولد إلى زوج المرأة الشرعى أو مالكها على تقدير كونها أمةً، كان هذا هو المتعيّن، فيما لا ينال الزانى شيئاً، كما يقال: ألقم حجراً، وليس له إلا التراب، بمعنى أنّه لن يحظى بشىء.

ومن الواضح أنّ هذه القاعدة الفقهيّة لا تهدف إلى نفى الترابط بين ابن الزنا وأسرته أبداً، وإنّما تهدف إلحاق الولد بالفراش عند الشك، وأين هذا مما نحن فيه، حتى نقفز من هذه الدائرة الضيّقة لمعنى عام؟! وقد أبطل العلماء فى محلّه ما نُسب إلى الإمام أبى حنيفة ـ انسجاماً مع هذا الفهم غير الصحيح للحديث ـ حيث عمّمه إلى حالة اليقين بانتساب الولد للزانى.

وعليه، فالحديث النبوىّ والنصوص المستندة إليه لا يمكن الجزم بانعقادها على ما هو أوسع من هذا، بل غايته اختصاص النصّ بحال كون المرأة المزنىّ بها متزوّجةً أو أمةً، لا مطلقاً؛ بقرينة إقحام الفراش هنا، وليس الحديث بصدد حصر الولديّة بالفراش، فهذا غير مُحْرَز من سياقاته.

وبعبارة أخرى: إنّ الحديث النبوىّ لا يُحرز صدوره بصدد بناء قانون عام مطلقاً فى أنّ الولد لا يُنسب لأهله إلا عبر الفراش، فيما لا ينال الزانى شيئاً، بل من المحتمل جداً ـ بقرينة أغلب، وربما كلّ، موارد ورود هذا الحديث سنّياً وشيعياً ـ أن يكون المراد منه حالة الزنا بالمتزوّجة أو الأمة، فيلحق الولد بالزوج لا بالزانى.

ولهذا كلّه، وجدنا فريقاً كبيراً فى الفقه السنّى يعترف بالعلاقة النسبيّة بين الولد وأمّه دون العلاقة بينه وبين أبيه([٤])، ولعلّ هذا يكون مؤشراً لكون السبب هو أنّ علاقته بأمّه واضحة، بخلاف علاقته بأبيه الزانى، حيث لا فراش، كما لا توجد معطيات علميّة قاطعة بالنسب فى تلك العصور بالخصوص.

وربما لهذا أيضاً نُسب إلى بعض القدماء أنّه كان يرى إلحاق الولد بأبيه الزانى إذا لم تكن الأم فى فراش الزوجيّة أو الملك، واستلحقه الزانى بنفسه، مثل إسحاق بن راهويه، وعروة بن الزبير، وسليمان بن يسار، والحسن البصرى، وابن سيرين، وإبراهيم النخعى فى رواية([٥])، وعطاء بن أبى رباح، وهو اختيار الشيخ ابن تيمية([٦])، وروى عن أبى حنيفة أنه قال: لا أرى بأساً إذا زنى الرجل بالمرأة فحملت منه أن يتزوّجها مع حملها ويستر عليها، والولد ولدٌ له([٧]). ويستند بعضهم إلى ما رواه سليمان بن يسار، من أنّ عمر بن الخطاب كان يليط ـ أى يُلحق ـ أولاد الجاهلية بمن ادّعاهم فى الإسلام([٨])، حيث فهمه بعض على أنّه محاولة من عمر لحلّ مشكلة أولاد الزنا فى الجاهليّة.

ولعلّ التأمّل فى عدم إلحاق ولد الزنا بالزانى فى حالة كون المرأة فراشاً بالزوجيّة أو الملك لشخص آخر شرعى، هو أنّهم فى تلك الأزمنة قليلاً ما كانوا يتمكّنون من التأكّد من نسبة الولد إلى الزانى تكويناً، فكان يُلحق بالحالة الغالبة، إضافةً إلى أنّ ذلك نوعٌ من العقوبة للزانى وإدراج للولد فى أسرة متكوّنة شرعيّة، وإلا فلو تيقّنّا من أنّه ولده ولو عبر الفحوصات العلميّة الدقيقة، فاللازم هو

الأخذ بالحكم القرآنی فی حرمۀ نسبۀ الولد لغیر أبیه وحرمۀ التبنّی فی هذه الحال، وادّعاء الولد لنفسه، مع أنّه ابن الزانی، لهذا یجب النظر فی هذا الموضوع هنا من هذه الزاویۀ أیضاً وتفصیله فی محلّه فی مباحث الأنساب وللمسألۀ صور تتصل بالملاعنۀ وغیرها.

ونحن لو تأمّلنا قاعدۀ الفراش فی الفقه الإسلامی لوجدنا مسارها واضحاً فی حالۀ وجود زوجیّۀ أو ما هو بحکمها، فقد اختلف الفقهاء فی حالۀ الدوران بین فراشین، کما لو طلّقت المرأۀ ثم تزوجّت بآخر، فولدت ولداً بعد زواجها الثانی بستۀ أشهر، فبأیّ الفراشین یتمّ الإلحاق؟ وکما لو حکمت القیافۀ بنسبۀ الولد لغیر الفراش، وأنّ ذلک لا قیمۀ له؛ لأنّه مجرّد ظنون، ولهذا قالوا بأنّ الزوج لا یمکنه نفی الولد عنه إلا باللعان إذا انطلق من یقینه بعدم کون الولد له، فاللعان حکم قضائی یرفع قاعدۀ الفراش نتیجۀ یقین الزوج بعدم النسبیّۀ بینه وبین الولد، ولا یمکن تحمیله هذا النسب قهراً علیه. ومراجعۀ تطبیقات قاعدۀ الفراش تشرف بالإنسان علی الیقین باختصاص موردها بحال وجود زوجیّۀ مسبقۀ وأمثالها، مع عدم العلم أو قیام الحجّۀ القضائیۀ علی نفی الولد عنه، فهذه القاعدۀ حکم ظاهری قضائی عام فی حال عدم العلم بالنسبیّۀ مع وجود فراش الزوجیّۀ.

یضاف إلی ذلک أنّ القائلین بقطع العلاقات النسبیّۀ یلزمهم مبدئیّاً ترتیب تمام الآثار مثل إلغاء ثبوت الدیۀ علی العاقلۀ فی موارد قتل الخطأ، وعدم ترتیب آثار الهاشمیۀ علیه لو کان الزانی هاشمیّاً، وإسقاط النفقۀ عن الأب (والأم) تجاه هذا الولد، وبالعکس، وسقوط ولایتهم علیه مطلقاً، وقضایا الرضاع والحضانۀ وبعض أحکامهما، وبعض قضایا ملک الیمین کما لو ملک أحد العمودین، ومسألۀ قتل الوالد بولده فی باب القصاص، ونحو ذلک. کما یلزمهم اعتبار هذا الولد فاقداً لأیّ أسرۀ إطلاقاً لو عمّموا قطع النسب للأب والأم معاً ولا فراش فی البین، وهذا یعنی أنّ هذا الولد لن یمکن بسهولۀ إصدار هویّۀ شخصیّۀ له تنسبه لوالده أو لوالدیه معاً علی اختلاف الآراء فی نسبته لأمّه.. وفی ذلک الکثیر من التأثیرات التی تقع علی الطفل، والتی ینبغی التنبّه لها. ولا نرید اعتبارها دلیلاً علی بطلان هذه الفکرۀ، بقدر ما هی منبّه. ولهذا اضطربوا فی کثیر منها لمحاولۀ وضع حلّ لها فلتراجع بحوثهم، لاسیما فی الفقه السنّی.

یضاف إلی ذلک أنّ القول بنسبته للأمّ دون الأب، یعنی أنّ الأم ستتحمّل مسؤولیّۀ الولد، وسیعفی الزانی من تحمّل هذه المسؤولیۀ، ونخلی مسؤولیّته من هذا الأمر، وهذه أیضاً ظاهرۀ اجتماعیّۀ قد لا یجدها الإنسان متناسبۀً مع الفضاء التشریعیّ فی الإسلام، لاسیما لو کانت الأم زانیۀً أیضاً.

ثانیاً: إن تعبیر (لغیۀ) لا یُفید سقوط الولد عن الاعتبار قانونیّاً، بل هو توصیف؛ لأنّ الروایۀ تقول: الولد لغیّۀ لا یورث، ومعنی ذلک أنّ الولد الذی یکون لزنیۀٍ وضلالۀ لا یورث، فکلمۀ (لغیّۀ) مثل کلمۀ (لزنیۀ) لا فرق بینهما، فلا تفید فی حدّ نفسها سوی توصیفه بأنّه ولد نزوۀٍ وسقطۀٍ وزنا، لا غیر، ولا أقلّ من عدم ظهور الحدیث فی غیر ذلک، وسیأتی التعلیق علی هذا الحدیث بالتفصیل عند الکلام عن إرث ولد الزنا إن شاء الله.

ثالثاً: إنّ ما ذکره السیّد الخوئی من واقعیّۀ هذه التوصیفات صحیحٌ، بمعنی أنه لو فسّرنا الأبوّۀ بأنّه من وُلِدَ من منیّه الولد، لکان هذا توصیفاً واقعیاً، إلا أنّ کلامنا لیس فی هذا، وإنّما فی ترتیب آثار الأبوّۀ علی الزانی، أو البنوّۀ علی ولد الزنا، فکلام السید الخوئی ینفع فی مقابل دعوی أصالۀ عدم الأبوّۀ حتی تثبت بنصّ، ولا ینفع فی مورد القول بأنّ الشریعۀ یمکنها نفی الأبوّۀ ادعاءً واعتباراً، استطراقاً لنفی تمام آثارها، فإنّ هذا من حقّ الشارع. وتکوینیّۀُ الأبوّۀ لا تمنع منه هنا؛ وعمدۀ دلیل القائل بالنفی هنا هو ورود النصّ المسقِط لاعتبار الأبوّۀ، لا عدم ورود النصّ المثبت للأبوّۀ، فلاحظ.

وعليه فضمّ كلام السيد الخوئى، مع الإطلاقات والعمومات، الواردة فى الأبواب المختلفة، إلى جانب ما سجّلناه من ملاحظات آنفاً على أدلّة النافين للعلاقة الأسريّة.. هذا بمجموعة هو الدليل المثبت لقيام هذه العلاقات.

قد يقال: بأنّ سبب الإرث هو النسب، فلو نفى الإرث فمعنى ذلک نفى النسب.

ولكنّه يمكن الجواب عنه بما أفاده العلامة فضل الله، من أنّ النسب مقتضٍ للإرث، فلا يؤثر أثره إلا إذا لم يمنع الشارع عن تأثير المقتضى فيما يقتضيه([٩])، والأمر بيد الشارع فى ذلک؛ لأنّ هذه العلاقات ـ أعنى العلاقة بين النسب والإرث ـ ليست تكوينيّةً، بل هى اعتباريّة قانونيّة، كما هو واضح، فيمكن للشارع الإقرار بالنسب مع الحرمان من الإرث، كما هو الحرمان بالحجب والقتل والكفر وغير ذلک مع الإقرار بالنسب فى هذه كلّها.

ولعلّ ما ينبّه على صحّة ما توصّلنا إليه هو أنّ فريقاً كبيراً من فقهاء المسلمين لا يجيز لولد الزنا أن ينكح أحد محارمه المفترضين فى الأسرة التى هو منها واقعاً، بمعنى أنّه لو زنا شخص بامرأة، فولدت بنتاً، يحرم على الزانى نكاح هذه البنت، وكذلک يحرم على أولاده نكاحها، وهكذا، مع أنّ المفروض أنّ علاقة النسبيّة قد تلاشت وفقاً للادّعاء الفقهى المشهور، ولهذا يميّز بعض فقهاء أهل السنّة فيقولون بأنّ ولد الزنا هو ولد تحريم، وليس ولَدَ محرميّة، لكى يحرّموا عليه النكاح فى أقربائه الذين سلبت عنهم سمة القرابة بالنسبة إليه شرعاً.

وليس هناک دليل صريح وواضح فى هذه التمييزات، فإذا سُلبت العلاقة النسبية تماماً فكيف عرفنا أنّه لا يجوز له النكاح فى أقاربه الواقعيّين الذين سلبت قرابتهم عنه؟! والأدلّة التى ذكروها كثير منها استحسانىّ. والغريب أنّهم استدلّوا بنصوص قرآنية تعترف ضمناً بكون الولد ابناً للزانى والزانية وأمثال ذلک، مع أنّهم نفوا عنه هذه الصفة شرعاً، وما ذلک فى تقديرى إلا لتضارب الأمر عندهم وشعورهم بصعوبة هذه النتائج التى وصلوا إليها، ولهذا تجد من يعتبر التحريم هنا احتياطاً فى الفروج، ولا أدرى ما هو موجب الاحتياط اللزومى فى خصوص هذا المورد مع ثبوت الدليل على قطع النسبيّة دون سائر الموارد الأخرى التى لم يحتاطوا فيها! ولهذا تجد من أدرجها فى الربيبة وألحقها بها، على أساس أنّها بنت موطوءته([١٠])، مع أنّه لا يوجد فى الإسلام شىء اسمه حرمة بنت الموطوءة إذا لم يكن هناک عقد نكاح مع هذه الموطوءة أساساً، حيث نصّ القرآن على كون أمّها ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾، والمفروض أنّ الموطوءة هنا ليست زوجةً له، بل لو صحّ هذا القول للزم تحريم نكاح الزانى فى سائر بنات المزنىّ بها ولو من غيره، ولا أظنّ أحداً يقول بذلک.

وفى تقديرى، فما ذهب إليه بعض الشافعية، وبعض المالكية([١١])، من تجويز هذا النكاح بين الزانى وابنته الواقعيّة هو الأنسب بمبانيهم والمنسجم مع نظرياتهم.

وعليه، فلو تيقّنا من أنّها ابنته واقعاً بالأدلّة العلميّة، لزم الترخيص فى أن يتزوّج منها وفقاً لقانون فكّ النسبيّة! وربما هذا منبّه على بطلان مثل هذه النظريات الفقهيّة، وعلى فهم قانون الولد للفراش بطريقة غير صحيحة، فالنبىّ لم يكن يريد فكّ العلاقات الواقعيّة النسبيّة، بل كان يريد أن لا نعمل بالاحتمالات والظنون التى ترفع نسبة الولد إلى فراش الزوجيّة وتلغيها، تنظيماً للأمور وتقديماً لفراش الزوجيّة على غيره.

فالصحيح ترتيب تمام آثار العلاقات الأسريّة من المحرّمات والرخص على ولد الزنا، إلا ما خرج بالدليل، كما أنّ الأصل طهارة المولد مع احتماله، وعليه فلا يدفع الأب زكاته له، إذ إنّه ولده تجب عليه نفقته، ولا تدفع الزكاة لمن تجب نفقته على الدافع، وكذلک تجرى فيه أحكام العقيقة، وسائر أحكام الأولاد والنفقات والمحارم والأنكحة وغير ذلک، إلا ما خرج بالدليل.

٢ ـ الانتماء الدينى لولد الزنا (إسلام ولد الزنا)

من الواضح أنّ لولد الزنا حالات:

١ ـ أن لا يبلغ سنّ العقل واتخاذ قرارٍ تديّنى، كما لو كان طفلاً صغيراً، وكان والداه كافرَين، وقد حكموا هنا بإلحاقه بهما، والحكم بكفره.

٢ ـ أن يكون ولو أحد والديه الزانيين مسلماً، ويبلغ هو سنّ الرشد والعقل، فيكفر بالله ورسوله، ومن الواضح هنا أيضاً الحكم بكفره.

٣ ـ أن يكون ولو أحد والديه الزانيين مسلماً، ويكون هو صغيراً.

٤ ـ أن يكون والداه كافرين أو مسلمين أو أحدهما مسلماً، ويبلغ الولد سنّ العقل فيُسلم ويتشهّد الشهادتين.

وهنا يُسأل ـ فى الحالة الثالثة والرابعة ـ: هل يُحكم بإسلامه إلحاقاً له بأحد والديه المسلمين أو عملاً بشهادته الشخصيّة أو أنّه رغم ذلک يُحكم بكفره وترتيب آثار الكفر عليه؟

ذهب الشيخ ابن إدريس الحلّى (٥٩٨هـ) إلى الحكم بكفر ابن الزنا، فى رأيٍ مخالف لجمهور العلماء، ورتّب على ذلک مجموعةً من الأحكام، كتحريم مناكحته؛ لأنّ القرآن حرّم نكاح الكافر، وعدم اعتبار شهادته، وعدم اعتبار عتقه، فإنّ هذه كلّها مشروطة بعدم الكفر، وابن الزنا كافر([١٢]).

وإذا صحّت هذه النظرية فقد تفسّر كلّ الأحكام التى قيلت فى ولد الزنا، مثل منعه من حقّ المرجعيّة والولاية والقضاء وإمامة الجماعة والجمعة والإرث والشهادة وغير ذلک، حيث يرى الفقهاء سلب هذه الأمور عن الكافر، فى الرأى المعروف بينهم.

وقد نُسب القول بكفر ونجاسة ولد الزنا إلى السيد المرتضى والشيخ الصدوق أيضاً، بل ادّعى نفى الخلاف فيه والإجماع عليه([١٣]).

والمستند فى الحكم بكفر ولد الزنا ما دلّ على نجاسته، وهو ما يلى:

١ ـ خبر الوشاء، عن الصادق×: «أنه كره سؤر ولد الزنا واليهودى والنصرانى والمشرک وكلّ من خالف الإسلام، وكان أشدّ ذلک عنده سؤر الناصب»([١٤]).

٢ ـ خبر ابن أبى يعفور: «لا تغتسل من البئر التى يُجمع فيها غسالة الحمام؛ فإنّ فيها غسالة ولد الزنا، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء..»([١٥]).

٣ ـ خبر الديلمى، عن الصادق× وجاء فيه: «إنّ ولد الزنا يقول يا ربّ فما ذنبى؟! فما كان لى فى أمرى صنع! فيناديه منادٍ ويقول به: أنت شرّ الثلاثة، أذنب والداک فنشأت عليهما، وأنت رجس ولن يدخل الجنّة إلا طاهر»([١٦]).

وهذا الحديث ورد عن أبى هريرة فى كتب أهل السنّة أيضاً، بمضمون قريب يثبت كونه أشرّ (أو شرّ) الثلاثة([١٧]). ولكن ورد اعتراض من عائشة على أبى هريرة فى هذا الحديث، كما نقلت عائشة وابن عباس أنّه يكون شرّ الثلاثة إذا عمل بعمل أبويه لا مطلقاً، وأنّ أبا هريرة التبس عليه الأمر فى الموضوع([١٨]). وقد أكثروا من التأويلات فى معنى هذا الحديث فليراجع حتى لا نطيل بتتبّع بعضها ممّا هو من التكلّفات. وقد روى عن الحسن البصرى أنه قال بأنّه إنّما سمّى ولد الزانية شرّ الثلاثة لأنّ أمّه قالت

له: لست لأبيک الذی تُدعی به، فقتلها؛ فسمّی شرّ الثلاثة([۱۹]). فتکون الجملة إشارة إلی شخص بعینة وإلی حادثة بعینها، لا إلی مطلق ولد الزنا.

۴ ـ خبر زرارة، عن الباقر× قال: «لا خیر فی ولد الزنا، ولا فی بَشَره، ولا فی شعره، ولا فی لحمه، ولا فی دمه، ولا فی شیء منه، عجزت عنه السفینة وقد حُمل فیها الکلب والخنزیر»([۲۰]).

۵ ـ خبر محمّد بن مسلم، عن أبی جعفر× قال: «لبن الیهودیّة والنصرانیة والمجوسیة أحبّ إلیّ من لبن ولد الزنا، وکان لا یری بأساً بلبن ولد الزنا إذا جعل مولی الجاریة الذی فجر بالجاریة فی حِلّ»([۲۱]).

۶ ـ خبر علی بن الحکم، عن أبی الحسن× ـ فی حدیث ـ أنه قال: «لا تغتسل من غسالة ماء الحمّام، فإنه یغتسل فیه من الزنا، ویغتسل فیه ولد الزنا، والناصب لنا أهل البیت، وهو شرّهم»([۲۲]).

۷ ـ خبر إبراهیم بن أبی زیاد الکرخی، عن الصادق× قال: «علامات ولد الزنا ثلاث: سوء المحضر، والحنین إلی الزنا، وبُغضنا أهل البیت»([۲۳]).

۸ ـ خبر أبی خدیجة، قال: سمعت أبا عبدالله× یقول: «لا یطیب ولد الزنا أبداً، ولا یطیب ثمنه أبداً»([۲۴]).

۹ ـ خبر أبی خدیجة الآخر، عن أبی عبدالله× قال: «لو کان أحد من ولد الزنا نجا، نجا سائح بنی إسرائیل»، قیل له: وما کان سائح بنی إسرائیل؟ قال: «کان عابداً، فقیل له: إنّ ولد الزنا لا یطیب أبداً، ولا یقبل الله منه عملاً، فخرج یسیح بین الجبال، ویقول: ما ذنبی؟!»([۲۵]).

۱۰ ـ مرسل العیاشی، عن إبراهیم، عن أبی عبد الله× قال: «إنّ نوحاً حمل الکلب فی السفینة ولم یحمل ولد الزنا»([۲۶]).

۱۱ ـ خبر نصر الکوسج، عن مطرف مولی معن، عن أبی عبد الله×، قال: «لا یدخل حلاوة الإیمان قلب سندیّ، ولا زنجی، ولا خوزیّ، ولا کردیّ، ولا بربریّ، ولا نبک الریّ، ولا من حملته أمّه من الزنا»([۲۷]).

۱۲ ـ خبر سعد بن عمر الجلاب، قال: قال لی أبو عبد الله×: «إنّ الله تعالی خلق الجنّة طاهرة مطهّرة، فلا یدخلها إلا من طابت ولادته»، وقال أبو عبد الله: «طوبی لمن کانت أمّه عفیفة»، وورد مضمونه فی خبر عبد الله بن سنان أیضاً([۲۸]).

۱۳ ـ خبر عبد الله بن عمرو، عن النبی قال: «لا یدخل الجنّة ولد زنیة، ولا منّان، ولا عاقّ، ولا مدمن خمر»([۲۹]). وروی مرفوعاً عن مجاهد عن أبی هریرة. وروی قریب منه عن أبی هریرة بأنّه لا یدخل الجنّة، ولا ولده ولا ولد ولده([۳۰]).

وهذا الحدیث قال فیه الملا علی القاری: «زعم ابن طاهر وابن الجوزی أنّ هذا الحدیث موضوع، لکن رواه أبو نعیم فی الحلیة عن مجاهد عن أبی هریرة به مرفوعاً، وأعلّه الدارقطنی بأنّ مجاهداً لم یسمعه من أبی هریرة»([۳۱]).

وقال العجلونی: «لا یدخل الجنّة ولد زنیة. رواه أبو نعیم عن أبی هریرة مرفوعاً، وأعلّه الدارقطنی بأنّ مجاهداً لم یسمعه من أبی هریرة، وقال فی المقاصد: وأخرجه أبو نعیم والطبرانی والنسائی لکن باضطراب، بل روی عن مجاهد عن أبی سعید الخدری، عن عبد الله بن عمرو بن العاص کما بیّنت ذلک فی جزء مفرد، وزعم ابن طاهر وابن الجوزی بأنّ الحدیث موضوع، ولیس بجیّد، ورواه النسائی أیضاً عن عبد الله بن عمرو بلفظ: لا یدخل ولد زنیة الجنّة، قال الحافظ ابن حجر: فسّره العلماء ـ علی تقدیر صحّته ـ بأنّ معناه: إذا عمل بمثل عمل أبویه، واتفقوا علی أنّه لا یُحمل علی ظاهره، وقیل فی تأویله أنّ المراد به من یواظب الزنا، کما یقال للشهود بنو صحف وللشجعان بنو الحارث، ولأولاد المسلمین بنو الإسلام»([۳۲]).

وقد ذكروا أنّ فی السند سالم عن نبیط عن جابان عن عبد الله بن عمرو، وأنّه لم یعلم لجابان سماع عن عبد الله، ولا لسالم سماع من جابان، ولا لنبیط([۳۳]).

۱۴ ـ خبر میمونة بنت سعد، مولاة النبی، قالت: سئل رسول الله صلی الله علیه وعلی آله وسلم عن ولد الزنا، قال: «لا خیر فیه، نعلان أجاهد بهما فی سبیل الله أحبّ إلیّ من أن أعتق ولد زنا»([۳۴]).

۱۵ ـ خبر أبی هریرة، قال: قال رسول الله: «لأن أمتع بسوط فی سبیل الله عز وجل أحبّ إلیّ من أن أعتق ولد زنیة»([۳۵]). وهذا الخبر تارةً نقل أنّه من قول أبی هریرة وأخری مرفوعاً إلی رسول الله.

هذا کلّه مضافاً لما ورد فی دیته وأنّها ثمانمائة درهم، فتساوی دیة أهل الکتاب، بل قد صرّح فی بعضها بأنّ دیته دیة الیهودی کما سیأتی.

فإنّه لو ضممنا هذه کلّها إلی بعضها بعضاً، وأضفنا إلیها حکم ولد الزنا فی القضاء والشهادة وولایة الأمر والمرجعیة وإمامة الجمعة والجماعة وغیر ذلک.. یحصل العلم أو الحجّة بأنّه غیر مسلم، بل هو ملحقٌ بالکافر، فیُحکم بترتیب آثار الکفر علیه.

إلا أنّ هذا المستند یتعّرض لمناقشات عدیدة أبرزها:

أوّلاً: إنّ بعض هذه الروایات لا یفید شیئاً فی المقام، کمسألة السؤر (خبر رقم ۱)؛ اذ قد یکون حکماً تعبدیّاً لا یعنی النجاسة ولا الحرمة، تماماً کالذی ورد فی سؤر الحائض والجنب، وقد یکون مرتبطاً بالحزازة المعنویّة لا بالنجاسة.

وکذلک خبر تفضیل لبن المجوسیة علی ابن ولد الزنا (رقم ۵)؛ فإنّ له علاقة باللبن الذی عند الأمّ (أمّ ولد الزنا) لا بولد الزنا نفسه، فیکون موضوع اللبن مرتبطاً بکونه متولّداً عن زنا، ولا تلازم بینه وبین أن یُحکم ولد الزنا بذلک، علماً أنّه علی أبعد تقدیر سیُحکم بنجاسة اللبن أو بحرمة إرضاع الولد منه، وهذا لا یلازم نجاسة ابن الزنا لو بلغ فأسلم وتشهّد الشهادتین.

وکذلک الحال فی النهی عن الاغتسال بغسالة ماء الحمام (رقم ۶)، فإنّه لا وجه لاعتبار ذلک من باب کفر ولد الزنا أو نجاسته، ولعلّه تنزّهاً عن کلّ ما یرتبط بالزنا، ویشهد له أنها ذکرت أیضاً غُسالة الزانی المغتسل نفسه، ولا فرق فیه بینه وبین غیر الزانی من حیث النجاسة، ما لم نقل بنجاسة عرق الجنب من الحرام، واعتبار غسالته هذه هی تلک التی تتصل بفعله الزنا وتتعقّبه مباشرةً، بل فی بعض هذه الروایات التعلیل بأنّه یغتسل فیه المجنب مطلقاً، مع أنّ المجنب لیس بنجس، فتکون هذه النصوص إمّا تنزیهاً عن نجاسة عرضیّة أو تنزیهاً عن الغسالة مطلقاً، لا کشفاً عن وجود نجاسة ذاتیّة بالضرورة.

کما أنّ کون دیته مطابقة لدیة الذمّی أو الیهودی، لا یعنی کفره، وإن کان مؤشراً علیه ظنّاً، فهو حکم تعبّدی، ومجرّد التشابه لیس بدلیل، وسیأتی بحثه، وإلا فهل کون دیة المرأة أقرب إلی دیة الیهودی دلیلٌ علی قربها من الکفر؟!

ثانیاً: إنّ بعض هذه الروایات باطل متناً، ومخالف للقرآن الکریم ولحکم العقل، مثل خبر الدیلمی (رقم ۳)، وخبر أبی خدیجة الثانی (رقم ۹) وخبر الجلاب وغیرها من الأخبار، إذ کیف یحکم بعقابه ودخوله جهنّم فیما القرآن یجعل ـ فی العدید من الآیات ـ المعیار فی الخلاص هو الإیمان والعمل الصالح والتقوی وأنّ الله لا یظلم أحداً مثقال ذرّة وأنّه یجزی بعمله مهما کان قلیلاً، مع أنّه لا علاقة له بما فعل أبوه وأمه؟!

بل كيف يُعقل أنّه لو تاب والداه دخلا الجنّة، فيما هو لا يدخل الجنة حتى لو تاب وآمن وعمل صالحاً؟! مع أنّه لو عصى لعصى بغير اختيارٍ منه، على خلافهما حيث عصيا باختيارهما.

فهذه الروايات لا يمكن تصديقها، ولو كانت معتبرة السند.

كما أنّ القرآن صريح بأنّ الله لا يضيع عمل عامل من ذكر أو أنثى، فكيف ذهبت جهود سائح بنى إسرائيل وأمثاله سدى؟!

كما أنّ خبر نصر الكوسج باطل متناً، وواضحة عليه معالم النزعة القوميّة، فما معنى عدم دخول حلاوة الإيمان فى قلوب الأكراد والبربر والزنج وغيرهم؟! وهل هذا يتوافق مع المناخ القرآنى العام فى التعامل مع البشر فى قضايا الإيمان والدين؟!

ولنعم ما قال فيه المحقق العراقى حيث قال: «علامة الوضع فى هذا الحديث ظاهرة؛ إذ لم تكن المنطقة ذات تأثير فى نجابة إنسان أو شقائه. وإنّما كان يختلق أمثال هذه الأحاديث الكاذبة، من كان يروقه ضرب خصومه بسلاح الدين، فكان هذا يختلق حديثاً فى ذمّ قبيلة خصمه، وذاك فى ذمّ قبيلة هذا. وقد راجت سوق وضع الحديث يومذاك فى ذم بلاد وقبائل ومدح بلاد وقبائل أخرى. أفترضى نفس ذكيّة مؤمنة الاعتماد على هكذا مخاريق؟»([٣٦]).

ثالثاً: إنّ جملةً من هذه الروايات ضعيف السند، وما بقى لا ينفع، وذلك:

أ ـ أما من الناحية السنديّة، فخبر الوشاء مرسل؛ لأنّه رواه عمّن ذكره. وخبر ابن أبى يعفور ضعيفٌ بابن جمهور وبالإرسال أيضاً. وخبر الديلمى مرسل، مضافاً لضعف الديلمى نفسه المتهم بالغلوّ والكذب، والملحق به من خبر أبى هريرة لا يؤخذ به؛ لعدم الأخذ برواية أبى هريرة بعد ورود النص عن عائشة بنقد فهمه ونقله للحديث. وخبر على بن الحكم هو مرسل؛ إذ رواه عن رجل، وخبر الكرخى ضعيف بابن مسرورٍ وغيره، وخبر أبى خديجة ضعيف بمحمد بن خالد البرقى، حيث لم تثبت وثاقته عندى([٣٧]). وخبر العياشى ضعيف بالإرسال، وخبر نصر الكوسج ضعيف السند بالكوسج نفسه فهو مهمل جداً، وكذلك ورد فى السند سهل بن زياد المتهم بالضعف. وخبر الجلاب وعبد الله بن سنان ضعيف السند بالحسن بن راشد، فلم تثبت وثاقته، كما وفى السند محمد بن على الكوفى ولم تثبت وثاقته إن لم نقل بأنّه أبو سمينة الضعيف الكذاب، وخبر ميمونة ضعيف بأبى يزيد الضبّى (الضنّى)؛ حيث لم تثبت وثاقته، بل قد صرّحوا بكونه مجهولاً، وقد ضعّف ابن حزم إسرائيل الوارد فى السند، وهذا الرجل فيه كلام أيضاً بينهم([٣٨]). وتقدّم الكلام فى بعض الأخبار الأخرى فلا نعيد. وحديث أبى هريرة الأخير لا نعمل به؛ نتيجة أبى هريرة نفسه حيث نتوقّف فى حديثه.

نعم، خبر أبى خديجة الآخر ظاهره الاعتبار السندى، وكذلك كلّ من خبر زرارة وخبر محمد بن مسلم. وبعض أخبار الدية مصحّحة عندهم، وسيأتى إن شاء الله الحديث عنها. علماً أنّه لم يرد شىء من هذه الأخبار فى الصحيحين عند أهل السنّة.

وعليه، فما صحّ سنداً هنا هو:

١ ـ خبر زرارة (رقم ٤)، وهو مناقضٌ للقرآن الكريم والسنّة الشريفة وحكم العقل كما قلنا قبل قليل، فلا اعتبار به.

٢ ـ خبر محمد بن مسلم (رقم ٥)، وقد قلنا بأنّه لا علاقة له بحكم ولد الزنا إسلاماً أو طهارةً.

٣ ـ خبر أبى خديجة الآخر (رقم ٩)، وقد قلنا بأنّه يناقض الكتاب والسنّة وحكم العقل.

وعليه، فلم يتحصّل خبرٌ صحيح السند والمتن، يمكن من خلاله الحكم بكفر ولد الزنا أو نجاسته. بل الدالّ بين هذه النصوص ـ كما بيّنا ـ ليس سوى أخبار غالباً ضعيفة السند أو المتن أو كليهما، فلا يحصل وثوق بالصدور من ذلك.

رابعاً: لو سلّمنا بدلالة بعض الروايات على النجاسة، كروايات السؤر والغسالة، فهى تُثبت النجاسة، ولا تُثبت الكفر أو العقاب؛ لاحتمال كون عنوان ولد الزنا مما تترتّب عليه النجاسة بلا توسّط عنوان الكفر، ولا دليل بالضرورة على الملازمة، ويمكن مبدئيّاً تصوّر الحكم بالنجاسة مترتباً على من هو معنون بعنوان المسلم، فهى أحكام اعتباريّة كما هو واضح.

خامساً: ذكر الشيخ الأنصارى والسيد الشهيد الصدر وغيرهما أنّ روايات الغسالة وأمثالها غاية ما تدلّ عليه هو الحزازة المعنويّة، ولو بقرينة عدم طهارته إلى سبعة آباء، ومقارنته بالكلب والناصب ونحو ذلك([٣٩]).

وهو احتمالٌ وارد، وإن لم يظهر تعيّنه، إلا بعد ضمّ الإشكالات إلى بعضها أو بمثل ما قاله السيد محسن الحكيم من أنّ التعبير عن الناصب بأنه شرّهم كاشفٌ عن إرادة الخباثة المعنويّة([٤٠]).

سادساً: إن تعبير (كره) الوارد فى خبر الوشاء (رقم١) يمكن أن يجتمع مع الكراهة المصطلحة، دون الحرمة، فلا دلالة فيه على الحرمة أو النجاسة، كما أفاده بعض الفقهاء([٤١]). وهو جيّد. ويعزّز ـ كما أفاده السيد الصدر ـ بأنّه قد ثبتت طهارة النصرانى واليهودىّ، فلا يكون هذا النص مفيداً للنجاسة لوجودهما فيه.

سابعاً: ما ذكره الشيخ الأنصارى، من أنّ غاية ما فى هذه الأخبار هو عدم إسلام ولد الزنا، وهذا لا يُثبت كفره، إلا بنفى الواسطة بين الكفر والإسلام، وقد اختار الشيخ البحرانى أنّ له حالة بين الإيمان والكفر، ولهذا يستفاد من النصوص أنّه لا يدخل الجنّة، ولكنّه لا يذهب إلى النار([٤٢]).

إلا أنّ الإنصاف أنّ هذا من التكلّفات، والقرآن يذكر أنّ الناس إمّا فى الجنّة أو فى النار، وأنّهم إمّا مقرّبون أو أصحاب يمين أو شمال، وقد بُيّنت مواقعهم فى الآخرة فى الجنّة والنار، وظاهرة ولد الزنا لها حضور واضح فى الموروث الحديثى والتاريخى، فكيف لم يُشر إليها القرآن الكريم وأطلق الوعود والعطايا وقوانين الثواب والعقاب إطلاقاً قد يفهم منه الإباء عن التخصيص؟!

والغريب ما ذكره الشيخ يوسف البحرانى والشيخ جواد التبريزى من أنّ ابن الزنا المؤمن يُثاب يوم القيامة فى النار، أى يكون ثوابه منها([٤٣])، وهذا من تسرية الذهنية الفقهيّة الاعتبارية إلى الذهنية الكلاميّة، وكلّه مخالف للمزاج العام للقرآن الكريم، وإن كان فى بعض الروايات الضعيفة إشارة لمثل هذه المصائر لولد الزنا، وأنّه لا يدخل الجنّة إلا من طابت ولادته([٤٤])، وكذلك خبر أيّوب بن حرّ، عن أبى بكر قال: كنّا عنده ومعنا عبد الله بن عجلان، فقال عبد الله بن عجلان: معنا رجل يعرف ما نعرف، ويقال: إنّه ولد زنا، فقال: «ما تقول؟» فقلت: إنّ ذلك ليُقال له، فقال: «إن كان ذلك كذلك بنى له بيت فى النار من صدر، يردّ عنه وهج جهنم، ويؤتى برزقه»([٤٥]).

فهذا كلّه مخالف لمنطق القرآن الكريم الصادح من أوّله إلى آخره بأنّ العبرة فى الجنّة والنار هو الإيمان والعمل الصالح، وبأنّ الله وعد الذين آمنوا بالجنّة، والله لا يخلف الميعاد. ولم أفهم معنى وضعه فى النار يأتيه رزقه دون أن يعذّب! وما قيمة حياته بناء على هذا الخيار القهرى؟!

وعقليّة التخصيص يمكن إجراؤها فى الأحكام الشرعيّة، أما فى مثل ما نحن فيه فهو صعب جداً بعد كلّ هذا التأكيد القرآنى وغيره، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأنّه لا تزر وازرة وزر أخرى، وأنّ سعيه سوف يُرى، وأنّ أكرمكم عند الله أتقاكم وأنّنا كرّمنا بنى آدم و.. هذا فضلاً عن منطق العدل الإلهى الذى تؤمن به العدليّة.

من هنا فلا أصدّق هذه الروايات وأشكّ فی وضعها، حتی لو قلنا بأنّه لا یجب علی الله الثواب، وأنّ وعده یخصّص بغیر ولد الزنا، کما ذکره السید الخمینی([۴۶])، فإنّ هذا یخالف ظاهر بعض هذه الروایات، کروایة عدم نجاته مثله مثل سائح بنی إسرائیل، وروایة عدم وجود أیّ خیر فیه، وأنّه أسوأ من الکلب والخنزیر، وأنّ النعال خیر منه، فهذا لا یرتبط بقضیّة التفضّل بالثواب، بل یشیر إلی ظاهرة واقعیّة فی ابن الزنا، ویناقضها الواقع الخارجی ومنطق العدلیّة، ولو کان السیاق سیاق عدم دخول الجنّة؛ لعدم وجوب الثواب علی الله، لما ناسب ذمّ ابن الزنا فی ذاته، بل لناسب مدحه وتصویره کأنّه مثل الآخرین غایته لا یُعطی الثواب.

ثامناً: ما ذکره السید الخمینی، من أنّ هذه النصوص یمکن فهمها ضمن سیاق الروایات الکثیرة التی عبّرت بالکفر وأرید منه العصیان، ککفر تارک الصلاة مثلاً، فلا موجب لحملها علی الکفر الاصطلاحی([۴۷]).

إلا أنّ هذا الوجه یمکن الأخذ به لو أنّ النصوص استخدمت کلمة الکفر، إلا أنّ الموجود بین أیدینا هو الحکم علیه بالنار، وبأنّه نجس، وبأنّه لا خیر فیه أبداً، وبأنّه أسوأ حالاً من الکلب والخنزیر حتی لم تتحمّله سفینة نوح، وبأنّ النعال خیر منه، وبأنّه أشرّ من غیره، وغیر ذلک، وهذه الألسنة ـ بصرف النظر عن سائر المناقشات ـ لا تتحمّل التأویل الذی افترضه السید الخمینی، کما هو واضح.

تاسعاً: حاول بعضهم تخریج هذه الأحادیث بأنّ ولد الزنا یُسلب منه الإیمان قبل موته، ولهذا کانت هذه هی أحکامه.

وقد أجاب عنه المیرزا الآملی بأنّه لو کانت هذه هی النکتة فی کلّ الأحکام المترتّبة علیه لکان یفترض ترتیب تمام آثار الإسلام علیه قبل وفاته، وتخصیص أثر الولادة من الزنا فی الآخرة([۴۸]).

ویمکن أن نضیف إلی کلامه رحمه الله أنّه لو کان الأمر کذلک، فلماذا ورد أنّه یوضع له بیتٌ فی النار یتنعّم فیه، فهذا خلاف منطق العقاب القرآنی.

عاشراً: إنّ خبر الکرخی (رقم ۷) مناقضٌ للواقع، فهناک أولاد زنا کُثر فی العالم لا یُبغضون أهل البیت، لأنّهم لا یسمعون بهم أساساً، والبغض التقدیری غیرُ ظاهر من الروایة، بل إنّ اجتماع الخصال الثلاث التی ذکرتها هذه الروایة غیر متحقّق فیهم.

حادی عشر: حاول بعضهم ـ کالسید المرتضی ـ أن یفسّر هذه النصوص بأنّها إخبارٌ عن واقع حال ابن الزنا، ولو أظهر الإیمان والصلاح، فهی تخبر عن أنّ کلّ ابن زنا هو سیء وخبیث، ویختار الفساد، مهما ظهر لنا صلاح حاله، ولهذا لا نرتّب علیه آثار العدالة ولو بدت لنا؛ لإخبار الشارع لنا بأنّه غیر عادل واقعاً([۴۹]).

ویجاب بأنّ ذلک مآله إلی سلب الاختیار فی الفهم العقلائی؛ إذ ما هذه الصدفة التی التأمت بحیث جعلت کلّ أولاد الزنا بالخصوص یختارون الفساد لیحرموا من الجنّة ولا یشذّ منهم أحد؟! فهذا لا یُفهم إلا بضرب من تأثیر الخلقة علیهم؛ لأنّها القاسم المشترک بینهم. والغریب أنّ السید المرتضی یردّ بعض الأخبار فی الباب بأنها آحادیة، ولا أدری کیف قبل بخبر (لا یدخل الجنّة ابن زنا) واعتبره مفیداً للعلم؟! فهذه تأویلات وتکلّفات فی کیفیة الخروج من مأزق هذه النصوص التی تخالف منطق القرآن ومنطق العقل السلیم.

ثانی عشر: ذکر بعضهم کما تقدّم، أنّ الأحادیث تُحمل علی أنّ المراد هو فاعل الزنا لا ولد الزنا، کما یقال: بنو الإسلام، وهم المسلمون.

وهذا غريب، فأىّ مُراجع لألسنة هذه الروايات يرى وضوحاً فى أنّه يراد منها ابن الزنا، بل ما معنى أنّه كذلك إلى سبعة آباء أو ولده وولد ولده، وأمثال هذه التعابير؟! فما ذكر من التأوّلات مرجعه إلى شعورهم بصعوبة فهم هذه الأحاديث وفقاً لأصول الإسلام والقرآن والعقل، وهى أحاديث رواها العشرات من أئمّة الحديث الشيعة والسنّة، حيث ذكر السيد على الميلانى أسماء خمسين من كبار علماء أهل السنّة نقلوا هذه الأحاديث فى كتبهم([٥٠]).

ثالث عشر: ذكر السيد على الميلانى المعاصر، أنّ هذه الأحاديث يُفهم منها الكلام عن الحالة الغالبة، ومن ثم لا تمنع من حصول حالة الصلاح فى ابن الزنا فى حالات قليلة([٥١]).

وهذه المحاولة جيّدة، لولا أنّها لم تأخذ بعين الاعتبار مجموعة المواقف من ابن الزنا فى مختلف الأبواب، فإنّ صدور مثل هذه النصوص سوف يسىء لابن الزنا الصالح، فما الفائدة فى إعلامنا بأنّ أكثر أولاد الزنا سيكونون سيئين، ثم نقوم بالحكم عليهم وعلى سلالتهم وجذورهم بأنّهم فى جهنّم، وبأنّ النعال خير منهم، وبأنّهم شرّ من غيرهم، وبأنّه لا خير فى بدنهم ولا روحهم.. ونخلق وعياً اجتماعيّاً سلبيّاً منهم، بحيث يوجب ذلك خلق فضاء غير سليم تجاه الصالح من أولاد الزنا؟! فأين العدالة فى هذا الموضوع؟!

فالسؤال الرئيس هنا: لو صحّ هذا التحليل فلماذا تخبرنا النصوص بهذه الطريقة ثم تحكم بهذه الحدّة عليه؟! علماً أنّ ابن الزنا إذا كان مسلماً يدخل الجنّة ولو دخل النار مدّةً نتيجة عدم صلاحه، على المشهور بين علماء الإسلام، مع أنّ النصوص تؤكّد على عدم دخوله الجنّة أبداً، بل كيف نجمع هذا التفسير مع مثل حديث سائح بنى إسرائيل المفروض أنّه كان صالحاً؟! وكذلك مع خبر الديلمى المتقدّم، وخبر زرارة الدالّ على أنّ ابن الزنا لا خير فيه أبداً لا فى لحمه ولا بشره ولا شىء منه، وخبر أبى خديجة أنّه لا يطيب ولد الزنا أبداً وأمثال ذلك. فهل هذه النصوص تخلق وعياً صحّياً تجاه ولد الزنا فى المجتمع لو عاشها الناس أو أنّها تخلق وعياً سلبيّاً، وظاهرها أنّه مسلوب الخير مطلقاً؟!

هذا كلّه، ونحن لا نملك أىّ دليل علمى على أنّه بالفعل أولاد الزنا أغلبهم فاسد، ولم نقم بأىّ إحصاء علمى يؤكّد هذا الأمر، ولو كان المعيار هو الغلبة، فمن أين نشأت هذه الغلبة؟ فلو نشأت من كونه ابن زنا عدنا إلى أصل الإشكاليّة العقديّة العدليّة، ولو نشأت من الفضاء الاجتماعى المحيط حيث لا يتربّى بطريقة سليمة، فهذا أمرٌ يشترك معه فيه الكثير من أطفال الشوارع وأبناء الأسر الممزّقة وغيرهم، فما هو الموجب لتركيز النظر بهذه الحدّة على ابن الزنا؟! بل لو كان هذا هو السبب لكان اللازم بالشريعة أن تدعو لاحتضان ولد الزنا وخلق فضاء أسرى بديل له حذراً من انحرافه، مع أنّ الجوّ العام يوحى بعكس ذلك تماماً، فيما تقدّمه لنا النصوص الحديثية فى باب ولد الزنا عموماً.

وبعبارة أخيرة: إنّ فرض أنّ الأحاديث تحكى عن الحالة الغالبة فى ابن الزنا غير معقول؛ إذ فضلاً عن أنّها ستكون جائرةً فى حقّ ابن الزنا الصالح الذى يقرأها أو يسمعها، لا معنى لها فى مثل خبر سائح بنى إسرائيل، ولا فى مثل عدم دخوله الجنّة أو وضعه فى بيت فى النار يتنعّم منه، فالصالح يدخل الجنّة، ولماذا مع صلاحه يوضع فى بيتٍ فى النار؟! كما أنّه لا يتناسب ذلك مع سياق خبر الديلمى، ولا خبر زرارة بعده. بل لو كانت العبرة بالغلبة لكان الأنسب الإشارة إلى ذلك، حفاظاً على المعايير القرآنيّة فى الثواب والعقاب، نظراً لحساسية الموضوع ودفعاً لأىّ التباس فى الفهم.

وعليه، فالصحيح أنّ ولد الزنا كسائر الناس، فإذا شهد الشهادتين فهو مسلم وتترتّب عليه آثار الإسلام، تمسّكاً بالقواعد الشرعيّة العامة فى هذا السياق، وتمسّكاً أيضاً بالكثير من النصوص التى حدّدت لنا الإسلام الواقعى والظاهرى معاً، وتمسّكاً كذلك بالنصوص الكثيرة التى بيّنت معايير الثواب والعقاب عند الله مشيرةً إلى أنّ الله لا يظلم، وأنّه يفى بوعده، وأنّه كريم جواد، وأنّ العبرة عنده

بالإيمان والعمل الصالح، وإلا يلزم أن يكون طاهرُ المولد الفاسق الفاجر أحسن حالاً عند الله من ولد الزنا الصالح التقىّ الورع كسائح بنى إسرائيل! ولهذا قال الحرّ العاملى بأنّ الموافق لقواعد العدليّة هو مجازاة ولد الزنا بعمله لا غير([٥٢]).

ولم يُنقل فى التاريخ أنّ المسلمين والمتشرّعة قد تعاملوا مع أولاد الزنا فى مجتمعاتهم على أنّهم كفّار، فقتلوهم أو أخذوا منهم الجزية أو بحثوا فى فقههم من هذه الزوايا، بل لو كان كافراً وارتكز كفره الواقعى أو الظاهرى فى أذهان المتشرّعة فما معنى ورود النصوص بأنّه لا يؤمّ الناس أو لا يقضى، فإنّ مثل هذه النصوص تشير إلى إرادة أهل البيت حرمانه من حقّ، ولو كان كافراً معلوم الكفر ولو ظاهراً لما كانت حاجة لهذه النصوص، بل لركّزوا على كفره وأنّه لا تترتّب عليه آثار الإسلام.

بل لو كان كفره ـ ولو الظاهرى ـ مرتكزاً فى الأذهان لكانت ظاهرة علاقاته مع الناس باديةً فى النصوص من حيث النكاح، مع أنّنا لا نجد ذلك، ولم نسمع أن تحدّث الإسلام عن موقفٍ من أولاد الزنا فى المجتمع العربى يميّزهم عن المسلمين ويعتبرهم كفّاراً ولو ظاهراً، كيف وسيكون الابن ـ ولو كان صغيراً ـ كافراً محروماً من الجنّة ومن كثير من الحقوق المدنيّة، بل قد يقال بنجاسته، بمقتضى إطلاق هذه النصوص، فيما الأب والأم مسلمان قد يدخلان الجنّة لو تابا!

كما أنّ خبر ابن أبى يعفور، قال: قال أبو عبد الله×: «إنّ ولد الزنا يستعمل، إن عمل خيراً جزى به، وإن عمل شراً جزى به»([٥٣])، هو الموافق للقرآن والأوفق بالقواعد، لكنّه ضعيف السند أيضاً.

يضاف إلى ذلك أنّ مقتضى الفطرة وأخذ الميثاق أنّه مسلم ويتأتّى منه الإسلام، فلو كانت ولادته القهريّة تسلِب منه توفيق الإيمان ولو غالباً، ثم يعاقب أو لا يُثاب، فهذا خلاف المنطق الفطرى الدينى، وخلاف منطق إلقاء الحجّة عليه أمام الله سبحانه، ولكنّا رأينا فى النصوص ترتيب الآثار على سوء أعماله وكفره لا على كونه ولد زنا.

وإنّنى أعتقد بأنّ أىّ شخص يقرأ ـ بدون تكلّف وتأوّل وأدلجة ـ هذه النصوص، سيشعر بشكل واضح بمنافاتها للمناخ القرآنى الجلىّ فى موضوع قيمة الإنسان، وأنّه لا أنساب يوم القيامة، ولا عبرة بكلّ هذه المعايير، بل العبرة بالعمل الصالح الذى يمكن أن يصدر من جميع البشر كلّ حسب طاقته، وأنّ الله لا يظلم أحداً شيئاً، فتخيّل من نفسك لو جاء حديث يقول: لا خير فى كردىّ ولا عراقى ولا فارسى ولن يروا الجنّة أبداً، وأنّ النعال خير منهم، فهل تقبل بهذا الحديث وتجده منسجماً مع ثقافة العدل والإحسان والمنطق القرآنى العادل فى التعامل مع الناس، أو تعتبره موضوعاً أو تكل علمه إلى أهله ولا تعمل به مطلقاً؟!

وإذا كان الغرض منه الحدّ من الزنا بتخويف الزانيين، فلماذا تكون الطريقة بظلم وتشويه صورة الابن الذى لا ناقة له ولا جمل فى كلّ ما حصل؟!

وإذا أُريد بيان التأثير السلبى للزنا على الولد فى الجملة فهناك أشياء كثيرة تؤثر سلباً فى الجملة على بنى البشر ولم نجد هذه الحدّة فى النصوص حولها؟!

وإذا أُريد عدم تعاطف الناس مع أولاد الزنا بحيث لا يشجّع ذلك على فعل الفاحشة، فإنّ هذا يكون على حساب ابن الزنا نفسه، لاسيما بعد حرمانه من جملة حقوق مدنيّة على رأى الكثير من الفقهاء كما سوف نرى بعون الله، فالأفضل أخذه من والديه واحتضانه بدل تركه منبوذاً فى المجتمع بخلق ثقافة سلبيّة تجاهه، الأمر الذى سيشجّعه على الذهاب خلف سنّة أبيه وأمّه فيما فعلاه؟! فنحن عندما نحكم بهلاكه الدائم أو الغالبى نشجّعه على الفساد ونغريه به بدل أن ننقذه منه، وعندما نحكم بكفره فنحن نحرمه من الاندماج فى المجتمع الإسلامى وكأنّنا نقول له بأنّ عليك أن تذهب لتندمج فى مجتمع كافر كى تشعر بذاتك، ولو

كان النبى يروّج مثل هذه المفاهيم فقد يصدّ بعض الناس عن الدخول فى إسلامه عندما يكونون أولاد زنا حتى فى ديانة غير الإسلام. أليست كلّ هذه المنظومة من الملاحظات النقديّة تربك وثوقنا بصدور هذه النصوص وتدفعنا لعدم الأخذ بها؟!

إنّنى أحتمل أنّ صدور هذه النصوص جاء فى العصر العباسى الذى كثرت فيه الفاحشة حداً عظيماً، وازداد الحديث فيه عن أولاد الزنا، فاختلقت هذه النصوص لمواجهة هذه الظواهر، أو أنّها أتت لتدين بعض الشخصيات التاريخية التى يراد اتّهامها فى أدائها عبر اتهامها بأنّها منسوبة لآبائها، وهذا أمرٌ تكرّر كثيراً فى عدد من الشخصيّات حتى فى الصدر الأوّل كما هو معروف، وهذا كلّه يعزّز احتمال الوضع فى هذه الأحاديث ويفقدنا الوثوق بها.

وعليه، فالصحيح هو القول بكون ولد الزنا كسائر الناس فى ترتيب آثار الإسلام عليه أو الكفر، وفقاً لسائر القواعد الشرعيّة، وأنّه يحاسب على إيمانه وعمله الصالح لا غير، فلا يصحّ إطلاق القول بكفره.

٣ ـ إمامة ولد الزنا للجماعة والجمعة

لعلّ المعروف بين فقهاء الإماميّة هو أنّ ابن الزنا لا يكون إماماً للجماعة وما أُخذت فيه الجماعة كصلاة الجمعة، دون تمييز فى ذلك بين المأمومين طاهرى المولد وغيرهم. بل قد ادّعى عليه الإجماع.

أمّا فقهاء أهل السنّة، فذهب بعضهم إلى كراهة إمامة ولد الزنا لكنّه لو تقدّم جاز، وهو المعروف من مذهب الأحناف، وبعض الشافعيّة، مستندين إلى أنّ ولد الزنا ليس له أب يثقّفه فيغلب عليه الجهل، وأنّ فى تقديمه تنفير الناس من الجماعة.

وذهب آخرون إلى أنّه لا تكره إمامته، ولكن يكره أن يكون إماماً راتباً، وهو المعروف بين المالكيّة، ولعلّه رأى الشافعى أيضاً.

وذهب أحمد والحنابلة إلى أنّه لا تكره إمامته مطلقاً، شرط توفّر سائر الصفات فيه، وهو المنسوب أيضاً إلى عطاء، وسليمان بن موسى، والحسن، والنخعى، والزهرى، وعمرو بن دينار، وإسحاق، وداود، وابن المنذر وغيرهم([٥٤]).

وقد عبّر الكثير من الفقهاء عن هذا الشرط عادةً فى كلماتهم بطهارة المولد، وبناءً عليه، فلو شكّ فى طهارة مولده لم تجز الصلاة خلفه؛ لأصالة عدم الطهارة، وسوف نرى أنّ هذا مخالف للنصوص التى أخذت قيد أن لا يكون ابن الزنا، ولم تأخذ قيد أن يكون طاهر المولد، إذ يمكن استصحاب عدم كونه ابن زنا عند الشكّ، ولعلّه لهذا فسّر بعضهم شرط طهارة المولد بأن لا يعلم كونه ابن زنا، كما أشار لذلك كلّه السيد محسن الحكيم([٥٥]).

والمستند فى الحكم هنا مجموعة من الروايات الإماميّة عن أهل البيت، حيث لا توجد رواية سنيّة فى الموضوع، ولا رواية نبويّة، ولهذا اعتمد أهل السنّة ـ كما رأينا ـ على وجوه استحسانيّة اعتباريّة غير سالمة؛ لأنّ المفروض أنّ إمام الجماعة يمكن أن نشترط فيه علمه بالصلاة وصلاحه، ومن ثمّ لا داعى لشرط زائد مثل طهارة المولد لإحراز علمه وصلاحه، كما أنّه لو كان عدم وجود الأب معه مبرّراً لافتراض جهله بالدين، فما هو العمل فى اليتيم، حيث يلزم أن نقول بعدم جواز إمامته؟!

وعلى أيّة حال، فأهم الروايات هنا ما يلى:

الرواية الأولى: معتبرة أبى بصير، عن أبى عبدالله×، قال: «خمسة لا يؤمّون الناس على كلّ حال: المجذوم والأبرص والمجنون وولد الزنا والأعرابى»([٥٦]).

وهی واضحة فی الدلالة علی المطلوب، ومعتبرة من حیث السند.

الروایة الثانیة: معتبرة زرارة ـ علی المشهور ـ عن أبی جعفر×، قال: قلت له:.. فقال: وقال أمیر المؤمنین×: «لا یصلّی أحدکم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزنا، والأعرابی لا یؤمّ المهاجرین»([۵۷]).

وهی واضحة فی الدلالة علی المطلوب أیضاً، وسندها معتبر علی المشهور، وفیه إبراهیم بن هاشم القمّی.

وقد یقال بأنّ ظاهرها النهی عن الصلاة خلف هؤلاء، وهو لا یلازم بطلان الصلاة، فلعلّه حکمٌ تکلیفی مستقلّ فی ظرف الجماعة، لا أنه یبطل الصلاة والجماعة، تماماً کقولک: لا تنظر نظرة حرام وأنت تصلّی، وسیأتی.

الروایة الثالثة: خبر محمد بن مسلم، عن أبی جعفر× أنه قال: «خمسة لا یؤمّون الناس، ولا یصلّون بهم صلاة فریضة فی جماعة: الأبرص والمجذوم وولد الزنا والأعرابی حتی یهاجر، والمحدود»([۵۸]).

وهذا الخبر دالّ أیضاً، لکنّه ضعیف السند، کما أشار السید الخوئی([۵۹])؛ لضعف طریق الصدوق إلی محمد بن مسلم فی المشیخة، علی ما هو الصحیح، فیصلح للتأیید.

الروایة الرابعة: خبر الأصبغ بن نباتة، قال: سمعت علیاً× یقول: «ستّة لا ینبغی أن یسلَّم علیهم، وستّة لا ینبغی [لهم] أن یؤمّوا الناس، وستّة فی هذه الأمّة من أخلاق قوم لوط، فأما الذین لا ینبغی أن یسلّم علیهم: فالیهود والنصاری، وأصحاب النرد والشطرنج، وأصحاب الخمر، والبربط والطنبور، والمتفکّهون بسبّ الأمهات، والشعراء. وأمّا الذین لا ینبغی أن یأمّوا من الناس، فولد الزنا، والمرتدّ، والأعرابی بعد الهجرة، وشارب الخمر، والمحدود، والأغلف..»([۶۰]).

وهذه الروایة ضعیفةٌ من السند، حیث وقع فی طریقها أبو جمیلة، وهو المفضل بن صالح الضعیف المتهم.

یضاف إلی ذلک أنّ الوارد فی الروایة هو تعبیر «لا ینبغی»، وهذا التعبیر وإن کان یصلح لإفادة الحرمة، إلا أنّه یستعمل فی الکراهة والتنزیه أیضاً، فلا یتعیّن دلالته فی المقام علی الحرمة التکلیفیة والوضعیّة، ویعزّز هذا الاحتمال أنّ نفس التعبیر ورد فی موضوع من یُسلّم علیه، مع أنّه لا خلاف فی جواز السلام علی الأصناف الستة التی ذکرت فی ذلک ولو بعضها علی الأقلّ، فدلالة هذه الروایة ـ کسندها ـ ضعیفة.

الروایة الخامسة: ما أورده المحدّث النوری عن کتاب جعفر بن محمد بن شریح، عن عبدالله بن طلحة، عن أبی عبدالله× أنه قال: «لا یؤمّ الناس: المحدود، وولد الزنا، والأغلف، والأعرابی، والمجنون، والأبرص، والعبد»([۶۱]).

وهذا الخبر ضعیف؛ لعدم وضوح الطریق أساساً، بل عدم ثبوت وثاقة جعفر بن محمد بن شریح، کما أنّ عبد الله بن طلحة إن کان هو النهدی فهو مجهول الحال، فالخبر ضعیف سنداً، ومصدراً.

یضاف إلی ذلک شذوذ هذا الخبر فی موضوع العبد، حیث تفرّد بذلک، مع وجود روایات معارضة له فیه.

الروایة السادسة: خبر العیاشی عن عبدالله (عبید الله) الحلبی، عن أبی عبدالله× قال: «ینبغی لولد الزنا أن لا تجوز له شهادة، ولا یؤمّ بالناس، لم یحمله نوح فی السفینة، وقد حَمل فیها الکلب والخنزیر»([۶۲]).

والحدیث ضعیف السند؛ لعدم وضوح طریق العیاشی إلی الحلبی، مضافاً إلی ضعفه متناً ـ بملاحظة ذیله ـ کما قلنا سابقاً.

الروايۀ السابعۀ: صحيحۀ زرارۀ، قال: سمعت أبا جعفر× يقول: «لو أنّ أربعۀً شهدوا عندى على رجل بالزنى، وفيهم ولد الزنى لحددتهم جميعاً، لأنّه لا تجوز شهادته، ولا يؤمّ الناس»([۶۳]).

وهى تامّۀ الدلالۀ والسند.

الروايۀ الثامنۀ: خبر على بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن ولد الزنا، هل تجوز شهادته؟ قال: «نعم، (لا) تجوز شهادته، ولا يؤمّ»([۶۴]).

وسيأتى الحديث عن هذا الخبر فى شهادۀ ولد الزنا.

هذه هى الأحاديث العمدۀ الواردۀ فى ابن الزنا من حيث إمامته للجماعۀ، ويمكن هنا ذكر بعض التعليقات:

التعليق الأوّل: ما أورده المحقّق الإصفهانى على الاستدلال بروايات الباب بأنّ هذه الروايات قد ورد فيها تعداد جملۀ من الأشخاص ممّن لا ينبغى الصلاۀ خلفهم، مع أنّ بعض من ورد ذكره قد ثبت جواز الصلاۀ خلفه، ودلّت على ذلک الروايات الأخرى، وذلک مثل الأبرص، والروايات التى لم تضم مثل الأبرص غير معتبرۀ السند هنا، وما ضمّ مثله فهو المعتبر سنداً، ومع هذا كيف نفهم من وحدۀ التعبير «لا يؤمّون» «لا يصلى أحدكم خلف».. إرادۀ الحرمۀ، بعد الجزم بعدم إرادتها جداً فى مورد الأبرص؟ ولهذا احتاط الشيخ الإصفهانى فى المسألۀ([۶۵]).

وهذا الاشكال واردٌ وعرفى أيضاً، ولا أقلّ من تضعيفه الوثوق النهائى فى المسألۀ. ولهذا لم يُفتِ الكثير من الفقهاء بعدم جواز الصلاۀ خلف العبد والأغلف والمجذوم والأبرص، رغم ورود هذه العناوين فى هذه الروايات هنا، وإذا التأمت عناوين متعدّدۀ فى روايۀ، وبعضها ثبت فيه عدم الإلزام، وجاءت ضمن تعبير واحد، فإنّ ذلک يضعف ـ عرفاً ـ الوثوق بدلالۀ هذا التعبير على الإلزام، فعندما يقول: خمسۀ لا يؤمّون الناس، ثم ثبت بالأدلّۀ الأخرى أن اثنين منهم كان النهى فيه كراهتيّاً، فإنّ دلالۀ التعبير على الإلزام فى البقيّۀ يصبح غير عرفى مع وحدۀ التعبير فى الروايۀ. نعم، على منهج مدرسۀ الميرزا النائينى فى فهم الوجوب ونحوه بالعقل لا يتمّ هذا الكلام، لكنّنا نراه منهجاً غير عرفىّ.

وهذا الإشكال لا يسلم منه عدا صحيحۀ زرارۀ (رقم ۷)، إذ لم يرد فيها ضمّ هذه العناوين إلى ولد الزنا، أمّا بقيۀ الروايات فقد تبيّن حالها.

التعليق الثانى: إنّ عدد الروايات الدالّۀ فى نفسها هنا سبعۀ، وبينها ثلاث روايات صحيحۀ السند على المشهور، وروايتان عندنا، فعلى مبنى حجيّۀ خبر الواحد الظنّى يمكن الأخذ بالصحيح من الأحاديث، وأمّا على مبنى حجيّۀ الخبر المطمأنّ بصدوره، فإنّ هذا القدر يصعب تحصيل اطمئنان بصدوره فى مورد بحثنا، مع ثمانى روايات هذا حالها:

أ ـ بينها ست (أو خمس) روايات ضعيفۀ السند، واثنتان (أو ثلاث) صحيحۀ السند، وواحدۀ (بل اثنتان لو قلنا بصحّۀ ثلاثۀ) من الصحيحتين ضعيفۀ الدلالۀ على الإلزام كما تقدّم.

ب ـ واحدۀ من مجموعۀ الروايات ضعيفۀ المتن، وهى الروايۀ السادسۀ.

ج ـ الروايۀ الرابعۀ ضعيفۀ الدلالۀ أساساً فى نفسها.

د ـ كلّ من الروايات رقم (۱ ـ ۲ ـ ۳ ـ ۵)، ضعيفۀ الدلالۀ، وفقاً للتعليق الأوّل المتقدّم، أى بضمّها إلى سائر نصوص باب الجماعۀ وشروط الإمام.

وعليه ففى الحقيقة لم يسلم رواية دالّة غير ضعيفة المتن، إلا صحيحة زرارة (رقم ٧)، فلوحدها لا تكفى للوثوق بالصدور، وعليه فيُلتزم بوجود توجيه عام بعدم إمامة ولد الزنا، لكنّ هذا التوجيه غير إلزامى.

وربما يتأيّد ذلک کلّه بأنّه لو صدر عن النبىّ مثل هذا الحكم فى العصر النبوى (بعد البناء على عدم بقاء شىء من الدين لم يبيّن بوفاته)، لأثار أسئلةً فى ظلّ وجود ظاهرة أولاد الزنا فى المجتمع العربى وفقاً لبعض الآراء، ومع ذلک لا نجد عيناً ولا أثراً لذلک فى النصوص النبويّة، ولكنّ هذا مجرّد مؤيّد وليس بدليل.

التعليق الثالث: لو راجعنا هذه الروايات جميعها، عدا خبر زرارة، فسوف نجد تعبيراً متكرّراً وهو «إمامة الناس»، وهذا التعبير من القريب جداً أن يُراد به الصلوات العامّة، مثل صلاة الجمعة والعيدين وصلوات المساجد جماعةً، أما صلاة الجماعة التى تكون لبضعة أشخاص أو لشخص واحدٍ فى البيت أو غيره، فلا يظهر من هذه الأحاديث التعرّض له. وبعبارة أخرى لعلّ الممنوع هو تصدّيه للصلوات العامة لا لمطلق الجماعة، وهو ما توحيه كلمة (الناس) الواردة فى هذه النصوص، فتأمّل جيداً.

نعم، خبر زرارة ورد فى نهى المأمومين عن الائتمام بالمجذوم والأبرص والمحدود و.. فلا تفيد ذلک، لكن فى آخرها تعبير «والأعرابى لا يؤمّ المهاجرين»، ولعلّه يساعد على الاحتمال الذى أثرناه فى فهم هذه الأحاديث، كما أنّ خبر العياشى يحتمل الخصوصيّة الذاتية.

التعليق الرابع: لو راجعنا هذه الروايات فسوف نجد لها لسانين: لسان نهى الشخص نفسه عن التصدّى للإمامة، أو نهى الآخرين عن الائتمام بهذا الشخص، ولسان الإخبار بأنّ فلاناً وفلاناً لا يؤمّون الناس، وهنا يحتمل أنّ يكون المورد حكماً تكليفياً فى ترک التصدّى أو ترک الاقتداء، لا أنّ ذلک يجعل صلاة الجماعة غير مشروعة ولا تترتّب عليها الآثار، فلم يرد فى الروايات هنا ما ورد فى روايات أخر من عدم ترتيب آثار الجماعة على هذا الاقتداء، وعليه، فما يُفهم هنا هو عدم جواز التصدّى له وعدم جواز الاقتداء به، لا عدم صحّة الجماعة لو حصلت وتمّ الاقتداء.

والحاصل: إنّ حظر إمامة الجمعة والجماعة على ولد الزنا لم يثبت بوجه معتبر بناءً على حصر حجّية الخبر بالمطمأنّ بصدوره، وإن كان هو الأفضل احتياطاً للروايات الواردة، ويتأكّد الاحتياط فى الصلوات العامّة.

٤ ـ شهادة ولد الزنا

المعروف بين فقهاء الإماميّة عدم نفوذ شهادة ولد الزنا ولو كان عادلاً، فلا تؤخذ شهادته بالأمر اليسير ولا بغيره، سواء عرف ولد الزنا بالصلاح أم لم يعرف به، وذهب بعضهم الى قبول شهادته فى الأمر اليسير مع كونه صالحاً. أمّا أهل السنّة فلعلّ المعروف بينهم ـ عدا المالكيّة ـ قبول شهادته على الزنا، وأمّا شهادته على غير الزنا فهى مقبولة عندهم بالاتفاق حسبما يبدو([۶۶]).

وقد استند فى ذلک ـ أى منع شهادته ـ لوجوه، أبرزها:

الوجه الأوّل: القول بكفره وعدم إسلامه، مع أنّ من شروط الشهادةِ الإسلامَ والإيمان فى الشاهد.

ويجاب بأنّه قد تقدّم عدم صحّة القول بكفر ولد الزنا، وفاقاً للمشهور، فلا موجب لعدم الأخذ بشهادته من هذه الزاوية.

الوجه الثانى: النصوص الخاصّة الواردة فى المقام، وهى:

١ ـ خبر أبی بصیر، قال: سألت أبا جعفر× عن ولد الزنی أتجوز شهادته؟ فقال: «لا»، فقلت: إنّ الحکم بن عتیبة یزعم أنّها تجوز. قال: «اللهم لا تغفر ذنبه، ما قال الله عز وجلّ للحکم بن عتیبة: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾»([۶۷]).

وطریق هذا الحدیث فی الکافی ضعیف بسهل بن زیاد تارةً، وبصالح بن السندی أخری، لکن للشیخ الطوسی طریق آخر للحسین بن سعید الأهوازی عن أحمد بن حمزة، عن أبان، عن أبی بصیر، وقد کنّا لم نصحّح طریق الشیخ إلی الحسین بن سعید.

کما رواه الصفار فی البصائر عن السندی بن محمد، عن جعفر بن بشیر، عن أبان، وهو طریقٌ صحیح لو غضضنا الطرف عن أصل ثبوت نسخة البصائر التی بین أیدینا الیوم.

ورواه الکشی عن محمد بن مسعود، عن علی بن الحسن بن فضال، عن العباس بن عامر، عن جعفر بن محمد بن حکیم، عن أبان، وهو ضعیفٌ بجعفر بن محمد بن حکیم.

وعلیه، یکون لهذا الحدیث أربعة طرق إلی أبان، وهی:

أ ـ طریق الکلینی الضعیف بسهل بن زیاد وابن السندی.

ب ـ طریق التهذیب الضعیف بطریقه إلی الأهوازی.

ج ـ طریق الصفّار، وهو صحیح.

د ـ طریق الکشی الضعیف بمحمد بن جعفر بن حکیم.

وبتعاضد الطرق الأربعة یمکن القول بصحّة هذا الحدیث إلی أبان، لکنّه یبقی حدیثاً آحاداً من أبان إلی أبی بصیر إلی الإمام، فلاحظ وانتبه.

نعم، متن هذا الحدیث فیه بعض الغرابة، فلماذا الدعاء علی المسلم بأن لا یغفر الله ذنبه؟! ألیس من الأنسب بثقافة الإسلام والقرآن أن یُدعی له بالهدایة والرشاد والغفران؟ إلا إذا قیل بأنّ النصوص متعدّدة فی ذمّه وبعضها یتّهمه بالکذب، وأنّه بالغ السوء جداً.

ثم ما علاقة الآیة القرآنیة بما نحن فیه؟ إلا علی تفسیرها بأنّ القوم یراد منهم أهل البیت، کما جاء فی بعض الروایات، مع أنّه خلاف ظاهر الآیة الکریمة بفهمها العرفی والعربی، واستخدام القرآن لکلمة قوم، واضح فی المعنی الواسع لانتماء الرجل وقبیلته وعشیرته وأهل بلده، لا فی خصوص أهل بیته، فالروایة ملتبسة المتن من وجهة نظری. هذا إذا قلنا بأنّ الحکم بن عیینة عربیّ، وأمّا إذا قلنا بأنّه غیر عربی وأنّه مولی امرأة من کندة، فقد ینظر الحدیث إلی أنّه لا یعرف العربیّة ولا یفقه حتی یفتی، وإنّما یعرفها العربی، أی محمّد وقومه، ولکنّ هذه الطریقة فی النقد تبدو غیر واضحة، فلو صحّت هذه الآلیّة فی تقویم الأشخاص، للزم الطعن فی کثیر من غیر العرب فی أمر الاجتهاد، إلا إذا قیل بأنّ ذلک جاء بعد الفراغ عن عدم فقاهة الحکم بن عیینة، لا مطلقاً.

وعلی أیّة حال، فالحدیث دالٌّ علی عدم نفوذ شهادة ولد الزنا مطلقاً کما هو واضح.

٢ ـ خبر محمد بن مسلم، قال: قال أبو عبدالله×: «لا تجوز شهادة ولد الزنا»([۶۸]).

والدلالة واضحة؛ غیر أنّ السند وإن کان کلّ رواته ثقاتاً، إلا أنّنا قلنا مراراً بأنّ ما یرویه محمد بن عیسی عن یونس، لا یُحرز فیه اتصال السند؛ لوجود شبهة إرسال، فلا دلیل یُثبت صحّة الروایة.

٣ ـ صحيحة زرارة، قال: سمعت أبا جعفر× يقول: «لو أنّ أربعةً شهدوا عندى على رجل بالزنى، وفيهم ولد الزنى لحددتهم جميعاً؛ لأنّه لا تجوز شهادته، ولا يؤمّ الناس»([٦٩]).

والخبر دالّ على عدم نفوذ شهادة ولد الزنا، ويحتمل اختصاص ذلک بشهادته على الزنا فقط، وإن كان مجرّد احتمال لكنّه ليس بذاک البعيد للغاية، لاسيما بعد ذهاب بعض علماء أهل السنّة إلى تخصيص رفض شهادته بخصوص شهادته فى الزنا.

٤ ـ خبر الحلبى، عن أبى عبدالله× قال: سألته عن شهادة ولد الزنا، فقال: «لا، ولا عبد»([٧٠]).

والسند ضعيف بالطريق إلى الأهوازى، ولكنّه صحيح عند المشهور.

ولكن قد يقال بأنّ هذه الرواية ضعيفة الدلالة هنا؛ لأنّه تعارضها مجموعة من الروايات المعتبرة الدالّة على نفوذ شهادة العبد والمملوک، والمذكورة فى محلّه، وتقدّم تلک الروايات بملاک موافقة القرآن، كما أفاده السيدان: الخوئى والكلبايكانى وغيرهما([٧١])، وعليه، فمن الصعب بعد ذلک وبعد وحدة سياق التعبير أن يُفهم من نفى شهادة ولد الزنا فى هذه الرواية عدم نفوذها جداً، فإذا قبل الفقيه بذلک هناک ازداد وهن دلالة هذه الرواية هنا فى موضوعنا، بملاک وحدة السياق والتعبير.

٥ ـ خبر العياشى المتقدّم، عن الحلبى، عن أبى عبدالله× قال: «ينبغى لولد الزنا أن لا تجوز له شهادة، ولا يؤمّ بالناس، لم يحمله نوح فى السفينة، وقد حمل فيها الكلب والخنزير»([٧٢]).

وسندها ضعيف كما تقدّم، وكذلک متنها، فراجع.

وعليه، فهناک خمس روايات بينها روايتان معتبرتان، وعليه فلا تقبل شهادة ولد الزنا. لكن يقابل ذلک بضعف متن الرواية الخامسة بلحاظ ذيلها كما تقدّم، وشىء من التساؤل حول متن الرواية الأولى كما ألمحنا، وكذلک ضعف دلالة الرواية الرابعة بعد ضمّ روايات العبد، مع احتماليّة معارضة الروايتين الآتيتين قريباً ولو معارضةً فى الجملة، إلى جانب نصّ الشيخ الطوسى الآتى، مع إفادة عمومات القرآن والسنّة قبول شهادته لو قلنا بوجود عموم، فتحصيل اليقين بالصدور فى حرمان ولد الزنا مطلقاً من الشهادة، مشكلٌ، نعم على مبنى حجيّة خبر الواحد الثقة لا إشكال فى عدم نفوذ شهادة ولد الزنا.

هذا، ويحتمل ـ ولو بعيداً ـ أن تكون قضية منعه من الشهادة خاصّة بشهادته على الزنا أو أنّ فلاناً هو ابن زنا؛ نظراً لاحتمال المصلحة فى ذلک، وارتفاع احتمال الكذب فى الشهادة.

غير أنّ هذه المجموعة من الروايات تعارضها مجموعة أخرى وهى:

الرواية الأولى: خبر أبان، عن عيسى بن عبد الله، قال: سألت أبا عبدالله× عن شهادة ولد الزنا، فقال: «لا تجوز إلا فى الشىء اليسير، إذا رأيت منه صلاحاً»([٧٣]).

ودلالة الحديث واضحة، وصحّته مبنيّة على تصحيح طريق الطوسى إلى الأهوازى، وهو صحيح عند المشهور كما تقدّم، لكنّ الحر العاملى احتمل فيه التقية([٧٤])، ولا موجب له، بل يمكن الالتزام بكونه مخصّصاً لسائر الروايات بعد كونه أضيق دائرةً منها.

وقد أورد السيد الخوئى على مضمون الرواية بأنّ الشىء اليسير والكثير ليسا من الأمور التى لها واقعيّة، بل هى أمور إضافيّة نسبية؛ إذ ما من شىء إلا وهو صغير بالنسبة لشىء وكثير بالنسبة لآخر، فلا فائدة من هذا المضمون الذى تقدّمه الرواية، فيوكل علمها إلى أهله([٧٥]). ويظهر من السيد السبزوارى ـ ولو تلويحاً ـ تبنّى إشكال السيد الخوئى هنا([٧٦]).

وقد أجيب عن هذا الإشكال بجوابٍ صحيح، وهو ما ذكره السيد كاظم الحائرى، من أنّ مفهوم اليسير وغيره من المفاهيم العرفيّة، فيرجع فيه إلى العرف([٧٧])، وما لم يحرز أنّه يسير يرجع فيه إلى مقتضى العمومات السابقة.

وذكر بعضهم أنّ مفاد هذا الحديث يرجع إلى سقوط شهادة ولد الزنا مطلقاً، فلا تعارض بينه وبين الروايات السابقة أصلاً حتى بالعموم والخصوص؛ لأنّ الشيء اليسير مطلقاً لا ماليّة له، فلا معنى للشهادة فيه، وفيه ما فيه([٧٨])؛ فإنّه خلاف الظاهر جداً، وإن ذهب إليه العلامة الحلى([٧٩]).

الرواية الثانية: خبر على بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن ولد الزنا، هل تجوز شهادته؟ قال: «نعم، تجوز شهادته، ولا يؤمّ»([٨٠]).

ظاهر هذا الحديث نفوذ شهادة ولد الزنا مطلقاً، نعم لا يكون إماماً، فيعارض الأحاديث المتقدّمة بأجمعها معارضةً تامّة، ولهذا حمله الحرّ العاملى وغيره على التقية([٨١]).

ولكنّ هذا الحديث يواجه مشاكل:

أولاً: إنّ الوارد فى كتاب «مسائل على بن جعفر» الذى يروى الحميرى هذا الخبر عنه، أنه «لا تجوز شهادته ولا يؤم»([٨٢]). بل لقد نقل ذلك عن مسائل على بن جعفر الحرُّ العاملى نفسه([٨٣])، فيتعارض النقل فى الحديث الواحد من الراوى الواحد، ولا أقلّ من التساقط، فنبقى على دلالة المجموعة الأولى من الروايات بلا معارض.

ثانياً: إنّ الرواية أعلاه نقلها الحرّ العاملى كذلك فى الوسائل عن قرب الإسناد، لكنّ الموجود فى طبعة قرب الإسناد للحميرى هو: «لا تجوز شهادته ولا يؤم»([٨٤])، ومعه يتساقط النقلان فى هذا الإطار.

وهذه المناقشة جيدة لو ثبت طريق لقرب الإسناد الموجود بين أيدينا اليوم، وإلا أشكل الأمر، لكن على أية حال، هى قرينة مضعِّفة لهذا الحديث بهذه الصيغة له.

ثالثاً: إنّ الرواية ترجع بحسب صيغة الأخذ بشهادة ابن الزنا، إلى عبد الله بن الحسن، عن على بن جعفر. وعبدالله بن الحسن لم تثبت وثاقته، فتكون الرواية ضعيفة السند.

وبهذا ـ مع إعراض المشهور عن هذه الرواية ـ تسقط عن الاعتبار؛ والأرجح حصول التصحيف فى نسخة صاحب الوسائل، كما أفاده بعض العلماء([٨٥]). وإن كان قول: (نعم)، يناسب بعده الإثبات أكثر مما يناسبه النفى، إذا كان السؤال بصيغة الإثبات، فيسألك شخص: هل تذهب إلى السوق: فتقول: نعم أذهب، ولا تقول: نعم، لا أذهب. ويسألك شخص: هل يجوز لبس الحرير؟ فتقول: نعم يجوز، ولا تقول: نعم لا يجوز، هذا هو مقتضى العادة الغالبة فى طريقة التعبير، حتى لو كان الاثنان صحيحين لغةً ونحويّاً.

والمتحصّل إلى الآن عدم نفوذ شهادة ولد الزنا مطلقاً، وعلى أبعد تقدير أخذ شهادته فى الأمر اليسير، على مبنى حجيّة خبر الواحد الظنّى الثقة، دون الخبر المعلوم صدوره.

إلا أنّه فى مقابل هذا كلّه، ذكر الشيخ الطوسى أنّ: «شهادة ولد الزنا إذا كان عدلاً مقبولة عند قوم فى الزنا وفى غيره، وهو قوىّ، لكنّ أخبار أصحابنا يدلّ على أنه لا يقبل شهادته.. وقال بعضهم: لا تقبل شهادة ولد الزنا.. والأوّل مذهبنا»([٨٦]).

ويظهر من الشهيد الثانى تبنّى هذا الكلام، حيث قال بعد نقل كلام الشيخ الطوسى: «ومجرّد معارضة أخبار أصحابنا لا يقتضى الرجوع عمّا قواه؛ لجواز العدول عن الأخبار لوجه يقتضيه، فقد وقع له كثيراً، ووجه العدول واضح؛ فإنّ عموم الأدلّة من الكتاب والسنة على قبول شهادة العدل ظاهراً يتناول ولد الزنا، ومن ثم ذهب إليه أكثر من خالفنا»([٨٧]). وهذا الموقف من الشهيد الثانى جاء بعد ذهابه إلى ضعف سند الأخبار على مبانيه، عدا خبر واحد قاصر الدلالة عنده.

لكنّ السيد الطباطبائى شكّك فى اعتماد الشيخ الطوسى التقوية هنا، على أنها مذهبٌ له([٨٨])، لكنّه غير واضح بعد ضمّ آخر كلامه.

وعلى أيّة حال، فما أفاده الشيخ الطوسى غير واضح على مبانيه، لا سيما وأنّه أحد الذين رووا لنا أخبار ولد الزنا، ما لم نقل بأنّه يرى هذه الأخبار أخباراً آحاديةً لا ترقى إلى مستوى العلم بالصدور، والخبر الحجّة هو خصوص المعلوم الصدور فلا يعمل بها.

وسيأتى فى ختام أبحاثنا هذه تعليق إجمالىّ على مجمل نصوص ابن الزنا، إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث: ما ذكره بعض علماء أهل السنّة، لردّ شهادة ابن الزنا فى الزنا نفسه، حيث ذكروا أنّ ولد الزنا متّهم بالحرص على التأسّى، بمعنى وجود من يكون مثله فى كونه ولد زنا، وأنّ الإنسان إذا كان له من يشاركه فى صفة خفّت عليه المصيبة؛ لأنّها إذا عمّت هانت، وإذا ندرت وخصّت هالت، فالعادة أنّ من فعل قبيحاً فإنه يحبّ أن يكون له نظراء فيه، كما قال عثمان: ودّت الزانية لو أنّ النساء كلّهنّ يزنين، وعليه يكون ولد الزنا متهماً بالرغبة فى مشاركة غيره له فى كونه ابن زنا مثله، وبأنّه يودّ اشتهار الزنا بين الناس، حتى لا تلحقه معرّة، ومن هنا فليس ردّ شهادته هنا لعدم توفّر شرط العدالة، بل هو لوجود التهمة التى لا تنفكّ عن كونه ابن زنا، ولهذا أيضاً ردّوا شهادته فى كلّ ما يتعلّق بالزنا كالقذف واللعان([٨٩]).

والجواب: إنّ هذا الكلام ليس بغالبى فضلاً عن الاطّراد الدائمى، فليست عقدته من الزنا، بل من الولديّة بالزنا، فيمكن تصوّر التهمة فيما لو أراد أن يشهد على شخص بأنّه ولد زنا؛ لأنّ فى ذلك منفعةً مفترضة له، أمّا أصل الشهادة على الزنا فلا علاقة لها بتهمته بدرجة قويّة، بل لو صحّ هذا الأمر للزم عدم قبول شهادة الزانى ولو تاب وأصلح، فى قضايا الزنا، وعدم قبول شهادة القاتل فى قضايا القتل، وعدم قبول شهادة الزوج فى الانتصار لزوج آخر على زوجته وهكذا، وهذا باب يُعلم من الشرع عدم تبنّيه إلا فى حالات محدودة جداً.

هذا مضافاً إلى أنّ فكرة المعرّة إنّما هى فى ظلّ مجتمع محافظ معنىّ بقضيّة النسب، فلا يمكن التعميم لمجتمعات لم تعد ترى كثير معرّة وعيب فى كونه ولد زنا بحيث يصل الأمر إلى حدّ رغبته بتعميم هذه الحال، فهذا الوجه استنسابى لا ينشأ من نصّ واضح، ولا من دليل مطّرد ولا غالبى.

والمتحصّل عدم قبول شهادة ولد الزنا، بناء على حجية خبر الواحد الظنّى الثقة، أمّا على مبنى حجيّة الخبر المعلوم بصدوره، فإنّ الأخبار هنا لا ترقى إلى مستوى اليقين بصدورها، وهى لا تزيد عن عدد أصابع اليد الواحدة، وفيها بعض الملاحظات المتقدّمة، نعم الظنّ القوى موجود، لكنّه لا يكفى على هذا المبنى، والشهرة واضحة المدركيّة هنا.

٥ ـ دية ولد الزنا

المعروف أنّ دية ولد الزنا هى دية المسلم، وذهب بعضهم إلى أنّ ديته ثمانمائة درهم مثل دية الذمّى، وهذا هو مذهب الصدوق والمرتضى، فيما يظهر من ابن إدريس أنّه لا دية له؛ لأصالة براءة الذمّة([٩٠])، ويبدو أنّ ذلك عنده انطلاقاً من كفره على رأيه، وأنّ دم كلّ كافر يذهب هدراً إلا ما خرج بالدليل، ولم يخرج ابن الزنا بدليل بعد عدم الأخذ بهذه الروايات هنا فى الباب.

والمستند النصّی هنا هو بعض الروایات، وهی:

الروایة الأولی: خبر جعفر بن بشیر، عن بعض رجاله، قال: سألت أبا عبد الله× عن دیة ولد الزنا. «قال: ثمانمائة درهم مثل دیة الیهودی والنصرانی والمجوسی»([۹۱]).

وهذه الروایة هی بعینها ما نقله الشیخ الطوسی عن جعفر بن بشیر أیضاً([۹۲]).

الروایة الثانیة: خبر عبد الرحمن بن عبد الحمید، عن بعض موالیه قال: قال لی أبو الحسن×: «دیة ولد الزنی دیة الیهودی ثمانمائة درهم»([۹۳]).

الروایة الثالثة: خبر إبراهیم بن عبد الحمید، عن جعفر× قال: «دیة ولد الزنی دیة الذمی ثمانمائة درهم»([۹۴]).

هذه هی الروایات الثلاث العمدة فی المقام، وهی تتفق فی الدلالة علی کون الدیة ثمانمائة درهم، فیما دیة المسلم عشرة آلاف درهم.

والبحث فی هذه الروایات سنداً مهمّ هنا، وذلک:

۱ ـ إنّ الروایة الأولی مرسلة، ومراسیل جعفر بن بشیر غیر معتبرة، ولا القول بوثاقة کلّ مشایخه، کما حقّقناه فی علم الرجال.

۲ ـ أما الروایة الثانیة فهی ضعیفة بالإرسال أیضاً کما هو واضح.

۳ ـ وأما الروایة الثالثة، فهی التی اعتمد علیها السید الخوئی هنا فوافق الصدوق والمرتضی، وخالف المشهور، والسبب فی ذلک أنّ فی سند الروایة عبد الرحمن بن حماد، ووثاقته مبنیّة علی وثاقة کلّ رواة کامل الزیارة، فتصبح الروایة معتبرة عنده([۹۵]). وحیث عدل السید الخوئی عن هذا الرأی أواخر عمره، وعدوله هو الصحیح ـ کما حقّقناه فی الرجال ـ لهذا تکون هذه الروایة ضعیفة السند أیضاً.

وعلیه ففی الباب ثلاث روایات ضعیفة السند، فلا یحصل وثوق بالصدور یعارض العمومات والقواعد، مع معارضة خبر ابن سنان الآتی، فالصحیح أنّ دیة ولد الزنا المسلم دیة المسلم، وإذا کان کافراً رتّبت أحکامه علیه.

لکن یبقی فی المقام روایة عبدالله بن سنان، عن أبی عبدالله× قال: سألته فقلت له: جعلت فداک، کم دیة ولد الزنا؟ قال:«یعطی الذی أنفق علیه ما أنفق علیه»، قلت: فإنّه مات وله مال فمن یرثه؟ قال: «الإمام»([۹۶]).

وهذه الروایة یبدو أنّها تعارض کلاً من العمومات والمطلقات الواردة فی الدیات من جهة، والنصوص الثلاثة المتقدّمة الدالة علی أنّ دیته ثمانمائة درهم من جهة ثانیة، لهذا لابد أولاً من حلّ مشکلة تنافیها، وقد ذکرت حلول:

الحل الأول: ما ذکره المدنی الکاشانی (۱۳۶۶هـ)، من أنّ وجه الجمع هو أنّ هذه الروایة خاصّة بمن لم یبلغ من ولد الزنا ویظهر الشهادتین، فیما سائر الروایات تحمل علی ما بعد بلوغه وتشهّده، والوجه فی ذلک أنه لو کان بالغاً متأهلاً متزوّجاً فإنّ میراثه یکون لزوجته وأولاده، مع أنّ الروایة جعلت میراثه للإمام([۹۷]).

وهذا الجمع ممکن، لکنّه لا شاهد له فی النص أبداً، فکما هو محتمل کذلک یحتمل أن یکون هذا الخبر شاذاً یعارض مجموع أخبار الإرث والدیات، وإمکان الجمع لا یساوق صحّة الجمع بهذه الطریقة، علی أنّ الإنفاق علیه لا یختصّ بحال الصغر، بل هو مفهوم یشمل حالة البلوغ وما بعده، حیث یظلّ الولد عادةً فی عهدة والدیه یُنفقان علیه.

الحلّ الثانی: ما ذکره السید الطباطبائی والسید الخوانساری (۱۴۰۵هـ) وغیرهما، من أنّ مقتضی هذا الحدیث هو أنّه یعطی المنفق ما أنفق، وهذا قد یقلّ عن ثمانمائة درهم أحیاناً، وقد یزید عن دیة المسلم أحیاناً أخری، وهذا مرفوضٌ بالإجماع، فیتعیّن الثمانمائة درهم([۹۸]).

وهذا الجمع أکثر غرابة من سابقه، إذ حمل هذا الحدیث بقرینة الإجماع علی الثمانمائة حملٌ علی خلاف الظاهر جداً، فلماذا لم یقل الإمام فی الجواب بأنّ دیته ثمانمائة درهم؟! ولماذا استعاض بهذه الطریقة الغریبة؟!

نعم، قد یُقصد هنا تضعیف هذا الحدیث بالإجماع وإعراض العلماء عنه قاطبة، وهذا ما فعله السید الخوئی حیث ردّ علم هذا الحدیث إلی أهله([۹۹]).

والصحیح فی التعامل مع هذا الحدیث أنه:

أولاً: مخالف لکلّ روایات باب الدیة والإرث علی تنوّعها، الأمر الذی یساعد فی المنع عن حصول الوثوق بصدوره.

ثانیاً: إنّه مخالف لاتفاق الفقهاء قاطبة حسب الظاهر، مما یکشف عن الإعراض عنه، الأمر الذی یساعد أیضاً فی المنع عن تحصیل الوثوق بصدوره.

ثالثاً: إنّ لازمه زیادة دیة ولد الزنا ـ أحیاناً ـ علی دیة المسلم الحرّ، وهذا فیه غرابة وشذوذ یحالف الجوّ العام لروایات ابن الزنا وغیره، فیساعد علی المنع عن تحصیل الوثوق بصدوره.

رابعاً: إنّ الشیخ الصدوق روی هذا الحدیث عن یونس بن عبد الرحمن، لکنّه لم یذکر طریقه الی یونس فی المشیخة کما صرّح بذلک أیضاً الحرّ العاملی فی خاتمة الوسائل([۱۰۰])، فیکون مرسلاً بطریق الصدوق، أما الشیخ الطوسی فله عدّة طرق إلی یونس، لکنّها جمیعاً تمرّ تارةً بمحمّد بن عیسی بن عبید عن یونس، وقد قلنا بأنّ الرجلین وإن کانا ثقتین لکن لا یحرز الاتصال بینهما، بل یشک فیه جداً. وأخری وقع فی الطریق کلّ من إسماعیل بن مرار وصالح بن السندی، أما الأوّل فوثاقته مبنیّة علی تفسیر القمی ولم یصحّ، وأما الثانی فوثاقته مبنیة علی کامل الزیارة، ولم یصحّ؛ ولیس صالح بن السندی من المشایخ المباشرین لابن قولویه حتی نقول بوثاقته.

وعلیه، فالحدیث غیر معتبر السند، فلا یصح، لا سیما علی مبنی الوثوق بالصدور کما هو الصحیح.

ونتیجة البحث أنّ ولد الزنا دیته دیة غیره، إن کان مسلماً أو غیره، حراً أو غیره، بلا فرق بینه وبین غیره فی شیء؛ وفاقاً للمشهور.

۶ ـ مرجعیّة ولد الزنا وولایته

هل یمکن لولد الزنا أن یُصبح مرجعاً للتقلید بحیث یرجع إلیه غیره فی الفتوی مع اجتماع سائر شرائط المرجعیّة فیه أو لا؟ وهل یمکن ـ بناءً علی التفکیک بین المرجعیّة وولایة الأمر ـ أن یصل إلی منصب إمام المسلمین وولی الأمر أو لا؟

من الواضح أنّه ـ وطبقاً للقاعدة ـ لو بلغ ولد الزنا مرتبة الاجتهاد، فإنّه مکلّف بالعمل برأیه؛ لقطعه بالحکم الواقعی أو الظاهری، ولا یجوز للمجتهد الرجوع إلی غیره کما هو واضح، إلا أنّ الکلام فی رجوع غیره إلیه، سواء کان هذا الغیر قلیلاً أم کثیراً، وکان ابن زنا أم لم یکن المقلّدون أولاد زنا؟

ولا توجد فی هذه المسألة نصوص خاصّة، لکنّ الفقهاء یظهر منهم القول بعدم ثبوت تولّی ولد الزنا منصبَی: المرجعیّة والولایة.

والمستند فی ذلک مجموعۀ من الأدلّۀ:

الدلیل الأول: الإجماع علی عدم تولّی ولد الزنا لهذه المناصب([۱۰۱]).

وجوابه واضح فإنّه لم یتعرّض أغلب العلماء لهذه المسألۀ سابقاً، فلا یُحرز إجماع حقیقیّ، علماً أنّ هذا الإجماع محتمل المدرکیۀ جداً من خلال ما سیأتی من الوجوه الأخری.

الدلیل الثانی: أصالۀ عدم حجیّۀ قول ولد الزنا وفتواه، وعدم ولایته علی غیره، فإنّ هذا الأصل خرج منه غیر ولد الزنا قطعاً، فیظلّ ولد الزنا تحت أصالتَی العدم: عدم حجیۀ الفتوی، وعدم الولایۀ([۱۰۲]).

والجواب: إنّ الأدلّۀ الدالّۀ علی حجّیۀ الفتوی وعلی ثبوت الولایۀ لم یذکر أیّ منها، سواء کانت أدلّۀً لفظیۀ أم غیر لفظیۀ، قید طهارۀ المولد، فما هو الموجب لعدم الأخذ بها فی مورد ابن الزنا؟! فلا السیرۀ العقلائیۀ ولا العمومات فیها شیء من هذا القبیل، نعم لو قلنا بکفر ولد الزنا أمکن الحدیث عن ضعف بعض الأدلّۀ فی بابی التقلید والولایۀ.

الدلیل الثالث: ما ذکره غیر واحد من الفقهاء، من الاستناد إلی دلیل الأولویّۀ والفحوی، وذلک أنّ الروایات الواردۀ فی بابی الشهادۀ وإمامۀ الجماعۀ، مؤیّدۀً بسائر روایات ولد الزنا، یُفهم منها ـ بالأولویّۀ ـ عدم إمکان تصدّیه لمنصب الولایۀ والمرجعیّۀ، فإذا لم یُسمح له أن یکون شاهداً ولا إمام جماعۀ، کیف یُسمح له أن یکون إماماً للمسلمین؟! أو کیف یسمح له أن یکون مرجعاً دینیاً؟! هذا مضافاً لتنفّر الطباع منه حیث لا مکانۀ اجتماعیّۀ له.

وقد عبّر بعضهم عن هذا الدلیل بتنقیح المناط الاطمئنانی، بل یفهم منه أنّ مذاق الشارع هو إرادۀ الکمال فیمن یتولّی هذه المناصب، والشرع یُعلم منه أنّ الولادۀ من الزنا منقصۀ، ولا تُقبل فی مثل هذه المقامات([۱۰۳]).

إلا أنّ هذا الاستدلال نوقش من جهات:

أولاً: ما ذکره السید تقی القمّی، من أنّ ملاکات الأحکام لیست محرزۀ بالنسبۀ إلینا، وغایۀ ما یُستفاد من هذا الوجه هو ظنّ اشتراط طهارۀ المولد فی مرجع التقلید، ولهذا لم یبنِ السید تقی القمی علی صحّۀ شرط طهارۀ المولد([۱۰۴]).

وهذا الکلام جید، لولا فکرۀ الأولویّۀ، فإنّها تقوم علی الدلالۀ اللفظیّۀ من النص، فیکون دلیل منعه من إمامۀ الجماعۀ والشهادۀ بنفسه دالاً بالأولویّۀ علی عدم إمامته لما هو أرفع منهما، مثل الولایۀ والمرجعیۀ، فإنّ العرف یفهم من تحریم تلک المنع عن هذه، فمناقشۀ السید القمی جیدۀ لکنها تحتاج إلی تتمیم بما سیأتی.

ثانیاً: ما أشار لبعضه السید رضا الصدر([۱۰۵])، وهو الذی خطر ببالی قبل مطالعۀ ما أفاده، وحاصله ـ مع توضیح وتعدیل فی البیان منّا ـ أنّ إمامۀ الجماعۀ قد تکون لها خصوصیّاتها التی لم یسرّها الفقهاء لغیرها بما فی ذلک الذین أخذوا بشرط طهارۀ المولد فی مرجع التقلید، فالضعیف المریض لا یؤمّ الصحیح، والمسافر لا یؤمّ غیره، وذو العاهۀ لا یؤمّ غیره، وضعیف القراءۀ لا یؤمّ غیره ولو لنقصٍ فی الخلقۀ، والأغلف لا یؤمّ غیره، والمحدود لا یؤمّ غیره، ومع تشاحّ الأئمۀ یقدّم الأصبح وجهاً أو الأکبر سناً، والأسبق إسلاماً وهجرۀً ونحو ذلک من أحکام الجماعۀ، مع أنّ هذه بأجمعها لم یلتزم أحدٌ بجریانها لا فی إمامۀ المسلمین ولا فی المرجعیّۀ، وهذا کلّه یضعّف من القوۀ الاحتمالیّۀ للأولویۀ المدّعاۀ، ویعزّز ما ذکره السید تقی القمی آنفاً.

بل إنّ للشاهد خصوصیّات أیضاً، وإلا لزم عدم حجیّۀ خبر الثقۀ إذا کان ابن الزنا بدلیل الأولویّۀ، فإنه لو کان معه شاهدٌ آخر أو ثلاثۀ آخرین ما قبلت شهادته، فکیف یؤخذ بخبره لوحده، لا سیما فیما ینقله عن المعصوم مثلاً؟! مع أنهم لم یذکروا ذلک فی مباحث

خبر الواحد وحجيّة الحديث. فتسرية باب القضاء إلى باب الإفتاء أو ولاية الأمر لا شاهد له؛ لاحتمال وجود خصوصيّات وقيود زائدة فى المسألة القضائيّة.

وأمّا الحديث عن المذاق العام عند الشارع، فقد تقدّم أنّ أغلب الروايات التى تشكّل هذا المذاق العام ضعيفة السند، كما أنّ بعضها مرفوض المتن مخالف للقرآن والعقل، وليس هناک ما هو دالّ معتبر إلا ما جاء فى إمامة الجماعة والشهادة والإرث، والأخير واضح الخصوصيّة، فيما الأوّلين لا يُفهم منهما الأولوية بما يقيّد المطلقات ويخصّص العمومات كما ذكرنا. فضلاً عن المناقشات فيهما كما تقدّم

وأمّا القول بأنّ الولادة من الزنا منقصة ومقامُ المرجعية والولاية رفيع، فهذا لا يصحّ على إطلاقه، إذ كم من صفةٍ هى منقصة ولم يشترطوا عدمها فى المرجع والإمام، سواء فى المنقصة الجسديّة أم الإجتماعية، فلو كان أبوه ابن زنا أو كانت أسرته معروفة بالانحطاط الأخلاقى والاجتماعى جاز له التصدّى، بل مقتضى القواعد الدينية العامّة ومرجعيّة العلم والإيمان والعمل الصالح فى تقويم الناس هو أصالة عدم المنقصة بما يرجع إلى غير هذه الثلاثة ما لم يثبت بدليل، فهذه هى المعياريّة القرآنية العامّة، فيما اعتبار ولد الزنا منقصة فى حدّ نفسه ـ بصرف النظر عما تقدّم ـ هى ثقافة شعبية أو عربيّة.

بل ليست الحريّة عند كثيرين شرطاً فى إمام الجماعة ولا القاضى ولا الشاهد ولا إمام المسلمين ولا المرجع، مع أنّها منقصة عرفيّة أيضاً، فكيف يليق أن يكون إمام المسلمين مملوكاً لشخص؟! فكلّ من ذهب إلى عدم شرط الحريّة فى هذه يلزمه عدم الأخذ بروح هذا الدليل ـ أعنى حديث المنقصة ـ هنا.

نعم، لو كانت هناک خصوصيّة زمنية أو عرفية تمنع من تصدّيه، وأنّه يكون فيه الفساد، أمكن الأخذ بها بالعنوان الثانوى، وإنما الكلام فى اشتراط ذلک بالعنوان الأوّلى.

والملفت أنّ بعض الفقهاء أجاز مؤخّراً تقليد المرأة وقضاءها، وإمامتها للمسلمين أو تولّيها المناصب العليا فى الدولة كرئاسة الجمهورية والوزارات، مع أنّ النص وارد أيضاً فى عدم إمامتها للرجال وفى التضييق من اعتبار شهادتها.

ثالثاً: قد تقدّم بعض التشكيک فى اشتراط طهارة المولد فى إمام الجماعة تبعاً للمحقّق الإصفهانى، فيكون شرطاً كمالياً فى إمام الجماعة لا أصلياً ولزوميّاً فيها، فعلى تقدير الأولويّة تكون طهارة المولد شرطاً كمالياً. كما تقدّم التعليق على نصوص منعه من الشهادة فلا نعيد.

الدليل الرابع: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ أغلب الأنظمة الوضعيّة والدينية لا تولّى ولد الزنا المناصب العليا، كما أنّ ذلک هو مقتضى التناسب بين الخليفة والمستخلف، أى المعصوم الذى تشترط فيه شرعيّة الولادة حتى آدم×، وبذلک يكون الحكم فى المقام موافقاً لأرقى المجتمعات؛ لأنّ الناس لا تريده زعيماً([١٠٦]).

والجواب: إنّه إذا قصد بهذا التأييد أو محاولة التبرير الإقناعى للفكر الوضعى ومن يتأثر به، فلا بأس، أما إذا قصد إقامة الدليل على ذلک أو جعل هذا سيرةً عقلائية فهذا غير واضح أبداً، فمتى كانت القوانين الوضعية مفيدةً لوحدها لدليل شرعى؟! والغريب أنّ ظاهر العبارة يفيد جعل هذا كلّه دليلاً شرعياً اجتهادياً، رغم خلوّه من النصوص والبراهين، وكيف عرفنا ضرورة هذه المناسبة بالخصوص بين الخليفة والمستخلف، مع أنّ الكثير من الشروط غير مأخوذة فى نائب المعصوم، كإسلام والديه مثلاً، أو كونه من

بنى هاشم أو من قريش أو نحو ذلک، فهذا الوجه اعتباریٌّ لا یصلح لغیر التأیید. هذا لو ثبت أنّ القوانین الوضعیّة عندها مثل هذا الأمر.

الدلیل الخامس: أن یُلتزم بضرورة کون ولیّ الأمر من قریش، ونفترض أنّه لا علاقة نسبیّة بین الزانی وأسرته، وفی هذه الحال لا یمکن تولّیه؛ لعدم کونه قرشیّاً بعد قطع الشرع علاقته النسبیّة.

وهذا الدلیل مبنیٌّ علی ضرورة کون الحاکم من قریش، ولم یثبت إطلاق لهذا الدلیل، کما أنّه قد أثبتنا أنّ العلاقة النسبیة ما تزال قائمة، فهذا الدلیل الذی قد یطرح فی الوسط السنّی غیر دقیق.

هذا، وقد یستند للجواز هنا بتولیة الإمام علی× لزیاد بن أبیه علی بعض بلاد فارس، مع أنّه قد ورد أنّه ألحقه معاویة بأبی سفیان.

وأجیب بأنّ الذی ولاه لیس الإمام مباشرةً بل والیه، وبأنّه ولد علی فراش عبید والولد للفراش، فإلحاقه بأبی سفیان هو الذی کان علی خلاف الموازین الشرعیّة، بل قد ورد ذلک فی بعض النصوص العلویة أیضاً، والمسألة فیها کلام یراجع فی محلّه([۱۰۷]).

وعلیه، فلم یقم دلیل معتبر علی اشتراط طهارة المولد، لا فی المرجع ولا فی إمام المسلمین، فضلاً عن سائر المناصب السیاسیة والاقتصادیة والاجتماعیة الأخری عدا ما تقدّم.

۷ ـ تولّی ولد الزنا للقضاء

علی غرار عدم تولیة ولد الزنا لولایة الأمر والمرجعیّة، ذهب غیرُ واحدٍ من فقهاء الإمامیّة، لا سیّما المتأخّرین، إلی عدم تولّی ولد الزنا لمنصب القضاء أیضاً، أمّا فقهاء أهل السنّة فالمعروف بینهم أنّهم لم یمنعوا من تولّیه القضاء، لکنّ المالکیّة کانت لدی بعض فقهائهم بعض الآراء، فذهب بعضهم إلی أنّه تجوز تولیته غیر أنّه لا یحکم فی الزنا، وهذا قول سحنون، واستدلّ بالقیاس علی عدم قبول شهادته فی الزنا عند المالکیة، وتقدّمت مناقشة أدلّتهم هناک، وقال أصبغ بأنّه تجوز تولیته ویحکم فی الزنا وغیره، وقال أبو الولید الباجی بأنّه لا یولّی مطلقاً، معلّلاً بأنّ القضاء موضع رفعة وطهارة کالإمامة، وینبغی أن لا تتسارع ألسن الناس بالطعن فیه. وقد حکم الشافعیّة باستحباب کون القاضی معروف النسب([۱۰۸]).

واستند للقول باشتراط طهارة المولد فی ولایة القضاء، إلی أمور:

۱ ـ فحوی ما دلّ علی عدم قبول شهادته وعدم صحّة إمامته([۱۰۹])، مؤیدةً بالإجماع.

وقد تقدّم الجواب عنه آنفاً فلا نعید، ولعلّ لما قلناه هناک عقّب المحقّق الخوانساری هنا بالقول: «فتأمّل»([۱۱۰]).

۲ ـ الإجماع، حیث اعتبره السید الکلبایکانی هو العمدة، بعد ضعف کلّ الأدلّة([۱۱۱]).

وهو لو سُلّم صغروياً فهو محتمل المدرکیة، وفاقاً للعلامة مغنیّة وغیره([۱۱۲]).

۳ ـ إنّ الناس تتنفّر من ولد الزنا، فلا یصحّ جعله فی مثل هذا المنصب([۱۱۳]).

والجواب: إنّ هذا مجرّد وجه اعتباری استحسانی، کما یقول المحقّق العراقی([۱۱۴]).

۴ ـ إنّ هذا ما یقتضیه شرف هذا المنصب الخطر؛ لئلا یوهن فی أنظار العامّة من الناس، فهو مجلس لا یجلسه إلا نبی أو وصی نبی([۱۱۵]).

والجواب: إنّ الشريعة بنيت على مصالح ومفاسد، وعلى الناس أن تغيّر أمزجتها لمصالح الشريعة، ولا يصحّ سلب الناس حقوقهم لأنّ الآخرين تربّوا اجتماعياً على وضع ما، على أنّ حالة ولد الزنا حالات فرديّة فلا يسقط منصب القضاء، وإلا لزم اشتراط أن لا يتصف القاضي بكلّ ما من شأنه أن يوهن منصبه في القضاء أمام الناس، كأن لا يكون من أسرة يوجد حزازة اجتماعية من جهتها! وهذا ما لم يلتزم به أحد.

وأما كون المنصب خطراً لا يبلغه إلا نبي أو وصي نبي، فهذا لا فرق فيه بين ولد الزنا وغيره؛ لأنّ القرب من منصب النبوّة والإمامة إنّما هو بالعلم والإيمان والعمل الصالح، فلو أثبتا كفر أو خبث ولد الزنا في نفسه لربما صحّ هذا الكلام هنا، أما ومثله مثل سائر الناس فلا يصحّ هذا الاستدلال في المقام.

والغريب أنّ المحقّق العراقي الذي اتّهم روايات كفر ولد الزنا بالوضع والاختلاف وشنّ عليها هجوماً عنيفاً بتهمة معارضتها للكتاب والسنّة القطعيين، ومع إقراره بأنّ مقتضى العمومات جواز تولّي ولد الزنا للقضاء، إذ لا قصور فيها ولا تخصيص، مع ذلك يميل ـ بعد ردّ كلّ الأدلّة ـ إلى شرط طهارة المولد([١١٦])، ولم أفهم الوجه فيه!

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ سقوط هيبة منصب القضاء بمثل تولّي ابن الزنا له خاصّ ببعض المجتمعات، فلو فرض أنّ هناك مجتمعاً لا يقف عند هذه الأمور، فلا معنى لهذا الاستدلال في حقّه، فكان ينبغي التفصيل هنا لا إطلاق الكلام.

ومع عدم وجود نصوص في المقام، وعدم صحّة دليل الفحوى، يصبح حرمانه من منصب القضاء مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، كما يرى العلامة مغنية([١١٧]).

٥ ـ انصراف الدليل عن ولد الزنا([١١٨]).

وهذا غير واضح؛ إذ ما هو موجب هذا الانصراف؟ فإذا كان قلّة وجود ولد الزنا المترشّح لمنصب القضاء، فهو لا يوجب الانصراف كما قرّر في علم أصول الفقه، واذا أريد أنّه غير مسلم فيما الأدلّة تدلّ على «رجل منكم»، فقد تقدّم إسلام ولد الزنا ظاهراً وواقعاً، بل المستدلّ بهذا الدليل يرى ذلك أيضاً، فلم يظهر الوجه في دعوى الانصراف بعد كون ابن الزنا مجتهداً عالماً عادلاً مسلماً مؤمناً ذكراً وغير ذلك، بل حتى دعوى كون هذا الانصراف بدويّاً كما ذكر بعض الفقهاء المعاصرين([١١٩])، هي أيضاً غير واضحة؛ ولولا وجود رأي فقهي لما خطر على بال أحد أنّ ولد الزنا تنصرف عنه النصوص.

٦ ـ أصالة عدم نفوذ حكمه وقضائه([١٢٠]).

وقد تقدّم جوابه عند الحديث عن مرجعيّته وولايته.

هذه هي عمدة الأدلّة التي طرحها الفقه الإسلامي في الموضوع. والمشكلة الفقهيّة هنا أنّ الفقهاء رغم إقرارهم بعدم وجود نصوص في الموضوع، لكنّهم ـ ومنذ عصر المحقّق الحلي لا قبله ـ يستندون إلى هذه الشواهد المتقدّمة.

وحصيلة الكلام: إنّه لم يقم دليلٌ معتبر على عدم صلاحية ولد الزنا لتولّي منصب القضاء، بلا فرق بين قاضي التحكيم والقاضي المنصوب، شرط أن يحوز على سائر الشروط المعتبرة في القاضي، وبهذا يظهر أيضاً أنّ سائر الوظائف في مجال العمل القضائي العام أو الخاصّ لا مانع من تولّيه إيّاها، بما في ذلك منصب قاضي القضاة أو رئيس السلطة القضائيّة.

٨ ـ إرث ولد الزنا

المعروف بين الفقهاء أنّه لا توارث بين ولد الزنا وبين أبيه وأقارب أبيه، فلا هو يرثهم ولا هم يرثونهم، وذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الحكم كذلک فی طرف الأم، فلا هو يرث أمّه أو أحداً من أقاربها، ولا هی ترثه أو أقاربها أيضاً، وكلّ من قال بقطع العلاقة النسبيّة بين الولد ووالده قطع التوارث بينهما، وكذا كل من قال بقطعها بين الولد وأمّه قطع التوارث بينهما أيضاً.

لكنّ بعض الفقهاء خصّصوا الحكم بنفی التوارث بطرف الأب، وفهموا نصوص قطع التوارث على أنّها خاصّة بطرف الأب، ولا تشمل الأم وأقاربها، وذلک مثل كثير من فقهاء أهل السنّة الذين قالوا ببقاء علقة النسبيّة بين الولد وأمّه، ومثل الشيخ محمد إسحاق الفياض من الإماميّة، حيث خصّص نفی التوارث بطرف الأب.

وحكم التوارث هذا خاصّ بولد الزنا مع والديه وأقاربهم، أما توارثه مع زوجته أو أولاده، فلم يقل الفقهاء بانقطاع صلة الإرث هنا، بل هو يرثهم وهم يرثونه.

وفی كلّ مورد أثبتنا فيه قطع صلة التوارث، فإنّ الفقهاء يُرجعون الإرث لسائر مستحقّيه، فإن لم يكن مستحقّ، لم يأخذه ابن الزنا أو أحد من أقاربه، بل يعود للحاكم الشرعی، فلو توفّی ولد الزنا الأعزب الذی لا أولاد لديه ولا زوجة، فإنّ ماله يكون للحاكم الشرعی، إلا إذا قلنا بإرث قرابته من الأم، وكانوا موجودين، فيرثون حينئذٍ.

وطبقاً لفكرتَی: إسلام ولد الزنا، وأصالة انتمائه الأسری، واللتين تقدّمتا سابقاً، يصبح مقتضی القاعدة أنّ ولد الزنا يرث كغيره من الأولاد، ومن ثم فلابدّ من التفتيش عن المانع من إرثه من طرف الأب أو من الطرفين.

والمستند فی المنع ـ بعد استبعاد مثل الإجماع؛ لوضوح مدركيّته ـ هو النصوص الحديثية الخاصّة، حيث لا يظهر فی القرآن الكريم عينٌ ولا أثر لمختلف قضايا ابن الزنا، وهذه النصوص هی:

الرواية الأولى: خبر الحلبی، عن أبی عبدالله× قال: «أيّما رجل وقع على وليدة قوم حراماً، ثم اشتراها فادّعی ولدها، فإنّه لا يورث منه شیء؛ فإنّ رسول الله‘ قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا إلا رجل يدّعی ابن وليدته..»([١٢١]).

ولهذا الحديث بدوياً أربعة أسانيد:

أ ـ سند الكلينی لابن أبی عمير، عن حماد، عن الحلبی، وفی الطريق إبراهيم بن هاشم.

ب ـ سند الطوسی فی الاستبصار والتهذيب إلى ابن أبی عمير، عبر طريقه إلى الحسين بن سعيد، ولم يصحّ هذا الطريق عندی.

ج ـ طريق الطوسی فی التهذيب إلى ابن أبی عمير، وفيه البزوفری، ولم تثبت وثاقته.

د ـ طريق الطوسی إلى الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن على بن أبی حمزة البطائنی، عن الصادق× وهو ضعيف بعلی بن أبی حمزة على الأقلّ.

وبهذا يظهر أنّ لهذا الحديث واقعاً سندين فقط، هما:

١ ـ السند إلى ابن أبی عمير، عن حماد عن الحلبی، وهو سند الكلينی والطوسی.

٢ ـ السند إلى القاسم بن محمد، عن على بن أبی حمزة..

ويشترک السندان ـ فی الجملة ـ بالطريق إلى الحسين بن سعيد فی كتب الطوسی.

فمخرج الحديث هو: ابن أبى عمير والقاسم بن محمد، والأوّل ثقة، والثانى إما هو الإصفهانى الضعيف، أو الجوهرى مجهول الحال.

وعليه فالحديث لم يصحّ سنداً عندى، لكنّ المشهور صحّته السنديةَ.

إلا أنّ هذه الروايةَ لا تفيد عدم التوارث بين الزانى وولد الزانى، بل غايةُ ما تفيد ـ لا سيما بقرينةِ الشاهد النبوى الذى فيها ـ أنّ الزانى عندما زنى بالوليدةِ، كانت فى فراش المالك الأوّل، والقاعدةُ تقضى بانتساب الولد إلى المالك الأوّل فهو أبوه، ولهذا لا توارث بين الزانى وبين هذا الولد؛ لعدم إحراز كونه ابنه أساساً؛ ولهذا أشار المحدّث البحرانى إلى أنّ الروايةَ تحمل على كون الشراء قد وقع بعد تحقّق الولد، كما هو ظاهر الخبر([١٢٢]).

وهذا كلّه يعنى أنّه فى كلّ مورد تجرى فيه قاعدةُ الفراش لا يُنسب الولد للزانى، بل يُنسب لصاحب الفراش، وهذا غير عدم توريث ولد الزنا بعد ثبوت انتسابه لأبيه، كما لو كانت غير متزوّجةٍ ولا أمةً، أو أحرز يقيناً ـ عبر الفحوصات الطبيّةِ والمخبريّةِ الدقيقةِ ـ بكون هذا الولد هو ولده.

وبعبارةٍ أخرى: ما لم يُحرز انتساب الولد للزانى لا توارث بينهما، أما لو أحرز فهذا خارج عن إطار هذه الروايةِ، ولا أقلّ من الشك فى انعقاد إطلاق فيها، وتعبير (ادّعى ولدها) شاهد أيضاً على ما نقول، من حيث عدم إحراز انتساب الولد إليه.

نعم تواجه الروايةُ حينئذٍ مشكلةَ بيع هذه الأمةِ؛ لأنّها أم ولد، وهذا بحث آخر يعالج فى محلّه.

والحاصل إنّ المدّعى هو عدم التوارث بين الزانى وابن الزنا، مع أنّ مورد الحديث هو عدم إحراز النسب بعد وجود قاعدةِ الفراش الخاصّةِ بحال الشك.

هذا كلّه، مضافاً إلى اختصاص هذا الحديث بالأب الزانى، ولا يشمل أقرباءه ولا الأم وأقربائها، بل ظاهره حرمان الأب من الإرث، وليس فيه إشارةٌ لحرمان ابن الزنا من إرث الأب فليلاحظ جيداً.

هذا، ومثل هذه الروايةِ تماماً ـ لتشابه الألفاظ ـ خبر على بن سالم، عن يحيى، وأخبار أخرى كذلك([١٢٣])، وهو ضعيف السند بشبهةِ الإرسال بين محمد بن عيسى ويونس، فى أحد أسانيده، وفى بعضها الآخر بضعف أبى جميلةَ، كما يوجد ضعف سندى بملاحظةِ على بن سالم، فهو مجهول الحال، نعم، يوجد سند صحيح وهو سند الطوسى فى التهذيب للحسن بن محمد بن سماعةَ، عن وهيب، عن أبى بصير.

الروايةُ الثانيةُ: خبر محمد بن الحسن الأشعرى، قال: كتب بعض أصحابنا كتاباً إلى أبى جعفر الثانى× معى، يسأله عن رجل فجر بامرأةٍ، ثم إنّه تزوّجها بعد الحمل، فجاءت بولد، وهو أشبه خلق الله به؟ فكتب بخطّه وخاتمه: «الولد لغيةٍ لا يورث»([١٢٤]).

وهذا الحديث له طريق إلى الأشعرى ضعيف بسهل بن زياد، وله طريق آخر له فيه على بن سيف. ورواه الصدوق والطوسى بطريقهما إلى الحسين بن سعيد عن الأشعرى، وذلك فى غير موضع. كما رواه الطوسى بطريقه إلى الصفّار وصولاً إلى الأشعرى.

وتنتهى هذه الطرق ـ بصرف النظر عن ضعف بعضها ـ إلى محمد بن الحسن الأشعرى القمّى المعروف بشنبولةَ، وهو رجل مجهول الحال لم تثبت وثاقته، وفاقاً للسيّد الخوئى([١٢٥])، ولهذا جعل العلامةُ المجلسى هذه الروايةَ غير معتبرةِ السند([١٢٦]).

وأما دلالةُ الحديث، فلو قرأنا الكلمةَ (لَغْيَةُ) فتكون وصفاً لولد الزنا، فيحكم بعدم إرثه مطلقاً من كلّ أقربائه، وأما إذا قرأناها (لِغَيّةُ) ، أى لضلالةِ الأب، فيكون معناها أنّه ولد زنيةٍ وضلال الأب، والغيّةُ هذه هى مانع الإرث، فيظهر الاختصاص، بل إنّ كلمةَ (لا يورث) قد تعنى خصوص أنّه لا يرثه أبوه؛ لأنه أتى به حراماً، لكن لا تعنى أنّه لا يرث أباه أو أمّه أو أيّاً من أقربائه، فلعلّ سؤال السائل كان

حينئذٍ عن إرث الأب منه (يُورَث، وليس يُورِّث) فجاء الجواب كذلک، إذ لا معنى لاختصاص الجواب بالإرث لو كان السؤال عاماً، وما أثرناه غايةُ ما يُثبت عدم إرث الزانى من ولده من الزنا عقوبةً له، أو عدم إرث عامةُ أقاربه، لا عدم إرثه هو منهم.

الروايةُ الثالثةُ: خبر عبدالله بن سنان المتقدّم، عن أبى عبدالله× قال: سألته فقلت: جعلت فداک، كم ديةُ ولد الزنا؟ قال: «يعطى الذى أنفق عليه ما أنفق عليه»، قلت: فإنّه مات وله مال، فمن يرثه؟ قال: «الإمام»([١٢٧]).

فإنّ هذا الحديث يقطع التوارث بينه وبين أسرته مطلقاً من طرف الأب والأم، بل هو يقطعها حتى فى حقّ زوجته وأولاده، على تقدير كونه بالغاً بحيث لا يرثه أحد.

لكنّ الروايةُ لا تدلّ على عدم إرث ولد الزنا من أقربائه من كلّ الأطراف على تقدير موت أحدهم لا موته.

هذا، وقد تقدّم الحديث عن ضعف سند هذه الروايةُ، بل وجود عناصر خلل فيها، تجعلها فى شواذ الأخبار التى تفتقد الحجيّةُ والاعتبار، فلا نعيد.

هذه هى النصوص الأصليّةُ المعتمدةُ فى حرمان ولد الزنا من الإرث وقطع التوارث بينه وبين الأب والأم وأقاربهما، وقد تبيّن أنها بين ضعيف سنداً، وقليل عدداً، وقاصر دلالةً، حيث لا تفيد حرمان طرف الأم، ولا حرمان ولد الزنا نفسه.

بل يوجد فى مقابل هذه الروايةُ ما يعارضها إذا فهمنا منها العموم لمطلق الأقرباء. مما لابدّ من بيانه، وهو:

١ ـ خبر يونس، قال: ميراث ولد الزنا لقراباته (لقرابته) من قبل أمّه، على نحو ميرات ابن الملاعنةُ([١٢٨]).

وهذه الروايةُ تجعل حكم ابن الزنا كحكم ولد الملاعنةُ، فى أنّه لا يرثه إلا طرف الأم على تفصيلاتٍ هناک، ولعلّ هذه الروايةُ هى مدرک ما حكى عن الصدوق وأبى الصلاح الحلبى وأبى على، وما ذهب إليه الشيخ الفياض مؤخّراً، من التوارث بين ابن الزنا وطرف الأم.

لكنّ الروايةُ مقطوعةُ؛ حيث لم يسندها يونس إلى أىّ من الأئمّةُ، ولهذا احتمل الشيخ الطوسى عندما أوردها أن تكون مذهباً شخصيّاً ليونس لا يُلزمنا بشىء، وربما لهذا أدرجها الشيخ الكلينى آخر الباب أيضاً.

يضاف إلى ذلک أنّ راويها عن يونس هو محمد بن عيسى، وقد تقدّم وجود شبهةُ إرسال فى هذا السند.

٢ ـ خبر حنان بن سدير، عن أبى عبد الله× قال: سألته عن رجل فجر بنصرانيّةُ، فولدت منه غلاماً، فأقرّ به ثم مات، فلم يترک ولداً غيره، أيرثه؟ قال: «نعم»([١٢٩]).

وسند هذا الخبر بهذه الصيغةُ يواجه شبهةُ الإرسال بين محمد بن عيسى ويونس، كما أشرنا لها سابقاً.

٣ ـ صحيحةُ حنان بن سدير الأخرى، قال: سألت ابا عبدالله× عن رجل مسلم فجر بامرأةٍ يهوديّةُ فأولدها، ثم مات ولم يدع وارثاً. قال: فقال: «يسلّم لولده الميراث من اليهوديةُ» قلت: فرجل نصرانى فجر بامرأةُ مسلمةُ فأولدها غلاماً، ثم مات النصرانى وترک مالاً، لمن يكون ميراثه؟ قال: «يكون ميراثه لابنه من المسلمةُ»([١٣٠]).

والظاهر أنّ كلمةُ «من اليهوديةُ» حصل فيها تأخير، فليس المراد الميراث من اليهوديةُ، بل يسلّم لولده من اليهوديةُ الميراث، وإلا فلا يكون قد حصل جواب السؤال أساساً، وهذا ما رجّحه أيضاً العلامةُ المجلسى([١٣١]).

وقد حمل الشيخ الطوسى هذه الروايۀ على حالۀ إقرار الزانى بالولد وإلحاقه به، لا مطلقاً([۱۳۲]). ومعنى هذا الكلام هو التفصيل فى حكم إرث ولد الزنا، بين حالۀ ما إذا أقرّ به الزانى فيحصل التوارث، وحالۀ ما إذا لم يقرّ به الزانى فلا يحصل التوارث، ولعلّه لهذا شبّه فى الروايۀ السابقۀ بابن الملاعنۀ؛ لأنّ ابن الملاعنۀ يحصل توارث بينه وبين والده على تقدير إقراره به، وإلا فلا.

أما العلامۀ المجلسى، فاحتمل الحمل على عدم العلم بالفجور أو على حصول وطء الشبهۀ([۱۳۳]). وأما المحقّق النجفى، فقد ذهب إلى طرح هذين الخبرين لمعارضتهما النصوص الصحيحۀ، بل الإجماع، واشتمالهما على الغريب([۱۳۴]).

والحقّ أنّه ينبغى أن يقال بأنّ هذا الخبر صالحٌ لتقييد الأخبار الأخرى، وليس معارضاً لها؛ لأنّ تلك الأخبار دالّۀ بعمومها أو إطلاقها على عدم توريث ولد الزنا، وهذه دالّۀ على توريثه فيما إذا لم يكن وارثٌ من جهۀ وكان أحد الزانيين مسلماً والآخر غير مسلم، فلماذا لا يلتزم بالتقييد هنا بتوريثه فى هذه الحال الخاصّۀ، ويبقى الحكم فى عدم التوريث فى غير هذه الحال على مقتضى الروايات المتقدّمۀ على تقدير دلالتها الإطلاقيّۀ التى فهموها.

هذا على مبانى القوم، أمّا على فهمناه من الروايات المتقدّمۀ، وأنّ غايتها حرمان الأب من إرث ولده لا العكس، فهاتان الروايتان هنا تؤكّدان ما توصّلنا إليه تماماً؛ لأنّهما تتحدّثان عن توريث ولد الزنا، وقد قَبِلتا توريثه، فكأنّ المركوز فى أذهان السائلين عدم وجود إرث بين الزانى وولده، فصار السؤال عن توريث الولد بعد فراغهم عن عدم توريث الأب من هذا الولد.

هذا، وأمّا ما ذكره الشيخ الطوسى هنا، فهو إقرار بالتوارث بين الزانى وولده على تقدير إقرار الزانى به، كما ذهب إليه بعض فقهاء أهل السنّۀ، وهذا كاسرٌ قويّ للإجماع المدّعى على عدم التوارث مطلقاً من الطرفين، لاسيما بعد ضمّ المنسوب إلى الصدوق وأبى الصلاح وأبى على الطوسى، فأين هو الإجماع فى المقام؟ وما هى دائرته إذاً؟

۴ ـ معتبرۀ إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه، أنّ علياً× كان يقول: «ولد الزنا وابن الملاعنۀ ترثه أمه وإخوته لأمّه أو عصبتها»([۱۳۵]).

وقد علّق الشيخ الطوسى على هذه الروايۀ بالقول: «يجوز أن يكون الراوى سمع هذا الحكم فى ولد الملاعنۀ، فظنّ أنّ حكم ولد الزنا حكمه، فرواه على ظنّه دون السماع»([۱۳۶]).

وحمل الحرّ العاملى هذا الحديث ـ إمكاناً ـ على كون الرجل زانياً، فيما الأم كان الفعل بالنسبۀ لها من وطئ الشبهۀ([۱۳۷]).

إلا أنّ الإنصاف بُعد الحمل الذى ذكره الشيخ الطوسى([۱۳۸])، ولو فتحنا هذا الباب ما استقرّ قرار فى فهم الروايات، بل هو حمل تبرّعى بامتياز.

وأما حمل الشيخ الحرّ العاملى، فهو بلا شاهد أيضاً، لا من هذا النص ولا من خارجه، فيصعب الأخذ به.

كما أنّ الروايۀ واضحۀ فى النظر إلى وراثۀ الأم للولد لا إلى وراثۀ الولد لها، فكأنّ هذا يعزّز أنّ الإشكاليّۀ كانت فى وراثۀ الزانيين للولد لا العكس.

وعليه، فالصحيح أنّه لو أردنا أن نأخذ بما صحّ من مجموع الروايات المتقدّمۀ كلّها، وضم بعضها إلى بعض، فسنخرج بالنتيجۀ التاليۀ:

۱ـ إنّ علاقۀ التوارث بين ولد الزنا وطرف الأم ثابتۀ؛ لأنّ مثل معتبرۀ إسحاق بن عمار تخصّص الإطلاقات السابقۀ، لو انعقد فيها إطلاق.

٢ـ إنّنا لم نعثر على دليل يمنع التوارث بين ولد الزنا وبين زوجته وأولاده وأمثالهم، فتجرى فيه القاعدة.

٣ ـ إنّ الزانى لا يرث من ابنه بالزنا، ولا يرثه ابنه، ما دامت قاعدة الفراش جارية، وموردها معروف، وهو الشكّ فى الانتساب.

٤ ـ إنّ الزانى لا يرث من ولده بالزنا ولو تمّت نسبته إليه شرعاً وواقعاً، ولعلّ ذلک من باب العقوبة له، ولابدّ من فرضه زانياً، فلو حصل ذلک منه عن شبهة لم تجر هذه الأحكام. وأمّا الأم فلم يرد فى حقّها مثل هذا، ولو كانت زانية غير مكرهة أو مشتبهة. وهذا ـ عدم وراثة الأب الزانى ـ احتياطىٌ عندى؛ لأنه لم يثبت سوى بما يقرب من روايتين فقط، واحدة منهما صحيحة السند بدلالةٍ لا بأس بها.

٥ ـ إنّه لم يقم دليل على عدم إرث ولد الزنا لأبيه أو أمّه وأقاربهما، فيرثهم جميعاً، حتى لو لم تثبت وراثتهم له.

وأعتقد أنّ النتيجة التى توصّلنا إليها تخالف مشهور الفقهاء، إن لم يكن إجماعهم. والله العالم.

النتيجة العامّة

ولد الزنا كسائر الناس فى كلّ الحقوق والأحكام والواجبات فى الدنيا والآخرة، إلا فى:

١ ـ مرجوحيّة إمامته للجماعة، وليس المنع.

٢ ـ كراهة سؤره على مبنى حجيّة خبر الثقة خاصّة، لا الخبر المطمأنّ بصدوره والذى هو معيار الحجّة فى الأخبار عندنا.

٣ ـ عدم قبول شهادته على مبنى حجية خبر الثقة لا المطمأنّ بصدوره كما هو الصحيح عندنا، وإن كان الاحتياط وجيهاً.

٤ ـ بعض التفاصيل فى إرث غيره منه، لا إرثه من غيره، فهو ثابت له، فيرث جميع أقربائه، ولا يحرم من الإرث مطلقاً، نعم لا يرثه أبوه الزانى فقط احتياطاً.

وأما سائر ما ذكره الفقهاء المسلمون فلم يثبت بدليل معتبر، على مبنى حجية خبر الثقة، فضلاً عن مبنى حجيّة الخبر الاطمئنانى.

ولعلّ هذه الخصوصيات الأربع فى ولد الزنا من باب:

١ ـ عقوبة الزانى نفسه، كما فى الإرث.

٢ ـ لتمييز النسب الشرعىّ عن غيره، لإعطائه الأهميّة على غيره، كما قال بعض الفقهاء([١٣٩]).

ويبقى سؤالٌ أخير: لماذا هذه النصوص كلّها فى ولد الزنا فى مختلف الموضوعات؟! لماذا هذا الموضوع أساساً إذا لم يكن فى الإسلام تمييزٌ له عن غيره؟! ألا تعارض نتيجتكم هذا المناخ العام من النصوص؟!

والجواب: إنّ تفسير ظهور هذه النصوص كلّها يمكن أن يكون له وجوه غير ثبوت موقف شرعى إلزامى فى الأمر، وذلک نطرحه كفرضيّة احتماليّة تحليليّة لا أكثر؛ لرفع الاستغراب:

١ ـ إنّ الثقافة الشعبيّة العامّة آنذاک وطبيعة موضوع النسب، وسط مجتمعات قبليّة، يخلق بطبعه ذهنيّة متحفّظة نوعاً ما من ولد الزنا، وهذا الأمر ظلّ سارياً فى أكثر من مجتمع حتى عصرٍ قريب، إذ أدّى نفوذ الثقافة التحرّرية الغربيّة إلى اختلاف الاوضاع الاجتماعيّة، ومع ذلک فإنّ ولد الزنا ما يزال يُنظر له بشكل مختلف عن سائر الأولاد إلى يومنا هذا.

٢ ـ إنّ بعض الشخصيّات السياسيۀ والاجتماعيّۀ فی التاريخ الإسلامی اتُّهمت بأنّها من أولاد الزنا، بهدف تنقيص قيمتها أمام الرأی العام أو الكشف عن حقيقتها فی هذا المجال، وهذا أمرٌ معروف تمّ تداوله فی كتب مذاهب المسلمين، وهذا ما يساعد على اتخاذ موقف سلبی من أولاد الزنا عند من يعارضون هذه الشخصيّات.

٣ ـ إنّ هذا العرف العام، وكذلک هذا الموقف السياسی من هذه الشخصيّۀ أو تلک، يمكنه ـ افتراضاً ـ أن يساعد فی خلق مجموعۀ من النصوص الإضافيّۀ على الفكرۀ الأساس التی أرادت النصوص الحقيقيۀ طرحها، فالنصوص الحقيقيّۀ كانت تريد التركيز على قاعدۀ الفراش وسلامۀ الأنساب، وحرمان الزانی من إرث ولده على أبعد تقدير، والإشارۀ إلى ترجيح مبدأ طهارۀ المولد على خباثته، وإلى ترجيح سلامۀ الوجوه الاجتماعيۀ والسياسيۀ من العيوب العرفيّۀ، لكنّ العقل الشعبی تارۀً والسياسی الاجتماعی أخرى، (يمكن) أن يكون قد أضاف إلى هذه الصورۀ الأوّليّۀ نصوصاً مختَلَقَۀ، فحوّل كلّ ولدِ زنا إلى مجرم يدخل النار أو هو محروم من الجنّۀ، وإلى كافر، وإلى أنجس من الكلب والخنزير والناصب، وإلى كونه مبتوراً تماماً عن أسرته والتوارث والمحرميّۀ معها، ليكون نكرۀً فی المجتمع تماماً، وقدّم مفاهيم يعارض بعضها ـ على الأقلّ ـ العقلَ السليم والقرآنَ الكريم وأصول السنّۀ الشريفۀ.

هذه صورۀ محتملۀ، وكلّما زادت نسبۀ النصوص الغريبۀ، كما فی نصوص إسلام ولد الزنا ومصيره، عزّز ذلک افتراض وجود مجموعۀ من الوضّاعين لديهم نيّۀ لتمزيق صورۀ ولد الزنا تماماً فی الثقافۀ الدينيّۀ، لاسيما عندما نجد ندرۀ فی هذه النصوص ممّا هو منقول عن النبیّ محمّد شخصيّاً. هذا، ويمكن طرح فرضيات أخر لا حاجۀ للإطالۀ بها، والعلم عند الله.

الهوامش:

(*) نشر هذا البحث فی المجلّد الخامس من كتاب (دراسات فی الفقه الإسلامی المعاصر)، للمؤلّف، وذلک عام ٢٠١٥م.

([١]) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الكافی ٥: ٤٩١ ـ ٤٩٢؛ وصحيح البخاری ٣: ٥، ٣٩.

([٢]) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الكافی ٢: ٣٢٣، و٧: ١٦٣، ١٦٤.

([٣]) انظر: الخوئی، موسوعۀ الإمام الخوئی (ج٣) شرح العروۀ الوثقى، كتاب الطهارۀ: ٦٤؛ والمصدر نفسه (ج٢٤)، شرح العروۀ الوثقى، كتاب الزكاۀ: ١٤٣ـ ١٤٤؛ وأحكام الرضاع فی فقه الشريعۀ: ٧٧؛ وصراط النجاۀ ١: ٣٣٦.

([٤]) انظر: السرخسی، المبسوط ١٧: ١٥٤؛ والمنتقى ٤: ١٨٣، و٦: ٢٥٤؛ وأسنى المطالب ٣: ٢٠؛ والمغنی ٦: ٢٢٨.

([٥]) انظر: المغنی ٦: ٢٢٨؛ وزاد المعاد ٥: ٤٢٥.

([٦]) نسبه إليه البعلی فی الاختيارات الفقهيۀ: ٤٧٧؛ وابن مفلح فی الفروع ٥: ٥٢٦؛ ولكنّه ذكر القولين بلا ترجيح فی: مجموع الفتاوى ٣٢: ١١٢.

([٧]) انظر: المغنی ٦: ٢٢٨؛ والجوهرۀ النيّرۀ ٢: ٨٢؛ وحاشيۀ ابن عابدين ٣: ٤٩.

([٨]) انظر: الموطأ ٢: ٧٤٠؛ والبيهقی، السنن الكبرى ١٠: ٢٦٣؛ وابن عبد البر، الاستذكار ٧: ١٧١.

([۹]) انظر: محمد حسین فضل الله، فقه المواریث والفرائض ۲: ۳۳۰ ـ ۳۳۱، تقریر درس السید فضل الله، بقلم: خنجر حمیّة، نشر دار الملاک، بیروت، الطبعة الأولی، ۲۰۰۰م.

([۱۰]) انظر: حاشیة الخرشی ۳: ۲۰۷.

([۱۱]) انظر: أسنی المطالب ۳: ۱۴۸؛ وتحفة المحتاج ۷: ۲۹۹؛ ومواهب الجلیل ۳: ۴۶۲؛ وحاشیة الصاوی ۲: ۴۰۲.

([۱۲]) ابن إدریس الحلّی، السرائر ۱: ۳۵۷؛ و۲: ۱۲۲، ۳۵۳، و۳: ۱۰.

([۱۳]) انظر: الأنصاری، کتاب الطهارة ۵: ۱۵۵.

([۱۴]) تفصیل وسائل الشیعة ۱: ۲۲۹.

([۱۵]) المصدر نفسه ۱: ۲۱۹.

([۱۶]) علل الشرائع ۲: ۵۶۴؛ وانظر: معانی الأخبار: ۴۱۲.

([۱۷]) راجع ـ علی سبیل المثال ـ: مسند أحمد ۲: ۳۱۱؛ وسنن أبی داوود ۲: ۲۴۱؛ والمستدرک ۲: ۲۰۴، ۲۰۵.

([۱۸]) انظر ـ علی سبیل المثال ـ: مسند أحمد ۶: ۱۰۹؛ ومجمع الزوائد ۶: ۲۵۷؛ والمستدرک ۲: ۲۱۵؛ والطبرانی، المعجم الکبیر ۳: ۹۲؛ وسلسلة الأحادیث الصحیحة ۲: ۲۸۲.

([۱۹]) انظر: البیهقی، السنن ۱۰: ۵۹.

([۲۰]) تفصیل وسائل الشیعة ۲۰: ۴۴۲.

([۲۱]) الکافی ۶: ۴۳.

([۲۲]) تفصیل وسائل الشیعة ۱: ۲۱۹.

([۲۳]) المصدر نفسه ۱۲: ۲۸۳.

([۲۴]) المصدر نفسه ۱۷: ۳۰۱.

([۲۵]) المصدر نفسه ۲۰: ۴۴۳.

([۲۶]) المصدر نفسه ۲۷: ۳۳۷.

([۲۷]) الخصال: ۳۵۲.

([۲۸]) علل الشرائع ۲: ۵۶۴؛ والمحاسن ۱: ۱۳۹.

([۲۹]) سنن الدارمی ۲: ۱۱۲؛ والبیهقی، السنن الکبری ۱۰: ۵۸؛ والنسائی، السنن الکبری ۳: ۱۷۷؛ وصحیح ابن حبان ۸: ۱۷۶؛ والهیثمی، موارد الظمآن ۴: ۳۵۴، ۳۵۶.

([۳۰]) انظر: الزيلعى، تخريج الأحاديث والآثار ۴: ۷۶ ـ ۷۷؛ والطبرسى، جوامع الجامع ۳: ۶۱۳.

([۳۱]) الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة: ۳۷۱.

([۳۲]) كشف الخفاء ۲: ۳۷۲؛ وانظر: مواهب الجليل ۳: ۴۶۲؛ وفتاوى اللجنة الدائمة ۳: ۳۵۰؛ وابن الجوزى، الموضوعات ۳: ۱۰۹ ـ ۱۱۱؛ والطحاوى، مشكل الآثار ۱: ۳۷۰.

([۳۳]) انظر: البخارى، التاريخ الصغير ۱: ۲۹۸.

([۳۴]) مسند أحمد ۶: ۴۶۳؛ والمستدرک ۴: ۴۱؛ ومسند ابن راهويه ۵: ۱۰۸؛ والمعجم الكبير ۲۵: ۳۴.

([۳۵]) سنن أبى داوود ۲: ۲۴۱؛ والمستدرک ۲: ۲۱۴ ـ ۲۱۵؛ والبيهقى، السنن الكبرى ۱۰: ۵۸ ـ ۵۹ و..

([۳۶]) العراقى، شرح تبصرة المتعلّمين (كتاب القضاء): ۳۰۱.

([۳۷]) انظر: حيدر حب الله، إضاءات فى الفكر والدين والاجتماع ۴: ۱۵۲ ـ ۱۵۹.

([۳۸]) انظر: المحلّى ۸: ۷۲؛ وانظر فى أبى يزيد الضبى: الذهبى، ميزان الاعتدال ۴: ۵۸۸.

([۳۹]) بحوث فى شرح العروة الوثقى (الموسوعة) ۳: ۳۸۱، والأنصارى، الطهارة ۵: ۱۵۷؛ والآملى، مصباح الهدى ۱: ۴۰۵، ومرتضى الحائرى، شرح العروة الوثقى ۱: ۴۷۳؛ والخمينى، كتاب الطهارة ۳: ۴۷۲ ـ ۴۷۳؛ والخوئى، التنقيح ۲: ۷۲.

([۴۰]) مستمسک العروة الوثقى ۱: ۳۸۶.

([۴۱]) بحوث فى شرح العروة ۳: ۳۸۲ ـ ۳۸۳؛ والأنصارى، الطهارة ۵: ۱۵۷؛ ومستمسک العروة الوثقى ۱: ۳۸۶؛ والآملى، مصباح الهدى ۱: ۴۰۵؛ وفقه الصادق ۳: ۳۰۰.

([۴۲]) انظر: الأنصارى، الطهارة ۵: ۱۵۸؛ والآملى، مصباح الهدى ۱: ۴۰۶ (لكن قبل التمييز).

([۴۳]) انظر الحدائق ۵: ۱۹۵ ـ ۱۹۷؛ والتبريزى، تنقيح مبانى العروة (كتاب الطهارة) ۲: ۲۰۳.

([۴۴]) راجعها عند الحرّ العاملى، الفصول المهمة ۳: ۲۶۶ ـ ۲۶۷.

([۴۵]) البرقى، المحاسن ۱: ۱۴۹. وهى ضعيفة السند بمحمد بن خالد البرقى وغيره.

([۴۶]) كتاب الطهارة ۳: ۴۶۹ ـ ۴۷۰.

([۴۷]) الخمينى، المصدر نفسه ۳: ۴۶۹.

([۴۸]) الآملى، المعالم المأثورة ۲: ۲۴۵ ـ ۲۴۶.

([۴۹]) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المرتضى، الانتصار: ۵۰۱ ـ ۵۰۲؛ والشهيد الأوّل، غاية المراد فى شرح نكت الإرشاد ۳: ۳۲۹.

([۵۰]) انظر: استخراج المرام ۱: ۳۷۹ ـ ۳۸۱.

([۵۱]) انظر: المصدر نفسه ۱: ۳۷۳ ـ ۳۷۴.

([۵۲]) انظر: الحرّ العاملی، الفصول المهمة ۳: ۲۶۸.

([۵۳]) الکافی ۸: ۲۳۸.

([۵۴]) انظر: الطبرسی، المؤتلف من المختلف ۱: ۱۹۱؛ وبدائع الصنائع ۱: ۱۵۷؛ والعنایة ۱: ۳۵۰؛ ونهایة المحتاج ۲: ۱۸۲؛ و المجموع ۴: ۱۸۱؛ والمدونة ۱: ۱۷۸؛ والمنتقی ۱: ۲۳۵؛ والأم ۱: ۱۹۳؛ والإنصاف ۲: ۲۷۴؛ والتاج والإکلیل ۲: ۴۳۰؛ والمغنی ۲: ۳۳.

([۵۵]) انظر: مستمسک العروة الوثقی ۷: ۳۲۰.

([۵۶]) الکافی ۳: ۳۷۵؛ والاستبصار ۱: ۴۲۲.

([۵۷]) الکافی ۳: ۳۷۵ ـ ۳۷۶؛ وکتاب من لا یحضره الفقیه ۱: ۳۷۸؛ وانظر: مستدرک الوسائل ۶: ۴۶۴.

([۵۸]) کتاب من لا یحضره الفقیه ۱: ۳۷۸.

([۵۹]) الخوئی، المستند، کتاب الصلاة ج۵ ق۲: ۳۹۹.

([۶۰]) الصدوق، الخصال: ۳۳۱؛ وانظر: مستطرفات السرائر: ۶۳۸.

([۶۱]) مستدرک الوسائل ۶: ۴۶۴.

([۶۲]) تفسیر العیاشی ۲: ۱۴۸.

([۶۳]) الکافی ۷: ۳۹۶؛ وتهذیب الأحکام ۶: ۲۴۴ ـ ۲۴۵.

([۶۴]) تفصیل وسائل الشیعة ۲۷: ۳۷۶ ـ ۳۷۷.

([۶۵]) الإصفهانی، صلاة الجماعة: ۲۰۸.

([۶۶]) انظر: بدائع الصنائع ۶: ۲۶۹؛ وتبیین الحقائق ۴: ۲۲۶؛ والأم ۶: ۲۲۶؛ وأسنی المطالب ۴: ۳۵۵؛ وکشاف القناع ۶: ۴۲۷؛ وشرح منتهی الإرادات ۳: ۵۹۴؛ والمحلّی ۸: ۵۲۹؛ والتاج والإکلیل ۸: ۱۷۹؛ وشرح الخرشی ۷: ۱۸۶؛ وحاشیة الدسوقی ۴: ۱۷۳؛ ومواهب الجلیل ۶: ۱۶۱.

([۶۷]) الکافی ۱: ۴۰۰، و۷: ۳۹۵؛ وانظر: تهذیب الأحکام ۶: ۲۴۴.

([۶۸]) تهذیب الأحکام ۶: ۲۴۴، والکافی ۷: ۳۹۵ ـ ۳۹۶؛ وانظر: دعائم الإسلام ۲: ۵۱۱.

([۶۹]) الکافی ۷: ۳۹۶؛ وتهذیب الأحکام ۶: ۲۴۴ ـ ۲۴۵.

([۷۰]) تهذیب الأحکام ۶: ۲۴۴.

([۷۱]) راجع: مبانی تکملة المنهاج (ج۴۱ من موسوعة الإمام الخوئی): ۱۲۷؛ والکلبایکانی، کتاب الشهادات: ۱۹۲.

([۷۲]) تفسیر العیاشی ۲: ۱۴۸.

([۷۳]) تهذیب الأحکام ۶: ۲۴۴.

([۷۴]) تفصیل وسائل الشیعة ۲۷: ۳۷۶.

([۷۵]) انظر: القضاء والشهادات (تقریر الجواهری) ۱: ۳۰۶ـ ۳۰۷؛ ومبانی تکملة المنهاج ۱: ۱۱۰ ـ ۱۱۱؛ واللنکرانی، تفصیل الشریعة (القضاء): ۴۲۲.

([۷۶]) مهذب الأحکام ۲۷: ۱۷۷.

([۷۷]) الحائری، القضاء فی الفقه الإسلامی: ۴۱۰.

([۷۸])التبریزی، أسس القضاء والشهادة: ۵۰۷.

([۷۹]) مختلف الشیعة ۸: ۴۹۰.

([۸۰]) تفصیل وسائل الشیعة ۲۷: ۳۷۶ ـ ۳۷۷.

([۸۱]) المصدر نفسه ۲۷: ۳۷۷؛ والخوئی، القضاء والشهادات ۱: ۳۰۶؛ ومبانی تکملة المنهاج ۱: ۱۱۰؛ ومهذب الأحکام ۲۷: ۱۷۷؛ ورياض المسائل ۱۳: ۳۰۸.

([۸۲]) مسائل علی بن جعفر: ۱۹۱.

([۸۳]) تفصیل وسائل الشیعة ۲۷: ۳۷۷.

([۸۴]) قرب الإسناد: ۲۹۸.

([۸۵]) انظر: التستری، النجعة فی شرح اللمعة ۶: ۳۷۹.

([۸۶]) الطوسی، المبسوط ۸: ۲۲۸.

([۸۷]) مسالک الأفهام ۱۴: ۲۲۴.

([۸۸]) ریاض المسائل ۱۳: ۳۰۸.

([۸۹]) انظر: التاج والإکلیل ۸: ۱۷۹؛ وشرح الخرشی ۷: ۱۸۶؛ ومواهب الجلیل ۶: ۱۶۱؛ وحاشیة الدسوقی ۴: ۱۸۶.

([۹۰]) السرائر ۳: ۳۵۲.

([۹۱]) کتاب من لا یحضره الفقیه ۴: ۱۵۳؛ وانظر: المصدر نفسه: ۳۱۷.

([۹۲])تهذیب الأحکام ۱۰: ۳۱۵.

([۹۳]) المصدر نفسه.

([۹۴]) المصدر نفسه.

([۹۵]) مبانی تکملة المنهاج ۲: ۲۰۷.

([۹۶]) کتاب من لا یحضره الفقیه ۴: ۳۱۶؛ والاستبصار ۴: ۱۸۳.

([۹۷]) المدنی الکاشانی، کتاب الدیات: ۳۳ ـ ۳۴؛ وانظر: جامع المدارک ۶: ۱۸۱؛ وریاض المسائل ۱۴: ۱۹۳ـ ۱۹۴.

([۹۸]) جامع المدارک ۶: ۱۸۱.

([۹۹]) مبانی تکملة المنهاج ۲: ۲۰۸.

([۱۰۰]) تفصیل وسائل الشیعة ۳۰: ۱۱۰.

([۱۰۱]) الحکیم، مستمسک العروة الوثقی ۱: ۴۶.

([۱۰۲]) انظر: الشیخ عبد النبی النجفی العراقی، المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی: ۵۰.

([۱۰۳]) انظر: المعالم الزلفی: ۵۰؛ والخوئی، التنقیح (الاجتهاد والتقلید): ۲۳۵ ـ ۲۳۶؛ والمرعشی النجفی، القول الرشید فی الاجتهاد والتقلید ۱: ۴۳۷ ـ ۴۴۲؛ والمنتظری، دراسات فی ولایة الفقیه ۱: ۳۶۴ ـ ۳۶۷؛ ومحمد سعید الحکیم، مصباح المنهاج (التقلید): ۵۴؛ ومصطفی الهرندی، الفروع من فقه أهل البیت (الاجتهاد والتقلید) ۱: ۲۱۶ ـ ۲۱۸.

([۱۰۴]) مبانی منهاج الصالحین ۱: ۳۴.

([۱۰۵]) رضا الصدر، الاجتهاد والتقلید: ۱۱۴.

([۱۰۶]) الهرندی، الفروع من فقه أهل البیت (الاجتهاد والتقلید) ۱: ۲۱۶ ـ ۲۱۷، ۲۱۸. بقلم حسن السید عز الدین بحر العلوم، دار الکوکب، بیروت، ط۱/ ۲۰۱۱م.

([۱۰۷]) راجع: المنتظری، دراسات فی ولایة الفقیه ۱: ۳۶۴؛ والحدائق الناضرة ۷: ۳۲۶.

([۱۰۸]) راجع: المنتقی ۵: ۱۸۴؛ وحاشیة الدسوقی ۴: ۱۳۱، ۱۷۳؛ وشرح الخرشی ۷: ۱۴۲؛ والفواکه الدوانی ۲: ۲۱۹؛ وأسنی المطالب ۴: ۲۷۹.

([۱۰۹]) انظر: الیزدی، العروة الوثقی ۶: ۴۱۸؛ والعراقی، شرح تبصرة المتعلّمین (کتاب القضاء): ۱۱؛ والقضاء والشهادات (تقریر بحث الخوئی للجواهری) ۱: ۳۲؛ ومبانی تکملة المنهاج ۱: ۱۱؛ ومهذب الأحکام ۲۷: ۴۰؛ والتبریزی، أسس القضاء والشهادة: ۱۶؛ واللنکرانی، تفصیل الشریعة (کتاب القضاء والشهادات): ۴۹؛ والحائری، القضاء فی الفقه الإسلامی: ۷۷؛ وفقه الصادق ۲۵: ۲۱؛ وفضل الله، فقه القضاء ۱: ۹۶ ـ ۹۷.

([۱۱۰]) جامع المدارک ۶: ۵.

([۱۱۱]) کتاب القضاء ۱: ۲۴؛ وانظر: مهذب الأحکام ۲۷: ۴۰.

([۱۱۲]) فقه الإمام جعفر الصادق ۶: ۶۲.

([۱۱۳]) مهذب الأحكام ۲۷: ۴۰.

([۱۱۴]) شرح تبصرة المتعلّمين: ۳۰۵.

([۱۱۵]) المصدر نفسه.

([۱۱۶]) انظر: المصدر نفسه.

([۱۱۷]) فقه الإمام جعفر الصادق ۶: ۶۲.

([۱۱۸]) الخوئی، کتاب القضاء والشهادات (تقریر الجواهری) ۱: ۳۲؛ ومبانی تکملة المنهاج ۱: ۱۱؛ واللنکرانی، تفصیل الشریعة (القضاء والشهادات): ۴۹.

([۱۱۹]) عبد الکریم الأردبیلی، فقه القضاء ۱: ۶۱.

([۱۲۰]) مهذب الأحکام ۲۷: ۴۰؛ واللنکرانی، تفصیل الشریعة، مصدر سابق: ۴۹.

([۱۲۱]) الکافی ۷: ۱۶۳؛ والاستبصار ۴: ۱۸۵؛ وتهذیب الأحکام ۸: ۲۰۷ ـ ۲۰۸، و۹: ۳۴۶.

([۱۲۲]) انظر: الحدائق الناضرة ۲۴: ۳۳۰.

([۱۲۳]) الکافی ۷: ۱۶۳؛ وتفصیل وسائل الشیعة ۲۶: ۲۷۵ ـ ۲۷۶؛ وتهذیب الأحکام ۹: ۳۴۳.

([۱۲۴]) الکافی ۷: ۱۶۳، ۱۶۴؛ وکتاب من لا یحضره الفقیه ۴: ۳۱۶؛ والاستبصار ۴: ۱۸۲ ـ ۱۸۳؛ وتهذیب الأحکام ۸: ۱۸۲ ـ ۱۸۳؛ و۹: ۳۴۳.

([۱۲۵]) مبانی العروة (النکاح) ۱: ۲۷۶.

([۱۲۶]) مرآة العقول ۲۳: ۲۴۶.

([۱۲۷]) کتاب من لا یحضره الفقیه ۴: ۳۱۶؛ والاستبصار ۴: ۱۸۳.

([۱۲۸]) الکافی ۷: ۱۶۴؛ والاستبصار ۴: ۱۸۳.

([۱۲۹]) الکافی ۷: ۱۶۴؛ الاستبصار ۴: ۱۸۴؛ وتهذیب الأحکام ۹: ۳۴۵.

([۱۳۰]) الکافی ۷: ۱۶۴؛ والاستبصار ۴: ۱۸۴؛ وتهذیب الأحکام ۹: ۳۴۵.

([۱۳۱]) مرآة العقول ۲۳: ۲۴۸.

([۱۳۲]) الاستبصار ۴: ۱۸۴؛ وتهذیب الأحکام ۹: ۳۴۶.

([۱۳۳]) مرآة العقول ۲۳: ۲۴۷؛ وانظر: روضة المتقین ۱۱: ۳۴۲.

([۱۳۴]) انظر: جواهر الکلام ۳۹: ۲۷۶؛ وجامع المدارک ۵: ۳۷۰؛ والنجعة فی شرح اللمعة ۱۰: ۴۹۳؛ وفقه الصادق ۲۴: ۴۷۱؛ وعلی البهبهانی، الفوائد العلیّة ۲: ۴۰۵.

([۱۳۵]) الاستبصار ۴: ۱۸۴؛ وعوالی اللئالی ۳: ۳۳۸، ۵۰۹.

([۱۳۶]) الاستبصار ۴: ۱۸۴.

([۱۳۷]) تفصیل وسائل الشیعة ۲۶: ۲۷۸.

([۱۳۸]) انظر: کشف الرموز ۲: ۴۷۱؛ ومسالک الأفهام ۱۳: ۲۴۰.

([۱۳۹]) محمد حسین فضل الله، فقه القضاء ۱: ۹۶ ـ ۹۷.