



أَصْوَاءُ الْفُقَهَاءِ فِي الْفَقْرِ الْمَعَاصِرِ

يَجِبُ عَنْ أَهْلِ الْمَسَائِلِ الْمُسْتَجِيبِ

فقه
الأسرة

الحلقة الأولى

سماحة الفقيه المحقق: آية... علي أكبر السيوفي المازندراني

أضواء الفقاهاة ففر الفقه المعاصر

الجزء الخامس

فقه الأسرة

الحلقة الأولى

فببحث عن أهم ما فرتبط بالحكومة
و السفااسة من المسائل المستحدثة

سماحة الأستاذ على أكبر السفا فف المازندرانی

سرشناسه

عنوان و نام پدیدآور

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

شابک

سیفی، علی اکبر، ۱۳۳۵ -

اضواء الفقاهه فی الفقه المعاصر / علی اکبر السیفی المازندرانی.

قم: خورشید عصر، ۱۴۴۰ ق. = ۱۳۹۸ -

ج:

۳۵۰۰۰ ریال؛ ج. ۱ - ۶ - ۹۷۱۰۶ - ۶۰۰ - ۹۷۸؛ ج. ۲ - ۹۶۱۱۹ - ۶۲۲ - ۹۷۸ - ۱ - ۳؛ ج. ۳ - ۷ -

۳ - ۹۶۱۱۹ - ۶۲۲ - ۹۷۸؛ ج. ۴ - ۶ - ۷ - ۹۶۱۰۶ - ۶۰۰ - ۹۷۸؛ ج. ۵ - ۲ - ۹۶۱۱۹ - ۶۲۲ -

۹۷۸؛ ج. ۶ - ۴ - ۹۶۱۱۹ - ۶۲۲ - ۹۷۸؛ ج. ۷ - ۶ - ۹۶۱۱۹ - ۶۲۲ - ۹۷۸

فیبا

عربی.

کتابنامه.

ج. ۱. فقه العبادة. - ج. ۲. فقه الحكومة و السياسة. - ج. ۳. فقه القضاء و الجزاء. - ج. ۴. فقه الاقتصاد و الحقوق.

- ج. ۵. فقه الأسرة. - ج. ۶. فقه الطب. - ج. ۷. فقه الثقافة و الفنون

فقه جعفری -- قرن ۱۴

* -Ja'fari-2.Islamic law th century

مسائل مستحدثه

*New problems (Islamic law)

BP ۱۸۲ / ۵

۲۹۷ / ۳۴۲

۵۸۱۳۲۶۴

وضعیت فهرست نویسی

یادداشت

یادداشت

مندرجات

موضوع

موضوع

موضوع

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

شماره کتابشناسی ملی

أضواء الفقاهة في الفقه المعاصر فقه الأسرة

المؤلف: آية الله علي أكبر السيفي المازندراني

الناشر: نشر خورشيد عصر

مطبعة: مؤسسه چاپ و نشر بوستان كتاب

الطبعة: الأولى ۱۴۴۰ ق، ۱۳۹۸ ش

الكمية: ۵۰۰

السعر: ۵۰۰۰۰ تومان

شابک: 978-622-96119-2-0

المكتب المركزي: قم، ساحة روح الله، جنب مسجد السلماسي، رقم ۶ «معهد الاجتهاد الفعّال»

هاتف: +۹۸۹۱۰۵۷۲۶۲۰ - +۹۸۹۱۹۲۹۰۲۰۵۴ - +۹۸۲۵۳۷۸۳۵۵۰۲

المعرض المركزي: المركز الفقهي «معهد الاجتهاد الفعّال»

الآثار الحديثة في المركز الفقهي و التعرف إليها في «وب سايته»: www.seyfi.ir

جميع الحقوق محفوظة

الفهرس الإجمالي

مسألة تحديد النسل	٥
طرق تحديد النسل	٣٣
ترك الوطي	٤٥
تحقيق حكم العزل	٦٧
تغير الجنسية	٩٣
لو ادّعى الزوج تدليس الزوجة	١١٣
هل للزوجة مطالبة أجرة خدمتها للزوج؟	١١٥
اشتراط أداء المهر عند المطالبة؟	١٢٣
شروط ضمن عقد النكاح	١٢٧
ولاية الأب و الجدّ على ضرب الولد الصبي	١٦٥
تنقيح عنوان: «صلة الرّحم»	٢٠٣
أحكام الصبي و الصبية سترأ و نظراً	٢٢١
خروج المرأة من البيت بغير إذن زوجها	٢٦٣
نكاح أهل الكتاب	٢٨٧
حكم تزيين المرأة و لبس الثياب الرقاق و الشعر المستعار	٣٢٧
حكم اشتغال المرأة في خارج البيت	٣٥٥
أولياء الأيتام في التأديب و التربية، و الأموال، و النكاح	٣٧٧
حضانة الأولاد و أحكامها	٣٨٥
تعيين أولياء أموال الصغار و الأيتام و شؤونهم	٣٩٧
فهرس الآيات	٤٠٥
فهرس الروايات	٤٠٩
الفهرس التفصيلي	٤٤٣

مسألة تحديد النسل



- طرق تحديد النسل
- ترك الوطي
- ترك الزواج و التأخير فيه
- العزل
- تغيير الجنسية

خلاصة البحث

١ تحديد النسل و تقليله مكروه بالعنوان الأولي؛ لأنه مقتضى ما يفيد النصوص الواردة في ذلك. وله طرقٌ عمدتها:

أ - إسقاط الجنين. ب - العزل و استعمال الواقي الذكري. ج - ترك الوطئ. د - إغلاق الرحم بجعل الحلقة أو اللولب. هـ - استعمال الدواء من الحبوب و غيرها.

٢ طرق تقليل النسل و أسباب السدّ عن التوالد و الاحتيال مختلفة؛ بعضها جاز و بعضها حرام في نفسه، مع قطع النظر عن عنوانه الثانوي.

٣ يحرم إسقاط النطفة المستقرّة في الرحم قبل ولوج الروح ، فضلاً عن بعده. و لا إشكال نصّاً و فتوى في تعلّق الدية به.

ما من شيء إلا وقد
بيّن حكمه في الإسلام

لا ريب أن الاسلام لم يُهمل بيان حكم أيّة مسألة يحتاج

إليه الانسان في طريق نموه و كماله و فلاحه، كما ورد ذلك في نصوص كثيرة.

من تلك النصوص: صحيح حماد عن أبي عبدالله عليه السلام: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو

سنة» (١).

ومنها: ما رواه في الكافي بإسناده عن الصادق عليه السلام قال: «و الله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه

العباد حتى لا يستطيع عبدي يقول، لو كان هذا أنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه» (٢).

و منها: ما رواه بإسناده عنه عليه السلام قال: «ما خلق الله حلالاً و لا حراماً إلا و له حدٌ كحد الدار. فما

كان من الطريق، فهو من الطريق. و ما كان من الدار، فهو من الدار حتى أرش الخدش فما سواه» (٣).

و ما رواه بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه

الامة، إلا أنزله في كتابه و بيّنه لرسوله و جعل لكل شيء حدّاً و جعل عليه دليلاً يدل عليه و جعل على من

تعدّى ذلك الحدّ حدّاً» (٤).

ومنها: صحيح محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام

١. اصول الكافي: ج ١، ص ٥٩ ح ٤.

٢. المصدر: ح ١.

٣. المصدر: ح ٣.

٤. المصدر: ح ٢.

قال: «الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للأمة جميع ما يُحتاج إليه»^(١).

و منها: موثق ابن فضال، عن عاصم بن حميد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «خطب رسول الله ﷺ في حجة الوداع فقال: يا أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»^(٢).

و غير ذلك من النصوص الكثيرة المتظافرة الدالة على هذا المضمون يجدها المتتبع في مظانها. و عليه فاذا لم يهمل الاسلام بيان أحكام جزئيات ما يحتاج إليه الانسان في أموره اليومية من بدء استيقاظه من النوم إلى العشاء قبل أن ينام فكيف يمكن أن يُهمل حكم مسألة مهمة مثل تحديد النسل.

و عليه فدعوى عدم تعرض الاسلام لحكم تحديد النسل^(٣) و تكثيره - بعنوانه الأولى - إنما نشأت من قلة التتبع في النصوص و عدم الاطلاع عن مفاد روايات أهل البيت عليهم السلام الواردة في المقام وما دل منها على أنه ما من شيء إلا وقد بُين حكمه في الاسلام عموماً أو خصوصاً.

و نذكر هنا نماذج من النصوص المتعرّضة لكثير النسل لينفتح بذلك باب التحقيق للمحققين.

و قد وردت طوائف من النصوص تعرّض كل طائفة منها لهذه المسألة بنحو. و قد دلت هذه النصوص على استحباب تكثير الأولاد للمؤمنين و مطلوبة تناسلهم و توالدهم عند الشارع؛ لغرض أن تكثر بذلك عدد المؤمنين من أمة محمد ﷺ فينتشروا في أقطار العالم و

١. الوافي ج ١، ص ٦٢.

٢. أصول الكافي: ج ٢، ص ٧٤، ح ٢.

٣. إن تحديد النسل ينظر إلى التقليل والحد من الأولاد عند عدد معين و هذا المعنى وإن لم تعرّض له النصوص بدلالاتها المطابقة إلا أنها دلت عليه بدلالاتها الإلزامية. / تعليقه الشيخ رحيم السالمي.

يُعلَى بذلك الاسلام، و يُنفى سبيل الكفار عنهم، و يَصَدَّ عن سلطتهم على المؤمنين كما نطق بذلك الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(١)، و قال النبي ﷺ: «الاسلام يعلو ولا يعلو عليه»^(٢)، إلا أن تكون كثرة عدد المسلمين في البلاد موجباً لصعوبة العيش و اختلال نظام الاقتصاد و بالمآل تضعيف جبهة الاسلام فينتج بذلك هيمنة الكفار على المسلمين. فينعكس الأمر حينئذٍ.

نظرة إجمالية إلى نصوص

استحباب تكثير نسل المؤمن

ورد في النصوص الترغيب إلى توليد الولد و طلبه من

الله و تكثيره بالسنة مختلفة.

فمن هذه النصوص: ما أمر فيه بإكثار الولد، مثل خبر محمد بن مسلم رواها في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «أكثرُوا الولد، أكثركم الأمم غداً»^(٣).

و منها: ما أمر فيه النبي ﷺ بالتزوُّج ؛ لغرض اتخاذ الولد و تكثير أمته بذلك. مثل صحيحة محمد بن مسلم رواها الصدوق بإسناده، عن علي بن رثاب، عن محمد بن مسلم أن أبا عبد الله عليه السلام قال: «إن رسول الله ﷺ قال: تزوّجوا هاهنا مكاتركم الأمم غداً في القيامة حتى أن السقط يجيء على باب الجنة فيقال أدخل الجنة. فيقول: لا أدخل حتى يدخل أبواي الجنة قبلي»^(٤).

و صحيحة ابن سنان رواها في الكافي عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد و سهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل

١. النساء: ١٤١.

٢. الوسائل: ط اسلامية: ج ١٧، ص ٣٧٦، ح ١١، ص ٤٦٠، ح ٢.

٣- الوسائل: ج ١٥، ص ٩٦، ح ٨.

٤- الوسائل: ب ١، من مقدمات النكاح، ح ٢.

إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا نبي الله إن لي ابنة عم قد رضىتُ جمالها و حسنها و دينها، ولكنها عاقرة. فقال ﷺ: لا تزوجها، إن يوسف بن يعقوب لقي أخاه، فقال: يا أخي، كيف استطعت أن تزوج النساء بعدي؟ فقال: إن أبي أمرني. فقال: إن استطعت أن تكون لك ذرية تثقل الأرض بالتسبيح، فافعل. قال: وجاء رجل من الغد إلى النبي ﷺ فقال: له مثل ذلك. فقال له: تزوج سوءاً ولوداً؛ فأنى مكاثرتكم الأمم يوم القيامة. قال: فقلت: لأبي عبد الله عليه السلام ما السوءاء؟ قال عليه السلام: القبيحة»^(١) وجه الدلالة: ظهور قول يعقوب عليه السلام: «ذرية تثقل الأرض بالتسبيح»، و قول نبيتنا ﷺ: «سوءاء ولوداً؛ فأنى مكاثرتكم» في استحباب تكثير الولد.

و منها: ما أمر فيه بطلب الولد، و إن كرهت الزوجة؛ خوفاً من سوء التربية و التغذية. مثل خبر بكر بن صالح قال: «كتب إلى أبي الحسن عليه السلام إنني اجتنبت طلب الولد منذ خمس سنين، و ذلك أن أهلي كرهت ذلك، و قالت إنه يشتد علي تربيته؛ لقلة الشيء، فماترى؟ فكتب إلي: أطلب الولد، فإن الله يرزقهم»^(٢) وجه الدلالة: أنه دلّ على عدم كون سوء التغذية و التربية عذراً للامتناع من اتخاذ الولد و تحديد النسل.

رواه في الوسائل: «طلب الولد»، ولكنه من غلط المستسخ. و الصحيح أطلب الولد، كما في نسخة الكافي.

و منها: ما ذكر فيه فضل كثرة البنات مثل صحيحة عمر بن يزيد رواها الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن حكم، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «من عال ثلاث بنات أو ثلاث أخوات وجبت له الجنة» و رواها الصدوق أيضاً في الفقيه^(٣) فإن إراداف البنات بالأخوات قرينة على أن المراد من البنات

١- الوسائل ب ١٥، من مقدمات النكاح، ح ١. الكافي: ج ٥، ص ٣٣٣، ح ١.

٢- الكافي: ج ٦، ص ٣، ح ٧. الوسائل: ج ١٥، ص ٩٨، ب ٣، من أحكام الاولاد، ح ١.

٣- الوسائل: ج ١٥، ب ٣، من أحكام الاولاد، ح ٣.

خصوص الأولاد منهم، وإن لا نظر لها إلى تكثير الولد بعنوانه.

و يؤيده موثقة السكوني وغيرها.^(١)

ومنها: ما رُغِبَ فيه إلى اختيار المرأة الولد لغرض إكثار الولد، مثل صحيحة بن أبي حمزة الثمالي رواها الكليني عن عدة من أصحابنا، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى و عن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن أبي حمزة، عن جابر بن عبدالله، قال: «سمعتَه يقول: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: إِنَّ خَيْرَ نَسَائِكُمُ الْوُلُودُ الْعَفِيفَةُ...»^(٢)

هذه الرواية الصحيحة دلّت على الترغيب إلى الزواج بالولود من النساء. و بناءً على كون الولود امرأة كثيرة الولد - كما هو مقتضى صيغة المبالغة - فدلّت أولاً: على استحباب أصل تكثير النسل و ثانياً على ترجيح المرأة الولود من غير الولود بعد اشتراكهما في العفاف. و هذا ينافي تحديد النسل و ترغيب النساء إلى تقليل الولد.

نعم بناءً على كون الولود في مقابل العقيم أي المرأة التي تلد - لما يُشعر به المقابلة في هذه النصوص و كلمات بعض أهل اللغة - تخرج هذه الطائفة عن الصلاحية للاستشهاد.

موثقة السكوني عن الصادق، عن آبائه عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «النساء أربع: جامعٌ مُجْتَمِعٌ، و ربيعٌ مُرْبِعٌ، و كربٌ مُقْتَمِعٌ، غُلٌّ قَمِيلٌ».^(٣)

قال الصدوق: «ربيع مربع التي في حُجرها ولد و في بطنها آخر، و كرب مقمع أي سيّئة الخلق مع زوجها، و غل قمل أي التي هي عند زوجها كالغل القمل و هو غلٌّ من جلد يقع فيه القمل فيأكله فلا يتهيأ له أن يحك منه شيء و هو مثلٌ للعرب».

١- المصدر: ج ٤ و ٧.

٢- الوسائل: ج ١٤، ب ٦، من مقدمات النكاح، ح ٢.

٣- بحار الانوار: ج ١٠٠ ص ٢٣٠ ح ٤ و ص ٢٣١ ح ٩.

ظاھرھا أنّھا في مقام مدح الأولین بقرینة المقابلة.

و صحیحة محمد بن مسلم رواھا الكلینی عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد و سهل بن زیاد جمیعاً، عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزین، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: قال رسول الله ﷺ: «تزوّجوا بکراً ولوداً، ولا تزوّجوا حسناً جمیلة عاقراً؛ فانی أباهی بکم الأمّ يوم القيامة»^(١) تقریب دلالة هذه الصحیحة سبق في تقریب دلالة صحیحة جابر آنفاً.

و يؤیّده ما رواه في الخصال بسنده عن عمرو بن أبي المقدام، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخل رسول الله ﷺ منزله فإذ عائشة مقبلة علی فاطمة عليها السلام تصایحها وهي تقول: والله یا بنت خدیجة ما ترین إلا أن لأمّك علینا فضلاً، وأیّ فضل كان لها علینا؟ ما هي إلا كبعضنا. فسمع عليه السلام مقالتها لفاطمة. فلما رأت فاطمة رسول الله ﷺ بکت. فقال عليه السلام: ما یبکیک یا بنت محمد؟ قالت: ذکرّت أُمّی فنقصتها فبکیّت. فغضب رسول الله ﷺ: ثم قال عليه السلام: مه یا حمیراء فان الله تبارک و تعالیّ بارک في الودود الولود. وإن خدیجة ولدت منّی طاهراً و هو عبدالله و هو مطهر، و ولدت منّی القاسم، و فاطمة، و رقیة، و أم کلثوم، و زینب، و أنتِ ممن أعقم الله رَحْمَه فلم تلدی شیئاً»^(٢).

و ما رواه في الاختصاص عن قول لقمان قال: «یابُنّی النساء أربع ثنتان صالحتان و ثنتان ملعونتان، فاما إحدى الصالحتين: فهي الشریفة في قومها الذلیلة في نفسها.. و الثاني: الولود الودود»^(٣) و يؤید ذلك أيضاً مرسل الصدوق عن المعصوم عليه السلام: «إعلموا أنّ السوداء إذا كانت ولوداً أحبّ إليّ من الحسناء العاقر»^(٤) و مرسل إسماعیل عن الصادق عليه السلام: أمر عليه السلام بتزوّج الولود و علّله بأنهنّ أكثر أولاداً.^(٥)

١- الوسائل: ج ١٤، ب ١٦، من مقدمات النکاح، ح ١.

٢. بحار الانوار: ج ١٦، ح ٣، ج ٦.

٣. بحار الانوار: ج ١٣، ص ٤٣٠.

٤. الوسائل: ب ١٥، من مقدمات النکاح، ح ٣.

٥- الکافي: ج ٥، ص ٣٣٣، ح ٣.

و منها: ما يفيد أنّ النبي افتخر بكثرة نسل المؤمنين و ازدياد نفوس المسلمين في القيامة بعد الأمر بالتزويج و التناسل و تكثير الأولاد مثل: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث عن النبي ﷺ إنه قال: «تزوِّجُ سوداءً ولوداً؛ فإني مكاثركم الأمم يوم القيامة»^(١) و نحوها صحيحة محمد بن مسلم^(٢) المتقدمة آنفاً.

و حسنة عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ تزوجوا الأباكار فإنهم أطيب شيء أفواهاً و.. أفتح شيء أرحاماً. أما علمتم أنني أباهي بكم الأمم يوم القيامة حتى بالسقط محببناً على باب الجنة. فيقول الله عز وجل: ادخل الجنة. فيقول: لا أدخل حتى يدخل أبواي قبلي...»^(٣) فان قوله: «أباهي» و توصيف البكر بأنها «أفتح شيء أرحاماً» و أمره ﷺ باتخاذ الولد حتى بالسقط ظاهرٌ في الترويج إلى تكثير الولد.

و مما يدل على ذلك ما دلّ على استحباب رفع الصوت بالأذان لطلب كثرة الولد^(٤).

و يؤيده قوله ﷺ: «فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة» بعد الامر بتزوِّج المرأة الولود في سليمان بن جعفر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام^(٥).

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة المنبئة في مختلف أبواب النكاح يجدها المتبع.

هذه النصوص - بمختلف لسانها و سياقها - دلّت على استحباب تكثير النسل بالمطابقة و كراهة تحديده بالالتزام؛ نظراً إلى دلالة الأمر بالشئ النهي عن ضده. و الحمل على الاستحباب و الكراهة بقرينة قيام الدليل على الترخيص في الترك و هو الضرورة الدينية القائمة على عدم وجوب تكثير الولد.

١. الكافي: ج ٥، ص ٣٣٣، ح ١.

٢. المصدر: ح ٢، و الوسائل: ج ١٤، ب ١٦، من مقدمات النكاح، ح ١.

٣. الوسائل: ب ١٧، من مقدمات النكاح، ح ١ و ٢ و / الكافي: ج ٥، ص ٣٣٤، ح ١ و / التهذيب: ج ٧، ص ٤٠٠، ح ٧.

٤. الوسائل: ب ١١ من أحكام الاولاد.

٥. الوسائل: ب ١٦، من مقدمات النكاح، ح ٢.

و أمّا شبهة أنّ هذه الروايات إنّما صدرت في زمان قلة عدد المسلمين فحثّ النبي و الأئمة عليهم السلام بتكثير الولد لاجل تفوق أمة الاسلام على ساير الامم في القدرة، فيمكن ردّها بأنّ قوله : «أباهي بكم الأمم يوم القيامة» لا نظر له إلى ذلك، بل بصدد بيان الحكم في نفسه بلحاظ الآخرة لا الدنيا.

تحقيق عمدة نصوص

تكثير النسل و معارضاتها

المستدل بها لتحديد النسل

سبق آنفاً ذكر النصوص الدالّة على استحباب تكثير الأولاد إجمالاً. و ينبغي هاهنا أولاً: ذكر عمدة ما دلّ على المطلوب من هذه النصوص، و تنقيح أساندها و دلالتها و ما فيها من النقض و الإبرام. و ثانياً: تحقيق ما يدّعى من معارضاتها.

أما المقام الأوّل : فأهمّ ما دلّ على استحباب تكثير النسل عدّة نصوص، و هي :

١ - خبر الحسن بن راشد ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال قال رسول الله : «أكثرُوا الولد أكثر بكم الأمم غداً»^(١).

هذه الرواية ضعيفة في السند بالحسن بن راشد؛ لعدم توثيقه من أحد، بل ضعفه ابن الغضائري.^(٢) لكنّها تصلح لإثبات الاستحباب بمعونة أخبار من بلغ؛ لقاعدة التسامح في أدلّة

١- الوسائل : ب ١ من أبواب أحكام الأولاد ح ٨

٢- وما سبق ممّا من اعتبار سند هذه الرواية كان من سهو القلم. و ذلك لأنّ المسمّى بالحسن بن راشد مرّدّة بين هذا و بين ابن راشد الطفاوي و بين آل مهلب. و الأوّل من أصحاب الصادق عليه السلام و هو جدّ القاسم بن يحيى، و الثاني من أصحاب الرضا عليه السلام، و الثالث من أصحاب الهادي عليه السلام. و الأخير ثقة، و الأوّلان ضعيفان. و إنّما التمييز بالراوي و المروي عنه. و الذي يروي عنه القاسم بن يحيى إنّما هو الأوّل الذي ضعفه ابن الغضائري ، كما وقع في طريق هذه الرواية. و لكن الذي وقع في طريق قول الامام الهادي عليه السلام : «ما كان لأبي عليه السلام بسبب الامامة ، فهو لي» / الوسائل : ب ٢ من أبواب الانفال ح ٦. إنّما هو الحسين بن راشد - المكنى بأبي علي من آل مهلب - من أصحاب الهادي عليه السلام / و لم يقع في طريقه القاسم بن يحيى، بل لا يمكن روايته عنه؛ لأنّه من أصحاب الكاظم و الرضا عليهم السلام. فما قلنا في كتابنا: دليل تحرير الوسيلة» كتاب الخمس ص ١٦ ، من أنّ الصدوق روى تلك الرواية بطريق قاسم بن يحيى، كان من سهو القلم. نعم تلك الرواية معتبرة، كما قلنا هناك، بل صحيحة، لكن لم يقع القاسم في طريقها، بخلاف هذه الرواية؛ إذ ما وقع

السنن على الرأي المشهور. كما سيأتي بيان ذلك.

و أما دلالةً ، فلا إشكال في دلالة قوله: «أكثرُوا الولد» على استحباب إكثار الولد، لوجود القرينة القطعية على صرف ظهور صيغة الأمر من الوجوب إلى الاستحباب، و تلك القرينة هي قيام الاجماع و الضرورة على عدم الوجوب.

و قد يتوهم صلاحية تعليل النبي ﷺ في هذه الرواية بمكائره الأمم بأمرته في القيامة لتقيد هذا الإطلاق؛ بدعوى انصرافه إلى الأولاد الصالحين المؤمنين ؛ نظراً إلى عدم قابلية الفساق و الفجار من أولاد المسلمين - المستحقين لعذاب جهنم - لمباهاة النبي ﷺ و مكائره بهم يوم القيامة.

و فيه ما لا يخفى. و الوجه في منع الانصراف اقتضاء كثرة أولاد المؤمنين كثرة المؤمنين و الصلحاء من أمة محمد ﷺ. فكلُّ ما كثروا ، يكثر عدد المؤمنين منهم عادةً بسبب كثرة مجموعهم. و كذلك القياس إلى قلّة مجموع أولادهم؛ إذ يستتبع قلّة المؤمنين منهم عادةً. فيكون وجه التعليل المزبور ما يكون بين كثرة أولاد المؤمنين و بين ازدياد عدد المؤمنين من المناسبة و الملازمة العادية ؛ لأنّ أولاد المؤمنين يكونون مؤمنين غالباً، بل قلماً يتفق صيرورة ولد المؤمن كافراً.

٢ - ما ورد من النصوص المستفيضة من الأمر بنكاح المرأة الولود.^(١) و لفظ «الولود» على وزن فعول - كأكول و شرور، و صبور و كسوب - صيغة المبالغة و يدل بمقتضى وضعه على كثير الولادة من النساء. و مقابلته بالعاقر في بعض نصوص المقام لا تصلح للقرينية على إرادة مطلق من ليس بعافر من لفظ «الولود» ؛ نظراً إلى تعدد المطلوب، من كراهة نكاح العاقر،

في طريقها القاسم رواها عن جدّه الحسن بن راشد الذي من أصحاب الصادق عليه السلام ، و هو الذي ضقه ابن الفضاري. و هذه - النكتة التي نبهنا عليها - من ثمرات قاعدة الطبقات في علم الرجال.

١- الوسائل : ب ١٥ من أبواب مقدمات النكاح ح ٣، ١ / ب ١٦، ح ٣، ٢، ١ / ب ٦، ح ٩٥، ٢، ١، ١١، ١٣، ١٥.

و استحباب نكاح الولود، لأنّ الولود - بالمعنى الذي قلناه - ليس بعاقراً قطعاً. و بعبارة أخرى: هذه النصوص تتضمن حكيم أحدهما: كراهة تزويج المرأة العاقر التي لا تلد أصلاً. ثانيها: استحباب زواج كثير الولادة من النساء. و مما يشهد لما قلناه في تفسير الولود ما جاء من التعليل بأنّهنّ أكثر أولاداً في ما رواه ابن أبي عمير عن بعض الأصحاب مرسلأ، قال: «شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام قلة ولدي، و أنّه لا ولد لي، فقال عليه السلام لي: إذا أتيت العراق فتزوّج امرأة، و لا عليك أن تكون سواء، قلت: جعلت فداك و ما السواء؟ قال عليه السلام: امرأة فيها قُبْح؛ فإنّهنّ أكثر أولاداً»^(١).

٣ - ما ورد في النصوص المستفيضة^(٢) المعتبرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «النساء أربعة أصناف: فمنهنّ ربيع مُرَبَّع، و منهنّ جامع مُجَمَّع، و منهنّ كرب مُقَمَّع و منهنّ غُلُّ قَتْل. قال ابن بابويه: قال أحمد بن أبي عبد الله البرقي: جامع مُجَمَّع: أي كثيرة الخير مخصبة، و ربيع مُرَبَّع التي في جبرها ولد و في بطنها آخر. و كرب مُقَمَّع: أي سيئة الخلق مع زوجها. و غُلُّ قَتْل هي عند زوجها كالغل و القتل، و هو غُلُّ من جلد يقع فيه القتل، فيأكله، فلا يتهيأ له أن يحذر منها شيئاً، و هو مثل للعرب»^(٣). و رواه أيضاً في معاني الاخبار و رواه الكليني. و طرق هذا الحديث الصدوق إلى سماعة معتبر.

و الشاهد ما جاء في هذه الرواية من توصيف أفضل النساء بالربيع المرّبع، بما فسّره أحمد بن أبي عبد الله البرقي^(٤) و تبعه الصدوق.

هذه النصوص و إن لم يُصرّح فيها بلفظ أفضل و ما بمعناه، إلّا أنّ النبي صلى الله عليه وآله ذكر أصناف النساء المشتملة على ذوات صفات الفضيلة و الرذيلة. و معلوم من سياقها أنّ المقصود من التعبير المزبور بيان ذوات الفضيلة من أقسام النساء.

و الشاهد لذلك أنّ هذه الرواية قد رواها ابن شيخ الطائفة في الأمالي عن أبيه بسنده

١- الوسائل: ب ١٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٣.

٢- الوسائل: ب ٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٩، ٥، ١١، ١٣، ١٥.

٣- الوسائل: ب ٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١٣.

٤- معاني الأخبار: ص ٣١٧، ح ١.

عن أخي دعبل، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه - في حديث - : «خير نسائكم: الخمس - إلى قوله - و ربيع مريع»^(١) وعلى أي حال فمن سياق هذه النصوص معلوم أن المقصود من التعبير المزبور بيان ذات الفضيلة من أصناف النساء. و أما وجه دلالتها على المطلوب أن صفة «ربيع مربع» بالتفسير المزبور إذا كانت من صفات الفضيلة للنساء، يدل بالملازمة القطعية على فضيلة تكثير النسل و استحبابه.

٤ - قول النبي صلى الله عليه وآله، و قول أبي عبد الله عليه السلام - نقلًا عن وصية يعقوب لابنه بنيامين - : «إن استطعت أن يكون لك ذرية تنقل الأرض بالتسبيح، فافعل» في صحيحة ابن سنان.^(٢) وجه الدلالة: ظهور قوله: «ذرية تنقل الأرض بالتسبيح» في الكثرة، و ظهور الأمر بقوله: «فافعل» في الاستحباب؛ بقرينة الدليل القطعي على الترخيص في الترك، فلانماص من رفع اليد عن ظهوره في الوجوب و حمله على الاستحباب.

٥ - استقرار سيرة النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة على تكثير الأولاد كما هو معلوم ثابت في الكتب المؤلفة في أحوالهم.

٦ - ما دل من النصوص على كراهة العزل و حرمة إسقاط الجنين؛ لأن ذلك يلانم ازدياد النسل. و قد سبق البحث عن مفاد هذه النصوص و تحقيق حكم هاتين المسألتين.

ما ادّعي من معارضات

نصوص المقام

و أمّا ما ادّعي من معارضات هذه النصوص، فمنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى﴾.^(٣) قوله: بالتي إلخ خبر «ما» المشبهة بليس؛ يعني ليس أموالكم و لا أولادكم مقربة لكم إلى الله درجة. وجه الاستدلال: أنه

١- الوسائل : ب ٦ من أبواب مقدمات النكاح ح ٥.

٢- الوسائل : ب ١٥ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١ / ب ١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٣.

٣- سبأ: ٣٧.

لو كان في الأولاد فضيلة، لما ينفي الله مقربتهم إلى الله ؛ لأنّ ما ليس مقرباً إلى الله لا فضيلة فيه. و عليه تدل هذه الآية بالالتزام على عدم استحباب اتخاذ الولد ، فضلاً عن استحباب تكثيره.

و الجواب: أن هذه الآية ناظرة إلى الكفار و المنافقين الذين كانوا يفتخرون بأموالهم و أولادهم الكافرين و يرون أنفسهم بذلك أعلى درجة من المؤمنين. فنفي الله تعالى أي قرب و درجة بذلك لهم عند الله. و لا ربط لهذه الآية بالمؤمنين الذين يطلبون الأولاد المؤمنين و تكثير نسلهم و ازياة أمة محمد ﷺ.

و ممّا استدلّ به للمعارضة مرفوعة التوفلي إلى عليّ بن الحسين صلوات الله عليهما، قال: «مَرَّ رسول الله ﷺ بَراعي إبل فبعث يستسقيه. فقال: أَمَا مَا فِي ضُرُوعِهَا فَضُبُوحَ الْحَيِّ. وَ أَمَا مَا فِي أَنْيَتِنَا فَغُبُوقُهُمْ، فقال رسول الله ﷺ: أَلَلَّهُمْ أَكْثَرَ مَالِهِ وَ وَلَدِهِ. ثُمَّ مَرَّ بِرَاعي غَنَمٍ فَبَعَثَ إِلَيْهِ يَسْتَسْقِيهِ، فَحَلَبَ لَهُ مَا فِي ضُرُوعِهَا وَ أَكْفَأَ مَا فِي إِيْنَانِهِ فِي إِيْناءِ رسول الله ﷺ وَ بَعَثَ إِلَيْهِ بِشَاةٍ، وَ قَالَ: هَذَا مَا عِنْدَنَا وَ إِنْ أَحْبَبْتَ أَنْ نَزِيدَكَ، زِدْنَاكَ. قَالَ: فَقَالَ رسول الله ﷺ: أَلَلَّهُمْ أَرْزَقَهُ الْكَفَافَ. فَقَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ: يَا رسول الله دعوت للذي ردك بدعاء عاقمتنا نُحِبُّهُ. وَ دعوت للذي أسعفك بحاجتك بدعاء كُنَّا نكرهه؟ فقال رسول الله ﷺ: إِنْ مَا قَلَّ وَ كَفَى خَيْرٌ مَّا كَثُرَ وَ أَلْهِى: أَلَلَّهُمْ أَرْزَقَ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ الْكَفَافَ»^(١).

قوله: فغُبُوقُهُمْ، لفظ الغُبُوق بمعنى الشُّرب في العشي في مقابل الصبوح ؛ أي الشرب في الغداة، قاله في مجمع البحرين. قوله: أسعفك ؛ أي قضى حاجتك، من الإسعاف ؛ أي الإعانة و قضاء الحاجة، كما في مجمع البحرين.

وجه الاستدلال: ظهور دعاء النبي ﷺ للذي ردّه بإكثار الولد في مرجوحيته ؛ إذ لو كان فيه فضلٌ، لكان يدعوا به النبي ﷺ للذي قضى حاجته.

و الجواب: أولاً: أَنَّ النبي ﷺ دعا للذي ردّه بخير ، لا بشرّ، كما يشعره التعبير بـ«الذي ردّك» في سؤال بعض الصحابة. لكنّه ﷺ دعا للذي أجابه بالأفضل، كما يظهر من قوله: «ما قلّ وكفى خيرٌ مما كثّر وألهمي» ؛ فإن لفظ «خير» يكون للتفضيل.

و ثانياً: أَنَّ المفضول إنّما هو الكثير من الأولاد إذا ألهمى الوالد عن ذكر الله و المعاد، لا مطلق الولد الذي هو متعلق دعاء النبي ﷺ، لكن مرجوحته - في دعاء النبي به للذي ردّه - إنّما هو بلحاظ اشتماله لمن يلهمي ؛ بخلاف الكفاف، فإنّه متمحّضٌ في الخير. و متعلق الاستحباب طلب مطلق الولد. و ذلك لأنّ الولد حين تولّده ليس قابلاً للاتصاف بالصالح و الفساد و الايمان و الفسق. و إنّما يتصف بهذه الأوصاف من زمان التمييز و البلوغ، و إن لا ريب في أنّ كونه صالحاً مؤمناً في المستقبل مطوّيٌ في نية الآباء المؤمنين قبل تولّدهم.

و عليه فتقيّد متعلق الاستحباب - من اتخاذ أصل الولد أو تكثيره - بقيد الايمان غير وجه أساساً ؛ لعدم قابلية الطفل الرضيع بشيءٍ من هذه الأوصاف. و ما يقال من أنّ الله رزق فلاناً ولداً صالحاً، أو ما ورد عن النبي ﷺ: «الولد الصالح ريحانة من الله قسمها بين عباده» في معتبرة السكوني^(١) ، فالمقصود أنّ الله وفقّ الوالد لتربية ولده و حسن تأديبه و وفقّ الولد للصالح و الايمان ؛ فإن جميع توفيقات البشر من رزق الله تعالى. و عليه فإنّ هؤلاء الأولاد آبائهم عن ذكر الله، إنّما هو حصيلة سوء الخلق و سلوك الآباء مع الأولاد، و عدم اهتمامهم بحدود الله و القيّم الإلهية و الوظائف الشرعية في تربية أولادهم، سوء تأديبهم في زمان تمييز الأولاد و بلوغهم، أو من سوء تغذية الولد و عدم مراعاة الحلال و الحرام في الكسب، أو سوء اختيار الزوجة، أو عدم مراعاة الآداب الشرعية المأثورة في الجماع و ساير مقدمات النكاح التي أخبر الشارع عن تأثيرها السيئ في الأولاد.

و لكن لا ينافي شيءٌ من ذلك استحباب اتخاذ الأولاد و تكثيرهم في نفسه، كما أنّ

الأمر كذلك في تشريع سائر المندوبات و المحظورات الواردة في نصوص الكتاب و السنة. فلولاً تلك المحاذير و العوايق السيئة - الناشئة من فعال البشر و اختياره - يكون اتخاذ الولد و تكثيره حسناً مطلوباً للشارع بدلالة النصوص الواردة.

و الحاصل: أن قوله ﷺ: «اللَّهُمَّ اكْثِرْ ماله و ولده» لا يدلّ على ذمّ كثرة الولد، بل فيه إشعارٌ بحسنها و كونها خيراً، و إلاّ لم يكن النبي ﷺ يدعو بها للرجل ، و إن كانت أدنى فضيلةً من الكفاف. هذا، مضافاً إلى ضعف سند هذه الرواية بالرفع.

و منها: قول أبي عبد الله عليه السلام: «ما عال امرءٌ اقتصد، قلّة العيال أحد اليسارين» في معتبرة موسى بن بكر. (١) و رواه في قرب الأسناد بسند حسن عن النبي ﷺ (٢) و رواه الصدوق بأسناده في سائر كتبه. و لفظ العيال - بكسر العين - جاء في اللغة بمعنى ما يستدعي الإنفاق من أمور العيش من الحاجات، و أيضاً يطلق على جماعة يتكفل الإنسان إنفاقهم. و اليسار بفتح الياء ؛ أي الغنا، و ليس معناه اليُسْر المقابل للعسر.

وجه الاستدلال: أن الأولاد عيال الرجل. و إذا كان الغنا و اليسار في قلّة العيال، و هم الأولاد، فلا فضيلة في إكثارهم.

و فيه: أولاً: أن ما فيه الغنا و اليسار لا يستلزم الفضيلة دائماً، بل الفضيلة في غير الغنا، بل ورد في النصوص أن الفقر أحبّ إلى الله من الغنا، و إلاّ فمن الواضح منافاة فريضة الخمس و الزكاة و الصدقات المندوبة و كثيرٍ من الخيرات للغنا بهذا المعنى. و ثانياً: ليس العيال بمعنى الولد ، بل معناه ما على الرجل من النفقة، كما قال في مجمع البحرين: «عيال الرجل ما يعوله و يمونه». و المقصود من قلّة العيال القناعة بتقليل المخارج و ترك الافراط و الاتراف، كما يشهد له سياق قوله: «ما عال امرءٌ اقتصد». أي ما افتقر رجل راعى جانب الاعتدال في مخارج العيش.

١- من لا يحضره الفقيه: ج ٤ ص ٤١٦، ج ٥٩٠٤.

٢- قرب الأسناد: ص ١١٦، ج ٤٠٦.

و الحاصل: أنَّ شيئاً من الوجوه المذكورة لا يصلح لمعارضة إطلاقات استحباب تكثير الأولاد.

هل يحتاج نصوص استحباب
اتخاذ الولد أو تكثيره إلى
إحراز صحة أسنادها؟

من النكات التي لا ينبغي الغفلة عنها في هذا المجال أنَّه
هل الاستدلال بنصوص استحباب اتخاذ الولد أو استحباب
تكثيره بحاجة إلى إحراز صحة أسنادها أم لا.

ينبغي التفصيل في المقام أولاً: بين النصوص الدالة على استحباب اتخاذ الولد أو
تكثيره، و بين ما دل على تقييد إطلاقات هذه النصوص.

ففي الطائفة الأولى: لا حاجة لإثبات استحباب أصل اتخاذ الولد، أو استحباب تكثيره
إلى إحراز صحة أسنادها؛ بناءً على الرأي المشهور من ثبوت استحباب ما بلغ فيه الثواب
بدلالة أخبار من بلغ؛ لقاعدة التسامح في أدلة السنن،^(١) و إن لا دلالة لأخبار «من بلغ» على
أكثر من ثبوت الثواب لفعل ما بلغ فيه الثواب؛ بناءً على المبنى المحقق المختار. لكن لا تصل
النوبة إلى قاعدة التسامح؛ لوجود عدة نصوص صحيحة دالة على استحباب أصل اتخاذ الولد،
و استحباب تكثير الولد كليهما، كما عرفت تفصيل ذلك سابقاً، و ستعرف موجزاً من تحقيق
عمدة هذه النصوص هاهنا.

و أما الطائفة الثانية - المستدلّ بها لتقييد مطلقات الطائفة الأولى -، فلا ريب في
اشتراط إحراز صحة أسنادها لإثبات التخصيص أو التقييد.

و الوجه في ذلك: أنَّ هذه النصوص و إن كانت واردة في السنن أيضاً كسابقتها، إلاَّ أنَّه

١- قد حققناه عن هذه القاعدة بنحو جامع مفصّل في الجزء التاسع من كتابنا: «بدايع البحوث» و حففنا هناك أدلة
مذهب المشهور و ناقشنا في جميعها و أثبتنا أنَّ أخبار «من بلغ» لا دلالة لها على أكثر من ثبوت الثواب لفعل ما بلغ فيه
الثواب؛ وفاقاً للعلمين السيد الامام الراحل و السيد الخوئي، فراجع.

بعد ما ثبت استحباب تكثير الأولاد -؛ لصحة أسناد نصوصها أو بقاعدة التسامح، كما عليه المشهور -، يثبت حكم الاستحباب؛ بأيّ دليل. وحينئذٍ لا بد لإثبات تقييد إطلاق أدلته أو تخصيص عمومها من قيام حجة شرعية. ولا حجية للأخبار الضعاف ما لم تبلغ حد التظافر كما في المقام؛ إذ ما قد يُتَشَبَّث به من نصوص الكتاب والسنة لذلك يدور بين ما لا ارتباط له بالمقام دلالة، وبين ما لا يصح سنده مضافاً إلى ضعف دلالته. و ستعرف حال هذه النصوص.

ما هو متعلق الاستحباب؟

تكثير الأولاد، أو النسل،

أو أمة محمد ﷺ؟

هاهنا سؤال مهم، وهو أنه ما هو متعلق الاستحباب؟ هل

هو تكثير مطلق الولد، أو الولد المؤمن الصالح، أو تكثير

النسل، أو تكثير أمة محمد ﷺ؟ لكلٍّ من هذه الاحتمالات وجه، ودلت عليه نصوص ينبغي تحقيقها ودراستها.

أما تعلق الاستحباب بتكثير مطلق الولد، فيظهر من خبر محمد بن مسلم عن أبي

عبدالله ﷺ، قال: «قال رسول الله ﷺ: أكثرُوا الولد أكثر بكم الأمم غداً»^(١) وجه الدلالة: إطلاق

قوله ﷺ: «أكثرُوا الولد»؛ لتعلق الأمر بطبيعي إكثار الولد.

و الحاصل: أن الأمر في هذا الخبر إنما تعلق بطبيعي إكثار الولد.

و من هذه الطائفة: ما دلّ على استحباب نكاح الولود و ان لم تكن حسناء^(٢) و في

بعض هذه النصوص^(٣) علل الترغيب إلى نكاح السوء الولود، بأنها أكثر أولاداً، و إن كانت

قبيحة المنظر؛ فإنّ ظاهر هذه النصوص تعلق الاستحباب بإكثار الولد و بمقدّمته، كإختيار الولود

و إن كانت سوءاً قبيحة.

١- الوسائل: ب ١ من أبواب احكام الأولاد، ح ٨

٢- الوسائل: ب ١٦ من أبواب مقدمات النكاح.

٣- الوسائل: ب ٢٦ من أبواب مقدمات النكاح ح ٣.

و أما تعلق الاستحباب بإكثار الولد الصالح، فقد دلّ عليه ما أفاد الترغيب إلى طلب ذرية تثقل الأرض بالتسييح، كصحيح عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لما بقي يوسف عليه السلام أخاه، قال: كيف استطعت أن تفرّج بعدي؟ فقال: إنّ أبي أمرني، فقال: إنّ استطعت أن يكون لك ذرية تثقل الأرض بالتسييح، فافعل»^(١) وجه الدلالة: أنّ أهل التسييح إنّما هم الأولاد الصالحون المؤمنون، دون الفجار والفساق. و من ذلك قول الصادق عليه السلام: «ميراث الله من عبده المؤمن الولد الصالح يستغفر له»^(٢) و قوله ﷺ: «من سعادة الرجل الولد الصالح»، و قوله: «الولد الصالح ريحانة من رياحين الجنة»^(٣).

وجه الدلالة: واضح؛ إذ من الواضح استحباب طلب السعادة و ثواب الجنة.

و أما تعلق الاستحباب بتكثير النسل، فقد دلّ عليه قوله عليه السلام: «سعد امرؤ لم يمّت حتى يرى خلفاً من نفسه»، و قوله عليه السلام: «إنّ الله إذا أراد بعبد خيراً، لم يمّمه حتى يريه الخلف»^(٤) و أدلّ من ذلك استشهاد أبي عبدالله عليه السلام بقول يعقوب عليه السلام لبنيامين - أخيه يوسف عليه السلام: «إن استطعت أن يكون لك ذرية تثقل الأرض بالتسييح، فافعل» في صحيحة عبدالله بن سنان^(٥)؛ لأنّ الذرية هي النسل.

و أما تعلق الاستحباب بتكثير الأئمة بطريق ازدياد الأولاد، فقد دلّ عليه النبوي المستفيض المشهور: «إني أباهي أو مكاتّر بكم الأمم في القيامة»، و في بعضها: «أكاتّر بكم الأمم غداً»^(٦).

وجه الدلالة: أنّ التعليل بالمكاترة بالأئمة و المباهاة بكثرتهم عند المواجهة مع ساير

١- الوسائل: ب ١ من أبواب الأولاد، ح ٣.

٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب احكام الأولاد ح ٦.

٣- المصدر: ح ٢، ٣، ٤.

٤- الوسائل: ب ١ من أبواب احكام الاولاد ح ٩ - ١١.

٥- الوسائل: ب ١ من أبواب احكام الاولاد ح ٣.

٦- الوسائل ب ١٥ من أبواب مقدمات النكاح ح ١ / ب ٦، ح ٢، ١ / ب ١ من أبواب احكام الاولاد ح ٨، ١٤.

الأمم في القيامة، ظاهرٌ في كون متعلّق الاستحباب إكثار ازدياد أمة محمد ﷺ.

هذه الطوائف الأربع من النصوص لا منافاة بينها حتى يقيّد بعضها بعضاً؛ لما سبق من استنباع تكثير أولاد المؤمنين ازدياد نسلهم و ذريتهم و ازدياد عدد المؤمنين بذلك عادةً و طبعاً. و لتحقيق كثرة أمة محمد بإكثار الولد، لا باتخاذ كلِّ مؤمنٍ ولداً واحداً لنفسه، مع ما يتفق من أسباب الموت بالأمراض و سائر الحوادث و العوامل الطبيعية و غيرها في زمان الصباوة و الشباب.

فيحصل بذلك سبب ازدياد نسل الأمة و موجب مباحاة النبي ﷺ و عليه فإكثار الأولاد طريق إلى ذلك كلّ من دون منافاة. و أما طلب الولد الصالح، فهو مستحبٌّ مؤكّد في نفسه، و لا ينافي استحباب تكثير الأولاد، بل المؤمن لا يطلب إلاّ تكثير الولد المؤمن الصالح، بل ذلك مرتكز و مغروس في أذهان المؤمنين و نيّاتهم.

ثمَّ إنّ متعلّق الاستحباب طبعي إكثار الولد، فلا يصدق على الولد الواحد، مع ما قلنا من عدم تكثير أمة نيّتا - بالقياس إلى سائر الأمم - بذلك؛ لما أشرنا إليه آنفاً. نعم طلب أصل الولد مستحب مستقلّ عليّحدة؛ بملاك صدق الإكثار. بل إنّما يصدق الإكثار على ما زاد عن الواحد؛ لأنّ من كان له ولدٌ فأتى بولد آخر يُقال عرفاً إنه زاد و أكثر الولد، فيدخل بذلك في متعلّق الاستحباب و لا منافاة بينهما؛ لتعدد المطلوب فيهما و لآتهما مثبتين. و لا تقييد في ما إذا كان دليل المقيّد مثبتاً مع تعدّد المطلوب، كما قرّرناه في علم الأصول.^(١)

هل يُقيد استحباب تكثير

النسل بقيد أو قيود؟

لا ريب في أنّ استحباب تكثير الأولاد للمؤمنين - مثل

أيّ مستحب آخر شرّعه الشارع - مقيّد بقيود عامّة؛ مثل الحرج و الضرر؛ بحكومة أدلّة نفيهما

على أدلة الأحكام الأولية، و مثلها دليل حرمة الغصب و إيذاء المؤمنين و نحو ذلك. و لا يخفى أنّ هذا النوع من القيود العامة ليس داخلياً في محل الكلام. و إنّما الكلام في القيود الخاصة الثابتة بالنصوص الواردة في خصوص المقام.

و الذي يقتضيه التحقيق أنّ سائر الأوصاف و الخصوصيات - التي ورد الأمر بها مستقلاً - مثل ما أمر فيه بتحسين أدب الولد،^(١) - أو ضمناً بصورة الوصف ، مثل قوله ﷺ: «من سعادة الرجل الولد الصالح»^(٢) - مستحبات عليحدة، و مقتضى اجتماع العناوين المستحبة، تأكّد استحباب مورد الاجتماع، كما في الأولاد الكثيرين الصالحين المؤمنين. فليس ذلك من قبيل تقييد بعضها ببعض ، كما واضح لأهل المعرفة و الاجتهاد في صناعة الفقه و قاعدة الجمع بين مختلف النصوص.

والحاصل : أنّ بعض الأوصاف و الخصوصيات التي ورد الترغيب فيها في النصوص غاية مفادها إنّما هي إثبات شدة استحباب الفرد الواحد لتلك الأوصاف من أفراد تكثير النسل. بعبارة أخرى: إنّ لتكثير النسل درجةً من الاستحباب بدلالة نصوصها، و لتربية الأولاد و حسن تأديبهم - حتى يصيروا صالحين مؤمنين متّقين - درجةً أخرى من الاستحباب، بل استحباباً مستقلاًً بلحاظ تعدّد متعلّقه، و هكذا في سائر الصفات الحسنة و الفضائل. و عليه فلا دلالة بوجهٍ لمثل هذه النصوص على تقييد مطلقات الاستحباب؛ نظراً إلى تعدد المطلوب و كونها إثباتيةً. نعم لو قام دليل على نفي تكثير الولد في مورد بمذمةٍ أو نهْيٍ و ما شابه ذلك من دوالّ النفي، يثبت بذلك التقييد. و لكن لم يقدّم دليل على ذلك. و قد يدعى دلالة بعض نصوص الكتاب و السنة على ذلك ، لكن لا وجه لهذه الدعوى؛ لما سبق ممّا بيّناه في ردّ ما ادّعى من معارضات نصوص استحباب تكثير النسل.

١- الوسائل: ب ٨٦ من أحكام الأولاد، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب الأحكام الأولاد ح ٤.

حكم من ظنّ قوياً أو علم
بتوَلَّد ناقص الخلقة، أو
الفاسق، أو الكافر منه

من الفروع المهمّة التي تكون في معرض السؤال كثيراً، حكم من ظنّ قوياً أو علم - بأيّ دليل - أنّ الولد المتوَلَّد منه لا يكون إلّا ناقص الخلقة، أو سوف يكون فاسقاً أو كافراً؛ إما لكون أمّه ناصية، أو لكون عيش الولد بين مجتمع الكفّار أو النّصاب و الفسقة و الفجرة، أو لأيّ سبب آخر.

و السؤال هاهنا: أنّه هل يستحب لمثل هذا الشخص أصل اتخاذ الولد أو تكثيره أيضاً؟ أم لا؟ فيه وجهان: أما وجه الاستحباب، فهو إطلاقاً نصوص استحباب اتخاذ الولد و تكثيره أو تكثير النسل. أما وجه عدمه، فإنّما هو خروج مثل هذه الأولاد عن منصرف إطلاقاً هذه النصوص.

في جواب هذا السؤال ينبغي التفصيل بين ناقص الخلقة و بين الفاسق و الكافر؛ فإنّ النقص في الخلقة لا ينافي الإيمان، بل يلائمه إذا لم يكن في العقل، بل النقص في العقل لا ينافي الفوز من العقاب؛ لاشتراط العقل في ثبوت التكليف.

و أما الفاسق و الكافر، فقد يقال حرمة توليدهما مع العلم و القصد، لا مجرد القصد؛ لأنّ عموم حديث: «إنّما الأعمال بالنيات»^(١) قد قيّد بما دلّ من النصوص على نفي العقاب عن القصد و إثبات الثواب له^(٢). و لكن يمكن أن يقال: إنّّه - حتى إذا قصد ذلك مع العلم أو الظن - يشكل الالتزام بارتكابه المعصية بذلك حتى لو اتفق و صار الولد فاسقاً أو كافراً. و ذلك لأنّ الفسق و الكفر إنّما يكونان باختيار الولد نفسه، و ليس من الأفعال الاختيارية للأب، و إنّما الجماع و الإنزال يكون باختياره، لا غير ذلك. و لا ملازمة عقلية أو عادية بينهما و بين فسق ولد المؤمن أو كفره.

١- الوسائل: ب ٥ من أبواب مقدمة العبادات.

٢- راجع الوسائل: ب ٥ و ٦ من أبواب مقدمة العبادات.

و السر في ذلك: أنه لا دخل لعلم الأب بفسق الولد المتولد منه في فسقه أو كفره، كما لا علية لعمل الجماع والإنزال لذلك. فليس فسق الولد أو كفره مستنداً إلى أي عمل اختياري للأب؛ إذ غاية الأمر يكون ذلك من قبيل خلق الله تعالى الكفار والفساق مع علمه قبل خلقهم بفسقهم وكفرهم. فكيف لا يكون فسقهم وكفرهم معلولاً لخلق الله إياهم عن علم بحالهم؟ كذلك في توليد الآباء أولادهم بالجماع والإنزال مع علمهم بأنهم سوف يصيرون كافرين وفاسقين؛ لأن كفرهم وفسقهم إنما كان باختيارهم، لا باختيار آبائهم.

نعم لا يبعد القول بانتفاء الاستحباب حينئذٍ؛ نظراً إلى أخذ قصد القرية في ترتيب الثواب، ولا يتمشى قصد القرية مع العلم بكفر الأولاد أو فسقهم. لكن حصول هذا العلم غير ممكن عادة؛ لخروج أسباب ذلك عن اختيار الأب. مع أن الأغلب في أولاد المؤمنين كونهم مؤمنين. ولا يلاحظ الأقل النادر في حكم الاستحباب؛ لأنه من باب ضرب القانون.

هذا مع ندور العلم بذلك، بل عدم إمكانه عادةً، نعم لا يمكن إنكار حصول الظن القوي بذلك في بعض الحالات وتوفر بعض الشرائط، لكنه لا يغني عن الحق شيئاً.

حاصل الكلام: أنه لا إشكال في جواز اتخاذ الولد، بل تكثيره لمن يظن قوياً أو يعلم بتولد الفاسق أو الكافر منه؛ لما قلناه من عدم كون فسق الولد أو كفره من أفعال أبيه الاختيارية. هذا كله في أصل جواز اتخاذ مثل هذه الأولاد وتكثيرهم.

أما استحباب اتخاذ الولد أو تكثيره لمثل هذا الشخص، فينبغي فيه التفصيل بين العلم وبين الظن بكفر الولد أو فسقه فينتفي على الأول ويثبت على الثاني؛ نظراً إلى حجية العلم النافي لقصد القرية المتوقف عليه بخلاف الظن الملائم لاحتمال الخلاف إذا كان احتمالاً عقلياً معتنى به.

هذا هو التحقيق ومقتضى صناعة الفقه والفقاهة في المقام، وعلى أهلها التأمل وإمعان

النظر في ذلك ، و لا ينبغي لغير أهلها الورود في مثل ذلك.

تحديد النسل

بالعنوان الثانوي

و لا يخفى أن كل ما قلنا و استشهدنا بالنصوص لاثباته كان في حكم تحديد النسل بعنوانه الأولي الذاتي و أما بعنوانه الثانوي، فقد يجب كما لو أوجب تكثير الأولاد و ازدياد النسل اختلال النظام في بلدٍ أو حكومة، فعلى الحاكم الشرعي حينئذٍ الحكم بتحديد النسل و تنظيمه و تقليله حتى يحفظ به النظام و إنما يوكل تشخيص ذلك إلى أهل الخبرة في معرفة ذلك. فإذا أحرزوا اختلال النظام بتكثير النسل و أنه السبب في الاختلال يجب على الحاكم الحكم بتقليله و تحديده حتى يمنع بذلك عن الاختلال. و أيضاً يجب على المكلفين امتثال حكمه بلا اختصاص في ذلك بمقلديه، كما قلنا في مسألة ثبوت الهلال بحكم الحاكم.

و أيضاً يجب التقليل و تحديد النسل إذا حكم الفقيه الجامع المتصدى للقيادة و الحكومة لأجل مصلحة الاسلام و المسلمين لأية جهة من الجهات. و أما البحث عن قاعدة اختلال النظام و ولاية الفقيه و تشخيص الموضوعات الصرفة و العرفية، فقد أشبعنا الكلام حولها في الجزء الأول من كتابنا «مباني الفقه الفقّال» و كتابنا «بدايع البحوث في علم الأصول».

أما الإعراض عن تكثير الولد، فلا يحرم ما لم يكن بقصد الاهانة و عدم الاعتناء بحكم الشرع؛ لعدم كونه إلزامياً؛ بأن كان لمصلحة شخصية أو لمجرد كونه ملائماً لشؤونه، فلا يحرم قطعاً بعد ما كان مستحباً جائز الفعل و الترك. نعم إذا كان بقصد الاهانة و عدم الاعتناء بسنة النبي ﷺ و أحكام الدين فهو حرام؛ لقاعدة حرمة الإهانة بالمحترمات.

و أما إذا تصدى من له القدرة و الدولة و الحكومة لتبليغ تقليل الأولاد؛ بحيث يسوق

المجتمع إلى خلاف سنة النبي ﷺ و اوجب محو شعائر الدين و اندراس سنة النبي أو أعلن
تقليل الولد بعنوان كونه من أحكامه، فهو حرام؛ لأنه بدعة.

تحصل: أن تحديد النسل بالعنوان الأولي مكروه؛ بناءً على كون إيجاد المانع أو فعل
الضد يكون متعلق النهي، فيكون بالنهي مكروهاً.

و بعد الفراغ عن الجواز يقع الكلام في طرقه المتعارفة فيكون بعضها غير جائز. و
بعضها تختلف صورته. مضافاً إلى أنها موضوعات متداولة تليق بالبحث في نفسها، و هي: ١-
جعل الحلقة أو اللولب في الرحم، ٢- استعمال الحبوب، ٣- العزل ٤- استعمال الواقي الذكري،
٥- إغلاق الرحم و ربطه بأي شكل (التعقيم).

طرق تحديد النسل

ينبغي قبل الورود في البحث بيان طرق تحديد النسل فتقول: قد ذكرت في علاج هذه العويصة طرق عديدة لتحديد النسل وإيقاف نموه.

و يمكن تقسيم هذه الطرق إلى قسمين أحدهما:

ما يكون باختيار آحاد المكلفين بأن يعملوا عملاً مانعاً من انجاب الولد و يمنعوا بذلك عن ارتفاع نسبة نمو السكان.

ثانيهما: ما يكون من شؤن الحكومة؛ بتنظيم برنامج وإجراء عملية توظيف آحاد الشعب على العمل بذلك البرنامج.

وأما ما يرتبط بآحاد المكلفين من طرق تحديد النسل، فنعقد الكلام فيه.

إجهاض الجنين

و هو طرح المرأة حملها بشرب دواءٍ أو أية عملية طبيّة و نحوها من طرق الاسقاط.
و إسقاط الجنين إما أن يكون بعد نفخ الروح فيه أو قبله. و أما إسقاط الحمل بعد ولوج الروح فيه، فلا ريب في حرمة، بل لا خلاف فيه بين المسلمين.

و تدلّ عليه من الكتاب^(١) و السنة عمومات حرمة قتل النفس المحترمة. و أيضاً دلّت على حرمة بالخصوص عدة نصوص معتبرة يأتي بيانها، فلا كلام في ذلك؛ حيث إنّه لا خلاف في ذلك بين الفقهاء، بل و لا بين العامة و الخاصة، كما لا كلام في ثبوت دية كاملة في ذلك. و قد ذُكرت النصوص الدالة على ذلك في باب الحدود و الديات.

و أما إسقاط الجنين قبل ولوج الروح من جهة الحكم الوضعي؛ فلا كلام في ثبوت الدية في إسقاطه على اختلافها باختلاف مراتب الجنين؛ نظراً إلى دلالة النصوص المعتبرة المستفيضة على ذلك.^(٢) مع اتفاق الفقهاء على أصل ثبوت الدية فيه؛ حيث لم ينقل مخالفٌ لذلك، و إن اختلفوا في مقدار الدية؛ لاختلاف النصوص في ذلك. و على أيّ حال، فلا كلام في الحكم الوضعي. فإنّ نصوص المقام مطلقة؛ لأنّ ما دلّ من النصوص على أنّ دية الجنين قبل ولوج الروح كذا و كذا تكون على نحو القضية الحقيقية.

١. و إذا المؤودة سُئلت بأيّ ذنب قُتِلَتْ.

٢. الوسائل: ب ١٩، من ديات الاعضاء.

مثل صحيحة أبي جرير القمي، قال: «سألت العبد الصالح عليه السلام عن النطفة ما فيها من الدية؟ وما في العلقة؟ وما في المضغة؟ وما في المخلقة؟ وما يقرأ في الأرحام؟ فقال عليه السلام: إنه يخلق في بطن أمه خلقاً من بعد خلق يكون نطفة أربعين يوماً، ثم تكون علقة أربعين يوماً، ثم مضغة أربعين يوماً. ففي النطفة أربعون ديناراً، وفي العلقة ستون ديناراً، وفي المضغة ثمانون ديناراً، فإذا اكتسب العظام لحماً، ففيه مائة دينار»^(١).

أبو جرير الواقع في سند هذه الرواية مشترك بين ثلاث رواة، وهم زكريا ابن إدريس، وزكريا بن عبد الصمد، ومحمد بن عبدالله. وإذا روى عن العبد الصالح ينصرف إلى زكريا بن إدريس، ولا أقل من تردده بين الأولين وكلاهما ثقة. وعلى أي حال فهو منصرف عن محمد بن عبدالله؛ لأنه غير معروف.

وساير رجالها لا إشكال في وثاقتهم، فتصبح صحيحة.

وأما من جهة الدلالة، فهي صريحة في المطلوب؛ حيث حكم الامام بثبوت الدية على إسقاط النطفة على نحو القضية الحقيقية الشاملة لأي نحو من الإسقاط؛ سواء كان بشرب دواء أو ضرب أو صيحة ونعرة أو غيرها.

ومثلها في الدلالة خبر أبي شبل، ورواية يونس الشيباني، ورواية سليمان بن صالح، وما رواه الكليني بأسانيده إلى كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام^(٢). كل هذه الروايات مثل صحيحة أبي جرير القمي في السياق والوزان وتامة الدلالة.

وإنما الكلام في حكم إسقاط الجنين قبل ولوج الروح تكليفاً. فنقول: إن إسقاط الجنين قبل ولوج الروح تارة: يكون بغير رضى أحد الزوجين وأخرى برضاها.

فعلى الأول: فإن كان الإسقاط بفعل الزوج من غير رضى الزوجة وإبذائها؛ بأن حملها و

١. الوسائل: ب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٩.

٢. الوسائل: ب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٣٧١، ٥، ٦.

أكرهها على شرب دواءٍ أو ضربها ضربة أو أوجد أيّ سبب آخر، فسبّب بذلك إسقاط الجنين، فلا إشكال في حرمة ذلك؛ لأنّه ظلم و جناية في حق الزوجة بالإضرار في بدنها و ايذاء لها و سلب حق الاستيلاء منها.

نعم لو كان بغير رضاها من دون إيذاء، و لا ضرب، - كأن أشربها أو أكلها شيئاً من حيث لا تشعر، ثمّ التفتت بعد السقط فكرهت، أو كانت عالمة كارهة من بداية الأمر من غير إيذاء -، قد يشكل القول بتوجّه الحرمة إلى الزوج؛ لعدم معلومية كون الاستيلاء حقاً للزوجة، بل يظهر من نصوص جواز العزل من غير رضی الزوجة كون الاستيلاء حقاً للزوج؛ حيث دلّت على كون إنزال المني في الرحم و عزله و إفراغ المني في خارج الرحم حقاً للرجل، فله أن يعزل حيث شاء و إن كرهت المرأة.^(١) معللاً بأنّه ليس لها من الأمر شيء.

و لكن يرد على ذلك أنّ ثبوت الدية على الزوج في إسقاطه النطفة - كما عرفت من مطلقات دية النطفة آنفاً - ينافي كون إسقاط النطفة حقاً له. فلا يكون إسقاط كلٍّ من الزوج و الزوجة النطفة تضييعاً لحق الآخر.

نعم لا يجوز للزوجة الامتناع حين الجماع عن إنزال الرجل المني في الرحم؛ لأنّ ذلك من شؤون الجماع و الاستمتاع و يجب على الزوجة طاعة الزوج في ذلك، و ينافيها الامتناع من إفراغ المني في الرحم. و أما بعد الفراغ عن الجماع، فلا يكون إسقاط النطفة قبل استقرارها في الرحم تضييع حق الزوج؛ حيث لم يثبت كون استقرار النطفة في الرحم و بقائها فيه و الاستيلاء حقاً للزوج؛ بحيث يصدق على الاسقاط تضييع حقه.

هذا، و لكن يمكن إثبات حرمة إسقاط النطفة على كلّ من الزوج و الزوجة إذا اشترط عدم الإسقاط لفظاً أو ضمناً. و ذلك بدليل حرمة مخالفة الشرط في ضمن العقد؛ إذ لا فرق في

ذلك بين كونه شرطاً لفظياً أو ضمناً بالتباني أو بالارتكاز بين أهل بلد المتعاقدين فإن الشرط الارتكازي المبني عليه العقد في قوة الشرط اللفظي. و الدليل على هذا الارتكاز أن توليد الولد وإكثاره هو الغرض الأصلي المبني عليه الزواج. ولذا ترى كثيراً من الرجال إذا أحرز عُم زوجته قد يقدم على التزوّج من امرأة أخرى، حتى ولو انجرّ ذلك إلى طلاق الزوجة الأولى.

الاستدلال بأنّ

النطفة المستقرّة في الرحم

حقّ ماليّ للزوج

و قد يُستدلّ لذلك بأنّه يستفاد من بعض النصوص أنّ

النطفة في الرحم حق ماليّ له، كما دلّ على ذلك ما ورد من

النصوص في عدم إرث الأمّ الدية بإسقاط جنينها بشرب الدواء ونحوها؛ نظراً إلى دلالتها على كون قيمة الجنين قابلة للتوريث. فهو حق ماليّ، له مالية عند الشارع تعديداً، ولو لم يكن عقلاً، و عليه فيحرم إسقاط الجنين بغير رضاية الزوج من جهة تضييع حقه المالي، بل يستفاد من هذه النصوص أنّ الزوجة ضامنة لدية الجنين للزوج، كصحيح أبي عبيدة الحذاء عن أبي عبد الله عليه السلام: «في امرأة شربت دواءً - وهي حامل - لتطرح ولدها، فألقت ولدها. قال: إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشقّ له السمع والبصر فإنّ عليها دية تسلمها إلى أبيه. قال: وإن كان جنيناً علقه أو مضغة فإنّ عليها أربعين ديناراً أو غرة تسلمها إلى أبيه. قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديتها؟ قال عليه السلام: لا؛ لأنّها قتلتها» (١).

وفيه: أنّ هذه النصوص غاية مفادها ثبوت الدية، وهو حكم وضعي شرعي ولا دلالة لها على كون الجنين مالاً، كما أنّ أدلة دية سائر الأعضاء لا دلالة لها على كون أعضاء الإنسان مالاً.

و لا يخفى أنّ قتل الولد لا يصدق عرفاً و شرعاً على إسقاط الجنين قبل ولوج الروح،

بل ولا في اصطلاح الفقهاء، كما صرح بذلك في الجواهر^(١) وعلل به عدم ثبوت الكفارة على من أسقط الجنين قبل ولوج الروح.

وأما ما جاء في ذيل هذه الصحيحة من تعليل نفي الارث بقوله عليه السلام: «لأنها قتلت»، فلا نظر له إلى الجنين الساقط قبل ولوج الروح، بل المقصود بذلك الجنين بعد ولوج الروح. و ذلك بقرينة كونه جواب عن سؤال السائل بقوله: «فهي لا ترث من ولدها»؛ حيث لا يصدق الولد على الجنين قبل ولوج الروح قطعاً. فسؤال الراوى إنما هو عن الفقرة الأولى من كلام الامام فيسأل عن ارث الأم من الحمل بعدما ولج فيه الروح و صدق عليه الولد؛ لما قد خطر بباله من كون عدم ارث الزوجة من الولد في بطنها خلاف ما هو المرتكز في أذهان المتشرعة فاجابه الامام عليه السلام بأن عدم ارثها إنما هو لأجل أنها قتلت ولدها بيدها.

حاصل هذا الاستدلال : أن إسقاط الجنين قبل ولوج الروح بغير إذن الزوج من قبيل إتلاف حقه المالى عمداً، فيضمن.

لكن عرفت ما فيه من المناقشة؛ لأن ثبوت الدية لا يكشف عن ثبوت المالية لما فيه الدية، كنفس المؤمن الحرّ وأعضائه.

قد يستدل لصدق عنوان القتل على الإسقاط حينئذٍ؛ لأنّ للنطفة أيضاً نوعاً من الحياة، بل هي منشأ تكون الانسان، كما علل به الامام عليه السلام النهي عن إسقاطها في موثقة إسحاق^(٢) و صحيحة رفاعة الآيتين ، و مما يشهد لذلك تعبير الفقهاء عن إسقاط النطفة بالجناية و عن مسقطها بالجاني ؛ فإنّ ظاهر هذا التعبير ارتكاب الحرام بذلك.

ثانيهما: ما دلّ على وجوب تأخير رجم الحبلى الزانية.

قوله: «ان النطفة إذا وقعت في غير الرحم الخ» يدل على عدم جواز اسقاط النطفة في

١- جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٣٦٤.

٢- الوسائل: ب ٧، من القصاص في النفس، ح ١.

كل ما يكون مستعداً لخلق النطفة علقه إلى الجنين الكامل.

و يرد على الوجه الأول : أن ثبوت الحياة للنطفة لا يستلزم صدق قتل النفس مادام لم يلج فيها الروح الانساني ، كما هو واضح. اما التعبير بالجناية فانما ورد في تعابير الفقهاء أحياناً. و أما الروايات ، فلا أثر لهذا التعبير فيها.

و أما عدم ثبوت الكفارة على الجاني في إسقاط الجنين قبل ولوج الروح، كما صرح به في الشرايع و ادّعى عليه الإجماع بقسميه في الجواهر^(١)، فلا يثبت جواز الاسقاط حيث لا ينافي حرمة، نظراً إلى عدم الملازمة بين الجواز و بين عدم ثبوت الكفارة، لوضوح أنه ربّ فعل حرام لا كفارة فيه.

هذا ، و لكن يشعر إطلاقهم لفظ الجاني على من أسقط الجنين قبل ولوج الروح بكون ذلك معصية و لا ينافيه نفي الكفارة عنه، كما قلنا بل يظهر من بعضهم حرمة إسقاط الجنين قبل ولوج الروح في نفسه، كما صرح بذلك الصدوق في الفقيه؛ حيث قال: «وإذا احتبس على المرأة حيضها شهراً، فلا يجوز أن تسقى دواء الطمث من يومها؛ لأنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقه، ثم إلى مضغة، ثم إلى ما شاء الله. وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم، لم يُخلق منها شيء. فإذا ارتفع طمثها شهراً و جاوز وقتها الذي كانت تطمث فيه لم تسق دواء»^(٢).

تحقيق

النصوص الخاصة

و العدة في الاستدلال لذلك هي النصوص و هي على

طائفتين.

إحداهما : ما دلّ على حرمة إسقاط النطفة قبل ولوج الروح بالخصوص؛ معللاً بأنّها منشأ تكوّن الانسان. و لا إشكال في تمامية دلالة هذه النصوص بظاهر النهي، و هو النهي عن

١- جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٣٦٤.

٢- من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٩٤.

إسقاط النطفة قبل ولوج الروح؛ معللاً بأنها منشأ تكون الإنسان، فقد دلت عليه عدة نصوص معتبرة.

منها: صحيح رفاعه قال: قلت لأبي عبد الله أشترى «الجارية فربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقى دواءً لذلك فتطمث من يومها. أفيجوز لي ذلك وأنا لأدري من حبل هو أو غيره؟ فقال عليه السلام: لا، لا تفعل ذلك. فقلت له: إنَّما ارتفع طمثها منها شهراً، ولو كان ذلك من حبلٍ إنَّما كان نطفةً كنطفة الرجل الذي يعزل. فقال عليه السلام: لي: إنَّ النطفة إذا وقع في رحمٍ تصير إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله. وإنَّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يُخلق منها شيءٌ. فلا تُسِقها دواءً إذا ارتفع طمثها شهراً و جاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»^(١).

و منها: موثقة إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل، فتشرب الدواء فتُلقي ما في بطنها، قال عليه السلام: لا، فقلت: إنَّما هو نطفة فقال عليه السلام: إنَّ أوَّل ما يُخلق نطفة»^(٢).
و لا يخفى أنَّ زمان الخوف عادةً إنَّما هو وصول وقت تجدد الحيض. و من هنا تؤول دلالة هذه الرواية إلى سابقتها من هذه الحثية.

ثانيتها: ما دل على وجوب تأخير حدِّ رجم المرأة الزانية الحامل إلى أن تضع حملها، فأيضاً دلت عليه نصوص معتبرة مثل موثقة عمار الساباطي قال: «سألت أبا عبد الله عن محصنة زنت وهي حُبلى. قال: تُقَرَّ حتى تضع ما في بطنها و ترضع ولدها ثم ترحم»^(٣). فأنَّها باطلاقها تشمل الحُبلى بالنطفة.

و صحيح أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أنت امرأة أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: إنَّني قد فجرت. فأعرض عليه بوجهه عنها، فتحولت حتى استقبلت وجهه، فقالت: أنَّى قد فجرت فأعرض عليه عنها.

١- الوسائل: ب ٣٣، من ابواب الحيض، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٧، من القصاص في النفس، ح ١.

٣- الوسائل: ب ١٦، من حد الزنا، ح ٤ و ٥.

ثم استقبلته فقالت: إنّي قد فجرت فأعرض عنها ثم استقبلته فقالت إنّي فجرت. فأمر بها، فحُبست وكانت حاملاً فترَبّص بها حتى وضعت، ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرة.. و رماها بحجر...»^(١)

و مرسل المفيد في الارشاد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنّه قال لعمر و قد أتني بحامل قد زنت فأمر برجمها. فقال له علي عليه السلام: هب لك سبيلٌ عليها، أي سبيل لك على ما في بطنها؟ والله يقول: و لا تزر وازرة وزر أخرى. فقال عمر: لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو الحسن عليه السلام. ثم قال: فما أصنع بها يا أبا الحسن. قال: إحتط عليها حتى تلد. فإذا ولدت و وجدت لولدها من يكفله فأقم الحد عليها»^(٢).

فيعلم من هذه النصوص: أنّ الشارع اهتمّ بالنطقة المستقرّة في الرحم، فلا يرضى بإهدارها بأيّ وجه. و دعوى انصراف هذه النصوص إلى بعد ولوج الروح و صدق الولد خلاف مقتضى إطلاقها.

و لكن لا تتمّ دلالة هذه النصوص؛ لافتراض كون المرأة حاملاً حال الزنا، و ظاهرها كونه بعد ولوج الروح في الجنين؛ نظراً إلى إطلاق الولد عليه.

و قد يُستأيد لذلك بما دلّ من النصوص على ثبوت الدية في إسقاط الجنين قبل ولوج الروح. فإنّ هذه النصوص لا تخلو من إشعار، بل دلالة على حرمة إسقاطه تكليفاً؛ نظراً إلى ثبوت الملازمة بين جعل الدية و حرمة فعل ما جُعِل فيه الدية؛ حيث إنّ كشف عن حرمة في نظر الشارع. و القرينة على ذلك عدم انفكاكهما في جميع موارد ثبوت دية العمد.

و من هنا يظهر من صاحب الجواهر ابتناء ثبوت الدية (بمقدار عشرة دنانير) فيما لو عزل المجامع اختیاراً، بدون إذن الزوجة على حرمة العزل حينئذٍ^(٣) و إن رجّح في الشرايع و غيره كراهة العزل حينئذٍ.

١- الوسائل: ب ١٦، من حد الزنا، ح ٥.

٢- الوسائل: ب ١٦، من حد الزنا، ح ٧.

٣- جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٣٧٦.

و فيه : أنه لا ملازمة بين ثبوت الدية و بين الحرمة. و كون ثبوت الدية في الفرع المشار إليه دائراً مدار الحرمة غير وجيه. و من هنا تثبت الدية في قتل الخطأ مع عدم حرمة في البين.

و مقتضى التحقيق: تمامية الطائفة الأولى من هذه النصوص - دلالة و سنداً - لإثبات المطلوب ، و هو حرمة إسقاط النطفة المستقرّة في الجنين. فالأقوى حرمة إسقاط الجنين قبل ولوج الروح تكليفاً. و أما وضعاً فلا إشكال فتوى و نصّاً في تعلّق الدية به.

وأمّا الطائفة الثانية ، فلا تتم دلالتها.

ترك الوطي

❶ لا خلاف بين الأصحاب في جواز ترك وطئ الزوجة إلى أربعة أشهر ما لم يلزم بذلك ضررٌ على الزوجة أو إيذاء أو إيقاعها في الحرام، كما لا خلاف في عدم جوازه أزيد من أربعة أشهر في الجملة.

❷ عمدة الدليل على ذلك هي صحيحتا صفوان و حفص. و بقرينة إطلاق الثانية يرفع اليد عن احتمال خصوصية الشابة في خصوص مورد المغاضبة ؛ لأنَّ موضوع صحيحة الحفص مطلق المرأة. و هي في غير مورد الإيلاء؛ لعدم فرض اليمين في السؤال و الجواب. فهي دلت على حرمة ترك الوطي عن مغاضبة أزيد من أربعة أشهر مطلقاً، سواء كانت المرأة شابة أو غيرها. و أما في غير صورة المغاضبة و قصد الإضرار ، فصحيحة صفوان قاصرة عن الدلالة على حرمة ترك وطئ غير الشابة أزيد من أربعة أشهر؛ و لا دليل على تعميم الحرمة إلى غير الشابة، إلا إجماع القدماء على ذلك.

الاشكال بعدم كون الإجماع في المسألة كاشفاً تعبداً - بعد وجود النص الصحيح الدال على الحكم، و هو صحيحة صفوان - يمكن دفعه بأن هذه الصحيحة لم يشر إلى الاستدلال بها أحد من القدماء و أوّل من استدل بها العلامة في التذكرة، و ليس العلامة من القدماء. و قصور دلالتها على عموم الحرمة يقوّي جانب نفي استنادهم إليها.

و عليه فترك وطئ غير الشابة أزيد من أربعة أشهر من غير مغاضبة و إضرار لا تبعد حرمة بإجماع القدماء؛ لضعف احتمال استنادهم إلى الصحيحة المزبورة؛ نظراً إلى قصور دلالتها و عدم إمكان إحراز استنادهم إلى هذه الصحيحة لأجل ذلك. و لا أقل من الاحتياط الوجوبي بالترك.

و أما أدلة نفي الحرج و الضرر، فلا تصلح للاستدلال بها في المقام ؛ نظراً إلى عدم انجرار ترك

الوطي مدة أربعة أشهر إلى الحرج والضرر غالباً. وعلى فرضه لابد من ملاحظة أمثال الزوجة، فإذا كان الصبر على أمثالها حرجياً يرتفع عنها تكليف الوفاء بالعقد، فتستحق بذلك مطالبة الطلاق أو الرجوع من الحاكم. وعلى الحاكم أن يجبر الزوج حينئذٍ على أحد الأمرين. ولكن لا يثبت بذلك التحريم والاثم على الزوج. وكذا الحال في الضرر، لكن المعيار فيه توجه الضرر البالغ إلى الزوجة.

❧ ٣ و هل ترتفع الحرمة بعد أربعة أشهر باذن الزوجة في ترك الوطي؟ مقتضى التحقيق: ارتفاع الحرمة باذن الزوجة بعد أربعة أشهر؛ لقوله ﷺ: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ بِإِذْنِهَا» في صحيحة صفوان بطريق الصدوق و خبر أحمد بن أشيم بطريق الشيخ.

❧ ٤ لا فرق بين النكاح الدائم والمنقطع، ولا بين الحاضر والمسافر؛ لإطلاق نصوص المقام. ودعوى الانصراف إلى المسافر لا موجب له.

إجمال الكلام
في المقام

من طرق تحديد النسل الكفّ عن المجامعة و ترك الوطي.

إجمال الكلام في هذه المسألة أنّه لا إشكال في جوازه إلى أربعة أشهر كما لا إشكال في عدم جواز ترك الوطي أزيد من أربعة أشهر. بل هو موضع وفاق الفقهاء في الجملة، كما قال في المسالك وغيره. فلا كلام في ذلك في الجملة، وإنّما الكلام في بعض ما استدلّ به لذلك لما يترتب على زوايا الاستدلال و نكات الروايات من الفروع و الثمرات.
و قد استدلّ لذلك بأُمور.

منها: ما استدلّ به صاحب الجواهر^(١)، من كون أربعة الأشهر غاية مدة جواز الإيلاء؛ لدلالة النص على عدم جواز الإيلاء، و هو حلف الزوج على ترك وطي الزوجة أكثر من أربعة أشهر.

وفيه: أنّ في مورد الإيلاء ورد النص الخاص و لا يمكن القياس بغيره من الموارد.

ومنها: ما استدلّ به أيضاً في الجواهر^(٢)، من قاعدة نفي الحرج و الضرر.

وفيه: أنّ الكلام في حكم ترك الوطي في نفسه مع قطع النظر عن الحرج و الضرر.

ومنها: النصوص، و هي العمدة في الاستدلال. و هي صحيحة صفوان بن يحيى عن

أبي الحسن الرضا «أنّه سأله عن الرجل تكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الأشهر و السنة لا

يقربها ليس يريد الاضرار بها يكون له مصيبة. يكون في ذلك إيذاء؟ قال عليه السلام: «إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك».^(١)

و يؤيده ما روى عن الصادق عليه السلام قال: «من جمع من النساء ما لا ينكح فزنى منهن شيء فإلا ثم عليه».^(٢) وفيه: أن عدم النكاح لما يُقَصُّ بالجماع و لو مرة واحدة، فلا تصلح للدلالة على المطلوب - وهو ترك الوطي أربعة أشهر - بوجه، و لا أقل من كون المراد ترك الوطي بمقدار زمان طويل يوجب فساد المرأة و إيقاعهما في الزنا فهذه الرواية لا نظر لها إلى حكم ترك الوطي أزيد من أربعة أشهر، بل إنما إلى تركه بمقدار يوجب فساد المرأة و خوف وقوعها في الزنا.

هذا لا كلام فيه في الجملة. و إنما الكلام في أن هذا الحكم هل يختص بالشابة أم ثابت في حق عموم النساء. فيظهر من المحدث الكاشاني و الشيخ الحر العاملي اختصاص الحكم بالشابة. كما نسب ذلك إليهما في الحدائق.^(٣)

و الوجه في ذلك ان مورد صحيح صفوان إنما هو الشابة. و أما الخبر الآخر و إن كان عاماً إلا أنه ضعيف بالإرسال مع قصور دلالة لا مكان حمله على ترك الوطي مادام العمر أو سنين عديدة من غير تحديد بأربعة أشهر.

و الاشكال بأن فرض الشابة في كلام السائل لا يصلح لتعيين موضوع الحكم، يمكن الجواب عنه بأن ضمير «الهاء» في قول الامام عليه السلام: «إذا تركها» يرجع إلى المرأة الشابة في كلام السائل. فموضوع الحكم في كلام الامام عليه السلام أيضاً هو المرأة الشابة.

و أما المناقشة بأن إثبات الحكم في الشابة لا ينافي ثبوته في غير الشابة، فيمكن

١- الوسائل: ب ٧١، من مقدمات النكاح، ح ١.

٢- المصدر: ح ٢.

٣- الحدائق الناضرة: ج ٢٣، ص ٩٠.

الجواب عنه بأننا لنسند بصدد الاستدلال بهذه الصحيحة على اختصاص الحكم بالشابة، بل نقول: إن إثبات الحكم في غير الشابة بحاجة إلى الدليل. وحيث إنه لم يقدّم دليل على الحرمة في غيرها. يكون مقتضى الأصل الجواز وحيلة ترك الوطى.

ولكن الذي يُسهّل الخطب أنّ تعميم الحكم إلى غير الشابة مورد اتفاق قدماء الأصحاب؛ حيث إنه لم ينسب الخلاف إلّا إلى المحدث الكاشاني وصاحب الوسائل مع عدم تصريح الثاني بذلك. فانما استظهر الخلاف من عنوان الباب في الوسائل. مضافاً إلى عدم اضرار مخالفة بعض المتأخرين - فضلاً عن متأخرى المتأخرين - باجماع القدماء.

فالأقوى تعميم الحكم إلى غير الشابة.

وعلى أي حال لا إشكال في جواز ترك الوطى مطلقاً إلى أربعة أشهر مطلقاً، ولو كان بغير رضى الزوجة؛ لإطلاق الصحيحة المزبورة، إلّا إذا خاف الزوج وقوع الزوجة في الزنا أو المعصية بسبب ترك الوطى كما دلّت عليه الرواية السابقة. ولا بد في ذلك من التحقيق تارةً: بمقتضى القاعدة. وأخرى: بمقتضى مدلول النصوص.

ثم إنّ هذا كله في حكم ترك الوطى بلحاظ مدلول الأدلة. وأما مع قطع النظر عن مدلولها، فعند الشك في الحكم لا إشكال في كون مقتضى الأصل الحلية والجواز والبرائة عن الحرمة.

هذا كله كتبناه في الدورة السابقة، ولكن لنا في الدورة الأخيرة تحقيق آخر في ذلك حققناه في ضمن تدريس كتاب النكاح، واليك هذا التحقيق.

تفصيل الكلام

في تحقيق المقام

يقع الكلام تارة: في حكم ترك وطئ الزوجة الدائمة أكثر

من أربعة أشهر. وأخرى: في حكم ترك وطئ الزوجة المنقطعة أكثر من أربعة أشهر فيما إذا كان مدة النكاح أكثر من أربعة أشهر. وثالثة: فيما يرتبط بهذا الفرع من الأحكام.

أما ترك وطئ الزوجة الدائمة أكثر من أربعة أشهر، فلا خلاف بين الأصحاب في حرمة، بل صرح في المسالك^(١) أنه موضع وفاق. وهذا التعبير في قوة دعوى الإجماع، كما عرّف عنه بالإجماع في الرياض^(٢).

قال المحقق النراقي: «لا يجوز ترك وطئ الزوجة أكثر من أربعة أشهر على الحق المشهور. بل على المعروف من مذهب الأصحاب، كما في الكفاية وغيره. بل هو موضع وفاق، كما في المسالك. بل إجماعي، كما في المفاتيح وشرحه»^(٣)، وقال السيد الخوئي: «بل لم ينقل الخلاف فيه عن أحد»^(٤).

وعليه فالقول بالحرمة من بين مشهور وإجماع. ولكن الإجماع على فرض تحققه مدركي؛ لاستناد الأصحاب إلى النص الصريح.

وهو صحيحة صفوان عن أبي الحسن الرضا^(عليه السلام): «إنه سأل عن الرجل تكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الأشهر والسنة لا يقربها، ليس يريد الإضرار بها، يكون لهّم مصيبة، يكون في ذلك إثمًا؟ قال^(عليه السلام): إذا تركها أربعة أشهر كان آثمًا بعد ذلك»^(٥).

قوله: «يكون لهّم مصيبة»؛ يعني إن إمساكه إنما يكون لأجل غم مصيبة عرضت له.

١ - مسالك الأفهام ج ٧ ص ٦٦.

٢ - رياض المسائل ج ١٠ ص ٨٢.

٣ - مستند الشيعة ج ١٦ ص ٧٨.

٤ - مستند العروة، الجزء الأول من كتاب النكاح ص ١٤٢.

٥ - الوسائل ب ٧١ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

لإشكال في صراحة قوله: «كان آثماً بعد ذلك» في الحرمة. لكن هذه الصحيحة وردت في مورد الزوجة الشابة وقاصرة عن إثبات الحرمة في غيرها. والجواب: بأن لفظ الشابة إنما جاء في كلام السائل دون الامام غير وجيه؛ إذ لا عموم ولا إطلاق في كلام الامام، بل حكم الامام إنما تعلّق بخصوص الشابة؛ لرجوع ضمير الهاء في قوله: «تركها» إلى المرأة الشابة فكلام الامام عليه السلام قاصر عن الشمول لغير الشابة.

ولما كانت الحرمة على خلاف مقتضى القاعدة - لأنّ النكاح لا يقتضى غير جواز الوطي ومقتضاه جواز ترك الوطي -، يجب الاقتصار على موضع النص وهو ترك وطئ الزوجة الشابة.

هذا، مضافاً إلى احتمال خصوصية في الشابة ليست في المسنة وهي هجمة الشهوة و خوف الوقوع في المعصية.

و يؤيد ذلك المرسل المروي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من جمع النساء مالا ينكح، فزنا منهنّ شيءً فالاثم عليه». فان ثبوت الاثم عليه يؤيد حرمة تركه الوطي مدّة طويلة مورثة للزنا. ولكن المشهور لم يفضلوا بذلك؛ خلافاً للمحدّث الكاشاني والمحدّث الحرّ العاملي وصاحب الحقائق.

قال في الحقائق: «أنت خبير بأنّ مورد الخبر إنّما هو الشابة، والمدعى أعمّ من ذلك، فلا يقوم حجة على المدعى. فلم يبق إلّا التمسك بالاجماع المذكور، وفيه مالا يخفى. ومن ثمّ إنّ المحدّث الكاشاني والمحدّث الحرّ العاملي قصّرا الحكم على الشابة، وقوفاً على منطوق الخبر وهو الأظهر»^(١).

و نحن وإنّ لا نقول بانجبار ضعف دلالة الخبر بفتوى المشهور، إلّا أن اتفاق القدماء

على تعميم الحرمة يوجب الاحتياط الوجوبي في غير الشابة، وإن كان فاقداً لملاك حجية الإجماع لكونه مدركياً.

و قال في الجواهر: «و اختصاص السؤال في الصحيح بالشابة - بعد نفي الحرج و إطلاق الفتوى و معقد الإجماع، بل في الرياض لا اختصاص بها إجماعاً - لا ينافي التعميم، وإن توهمه بعض القاصرين من متأخري المتأخرين على ماحكي عنه، فجوز ترك الوطء في غير الشابة تمام العمر، لكّنه كمتأخر لا يستأهل أن يسطر»^(١).

قوله: «بعد نفي الحرج» ؛ أي بعد عدم كون ترك الوطء أزيد من أربعة أشهر حرجياً للشابة و عدم دخوله في نطاق دليل نفي الحرج ، و بعد إطلاق الفتاوى و معقد الإجماع ، وقوع خصوص الشابة في لفظ السؤال لا ينافي التعميم. و الحقّ مع صاحب الجواهر في ما قال من عدم لزوم الحرج على المرأة الشابة بترك الوطء أزيد من أربعة أشهر. نعم لا يخلو من استتباع مشقة على الزوج. أما كونها بحيث لا تُتحمّل عادة و تبلغ حدّ الحرج، فيشكل دعواه حتى في الشابة، فضلاً عن غيرها.

و إلّا كان الأنسب أن يشير الامام عليه السلام إلى الحرج و يستشهد بآية نفي الحرج كما فعل في صحيحة عبد الأعلى مولى آل سام في قوله: «هذا و أشباهه يُعرف من كتاب الله، قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه»^(٢).

نعم خوف إثارة الفتنة و الوقوع في المعصية لا يمكن إنكاره في الشابة، و يصلح أن يكون حكمة تشريع حرمة ترك الوطء في أزيد من أربعة أشهر في الشابة.

و لكن يرد على صاحب الجواهر أنّ احتمال الخصوصية من حيث لزوم الحرج وإن كان منتفياً على أيّ حال، إلّا أنّ خوف إثارة الفتنة في الشابة و وقوعها في المعصية لا يمكن إنكاره

١ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١٦.

٢ - الوسائل ب ٣٩ من أبواب الوضوء ح ٥.

في الغالب، كما يُشعر بذلك المرسل المروي عن الصادق عليه السلام. وإن لم يبلغ حدّ الحرج. فلا مناص من احتمال الخصوصية من هذه الجهة.

و أما مجيئه في كلام السائل دون الامام عليه السلام، فلا يضّر؛ لعدم إطلاق ولا عموم في كلام الامام عليه السلام، بل إنّما اقتصر على بيان حكم مورد السؤال بقوله عليه السلام: «إذا تركها»؛ أي المرأة الشابة، و عليه فهو قاصر عن شمول غير الشابة.

و مما استدلّ به لذلك صحيح حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا غاضب الرجل امرأته فلم يقربها من غير يمين أربعة أشهر، استعدت عليه؛ فإما أن يفيء وإما أن يطلق. فإن تركها من غير مغاضبة أو يمين، فليس بمول»^(١).

قوله: استعدت عليه؛ أي استعانت و شكت عليه؛ يعني تستحق أن يُحكم لها على الزوج. قوله عليه السلام: ليس بمول؛ يعني لا يترتب عليه حكم الإيلاء^(٢).

وجه الدلالة على الحرمة: أنّ لازم، قوله عليه السلام: «استعدت عليه» جعل السلطة للزوجة على الزوج. و يستلزم ذلك عدم جواز ترك الوطي من جانب الزوج أزيد من أربعة أشهر، وإلاّ لم يكن للزوجة سلطة عليه.

ان قلت: مجرد جعل السلطة على شخص لأجل فعل صدر منه لا يثبت كون فعله معصية، كما في الضمان بالاتلاف، بل في غيرها كما في الإيلاء.

قلت: القياس بأبواب الضمانات مع الفارق؛ لأن سبب الضمان هناك إنّما هو إتلاف مال الغير، و الاتلاف قد يتحقق عن نسيان أو غفلة أو في حال النوم. و قد حكم الشارع بالضمان تعلق بالاتلاف مطلقاً. و لكن في غير باب الضمان جعل السلطة على من أزال حقّ الغير عمداً

١ - الوسائل ب ١ من أبواب الإيلاء، ح ٢.

٢ - والإيلاء؛ هو الحلف على ترك الوطي الزوجة الدائمة المدخول بها ابداً أو مدّة تزيد على أربعة أشهر للاضرار بها. و هي نافذة إلى أربعة أشهر. و بعدها لو رفعت الزوجة إلى الحاكم للحاكم إجباره على الرجوع أو الطلاق.

إنّما يكون باستناد نفس الفعل. فلو كان الفعل جائزاً عند الشارع يقبح جعل السلطة للغير عليه لأجل فعل رخصه الشارع في ذلك الفعل. فيكشف ذلك عن عدم جوازه. و لذلك يكشف جعل السلطة للزوجة على الزوج لأجل ترك وطيه أزيد من أربعة أشهر عن عدم جوازه.

و بذلك نستطيع أن نقول بحرمة ترك وطى الزوجة أزيد من أربعة أشهر مطلقاً حتى في الإيلاء، بل الإثم فيه أكد؛ لأنه بقصد الاضرار. و إنّما جوّز الشارع الحلف على ترك الوطى قبل مضيّ أربعة أشهر، لابعده، كيف و الوفاء باليمين واجب و حنثه حرام؟ فلو كان حلف المولى نافذاً بعد مضي أربعة أشهر لم يعقل جعل السلطة للزوجة عليه. فهذا كاشف هناك عن عدم انعقاد يمينه في أزيد من أربعة أشهر.

و قد يورد على الاستدلال بهذه الصحيحة:

بأنّها أخص من المدّعا؛ لأنّها إنّما وردت في ترك وطى الزوجة عن مغاضبة. و محل الكلام حرمة ترك الوطى أزيد من أربعة أشهر مطلقاً سواء كان لمغاضبة أو لم يكن. هذا الاشكال و إن كان وارداً على الاستدلال بهذه الصحيحة للقول المشهور، و لكن لا تنافي بين مدلول الصحيحتين من هذه الجهة بعد كونهما مثبتتين، بل ثبوت التحريم لترك الوطى بغير قصد الإضرار و لا عن مغاضبة - كما في صحيحة صفوان - يدل بالفحوى على ثبوته عند المغاضبة و قصد الاضرار؛ لتأكّد منعه بقصد الاضرار.

و عليه فيثبت بذلك حرمة ترك الوطى أزيد من أربعة أشهر مطلقاً سواء كان عن مغاضبة كما هو مورد صحيحة البخري، أم لم يكن كما هو مورد صحيحة صفوان.

نعم قوله: «فان تركها من غير مغاضبة أو يمين، فليس بمولٍ» في صحيحة حفص البخري يدل على اعتبار القيد معاً في خصوص الإيلاء؛ لدلالاتها على انتفاء الإيلاء بانتفاء أحد القيد و عدم كفاية وجود القيد الآخر في تحقق الإيلاء. و لا ربط لهذه الفقرة بمحل النزاع.

إن قلت : هذه الصحيحة بمفهومها تعارض صحيحة صفوان؛ إذ قوله: «إذا غاضب الخ» دلّ بمفهوم الشرط على عدم ثبوت حق الاستعداد لها إذا كان ترك المقاربة أربعة أشهر من غير مغاضبة وإضرار. و معناه عدم الحرمة. و هذا معارض لصحيح صفوان الدال على الحرمة حينئذٍ.

قلت : قوله ^{الغلاة} «كان آثماً بعد ذلك» في منطوق صحيحة صفوان صريحٌ في الحرمة يقدم على مفهوم صحيح البخري.

و أما احتمال اختصاص صحيح البخري بالإيلاء، فمدفوع؛ لفرض عدم اليمين و لصراحة ذيله على انتفاء الإيلاء بانتفاء اليمين.

محصل الكلام في المقام: أن قيد المغاضبة لا يمكن استفادة اعتباره في حرمة ترك وطى المرأة أزيد من أربعة أشهر؛ لعدم صلاحية صحيح حفص بمفهومه لمعارضة صريح صحيحة صفوان في خصوص مورد عدم المغاضبة والإضرار.

الاستدلال بقاعدة إيقاع

الغير في الحرام

و مما يمكن الاستدلال به لحرمة ترك الوطي في المقام

قاعدة: حرمة إيقاع الغير في الحرام ، كما يشعر به المرسل المزبور، لكنه أخص من المدعى ؛ لاختصاصه بما إذا خاف الزوج على الزوجة أن تقع في الحرام بسبب ترك وطئها، مع دلالة النصّ الصحيح على حرمة ترك الوطي أزيد من أربعة أشهر مطلقاً ، سواء خاف الزوج على الزوجة أم لا. هذا، مضافاً إلى عدم خصوصية لأربعة أشهر في ثبوت الحرمة حينئذٍ بل الحرمة تدور مدار خوف وقوع الزوجة في المعصية ، و لو قبل أربعة أشهر. فيكون هذا الاستدلال خارجاً عن مصبّ الدعوى.

حصيلة التحقيق

في المسألة

فتحصل: أنّ العمدة في الاستدلال للمسألة هي صحيحتا

صفوان و الحفص ، و بقرينة إطلاق الثانية يرفع اليد عن احتمال خصوصية الشابة في خصوص مورد المغاضبة ؛ لأن موضوع صحيحة الحفص مطلق المرأة. و قد سبق أنّها في غير مورد الإيلاء؛ لعدم فرض اليمين في السؤال و الجواب. فهي دلّت على حرمة ترك الوطي عن مغاضبة أزيد من أربعة أشهر مطلقاً، سواء كانت المرأة شابة أو غيرها.

و أما في غير صورة المغاضبة و قصد الإضرار ، فصحيحة صفوان قاصرة عن الدلالة على حرمة ترك وطي غير الشابة أزيد من أربعة أشهر؛ لما سبق آنفاً. و لا دليل على تعميم الحرمة إلى غير الشابة، إلاّ إجماع القدماء على ذلك.

و لكن قد يشكل بعدم كون الإجماع في المسألة كاشفاً تعبداً بعد وجود النص الصحيح

الدال على الحكم، و هو صحيحة صفوان.

و يمكن الجواب بأنّ هذه الصحيحة لم يشر إلى الاستدلال بها أحد من القدماء و أوّل

من استدل بها كان العلامة في التذكرة.^(١) وليس العلامة من القدماء. واستناده إلى هذه الصحيحة - مع أخصية مدلولها - لا يثبت كونها مستند القدماء، وقصور دلالتها على عموم الحرمة يقوي جانب نفي استنادهم إليها.

و عليه فترك وطى غير الشابة أزيد من أربعة أشهر من غير مغاضبة وإضرار لا تبعد حرمة بإجماع القدماء؛ لضعف احتمال استنادهم إلى الصحيحة المزبورة؛ نظراً إلى قصورها عن الدلالة على فتواهم بعموم الحرمة. ولا أقل من الاحتياط الوجوبي بالترك لأجل اتفاقهم؛ لعدم إمكان احراز استنادهم إلى هذه الصحيحة لأجل ذلك.

و أما أدلة نفي الحرج والضرر، فلا تصلح للاستدلال بها في المقام؛ نظراً إلى عدم انجرار ترك الوطي مدة أربعة أشهر إلى الحرج والضرر غالباً. وعلى فرضه لا بدّ من ملاحظة أمثال الزوجة، فإذا كان الصبر على أمثالها حرجياً يرتفع عنها تكليف الوفاء بالعقد، فتستحق بذلك مطالبة الطلاق أو الرجوع من الحاكم. وعلى الحاكم أن يجبر الزوج حينئذٍ على أحد الأمرين. ولكن لا يثبت بذلك التحريم والائتم على الزوج. وكذا الحال في الضرر، لكن المعيار فيه توجه الضرر البالغ إلى الزوجة.

هل ترتفع الحرمة

بإذن الزوجة؟

ورد في ذيل صحيحة صفوان - برواية علي بن أحمد بن

أشيم - قوله عليه السلام: «إلا أن يكون بإذنها». ولا إشكال في دلالة هذه الفقرة على انتفاء الحرمة بإذن الزوجة بعد أربعة أشهر. إلا أن الكلام في صحة سندها بهذا الطريق. ولعله مقصود الشهيد في حكمه بضعف سندها بقوله: «وبه حديث ضعيف السند».^(٢) إذ الرجل لم يرد فيه توثيق. ومما يدل على ذلك قوله عليه السلام: «فان مضت الأربعة قبل أن يمسهَا فسكتت ورضيت، فهو في حلّ وسعة» في

١- تذكرة الفقهاء: طق ج ٢، ص ٥٧٧.

٢- مسالك الأنفهام: ج ٧، ص ٦٦.

صحيحة بُريد السابقة؛ حيث دلّ بمنطوقها على أنّ ترك وطئ المرأة في الإيلاء بعد أربعة أشهر برضا الزوجة لا يحرم. و لكن احتمال خصوصية الإيلاء غير مندفع؛ لأنّ ترك وطئ الزوج يكون في الإيلاء عن مغاضبة و لذا ثبت استحقاق الاستعداد بذلك للزوجة ، دون ما إذا لم يكن ترك الوطئ عن مغاضبة و إضرار ، كما هو محل الكلام.

و قد يستدل لإثبات الجواز حينئذٍ بأنّ الوطئ حق للزوجة أيضاً كالزوج، فإذا رضىا بالترك يسقط موضوع المنع.

و يرد عليه: أنّه من المحتمل كون الحكمة السدّ عن انقطاع المودة و الرحمة و المحبة بينهما كما أشير إليه في الآية. بقوله: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةَ وَرَحْمَةً﴾^(١) و هذه الخصوصية لاندفع منها، مضافاً إلى أنّ أحكام النكاح توقيفية تابعة لنطاق دليلها الشرعي. و النص إنّما دلّ - في غير الإيلاء - باطلاقه على حرمة ترك وطئ المرأة مطلقاً سواء رضى الزوجان أم لا، فلا بدّ من التعبد بمدلوله مادام لم يقم دليلٌ على التقييد في غير الإيلاء، و لم يرد. و إنّما ورد المقيّد في مورد الإيلاء بدليل قوله ﷺ: «إذا آلى الرجل أن لا يقرب امرأته... فإن مضت الأربعة أشهر قبل أن يمسه فسكتت و رضيت، فهو في حلّ وسعة» في صحيحة بُريد بن معاوية^(٢)؛ فإن ظاهره تعليق الحلية على سكوتها و رضيتها، لكنّه في الإيلاء و قاصر عن شموله لغير الإيلاء.

و قد استدل الشيخ الأعظم برواية على بن أحمد بن أشيم بقوله: «ثم إنّ ظاهر قوله ﷺ - على ما في التهذيب -: إلّا بإذنها، أنّه حقٌّ للمرأة لها المطالبة و لها الإسقاط. و يُحتمل بعيداً أن يكون مجرد تكليف في ذمة الزوج»^(٣).

و لكن علي بن أحمد بن أشيم لم يثبت وثاقته، بل قال شيخ الطائفة أنّه مجهول، و إن

١ - الروم: ٢١.

٢ - الوسائل ب ٢ من أبواب الإيلاء ح ١.

٣ - كتاب النكاح للشيخ الأنصاري: ص ٧٦.

عُدَّت رواياته إلى تسعة وخمسين رواية ولم يرد فيه قدحٌ، بل وقع في طريق كامل الزيارات، لكن لم يُنسب إليه كتاب ولا أصلٌ روائي.

هذا، و لكن رواه الصدوق - مذيلاً بقوله: «إلا أن يكون بإذنها» - في أكثر نسخ الفقيه^(١) بطريق صحيح بإسناده عن صفوان. كما صرح به المحدث المجلسي - بعد نقل هذا الذيل - بقوله: «كما هو في أكثر النسخ وفي التهذيب. و الترك من بعض النساخ»؛^(٢) يعني كما أن الذيل المزبور موجود في أكثر نسخ الفقيه وفي تهذيب الشيخ. وإنما تركه بعض النساخ. و على أي حال أصالة عدم الزيادة تقتضي إثبات الذيل.

و عليه فالأقوى جواز ترك الوطي للزوج بعد أربعة أشهر في ما إذا رضيت المرأة و أذنت بذلك.

تحقيق المسألة

في النكاح المنقطع

ثم إن هذا كله في الزوجة الدائمة.

و أما غير الدائمة في النكاح المنقطع، فمقتضى إطلاق صحيحة صفوان نفي الفرق بين الدائمة و بين غيرها، و يقتضيه أيضاً إطلاق كلمات الأصحاب. و لكن قال في الجواهر: «إنّ المتيقن منهما - أي النص و الفتوى - النكاح الدائم، فلا يجب ذلك في المنقطع الساقط فيه الإيلاء، و أحكام الزوجية من النفقة و غيرها؛ لأنّهن مستأجرات».^(٣) و قد تردّد فيه الشيخ الأعظم؛ لاحتمال الوجهين. و لكن الذي يقتضيه التحقيق ثبوت الاطلاق و عدم قرينة صارفة عن النكاح الموقت إذا كان زمانه أكثر من أربعة أشهر.

و من هنا أشكل عليهما السيد الخوئي بأن إطلاق صحيحة صفوان مانع عن الأخذ

١- من لا يحضره الفقيه: ج ٣، ص ٤٠٥.

٢- روضة المتقين: ج ٨ ص ٢٠٤.

٣- جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١٧.

بالمتيقن، مع عدم ملازمة بين حكم الإيلاء و بين المقام ؛ حيث قال: «فإن إطلاق صحيحة صفوان مانع من الأخذ بالمتيقن، مضافاً إلى ماتقدم من عدم الملازمة بين حكم الإيلاء و مانحن فيه»^(١) مقصوده - ظاهراً من المتيقن النكاح الدائم.

و أما احتمال نظر السائل إلى الدائم - لإشعار قوله: «ليس يريد الاضرار بها» ؛ نظراً إلى إمكان الإضرار و الإيلاء في الدائم دون المنقطع - ، فهو مدفوع بمنع إشاره بذلك، مضافاً إلى احتمال كون نظره إلى نفي قصد الحرام بذلك ؛ نظراً إلى حرمة الإضرار بالغير و احتماله اختصاص حرمة ترك الوطي بما لو كان بقصد الإضرار، مع أنّ بمجرد قصد الاضرار لا يتحقق الإيلاء.

و أما صحيحة البختری ؛ فموضوع الحكم فيها مطلق المرأة و عن مغاضبة، لكنها منصرفة إلى النكاح الدائم ؛ بقرينة قوله: «فإما أن يفىء و إما أن يطلق»^(٢) ؛ حيث لا طلاق في النكاح المنقطع.

و مقتضى الصناعة الأخذ بإطلاق صحيحة صفوان ، فيحكم بحرمة ترك الوطي أزيد من أربعة أشهر في مطلق النكاح. و أما صحيحة البختری، فهي و إن كانت قاصرة عن إثبات الحرمة في المنقطع ، لكن لا دلالة لها بوجه على نفي الحرمة فيه.

و أما كون عدم الميل - المانع من انتشار العضو - عذراً ؛ بحيث يكون الميل شرطاً و تنتفي الحرمة عند عدم الميل ، فينفيه إطلاق صحيحة صفوان. هذا مضافاً إلى عمومية الحكمة ؛ إذ خوف الفتنة و وقوع الزوجة في الحرام بإطالة ترك الوطي لا ينتفي مع عدم ميله، كما يؤيد ذلك قوله: «من جمع من النساء ما لا ينكح فرنا منهن شيء، فالإثم عليه»^(٣) ؛ حيث إنّ إطلاقه ينفي

١ - مستند العروة الوثقى للسيد الخوئي ج ١ من كتاب النكاح، ص ١٤٤.

٢ - الوسائل ب ١ من أبواب الإيلاء ح ١.

٣ - الوسائل ب ٧١ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٢.

عذرية عدم الميل ؛ فان قوله: «فَإِنَّا مَنَّهُنَّ شَيْءٌ» ؛ أي فابتلى من النساء أحداً بالزنا بسبب ترك الزوج الوطي و لو كان لأجل عدم انتشار العضو. مع أنّ عدم انتشار العضو لا يمنع الملاعبة الموجبة لإقناع شهوة المرأة.

و بناءً على هذا الأساس لا يكون عدم ميل الزوج المانع من انتشار العضو عذراً، بل عليه أن يمهد نفسه بالملاعبة مع زوجته. هذا مضافاً إلى أنّ هذا الحكم تعديدي و لم يُعلَّل بوجه في الصحيحة. فلاوجه لمالعية عدم الميل من الطرفين كليهما، فضلاً عن أحدهما، بل من المحتمل قوياً كون الحكمة في الحرمة المنع عن انقطاع العلاقة و المحبة بين الزوجين المشار إليه بقوله: ﴿وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً﴾.^(١) فحينئذٍ لا بدّ من تمهيد مقدمات الوطي و انتشار العضو بالملاعبة مع الزوجة ؛ تحصيلاً لمقدمة الواجب، ما لم يقع في حرام لأجل تحصيلها.

نعم في المنقطع حين العقد إذا اشترطت الزوجة عدم الوطي ينفذ شرطه مطلقاً و لو بعد الأربعة بدلالة صحيحة عمار بن مروان اليشكري، لكنه خارج عن محلّ الكلام و مصبّ النص و الفتوى في المقام. لكن هذا الشرط في الدائم مخالف للكتاب و السنة إذا كان على نحو شرط النتيجة و شاملاً لما بعد أربعة أشهر ، إلا إذا رضيت بالترك بعد الأربعة بعدما انعقد عقد النكاح غير مشروط بهذا الشرط.

هل يختصّ

الحكم بالحاضر

مقتضى التحقيق عدم اختصاص جواز ترك الوطي بالحاضر؛

نظراً إلى إطلاق النص و الفتوى. و دعوى السيرة على الجواز للمسافر مشكلة ؛ لأنّ إحراز جريان سيرة المتسرعة على ترك المسافرة منهم أزيد من أربعة أشهر مشكلاً و على فرض استقرار هذه السيرة يمكن حملها على صورة تراضي الزوجين. و حرمة ترك الوطي أزيد من

أربعة أشهر تنتفي حينئذٍ. و لكن لا وجه لحمل ما يصدر من مسافري المتسرعة على صورة نشوزها، كما احتمله صاحب الجواهر ؛ حيث قال:

«نعم في كشف اللثام و غيره تقييد الحكم بالزوج الحاضر المتمكن من الوطء، و لأبأس به بالنسبة إلى الثاني مع فرض عدم التمكن الذي يسقط به الوجوب، أما الأوّل فقد ينافيه الاستدلال من غير واحد على المطلوب بما روته العامة عن عمر أنه سأل نساء أهل المدينة - لما أخرج أزواجهن إلى الجهاد -.. عن أكثر ما تصبر المرأة عن الجماع، فقيل له: أربعة أشهر، فجعل المدة المضروبة للغيبة أربعة أشهر؛ فإن مقتضاه عدم الفرق بين الحاضر و الغائب، فيجب على النائي الرجوع من السفر لأداء ما عليه ما لم يكن سفرأ واجباً، بل لعلّه مقتضى إطلاق المصنف، و غيره، بل و معقد إجماع المسالك، بل و الصحيح المزبور، لكن السيرة القطعية على خلاف ذلك، ألّهم إلا أن يكون المنشأ في ذلك نشوز أكثرهن، فان الظاهر سقوط ذلك كباقي حقوق الزوجية به. أو أنّه إنّما يجب بالمطالبة كالدين و إن كان هو منافياً لإطلاق النص و الفتوى، ألّهم إلا أن يقال: إنّ المتيقن منهما ذلك، فيكون حينئذٍ وجوبه مشروطاً مثل القسم»^(١).

و ذلك لعدم دخل لرضا الطرفين أو أحدهما في انتفاء حرمة ترك الوطي في غير الإيلاء. و إشكال حمل الأسفار الزائدة عن أربعة أشهر على صورة نشوز الزوجة، أنّه حملٌ على الفرد النادر. و الغالب كون تأخير الأسفار و إطالتها إما لأجل الضرورات المبيحة للمحذورات أو في صورة تراضي الزوجين.

نعم لو كان السفر ضرورياً بحيث يُعدّ من الأعذار الشرعية، لأبأس بترك الوطي حينئذٍ، لكن لابعنوان المسافر، بل لأجل العذر. و على ضوء ما بيّناه يتضح ما في تجويز الترك لأجل سفر التجارة أو الزيارة المندوبة و نحو ذلك، من الإشكال.

فالأقوى عدم جواز ترك وطي الزوجة أزيد من أربعة أشهر للزوج المسافر أيضاً كالحاضر ؛ لاطلاق النص الصحيح و عدم قيام الحجّة على التقييد. و عدم انصراف السؤال و الجواب في هذه الصحيحة إلى الحضور؛ لأن من أحد مصاديق ترك الوطي اختياراً تركه كذلك بالاقدام على سفر أزيد من أربعة أشهر. و أما لزوم الحرج على الزوجة فأمر آخر تابع لدليله. و دعوى السيرة القطعية بين المتسرعة على الترك في السفر أزيد من أربعة أشهر على مدعيها، مع أنّ السيرة بحاجة إلى الإحراز.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذا القول لم ينسبه أحدٌ إلى مشهور الفقهاء. فكيف يمكن إحراز استقرار السيرة على ذلك مع عدم ذهاب المشهور إليه ؟ لاسيّما القدماء الذين كانوا مطلعين على ارتكازات متسرعة عصر المعصومين عليه السلام قطعاً.

و أما ما حكاه في الجواهر عن العامة، من استظهار عمر مدّة تحمل نساء المدينة في غياب أزواجهنّ، ففي الراوي و المروي عنه و أصل الرواية ما لا يخفى من الإشكال. أما الراوي فلاّنه عاميٌّ ؛ إذ الخبر مرويٌّ بطريق العامة. أما المروي عنه، فلعدم حجية قول عمر و فعله عندنا. و أما الرواية فلاّنها تدل على قضية في واقعة في مكان و زمان خاص، و لا يمكن تسرية خصوصيات نساء أهل المدينة في ذلك العصر إلى سائر الأمكنة و الأزمنة ؛ لتفاوت النساء في ذلك حسب اختلاف الاقطار و الأعصار. هذا مع أنّ لزوم الحرج غير قابل للتحديد بالزمان في جميع نساء بلد في زمانٍ، فضلاً عن نساء مختلف البلاد و الأزمان.

ترك الزواج والتأخير فيه

لا إشكال في ترك الزواج ما دام العمر مالم يقع المكلف في المعصية أو حرج ومرض لأجل تركه، كما هو محل الكلام؛ إذ الكلام في ترك الزواج والتأخير فيه في نفسه مع قطع النظر عن العوارض والعناوين الثانوية، ولا خلاف في جوازهما حينئذٍ.

و الوجه فيه: أنَّ النكاح أمر جائزٌ مستحب، وإن كان استحبابه مؤكداً بحيث ورد عن النبي ﷺ: «أَنَّ من سنتي النكاح، فمن رغب عن سنتي فليس مني»^(١)، لكنه بمثابة قوله ﷺ: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» فغاية مدلوله تأكيد الاستحباب، لا الوجوب، مضافاً إلى إرسال الرواية المشتملة على فقرة «فمن رغب عن سنتي..»، مع كون الاستحباب مورد اتفاق الفقهاء ولم يخالف فيه أحدٌ وكذا التأخير، نعم لو كان الترك بقصد الإعراض والرغبة عن سنة النبي بحيث يستفاد منه إهانة ما جاء به النبي ﷺ من السنة ونفي كونه إلزاماً أسوة حسنة للأمة لا ريب في حرمة؛ لقاعدة حرمة الإهانة بالمحترمات. وقد بحثنا عن دليل هذه القاعدة في الجزء الأول من كتابنا «مباني فقه الفقهاء». ولكنه خارج عن محل الكلام؛ إذ الكلام - كما قلنا - في حكم ترك الزواج أو تأخيره، مع قطع النظر عن أيّ عارض، ونظيره ما إذا كان الشخص مرجعاً دينياً أو حاكماً شرعياً فيؤثر فعله ومسلكه في عامة الناس فيورث فعله ترك سنة النبي واندراسها بين المؤمنين، فلا ريب في حرمة حينئذٍ. ومن هذا القبيل ما يصدر من رؤساء الدُول والحكومات.

وأما قوله ﷺ: «النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني»، فقد يقال بدلالته على حرمة

ترك الزواج و النكاح بالمرّة. بقرينة قوله: «فليس مني».

و فيه أولاً: أنّه من المسلّم المقطوع بين الأصحاب استحباب النكاح في نفسه بعنوانه الأوّلي، و لذا لا مناص من حمله على الكراهة.

و ثانياً: كون قوله: «فليس مني» ظاهراً في الحرمة أوّل الكلام؛ لاستعمال هذا التعبير غالباً في النصوص في الكراهة.

و ثالثاً: قوله «رغب عن سننّي» يمكن حمله على الإعراض عن السنة و عدم الاعتناء بها، كما قال العلامة المجلسي.^(١) و ردها بالأعراض العملي.

و رابعاً: سند هذا الخبر ضعيف حيث نقله السيد المرتضى في رسالة المحكم و المتشابه نقلاً عن تفسير النعماني^(٢)، و أيضاً نقله علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض رجاله.^(٣)

١- بحار الانوار: ج ٨١ ص ٣، ج ٧٥ ص ٣٥١، ج ٨٠ ص ٤٢.

٢- الوسائل ج ١٤، ص ٨، ح ٩.

٣- الوسائل: ج ١٦، ص ١٤٨، ب ١٩، ح ١.

تحقيق حكم العزل

١ العزل إفراغ الزوج المنّي خارج الرحم حين المجامعة باخراج الذكر عن الفرج أو جعله في وعاءٍ بلاستيكي أو غيره و صبّ المنّي فيه. و يقع الكلام تارة: في حكم العزل في النكاح المنقطع، وأخرى: في العقد الدائم. و العزل عن الدبر خارج عن محل الكلام بناءً على عدم قابليته لجذب المنّي في الرحم، وإلاً - كما قيل بإمكانه - يمكن دخوله في محل الكلام، لكنه خلاف ظاهر كلمات الأصحاب و النصوص، بل تصريح بعضهم بالعزل عن إنزال المنّي في الفرج.

٢ العزل عن الزوجة المتمتع بها، لا كلام ولا إشكال في جوازه. ولا خلاف فيه، بل حكى الإجماع عليه، كما نقله في الجواهر عن المحقق الكركي وغيره. واستظهار المحقق النراقي وقوع الخلاف فيه من إطلاق كلمات بعض الأصحاب لا ينبغي أن يُعدّ خلافاً.

٣ لا إشكال في جواز العزل برضا الزوجين أو اشتراطه من أحدهما حين العقد؛ لعدم كونه شرطاً مخالفاً لمقتضى العقد ولا مخالفاً للكتاب والسنة، بل دلّت النصوص بالخصوص على جواز العزل باشتراط الزوج أو بإذن الزوجة أو رضيها، فضلاً عن اشتراطه حين العقد. ولا كلام لأحد من الأصحاب في ذلك. وإنما الكلام في حكم العزل في نفسه بلا اشتراط في متن العقد و لا رضى الزوجة.

٤ وقد وقع الخلاف في حكم العزل - في محل الكلام -، فذهب جماعة من القدماء إلى حرمة، لكن المشهور - نقلاً و تحصيلاً - جوازه، ذكر ذلك كلّ في الحداثق والجواهر. ولا يخفى أن دعوى الشيخ الطائفة الإجماع على الحرمة في الخلاف تنقضها فتواه بالجواز في النهاية.

٥ استُدل للحرمة بنصوص و وجوه غير ناهضة كُلُّها موردٌ للنقاش. و الأقوى جواز العزل في نفسه - كما هو المشهور - ؛ لدلالة النصوص الصحيحة المستفيضة الصريحة في ذلك.

٦ يُكره العزل بدون رضی الزوجة أو الاشتراط حين العقد ؛ لقول أبي جعفر عليه السلام: «فإنّي أكره إلا أن ترضى ، أو يشترط ذلك عليها حين يتزوَّجها» في صحيحة محمد بن مسلم. ولا يُكره العزل في الزوجة التي لا تلد، و المسنّة ، و البذية ، و التي لا ترضع ولدها؛ لدلالة النصّ المعتمد.

٧ لا يُعتبر إذن الزوجة في إدخال المنى في رحمها؛ لقول الصادق عليه السلام: «ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء» في النصّ الصحيح، و لإطلاق ما دل على الترغيب إلى إتخاذ الولد و الأمر بأكثاره ، بل يُشعر بذلك التعبير بالحرث في قوله تعالى: «فأتوا حرثكم أنى شئتم»؛ لأنّ زرع الحرث إنّما هو بثر البذر. و نثر بذر الولد في حرث المرأة و زرعه فيه إنّما هو بإفراغ المنى في رحمها.

٨ دية العزل عشرة دنانير. لا إشكال و لا خلاف في وجوب دفعها على من أفزع و أخاف الزوج، فعزل المنى بسبب ذلك. فيجب على المُفزع دفعها إلى الزوج؛ للنصّ الصحيح و لفتوى بالاجماع.

و أما لو عزل اختياراً، فالمشهور وجوب الدية و دفعها إلى الزوجة. و قد دلّ عليه خبر ظريف المروي بطريق الكليني و الصدوق. و أما دلالة، فقد دل على الفرع السابق - أعني العزل بإفزاز الغير - بطريق الشيخ و على العزل و إفراز المنى خارج الفرج اختياراً بطريق الكليني و الصدوق. و يشكل انجبار ضعفه بعمل المشهور؛ نظراً إلى اختلال متنه. و مع ذلك يجب الدفع احتياطاً لما في طريق الكليني و الصدوق من القوّة و لفتوى المشهور.

٩ يجب دفع الدية بعشرة دنانير إذا كان بإفزاز الغير ، فيدفعها الشخص المُفزع إلى الزوج. و ذلك لاتفاق الأصحاب من غير خلاف ، لا للنصّ للاختلال في متنه.

و أما إذا عزل اختياراً فالمشهور وجوب دفع الدية، لكن متن النصّ متردّد بين «يُفزع» و «يُفزع» ، و

الشهرة لا تجبر ضعف المتن والدلالة ، كما أنها ليست بنفسها حجة. فالأقوى عدم وجوب دفع الدية كما اختاره المحقق في الشرايع. نعم ينبغي الاحتياط بالدفع رعاية للمشهور.

إجمال الكلام

في حكم العزل

عزل الرجل عن زوجته إنّما هو بإفراغ المني خارج الفرج حين

الجماع من بداية إحساس تحرّك المني من مبدئه ، بأن يُخْرِج حينئذٍ ذكره من الفرج و يُفْرغ المني خارجه. و يلحق به ما شاع هذا الزمان من استعمال وعاءٍ بلاستيكي خاص يجعل فيه الرجل ذكره قبل الادخال لِيُصَبَّ فيه المني، فيمنع بذلك من إفراغ المني في الفرج و الرحم. و لا بأس في كون افراغ المني في الوعاء و الأنبوب البلاستيكي في فضاء الفرج بعد إدخال الذكر فيه حين الجماع ؛ لأنّ ملاك تحقق العزل إفراغ المني في خارج الرحم. و لا ريب أنّ هذه العملية من إحدى طرق العزل كما يمكن اختراع طرق و وسائل حديثة أخرى لذلك. و لا فرق في ذلك من جهة الحكم و شمول الأدلّة؛ لأنّ كلّها من مصاديق العزل، فيندرج تحت عنوانه و يترتب على الجميع حكمه.

و أما حكم العزل عن الزوجة الحرّة، فيقع الكلام تارة: في المتمتع بها بالعقد الموقت و أخرى في المنكوحة بالعقد الدائم.

و أما المتمتع بها فلا كلام و لا إشكال في جواز العزل عنها بلا خلاف في ذلك بين الفقهاء، بل موارد اجماعهم، كما عن جامع المقاصد و غيره.

و أما في المنكوحة دائماً ، فيقع الكلام تارة: في حكم العزل في نفسه من غير إذن الزوجة و لا اشتراطه في متن العقد و أخرى في حكمه بملاحظة ذلك.

أما حكمه في نفسه، فوقع فيه الخلاف. و ذهب جماعة من الفقهاء إلى حرّمته، كما نسب

في الجواهر^(١) إلى الشيخين في ظاهر المقنعة و صريح المحكي عن الخلاف و المبسوط و نقل في الحقائق^(٢) عن ابن حمزة أنه عدّ ذلك من المحرّمات، و استظهره من كلام المفيد حيث قال: «و ليس لأحد أن يعزل الماء عن زوجة له حُرّة ترضى منه بذلك»^(٣)

و في مقابل ذلك ذهب جماعة من الفقهاء إلى جواز العزل مع كراهية ، بل نسب ذلك إلى المشهور كما في الحقائق^(٤). و في الجواهر^(٥) أنّ القائل بذلك هو المشهور نقلاً و تحصيلاً. و على أيّ حال فالأقوى ما ذهب إليه المشهور؛ نظراً إلى دلالة النصوص الكثيرة المعتبرة على ذلك.

و استدلّ للقائلين بالحرمة أولاً: بما روي عن النبي ﷺ: «أنّه نهى عن عزل الحرّة إلاّ باذنّها»^(٦).

بل ورد عنه ﷺ أنّه قال في العزل: «أنّه الوأد الخفي»^(٧)، أي: دفن الولد حياً كما في الصحاح. و نقل في الحقائق^(٨): «الداء الخفي» و فسره بقتل الولد. و لكن الأنسب ما في نسخة الجواهر^(٩) و هو «الوَأَدُ الخفي» و المقصود قتل الولد ، لكن للاحقة ، بل بلحاظ إهدار منشأ تكون الولد ، و هو المني، فيكون مجازاً في الإسناد.

و لكن لا يوجد شيء من هاتين الروايتين في جوامعنا الروائية، بل إنّهما عاميتان، كما

١- جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ١١١.

٢- الحقائق الناضرة: ج ٢٣، ص ٨٦.

٣- المصدر.

٤- الحقائق الناضرة: ج ٢٣، ص ٨٦.

٥- جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ١١٢.

٦- سنن البيهقي: ج ٧، ص ٢٣١.

٧- المصدر.

٨- الحقائق الناضرة: ج ٢٣، ص ٨٨.

٩- جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ١١١.

قال في الحقائق^(١).

و ثانياً: بأنّ في العزل فواتاً للغرض من النكاح و هو الاستيلاد.

و ثالثاً: بأنّ ذلك تضييعٌ للحق الذي لزوجته و هو الالتذاذ، بل ربما كان فيه إيذاءً لها.

و رابعاً: بما ورد في الأمة، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما أنّه سُئل عن العزل

فقال عليه السلام: «أما الأمة، فلا بأس. فأما الحرّة، فأنّي أكره ذلك إلّا أن يشترط عليها حين يتزوّجها»^(٢). بناءً على إرادة الحرمة من الكراهة كما لا يبعد في نفسه.

و خبر الجعفي سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «لا بأس بالعزل في ستة وجوه: المرأة التي

تيقنت أنّها لا تلد و المسنة و المرأة السليطة و البذية و المرأة لا تُرضع ولدها و الأمة»؛ حيث دلّ بمفهوم التحديد على وجود البأس في غير الستة المذكورة^(٣).

و لا يخلو جميع هذه الوجوه من النقاش.

و أما الوجه الأوّل ، فهو كما ترى؛ إذ الروايتان عاميتان لا اعتبار بهما.

و أما الوجه الثاني، فيمكن ردّه بأنّ كون الاستيلاد غرضاً إلزامياً، فهو أوّل الكلام، و لا دليل على وجوبه.

و أما الوجه الثالث ، ففيه أنّ حق الزوجة هو الجماع و الدخول و المفروض حصولهما.

و إنّ الكلام في غير صورة الإيذاء. هذا، مع أنّ ذلك اجتهد في مقابل النصوص المستفيضة المعتبرة الآتية الصريحة في الجواز.

و أما الوجه الرابع، ففيه : إنّ القرينة قائمة على إرادة الكراهة الاصطلاحية، و هي ما

١- الحقائق الناضرة: ج ٢٣، ص ٨٨ /

٢- الوسائل: ب ٧٦، من مقدمات النكاح، ح ١.

٣- المصدر: ح ٤.

سيأتي من النصوص. و أما خبر الجعفي، فهو ضعيف سنداً، و لم يلتزم أحدٌ بمفهومه، و هو التفصيل بين الولود و غيرها بتحريم العزل في المرأة الولود و جوازه في غيرها.

و أما العزل في صورة اشتراطه في متن العقد أو إذن الزوجة أو احراز رضاها بذلك، فلا كلام في جوازه و هو مورد اتفاق الأصحاب و تدل عليه نصوص كثيرة.

أما جواز العزل في نفسه ، فقد دلّت عليه نصوص مستفيضة. و اليك نبذة من هذه النصوص.

فمنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل. فقال: ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء». (١)

و منها: موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: «عن العزل فقال عليه السلام: ذاك إلى الرجل». (٢)

و منها: موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بالعزل عن المرأة الحرة، إن أحبّ صاحبها، و إن كرهت. ليس لها من الأمر شيء». (٣)

و منها: صحيحة محمد بن مسلم: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل يكون تحتة الحرة، أي عزل عنها؟ قال عليه السلام: ذاك إليه إن شاء عزل و إن شاء لم يعزل». (٤)

و منها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: ما تقول في العزل؟ فقال: كان على عليه السلام لا يعزل و أمّا أنا فأعزل. فقلت: هذا خلاف؟ فقال: ما ضرّ داوود، إن خالفه سليمان، و الله يقول: ففهمناها سليمان». (٥)

١- الوسائل: ب ٧٥، من مقدمات النكاح، ح ١.

٢- المصدر: ح ٢.

٣- المصدر: ح ٤.

٤- المصدر: ح ٥.

٥- المصدر: ح ٦.

و منها: خبر عبد الرحمان الحذاء عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان على بن الحسين لا يرى العزل بأساً. يقرأ هذه الآية: وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم. فكل شيء أخذ الله منه الميثاق، فهو خارج، وإن كان على صخرة صماء».^(١)

هذا كله كتبناه في الدورة السابقة ، و لكن لنا تحقيق آخر في ذلك ألقيناه ضمن تدريس كتاب النكاح، و سوف يأتي هذا التحقيق.

تفصيل التحقيق في

حكم العزل بمختلف صورته

تارة: يقع العزل عن دُبُر الزوجة، وأخرى: عن فرجها. و

في العزل عن فرجها ؛ تارة: يقع الكلام في العزل عن الأمة، وأخرى: في العزل عن المتمتع بها في العقد المنقطع، و ثالثة في العزل عن الزوجة الحُرّة الدائمة.

و فيها يقع الكلام تارة: في حكم العزل باذن الزوجة. وأخرى: فيما إذا اشترط الزوج عليها العزل في متن عقد النكاح. و ثالثة: في حكم العزل بغير إذننها. و رابعة: في حكم العزل عن الزوجة التي لاتلد و المسنة و السليطة و البذية.

و عليه فمجموع الصور سبعة.

أما العزل عن دبر الزوجة مطلقاً، فهو خارج عن محل النزاع في كلمات الأصحاب قديماً و أخيراً. و ذلك لأن المقصود من العزل في نصوص المقام و الفتاوى، إنّما هو إخراج الآلة عن الفرج و إفراغ المني خارجه، كما فسّر العزل بذلك في المسالك ؛ حيث قال:

«المراد بالعزل أن يجامع، فإذا جاء وقت إنزال الماء، أخرج، فأُنزل خارج الفرج»^(١) و

نظيره في الرياض^(٢).

ويمكن استفادة ذلك من قوله ﷺ: «فلا بأس أن يطأها و يعزل عنها و لا يطلب ولدها» في

صحيحة محمد بن مسلم،^(٣) و قوله ﷺ: «لا بأس بالعزل في ستة وجوه: المرأة التي تيقنت أنها لاتلد

و المسنة و المرأة السليطة و البذية و المرأة التي لاترضع ولدها و الأمة» لا كلام في رجال سنده إلا

قاسم بن يحيى في خبر الجعفي^(٤).

١ - مسالك الأفهام ج ٧ ص ٦٤.

٢ - رياض المسائل ج ١٠ ص ٧٨.

٣ - الوسائل ب ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٣.

٤ - الوسائل ب ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٤.

وجه الدلالة: أن تعليق جواز العزل على عدم طلب الولد و على عُم المرأة و عدم إمكان الولادة إنما يتصور في العزل عن الفرج، دون العزل عن الدُبُر. كما استفاد ذلك صاحب الجواهر^(١) من النصوص المزبورة و حكاه عن الفخر.

و عليه فالصور الواقع فيها الكلام ستّة. لكنّها غير الستّة المذكورة في خبر الجعفي ؛ فإن الستّة المذكورة فيه إنّما هي من حيث صفات المرأة.

حكم العزل بإذن
الزوجة الدائمة و
عن الأمة و المتمتع بها

أما العزل عن إفراغ المنى بإذن الزوجة، فلا خلاف في جوازه، و هو المعروف، كما قال في المستمسك^(٢)، بل عليه الإجماع المركب؛ لأنّ الأصحاب قديماً و أخيراً - في صورة عدم إذن الزوجة - من بين قائل بالحرمة و بين قائل بالجواز على كراهة. فإنّهم متفقون على الجواز من غير كراهة في صورة إذن الزوجة.

و يدل عليه قول أبي جعفر^(٣) : «فإنّي أكره إلا أن ترضى» في صحيحة محمد بن مسلم.^(٣) فدلّت على عدم ثبوت الكراهة في صورة رضى الزوجة. و الكراهة هاهنا بمعنى الكراهة الاصطلاحية ؛ لأنّه مقتضى الجمع بين نصوص المقام.

هل المعتبر إذن الزوجة
أو رضىها أو كلاهما؟

ثم إنّ المذكور في كلمات الأصحاب - مشهورهم كما في الحقائق أو إجماعهم كما في المستند، و سيأتي نصّ كلاهما - اشتراط إذن الزوجة الحرة في جواز العزل أو نفي كراهته، و لكن المذكور في صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر اشتراط

١- جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ١١٣.

٢- مستمسك العروة ج ٢٩ ص ٦٩.

٣- الوسائل ب ٧٦ من مقدمات النكاح، ح ٢.

الرضا، بقوله عليه السلام: «إلا أن ترضى». ^(١) نعم روى في الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث - قال: «فقد نهى رسول الله ﷺ أن يُعزل عن الحرة إلا بإذنها». ^(٢)

و أيضاً روى في الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «لابأس بالعزل عن الحرة بإذنها». ^(٣) و لكن سندهما ضعيف بالإرسال. أللهم إلا أن ينجبر ضعفه بفتوى المشهور.

و النسبة بين الرضا و الاذن إنما هي العموم و الخصوص من وجه ؛ إذ ربما يحصل الرضا القلبي و لا إذن باللفظ، و قد يحصل الاذن - لمصلحة أو تقية - من دون حصول الرضا القلبي. و ثالثة: يجتمعان. و الأقوى كفاية حصول كل من الرضا و الاذن و لو لم يحصل الآخر ؛ لقيام الدليل على كفاية كل واحد منهما عليحدة.

فالأقوى في المسألة كراهة العزل عن الحرة إلا بإذنها أو رضيا، أو باشتراط العزل حيث العقد.

و أما الأمة، فلا إشكال في جواز العزل عنها ؛ لاتفاق الأصحاب، كما حكاها في الحدائق بقوله: «و ظاهرهم الاتفاق على جواز العزل عن الأمة و المتمتع بها». ^(٤)

و قال في المستند: «الظاهر عدم الخلاف في جواز العزل عن الأمة و الدائمة مع إذنها، أو شرطه حين العقد، و في صورة الاضطراب، أو الضرورة بلاكراهة، و كذا المتمتع بها، و إن كان مقتضى إطلاق كلام بعضهم - كاللمعة و غيره - وقوع الخلاف فيها أيضاً». ^(٥)

و قال في الجواهر: «و كذا الكلام في الأمة التي حكي الإجماع على جواز العزل، عنها

١ - الوسائل ب ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.

٢ - مستدرک الوسائل ب ٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ١.

٣ - مستدرک الوسائل ب ٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ٤.

٤ - الحدائق الناضرة ج ٢٣ ص ٨٦.

٥ - مستند الشيعة ج ١٦ ص ٧٤.

غير واحد، بل يمكن تحصيله»^(١).

هذا مضافاً إلى دلالة النصوص المستفيضة على الجواز في الأمة، وهي صحاح محمد بن مسلم وخبر يعقوب الجعفي^(٢) ولا ينبغي طول البحث عن الأمة لعدم الابتلاء بها.

وأما الزوجة المتمتع بها، فقد صرح في الجواهر بأن جواز العزل فيها معقد لإجماع الأصحاب وأيضاً حكاها عن جامع المقاصد وغيره، قال: «بل ظاهر النص والفتوى ومعقد الإجماع جواز العزل عن الأمة وإن كانت دائمة، والحرمة المتمتع بها التي يجوز أيضاً العزل عنها وإن لم تأذن، قولاً واحداً كما في جامع المقاصد، وإجماعاً كما في غيره»^(٣). عرفت دعوى الاتفاق على جواز العزل عنها في كلام المحقق النراقي والمحدث البحراني، وأيضاً في المستمسك^(٤) : عن المحقق الكركي وغيره الاتفاق والإجماع عليه. وأما ما سبق آنفاً من المحقق النراقي^(٥) من استظهاره وقوع الخلاف في جواز العزل عن المرأة المتمتع بها من كلمات بعض الأصحاب، فلا ينبغي عدّه خلافاً في المسألة؛ لابتناء على استظهار شخصه. وأما النصوص فلم يتعرض في شيء منها للمتمتع بها بالخصوص، كما اعترف به السيد الحكيم^(٦).

وأما إطلاق كلام الشهيد والمحقق^(٧) فيشكل استظهار وقوع الخلاف منه، كما قال في المستند^(٨) : نظراً إلى كفاية اتفاق الأصحاب لصرف إطلاق كلامهما إلى مصبّ الاتفاق.

١ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١٤.

٢ - الوسائل ب ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١ - ٤.

٣ - جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ١١٤.

٤ - مستمسك العروة ج ١٤ ص ٦٩.

٥ - مستند الشيعة: ج ١٦، ص ٧٤.

٦ - المصدر.

٧ - الروضة البهية ج ٥ ص ١٠٢، الشرايع ج ٢ ص ٢٧٠.

٨ - مستند الشيعة ج ١٦ ص ٧٤.

حكم العزل باشتراط

الزوج حين العقد

إنّما وقع الخلاف في صورة عدم إذن الحرة الدائمة فيما إذا لم يشترط الزوج عليها العزل حين إنشاء عقد النكاح. و أما إذا اشترط على الزوجة العزل حين إنشاء العقد أو رضيت الزوجة فلا خلاف في جوازه و انتفاء حرمة العزل بل و كراهته. بل جعله في الشرايع خارجاً عن محل النزاع ؛ حيث عقد النزاع في العزل عن الحرّة المنكوحة دواماً - إذا لم يشترط في العقد، بل حكى في الجواهر^(١) عن المبسوط الإجماع عليه.

و قد دلّ على ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «أنه سئل عن العزل فقال: أما الأمة، فلا بأس. فأما الحرّة، فإنّي أكره ذلك إلا أن يشترط عليها حين يتزوجها»^(٢)

و في صحيحته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك، و قال في حديثه: «إلا أن ترضى، أو يُشترط ذلك عليها حين يتزوجها»^(٣).

فتحصّل أنّ صورتَي إذن الزوجة في العزل و اشتراط العزل عليها حين العقد خارجتان عن مصبّ النزاع في المقام. و كذلك العزل عن الأمة و الزوجة المتمتع بها. و إنّما النزاع في العزل عن الزوجة الحرّة الدائمة إذا لم تأذن في العزل و لم يشترط الزوج عليها العزل في متن عقد النكاح، كما عقد البحث في الجواهر^(٤) بهذا العنوان.

حكم العزل بغير اشتراطه

و لا إذن الزوجة

قد عرفت أنّ النزاع إنّما وقع في حكم العزل عن الزوجة الحرّة الدائمة بغير إذنها فيما إذا لم يشترط عليها العزل حين التزويج. فالمشهور حينئذٍ جواز

١ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١١.

٢ - الوسائل ب ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

٣ - الوسائل ب ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

٤ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١١.

العزل على كراهة، كمناسب ذلك في المسالك إلى الأكثر بقوله: «و قد اختلفوا في جوازه و تحريره، فذهب الأكثر - و منهم المصنف - إلى جوازه على كراهية».^(١) و نسبه في الجواهر^(٢) إلى المشهور نقلاً و تحصيلًا. و كذلك في الحدائق ؛ حيث قال: «المشهور بين الأصحاب كراهة العزل عن الحرّة إلا مع الاذن».^(٣)

و عن جماعة حرمة العزل منهم الصدوق، و شيخ الطائفة، و ابن حمزة، و الشهيد الأوّل، و الفاضل المقداد، و غيرهم. و قد ذكر أساميهم في المسالك و الحدائق و الرياض و المستند و الجواهر و غيرها.^(٤) بل ادّعى في الخلاف الإجماع عليه ؛ حيث قال: «العزل عن الحرّة لا يجوز إلاّ برضاها... دليلنا إجماع الفرقة».^(٥) لكنّه مدركي، مع نقضه بما أفناه في النهاية بالجواز بقوله: «و يجوز للرجل العزل و إن لم يكن شرط».^(٦) و بعد ما وجدت ذلك و أشكلت صادفت كلام صاحب الجواهر أشكل على اجماع الشيخ بما قلت.^(٧) و مثله ما عن القاضي ابن البرّاج ؛ حيث قال: «لا يجوز للرجل أن يترك وطء زوجته أكثر من أربعة أشهر و يكره له العزل عن زوجته الحرّة إلاّ باذنها».^(٨)

و مقتضى التحقيق في المقام ما تُنسب إلى المشهور.

والوجه في ذلك: دلالة نصوص المقام، و هي على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على جواز العزل.

-
- ١ - مسالك الأفهام ج ٧ ص ٦٤.
 - ٢ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١٢.
 - ٣ - الحدائق الناضرة ج ٢٣ ص ٨٦.
 - ٤ - مسالك الأفهام ج ٧ ص ٦٥، الحدائق الناضرة ج ٢٣ ص ٨٦، رياض المسائل ج ١٠ ص ٧٨، مستند الشيعة ج ١٦ ص ٧٥، جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١١.
 - ٥ - كتاب الخلاف: ج ص ٣٥٩، م ١٤٣.
 - ٦ - النهاية: ص ٤٩٢.
 - ٧ - جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ١١٤.
 - ٨ - المذهب: ص ٢٢٣.

من هذه النصوص: صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل: فقال: ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء».^(١)

و منها: موثقة عبد الرحمان بن أبي عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل فقال: ذاك إلى الرجل».^(٢)

و منها: موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: ماتقول في العزل؟ فقال: كان علي ٧ لايعزل و أما أنا فأعزل. فقلت: هذا خلاف. فقال عليه السلام: ماضر داود أن خالفه سليمان و الله يقول «ففهمناها سليمان».^(٣)

قوله: «ماضر داود الخ» يعني: أنا فهمت وجه ترك جدّي علي عليه السلام العزل أنه ماكان على وجه الوجوب، بل كان على وجه الجواز و الاختيار، كما أنّ الله تعالى فهم سليمان وجه ماكان يصدر عن داود عليه السلام من الأحكام و الأفعال.

هذه الروايات الثلاث إنّما دلّت على الجواز في المقام بالإطلاق الشامل لما إذا لم يأذن و لم يرض الزوجة.

و منها: موثقة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لابأس بالعزل عن المرأة الحرّة إن أحبّ صاحبها، وإن كرهت، ليس لها من الأمر شيء».^(٤) لفظة «إن» يُحتمل كونها وصلية، فيكون قوله: «ليس لها» ابتداءً الجملة. و يحتمل كونها شرطية، فيكون قوله: «ليس لها» جزاءً.

هذه الرواية لإشكال في سندها و لا في دلالتها على جواز العزل عن الزوجة في محل النزاع.

١ - الوسائل ب ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

٢ - الوسائل ب ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٢.

٣ - الوسائل ب ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٦.

٤ - الوسائل ب ٧٥ من أبواب مقدمات الحكمة ح ٤.

الطائفة الثانية: ماورد فيه النهي عن العزل، و قد استدل به القائل بالحرمة. من هذه النصوص: ما رواه في الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال:

«الوَأَدُ الْخَفِي أَنْ يَجَامَعَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ، فَإِذَا أَحَسَّ الْمَاءَ نَزَعَهُ مِنْهَا فَأَنْزَلَهُ فِيهَا سِوَاهَا، فَلَاتَفْعَلُوا ذَلِكَ، فَقَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَعْزَلَ عَنِ الْحَرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا، وَ عَنِ الْأُمَةِ إِلَّا بِإِذْنِ سَيِّدِهَا»^(١).

قال في الجواهر: «أنَّه الوَأَدُ الْخَفِيُّ؛ أَي قَتْلُ الْوَلَدِ، وَلأنَّ فِيهِ فَوَاتًا لِلْغُرُضِ مِنَ النِّكَاحِ، وَ هُوَ الْاِسْتِيلَادُ، وَ لِلْحَقِّ الَّذِي لِلزَّوْجَةِ وَ هُوَ الْاِلْتِذَاذُ، بَلْ رُبَّمَا كَانَ فِيهِ إِيْذَاءٌ لَهَا»^(٢).

و نظيره ما رواه أيضاً في الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام: «لَابَأْسَ بِالْعِزْلِ عَنِ الْحَرَّةِ بِإِذْنِهَا»^(٣). وجه الدلالة ظهور النهي في الحرمة في الرواية الأولى. و دلالة الثانية بالمفهوم على وجود البأس في العزل إذا كان بغير إذن الزوجة. و لكن سندهما ضعيف و لم يفت المشهور بالحرمة حتى يجبر ضعفهما بفتواهم. بل إنّما أفتوا بالكراهة و منه يعلم أنهم لم يعلموا بهما بل إنّما عملوا بالطائفة الثالثة. و ذلك لأنّه مع وجود الرواية الصحيحة الصريحة في الكراهة لا يمكن إحراز إستناد المشهور إلى الطائفة الثانية الظاهرة في الحرمة ثم الجمع بينها و بين الطائفة الأولى. بل الظاهر استنادهم في الجمع بشاهد الجمع الروائي و هو صحيحة ابن مسلم. أللهم إلا أن يقال: إنّ مجاء في كلماتهم من تعبير «إلا بإذنها» ناظرٌ إلى الطائفة الثانية.

و على أيّ حال مقتضى التحقيق العمل بالطائفة الثالثة، و كفاية كلّ من إذن الزوجة و رضيها في جواز العزل عنها. فالنتيجة في نهاية الشوط كراهة العزل عن الزوجة الحرّة إلا بإذنها أو رضيها، أو اشتراط العزل حين العقد.

الطائفة الثالثة: ما ورد في النصوص بلفظ كراهة العزل. من هذه الطائفة صحيحة محمد

١ - مستدرک الوسائل ب ٥٧ من مقدمات النکاح، ح ١.

٢ - جواهر الکلام ج ٢٩ ص ١١١.

٣ - مستدرک الوسائل ب ٥٧ من مقدمات النکاح ح ٤.

بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام أنه سئل عن العزل، فقال عليه السلام: «أما الأمة، فلا بأس. فأما الحرة فاني أكره ذلك إلا أن ترضى أو يشترط ذلك عليها حين يتزوجها».^(١) ونظيره صحيحته الأخرى^(٢).

فقد دلت الطائفة الأولى على جواز العزل، و الثانية على عدم جوازه، و الثالثة على كراهته. و بين الطائفتين الأوليين تعارض دلالي. و لكن الثانية ضعيفة السند، فلا تصلح للمعارضة. و أما بين الثالثة و الأولى لاتعارض في البين؛ نظراً إلى اجتماع الجواز مع الكراهة. و عليه فمقتضى الصناعة تعين العمل بالطائفة الثالثة. فالتحقيق ماذهب إليه المشهور في المقام، من جواز العزل عن الزوجة الحرة الدائمة بغير إذنها، على كراهية.

و أما الزوجة التي لاتلد و المسنة و البذية، و التي لاترضع ولدها، فلا كراهة في العزل عنها؛ لمادّل عليه خبر الجعفي، قال:

«سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: لا بأس بالعزل في ستة وجوه: المرأة التي تيقنت أنها لاتلد و المسنة و المرأة السليطة و البذية و المرأة التي لاترضع ولدها و الأمة».^(٣)

و هذه الرواية معتبرة بلحاظ وقوع القاسم بن يحيى في طريقها؛ حيث ضعفه الغضائري و يدل كلام الصدوق على وثاقته؛ إذ حكّم بصحة ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام بل جعله من أصح الزيارات. و إن كان تصحيحه مبنياً على مبنا القدماء من إناطة صحة الرواية بالوثوق بصدورها لا بوثاقة الرواي، لكن لم يثبت كتاب ابن الغضائري مع أنه لم يسلم كثير من أجلّاء أصحابنا من قدحه لا ابتناء تضعيفاته على توهم الغلو في حق كثير من ثقات رواة الشيعة، بل كبار أصحاب الأئمة، كما قال السيد بحر العلوم، هذا مع وقوع الرجل في أسناد كامل الزيارات و عدم قدحه من أحد إلاّ ابن الغضائري و من هنا يتقوى اعتبار روايات القاسم بن يحيى.

١ - الوسائل ب ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح ح ١.

٢ - المصدر ح ٢.

٣ - الوسائل ب ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٤.

و أما يعقوب الجعفي، فلم يوثقه أحدٌ من الأصحاب، و ليس كثير الرواية و لذلك يضعف سند هذه الرواية.

و لكن المشهور عملوا بهذه الرواية ؛ حيث أفتوا بعدم كراهة العزل في المذكورات فينجبر ضعفها بذلك.

هل لإذن الزوجة دخلٌ في إدخال المني في رحمها؟

و أما توهم دخل إذن الزوجة في إدخال المني في الرحم بالجماع ؛ قياساً بدخله في ارتفاع كراهة العزل أو منعه، فمما لا أساس له ؛ لأن قوله: «إلا بإذنها» دلّ على ارتفاع الكراهة عن المكروه. و المكروه إنّما هو العزل، لا إدخال المني في الرحم بالجماع ؛ لأنّه لا إشكال في جوازه بلاكراهة؛ لإطلاق مثل قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ﴾؛ نظراً إلى إشعار التعبير بالحرث؛ لأنّ زرع الحرث إنّما هو بنثر البذر. و نثر بذر الولد و زرعه في حرث المرأة إنّما هو بافراغ المني في رحمها.

و تدل على ذلك أيضاً إطلاقات النصوص الآمرة بتمكين الزوجة للزوج في الجماع، بل مطلق الاستمتاع و منها إفراغ المني في الرحم، بل يمكن استفادة استحبابه بالملازمة ممّا دل منها على الترغيب إلى اتخاذ الولد و إكثاره، كقوله ﷺ: «وأكثرُوا الولد». و لم يرد لإدخال المني في رحم الزوجة استثناءً، بل إنّما ورد للعزل.

نعم لو كان إدخال المني في رحم الزوجة مضرّاً ضرراً بالغاً موجباً للهلاكة أو مرض صعب العلاج أو اشتداده أو طول بُرئه، يمكن القول بعدم جوازه ؛ لعموم أدلّة منع إضرار الغير و عموم دليل نفي الضرر الظاهر في نفي مشروعية أيّ حكم ضرري ؛ نظراً إلى حكومة دليل لا ضرر على جميع الأدلّة الأولية بتضييق موضوعها بلسان أنّه لم يكتب الله تعالى أيّ حكم ضرري في دفتر التشريع.

حكم عزل المني

و مقدار ديته

دية النطفة عند العزل عشرة دنانير. و الدليل عليه اتفاق

الفقهاء، بل عن الشيخ الإجماع عليه، كما قال في الجواهر^(١) ولكنه إجماع مدركي ؛ لاستناد الأصحاب إلى النص، و هو مارواه الكليني بأسانيده إلى كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام - في حديث - قال: «و أفتى عليه السلام في مني الرجل يفرغ عن عرسه، فيعزل عنها الماء و لم يرد ذلك، نصف خمس المائة، عشرة دنانير»^(٢).

قوله: يفرغ عن عرسه - بفتح الياء و الراء - هكذا جاء ضبطه في الوسائل و الكافي و من لا يحضره الفقيه^(٣)؛ أي يخلص عن جماع زوجته كما قال في مجمع البحرين^(٤)؛ أي يجمع زوجته. و جاء «يُفَرِّغ» في نسخة التهذيب^(٥) الموجودة، و لكن العلامة في المختلف^(٦) نقل عن طريق الشيخ «يفرغ» بالراء المهملة، و كذلك الفاضل الآبي^(٧) و أيضاً نقله المحدث المجلسي في شرح التهذيب^(٨). و عليه يتردد المتن بين اللفظين و لا تجري في اختلاف ضبط النقطة أصالة عدم الزيادة. و إذاً لا ينفع صحة طريق الشيخ. و أفتى المشهور بثبوت الدية من غير إفزاع، فيعلم من ذلك أنه كان مستندهم المروي بطريق الكليني و الصدوق، دون الشيخ.

و هل يجب دفع هذه الدية أم لا؟ ظاهر كلمات الأصحاب وجوب دفعها على الزوج، بل طرفا النزاع في المقام اتفاقاً على وجوب دفع الدية، كما صرح في الشرايع بأن القاتل بحرمة

١ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١١.

٢ - الوسائل ب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء ح ١.

٣ - راجع الكافي ج ٧ ص ٣٤٣، من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٥٤ ح ١.

٤ - مجمع البحرين ج ٥ ص ١٥ في مادة «فرغ».

٥ - تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ٢٥ في الحوامل و الحمل ح ٩، ب ٢٦ في ديات الشجاج و كسر العظام ح ٢٦.

٦ - مختلف الشيعة : ج ٩ ، ص ٤٢٨.

٧ - كشف الرموز : ج ٢ ، ص ٦٧٨.

٨ - ملاذ الأخيار في شرح التهذيب الاحكام : ج ١٦ ، ص ٤١٠.

العزل و القائل بجوازه على كراهية كليهما قائلان بوجوب دفع الدية. و عليه فوجوب دفع الدية إجماعي بين الأصحاب. و لو ثبت استناد القدماء - و لو بعضهم إلى خبر ظريف - يكون هذا الإجماع مدركياً. و لا يضرّ ذلك بوجوب الدية ؛ لظهور إفتاء علي عليه السلام أو قضائه بثبوت الدية في وجوبها، كما هو معقد اتفاق الأصحاب. و ضعف سندها منجبر بعمل الأصحاب.

أما سنداً، فقد روى الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن الحسن ظريف، عن أبيه ظريف بن ناصح، قال: حدّثني رجل يقال له عبدالله بن أيّوب، قال: حدّثني أبو عمرو المتطبّب، قال عرضته على أبي عبدالله عليه السلام^(١) و أيضاً رواه عن أبيه عن ابن فضال و محمد بن عيسى، عن يونس جميعاً، قالوا عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال هو صحيح^(٢). لكنه لم يستند إلى هذا الطريق في متن الحديث الذي رواه في مسألتنا هذه، بل إنّما أسنده إلى الطريق الأوّل. و هو ضعيف؛ لوقوع سهل و عبدالله بن أيّوب و أبي عمرو المتطبّب في طريقه. و مثله في المتن ما رواه الصدوق بطريقه في الفقيه^(٣) و الذي استند إليه صاحب الجواهر - و قبله العلامة في المختلف و المحقق الكركي في جامع المقاصد - إنّما هو المتن المستند إلى هذا الطريق الضعيف. و قد أفتى به المشهور و بذلك ينجبر ضعف سنده.

و ذلك لأنّ المشهور أفتوا بوجوب دية عشرة دنانير إذا عزل الرجل منّيّه عن رحم المرأة بعد فراغه من الجماع. و هذا هو الذي دلّ عليه خبر ظريف. و سنده غير صحيح و لكن ينجبر ضعف سندها بعمل المشهور. و أما ما قال في الجواهر من صحة سنده، فليس بطريق الكليني و الصدوق.

١ - الكافي: ج ٧، ص ٣٣٠.

٢ - الكافي: ج ٧، ص ٣٣٠، ح ١.

٣ - من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ٥٤، ح ١.

و أما دلالةً فإن ظاهر قوله «قضى و أفتى» كليهما وجوب دفع الدية، مضافاً إلى اتفاق الأصحاب عليه، و إلى عدم معهودية استحباب الدية في الشرع في مورد من مظانها.

ان قلت: كيف يجب الدية مع جواز العزل؟ فان ثبوت الدية يستلزم حرمة ارتكاب موجبها ؛ لأنها لا تثبت إلا على الجنائية.

قلت: ثبوت الدية بل وجوبها لا يقتضي حرمة موجبها كما صرح بذلك في الجواهر بقوله: «و وجوب الدية لا يقتضي الحرمة»^(١)

مناقشات صاحب الجواهر

في وجوب الدية

ثم إنه قد ناقش في الجواهر بستّة وجوه^(٢):

و هي: ١ - عدم ظهور خبر ظريف في وجوب دفع الدية.

٢ - عدم جواز قياس المقام بسائر موارد الجنائية الثابت فيها الدية - بعد فقد النص الخاص -؛ لقوة احتمال الفرق بين جناية الوالد كما في المقام و بين جناية الأجنبي على فرض حرمة العزل و صدق الجنائية.

٣ - معارضة النصوص المجوزة الناطقة بأنّ المني ماؤه يصرفه حيث شاء لظهورها أو صراحتها في عدم استحقاق الزوجة شيئاً على الزوج في المقام. و الإجماع المحكي لا يصلح

١ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١٣.

٢ - حيث قال: قد يناقش فيه: بعدم ظهور الخبر المزبور فيما نحن فيه و عدم جواز القياس بعد فقد النص، و الاعتبار القاطع و نحوهما مما يجدي في التنقيح خصوصاً بعد وضوح الفرق بين جناية الوالد و الأجنبي. و المعارضة بظاهر النصوص المجوزة المشتبهة على أنه ماؤه يضعه حيث شاء و نحو ذلك مما هو ظاهر أو صريح في عدم استحقاق الزوجة عليه شيئاً التي منها يعلم أيضاً عدم مقاومة محكمي الإجماع لها، فان أقصاه كونه خبراً صحيحاً لكنه قاصر عن معارضة ما سمعته من الصحاح و غيرها.

سيما بعد ما عن الحلّي من نسبة القول بالوجوب إلى الشذوذ الذي هو ندرة القول به، فيضعف الظن بأصل حكايته. فمن الغريب ما في المتن و القواعد من الحكم بالدية مع القول بالجواز، و من هنا كان المحكي عن المعظم كالحلّي و الفاضل في المختلف و ثانى المحققين و الشهيدين و غيرهم عدم الوجوب. / جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١١٣ - ١١٤.

لمقاومة مفاد هذه النصوص. وكذلك خبر ظريف ؛ إذ غايته أنه خبر واحد صحيح لكنه لا يصلح لمعارضة الصحاح المشهور نقلها الراجح بالشهرة الروائية.

٤ - تحقق الإجماع في المقام محل نقاش بل منع بعد ما حكى عن الحلّي من نسبة القول بوجوب دفع الدية إلى الشذوذ لندرة القول به بل المحكي عن المعظم كابن ادریس، و العلامة في المختلف و المحقق الكركي و الشهيد الثاني عدم الوجوب.

هذا و لكن الجواب عن المناقشة الأولى: أن ظهور قوله: «أفتى عليّ» أو «قضى عليّ» في وجوب الدية لا يمكن إنكاره.

و عن الثانية: بانتفاء القياس لوجود النص و الشهرة.

و عن الثالثة: بأنّه لا تعارض بين النصوص المجوّزة للعزل و بين ظهور خبر ظريف في وجوب الدية ؛ لما اعترف بأن وجوب الدية لا يقتضي الحرمة، فلا تعارض في البين ؛ لأنّه محطّ التعارض.

و عن الرابعة: بأنّه لاجابة إلى الإجماع، بل الشهرة بين القدماء كافية لجبر ضعف سند الحديث؛ حيث إنّ الاعتبار في جبر ضعف السند إنما هو بالشهرة القدمائية و لم يُنسب الخلاف من بين القدماء إلّا إلى ابن ادریس. و أما نسبته القول بالوجوب إلى الشذوذ لا يعبأ به بعد القطع بالشهرة نقلاً و تحصيلاً كما قال صاحب الجواهر. هذا، مع احتمال إرادة خلاف مقتضى القاعدة من الشذوذ في المقام، لا ندرة القائل به.

و أما الإشكال بأن الزوج مالك المنى فهو داخل في ملكه و سلطانه كما ورد في النص أنه يصرفه حيث شاء، فلا يمكن جعل الدية في تصرف الانسان في ملكه، فيمكن الجواب بان اتخاذ الولد حق لكل من الزوج و الزوجة و الدية في الحقيقة دفع غرامة منع الزوجة عن الولد مضافاً إلى حرمانها من لذّة إفراغ المنى في الرحم مع أن كون العضو ملكاً للانسان لا يجوز أي

تصرّف فيه و لو بالمعصية. فمجرّد كون العضو ملكاً للإنسان لا يصلح لتجوز التصرف فيه كيف شاء. و أما الإشكال بأنّه لا حق للزوجة في ذلك فكيف تجعل الدية لها، فجوابه قد عرفته باحتمال كونها غرامة لحرمانها من الولد و من لذة إفراغ المني في رحمها. و أما قوله «يصرّفه حيث شاء» فغاية مدلوله جواز العزل و لكنه لا ينافي وجوب الدية ؛ دفعاً للغرامة إلى الزوجة، كما يُفهم من كلام صاحب الجواهر.

هذا و لكن روى في التهذيب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن فضال و محمد بن عيسى عن يونس جميعاً، قالوا: عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين (عليه السلام) على أبي الحسن (عليه السلام)، فقال: هو صحيح و كان مما فيه أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام)... جعل للنفقة خمس المائة عشرين ديناراً و للعلقة خُمسي المائة أربعين ديناراً... و أفتى في منّي الرجل يُفزع عن عرسه فعزل عنها الماء و لم يرد ذلك نصف خمس المائة عشرة دنائير...»^(١).

و معنى قوله: «يُفزع عن عرسه» - بصيغة الفعل المجهول - أنّ الرجل إذا أفزعه شخص آخر حين الجماع فعزل الماء عن زوجته، يجب على ذلك الشخص المُفزع دفع الدية إلى الزوج. و أمّا دية النفقة فقد صرّح في صحيح يونس و سائر الطرق عن كتاب ظريف كلّها بأنّها عشرون ديناراً. و هو بعد ما أفرغ الماء في الرحم و انعقدت النفقة ثم أسقطتها الزوجة بعلاج و دواءٍ و نحو ذلك، فعليها خمس المائة - و هو عشرون ديناراً -، كما صرّح به في النص الصحيح.

حصيلة التحقيق

في نهاية الشوط

و المتحصل من التحقيق في نهاية الشوط وجوب دفع الدية بعشرة دنائير إلى الزوج - إذا كان عزله و إفراغه المني خارج الفرج بإفزاز الغير على من أفزعه. و الوجه في ذلك اتفاق الأصحاب على ذلك من غير مخالف، كما صرّح في الجواهر بذلك

بقوله: «بلاخلاف أجده، بل عن الانتصار والخلاف والغنية الإجماع عليه»^(١) هذه الدية يجب على المفزع دفعها إلى الزوج العازل باتفاق النص والفتوى.

و أما إذا عزل اختياراً، فلا إجماع على وجوب دفع الدية. بل نسبه المحقق إلى قول - مجهول قائله - بقوله: «قيل يلزمه عشرة دنانير. وفيه تردد أشبهه أنه لا يجب»^(٢)، لكن يظهر من صاحب الجواهر^(٣) أنه المشهور شهرة عظيمة، وإن لم يصرح به.

هذا من جهة آراء الأصحاب. و أما النص الوارد في المقام، فهو رواية واحدة مروية عن كتاب ظريف رواها الكليني والصدوق بلفظ يفرغ - بالراء المهملة - بطريق ضعيف، لكن الشيخ رواها بطريق صحيح كما عرفت، إلا أن متنها متردد بين «يَفْرَغ» بالراء المهملة -، وبين «يُقْرَع» بالزاي المعجمة؛ حيث نقل في التهذيب الموجود بلفظ «يُقْرَع» و لكن روى عنه العلامة والفاضل الآبي والمحدث المجلسي بلفظ «يفرغ»^(٤). و أيضاً نقل في الجواهر^(٥) هذا المتن عن طريق الشيخ.

و عليه فهذه الرواية وإن كانت صحيحة بطريق الشيخ، إلا أن متنها متردد بين اللفظين؛ لاختلاف الأصحاب في نقله عن التهذيب. و يكشف ذلك عن اختلاف شيخ التهذيب. و لا تجري في زيادة النقطة أصالة عدم الزيادة، كما لا ينفع فتوى المشهور في جبر ضعف المتن و الدلالة فالأقوى في نهاية الشوط عدم وجوب دفع الدية حينئذٍ.

نعم ينبغي الاحتياط رعاية لفتوى المشهور وإن ليست بحجة. هذا، مضافاً إلى أن اتفاق الأصحاب على ثبوتها عند الافراغ يقوّي جانب ذلك في متن هذه الرواية.

١- جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٣٧٥.

٢- جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٣٧٦.

٣- المصدر.

٤- مختلف الشيعة: ج ٩، ص ٤٢٨ / كشف الرموز: ج ٢، ص ٦٧٨ / ملاذ الأخيار: ج ١٦، ص ٦١٠.

٥- جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٣٧٥.

تغيير الجنسية

❶ المقصود من عنوان تغيير الجنسية - ظاهراً - تغيير جنس كل من الرجل والمرأة إلى جنس الآخر في الغريزة و الميول الجنسية الشهوية وآلات التناسل؛ بحيث يصير الرجل امرأة و المرأة رجلاً في جميع الحثيات الدخيلة في الذكورة و الأنوثة، فلا يتحقق تغيير الجنسية بمجرد التغيير الهندامية التناسلية، بل إنما يكون ذلك مجرد تغيير الصورة الظاهرية، من دون تغيير في الجنسية ولا في عنصرية الذكورة و الأنوثة، كما يشهد لذلك صحيح محمد بن قيس ، وإن كان ما يتضمّن ذيلها من عدم تساوى أضلاع الرجال و النساء مخالفاً للوجدان الثابت في الخارج على ما يقوله علماء علم التشريح و يشعر بذلك ما دل من الآيات على أنّ خلق الذكورة و الأنوثة بيد الله و قدرته و صنعه تعالى و خروجه عن حیطة قدرة البشر.

❷ البحث في المقام مبنّي على فرض إمكان وقوع تغيير الجنسية. و أما اثبات إمكان وقوعه في الخارج و عدمه فخارج عن شأن الفقيه، و إنما الذي في شأنه و وظيفته تحديد موضوع المسألة و معرفته بجميع جوانبه، كما أنّ شأن الشارع تشريع الأحكام لموضوعاتها المفروضة المقدّرة بإلقاء خطابه على وزان القضايا الحقيقية.

❸ حكم السيد الامام الراحل بجواز تغيير الجنسية و تبعه بعض و خالفه جماعة آخرون. عمدة دليل القائلين بجواز تغيير الجنسية وجهان. أحدهما: أصالة الاباحة، ثانيهما: عدم ترتب محذور شرعي على تغيير الجنسية؛ نظراً إلى تغيّر موضوع الحكم بتغيير الجنسية. يرد على الوجه الأول أنّ الأصل إنّما يُرجع إليه إذا لم يقم دليل على الحكم ، كما يدعيه القائل بالمنع، و يرد على الوجه الثاني أنّ ما أقامه القائل بالمنع على مطلوبه من الدليل يدل على ثبوت المحذور الشرعي - و هو الحرمة - في تغيير الجنسية.

﴿٤﴾ استدلّ لحرمة تغيير الجنسية بوجوه:

«الف»: قوله تعالى: ﴿فَلْيَغْيِرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾؛ نظراً إلى حرمة ما يكون بأمر الشيطان، وبدعوى شموله لأيّ تغيير في الانسان؛ معنوياً، أخلاقياً، جسمانياً، و غريزياً، فيشمل تغيير الجنسية. و استشهد لذلك بما ورد في النهي عن الإخصاء.

و فيه: أنّ النصوص المفسّرة دلّت على تفسير خلق الله بدين الله وأمره تعالى، واختاره علي بن إبراهيم والعياشي و شيخ الطائفة وغيرهم من أعظم قدماء الأصحاب و متأخريهم. و اما قاعدة الجرى العام في المقام فجريلانها فرع انعقاد الاطلاق بهذا الآية بعرضه العريض، وهذا لا يمكن الالتزام به بالضرورة. نعم تجري قاعدة الجري الخاص في دائرة تغيير دين الله وأمره. هذا مع أنّ إطلاقها على فرض انعقاده يُقيّد بالنصوص المفسّرة، بل هي حاكمة على الآية؛ إذ هي بلسان التفسير. و الروايات المفسّرة بذلك وإن كانت ضعيفة بأحاديثها إلا أنّ الأصحاب تلقوها بالقبول، مع مالها من الكثرة، وإن كان استشهاد الشيخ بآية الفطرة.

«ب»: ما دلّ من النصوص على تحريم الإخصاء و التأنث و التشبّه بالجنس المخالف لكلّ من الرجل و المرأة؛ حيث يدلّ بتنقيح الملاك القطعي، بل بالأولوية القطعية على حرمة تغيير الجنسية. و ضعف أسنادها منجبر بعمل المشهور في موردها.

«ج»: ما دلّ من النص و الإجماع على حرمة الإضرار بالبدن و الجنائية فيه بالقطع و الجرح و الكسر و بأيّ فعل مضرّ. و لا ريب في أنّ قطع الأعضاء من قبيل ذلك.

﴿٥﴾ على فرض الشك في تغيير الجنسية يكون المرجع المحكّم استصحاب الجنس السابق، فتترتب أحكامه و أيضاً يجري استصحاب العلقه الزوجية.

﴿٦﴾ أما الخنثى، فحكم غير المشكلة منها حكم الانسان الكامل السالم في تغيير الجنسية؛ لأنّ جنسها معلوم؛ لكنّها ذات آلة الجنس المخالف و أما الخنثى المشكلة - التي يتعلّر تشخيص

جنسها - فتغيير جنسها غير قابل للتحقق؛ لما في جنسها من الإبهام، ولأنَّ تحقُّق تغيير الجنسية فرع معلومية الجنس.

٧ على فرض تحقق تغيير الجنسية لا إشكال في ترتب أحكام الجنس الجديد؛ لأنَّ الأحكام تابعة لموضوعاتها ولا حاجة إلى تفصيل البحث عن آحاد الأحكام المترتبة على الجنس الجديد.

٨ التنفّر الشديد الجنسي عن الجنس المخالف و الميل الشديد المُخرج إلى المماثل لا يوجب جواز تغيير الجنسية، إلاَّ بشرطين.

أحدهما: الوقوع في الحرج الشديد الرافع للتكليف لأجل ذلك.

ثانيهما: إحراز توقف رفع هذا الحرج على تغيير الجنسية؛ بأن لا يمكن علاجه بغير ذلك. وإنما لمرجع في تشخيص ذلك أهل الخبرة، من الأطباء الحاذقين الأخصائيين.

هذا في التغيير الواقعي. وأما التغيير الدراج المتحقق فيه مجرد تغيير الآلات والهندام، فالظاهر أنه غير جائز مطلقاً؛ لما فيه من الفساد وإشاعة الفحشاء وعدم رضئ الشارع بوقوع مطلقاً، مضافاً إلى لزوم محذور اللواط والمساخرة على فرض عدم تحقق تغيير الجنسية واقعاً.

تنقيح
موضوع المسألة

ظاهر عنوان تغيير الجنسية تغيير جنس كل من الرجل و المرأة

إلى جنس الآخر من حيث الغريزة الجنسية و الميول الشهوية، و آلات التناسل - من الرحم و العورة و الثديين -، و شعر الرأس و الوجه و الشارب بل اليد و الرجل ؛ بحيث يصير الرجل امرأة و المرأة رجلاً من جميع الحثيات الدخيلة في الذكورة و الأنوثة.

و عليه فلا يتحقق تغيير الجنسية بمجرد إخراج الآلة التناسلية المخفية المستورة تحت الجلد أو اللحم بالعملية الجراحية، أو قطع الآلة أو التغيير الهندامية البدنية، كإزالة الشعر أو غرسه، أو قطع الثدي أو زرعها، بل و حتى زرع الرحم، و نحو ذلك من التغيير في سائر أعضاء الذكورة و الأنوثة، بل إنما يكون ذلك مجرد تغيير صورة ظاهرية في البدن، فيصبح حينئذٍ الرجل الواقعي في صورة المرأة و المرأة الواقعية في صورة الرجل.

و من هنا ورد في الخبر أنه حكم أمير المؤمنين عليه السلام بإجراء حكم الرجولة على الخنثى التي جامعها زوجها فولدت منه و جامعته جاريتها فولدت منها ، في صحيحة محمد بن قيس ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال:

«إن شريحاً القاضي بينما هو في مجلس القضاء إذ أنته امرأة، فقالت: أيها القاضي اقض بيني و

بين خصمي ، فقال لها: و من خصمك؟ قالت: أنت، قال: أفرجوا لها فأفرجوا لها، فدخلت.

فقال لها: و ما ظلامتك؟ فقالت: إن لي ما للرجال، و ما للنساء.

قال شريح : فإن أمير المؤمنين عليه السلام يقضي على المبال. قالت: فأني أبول منهما جميعاً و يسكنان

معاً.

قال شريح، والله ما سمعت بأعجب من هذا. قالت: أخبرك بما هو أعجب من هذا.

قال: وما هو؟ قالت: جامعني زوجي فولدت منه، و جامعت جاريتي فولدت مني.

فضرب شريح إحدى يديه على الأخرى متعجباً، ثم جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقص عليه قصة

المرأة، فسألها عن ذلك، فقالت: هو كما ذكر.

فقال عليه السلام لها: من زوجك؟ قالت: فلان، فبعث إليه فدعاه،

فقال عليه السلام: أتعرف هذه المرأة؟ قال: نعم هي زوجتي. فسأله عما قالت، فقال: هو كذلك.

فقال عليه السلام: أدخلها بيتاً مع امرأة تعدّ أضلاعها. فقال زوجها: يا أمير المؤمنين لا آمن عليها رجلاً و

لا ائتمن عليها امرأة.

فقال علي عليه السلام: عليّ بدينار الخُصي - وكان من صالح أهل الكوفة وكان عليه السلام يثق به -، فقال عليه السلام

له: يا دينار أدخلها بيتاً وعَرِّها من ثيابها ومُرِّها أن تشدَّ منزراً وعدَّ أضلاعها.

ففعل دينار ذلك، فكان أضلاعها سبعة عشر: تسعة في اليمين وثمانية في اليسار. فألبسها

علي عليه السلام ثياب الرجل والقلنسوة والنعلين وألقى عليه الرداء وألحقه بالرجال.

فقال زوجها: يا أمير المؤمنين عليه السلام ابنة عمي وقد ولدت مني تُلحِقها بالرجال؟ فقال عليه السلام: إنني

حكمت عليها بحكم الله: إن الله تبارك وتعالى خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى. وأضلاع الرجال

تنقص، وأضلاع النساء تمام^(١).

وجه الدلالة: أن حكم أمير المؤمنين عليه السلام بذلك دلّ على أن مجرد وجود فرج المرأة و

الرحم في شخص، بل الحمل وتولد الولد منه على النحو الطبيعي و بمقتضى الخلقة لا يثبت

أنوثته ، بل يفهم من تعليل الامام في الذيل أن الميل إلى الجنس المماثل لا يكون معياراً في تعيين الجنسية؛ لفرض وجود ذلك في تلك الخنثى المقضي عليها في مورد هذه الصحيحة.

أفرض أن تلك الخنثى كانت تقطع ذكرها، فهل كانت تصير بذلك امرأة لأجل وجود الفرج والرحم وقابلية الحمل وتولد الولد منها ؟

وعليه فالرجل الكامل الذي له جميع خصائص الرجولية ، - من عنصرية الرجولية المورثة ، ونقصان الأضلاع الثمني ، وسائر أعضاء الرجال التناسلية - لا يصير امرأة بقطع ضلع أو الآلة وإزالة شعر الوجه والبدن ، بعد ما كانت هذه الأعضاء موجودة فيه بمقتضى الخلقة على النحو الطبيعي. اللهم إلا أن يتمكن علم الطب الحديث من تغيير عنصرية الرجولية أو الأنوثة المورثة المثيرة للمني، ومن التغيير الأساسي في الميول الجنسية.

هذا ، ولكنه يقال: إنه ثبت في علم التشريح تساوي أضلاع الرجل والمرأة. ولكن هذه الصحيحة لا تخرج مع ذلك عن الصلاحية للاستشهاد بها في المقام لدالاتها القطعية على عدم دوران عنصرية الذكورة والأنوثة بمجرد الآلات التناسلية حتى الحمل وعدم؛ نظراً إلى تبعض فقرات الحديث في الحجة. وذلك لاستفادة ذلك من صدر الرواية وقضية نقصان الأضلاع مستفادة من ذيلها. اللهم إلا أن يقال بابتناء مفاد الصدر على ثبوت الذيل.

هل جنس الذكورة والأنوثة

قابل للتغيير؟

وقد وقع الخلاف في إمكان تغيير الجنسية بمعناه

الواقعي الواقع موضوعاً للأحكام الشرعية. يشعر بعض الآيات بأن تكون الذكورة والأنوثة إنما هو بمقتضى الخلقة الأولى وكونه خارجاً عن قدرة البشر.

كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾^(١) ، وقوله: ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ

الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى. (١) بل حلف بذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى.﴾ (٢) هذه الآيات بضميمة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ.﴾ (٣) و قوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (٤)؛ بناءً على شموله لمطلق الخلق. تنتج أن خلق الذكورة والأنوثة بيد الله ولا يقدر البشر على خلق شيء من مخلوقات الله.

وجه الدلالة: أن تغيير جنس الذكورة إلى الأنوثة وبالعكس في قوة خلق الذكورة والأنوثة.

ولكن يمكن الإشكال في دلالة هذه الآيات على المطلوب بأنها ناظرة إلى أصل الخلقة لا التغيير فيها، بل التغيير ممكن كما دل عليه قوله تعالى: ﴿فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾. وإن كان في دلالة هذه الآية على المطلوب مناقشة، لإمكان كون المراد التغيير المعنوي الاعتقادي و إفساد الإيمان ، كما دلّت عليه النصوص الواردة في تفسيره أو نقص الخلقة وتعيينها بنقص الأعضاء كالإخصاء، وإن لا شاهد له من النصوص ، لكن نقله شيخ الطائفة عن بعض المفسرين كما سيأتي في بيان مفاد الآية.

و على أي حال ينبغي عقد الكلام في فرض إمكان وقوع تغيير الجنسية و تحقُّقه الخارجي. و أما إثبات إمكان وقوعه أو عدم إمكانه حسب قواعد علم الطب، فخارج عن شأن الفقيه، بل الذي يكون في شأنه عقد البحث على محور فرض الوقوع ، كما هو شأن الشارع الأقدس حيث ألقى الخطابات الشرعية، المتكفلة لبيان الأحكام على منوال القضايا الحقيقية المقدرة موضوعاتها الصادقة على كل ما إذا وُجد و تحقق موضوعه في الخارج إلى يوم القيامة.

١- القيامة: ٣٩.

٢- الليل: ٣.

٣- الحج: ٧٣.

٤- النساء: ١١٩.

من أجل ذلك ينبغي لنا أن نعقد البحث على فرض امكان وقوع تغيير الجنسية و تحققه الخارجي بمعناه الواقعي الملحوظ موضوعاً للأحكام الشرعية.

و الكلام تارة: يقع في تغيير جنس الانسان السالم الكامل ، و أخرى : في تغيير جنس الخُنثى.

و قد وقع الخلاف في جواز تغيير الجنسية. و حكم السيد الامام الراحل بجواز تغيير الجنسية مطلقاً، سواء كان في الخُنثى أو غيرها ؛ حيث قال: « الظاهر عدم حرمة تغيير جنس الرجل بالمرأة بالعمل و بالعكس ، وكذا لا يحرم العمل في الخُنثى ليصير ملحقاً بأحد الجنسين ». (١)

دليل

القائلين بالجواز

عمدة دليل القائلين بجواز تغيير الجنسية وجهان:

أحدهما: عدم قيام دليل على حرمة تغيير الجنسية، أصالة الإباحة كقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» في مرسله الفقيه (٢) و قد استدل الصدوق بهذه الرواية لإثبات جواز القنوت بالفارسية ؛ لعدم دليل خاص على منعه.

و قوله عليه السلام: «إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم» في ما رواه الكليني (٣) و عليه فإذا لم يرد دليل على حرمة فعل و منعه لا يحتج الله تعالى على فاعله يوم القيامة بحجة.

وقوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم» في خبر زكريا بن يحيى (٤).

و فيه : أن الأصل إنما يرجع إليه إذا لم يقم دليل على الحرمة، يدعيه القائل بالمنع.

١- تحرير الوسيلة : ج ٢ / المسألة الأولى من مسائل تغيير الجنسية.

٢- الوسائل: ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

٣- الكافي: ج ١ ص ١٦٢.

٤- الوسائل: ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٨.

ثانيهما: عدم ترتب أيِّ محذور و حرام شرعاً على تغيير الجنسية و تبديل ماهية الذكورة بالأنوثة أو بالعكس ؛ لأنّ الأحكام إنّما تترتب على موضوعاتها المتحققة في الخارج. فإذا تبدّل عنوان الذكورة إلى الأنوثة أو بالعكس، تترتب عليه أحكامها. و عليه فالرجل إذا صار امرأة بتغيير الجنسية، تترتب عليه أحكام المرأة و كذلك في صورة العكس.

نعم يجب على المرأة الاستيذان من زوجها في أصل إقدامها على تغيير الجنسية ؛ حيث إنّها تزيل بذلك حق الزوج ؛ لأنّه يوجب إبطال أصل الزوجية ؛ لأنّ تشريع الزوجية في شريعة الاسلام - بل كل دين إلهي - إنّما هو للمتخالفين في الجنس ؛ أي بين الرجل و المرأة، لا بين المتماثلين ، و إلّا يلزم اللواط أو المساحقة.

و فيه : أنّ ما أقامه القائل بالمنع يدلّ على وجود المحذور الشرعي في تغيير الجنسية من أصله، سواء أذن الزوج أم لم يأذن.

أدلة القائلين

بحرمة تغيير الجنسية

استدلّ لحرمة تغيير الجنسية بوجوه:

١ - قوله تعالى - نقلاً عن إبليس: ﴿وَأُضِلَّنَهُمْ وَأَمْرُهُمْ فَلَئِمَّ بَيْنَهُمْ فَأَمْرُهُمْ فَلَئِمَّ بَيْنَهُمْ أَذَانُ الْأَنْعَامِ وَأَمْرُهُمْ فَلْيَنْفِرَنَّ خَلَقَ اللَّهُ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾^(١) ؛ بدعوى كون المقصود من قوله ﴿فَلْيَنْفِرَنَّ خَلَقَ اللَّهُ﴾ تغيير مطلق خلقه الانسان ؛ أي خصوصياته الوجودية و الغريزية التي منها الرجولية و الأنوثة ، و منها : فطرة التوحيد.

وجه الدلالة: إطلاق الآية الشاملة لأيّ نوع و نحو من التغيّر في الخلق، جسمانياً، أو غريزياً، أو معنوياً من حيث الخلق و العقيدة. و التقييد بإحدى هذه الجهات بحاجة إلى القرينة. و لا ريب في حرمة ما كان بأمر الشيطان ؛ لأنه مبغوض عند الله تعالى.

و قد يُستشهد لاطلاق هذه الآية و شمولها لتغيير الجنسية بما نقله شيخ الطائفة عن ابن عباس و أنس أن المقصود الإخصاء^(١) و أيضاً نقل في التهذيب بسنده عن عثمان بن مظعون أنه قال: «قلت لرسول الله ﷺ أردت يا رسول الله أن أختصي؟ قال ﷺ: لا تفعل يا عثمان؛ فإن إخصاء أمتي الصيام»^(٢) و أيضاً روي عن النبي ﷺ بطريق العامة أنه قال: «لا إخصاء في الاسلام»^(٣)

هذا غاية ما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بهذه الآية لإثبات حرمة تغيير الجنسية.

و قد يشكل على الإطلاق بأنه خلاف ضرورة الدين؛ إذ خلق الله يشمل جميع مخلوقاته من الجمادات و النباتات و لم يقل أحد بحرمة التغيير فيها. بالقطع و الكسر و أنحاء التقلبات فيها. و أجب بأن الآية ناظرة إلى التغيير في الحيوانات بقرينة قوله: «و لأمزّنهم فليبتكن» آذان الأنعام» قبل الفقرة المزبورة. و هذا الجواب متين لأنه الملائم لسياق الآية.

هذا، و لكن روي العياشي في تفسيره - مرسلأ عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليه السلام^(٤) عدة روايات قال الامام عليه السلام في بعضها - في تفسير الآية: «أمر الله بما أمر به»، و في بعضها الآخر قال عليه السلام: «دين الله». و كذلك رواه شيخ الطائفة مرسلأ في تفسيره بقوله: «و روي ذلك عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليه السلام»^(٥).

ثم اختار شيخ الطائفة هذا القول - بعد نقل الأقوال في تفسير هذه الآية -؛ حيث قال:

«و أقوى الأقوال من قال: فليغيرن خلق الله بمعنى دين الله بدلالة قوله: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» و يدخل في ذلك جميع ما قاله المفسرون، لأنه

١- تفسير التبيان: ج ٣ ص ٣٣٤.

٢- الوسائل: ب ٤ من أبواب الصوم المندوب، ح ٢.

٣- سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٢٤.

٤- راجع تفسير العياشي و البرهان في ذيل الآية.

٥- تفسير التبيان: ج ٣، ص ٣٣٤.

إذا كان ذلك خلاف الدين فالآية تتناوله»^(١).

و كلامه متين من حيث تفسير خلق الله بتغيير دينهم ، لكن ليس معنى تغيير دين الناس بارتكاب معصية، بل إنّما هو بانحرافهم و إضلالهم ببدعة أو إفساد أو إشاعة الفحشاء و نحو ذلك. كما أشير إليه في صدر الآية بقوله: ﴿وَلَا ضِلَّيْنَهُمْ﴾ ، أو يكون معناه تحريف أصل الدين. و الفرق أنه على الأوّل يكون الخلق بمعنى الناس المخلوقين، و تغييرهم بمعنى إفساد إيمانهم و أخلاقهم و انحرافهم عن الدين، و لكن على الأوّل يكون الخلق بمعنى نفس الدين.

و كذا اختار علي بن إبراهيم القمي في تفسيره^(٢) تفسير خلق الله بالدين و الأمر.

هذا ، و لكن يحتمل كونه إخباراً عن عدم امكان تبديل فطرة التوحيد. فحينئذ يصلح للاستشهاد به لتفسير الآية بما ترتبط بالمطلوب. و هو أنّ غريزة الذكورة و الأنوثة أيضاً تكون كفطرة التوحيد غير قابلة للتبديل و عليه فتلك الآية تكون قرينة على عدم كون المراد من خلق الله في المقام غريزة الذكورة و الأنوثة لأنها كفطرة التوحيد غير قابلة للتوحيد؛ لأنه من خلق الله. و فيه : أنّ عدم امكان بل عدم وقوع تغيير الخلق مطلقاً غير قابل للالتزام؛ للزوم الكذب في ما يقع من التغيير في الجمادات و الأشجار. اللهم إلا أن يقال هذا تغيير في الصورة لا في الخصوصية الذاتية و فيه: ان مرجع ذلك إلى نفى إطلاق خلق الله.

هاهنا نكتة يدور انعقاد الإطلاق مدارها، و هي تعميم أمر الله و دينه إلى تغيير الخلقة الغريزية و الجسمانية.

و ذلك يمكن أن يكون لوجهين ، أحدهما: ما أشار إليه شيخ الطائفة من كون ذلك خلاف دين الله و نوع تحريف و تغيير فيه.

و فيه: أنّ ارتكاب المعصية و المخالفة العملية لدين الله لا يكون من قبيل تغيير دين الله

١- تفسير التبيان : ج ٣ ص ٣٣٤.

٢- راجع تفسير علي بن إبراهيم القمي في ذيل هذه الآية.

و إنما يكون تغيير دين الله بالبدعة و التحريف. فلا يكون تغيير الجنسية من قبيل تغيير دين الله. و لا من قبيل انحراف الناس و إفساد أخلاقهم و إيمانهم.

ثانيهما: التعميم بقاعدة الجري. و فيه: أَنَّ قاعدة الجري لا تجري في مثل المقام. أما قاعدة الجري العام.^(١) فالوجه في عدم جريانها أَنَّها لا تُثبت أكثر من شمول نطاق المطلق و العام القرآني لمصاديقه و أفراده الحادثة في عمود الزمان و مدى الأعصار إلى يوم القيامة كما هو المقصود من قوله ﷻ: في توصيف نطاق القرآن: «يجري كما تجري الشمس و القمر» في صحيحة الفضيل،^(٢) و إن يحتمل كون مراده ﷻ الجري الخاص ؛ نظراً إلى قوله ﷻ: «و بطنه تأويله» في الفقرة السابقة من قوله المزبور.

أما قاعدة الجري الخاص، فالوجه في عدم جريانها أَنَّها لا تُثبت أكثر من شمول العام - الثابت بتأويل الامام - لأفراده.

و على أيّ حال لا تجري قاعدة الجري إلّا في دائرة نطاق العام القرآني - الثابت بالظهور اللفظي أو بالتأويل - و في هذه الآية إنّما فسر الامام خلق الله بأمر الله و دينه. و عليه فقاعدة الجري إنّما تجري في دائرة هذا المعنى ، لا في نطاق عنوان خلقة الحيوان الغريزية أو الجسمانية.

و في الحقيقة تكون هذه الآية مجرى قاعدة الجري الخاص ؛ لأنّ تفسير خلق الله بأمر الله و دينه نوعٌ من التأويل الخارج عن مقتضى وضع لفظ خلق الله الظاهر في مخلوقاته حسب التبادر و المتفاهم العرفي.

ثمّ إن الروايات الواردة - رغم كثرتها - و إن كان كلّها ضعيفة بالإرسال ، إلّا أنّ

١- و قد بيّنا الفرق بين الجري العام و الجري الخاص في كتابنا: دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية: ج ١ ص ٢٠٩ - ٢١٩.

٢- الوسائل: ب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٩.

الأصحاب - مثل شيخ الطائفة و الطبرسي و علي بن إبراهيم و غيرهم - تلقّوها بالقبول.

و أما تفسيرها بالإخفاء ، فلا دليل عليه إلاّ قول بعض أهل العامة. و أما الروايات الدالة على منع الإخفاء، فلا نظر لها إلى تفسير الآية.

والحاصل : أنّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام لمّا كانت بلسان تفسير الآية تكون قرينة صالحة لتقييد إطلاق الآية. مضافاً إلى قيام القرينة القطعية على عدم إمكان الالتزام بإطلاقها بعرضه العريض.

الاستدلال بالنصوص الناهية
عن الإخفاء و التأنث

٢ - ما ورد من النصوص الناهية عن الإخفاء و التأنث

؛ حيث تدل هذه النصوص بتفقيح الملاك القطعي، بل بالفحوى على حرمة تغيير الجنسية المستلزم لنقص بعض أعضاء البدن مما يكون قطعه أشدّ قبحاً و شناعة و جنايةً على النفس من الإخفاء و التأنث. و ابتلاء أهل المعصية بذلك و رواجه بين من لا يبالي بالدين من المتتورين و الكفار و المشركين لا يحلّله و لا يرفع قبح الفعل و شناعة و لاحرمته الشرعية.

أما النصوص الناهية عن الإخفاء، فقد سبق ذكر بعضها آنفاً. و هي أخص من المدّعا لاختصاصها بالرجال مع ضعف سندها، إلاّ أن يستفاد منها تحريم إزالة عنصرية الذكورة من دون خصوصية للإخفاء ، بل هو الظاهر من سياقها. و مع ذلك لا تأتي في تغيير عنصرية الأنوثة في النساء.

و أما ما دلّ على منع التخنث و التأنث و التشبّه بالنساء ، فمعه خبر عمرو بن شمر ، عن جابر الجعفي ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: «لعن الله... المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال».(١)

و من ذلك ما رواه الصدوق في العِلَل بإسناده، عن زيد بن علي ، عن آبائه، عن علي عليه السلام: «إنه عليه السلام رأي رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقال له: أخرج عن مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله يا لعنة رسول الله صلى الله عليه وآله . ثم قال علي عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال»^(١) وجه الدلالة: أن قوله عليه السلام: «من به تأنيث»، و قوله عليه السلام: «المتشبهين بالنساء و المتشبهات بالرجال» يشملان بالاطلاق أي فعل يشبه به فاعله نفسه بالجنس المخالف ، مع أن المتحقق في الخارج مجرد تغيير الآلات لا تغيير الجنسية حقيقةً . و إنما هو لو بنقص أعضاء البدن و تبديلها إلى أعضاء الجنس المخالف.

نعم على فرض تحقق تغيير الجنسية واقعاً ينتفى عنوان التشبه؛ لأنه فرع عدم تغيير الجنس واقعاً.

و أما ضعف سندهما، فهو منجبر بعمل المشهور من القدماء، كما صرح بذلك في الجواهر و المستند^(٢) ، بل في الرياض ادعى الإجماع على ذلك ؛ أي لبس الثياب الجنس المخالف من أجل التشبه به.^(٣)

و الحاصل: أن تغيير الجنسية لا إشكال في دخوله في نطاق هذه النصوص إما بتتقيح الملاك القطعي أو بالفحوى القطعي.

أدلة حرمة

الإضرار بالبدن

٣ - ما دلّ من النصوص و الإجماع على حرمة الإضرار

بالبدن، كما ورد في باب الصوم ما دل على حرمة الصوم المضّر بالبدن ، بل يدل على ذلك عمومات نفي الضرر، مثل قوله عليه السلام: «لا ضرر و لا ضرار في الاسلام». و قد ذكرنا هذه النصوص و

١- الوسائل: ب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

٢- جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١١٥، ١١٦ / مستند الشيعة: ج ١٤، ص ١٧٣.

٣- رياض المسائل: ج ٨ ص ٧٨.

بحثنا عنها مفصلاً في قاعدة «لا ضرر» في الجزء الرابع من كتابنا «مباني الفقه الفقّال» وفي هذه الطائفة يوجد من النصوص ما صحّ سنده.

و أيضاً استدلّ المحقق النراقي لإثبات حرمة كلّ ما يضرّ بالبدن بالإجماع المحصّل و المنقول، و بالنصوص الدالّة على ذلك بالخصوص. قال:

«الأصل في الأشياء الضارة بالبدن الحرمة، فإنّها محرّمة كلّها بجميع أصنافها - جامدها و مائعها قليلها و كثيرها - إذا كان القليل ضارّاً للإجماع المنقول والمحقّق.

و رواية المفضّل و هي طويلة و فيها: علم تعالى ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم فأحلّه لهم و أباحه تفضّلاً منه عليهم به لمصلحتهم، و علم ما يضرّهم فنّهاهم عنه و حرّمه عليهم، ثم أباحه للمضطرّ فأحلّه في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك.

و مفهوم لفظ الكلّ في رواية محمد بن سنان المروية في العلل: إنّنا وجدنا كل ما أحلّ الله تعالى فيه صلاح العباد و بقاؤهم و لهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها و وجدنا المحرم من الأشياء لا حاجة للعباد إليه، و وجدناه مفسداً داعياً إلى الفناء و الهلاك.

و الرضوي: و لم يحرم إلّا ما فيه الضرر و التلف و الفساد، فكل نافع مقوٍ للجسم فيه قوّة للبدن فحلال، و كل مضرّ يذهب بالقوّة أو قاتل فحرام»^(١).

و قال في مقام إعطاء الضابطة لذلك:

«و الضابط في التحريم: ما يحصل به الضرر. و الضرر الموجب للتحريم يعمّ الهلاكة و فساد المزاج و العقل و القوّة و حصول المرض أو الضرر في عضو.

و بالجملة: كلّ ما يعدّ ضرراً عرفاً؛ للإجماع، و إطلاق رواية المفضّل. و هل يناط

التحريم بالعلم العادي الحاصل بالتجربة و قول جمع من الحدّاق و نحوهما أو يحرم بغلبة الظنّ أيضاً...»^(١)

و أما ما يترتب على عملية التغيير من إرضاء الشهوة و رفع الضيق الناشئ من هجمتها لا يمنع صدق عنوان الإضرار بالبدن و الجناية عليه بشقّ البدن و قطع الأعضاء و الاخلال في نظام البدن و إيجاد النقص فيه، كما لا يرفع حرمة؛ نظراً إلى عدم ارتفاع حرمة الاضرار و منعه بجلب منفعة إرضاء الشهوة.

و لا يخفى أنّه على فرض الشك في تحقق تغيير الجنسية يكون المرجع المحكّم حينئذٍ استصحاب الجنس السابق عند الشك في تغيّره بعملية تغيير الجنسية، و كذلك استصحاب العلاقة الزوجية السابقة عند الشك في زوالها بتغيير الجنسية لاحتمال عدمه. و لكن استصحاب الجنس السابق أصل سببي مقدّم على كل أصل مسببي في المقام من أصالة الإباحة و البرائة و الحلية.

تغيير الجنسية
في الخنثى

هذا كله في تغيير الجنسية في الانسان السالم الكامل. و أما الخنثى، فأتضح مما بيّناه أنّ حكمها حكم الانسان الكامل في تغيير الجنسية. و ذلك لأنّ الخنثى غير المشكلة هي التي جنسها معلومٌ، لكنّها ذات آلة الجنس المخالف أو بعض أعضائه، فهي في حكم غير الخنثى. و أما الخنثى المشكلة التي يتعذر تشخيص جنسها، فتغيير الجنسية فيها غير قابل للتحقق ؛ لما في جنسها من الإبهام و عدم المعلوماتية ؛ و لأنّ تغيير الجنسية فرع معلوماتية جنس الشخص الذي يريد تغيير جنسه، كما هو واضح.

الأحكام المترتبة

على تغيير الجنسية

ثمَّ إنَّه على فرض وقوع تغيير الجنسية لا إشكال في ترتب أحكام الجنس الجديد من حيث أحكام الزوجية والعِدَّة، والإرث، والمحرمة، وأحكام الستر والنظر، والولاية على صغار الأولاد وسائر الأحكام. وذلك لأنَّ جميع الأحكام التكليفية والوضعية إنَّما تترتَّب على موضوعها، رجلاً كان أو امرأة، ذكراً كان أو أنثى. ولا حاجة إلى تفصيل البحث في آحاد هذه الفروع بعد اتضاح الضابطة بما قلناه.

حكم التنفُّر المخرج

عن الجنس المخالف

قد يقال: إنَّ لبعض الأشخاص طبعاً يتنفَّر عن الجنس المخالف - من حيث الميل الجنسي - تنفُّراً شديداً وله ميل شديد إلى الجنس المماثل بحيث يقع بسبب كَفِّ النفس عن نكاح المماثل في الحرج، فهل يجوز لمثل هذا الشخص تغيير الجنسية؟

والجواب: أنَّ جواز تغيير الجنسية لمثل هذا الأشخاص - على فرض وجودهم في الخارج واقعاً - إنَّما يجوز بشرطين:

أحدهما: أن يقع من أجل ذلك في الحرج الشديد الرافع للتكليف حقيقةً.

ثانيهما: توقف رفع هذا الحرج على تغيير الجنسية؛ بحيث لا يمكن علاج ذلك بدواء، وكان رأي الأطباء الحاذقين توقف علاجه على تغيير الجنسية. ولا يخفى أنَّ تشخيص هذا التوقف في عهدة الأطباء الأخصائيِّ الحاذقين. وأما تشخيص الحرج الشخصي، ففي عهدة شخص من يريد تغيير الجنسية. وأما تشخيص الحرج النوعي - بأنَّ كانت المشقة بالغة إلى حدٍّ لا تُحمَل عادةً لنوع الناس وغالبهم -، ففي عهدة العرف وإن كان إحراز ذلك في عهدة

شخصه. و الأقوى اعتبار بلوغ المشقة إلى هذا الحد، كما حققناه في محلّه.^(١)

أللهم إلا أن يقال بأنّ تغيير الجنسية لما لا يتحقق حقيقةً - بل إنّما القابل للتحقق مجرد تغيير الآلات التناسلية و الأعضاء الهندامية - ، يكون في ما هو المتحقق الرائج من التغيير فساداً، بل إفساداً و إشاعة الفحشاء، و دليل نفي الحرج لا يرفع حرمة موجب الإشاعة الفحشاء و الإفساد بأيّ وجه؛ حيث إنه مما يقطع بعدم رضی الشارع بوقوعه بأيّ وجه.

هذا، مضافاً إلى دخول نكاحه حينئذٍ في عنوان اللواط أو المساحقة. و عليه فيحرم تغيير الآلات حينئذٍ؛ إما لما يستلزمه من الإفساد و إشاعة الفحشاء، و إما لوقوع اللواط أو المساحقة بذلك؛ لفرض عدم التغيير الواقعي. نعم يكون الحرام حينئذٍ نفس فعل النكاح، لا عملية التغيير بنفسها.

لواذعى الزوج تدليس الزوجة



- مطالبة الزوجة أجرة خدمتها للزوج
- هل لكلّ من الزوجين مطالبة أجرة خدمتها للآخر؟
- اشتراط أداء المهر عند المطالبة

لو ادعى الزوج تدليس الزوجة

لو ادعى الزوج تدليس الزوجة بأنّها أخفت العيب الموجود حال العقد، فأنكرت الزوجة - إما بدعوى إعلانها بعد الإذعان بوجود العيب حال العقد، أو بإنكار أصل وجود العيب - يُقدّم قول الزوجة، وعلى الزوج اثبات دعواه بالبينة، والوجه فى ذلك أن الزوجة على الثاني منكر بلا إشكال.

و قد يقال: إنّها من قبيل المدعى على الأوّل لرجوع كلامها إلى دعوى الإعلان. و لما كان مقتضى الأصل عدم الإعلان، يكون كلامها خلاف الأصل، فهي المدعى.

و فيه: أنّ عنوان المدعى من العناوين العرفية المحضة؛ إذ لم يدل نصّ شرعي على تحديده. و هو فى ارتكاز العرف من لو تركّ الدعوى تركت الدعوى و انقلعت من أصلها بتركه و سكوته. و هذا العنوان إنّما يصدق فى المقام على الزوج دون الزوجة. و أما التحديد بأنّ المدعى من خالف قوله الأصل، و المنكر من وافق قوله الأصل فهو تحديد غالي و قد يتخلف. و إنّما المعيار المحكّم فى نظر العرف هو الملاك الأوّل.

هل للزوجة مطالبة أجره خدمتها للزوج؟

❶ مقتضى قاعدة جواز أخذ الأجرة على المندوبات وإن كان جواز مطالبة الأجرة للزوجة بإزاء خدمتها للزوج في البيت؛ نظراً إلى استحباب خدمتها وحُسن التبُّع لها.

❷ إذا اشترط الزوج عليها خدمتها في البيت في عقد النكاح أو كان العقد مبيّناً على ذلك حسب الارتكاز يجب عليها الخدمة؛ نظراً إلى وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد ولو كان شرطاً ضمناً على أساس تباني المتعاقدين أو ارتكازياً بُني عليه العقد.

❸ لا يجوز أخذ الأجرة لها عند الاشتراط؛ لأنه من قبيل أخذ الأجرة على الواجبات. و يشهد لذلك أيضاً استقرار سيرة المشرعة على عدم أخذ الزوجة الأجرة على خدمتها للزوج و الأولاد في محيط الأسرة، إلا أن يشترط الزوجة أخذ الأجرة على ذلك في متن العقد.

هل لكل من الزوجين
مطالبة أجره خدمته للآخر؟

قد يتفق أن الزوجة تطالب بعد طلاقها أجره عملها في البيت من الزوج، فهل للزوجة المطلقة مطالبة أجره مثل ما عملته في البيت، مضافاً إلى مطالبة المهر، بل الكلام واقع أساساً في استحقاقها لأجره عملها في البيت و خدمتها للزوج حتى قبل طلاقها. بل يأتي الكلام في استحقاق الزوج للأجرة بازاء خدمته الزوجة.

و الجواب : أن الكلام تارة : يقع في أصل جواز أخذ الزوجة أجره عملها للزوج بالعنوان الذاتي الأولي الثابت بمقتضى عقد النكاح ، و أخرى : بعنوان آخر كالشرط في ضمن العقد أو الإجارة و نحو ذلك مما هو خارج عن مقتضى ذات العقد.

و أما بالعنوان الذاتي الثابت بمقتضى الزوجية ، فقد يتوهم ان أخذ الأجرة خلاف مقتضى عقد النكاح لأن حسن التبعل و خدمة الزوج من شؤون النكاح. و لكن التحقيق : أنه لا إشكال في جوازه ؛ لأن عملها في البيت للزوج و خدمتها إياه ليس من الواجبات حتى يكون من قبيل أخذ الأجرة على الواجبات ، فلا يجوز. بل أقصى ما يمكن أن يقال: إنه من المندوبات ؛ بلحاظ كونه من قبيل حسن التبعل ؛ لدلالة قول الصادق عليه السلام : «جهد المرأة حسن التبعل» في معتبرة زرارة^(١) ، و صحيحة الأصمغ بن نباته^(٢). و أحكام عقد النكاح تعم الواجبات و

١- من لايحضره الفقيه : ج ٤ ص ٤١٦ ، ص ٥٩٠٤.

٢- الكافي : ج ٥ ، ص ٩ ، ح ١. هذه الرواية مشهورة بالشهرة الروائية ؛ إذ رويت بطرق عديدة أخرى مثل نهج البلاغة ، محمد عبده : ج ٤ ص ٣٤ ، الحكمة ١٣٦ / الكافي : ج ٥ ، ح ٤ / الخصال : ص ٥٨٧ ، ح ١٢ ، ص ٦٢٠ / تحف العقول : ص ١١١ ، ٦٠ / خصائص الأئمة للسيد الرضي : ص ١٠٣. مضافاً إلى صحة سند المذكورتين.

المندوبات. و حسنُ التبعل من مندوباتها وإنَّ أخذ الأجرة على المندوبات جائزٌ. فلا إشكال في جوازه.

لكن يجب الدفع على الزوج باشرطه من جانب الزوجة في ضمن العقد لفظاً أو تبنياً و قبول الزوج حين إنشاء العقد لفظاً. و ينتفي استحقاقها للأجرة باشرط الزوج عدمها في متن العقد و قبولها ؛ إمّا لفظاً أو ضمناً على نحو التباني.

أما لفظاً ، فيجب الوفاء ؛ لعموم «المؤمنون عند شروطهم» في صحيح منصور بزرج.^(١) أما ضمناً ، فلدخول الشرط الضمني - المبني عليه العقد بالتباني أو الارتكاز الجارية عليه عادة عرف أهل بلد الزوجين - في عموم «شروطهم» ؛ لصدق الشرط عليه عرفاً.

و حاصل الكلام: أنَّ استحقاق الزوجة لأجرة مثل العمل في بيت زوجها تارةً يقع فيه الكلام بالعنوان الثابت لذات العقد الأولي الثابت لذات العقد. و أخرى: بالعنوان الثانوي العارضي الثابت لغير ذات العقد من شرط أو إجارة.

أما الجهة الأولى: فمقتضى القاعدة جواز أخذ الزوجة الأجرة على عملها في البيت لزوجها ؛ بدلالة عموم أو إطلاق مادلّ على جواز أخذ الأجرة على المندوبات، و لقاعدة الاحترام ؛ أي حرمة عمل المسلم ، بل أيّ عاقل ؛ لاستقرار سيرة العقلاء على ذلك و عدم ردعها من جانب الشارع ، بل ثبت امضاءها؛ لإطلاقات نصوص باب الإجارة ، إلّا إذا تبانى الزوجان على التبرّع أو اشترطاه في ضمن عقد النكاح.

أللهم إلّا أن يُدعى سيرة المتسرعة على عدم الأخذ في خصوص الزوجة ، فتكون مخصّصة أو مقيدة لهذه العمومات. و في إحراز هذه السيرة و اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام تأمل، بل هو مشكلٌ.

أما الجهة الثانية: فيمكن القول باستحقاقها للأجرة ؛

و هذا الاستحقاق ثابتٌ إمّا بعنوان الأجير، كما لو أمرها الزوج بفعل ؛ لأنه في قوّة معاملة الأجير معها نظير ما لو أمر شخصٌ ببناءٍ أو تعمير بيته. و الوجه في ذلك قيام السيرة العقلانية على ضمان الأمر أجره عمل من أمره بالفعل له ، لو لم تكن هناك قرينةٌ على المجانية. و السرّ فيه أنّهم يتلقّون من الأمر بالعمل - الذي له مالية عند العقلاء و العرف - إجارة العامل المأمور على ذلك العمل. و هذه السيرة مورد امضاء الشارع ؛ لدلالة النصوص على ضمان الأجرة حينئذٍ و قد وردت هذه النصوص في باب الإجارة. و ذلك إمّا إذا لم يُشترط أخذ الأجرة أو عدمه في ضمن عقد النكاح.

و إمّا باشتراط الزوجة أجره عملها حين العقد على الزوج فقيل الزوج، فتستحق الزوجة الأجرة حينئذٍ. و لافرق في ذلك بين الاشتراط اللفظي أو الضمني المبني عليه العقد بالتباني، أو بالارتكاز الثابت بجريان عادة أهل العرف.

لكن هذا إذا لم يشترط الزوج على الزوجة عدم الأجرة على عملها في بيته. فلو شرط ذلك ، ينتفي استحقاقها الأجرة حينئذٍ، حتى لو أمرها الزوج بالعمل. و لا فرق في ذلك أيضاً بين الاشتراط اللفظي ، أو الضمني المبني عليه العقد بالتباني قبله ، أو بارتكاز أهل عرف بلدهما. فعلى أيّ حال ينتفي استحقاقها.

و قد يستدل لحرمة أخذ الأجرة على خدمة الزوج إذا أمرها بذلك بصحبة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما حق الزوج على المرأة؟ فقال صلى الله عليه وآله لها: أن تعطيه و لا تعصيه»^(١)

و فيه: أنّ المقصود وجوب طاعة الزوج في ما أو جب الشارع طاعته عليها، لا مطلق ما

أمرها به.

و أما قول النبي ﷺ للمرأة: «إجلسي في بيتك وأطيعي زوجك»^(١) في صحيحة عبد الله بن سنان، فانما يُنظر إلى وجوب الطاعة في عدم الخروج من البيت، لا مطلقاً.
و أيضاً قد يتوهم دلالة ما دلّ على النهي عن بيتوتة الزوجة حال كون الزوج ساخطاً عليها^(٢).

و فيه: أن المقصود في هذه النصوص عدم رضی الزوج و سخطه على الزوجة لسوء خلقها، و حدة لسانها و عصيانها في ما أوجب الشارع عليها من حقوق الزوج.

هذا كله في إستحقاق الزوجة للأجرة. و أما الزوج فهل يستحق الأجرة بازاء خدمة زوجها ؟ مقتضى التحقيق التفصيل بين ما يرجع إلى اتفاق نفقة الزوجة من المأكل و الملبس و المسكن ، فلا يجوز أخذ الأجرة له. و الوجه فيه : أن ذلك واجبٌ عليه شرعاً ؛ لدلالة قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٣) و قوله تعالى : ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْهِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَاتَّمَرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمَ فَسْتَرَضِعْ لَهُ أُخْرَى. لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾^(٤).

فإنّ هاتين الآيتين وإن وردتا في المرأة المطلقة، لكنهما دلّتا على ذلك في غير المطلقة بالفحوى القطعي. و لدلالة النصوص الصحيحة المتظافرة على ذلك^(٥) مضافاً إلى اتفاق الفقهاء

١-الوسائل: ب ٩١ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

٢-المصدر ح ٣ / ب ٨٠ ح ١-٣.

٣-البقرة: ٢٣٣.

٤-الطلاق: ٦ و ٧.

٥-الوسائل: ب ١، ٢، ٤، ٦.

على ذلك. و لما كان الاتفاق واجباً عينياً على الزوج لا يجوز له أخذ الأجرة عليه؛ لما ثبت في محله من عدم جواز أخذ و أما في ما لا يرجع إلى الاتفاق من الخدّمات و الأعمال إذا كانت بدعوة الزوجة و أمرها - لا على الوجه التبرعية والمجانية - يستحق الأجرة بذلك؛ لما سبق بيانه آنفاً. هذاتمام الكلام في حكم استحقاق كلّ واحد من الزوجين الأجرة بازاء عمله للآخر.

اشتراط أداء المهر عند المطالبة؟

١ المراد من اشتراط أداء المهر عند المطالبة إنما هو نفي التأجيل.

٢ دليل ذلك: أنَّ مقتضى التأجيل عدم ثبوت حق المطالبة للزوجة ولا وجوب أداء الدين من جانب الزوج لو طالبت الزوجة قبل حلول الأجل في المؤجل ، بخلاف غير المؤجل ، بل يجب حينئذٍ أداء الدين بمجرد مطالبة الدائن، فيكون الشرط المزبور مؤكداً لمقتضى الدين، لا لغوياً.

لو شرطت الزوجة
أو الزوج أداء المهر
عند المطالبة

قد يُسئل أنه ما هو المراد من اشتراط أداء المهر عند

المطالبة في خُطْب عقد النكاح قد يُنقل عن بعض الكتب

القانونية الجديدة أنّ هذا الشرط في مقابل شرط «عند الاستطاعة» الموجب لاحتياج إثبات استطاعة الزوج إلى إقامة البيّنة من جانب الزوجة، وإلاّ فمقتضى الأصل عدمها. وهذا بخلاف ما لو شرطه بقيد عند المطالبة، فيعكس الأمر؛ يعني كون الاستطاعة موافقاً للأصل وإنّما الإعسار بحاجة إلى الإثبات.

وفيه: أنّه لا فرق بين الصورتين لأنّ الزوج منكر الاستطاعة على أيّ حالٍ. والأصل

عدمها فقوله موافق للأصل.

مقتضى التحقيق: أنّ المراد من قيد عند المطالبة ينبغي أن يكون إشارة إلى نفي التأجيل

؛ أي في مقابل عند الأجل. ولازمه عدم ثبوت حق المطالبة للزوجة ولا وجوب أداء الدين من

جانب الزوج لو طالبت الزوجة قبل حلول الأجل في الدين المؤجل، وهذا بخلاف غير المؤجل

فيجب أدائه عند مطالبة الدائن. فيكون قيد «عند المطالبة» في مقابل عند حلول الأجل، و

مؤكداً لمقتضى الدين. فلا يكون لغواً. نعم لو لم يذكر لا يضر بثبوت وجوب الأداء عند

المطالبة بمقتضى ماهية الدين شرعاً. أما الاستطاعة فهي معتبرة على أيّ حال في وجوب دفع

الدين. وأما كون المهر ديناً على الزوج، فقد دلّت عليه حسنة عبد الخالق، قال: «سألت

أباعده الله عليه السلام عن الرجل يتزوج المرأة فيدخل بها قبل أن يعطيها شيئاً؟ قال عليه السلام: هو دين عليه»،^(١) و
مثلها صحيحنا عبد الحميد بن عواض^(٢) وكذا يدلّ على ذلك ما ورد في تزويج الباقر عليه السلام
امراًً بنسيئةٍ في صحيحة البزنطي^(٣)؛ فإنّ التعبير بالنسيئة يدلّ على كونه من قبيل الدين.

١- الوسائل ب ٨ من أبواب المهور ح ١٢.

٢- الوسائل: ب ٨، ح ٢ و ١٠.

٣- الوسائل : ب ٧ من أبواب المهور ح ٥.

شروط ضمن عقد النكاح



- شرط ترك الزوج على الزوجة / تنقيح الآراء و تعيين رأي المشهور
- تحقيق نصوص المسألة
- مقتضى التحقيق: التفصيل بين شرط النتيجة و شرط الفعل
- شرط وكالة الزوجة بلا عزل، في طلاقها و قبول بذلها في وثائق الزواج
- شرط عدم العمل بوظائف الزوجية
- شرط حرية العمل في المعاشرة من جانب الزوجة

خلاصة البحث

❶ شرط ترك التزوّج على الزوجة في ضمن عقد النكاح باطل على المشهور - كما في الحدائق -، بل باتفاق الأصحاب وإجماعهم كما صرح بذلك في الجواهر وغيره. وأما صحة العقد المشروط بذلك، فلا خلاف فيها بين الأصحاب؛ لاتفاق الكل على ذلك في خصوص المقام وإن اختلفوا في فساد العقد بفساد الشرط في غير المقام.

وقد وردت في ذلك ثلاث طوائف من النصوص:

الأولى: ما دلّت على بطلان الشرط المزبور إذا كان بنحو شرط النتيجة بجعله سبباً للطلاق. هذه الطائفة تامّة سنداً ودلالة.

الثانية: ما استدلّ به لإثبات بطلانه على نحو شرط الفعل، لكنّها ضعيفة سنداً ودلالة.

الثالثة: ما استدلّ به لصحته بنحو شرط الفعل. ومقتضى التحقيق تمامية هذه الطائفة سنداً ودلالة.

فالتحقيق التفصيل بين شرط ذلك بنحو شرط النتيجة فيبطل و يلغو و يصح العقد، و بين شرط ذلك بنحو شرط الفعل فيصح و ينفذ و يجب الوفاء به. و حينئذٍ على فرض التخلف إنّما يَأْثُم، لكن لا تنلّم بذلك صحة العقد.

و الدليل على ذلك أولاً: نصوص الطائفة الأولى والثالثة، و ضعف الطائفة الثانية.

و ثانياً: قاعدة تحكيم العام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر الدليل المخصّص؛ إذّا تُنتج هذه القاعدة في المقام تحكيم عموم «المؤمنون عند شروطهم» على نصوص الطائفة الثانية و الثالثة على فرض الشك في إخراج شرط ذلك بنحو شرط الفعل لأجل تعارض الطائفتين الأخيرتين.

و ثالثاً: لأن المتيقن من الإجماع في المسألة بطلان شرط ذلك على نحو شرط النتيجة ، و لاحجية
للدليل اللبي في الخارج عن المتيقن من معقده، و هو اشتراط ذلك بنحو شرط الفعل.
و يمكن أيضاً تصحيح شرط ذلك باشتراط الزوجة فعل توكيل الزوج إياها في إيقاع طلاقها عند
تزوجه عليها ؛ بحيث يقع إنشاء التوكيل في حين عقد النكاح ، لكن موضوع الوكالة إيقاع الطلاق
من جانب الزوجة في ظرف التزوج عليها. و عليه فلا يأتي إشكال التعليق في عقد التوكيل الواقع
ضمن النكاح.

شرط ترك التزوّج على الزوجة /

تنقيح الآراء و رأي المشهور

إذا اشترط الزوج في عقد النكاح - أو اشترطت

الزوجة عليه و قبله - أن لا يتزوج على الزوجة ، بطل الشرط و لغى، و صحّ عقد النكاح المشروط به ، باتفاق الفقهاء كما صرّح به في الجواهر^(١). و في المسالك^(٢) نفي الاشكال عن بطلان هذا الشرط و استظهار الاتفاق من كلمات الأصحاب على صحّة العقد. و لكن في الحدائق: «المشهور في كلام الأصحاب أنّه إذا اشترط في العقد ما يخالف المشروع مثل أن لا يتزوج عليها أو لا يتسرّى ، بطل الشرط و صحّ العقد و المهر».^(٣) فاختلفت كلماتهم بين دعوى الاتفاق و الشهرة على ذلك.

ثمرة نفوذ هذا الشرط و صحته وجوب ترك التزوج و حرمة فعله على الزوج تكليفاً ؛ وفاءً بالشرط، بل و فساد تزوّجه على الزوجة ؛ بناءً على الالتزام بأمرين: أحدهما: سراية النهي إلى عنوان النكاح الجديد، و لكن مقتضى التحقيق: عدم سراية النهي إلى النكاح الجديد ؛ لأنّه إنّما يحرم حينئذٍ بعنوان كونه مخالفةً و نقضاً للشرط في ضمن العقد الأوّل ، لا بعنوان التزوّج على الزوجة أو النكاح الجديد أو تعدد الزوجة. ثانيهما: اقتضاء النهي في المعاملات فسادها. و ثمرة فساد هذا الشرط لغويته و عدم ترتب أثر عليه و صحة العقد الأوّل ؛ بناءً على عدم كون الشرط الفاسد مفسداً للعقد كما هو المشهور و مقتضى التحقيق في مطلق المعاملات ، بل

١- جواهر الكلام: ج ٣١ ، ص ٩٥.

٢- مسالك الأنفهام: ج ٨ ص ٢٤٥.

٣- الحدائق الناضرة: ج ٢٤ ، ص ٥٢٥.

ادّعي عليه الإجماع في خصوص المقام.

و على أيّ حال فالعمدة هي النصوص ؛ لأنّ الإجماع - على فرض تحققه - مدركيّ غير كاشف عن رأي المعصوم بنفسه تعبدًا ، مع معارضة دعواها بدعوى الشهرة الكاشفة عن وجود المخالف في المسألة.

تحقيق

نصوص المسألة

نصوص المقام على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: مادّل على فساد الشرط المزبور على نحو شرط النتيجة ؛ بأن كانت الزوجة مطلقةً إن تزوّج الرجل عليها وكون الزوج سبباً لطلاقها.

من هذه النصوص صحيحة محمد بن قيس ، عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل تزوّج امرأة و شرط لها إن هو تزوّج عليها امرأة أو هجرها أو اتّخذ عليها سرية، فهي طالق. ففرضي عليه السلام في ذلك أنّ شرط الله قبل شرطكم، فإن شاء و في لها بما اشترط، و إن شاء أمسكها و اتّخذ عليها و نكح عليها»^(١).

مورد هذه الرواية اشتراط ترك التزوّج بنحو شرط النتيجة. و لا كلام في بطلان هذا الشرط.

و إنّما الكلام في ما لو اشترط الزوج ذلك على نحو شرط الفعل ؛ بأن لا يفعل الزوج عليها ، لا أن تكون الزوجة مطلقة بذلك، كما هو مدلول هذه الصحيحة ، فلا تصلح لإثبات المطلوب ؛ إذ لا نظر لها إلى اشتراط ذلك بنحو شرط الفعل، بل إنّما هي ناظرة إلى شرط النتيجة.

و منها: صحيحة الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «أنّه سئل عن رجل ، قال: لامرأته: «إن تزوّجتُ عليك، أو بتّ عنك فأنت طالق. فقال عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من شرط لامرأته سوى كتاب الله

عَزَّوَجَلَّ لم يجز ذلك عليه ولا له»^(١).

و مثلها في الدلالة خبر عبدالله بن سنان^(٢)، مع ضعف سنده ؛ للجهل بطريق الشيخ إلى علي بن إسماعيل الميثمي.

نظيرهما مرسل العياشي في تفسيره عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر^(٣) قال: «قضى أمير المؤمنين^(٤) في امرأة تزوجها رجل و شرط عليها و على أهلها إن تزوج عليها امرأة أو هجرها أو أتى عليها سرية فإنها طالق، فقال^(٥): شرط الله قبل شرطكم. إن شاء و فى بشرطه، و إن شاء أمسك امرأته و نكح عليها و تسرى عليها، و هجرها إن أتت بسبيل ذلك؛ قال الله تعالى في كتابه: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع»^(٦).

و يرد عليه: ما أوردناه على سابقه، من ضعف السند و قصور الدلالة.

حاصل ما يرد على الاستدلال بهذه الطائفة: أنها وردت في تعليق الطلاق على التزويج. و قد دلت على بطلان شرط ترك التزويج إذا جعل التزويج سبباً للطلاق، فحكم الامام^(٧) ببطلان هذا الشرط بلحاظ عدم جعل الشارع ذلك سبباً للطلاق. و عليه فالمقصود من شرط الله إنما هو ما جعله الله سبباً للطلاق. و هو التلقظ بصيغة الطلاق. فمقصوده^(٨) أن ما جعله الله سبباً للطلاق هو السبب، دون التخلف عن الشرط المزبور. فمثل هذا الشرط باطل لغو لا أثر له، فلا يجب الوفاء به، بل يكون باختياره.

الطائفة الثانية: ما دلّ على فساد هذا الشرط بنحو شرط الفعل؛ أي اشتراط مجرد ترك فعل التزويج عليها.

من هذه النصوص:

١- الوسائل: ب ١٣ من مقدمات الطلاق، ح ١.

٢- الوسائل ب ٣٨ من أبواب المهور، ح ٢.

٣- الوسائل: ب ٢٠ من أبواب المهور، ح ٦. / ب ٢٠، ح ٦.

خبر حمّادة - بنت الحسن أخت أبي عبيدة الحذاء - ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة و شرط لها أن لا يتزوَّج عليها و رضيت أن ذلك مهرها، قالت: فقال أبو عبد الله عليه السلام: هذا شرط فاسد لا يكون النكاح إلا على درهم أو درهمين»^(١).

هذه الرواية مضافاً إلى ضعف سندها - للجهل بحال حمّادة الواقعة في طريقها - لا تتم دلالتها ؛ لورودها في ما لو جعل الزوج اشتراط عدم التزوج مهراً للزوجة ، لا مجرد اشتراط ترك التزوج عليها. و خصوصية موردّها واضحة لامناص من دخلها ، و هي عدم مالية لترك التزوَّج مع اعتبار المالية في المهر.

منها: معتبرة موسى بن بكر عن زرارة: «إنّ ضريساً كانت تحتها بنت حمران، فجعل لها أن لا يتزوَّج عليها و لا يتسرّى أبداً في حياتها و لا بعد موتها، على أن جعلت له هي أن لا تتزوَّج بعده أبداً، و جعلاً عليهما من الهدى و الحجّ و البدن و كلّ مال لهما في المساكين إن لم يف كلّ واحد منهما لصاحبه ، ثمّ إنّه أتى أبا عبد الله عليه السلام فذكر ذلك له. فقال عليه السلام: إنّ لابنة حمران لاحقاً و لن يحملنا ذلك على أن لا نقول لك الحقّ اذهب فتزوَّج و تسرّ فإنّ ذلك ليس بشيء، و ليس عليك و لا عليها، و ليس ذلك الذي صنعتما بشيء، فجاء فتسرّى و وُلِدَ له بعد ذلك أولاد»^(٢).

هذه الرواية و إن كانت معتبرة على الأقوى ؛ لما اخترناه من اعتبار روايات موسى بن بكر، إلّا أنّها في مورد اشتراط ترك تزوّج كلّ من الزوج و الزوجة على الآخر أبداً في حياته و لا بعد موته. و هذا أيضاً غير مربوط بالمقام ؛ لأنّ الكلام في اشتراط الزوج ترك فعل التزوج عليها ما دامت في حباله و لا مدفع من احتمال خصوصية مورد هذه الرواية.

و لم أجد ما يدل على مضمون هاتين الروايتين غيرهما. لكنّهما ضعيفتان في السند و الدلالة على محلّ النزاع، فلا تثبتان المطلوب.

١- الوسائل: ب ٢٠ من أبواب المهور، ح ١.

٢- المصدر: ح ٢.

الطائفة الثالثة: مادلّ على صحة هذا الشرط بنحو شرط الفعل و وجوب الوفاء به. و هي

صحيحتان:

إحدهما: صحيحة منصور بن بزرج عن الامام الكاظم عليه السلام، قال: «قلت له: إن رجلاً من مواليك تزوّج امرأة، ثم طلقها فبانت منه، فأراد أن يراجعها، فأبى عليه إلا أن يجعل لله عليه أن لا يطلقها و لا يتزوّج عليها، فأعطاها ذلك، ثم بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال عليه السلام: بنس ما صنع. و ما كان يدريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار؟ قال عليه السلام له: فليف للمرأة بشرطها، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المؤمنون عند شروطهم»^(١).

وجه الدلالة: أنّ الرجوع بمنزلة العقد الجديد. و قد أمر الامام عليه السلام بوفاء هذا الشرط. فدلّت هذه الصحيحة على صحة هذا الشرط و وجوب الوفاء به.

قد يُناقش في دلالتها باحتمال خصوصية موردها - و هو الرجوع بعد الطلاق -؛ لتزلزل علة الزوجية بالطلاق - الواقع قبل الرجوع - و احتياجها إلى استحكامها باشتراط ترك ما يوجب وهن العلة. و مع احتمال هذه الخصوصية في مورد هذه الرواية يشكل الاستدلال بها. و أما استدلال الامام عليه السلام بعموم قول النبي صلى الله عليه وآله: «المؤمنون عند شروطهم»، فلا ينعف لإلغاء الخصوصية المزبورة في المقام بعد العلم بتخصيصه بما دلّ على بطلان الشرط المخالف للكتاب و السنة و دلالة النصّ على تطبيقه على شرط الزوج ترك التزوّج على الزوجة عند رجوعه إليها بعد الطلاق. و عليه فاحتمال الخصوصية في مورد هذه الصحيحة يوجب مواجهة الاستدلال بها - لوجوب الوفاء بهذا الشرط في بداية عقد النكاح - مع المشكل.

و لكن يمكن دفع هذه المناقشة بأنّ مثل هذه الخصوصية ليس احتمالها في حدّ يوجب اختصاص الحكم بالرجوع بعد البناء على كون الرجوع في حكم العقد الجديد و كون المطلقة

الرجعية في حكم الزوجة.

ثانيتها: صحيحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام : «في الرجل يقول لعبده : أعتقتك على أن أزوجك ابنتي ، فإن تزوجت عليها أو تسرّيت ، فعليك مائة دينار فأعتقه على ذلك ، و تسرّي أو تزوّج ، قال عليه السلام : عليه شرطه» .^(١)

وجه الدلالة: رجوع قول المولى -إن تزوجت عليها أو تسرّيت فعليك مائة دينار - إلى اشتراط ترك الزوج و التسري في تزويج بنته الواقع شرطاً للعتق. و ظهور قوله عليه السلام : «عليه شرطه» في نفوذ هذا الشرط و وجوب الوفاء به. و احتمال خصوصية العتق غير وجيه ؛ لأنّ الشرط المزبور وقع في ضمن تزويج البنت، كما لا خصوصية في كون الشرط من جانب المولى من حيث مخالفته للكتاب.

و يمكن النقاش في دلالتها على المطلوب تارة: بأنّ مرجع شرط ذلك إلى اشتراط مائة دينار على العبد عند تزوّجه على البنت. و هذا غير اشتراط ترك الزوج في التزويج. و إلاّ كان الأنسب أن يقول المولى: «أعتقتك على تزويج بنتي تزويجاً مشروطاً بعدم الزوج عليها. و من هنا يكون معنى قوله: «عليه شرطه» : يجب عليه دفع ما شرطه من دفع مائة دينار عند الزوج على البنت، و ليس معناه يجب عليه ترك الزوج على البنت. و بناءً على هذا البيان تكون هذه الرواية خارجة عن الشرط المبحوث عنه في المقام. كما أنّ مرجع قوله: «و شرط لها إن هو تزوّج عليها... فهي طالق» في صحيحة محمد بن قيس إلى شرط طلاق الزوجة - أي كونها مطلقة - عند التزوّج عليها. و من هنا يكون شرط الله بمعنى حكم الله أي ما جعله الله تعالى سبباً شرعياً للطلاق مقدّم على ما يجعله العباد سبباً للطلاق.

و أخرى: بدعوى رجوع الشرط المزبور إلى اشتراط ترك الزوج على الزوجة في عقد

التزويج ، لكنّه بحيث لو تزوّج عليها الزوج ، كان عليه مائة دينار ، أو كانت الزوجة طالقاً. فعلى الأوّل يكون التزويج عليها سبباً للضمان و على الثاني سبباً لطلاقها. وبناءً على هذا البيان أيضاً تكون الصحيحة المزبورة على وزان صحيحة محمد بن قيس، إلّا أنّ جعل التزويج على الزوجة سبباً لضمان مائة دينار لا محذور فيه ؛ لعدم كونه مخالفاً للكتاب و السنة ، بخلاف جعله سبباً للطلاق. و هذا هو الفارق بينهما و هو الوجه في أمر الامام عليه السلام بوجوب الوفاء بشرطه في الأوّل دون الثاني.

و عليه فلا بدّ في اشتراط ترك الزوج بنحو شرط النتيجة من التفصيل بين ما لو كان هذا الشرط مخالفاً للكتاب و السنة ؛ بأن يتضمّن جعل ما ليس بسبب شرعيّ سبباً شرعياً - كسببية التزوّج على الزوجة لطلاقها - ، و بين ما لو لم يكن مخالفاً لهما ؛ بأن يتضمن الشرط جعل السببية لما وافق الشارع سببيته الشرعية، كسببية التزويج على الزوجة لضمان مالٍ لها.

هذا، و لكن التأمّل يقضي أنّ سبب الضمان في الحقيقة نفس جعل الرجل ضمان مائة دينار في عهده ، لكنه في ظرف التزوّج عليها. فإنشاء الضمان فعلي لكن المنشأ مقيدٌ بظرف خاص. و النتيجة في نهاية الشوط رجوع الشرط المزبور إلى شرط الفعل. فاشتراط الرجل ترك فعل التزوّج عليها بلسان إنشاء ضمان مائة دينار عند التزوّج عليها.

فتحصّل : أنّ نصوص المقام على طوائف ثلاث :

الأولى : ما دلّت على بطلان شرط ترك التزوّج على نحو شرط النتيجة. و هذا البطلان ثابتٌ بلا إشكال، بل هو المتيقن من معقد الإجماع المنقول في المقام.

الطائفة الثانية : ما دلّت بظاهرها على بطلان شرط ذلك بنحو شرط الفعل. و هذه الطائفة ضعيفة سنداً و دلالة على ذلك في المقام.

الطائفة الثالثة: ما دلّت على جواز شرط ذلك و وجوب الوفاء به. و هي أيضاً لا تخلو

في دلالتها على جواز هذا الشرط من مناقشة ، و لكنّ المناقشة في دلالتها غير واردة ، كما قلنا.

نعم المشهور شهرة عظيمة قريبة بالإجماع فساد هذا الشرط مطلقاً. و لكن المتيقن من مصبّ الشهرة و الاتفاق إنّما هو شرط ذلك بنحو شرط النتيجة كما أفاده النصّ الصحيح.

مقتضى التحقيق

في المقام

يقتضي التحقيق نكسيتين:

الأولى: بطلان شرط ترك التزوج على الزوجة بنحو شرط النتيجة إذا تضمّن جعل ما ليس بسبب شرعي سبباً شرعياً ، كجعل التزويج على الزوجة سبباً لطلاقها.

الثانية: جواز شرط ذلك بنحو شرط الفعل و نفوذه ، و وجوب الوفاء به.

و ذلك أولاً: لضعف ما استُدل به من النصوص لإثبات بطلانه.

و ثانياً: لضعف المناقشة في دلالة صحيحة ابن مسلم على صحة اشتراط ذلك بنحو شرط الفعل ، بل يُقوّى دفع المناقشة في دلالة صحيحة منصور بإلغاء الخصوصية عن مورد الرجوع بعد كونه في حكم العقد الجديد.

و ثالثاً: لخروجه عن المتيقن من نقل الإجماع و الشهرة في المقام على بطلانه.

و رابعاً: لمقتضى قاعدة تقديم العام و تحكيمة في الشبهة المفهومية لدليل المخصّص إذا كانت الشبهة دائرة بين الأقل و الأكثر، و لا سيّما إذا كان المخصّص دليلاً لثبوت.

و ذلك لأنّ عموم «المؤمنون عند شروطهم» قد خُصّص بما دل على بطلان الشرط المخالف للكتاب و السنة. و في المقام قام الدليل على كون شرط ترك التزوّج - من جانب الزوج في متن العقد من بداية إنشائه - مخالفاً للكتاب و باطلاً. و تردّد مدلول هذه النصوص بين خصوص الشرط المزبور على نحو شرط النتيجة و بين الأعم منه و ما لو كان بنحو شرط

الفعل. و المتيقن من مدلول هذه النصوص إنما هو خصوص ما لو كان الشرط المزبور على نحو شرط النتيجة ؛ لتمايميتها فيه سنداً و دلالةً. و عليه فالشبهة مفهومية دائرة بين الأقل و الأكثر. و مقتضى ما حققناه في محله^(١) حجية العام في القدر الزائد من الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل و الأكثر لدليل المخصّص.

فتحصّل أنّ مقتضى التحقيق في المقام: التفصيل بين كون شرط ترك الزوج بنحو شرط النتيجة فيبطل و يلغو إذا كان مخالفاً للشرع - برجوعه إلى جعل ما ليس بسبب في الشرع للطلاق سبباً له - و بين ما لو كان بنحو شرط الفعل، فيصح و يجب الوفاء به ؛ بمقتضى القاعدة و النص.

أما مقتضى القاعدة ؛ لأنّه عمل مباح في نفسه، فيُحكّم فيه عموم «المؤمنون عند شروطهم»، و إلّا ليُصبح هذا العموم لغواً ، و لأنّه مقتضى قاعدة تحكيم العام في الزائد من الشبهة المفهومية - لدليل المخصّص - الدائرة بين الأقل و الأكثر ، كما قلنا.

أما النص، فلظاهر صحيحي ابن مسلم و منصور كما عرفت. و لافرق في ذلك بين كون شرط الفعل عند الرجوع و بين كونه في بداية إنشاء عقد النكاح في الصحة و النفوذ. غاية الأمر في الشرط عند الرجوع ثبت الصحة و النفوذ بدلالة النص الخاص - و هو صحيحة منصور البزرج، - مضافاً إلى مقتضى القاعدة ، فالنص الوارد فيه موافق لمقتضى القاعدة.

و أما شرط ترك الزوج أبداً حتى بعد موت الزوجة أو الزوج ، فالأقوى بطلانه و لغويته مطلقاً حتى لو كان بنحو شرط الفعل. و ذلك لدلالة معتبرة موسى بن بكر السابقة. كما لا إشكال في فساده لو جعله مهراً ، كما أفاده خبر حمّادة ؛ لأنّه و إن كان ضعيف السند ، لكن مقتضى ظاهر النصوص الواردة في المهر - من اعتبار كونه مالاً - عدم صحة اشتراط ذلك مهراً

١- راجع كتابنا: بدايع البحوث: ج ٤ ص ٢٥٦ / و أيضاً بحثنا عن ذلك بنحو أحسن و أثبتنا مقتضى التحقيق في محله من كتابنا «دقائق البحوث».

؛ لعدم كونه مالا.

قد يقال: إنَّ تعليل الامام عليه السلام بقوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ في خبر ابن مسلم^(١) يدل على إلغاء الخصوصية عن تعليق الطلاق على ذلك بقوله: «فأنها طالق»؛ لأنَّ الآية المستشهد بها لا ينافي وقوع الطلاق بذلك، وإنَّما ينافي ترك التزويج. فنستكشف من ذلك عدم خصوصية تعليق الطلاق على التخلّف عن هذا الشرط، بل إنّما يبطل لمخالفة المشروط في نفسه - وهو ترك التزويج على الزوجة - للكتاب.

وفيه: أنّ هذا التقريب وإن كان تامّاً لإثبات دلالة الرواية على بطلان شرط ترك التزويج في نفسه حتى على نحو شرط الفعل، إلاّ أنّ هذه الرواية ضعيفة بالإرسال ولم يرد الاستشهاد بالآية المزبورة في رواية صحيحة.

وأما دعوى انجبار ضعف سندها بعمل المشهور، فلا وجه لها؛ لعدم إحراز استناد المشهور إليها. وأمّا ما قلناه في علم الأصول من كفاية مطابقة فتوى المشهور مع مدلول الخبر الضعيف في إحراز استنادهم إليه وانجبار ضعفه، فأنما هو في ما إذا كان الدليل منحصراً في ذلك الخبر، ولكن في المقام لا ينحصر الدليل في هذا المرسل، بل دلّت على ذلك الرواية الصحيحة، كما عرفت.

هذا بلحاظ النصوص. وأما ما حُكي من الإجماع والشهرة، فهو دليل لثبوت. ولا إشكال في عدم حجية الدليل اللبي في الخارج عن المتيقّن من مصبّه؛ حيث إنّّه لا إطلاق للدليل اللبي، كما لا صراحة لكلمات الأصحاب. بعد قوّة احتمال كون مرادهم في فتواهم ببطلان شرط ذلك خصوص ما كان على نحو شرط النتيجة. ومقتضى القاعدة تحكيم العام في الزائد عن المتيقّن من المخصّص اللبي.

شرط توكيل الزوجة
لإنشاء الطلاق

هاهنا فرع لتصحيح شرط ترك الزوج على نحو شرط الفعل.

و هو شرط الزوجة على الزوج أن يوكلها عن نفسه في إيقاع الطلاق عند التزوج عليها. مقتضى القاعدة صحة هذا الشرط ؛ لأنّه شرط توكيل في ضمن عقد النكاح. و ليس هذا من قبيل شرط النتيجة ؛ لأنّ التوكيل فعلٌ، فلا يخالف الكتاب ، بل التوكيل نفسه يؤكّد مدلول الكتاب ؛ لأنّه فرع الالتزام و التصديق بما دلّ عليه الكتاب من ثبوت حق الزوج و التسري على الزوجة للزوج. و ذلك لأنّ مرجع هذا الشرط في الحقيقة إلى شرط إيقاع الزوج طلاقها عند التزوج عليها ؛ لأنّ الوكيل بمنزلة الموكل. فيكون توكيل الزوج زوجته في إيقاع طلاقها في حكم إيقاع الزوج نفسه الطلاق.

و ليس ذلك مخالفاً للكتاب ؛ لأنّه حق ثابت للزوج في الشرع. و ليس أيضاً من قبيل التعليق في عقد التوكيل ؛ لأنّ التوكيل حاصل بالفعل بمجرد قبول الزوج هذا الشرط بقبوله النكاح المبني على ذلك. و إنّما المعلق متعلق التوكيل و هو إيقاع الطلاق. و في الحقيقة مرجع ذلك إلى إنشاء الزوج بالفعل - بنفس قبوله الشرط - توكيل زوجته في إيقاع الطلاق حينما تزوّج عليها. فالزوج عليها ظرف لمتعلق التوكيل. و لا فرق في ذلك بين كون التوكيل بلا عزل أم لا. أللهم إلا أن يقال: إنّ مرجع ذلك إلى اشتراط كون زمام الطلاق بيدها، لكنه لما ليس بنحو شرط النتيجة، بل ليس من قبيل شرط ترك الزوج و التسري، بل شرط توكيل عند التسري في ضمن عقد النكاح، كما ليس من باب التعليق في العقد.

١ شرط وكالة الزوجة بلا عزل، في طلاقها و قبول بذلها في وثائق الزواج

٢ شرط عدم العمل بوظائف الزوجية

٣ شرط حرية العمل في المعاشرة من جانب الزوجة

خلاصة البحث

١ إذا اشترطت الزوجة على الزوج في عقد النكاح توكيله إياها وكالة بلا عزل في طلاقها - بمراجعتها إلى الحاكم أو بتوكيل الغير ، أو بنفسها - ، يصح الشرط على القاعدة ؛ لعموم أدلة الوفاء بالشرط عموماً و خصوصاً في النكاح، ولأنّ التوكيل عقد جائز مباح، و لعدم اشتراط الرجولية في الوكيل في إيقاع الطلاق.

٢ المشهور جواز توكيل الزوجة في طلاق نفسها و خالفهم شيخ الطائفة ؛ معللاً بإطلاق النصوص المانعة.

٣ اختلفت النصوص في ذلك، و هي على أربع طوائف. و مقتضى الصناعة في الجمع بينها

حمل النصوص المانعة على جعل أمر الطلاق بيد المرأة من غير توكيل - بل يبطل

النكاح بذلك إذا كان مبنياً عليه مشروطاً به - ، و حمل النصوص المجوزة على تفويض ذلك

بنحو التوكيل ، كما اختاره صاحب الوسائل.

٤ إذا اشترطت الزوجة على الزوج في متن عقد النكاح عدم العمل بالوظائف الواجبة ، ينبغي التفصيل بين ما لو كان الشرط مخالفاً لمقتضى عقد النكاح أو بنحو شرط النتيجة فيبطل الشرط حينئذٍ و يلغو ولا يضر بصحة النكاح. وأما إذا لم يكن مخالفاً لمقتضى العقد وكان بنحو شرط الفعل، فيصح الشرط و ينفذ، بل يجب الوفاء به. وكذلك إذا اشترطت على الزوج خروجها عن البيت لصله أرحامها و معاشره أصدقائها.

تقدّم في قسم فقه الأسرة تحقيق شرط ترك التزوّج على الزوجة، و اتضح هناك -
بالمناسبة - حكم شرط الطلاق من جانب الزوجة عند تسري الزوج و تزوّجه على الزوجة.
لكن بقي في المقام شرائط أخرى في ضمن عقد النكاح، نبحت هاهنا عن أهمّها ابتلاء. و هي
ثلاثة:

١ - ما دُكر في وثائق الزواج ، من شرط الزوجة على الزوج توكيله إيّاها - وكالة
بلاعزل - في طلاقها بالرجوع إلى الحاكم أو بتوكيل الغير لإيقاع الطلاق ، أو توكيله إيّاها في
قبولها بذل نفسها من جانب الزوج في طلاق الخلع. ذكر هذا الشرط في متن وثائق الزواج^(١)
المتداولة معلقاً على تحقّق أمور مذكورة فيها.

٢ - شرط عدم العمل بوظائف الزوجية في متن عقد النكاح من جانب كل واحد منهما.

٣ - اشتراط الزوجة على الزوج حرّيتها في المعاشرة و المراودة مع أيّ شخص شئت -
في دائرة الشرع - من الأرحام و الأقرباء و الأصدقاء. هذه الشروط الثلاثة هي عمدة ما يُبتلى
به من الشروط المذكورة في متن عقد الزواج.

١- حقوق مدني: ج ٤ ص ٤٧٣ / حقوق مدني خاتواده: ج ١ / ص ٢٥٨ / و أيضاً توجد في وثائق الزواج المتداولة.

مقتضى القاعدة في
شروط ضمن عقد النكاح

ينبغي قبل الخوض في البحث تنقيح مقتضى القاعدة النافعة

في المقام، فنقول:

مقتضى القاعدة الأولية جواز أي شرط في النكاح، إلا ما خالف الكتاب و السنة. و قد دلت على هذه القاعدة طائفتان من النصوص:

الطائفة الأولى: ما دلّ من النصوص على جواز كل شرط في ضمن عقد النكاح إذا تراضى الزوجان عليه.

من هذه الطائفة موثقة عبدالله بن بكير، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « ما كان من شرط قبل النكاح هذمه النكاح ، و ما كان بعد النكاح فهو جائز »^(١).

و منها: صحيحة محمد بن مسلم ، قال: « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل : « و لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة » فقال عليه السلام : ما تراضوا به من بعد النكاح فهو جائز، و ما كان قبل النكاح فلا يجوز إلا برضاها و بشيءٍ يعطيها فترضى به »^(٢).

هذه الرواية ضعيفة بطريق الكليني ؛ لوقوع سهل بن زياد فيه. لكنها صحيحة بطريق أحمد بن محمد بن عيسى ؛ اذ رواها في نوادره عن صفوان بن يحيى عن عبدالله بن بكير عن محمد بن مسلم^(٣) و كان أحمد بن محمد و صفوان كلاهما من أصحاب الرضا عليه السلام ، فأنهما في طبقة واحدة و روى أحمد عن صفوان أيضاً روايات أخرى غير هذه الرواية.

و جاء في رواية أحمد «تراضوا عليه» و لم يجي في ذيلها قوله: «و بشيءٍ يعطيها فترضى به».

١-الوسائل ب ١٩ من أبواب المتعة ح ٢.

٢-الوسائل ب ١٩ من أبواب المتعة ح ٢.

٣-نوادر أحمد بن محمد بن عيسى : طبع مؤسسة الامام الهادي ص ٨٤ ح ١٨٨.

و لا إشكال في دلالة هذه الرواية بإطلاقها على قاعدة جواز كل شرط في عقد النكاح.

الطائفة الثانية: ما دلّ من النصوص على بطلان كل شرط مخالف للكتاب و السنة.

كصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: «وكل شرط خالف كتاب الله فهو

رد»^(١).

و صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المسلمون عند شروطهم، إلا كل

شرط خالف كتاب الله عزّوجلّ، فلا يجوز»^(٢).

و في صحيحة الآخر عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال : «كل شرط خالف الكتاب

باطل»^(٣).

و في موثقة إسحاق بن عمار ، عن جعفر ، عن أبيه عليه السلام، إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان

يقول: «من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به ؛ فإنّ المسلمين عند شروطهم، إلا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ

حرماً»^(٤).

بين هذه الموثقة و بين ما قبلها عموم من وجه؛ اذ قد يصدق مخالفة الكتاب و لا يكون

من قبيل تحليل الحرام و تحريم الحلال كاشتراط ترك حلال بشرط الفعل. و ربما يصدق

تحريم الحلال و تحليل الحرام و لا يصدق مخالفة الكتاب ، كاشتراط ما يخالف السنة بنحو

شرط النتيجة. و ربما يصدقان معاً كاشتراط ما يخالف الكتاب بنحو شرط النتيجة.

لكن الطائفتين لما كانتا مثبتتين لا تعارض بينهما ، بل يفيدان بطلان كل شرط محرّم

للحلال و الحرام و كل شرط مخالف للكتاب.

١- الكافي ج ٥ ص ٢١٢ ح ١٧.

٢- تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٢٢ ح ١٠ و قد روى في الوسائل هاتين الروایتين و روايات أخرى بهذا المضمون / الوسائل ب ٦ من أبواب الخيار من كتاب التجارة.

٣- الوسائل : ب ٦ من أبواب الخيار ح ٤.

٤- الوسائل ب ٦ من أبواب الخيار ح ٥.

و عليه فكلُّ شرط مخالف للواجبات و المحرّمات باطلٌ ؛ نظراً إلى صدق مخالفة الكتاب و السنة. و كل شرط مخالف للكتاب أو السنة بنحو شرط النتيجة باطل؛ لصدق تحليل الحرام و تحريم الحلال على هذا النوع من الشرط. و عليه ففي المباحات يفصل بين شرط النتيجة فيبطل ، و بين شرط الفعل فيجوز ؛ لعدم صدق تحريم الحلال حينئذٍ و للزوم لغوية الطائفة الأولى، بل يلزم لغوية العقد المستثنى منه في هذه الطائفة لو لم نقل بجواز هذا النوع من الشرط.

و لكن وردت هاهنا طائفة من النصوص^(١) دلّت على عدم جواز شرط ترك الزوج على الزوجة ، مع كونه مخالفاً للمباح: من هنا حملناها على شرط ذلك بنحو شرط النتيجة ؛ لأنّه الموجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال ، دون اشتراط ذلك بنحو شرط الفعل.

بل و لو لا ذلك ليُصبح عموم ؛ «المؤمنون عند شروطهم» لغواً ؛ للزوم كون جميعها مخالفاً للكتاب.

و عليه فمقتضى القاعدة التفصيل في الشرط المخالف للمباحات بين شرط الفعل فيصح و بين شرط النتيجة فيبطل.

شرط توكيل الزوجة

في إنشاء الطلاق

هاهنا طريقٌ لتصحيح شرط ترك التزوُّج على نحو شرط الفعل. و هو شرط الزوجة في عقد النكاح أن يوكّلها الزوج في إيقاع الطلاق عند التزوُّج عليها. مقتضى القاعدة صحة هذا الشرط ؛ لأنّه شرط توكيلٍ في ضمن عقد النكاح. و ليس هذا من قبيل شرط النتيجة ؛ لأنّ التوكيل فعلٌ، فلا يخالف الكتاب ، بل التوكيل نفسه يؤكّد مدلول الكتاب ؛ لأنّه فرع الالتزام و التصديق بما دلّ عليه الكتاب من ثبوت حق التزوُّج و التسري

على الزوجة للزوج. و ذلك لأنّ مرجع هذا الشرط في الحقيقة إلى شرط إيقاع الزوج طلاقها عند التزوُّج عليها ؛ لأنّ الوكيل بمنزلة الموكل، فتوكيل الزوج زوجته في إيقاع طلاقها في حكم إيقاع الزوج نفسه الطلاق. و أمّا ماهو المتداول في زماننا من شرط التوكيل، فيؤول في الحقيقة إلى عقد التوكيل في مجلس العقد بإمضاء الزوج ما كُتب في سجلّ الزواج، و هو: «وَكَلْتُ زوجتي في طلاقها عند تزوّجي عليها». و ليس التوكيل مخالفاً للكتاب؛ لأنّه حق ثابت في الشرع لكلّ أحدٍ.

و الحاصل: إنّ اشتراط التوكيل في ضمن النكاح، يتصور بنحوين،

أحدهما: التوكيل بنحو شرط النتيجة؛ بأن يُكتفى بشرط التوكيل و يُجعل نتيجته سبباً للتوكيل؛ للتوكيل؛ بحيث يكون شرط ذلك في حكم عقد التوكيل. و مقتضى القاعدة بطلانه كما سبق بيان وجه ذلك.

ثانيهما: بنحو شرط الفعل ؛ بأن يشترط الزوج في ضمن عقد النكاح فعل التوكيل في صورة الزوج و التسرّي عليها. و هذا جائز نافذ بمقتضى القاعدة، كما سبق بيان وجه ذلك تفصيلاً.

و تظهر ثمرة الفرق بين نفوذ شرط التوكيل بنحو شرط الفعل و بين نفوذه بنحو شرط النتيجة في أنّه يترتب على الأوّل حرمة فعل التزوُّج على الزوجة تكليفاً و لا يبطل وضعاً؛ لعدم تعلق النهي حينئذٍ بعنوان التزوُّج، بل إنّما يتعلق بمخالفة الشرط. نعم يجوز للحاكم - بعد رجوع الزوجة - إلزام الزوج على الطلاق في الصورة الأولى بمقتضى التكليف. و لكن يترتب على نفوذ شرط النتيجة سببية شرط التوكيل لتحقق التوكيل و قيام الشرط مقام عقد التوكيل، فيلزم منه جواز إيقاع الزوجة الطلاق أو إقدامها عليه بتوكيل رجل في إيقاعه، بلا حاجة إلى عقد التوكيل.

و أما كيفية شرط التوكيل المزبور بنحو شرط النتيجة، فهي اشتراط أن يحصل التوكيل بمجرد قبول الزوج العقد المشروط بذلك و بنفس إنشاء عقد النكاح المبني على هذا الشرط. و هو باطل لما سبق من رجوعه إلى جعل ما ليس بسبب عند الشارع سبباً؛ حيث إن سبب التوكيل من الأسباب التوقيفية، و إنما هو إنشاءؤه بصيغة عقد التوكيل، لا بصيغة عقد النكاح؛ إذ الشارع جعل صيغة عقد التزويج سبباً للنكاح لا سبباً للتوكيل.

و هاهنا صورة ثالثة و هي أن يوكل الزوج في مجلس العقد زوجته في إيقاع الطلاق عند التزوج عليها، من دون اشتراطه في ضمن عقد النكاح. و لما كان التوكيل بهذا النحو عاملاً مانعاً عن التزويج عليها، من هنا ربما تُقدّم الزوجة على طلب توكيل الزوج إياها في إيقاع الطلاق؛ نظراً إلى تأثيره في ترك التزويج عليها. و ليس ذلك من قبيل التعليق في عقد التوكيل؛ لتحقيق إنشاء التوكيل بالفعل و إنما يكون متعلقه - و هو إيقاع الطلاق - استقبالياً.

و الظاهر أن ما تداول في زماننا من شرط وكالة الزوجة بلا عزل في وثائق الزواج يرجع إلى هذا القسم، كما أشرنا إليه آنفاً؛ لرجوعه في الحقيقة إلى توكيل الزوج الزوجة في الطلاق عند التزوج عليها في مجلس العقد؛ إذ المتداول في مجالس العقد إمضاء الزوج ما هو المكتوب في وثيقة الزواج، من كون الزوجة وكيلاً للزوج في إيقاع الطلاق - بالمباشرة أو بتوكيل رجل - عند تزويج الزوج عليها.

بيان آخر لتفقيح
مقتضى القاعدة الأولية

من الأمور المبتلى بها في مجالس عقد النكاح كثيراً اشتراط كل من الزوج و الزوجة في ضمن العقد، كاشتراط الزوجة وكالة نفسها عن الزوج في الطلاق، أو اشتراطها أن يكون بيدها الجماع، أو عدم عملها بخدمة الزوج في البيت، أو خروجها من البيت لأية حاجة متى شئت بغير إذنه، أو اشتراط حرّيتها في معاشرة الرجال الأجانب، أو اشتراط ترك الوطي، أو عدم افتضاؤها، أو اشتراط عدم إخراجها أو عدم

خروجه من البلد و نحو ذلك.

ينبغي قبل الخوض في البحث عن آحاد هذه الفروع تنقيح مقتضى القاعدة النافعة في المقام، فنقول:

مقتضى القاعدة الأولية جواز أي شرط في النكاح، إلا ما خالف الكتاب و السنة. و قد دلّت على هذه القاعدة طائفتان من النصوص:

الطائفة الأولى: ما دلّ من النصوص على جواز كلّ شرط في ضمن عقد النكاح إذا تراضى الزوجان عليه.

من هذه الطائفة موثقة عبدالله بن بكير، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : «ما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح ، و ما كان بعد النكاح فهو جائز»^(١). و قد سبق بيان المراد من كون الشرط بعد النكاح.

و منها: صحيحة محمد بن مسلم ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ : «و لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة» فقال عليه السلام : ما تراضوا به من بعد النكاح فهو جائز، و ما كان قبل النكاح فلا يجوز إلا برضاها و بشيءٍ يعطيها فترضى به»^(٢).

هذه الرواية ضعيفة بطريق الكليني ؛ لوقوع سهل بن زياد فيه. لكنها صحيحة بطريق أحمد بن محمد بن عيسى ؛ اذ رواها في نوادره عن صفوان بن يحيى عن عبدالله بن بكير عن محمد بن مسلم^(٣) و كان أحمد بن محمد و صفوان كلاهما من أصحاب الرضا عليه السلام ، فانّهما في طبقة واحدة و روى أحمد عن صفوان أيضاً روايات أخرى غير هذه الرواية.

و جاء في رواية أحمد «تراضوا عليه» و لم يجي في ذيلها قوله: «و بشيءٍ يعطيها

١- الوسائل ب ١٩ من أبواب المتعة ح ٢.

٢- الوسائل ب ١٩ من أبواب المتعة ح ٢.

٣- نوادر أحمد بن محمد بن عيسى : طبع مؤسسة الامام الهادي ص ٨٤ ح ١٨٨.

فترضى به».

ولا إشكال في دلالة هذه الرواية بإطلاقها على قاعدة جواز كل شرط في عقد النكاح. ولكن لا يبعد دعوى انصرافها إلى التراضي على المهر؛ لقوله في الذيل «و شيء يعطيها». و لكن إفراده بالذكر يقوّي عدم كون النظر في الصدر إلى خصوص المهر، بل ناظرٌ إلى مطلق ما تراضى عليه الزوجان.

الطائفة الثانية: ما دلّ من النصوص على بطلان كل شرط مخالف للكتاب و السنة.

كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «وكل شرط خالف كتاب الله فهو ردٌّ»^(١).

و صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المسلمون عند شروطهم، إلا كل شرط خالف كتاب الله عزّوجلّ، فلا يجوز»^(٢).

و في صحيحة الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «كل شرط خالف الكتاب باطل»^(٣).

و في وثيقة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: «من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به؛ فإنّ المسلمين عند شروطهم، إلا شرطاً حرّماً حلالاً أو أحلّ حراماً»^(٤).

و قد اتضح بما بيّناه سابقاً في المعنى المقصود من تحليل الحرام و تحريم الحلال أنّ بين ذلك و بين مخالفة الكتاب و السنة نسبة التساوي. و لكن تحريم الحلال باشتراط ترك

١- الكافي ج ٥ ص ٢١٢ ح ١٧.

٢- تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٢٢ ح ١٠ و قد روى في الوسائل هاتين الروايتين و روايات أخرى بهذا المضمون / الوسائل ب ٦ من أبواب الخيار من كتاب التجارة.

٣- الوسائل: ب ٦ من أبواب الخيار ح ٤.

٤- الوسائل ب ٦ من أبواب الخيار ح ٥.

المباح إنَّما يصدق و ينطبق على شرط ذلك بنحو شرط النتيجة، لكنَّهما صادقان عرفاً على شرط ترك الواجب أو فعل الحرام بنحو شرط الفعل.

و عليه فكلُّ شرط مخالف للواجبات والمحرمات باطل؛ نظراً إلى صدق مخالفة الكتاب و السنة. و أيضاً كل شرط مخالف للمباحات بنحو شرط النتيجة باطل؛ لصدق تحليل الحرام و تحريم الحلال على هذا النوع من الشرط. و عليه ففي المباحات يفصل بين شرط النتيجة فيبطل ، و بين شرط الفعل فيجوز ؛ لعدم صدق تحريم الحلال حينئذٍ و للزوم لغوية الطائفة الأولى، بل يلزم لغوية العقد المستثنى منه في هذه الطائفة لو لم نقل بجواز هذا النوع من الشرط. مضافاً إلى ما سبق من كون هذا التفصيل مقتضى الجمع بين نصوص المقام ، بحمل ما دل من النصوص^(١) على عدم جواز شرط ترك التزوُّج على الزوجة ، على شرط ذلك بنحو شرط النتيجة ؛ لأنَّه الموجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال ، دون اشتراط ذلك بنحو شرط الفعل. بل و لو لا ذلك ليصبح عموم ؛ «المؤمنون عند شروطهم» لغواً ؛ للزوم كون جميعها مخالفاً للكتاب. و عليه فمقتضى القاعدة التفصيل في الشرط المخالف للمباحات بين شرط الفعل فيصح و بين شرط النتيجة فيبطل.

فتحصّل مما بيَّناه أولاً: أنَّ الممنوع من الصور الثلاث المزبورة إنَّما هو إحداها، و هي اشتراط التوكيل في عقد النكاح بنحو شرط النتيجة، دون الصورتين الأخريين.

و ثانياً: أنَّه لا مانع من توكيل الزوج الزوجة في طلاقها بمقتضى القاعدة ؛ نظراً إلى عدم دليل على اشتراط الرجولية في الوكيل لإيقاع الطلاق أو إنشاء عقد النكاح و لا في سائر موارد الوكالة ، كما قرّر في محلّه إمكان توكيل الزوجة رجلاً في إيقاع الطلاق. فإذا كان التوكيل عقداً جائزاً غير مخالف للكتاب و السنة، لا مانع من توكيل الزوجة في الطلاق في ضمن عقد النكاح على القاعدة.

و ثالثاً: أنَّ ما هو معمول رائجٌ في زماننا، من وكالة الزوجة بلاعزل في الطلاق عند الزوج، يكون من قبيل إنشاء التوكيل في ضمن عقد النكاح، لا شرطه. و ما فيه من التعليق على التزوّج لا يوجب إشكال التعليق في عقد التوكيل ؛ نظراً إلى رجوعه في الحقيقة إلى تقييد متعلّق الوكالة و توقيته بالزمان الواقع فيه أحد الموارد المذكورة في وثائق الزواج؛ إذ الوكالة حينئذٍ تعلّقت بإيقاع الطلاق منجزاً، و إنّما قيد متعلّقها بزمان وقوع أحد المذكورات. و هذا نظير ما لو وكلّها في عقد ابنه عند قدومه من السفر. فالتوكيل بنفسه فعليّ، و إنّما المعلّق متعلقه، و هو إيقاع الطلاق ؛ بمعنى إيقاعه في ظرف تحقق أحد الموارد المذكورة في وثيقة الزواج. فلا يسري التعليق إلى نفس عقد التوكيل حتى يبطل. و الوجه في ذلك: أنَّ المتداول في زماننا إمضاء الزوج في مجلس العقد ما كُتِبَ في وثيقة الزواج بمضمون كون الزوجة وكيلاً للزوج في إيقاع الطلاق في صورة تزوّجه عليها. و لا ريب في أنَّ إمضاء الزوج هذا المكتوب في قوّة إنشائه لعقد التوكيل عرفاً. نعم لو قال أو كان المكتوب هكذا: «تعهدتُ، أو شرطت أن أوكلّك في طلاقك عند تزوّجي عليك» لا يبعد رجوعه إلى شرط الفعل. فحينئذ لا يترتب عليه أكثر من وجوب التوكيل - عند التزوج عليها - تكليفاً. و هذا بخلاف ما لو كان المكتوب: «وكلّتك في طلاقك عند تزوّجي عليك»؛ لظهوره في فعلية أصل التوكيل و تنجيزه.

تنقيح كلمات الفقهاء في

توكيل الزوجة في الطلاق

كلّ ما سبق كان بمقتضى القاعدة. و لكن وقع الخلاف

بين الفقهاء في جواز توكيل المرأة في طلاق نفسها. فقد ذهب المشهور إلى جوازه كما صرّح بهذه الشهرة في الحدائق^(١). و لكن خالفهم الشيخ الطوسي ، كما صرّح بمخالفته في الشرائع و الجواهر و الحدائق^(٢). و قد نقل عنه في الحدائق أنّه قال: «و إن أراد أن يجعل الأمر إليها،

١- الحدائق الناضرة: ج ٢٥ ص ١٧٢.

٢- جواهر الكلام: ج ٣٢ ص ٢٤ / الحدائق الناضرة ج ٢٥ ص ١٧٢.

فعدنا لا يجوز على الصحيح من المذهب. و في أصحابنا من أجازها»^(١). و توقف فيه المحدث البحراني و استظهره أيضاً من كلام الفقيه السبزواري^(٢).

و استدل العلامة في المختلف للمشهور بقوله: «لنا أنه فعل يقبل النيابة، و المحلّ قابل فجاز كما وكل غيرها من النساء أو توكّلت في طلاق غيرها». نقل عنه ذلك في الحقائق^(٣). و لا يخفى أنّ كلامه ناظر إلى مقتضى قاعدة جواز شرط المباح في العقود؛ لأنّ التوكيل و النيابة عقد جائز حلال، و إلى عدم اشتراط الرجولية في الوكالة.

و على أيّ حال فالعمدة في الاستدلال هي النصوص، و هي على أربع طوائف.

الطائفة الأولى: ما دلّ من النصوص على عدم جواز مطلق الوكالة في النكاح. و هو موثقة زارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تجوز الوكالة في الطلاق»^(٤).

و لكن حملها شيخ الطائفة على صورة حضور الزوج. و حملها في الوسائل^(٥) على التقية أو الكراهة و محامل أخرى. و لكن الحمل على التقية أولى لو كان مذهب أكثر أهل العامة - المعاصرين لعهد الأئمة عليهم السلام - عدم جواز التوكيل في الطلاق. وجه الأولوية: أنّ نفي الجواز لا يلائم الكراهة. و أما حمل التوكيل على حال الحضور أيضاً، فلا يبعد؛ نظراً إلى تداول ذلك بين العوام في النكاح فَمَنعه الشارع في الطلاق. و أما وجه ضرورة الحمل أنّ توكيل الرجل في الطلاق مورد اتفاق الأصحاب و هذا الخبر يمنعه بإطلاقه، مضافاً إلى معارضته للطائفة الثانية.

الطائفة الثانية: ما دلّ من النصوص على صحة وكالة الغير - من جنس الرجل - في

١- الحقائق الناضرة: ج ٢٥ ص ١٧٢.

٢- المصدر: ص ١٧٣.

٣- المصدر: ص ١٧٢.

٤- الوسائل ب ٣٩ من أبواب مقدمات الطلاق، ح ٥.

٥- الوسائل ذيل الحديث المزبور.

طلاق المرأة، كصحبة سعيد الأعرج، و معتبرة السكوني وغيرهما^(١).

ففي صحبة سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن رجل جعل أمر امرأته إلى رجل، فقال: إشهدوا أنني قد جعلت أمر فلانة إلى فلان، فيطلقها، أيجوز ذلك للرجل؟ فقال عليه السلام: نعم»^(٢) و مثله في الدلالة معتبرة السكوني وخبر مسمع^(٣).

هذه الطائفة لما وردت في توكيل الرجل، يتوقف الاستدلال بها على ضمّ عدم الفصل بين الرجل والمرأة في جواز التوكيل كما هو الثابت باتفاق النصّ والفتوى.

الطائفة الثالثة: ما دلّ من النصوص على عدم جواز جعل أمر الطلاق بيد الزوجة، بل دلّت هذه الطائفة على بطلان النكاح والطلاق بذلك. وهي:

١ - موثقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل إذا خير امرأته؟ قال عليه السلام: إنما الخيرة لنا، ليس لأحد، وإنما خير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمكان عائشة فاخترن الله ورسوله ولم يكن لهنّ أن يخترن غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»^(٤). دلّت هذه الموثقة بمفهوم الحصر على عدم جواز جعل أمر الطلاق بيد الزوجة، بقوله عليه السلام: «إنما الخيرة لنا».

٢ - موثقة عيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن رجل خير امرأته فاخترت نفسها، بانت منه؟ قال عليه السلام: لا، إنما هذا شيء كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خاصة. أمر بذلك ففعل. ولو اخترن أنفسهنّ لطلّقهنّ» لطلّقن وهو قوله الله عزّ وجلّ: «قل لأزواجك إن كنّ تنّ تردن الحياة الدنيا زينتها فتعالين أمتعنّ وأسرحنّ سراحاً جميلاً»^(٥). ونظيرها موثقة محمد بن مسلم^(٦) لكن

١- الوسائل ب ٣٩ من أبواب مقدمات الطلاق، ح ١، ٢، ٤.

٢- الوسائل: ب ٣٩ من أبواب مقدمات الطلاق، ح ١.

٣- المصدر، ح ٢، ٤.

٤- الوسائل ب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق ح ٢.

٥- الوسائل: ب ٤١ من أبواب مقدمات النكاح ح ٤.

٦- الوسائل: ب ٤١ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٤.

قوله عليه السلام: «لو اخترن أنفسهن لطلقن» مخالفٌ للمطلوب؛ لدلالته على وقوع طلاقهن بإيقاع النبي صلى الله عليه وآله. نعم بناءً على نسخة «لُطِّقْنَ» يتم المطلوب. و لكن الآية تدل على الأول.

٣ - مرسل ابن بكير ، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في امرأة نكحها رجل فأصدقته المرأة و شرطت عليه أن بيدها الجماع و الطلاق. فقال عليه السلام: خالف السنة و ولئى الحق من ليس أهله. و قضى عليه السلام أن على الرجل الصداق ، و أن بيده الجماع و الطلاق، و تلك السنة»^(١). هذه المرسلة دلت على لغوية الشرط و صحة النكاح ، و هو مقتضى القاعدة. لكنّها ناظرة إلى شرط ولاية الزوجة على الطلاق، و هذا غير مجرد تخيير الزوج إياها في البينة و السراح.

٤ - مرسل هارون بن مسلم : عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قلت له: ما تقول في رجل جعل أمر امرأته بيدها؟ قال: فقال عليه السلام لي: ولئى الأمر من ليس أهله و خالف السنة و لم يجز النكاح»^(٢). هذه المرسلة دلّت على بطلان أصل النكاح ، لكنه خلاف مقتضى القاعدة و ساير نصوص المقام ، من لغوية الشرط و صحة النكاح.

و قد صُرح أيضاً ببطلان أصل النكاح فيها إذا جعل الرجل أمر الطلاق بيد الزوجة في صحيحة يزيد الكُناسي و صحيحة حمران^(٣).

ففي صحيحة يزيد الكُناسي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «لا ترضى المرأة من زوجها شيئاً في عدتها ؛ لأنّ العصمة قد انقطعت فيما بينها و بين زوجها من ساعتها، فلا رجعة له عليه و لا ميراث بينهما»^(٤).

و في صحيحة حمران ، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «المخيرة تبين من ساعتها من غير

١- الوسائل : ب ٤٢ من مقدمات الطلاق، ح ١.

٢- المصدر : ح ٥.

٣- الوسائل ب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق ح ١٠ و ١١.

٤- الوسائل : ب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق، ح ١٠.

طلاق و لا ميراث بينهما؛ لأنَّ العصمة بينهما قد بانت منه ساعة كان ذلك منها و من الزوج»^(١). هاتان الصحيحتان صريحتان في بطلان أصل النكاح بتخير الزوج الزوجة في طلاقها.

الطائفة الرابعة: ما دلَّ من النصوص على جواز النكاح و صحة الطلاق إذا خيَّر الزوج الزوجة في الطلاق و جعل أمرها بيدها في غير زمان عدَّة الحيض، و دلَّت على وقوع الطلاق كلّما إذا اختارت الزوجة الطلاق، و هي:

١ - صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا خيَّرها و جعل أمرها بيدها في غير قبل عدَّتْها من غير أن يُشهد شاهدين، فليس بشيءٍ. و إن خيَّرها و جعل أمرها بيدها بشهادة شاهدين في قبل عدَّتْها، فهي بالخيار ما لم يتفرَّقا. فإن اختارت نفسها، فهي واحدة و هو أحق برجعتهما. و إن اختارت زوجها، فليس بطلاق»^(٢). قوله عليه السلام: «في غير قبل عدَّتْها»؛ أي في داخل زمان عدَّة الحيض. ظاهر هذه الصحيحة إناطة جواز تخيير المرأة في طلاقها بكونه في خارج زمان العدَّة و بإشهاد شاهدين. و لكن تصلح للاستدلال به لاثبات جواز تخيير الزوجة في طلاق نفسها؛ إذ الشرطان المزبوران يعتبران في أصل جواز الطلاق فيعلم بذلك منه أنَّ التقيد يتعلّقان بنفس الطلاق؛ بمعنى أنَّ التخيير فعلي، و لكن يعتبر في متعلّق التخيير - و هو إيقاع الطلاق - أن يكون في خارج زمان العدَّة و بإشهاد شاهدين، من دون اعتبارهما في نفس التخيير، أو يحمل على التخيير في طلاقها بالفعل في مجلس التخيير - كما لا يبعد - فيعتبر هذان الشرطان حينئذٍ. و على أيِّ حال تدل على جواز تخيير الزوجة في طلاقها المشروع على النحو المفوَّض، لا في طلاقها على وجه غير المشروع؛ أي في خارج زمان عدَّة الحيض و من غير إشهاد شاهدين.

٢ - صحيحة حسين بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الطلاق أن يقول الرجل لامرأته: اختاري. فإن اختارت نفسها، فقد بانت منه و هو خاطب من الخطّاب. و إن اختارت زوجها فليس بشيءٍ أو

١- الوسائل: ب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق، ح ١١.

٢- الوسائل ب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق، ح ١٤.

يقول: أنت طالق. فأَيُّ ذلك فعل، فقد حرمت عليه. ولا يكون طلاقٌ ولا خلعٌ ولا مبارأةٌ ولا تخييرٌ، إلا على طهرٍ من غير جماعٍ بشهادة شاهدين»^(١).

٣ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يخير امرأته، أو أباه، أو أخاه، أو وليها؟ فقال عليه السلام: «كلُّهم بمنزلة واحدة إذا رضيت»^(٢). ظاهر هذه الصحيحة توسعة نطاق التخير بعد المفروغية عن عدم جوازه.

مقتضى الصناعة الجمع بين الطائفتين الأخيرتين بحمل المانعة على تفويض أمر الطلاق إلى الزوجة بغير توكيل، و المجوزة على توكيلها في ذلك كما قال في الوسائل: «أقول هذا ظاهر في أنه وكلها في طلاق نفسها»^(٣).

و يشهد لهذا الجمع نصوص الطائفة الثانية بعد نفي الفرق بين توكيل الزوج رجلاً و بين توكيله الزوجة على القاعدة، كما قال العلامة. و أما موثقة زرارة، فقد عرفت أنها محمولة على التقية.

و الحاصل: إن مقتضى الجمع بين نصوص المقام جواز اشتراط توكيل الزوجة في طلاق نفسها؛ لأنه اشتراط فعل جائز مباح؛ لفرض كون اشتراط توكيلها بنحو شرط الفعل، لا شرط النتيجة.

قد يُستظهر من بعض النصوص التفصيل في التوكيل بين ما لو وكلها الزوج في أمر الطلاق كيفما شئت و لو على النحو غير المشروع، و بين ما لو وكلها في الطلاق على النحو المشروع مع مراعاة شرائطه. و يستشهد لذلك بصحيفة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا خيّرهما و جعل أمرها بيدها في غير قبل عدّتها من غير أن يشهد شاهدين فليس بشيء. و إن

١- الوسائل ب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق ح ١٥.

٢- الوسائل: ب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق، ح ١٦.

٣- الوسائل ب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق ذيل الحديث ١٤.

خبرها وجعل أمرها بيدها بشهادة شاهدين في قبل عدتها، فهي بالخيار ما لم يتفارقا. فإن اختارت نفسها فهي واحدة وهو أحق برجعتها. وإن اختارت زوجها، فليس بطلاق»^(١). وجه الدلالة أن الطلاق في زمان العدة بغير الاشهاد بشاهدين غير مشروع. و بدلالة هذه الصحيحة يُفصل بين النصوص المانعة والمجوزة في المقام.

و يرد عليه: أن التوكيل لا يجوز ولا ينفذ أساساً في أمر غير مشروع. و محل الكلام إنما هو في جواز أصل التوكيل بنفسه في فرض عدم وجود المنع من جهة أخرى. و عليه فهذا التفصيل يؤول إلى القول بالجواز. و عليه فهذه الصحيحة تكون شاهد الجمع لحمل النصوص المانعة على تفويض أمر الطلاق إلى الزوجة، أو شرط ذلك في النكاح بغير توكيل أو شرطه، فهو باطل؛ لأنه شرط مخالف للكتاب؛ لرجوعه إلى اشتراط منع الزوج و سلب ولايته على الطلاق و جعل الولاية على الطلاق للمرأة، فهو مخالف للكتاب. و بين ما لو فوّض إليها ذلك بنحو التوكيل فيجوز، كما قلنا.

نعم يستفاد من هذه الصحيحة أن صحة التوكيل في الطلاق منوطة بمراعاة شرط الطلاق، من خلوّ المرأة عن الحيض والاستشهاد بشاهدين.

و قد اتضح على ضوء ما بيناه بطلان النكاح من أصله بجعل أمر الطلاق بيد المرأة من غير توكيل؛ حيث إنّ نصوص الطائفة الثانية صريحة في ذلك و ظاهرها بقريئة السياق اشتراط ذلك في عقد النكاح. و لكنّه خلاف مقتضى القاعدة من عدم كون الشرط الفاسد مفسداً للعقد. فعلى القاعدة يصح النكاح و يلغو الشرط. و لكن التحقيق يقتضي تحكيم مفاد هذه النصوص على القاعدة؛ لصراحتها في بطلان النكاح حينئذٍ. لكنّها محمولة على تفويض أمر الطلاق إلى الزوجة بغير توكيلها.

و أما إذا كان التفويض بالتوكيل، فمقتضى القاعدة صحة النكاح و التوكيل و الطلاق بإيقاع الزوج طلاق نفسها وكالةً عن زوجها ، كما قال العلامة في المختلف. و عليه تحمل الطائفة الرابعة من نصوص المقام. و هو الذي اختاره المشهور كما عرفت.

دفع شبهتين

هاهنا شبهتان :

إحداهما: احتمال خصوصية في توكيل الزوجة لطلاق نفسها، فيُحكَم إطلاق النصوص المانعة من جعل أمر طلاق الزوجة بيدها الشاملة لتفويض أمر طلاق الزوجة إليها بتوكيلها في إيقاعها.

يمكن دفع هذه الشبهة بأن ما جاء في هذه النصوص ، من تعبير «خيرها و جعل أمرها بيدها» لا ظهور له في التوكيل، إلا أن يحمل عليه بقرينة. من هنا حملنا الطائفة الرابعة على ذلك بقرينة معارضة الطائفة الثالثة. فلاتحتاج الطائفة الثالثة إلى حمل ، بل هي على ظاهرها. هذا مضافاً إلى معارضة هاتين الطائفتين المتضمنتين لتعبير تخيير المرأة.

و النتيجة في نهاية الشوط تحكيم إطلاقات جواز التوكيل و شرط المباح في النكاح بنحو شرط الفعل ، كما أن شرط توكيلها في طلاق نفسها من قبيل ذلك. ثانيتهما: شبهة اتحاد الموجب و القابل. و هي تُدفع بكفاية التغاير الاعتباري بينهما في العقود ، فضلاً عن الإيقاع الواقع من طرف واحد في المقام - و هو الطلاق - ، كما علّل بذلك في الجواهر ؛ حيث قال : «ضرورة أنك قد عرفت الاكتفاء بالتغاير الاعتباري في العقود المركبة من الإيجاب و القبول فضلاً عن الإيقاع الذي هو ليس إلا من طرف واحد»^(١).

شرط عدم العمل

بوظائف الزوجية

وظائف الزوجية على قسمين.

أحدهما: الوظائف الواجبة، مثل تمكين الزوجة عند مطالبة الزوج ، و وجوبه على الزوج عند مضي أربعة أشهر و لو بدون المطالبة ، و ترك الخروج من البيت للزوجة بدون إذن الزوج و نحو ذلك.

ثانيهما: الوظائف المندوبة مثل خدمة الزوجة في محيط الأسرة و خدمة الزوج في محيط الأسرة و خارجها.

أما شرط ترك الوظائف الواجبة ، فهو قسمان:

١- ماكان مخالفاً لمقتضى ذات عقد النكاح ضمن مخالفته للكتاب و السنة ، فهو باطل؛ لأنّه مخالف لمقتضى ذات العقد. مثل شرط ترك مطلق الاستمتاع؛ لدلالة نصوص الكتاب و السنّة المتواترة على تشريع النكاح لاطفاء نار الشهوة بالاستمتاع و سكون النفس بذلك. و رفع المانع عن التفرُّغ للعبادة و توليد النسل و غير ذلك من الأغراض و الحِكم المترتبة على الاستمتاع من الزوجة. من هنا يكون شرط ترك مطلق الاستمتاع مخالفاً لمقتضى ذات العقد، كما أنّ المعاملات مبنية في ارتكاز العقلاء على الاسترباح و الانتفاع المترتب على ملكية العوضين و من هنا يكون شرط عدم الملكية - و لو ملكية المنفعة في الاجارة - مخالفاً لمقتضى ذات عقد المعاملة. و هذا، بخلاف ترك الواقعة؛ لأنّ واقعة الزوجين على قسمين قسمٌ منها واجب و هو عند مطالبة الزوج، و عند كل أربعة أشهر. و قسم مباح و هو غير الصورتين فاشتراط ترك الواجب منها غير جائز؛ لأنّ شرط ترك الواجب مخالف للسنّة الدالة على ذلك. و أما اشتراط ترك المباح منها فجائزٌ إذا كان بنحو شرط الفعل؛ لأنّ الشرط المخالف للمباح ليس مخالفاً للكتاب و السنة، و إلّا ليُصبح عموم: «المؤمنون عند شروطهم» لغواً. و

شرط ترك الجماع الواجب ، وإن كان من قبيل الشرط المخالف للسنة الدالة على وجوبه، لكنه ليس مخالفاً لمقتضى ذات النكاح.

٢ - ما لم يكن من الشروط مخالفاً لمقتضى العقد. وهو إما شرط مباح أو غيره. أما شرط المباح، فيفصل فيه بين شرط الفعل، كاشتراط إذن الزوج كلما إذا أراد الخروج؛ بحيث لم يحتاج إلى صدور إذن آخر لذلك إلى آخر الزواج -، فيجوز، وبين ما كان منه بنحو شرط النتيجة -؛ بأن اشترطت على الزوج عدم ثبوت حق له في ذلك -، فلا يجوز؛ لرجوعه إلى الشرط المخالف للسنة الدالة على جواز الإذن وعدمه للزوج وكون زمام أمر خروج المرأة من البيت بيده. والسرف في ذلك أنه التعدي إلى سلطان الله في تشريع الأحكام؛ لأن التجاوز والمنع وجعل الحق والإلزام إنما هو من شأن الشارع، دون العبد، كما أشار إلى ذلك السيد الامام الراحل في مبحث الشرط المخالف للكتاب من كتاب البيع.

وهذا بخلاف ما لو كان بنحو شرط الفعل؛ بأن شرطت عليه الإذن لذلك لجميع دفعات الخروج إلى آخر الزواج بأسرها في مجلس العقد بحيث لم يحتاج إلى إذن آخر عليحدة، أو بأن لا يمنع عن خروجها من البيت كلما أرادت الخروج، بعد إذعانها بثبوت حق المنع للزوج شرعاً. فهذا النوع من الشرط ليس من قبيل الشرط المخالف للكتاب؛ نظراً إلى فرض تضمّنه الإذعان بما جاء في الكتاب والسنة في حق الزوج. ولا يرجع هذا الشرط إلى مخالفة الواجب الشرعي، بل مآله إلى شرط ما يدفع وجوب الاستيذان وبتبعه حرمة الخروج بغير إذن الزوج. وذلك لأنّ الزوج إذا لم يمنع الزوجة عن الخروج بغير إذنه - وفاء بالشرط -، يسقط وجوب الاستيذان عنها وبتبعه تسقط حرمة الخروج.

نعم هاهنا يتصور شرط الفعل بنحو آخر، وهو اشتراط فعل خروج الزوجة عن البيت بلا إذن الزوج. هذا النحو من شرط الفعل باطل؛ لرجوعه إلى شرط ترك الاستيذان أو إلى شرط مخالفة الزوج في الخروج عملاً، أو اشتراط حرية في الخروج من دون إذن الزوج كل

ذلك يكون من قبيل الشرط المخالف للسنة الدالة على وجوب الاستيذان من الزوج و حرمة الخروج بغير إذنه؛ لما سبق من كون شرط ترك الواجب و فعل الحرام من قبيل الشرط المخالف للكتاب و السنة. و في الحقيقة تدل نصوص وجوب الواجب و حرمة الحرام على تحديد ولاية الزوجة بغير مورد هـما، كما لو كان خروجها في مظنة الفساد و الفتنة، فلا ولاية للزوج على إذنها بالخروج حينئذٍ، كما انه لو نهاها عن الخروج حينئذٍ و خرجت لا ترتكب بذلك إلا ذنباً واحداً؛ لأجل معصية الله تعالى، لا لمخالفة الزوج، لأنّ الولاية لا تتبعض بلحاظ الأمر و النهي، فإذا لم تكن للزوج ولاية على الأمر و الإذن، لا يعقل ثبوتها له على النهي؛ لأنّ الولاية في ماهيتها من قبيل الاختيار.

هذا في الوظائف الواجبة. أما الوظائف المندوبة فأيضاً يأتي فيه التفصيل السابق لوحدة الملاك.

هاهنا نكتة أساسية، و هي: أنّ المقصود من الشرط في قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم» إنّما هو شرط الفعل؛ لأنه المتعارف في الشروط و المنسب إلى أذهان أهل العرف عند إطلاق لفظ الشرط، فهو المتفاهم العرفي الظاهر من إطلاقه، بلفرق بين الواجبات و المندوبات.

و في المقام يكون القسم الأوّل من اشتراط ترك الوظائف الواجبة من هذا القبيل – أعني شرط مخالفة الوظيفة الواجبة –، بخلاف القسم الثاني منها؛ لرجوعه في الحقيقة إلى شرط فعلٍ يدفع و يسقط به الوجوب.

و لا يخفى أنّه يأتي ما قلناه في ما لو كان شرط ذلك من جانب الزوج بأن اشترط على الزوجة ترك بعض وظائفه الواجبة أو المندوبة؛ لوحدة الملاك و شمول القاعدة، إلاّ ما يرجع إلى حق نفسه و لم يكن واجباً تعدياً كاتيان الزوجة كلّ أربعة أشهر، فانه واجب تعديّ.

حاصل الكلام: في المقام التفصيل بين ما لو كان الشرط مخالفاً لمقتضى عقد النكاح بنحو شرط النتيجة، فيبطل الشرط و يلغو حينئذٍ و لا يضرّ بصحة النكاح، و بين ما إذا لم يـ مخالفاً لمقتضى العقد و كان بنحو شرط الفعل، فيفصل فيه بين شرط ترك المباح أو فعله و شرط فعل الحرام أو ترك الواجب فيصح الأول و يبطل الثاني. و عليه فلا يصح شرط تـ الاستيذان الواجب أو فعل الخروج من غير استيذان؛ لأنّ الأول شرط ترك الواجب و الثـ شرط فعل الحرام.

شرط حرية العمل في

المعاشرة من جانب الزوجة

إذا اشترطت الزوجة على الزوج في متن عقد الزـ حرية عملها في المعاشرة و المراودة مع أيّ شخص شئت - في دائره الشرع - ، من الأرحا الأقرباء و الأصدقاء ، و بالطبع يستلزم ذلك الخروج من البيت بغير إذن الزوج.

قد اتضح بما قلناه آنفاً جواز هذا الشرط و نفوذه من جانب الزوجة على الزوج ما لم يكن من قبيل شرط النتيجة الراجع إلى سلب ثبوت سلطة الزوج و نفي حق المنع له ؛ نـ إلى إباحة ذلك كله. لكن الشروط المتداولة ليست من قبيل ذلك، مع ما في أصل وقوع هذا الشرط، بل في ثبوته تأملٌ كما قلنا آنفاً ؛ لوضوح عدم كون الزوجة عند الاشتراط به نفي ثبوت هذا الحق للزوج أو تغييره عمّا هو عليه في الشرع، كما هو واضح. فمرجع مثل الشرط في الحقيقة إلى اشتراط إذن الزوج في جميع مصاديق متعلق الشرط - الواقعة المستقبل - بأسرها في مجلس العقد. و ليس شرط ذلك من قبيل شرط النتيجة، فلا يكـ مخالفاً للكتاب و السنة بوجه، كما هو واضح.

ولاية الأب والجدّ على ضرب الولد الصبي

● هل يجوز للأب ضرب ولده الصبي تعزيراً أو تأديباً

● مقدار تعزير الصبي

● هل عقوبة أو ضمان على الوالدين في صدمة الصبي بالتأديب؟

● هل للجدّ الولاية على التعزير؟ و حكم صورة التزاحم بينه و

بين الأب

● هل للأم الولاية على تعزير الصبي

خلاصة البحث

١ أصل التأديب و تحسينه - بغير ضرب أو حبس أو أيّ تعزير - لا يحتاج إلى ولاية شرعية؛ لأنه من المحاسن العقلية و جرت عليه سيرة العقلاء و لم يرد من الشارع ردّ، بل أمضاه. و المحتاج إلى الولاية الشرعية إنّما هو تعزير الصبي للتأديب أو التعليم.

لا خلاف بين الأصحاب في أصل جواز ضرب الأب ولده الصبي تعزيراً أو تأديباً؛ إذ حكموا بكراهة ضربه بما زاد عن عشرة أسواط. و قد دلت على ذلك نصوص مستفيضة.

٢ دلت النصوص على تحديد ضرب الصبي - في موارد ارتكابه ما يوجب الحدّ - بمادون الحد، و بعدد الأسنان، و بمبلغ سنّه. و الأقوى تحديده بعدد أسنانه لصحيحة الحلبي، و وضوح دلالتها، و تقييد إطلاق التحديد بمادون الحدّ بها، و أما رواية الكناسي الدالة على التحديد بمبلغ السنّ، فهي ضعيفة.

و أما ضرب الصبي تعزيراً - في غير موارد الحدود - فقد حُدّد في النصوص بخمسة أسواط، و ستة، و لكن الرواية الدالة على ذلك غير تامّة سنداً و دلالةً. و التحقيق جواز التعدي إلى عشرين سوطاً؛ لإطلاق موثقة إسحاق الشاملة للصبي بإطلاقها، و عدم صلاحية ما ورد في تحديد ضرب الصبي تأديباً لتقييده.

و أما ضربه للتعليم، فقد دلت معتبرة السكوني على تحديده بثلاث ضربات.

٣ لو اتفقت جناية أو خسارة أو صدمة على الصبي، فلو كانت بضربه للتعليم، ادّعى في المبسوط الإجماع على ضمان المعلّم مطلقاً و تبعه الأصحاب، لكن المعتبرة دلت على نفي قصاصه إلى ثلاث ضربات، و لاتنافي ضمان الدية والدرك والخسارة.

أمّا إذا كان لغير التعليم من التعزير و التأديب، لا قصاص في حق الأب، لكن ضمان الدية و

الخسارة ثابت بإطلاق أدلته، وبدلالة النصوص الخاصة، و لفتوى الأصحاب بذلك، بل استظهر في المسالك من كلماتهم اتفاقهم على أَنَّ تأديب الصبي مشروط بسلامته.

نعم لا يقاَص الأب لقتل ولده ولا للجناية عليه؛ لقيام النص و الفتوى مطلقاً، سواءً كان للتأديب أو غيره، بل عمداً.

❧ مقتضى القاعدة عدم الضمان في المقدار المشروع من الضرب، لكن النص و الاجماع قائمان على الضمان، فلا مناص من رفع اليد عن مقتضى القاعدة.

❧ لو لم يراع الأب العدد، أو التخفيف في الضرب فاتفق الجناية لشدته، ضمن بمقتضى القاعدة - مضافاً إلى الإجماع و النص -؛ لما ورد من الأمر بالتخفيف و الرفق في ضرب الصبي، حتى لو كان تعدد الضربات أقل من العدد المعين.

❧ المستفاد من نصوص المقام ولاية الأب و الجد على التأديب، دون الأم. و لما كانت الولاية الشرعية بحاجة إلى الحجة الشرعية و هي لم تقم، تنتفي ولاية الأم. و لا تنفذ إجازة الأب للأم؛ لأنَّ الضرب للتأديب و التعليم من قبيل الحكومة.

❧ السيرة المدعاة بين المتشرعة في المقام على الضرب على فرض استقرارها، إنما المتيقن منها جريانها على أصل التأديب بغير ضرب أو على الضرب الخفيف، لا على الضرب الشديد بسوط أو خشب.

❧ ولاية الأب و الجد على ضرب الصبي لا تقتضي جواز أخذهما الأجير لذلك، لأنَّ أمر التأديب نوع من الحكم، بلافرق في الأجير بين الزوجة و بين غيرها، إلا في إنفاذ أمر الأب و إجراء حكمه.

❧ إذا وقع التزاحم بين الأب و الجد في التعزير يقدّم الأعراف بمصالح الولد و الأحسن تدبيراً في تربيته، و هو الأب غالباً؛ لكثرة معاشرته و مباشرته مع الصبي، و من هنا لا يقاس

المقام بباب النكاح المقدم فيه الجدّ عند التشاح؛ لانتفاء الخصوصية - المعتبرة في المؤدّب - في
الولاية على النكاح.

تنقيح

محل النزاع

من المسائل المهمة المبتلى بها للوالدين حكم تأديب الصبي

و تعزيره و تعيين المقدار الجائز المشروع منه، و حكم ضمان ما ينشأ و يحدث بسبب تعزير الصبي من احمرار جلده، أو إدماء بدنه، أو جرحه أو كسر عضوٍ من أعضائه. و قد يُسأل أنه هل جعل الشارع عقوبة على الوالدين إذا انجر تعزير الولد إلى الجناية عليه بقطع عضو أو فساد، من قطع يد، أو رجل أو ذهاب بصره، أو الإخلال في سمعه، أو فقد غير ذلك من أعضاء بدنه الداخلية أو الخارجية؟.

فيقع الكلام في ثلاث مسائل:

الأولى: في أصل جواز تعزير الصبي بالضرب باليد أو بآلة، أو بالحبس أو بساير التعزيرات.

الثانية: في تعيين المقدار الجائز من تعزير الصبي، بأنه بمقدار ما لم يبلغ حدّ الجناية و الضرر العظيم، أو لا يجوز مطلق الإضرار البالغ، أو غير ذلك من التحديدات.

الثالثة: في ثبوت ضمان الجناية الواردة أحياناً على الصبي بسبب تعزيره من احمرار الجلد، و الجرح و الإدماء و الكسر و إذهاب البصر، أو إيجاد السلس، أو أي عيب آخر. و أنّه هل جعل الشارع عقوبةً على الوالدين في بعض المراحل المشار إليها؟ أو لا، بل جعل لهما المصونية من أية عقوبة؟

هل يجوز للوالد

تعزير الصبي ؟

تعزير الصبي تارة: يكون لأجل تأديبه و لغرض تربيته. و

أخرى: لارتكاب معصية، كالزنا و اللواط و القذف من المحرمات، لاسيما التي لها خطرٌ في نظر الشارع. و ثالثة: لتعليمه الوظائف الشرعية و تمرينه و تعويده على فعل الواجبات.

أما الأول، فلا يخفى أن التأديب و تحسينه - بغير ضرب أو حبس أو أيّ تعزير - لا يحتاج إلى ولاية شرعية؛ لأنّه من المحاسن العقلية التي يحكم العقل بحسنها و جرت عليه سيرة العقلاء و لم يرد من الشارع منع، بل أمضاه. و إنّما المحتاج إلى الولاية الشرعية تعزير الصبي للتأديب أو التعليم. و لاختلاف بين الأصحاب في جواز تعزير الصبي للوالد في مقام التأديب؛ إذ لم يُنكر أحدٌ من الأصحاب أصل جواز تأديب الصبي. و إنّما حكموا بكرهه تأديبه بالسوط زائداً عن عشرة أسواط، كما صرح به في الشرايع و الجواهر و القواعد، و الايضاح، و اللمعة، و المذهب، و شرح اللمعة، و المسالك، و الرياض، و غير ذلك من الكتب الفقهية.^(١) و إنّما الخلاف في تعيين نوع تعزير الصبي و تعيين تعداد ضربات التعزير بالسوط.

أما أصل مشروعية تأديب الصبي للوالد و تعزيره لذلك، فقد دلّت عليه عدّة نصوص معتبرة: و هي على طوائف:

الأولى: ما دلّ بالخصوص على ولاية الأب على تأديب الصبي. و إليك نماذج من هذه الطائفة.

١ - صحيحة غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أدب

١- جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٤٤٤ / قواعد الأحكام: ج ٣، ص ٥٤٨ / الإيضاح: ج ٤، ص ٥٠٨ / اللمعة، ص ٢٤١ / المذهب البار: ج ٥، ص ٧٦ / شرح اللمعة: ج ٩، ص ١٩٣ / المسالك: ج ١٤، ص ٤٥٤ / رياض المسائل: ج ٢، ص ٤٨٢.

اليتيم بما تؤدّب منه ولدك، واضربه مما تضرب منه ولدك»^(١) وجه الدلالة واضح؛ إذ جعل الامام عليه السلام ولاية الأب على ضرب الولد للتأديب مفروغاً عنها.

٢ - ما رواه الصدوق بإسناده في الخصال و الأمالي، عن أبي حمزة الثمالي في رسالة علي بن الحسين إلى بعض أصحابه، أنه قال: «و أما حق ولدك، فإن تغلّم أنه منك و مضاف إليك في عاجل الدنيا بخيره و شرّه و أنك مسؤولٌ عما وليّته من حسن الأدب»^(٢)؛ إذ دلّ على كون ولاية الأب على حُسن تأديب الولد أمراً مفروغاً عنه.

٣ - موثقة درست عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله ما حق ابني هذا؟ قال عليه السلام: تحسّن اسمه و أدبه، و ضعه موضعاً حسناً»^(٣) لا إشكال في رجال سند هذه الرواية، إلّا في درست ابن أبي منصور، و هو واقفي و الأقوى وثاقته؛ لشهادة الشيخ بوثاقة جميع مشايخ علي بن الحسن الطاطري، و من مشايخه درست. فتصبح هذه الرواية موثقة.

٤ - صحيحة يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أهل صبيك حتى يأتي له ست سنين. ثم ضمه إليك سبع سنين فأدّب به بأدبك. فإن قبل و صلح، و إلّا فخلّ عنه»^(٤) قوله عليه السلام: «فخلّ عنه»؛ يعني؛ دعه بعد مرحلة التأديب. قوله عليه السلام: «ثم ضمه إليك... إلخ»؛ أي أدّب الولد في خلال السبع بعد الست؛ أي من السنة السابعة إلى الثالثة عشر.

٥ - ما أرسله الصدوق جازماً بقوله: «قال الصادق عليه السلام: «دع ابنك يلعب سبع سنين و يؤدّب سبع سنين، و ألزمه نفسك سبع. سنين فإن أفلح، و إلّا فلا خير فيه»»^(٥).

١- الكافي: ج ٦، ص ٤٧، ح ٨ / الوسائل: ب ٨٥ من أبواب الأحكام الأولاد، ح ١.

٢- الخصال: ص ٥٦٨ / الأمالي: ص ٤٥٤.

٣- الوسائل: ب ٨٦ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١.

٤- الوسائل: ب ٨٢ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٢.

٥- الوسائل: ب ٨٣ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٤.

هذه الرواية شاهدة لما فسّرنا به صحيحة يونس في تعيين زمان التأديب.

٦ - ما أرسل جازماً بقوله: «وقال أمير المؤمنين عليه السلام: يرف «يربى» الصَّبِيُّ سبْعاً و يؤدَّب سبْعاً و يستخدم سبْعاً، و منتهى طوله في ثلاث و عشرين سنة، و عقله في خمس و ثلاثين، و ما كان بعد ذلك فبالتجارب»^(١) دلت هاتان المرسلتان على أن زمان تأديب الصبي إنّما هو من السنة السابعة إلى الرابعة عشر، لكن دلت صحيحة يونس على أن أول زمان تأديب الصبي إنّما هو بعد مضي ست سنين من السنة السابعة إلى الثالثة عشر. و هو المأخوذ المتبع؛ لصحة سند الرواية الدالة عليه. و أما المرسلتان السابقتان و المرسلّة الآتية، فكلُّها ضعاف بالارسال. و أما حمل الست على مضيه و السبع على بدأه فهو خلاف الظاهر؛ لظهور قوله: «يؤدَّب سبع سنين» في مضيه، و إن كان قوله «يأتي له ست سنين» يحتمل ارادة مضي الست و بداية دخوله. إلّا أنّ الأمر سهل بعد ضعف سند النص الدالّ على اعتبار سبع سنين.

٧ - ما رواه الطبرسي عن محاسن البرقي عنه عليه السلام، قال: «احمل صبيك حتّى يأتي عليه ست سنين، ثم أدِّ به في الكتاب ست سنين، ثم ضمّه إليك سبع سنين فأدِّ به بأدبك. فان قيل و صلح، و إلفل عنه»^(٢) هذه الرواية - مضاف إلى ضعف سندها بالارسال - يخالف مضمونها مدلول ساير النصوص.

٨ - ما رواه عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «أكرموا أولادكم، و أحسنوا آدابهم، يُغفر لكم»^(٣).

لا إشكال في تمامية بعض هذه النصوص سنداً و جميعها دالة لإثبات مشروعية تأديب الصبي و حسن تأديبه. و تدلّ بالالتزام على جواز فعل ما يتوقف عليه تأديبه ما لم يكن محرماً شرعياً، من ظلم، أو ضرر بالغ، أو جناية بجرح أو قطع أو قتل؛ لخروج ذلك كلّ عن

١- الوسائل: ب ٨٣ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٥.

٢- الوسائل: ب ٨٣ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٦.

٣- الوسائل: ب ٨٣ من أبواب الأحكام الأولاد، ح ٩.

نطاق نصوص التأديب بمقتضى المتفاهم العرفي بعد ملاحظة أدلة تلك المحرّمات، و لاسيّما بلحاظ حكومة أدلة «نفي الضرر» على جميع الأدلة الأولية. من أجل ذلك لا يستفيد الفقيه الجواز المطلق من النصوص الواردة في التأديب. بل صحيحة غياث دلّت بالصراحة على ولاية الأب على ضرب الصبي للتأديب.

و يمكن تقريب الاستدلال بنصوص المقام لإثبات ولاية الأب على ضرب الولد تأديباً بثلاثة وجوه:

أحدها: دلالة قوله عليه السلام: «و اضربه مما تضرب منه ولدك» - في صحيحة غياث - بالفحوى القطعي على ولاية الأب على ضرب ولده للتأديب.

ثانيها: ظهور لفظ التأديب - في صحيحة يونس و غيرها - في العقوبة على الأفعال السيئة و القبيحة بقرينة السياق و مناسبة المقام؛ إذ لولا إرادة هذا المعنى لم يكن وجهاً لتخصيصه. بحدّ معين من السن؛ و لفظ التأديب قد يأتي بهذا المعنى، كما قال في مجمع البحرين: «و أدبته تأديباً: إذا عاقبته على إساءة، و منه قوله عليه السلام: من فعل كذا فليؤدّب».^(١) و لا أقل من إطلاق هذا اللفظ الشامل لهذا النوع من التأديب، و إن كان الأحسن التأديب بغير ضرب و لاعنف، كما قال في مجمع البحرين: «و أحسن التأديب أن يكون من غير ضرب و عنف، بل بلطف و تأنّ».^(٢) لكن الذي يثبت بهذه النصوص إنّما هو جواز الضرب بمقتضى التأديب في ما إذا توقّف عليه التأديب. و الوجه في ذلك أنّ الضرب و العقوبة على الإساءة و إرتكاب القبائح من مقتضيات تأديب الصبيان، فيدخل ذلك في المتفاهم العرفي من الأمر بالتأديب.

و الذي يقتضيه التحقيق في المقام: جواز عقوبة الصبي بالضرب أو غيره في مقام

١- مجمع البحرين: مادة: أدب.

٢- مجمع البحرين: مادة: أدب.

التأديب إذا بلغ سبع سنين، لا قبله. و ذلك لأنّ قوله عليه السلام: «واضر به مما تضرب منه ولدك» في صحيحة غياث دلّ بإطلاقه على ولاية الولي على ضرب الولد للتأديب مطلقاً إلى زمان البلوغ. و لكن قوله عليه السلام: «أهل صبيك حتى يأتي له ست سنين...» في صحيحة يونس دلّ على تقييد الإطلاق المزبور بستّ سنين؛ لأنّ أمره عليه السلام بالامهال إلى ستّ سنين و تخصيص التأديب بما بعد ذلك ظاهر في النهي عن التأديب في خلال ستّ سنين. و المقصود بالتأديب في نصوص المقام - بقرينة تعلقه بالصبي في سنّ خاص - الأخذ و العقوبة للتأديب و إلاّ فمن الواضح حسن التربية و الأدب باللين و الشفقة بغير عنفٍ في مطلق زمان الصباوة.

حاصل الكلام: أنّه يستفاد من هذه الطائفة: أولاً: مشروعية أصل تأديب الصبي، بل استحبابه. و ثانياً: جواز ما يقتضيه مقام التأديب حسب العادة المتعارفة، ممّا يتوقف عليه التأديب، من ضرب و حبسٍ و نحوه من العقوبات.

و أما قوله عليه السلام: «ما أرى وليّه إلا بمenzلة السلطان» و قوله عليه السلام: «فاني أراه بمenzلة الامام عليه»^(١)، فلا يصلح للاستدلال به لإثبات إطلاق ولاية الأب على تعزير الصبي، كما في الحاكم؛ لأنّ مقصوده عليه السلام وليّ الأحقّ الذاهب العقل و المعتوه. فلا يشمل الصبي المميز العاقل، و لا مجال للتعدي و إلغاء الخصوصية؛ إذ احتمال الخصوصية في الأحقّ الذاهب العقل و المعتوه لا مناص منه.

هذا في الصبي. أما في الصبية، فلا يمكن التعبد بإطلاق هذه النصوص فيها و الحكم بجواز ضربها للتأديب بعد ستّ سنين إلى الثالثة عشر، بل إنّما يجوز إلى زمان بلوغها و هو السنة التاسعة. و ذلك لما سبق^(٢) من صاحبي الرياض و الجواهر من إجماع الأصحاب على انتفاء الولاية على حضانة الولد بعد البلوغ.

١- الوسائل: ب ٣٥ من أبواب مقدمات الطلاق، ح ١، ٣.

٢- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٣٠١ / رياض المسائل: ج ١٠، ص ٥٢٩.

الطائفة الثانية: ما دلّ على ولاية الأب على حضانة ذكور الأولاد مطلقاً، وعلى حضانة إناثهم بعد سبع سنين ما دام حياً، وعلى ولاية الأم على حضانة الأنثى إلى سبع سنين ما لم تتزوج في حياة الأب، وانتقال الحضانة مطلقاً إلى الأم بعد موت الأب وإن تزوجت. من هذه النصوص: قوله: عليه السلام: «فإذا فطم، فالأب أحقُّ به من الأم. فإذا مات الأب، فالأم أحقُّ به من العصبه» في موثقة داود بن الحصين،^(١) وقول أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام: «في المرأة المطلقة - المرأة أحقُّ بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين، إلا أن تشاء المرأة» في صحيحة أيوب بن نوح.^(٢) وقوله عليه السلام: «المرأة أحقُّ بالولد ما لم تتزوج» في مرسل المنقري.^(٣) وقوله: «ليس للوصي أن يخرج من حجرها حتى يدرك ويُدفع إليه ماله».^(٤) وقد سبق وجه الجمع بين هذه النصوص، واستظهار ذلك من كلمات الأصحاب. والولاية على الحضانة حقٌّ، كما دل عليه قوله: «فالأب أحقُّ به من الأم، فإذا مات الأب، فالأم أحقُّ به من العصبه»، وأيضاً جاء في كلمات الفقهاء. وحق الحضانة حق غير مالي، وإن شئت فقل حق حكمي.^(٥) ولكن غاية مدلول هذه الطائفة جواز الضرب للولي

١- الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٦، ٧.

٣- الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١.

٤- الوسائل: ب ٧١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١.

٥- بيان ذلك: أنّ في كلمات الفقهاء عبّر عن الولاية على الحضانة بالحق، كما جاء في كلام ابن حمزة في الوسيلة: ص ٢٨٨ / والعلامة في القواعد: حيث قال: «ومهما امتنع الأولى أو غاب انتقل حق الحضانة إلى البعيد، فإن عاد رجع حقه - قواعد الأحكام: ج ٣، ص ١٠٣. ومثله في التذكرة: - ط، ج ٢، ص ٢٧٣. ومنهم المحقق الكركي في جامع المقاصد: - ج ٦، ص ١١٧، والشهيد الثاني في شرح اللمعة - ج ٥، ص ٤٦٣. ومسالك الأنفهام: - ج ٨، ص ٤٢٥. و ص ٤٣٢. والمحدث البحراني في الحوادث - ج ٢٥، ص ٩٣. وكذلك في الرياض - ج ١٠، ص ٥٢٢، والجواهر: - ج ٣١، ص ٢٩٠. إلى غير ذلك من تعابير الفقهاء.

وهو حق حكمي لا مالي. وذلك أنّ الحق على قسمين: أحدهما: حقّ يعتبر القلاء له ماليةً و يبذلون بأزائه المال، كحق التحجير وحق السبق وحق الشفعة و السرقة وحق الابتكار والاختراع ونحو ذلك من الامتيازات والحقوق الاقتصادية.

ثانيهما: حق اعتبره الشارع حكماً. كمختلف حقوق الإخوان المؤمنين، والوالدين، والجار، والضيف، وغير ذلك مما عبّر عنه الشارع بالحق و حكم بمراعاته، وليس له ماليةً ولا يقبل النقل والانتقال والإسقاط. وهذا يمكن التعبير عنه بالحق الحكمي، وحق الحضانة من هذا القبيل و تقسيم الحق إلى المالي والحكمي يلائم ماهية القسمين من الحق، من أجل ذلك لا نبالي تسمية القسمين بذلك بعد كونها بمقتضى القاعدة والاعتبار.

إذا توقفت عليه حضانة الصبي، كما أنه ربما تتوقف عليه.

الطائفة الثالثة: ما سيأتي ذكره، من النصوص المستفيضة الواردة في تحديد مقدار ضرب الصبي لتأديبه؛ إذ دلت بالفحوى على قطعية ثبوت أصل ولاية الأب على ضرب الصبي للتأديب.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الأمر بتأديب الصبي للصوم وغيره من العبادات، كقول أبي عبدالله عليه السلام: «يؤدّب الصبي على الصوم ما بين خمس عشرة سنة إلى ست عشرة سنة» في مرسل العباس بن عامر.^(١) ومثله قوله عليه السلام: «يؤخذ الصبي بالصيام» في صحيحة معاوية بن وهب، و قوله عليه السلام: «يؤخذ الصبي إذا راهق بالصوم تأديباً» في خبر الزهري.^(٢) هذه الطائفة وإن وردت في الصوم، ولكن يمكن التعدي منه إلى الصلاة - التي هي عمود الدين وأهم من الصوم - بالفحوى. مضافاً إلى دلالة النصوص الخاصة على ذلك في الصلاة.

و يؤيد ذلك ما سبق آنفاً من فتوى الفقهاء بكراهة الزيادة عن عشرة أسواط في تأديب الصبي؛ لدلالته على أنّ جواز أصل تعزيره للتأديب مفروغ عنه. نعم روى ابن فهد الحلّي مرسلًا عن بعض الرواة - من غير ذكر اسمه - ، قال: «شكوت إلى أبي الحسن موسى: ابنألي، فقال عليه السلام: لا تضربه، واهجره، ولا تطلّ». ^(٣) هذا الخبر تضمّن النهي عن ضرب الأب ولده في مقام التأديب، لكنّه ضعيف سنداً. وغاية مدلوله كراهة الضرب؛ لما سبق و سيأتي من النصوص الصريحة في الجواز الظاهرة في الاستحباب بمعونة القرينة. ولكن لا يصلح لتقييد إطلاق نصوص الأمر بالتأديب والضرب تأديباً. هذا، مع أنّ كراهة أصل الضرب خلاف فتاوى

والحق ينتزع و يتفرّع على حكم الشارع بمراعاة ذى الحق فهو ناشئ عن الحكم في مقام الدلالة والإثبات وإن كان الأمر بالعكس ثبوتاً وفي نفس الأمر.

١- الخصال: ص ٥٠١ - ٥٠٢ / الوسائل: ج ٧، ص ١٧٠، ح ١٣.

٢- المصدر: ج ١، ح ٤.

٣- عدة: الداعي: ص ٧٩.

الأصحاب؛ حيث قيّدوا الكراهة بمازاد على عشرة أسواط.

تعيين حدّ تعزير

الصبي و تأديبه

المعروف بين الفقهاء كراهة التجاوز عن عشرة أسواط في

تأديب الصبي،^(١) كما عرفت في بداية البحث. و منع الشيخ الطوسي في النهاية عن تأديب الصبي بأكثر من خمس ضربات؛ حيث قال: «الصبي و المملوك إذا أخطأ، أدباً بخمس ضربات إلى ستّ. و لا يُزاد على ذلك»،^(٢) و بذلك أفتى القاضي ابن البرّاج في المهذب.^(٣)

أما النصوص الواردة في المقام، فهي على ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى: ما ورد من النصوص في تحديد مقدار الضربات في تأديب الصبي و تعيين حدّها في غير موارد ارتكابه المعاصي الموجبة للحدّ، من إيذاء أو إفساد مال أو إضرار جار و نحو ذلك. و هي عدّة نصوص:

١ - موثقة إسحاق بن عمار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما ضربت الغلام في بعض ما يُجرّم قال عليه السلام: و كم تضربه؟ قلت: ربما ضربته مائة، فقال عليه السلام: مائة؟ مائة؟ فأعاد عليه السلام ذلك مرّتين، ثمّ قال: حدّ الرّزنا؟ اتّق الله. فقلت: جعلت فداك فكم ينبغي لي أن أضربه؟ فقال عليه السلام: واحداً، فقلت: والله لو علم أنّي لا أضربه إلّا واحداً ما ترك لي شيئاً إلّا أفسده. قال عليه السلام: فائنين، فقلت: هذا هو هلاكي، قال: فلم أزل أمأكسه حتّى بلغ عليه السلام خمسة، ثمّ غضب، فقال عليه السلام: يا إسحاق إن كنت تدري حدّ ما أجرم، فأقم الحدّ فيه، و لا تعدّ حدود الله». (٤)

هذه الموثقة دلّت على أنّ غاية مقدار تأديب الصبي - في غير موارد الحدود - خمسة

١ - كما صرّح بكراهة ذلك في الشرايع، لكن أشكل عليه في الجواهر (ج ٤١، ص ٤٤٤) بعدم دليل واضح عليه من النصوص.

٢ - النهاية: ص ٧٣٢.

٣ - المهذب: ج ٢، ص ٥٥٢.

٤ - الوسائل: ب ٣٠، من أبواب مقدمات الحدود، ح ٢.

أسواط. ودلت بمفهوم التحديد على النهي عن الضرب بأكثر من خمسة ضربات. ودلّ على تأكيد هذا المفهوم مماكسة الراوي ومساومته في إزدياد دفعات الضرب و غضب الإمام في التعديّ عن الخمسة.

و يدل على ورودها في غير موارد الحدود قول إسحاق: «ما ترك لي شيئاً إلا أفسده»؛ لظهوره في كون تأديبه الصبي لأجل شيطنته وإضراره، لا لأجل ارتكاب الذنب. و بقرينة ذلك تكون هذه الموثقة ناظرةً إلى تأديب الأب ولده الصبي و تعزيره لأجل شيطنته وإيذائه و إضراره لسوء أدبه.

٢ - الموثقة الأخرى لإسحاق بن عمار، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن التعزير كم هو؟ قال: بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى العشرين».^(١)

هذه الموثقة مطلقة تشمل تعزير الصبي وغيره، و مقتضى الصناعة تقييدها بالموثقة السابقة بغير الصبي، وكذلك يعامل مع ساير النصوص الواردة في تحديد مقدار التعزير على النحو المطلق.

٣ - موثقة حماد بن عثمان، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في أدب الصبي والمملوك، فقال: خمسة أو ستة، وارفق».^(٢) هذه الموثقة أيضاً - كالموثقة الأولى - ناظرةً إلى التعزير للأدب في غير موارد الحدود؛ لظهور لفظ الأدب في ذلك حسب المتفاهم العرفي. و قد دلت على جواز ضرب الصبي للتأديب بمقدار خمسة أو ستة ضربات مع رفق. و قد أفتى بمضمونها الشيخ في النهاية كما عرفت. و يحتمل في قوله: «خمس أو ستّة» كون المقصود اختلاف العدد باقتضاء اختلاف أشخاص الصبي و حالاته، لكنه خلاف الظاهر؛ إذ لو كان كذلك لم يكن فرق بين الخمسة و الستة و بين مادونهما من الواحدة إلى الأربعة. و أما احتمال كون معناه الترديد في كلام

١-الوسائل: ب ١٠ من أبواب بقية الحدود، ح ١.

٢-الوسائل: ب ٨ من أبواب بقية الحدود، ح ١.

الامام عليه السلام فلا يعقل؛ لعدم تطرّق الشك إليه، و من المحتمل كون الترديد بين الخمسة و الستّة من ناحية الراوي. و لكن المتيقن خمسة، كما دلّت عليها موثقة إسحاق الأولى، فمقتضى التحقيق عدم جواز التعديّ عن خمسة أسواط.

ثم إنّ إطلاق مفهوم التحديد في موثقة إسحاق الأولى دلّ على نفي جواز ضرب أكثر من خمس ضربات. و مقتضى القاعدة تقييده بستّة؛ لدلالة موثقة حماد. لكنها لا تصلح للتقييد؛ لاحتمال كون الترديد من الراوي. فيكون المتيقن من مدلوله جواز خمس ضربات، كما أفادته موثقة إسحاق الأولى. هذا من جهة الدلالة.

و أما من حيث السند، فلا إشكال في رجال سندها إلّا معلّى بن محمد البصري. و الأقوى وثاقته؛ لأنّه من مشاهير الرواة له كتب و روايات كثيرة. و لم يرد فيه قدح ينافي وثاقته. و أما كلام النجاشي أنّه مضطرب الحديث و المذهب، فلا ينافي وثاقته لأنّ الاضطراب في الحديث راجع إلى مضمون الحديث، و الاضطراب في المذهب لا ينافي الوثاقة. هذا مضافاً إلى قول النجاشي: «و كتبه قريبة» و قول الغضائري بأنّ حديثه يجوز أن يخرج شاهداً، لكنها موثقة؛ لوقوع على بن الحسن في سنده.

حاصل الكلام: في هذه الطائفة أنّ موثقة إسحاق الأولى دلّت بمفهوم التحديد على نفي جواز التعديّ عن خمس ضربات في تأديب الصبي.

الطائفة الثانية: ما ورد في تعزيز المعلّم الصبيّ المتعلّم لأجل التعليم.

و هي معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام ألقى صبياناً الكُتّاب أواخهم بين يديه ليختر بينهم فقال عليه السلام: أما إنّها حكومة، و الجور فيها كالجور في الحكم، أبلغوا معلّمكم: إن ضربكم فوق ثلاث ضربات في الأدب، أقتض منه»^(١).

قوله: «صبيانُ الكتاب»؛ أي صبيان المكتبة والمدرسة. لفظ «الكتاب» - بضم الكاف و تشديد التاء - بمعنى المكتب؛ أي موضع التعليم. قاله الجوهري في الصحاح، و الزمخشري في أساس البلاغة. و المقصود أنّ الصبيان بسبب ما أورد معلّمهم عليهم من الضيق و الضرب والإيلام ألقوا ألواحهم بين يدي أمير المؤمنين عليه السلام ليحكم بينهم في أمر ذهابهم إلى المكتبة. قوله عليه السلام: «أما إنّها حكومة» إخبار عن حكم الله تعالى بأنّ أمر التأديب من قبيل الحكومة. و مرجع ضمير «الهاء» في قوله «إنّها» محذوف؛ أي العقوبة في الحكومة، و يُحتمل رجوعه إلى ضربات الصبي؛ لأنّه معلوم مقدّر بقرينة الذيل. و احتمال كون كلامه عليه السلام من باب الحكم، دون بيان حكم الله في غير محلّه.

قوله عليه السلام: «اقتصّ» يجوز كونه معلوماً بصيغة متكلم الوحدة - على وزن «أفعلُ»، و يحتمل كونه مجهولاً على وزن «أفعلَ». و الثاني أنسب إلى القضية الحقيقية. و على الأوّل أيضاً لا ينافي القضية الحقيقية؛ نظراً إلى تضمّن الصدر بيان الحكم الكلي الشرعي، كما قلنا.

لا إشكال في دلالتها على جواز تعزير الصبي و تأديبه بثلاث ضربات - بسوط أو خشب و نحوه - لأجل التعليم، وعدم جواز الأكثر من ذلك. و هي معتبرة بلحاظ النوفلي؛ لأنّه من مشاهير رواة الامامية و لم يرد فيه أيّ قدح، فلو كان في مثله قدحٌ، لبان و نقل.

و قد دلّت هذه المعبرة أيضاً بمفهوم الشرط - في قوله: «إنّ ضربكم فوق ثلاث ضربات، اقتصّ منه» - على نفي جواز قصاص المعلّم لو اتفق اسوداد موضع من بدن الصبي، أو جرحٌ، أو كسرٌ، أو عيب صدفةً بضرب الثلاث فمادونه، و ثبوت القصاص بذلك في ما فوق ذلك. و لا يخفى أنّ نفي القصاص بالجناية المتفقة بثلاثة ضربات لا يصلح لمنع شمول عموماً الدية و الضمان. فلا يمنع ذلك من شمولها.

ظاهر هذه الموثقة أنّ التعليم سببٌ لمشروعية أصل التعزير، كما أنّ المعصية و التأديب

سببان آخران لمشروعيته. و عليه فموضوع الكلّ التعزير، و هو من شؤون حكومة الحاكم؛ فإنّ المعلم إذا قام بصدد تعزير المتعلّم يكون بمنزلة الحاكم.

بقيت نكتة، و هي أنّه هل للمعلم الولاية على تعيين دفعات الضرب بحسب تشخيصه؟ مقتضى التحقيق كونه بمنزلة الحاكم. و ذلك لقوله عليه السلام: «أما إنّها حكومة» في المعتبرة المزبورة؛ لدالتها على أنّ المعلم بمنزلة الحاكم، و مقتضى القاعدة تقدّمه على قوله: «قدر ما يراه الوالي» بالحكومة؛ لدالته على توسعة موضوع حكم التعزير - و هو الوالي - إلى المعلم. فيثبت ولاية الحاكم للمعلم في مقام تأديب التلميذ. فله أن يضربه بقدر ما يراه من المصلحة، و لكن لا يجوز له التعدي عن ثلاثة ضربات.

هذا، و لكن قال في الجواهر: «و النصوص المزبورة و إن اقتضى ظاهرها الحرمة، إلا أنّها ضعيفة و لا جابر، و معارضة بما هو أقوى: و من هنا حملت على الكراهة على تفاوت مراتبها، و لعل حملها على تفاوت مراتب التعزير و التأديب المختلف زماناً و مكاناً و فعلاً و قابلية أولى». ^(١) مقصوده أنّ ظاهر نصوص الطائفتين المزبورتين يقتضي حرمة ضرب الصبي للتأديب زائداً عن المقدار المذكور فيها.

و يرد عليه أولاً: أنّ النصوص الدالة على ذلك بين صحيحة و موثقة و معتبرة، كما عرفت. و ثانياً: أنّه لا معارض لهذه النصوص، و إلاّ لذكره صاحب الجواهر. و ثالثاً: اختلاف مراتب التعزير - على فرض تسلّمه - و إن يصلح للقرينية على حمل الأكثر على الكراهة بملاحظة عمومات منع الظلم و الإضرار و الإيذاء، إلاّ أنّه لا ينفي حرمة التجاوز عن الحدّ الأكثر، و لا ينافي شمول عمومات الدية و الضمان.

و الذي يقتضيه التحقيق. عدم جواز التعدي في تعزير الصبي عن مقدار أسنانه في

موارد الحدود؛ لدلالة النص المعتبر على ذلك. و تشخيص ذلك بيد الولي أو الوالي في الأقل من ذلك، لا أكثر؛ لأنه تجاوز عن حكم الشارع. و أما في غير موارد الحدود و التعليم فأكثرها خمسة أسواط؛ لما دلّت عليه موثقة إسحاق الأولى، و لاحتمال كون التريدي في الثانية من الراوي. و دلّت بمفهوم التحديد على عدم جواز التعدي عن الخمسة. و أما تأديب الصبي لأجل التعليم، فأكثرها ثلاثة أسواط، كما دلّت عليه معتبرة السكوني. لكن يجب مراعاة الفرق في الضرب؛ لإطلاق الأمر به بقوله: «و ارفق» في موثقة حماد. فلو لم يراع المؤدّب الفرق و أورد بذلك عيباً أو كسراً على الصبي، يُقتَصّ منه، ولو في مادون ثلاثة ضربات؛ نظراً إلى تقييد إطلاق مفهوم معتبرة السكوني بهذه النصوص الآمرة بالرفق.

و لو تجاوز عن الحدّ المقرّر كما و كيفاً يرتفع المانع عن شمول العمومات و إطلاقات الدية و الضمان و يضمن الخسارة الواردة و لو اتفقت بغير عمدتها بخصوصها؛ نظراً إلى كفاية التعدي عن الحدّ المقرّر كما و كيفاً في الضمان.

الطائفة الثالثة: ما ورد في تعزيز الصبي بارتكابه ما جُعِل فيه الحدّ الشرعي. فدلت هذه الطائفة على انتفاء الحد و ثبوت تعزيزه بتحديدات مختلفة. و إليك نبذة من هذه الطائفة:

١ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن في كتاب علي عليه السلام أنه كان يضرب بالسوط، و بنصف السوط، و ببعضه في الحدود، و كان إذا أتى بغلام و جارية لم يدركا لا يبطل حدّ من حدود الله عزّ وجلّ، قيل له: و كيف كان يضرب؟ قال عليه السلام: كان يأخذ السوط بيده من وسطه أو من ثلثه، ثمّ يضرب به على قدر أسنانهم، و لا يبطل حدّ من حدود الله عزّ وجلّ». ^(١) ظاهر قوله عليه السلام: «يأخذ السوط من وسطه أو من ثلثه» أنه كان لأجل تخفيف ألم ضربات السوط. و السرّ فيه: مراعاة طاقة بدنه. و ظاهر قوله عليه السلام: «على قدر أسنانهم» كون عدد ضربات السياط بتعداد أسنان الصبي. و ليس المراد تعداد سنوات عمره؛ لأنّ لفظ السن بهذا المعنى لا يجمع بلفظ «أسنان».

و قد دلّت هذه الصحيحة على جواز ضرب الصبي للوالي بالسوط تعزيراً بعدد أسنانه على النحو المذكور فيها.

٢ - خبر يزيد الكناسي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين، ذهب عنها اليُثم و زوّجت و أقيمت عليها الحدود التّامة لها و عليها. قال: قلت: الغلام إذا زوّجه أبوه و دخل بأهله و هو غير مدرك أتقام عليه الحدود على تلك الحال؟ قال عليه السلام: أمّا الحدود الكاملة الّتي يؤخذ بها الرّجال، فلا، و لكن يجلد في الحدود كلّها على مبلغ سنّه، و لا تبطل حدود الله في خلقه، و لا تبطل حقوق المسلمين بينهم»^(١). قوله عليه السلام: «و لا تبطل حقوق المسلمين» إشارة إلى حدود لها تعلّق بحقوق الناس كحدّ القذف و الزنا و اللواط و السرقة، و القتل.

هذه الرواية ضعيفة لأجل يزيد الكناسي؛ إذ هو يزيد أبو خالد الكناسي، و ليس من مشاهير الرواة، و لم يرد بعنوانه توثيق، فهو ضعيف، إلّا بناءً على اتحاده مع يزيد أبي خالد الققاط كما يحتمل؛ لعدم ذكر الشيخ في رجاله أبا خالد القماط و اكتفائه بذكر أبي خالد الكناسي. و لكن مع ذلك يحتمل التعدد؛ نظراً إلى ذكر البرقي كليهما بعنوانهما و اسمهما عليحدة في كتاب رجاله. و احتمال التعدد يكفي في ضعف الرواية. و أما من حيث الدلالة، فقد دلّت على تحديد مقدار تعزير الصبي بعدد سنوات سنّه.

٣ - صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في غلام صغير لم يدرك، ابن عشر سنين، زنى بامرة، قال: يجلد الغلام دون الحدّ. و تجلد المرأة الحدّ كاملاً. قيل: فإن كانت محصنة؟ قال عليه السلام: لا ترجم؛ لأنّ الّذي نكحها ليس بمدرك، و لو كان مدركاً رُجمت»^(٢). دلّت هذه الصحيحة بإطلاقتها على جواز ضرب الغلام البالغ عشرّاً بما دون الحد مطلقاً إذ ارتكب ما يوجب الحدّ.

٤ - موثقة ابن بكير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام في آخر ما لقيته عن غلام لم يبلغ الحلم وقع

١- الوسائل: ب ٦ من أبواب مقدمات الحدود، ح ١.

٢- الوسائل: ب ٩ من أبواب حدّ الزنا، ح ١.

على امرأة وفجر بامرأة، أي شيء يصنع بهما؟ قال: يضرب الغلام دون الحد، ويقام على المرأة الحد، قلت: جارية لم تبلغ وجدت مع رجل يفجر بها؟ قال: تضرب الجارية دون الحد، ويقام على الرجل الحد». (١) و نظيرها خبر الحضرمي. (٢) هاتان الروايتان وإن وردتا في مورد حد الزنا، إلا أن قوله ﷺ: «يجلد الغلام دون الحد» في الصحيحة وقوله ﷺ: «يضرب الغلام دون الحد...» وتضرب الجارية دون الحد» في الموثقة كبرى كلية عامة شاملة لمطلق موارد الحدود ولا يصلح المورد للتخصيص ولا يوجب الانصراف.

هذه هي عمدة النصوص الواردة في تعزيز الصبي لارتكابه معصية فيها الحد. والمقصود في هذه النصوص تعزيز الصبي لأجل التأديب في ما لو ارتكب ما يوجب الحد على البالغين. وليس ذلك من قبيل الحد؛ لعدم حدٍّ على الصبي ولا التعزيز المعهود المصطلح بإطلاقه؛ لاختصاصه بالبالغين. فلا مناص من كون المراد تعزيز الصبي لأجل التأديب حينئذٍ. وقد دلت الأخيرتان بالصرحة على تعزيزه بما دون الحد. وهو في الحر خمسة وسبعون جلدة في حد القيادة وشرب المسكر على قول. وفي المملوك أربعون سوطاً. وحكي المجلسي (٣) عن الأصحاب أنهم فصلوا في تحديد التعزيز بين الحر والرق بما قلناه. لكن الرواية دلت على خلاف ذلك، وهي صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «قلت له: كم التعزيز؟ فقال: دون الحد قال: قلت: دون ثمانين؟ قال: لا. ولكن دون أربعين فانها حد المملوك، قلت: وكم ذلك؟ قال: على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه»؛ (٤) حيث دلت هذه الصحيحة على تحديد مطلق التعزيز بما دون حد المملوك، وهو أربعين سوطاً. وهذا يتنافى التفصيل ولم يستدل للتفصيل بدليل خاص.

١- الوسائل: ب ٩ من أبواب حد الزنا، ح ٢.

٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب حد اللواط، ح ١.

٣- الوسائل: ب ١٠ من أبواب بقية الحدود، ذيل الحديث ١.

٤- الوسائل: ب ١٠ من أبواب بقية الحدود، ح ٣.

هذا، و لكن الروائيتين الأوليين دلّتا على تحديد مقداره بمقدار أسنانه أو سنّته، لكن سند الثانية - و هي رواية يزيد الكناسي - ضعيف؛ لما عرفته، فيتعيّن التحديد بعدد الأسنان؛ نظراً إلى تقييد إطلاق الضرب بما دون الحد، بالصحيحة الأولى الدالة على التحديد بعدد الأسنان.

حاصل الكلام في تحقيق دلالة هذه الطائفة أنّ الصحيحة الأولى دلّت على تقييد إطلاق الأخيرتين بعدد الأسنان. و لا فرق في هذه الجهة بين كون المراد من الحد فيهما خصوص حدّ الزنا أو مطلق الحدود بعد التقييد المزبور.

و أما ضابطة «قدر ما يراه الحاكم» فهي في دائرة عدد الأسنان بعد ملاحظة التقييد، كما كان في دائرة أربعين سوطاً في صحيحة حماد بن عثمان. و مآل ذلك في المقام إلى إنسطة اختيار تعيين عدد الضربات بتشخيص الحاكم بحسب أهمية الذنب في نظر الشارع و شناعته، و بقدر طاقة بدن الصبي، لكن لا يجوز له التجاوز عن عدد الأسنان.

محصل الكلام في نهاية الشوط: أنّه يستفاد من مجموع الطوائف الثلاث المزبورة؛

أولاً: جواز ضرب الصبي للتأديب - بغير ارتكابه ما يوجب الحدّ - بخمس ضربات، لا أكثر. و جواز ضرب ثلاث ضربات للمعلّم في مقام التأديب. و جواز ضربه بعدد أسنانه للحاكم إذا ارتكب الصبي ما يوجب الحدّ.

و ثانياً: أنّ الأب و المعلّم بمنزلة الحاكم في اختيار تعداد الضربات حسب ما يريانه من اقتضاء مقام التأديب و التعليم، و طاقة بدن الصبي. و لكن يجب عليهما أن لا يتعدّيا عن أكثر الحدّ المقرّر.

و ثالثاً: أنّ المناط في تكرار الضربات الثلاث تعدد مجلس التعليم لا دفعات خطأ الصبي و تمرّده؛ لأنّ المتفاهم العرفي من معتبرة السكوني المزبورة، و إلّا ليلزم ضرب عشرات

سياط في مجلس واحد بحسب دفعات تمرّد الصبي، و هذا بعيد عن ظاهر الأمر بالرفق في ضرب الصبي و تأديبه، مع أنّ ضربه خلاف مقتضى قاعدة تحريم الجور و إضرار الغير و إيذائه، فلا بدّ من الاقتصار في مخالفة القاعدة على المتيقن من مدلول النص المجوّز. فلا يجوز ضربه في كلّ واحد من مجلس التأديب أكثر من ثلاث ضربات.

ورابعاً: أنّ المعتبر في التعليم تعليم علم الدين و مقدماته كالقراءة و الكتابة، لا أيّ قسم من أقسام العلوم الجديدة؛ لانصراف النصوص عنها. و ذلك لأنّ علم الدين هو الذي أمر الشارع بتعلّمه و ربّ العقوبة على تركه بمثل قوله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، و «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» في ردّ اعتذار العبد عن المعصية - حين شهود العذاب - «مأعلمت». إلّا إذا كان هناك قرينة تدلّ على إرادة سائر أقسام العلوم كقوله: «أطلبوا العلم و لو بالصين».

حاصل الكلام: أنّ اهتمام الشارع بتعلّم أحكام الدين و إيجابه على البالغين في النصوص المتظافرة قرينة على أنّ المتوقّع في تأديب الصبي على تعليمه إنّما هو تعليم علم الدين. و مما يشهد لذلك ما ورد عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام: «و لو أتيت بشابّ من شباب الشيعة لا يتفقه لأذبتّه» في صحيحة ابن مسلم،^(١) و مثلها مرفوعة ابن أبي عمير، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «و لو أتيت بشابّ من شباب الشيعة لا يتفقه في الدين لأوجعته».^(٢) و عليه فالعلم الذي يجوز الضرب و التأديب لأجل تعلّمه إنّما هو علم الفقه بمعناه الواسع؛ أي العلم بالمعارف الحقّة الإلهية الاعتقادية و العملية و الأخلاقية.

و خامساً: أنّ المراد من الضرب ما هو المتعارف بالسوط و اليد و نحوه، كما أنّ الظاهر كون محلّ الضرب ما هو المعتاد من مواضع بدن الصبي مثل كفّي اليدين و الرجلين، و لا يجوز

١- رواه البرقي في المحاسن بسنده، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام.

٢- محاسن البرقي: ج ١، ص ٢٨٨، ح ١٦١.

للمعلم، إلّا ضربه لأجل ما له دخل في التعليم و التعلّم، لا ساير موارد شيطنة الصبي. كلّ ذلك لظهور العناوين العرفية المحضة في المتفاهم العرفي منها.

و سادساً: أنّه لا منافاة بين استحباب أصل التأديب و بين لزوم مراعاة تعداد الضربات و الفرق في الضرب. و ذلك كما في النوافل اليومية حيث اشترط فيها مراعاة أمور بحيث لو لم تراعى تبطل النافلة. كذلك في المقام فإنّ تأديب الصبي و تعليمه و إن لا يكونان واجبين على الأب، إلّا أنّه إذا تكفّل بهما - عملاً بالأمر الاستحبابي - يجب عليه مراعاة حدودهما من حيث التعداد و من حيث كيفية الضرب بالرفق فيه. و إلّا فلا يجوز الضرب لأجل التأديب. و بعبارة أخرى: إنّ الضرب للتأديب إنّما يستحب بالمقدار المقرر، و إلّا فلا يجوز. و ذلك لأنّ الضرب في نفسه من مصاديق التعدي و الجور و الظلم لو لا عروض العنوان الثانوي كالتأديب و التعليم أو المجازاة على الجرم. و ما يقال من أنّ الضرب مما لا اقتضاء له للقيح و الحسن غير وجهه أو لا يشك العقلاء في قبحه ما لم يعرض عليه عنوان حسن، فليس من قبيل ما لا اقتضاء له كالتكلم و المشي، و الكتابة و نحو ذلك. و تبدل عنوانه بعروض العنوان الثانوي لا ينافي اقتضائه للقيح. نعم ليس للضرب قبح ذاتي بحيث يمتنع تغييره عما هو عليه من القبح - كالظلم؛ إذ لا يحسن الظلم لأجل التأديب أو التعليم و نحو ذلك من العناوين المحسنة، بخلاف الضرب - إلّا أنّ الضرب في نفسه لولا عروض العنوان الثانوي يكون من مصاديق الظلم و الجور، فيكون حراماً إلّا إذا ثبت له العنوان الثانوي كالتأديب و التعليم و المجازاة على الجرم و الجناية.

هل عقوبة أو ضمانٌ

على الوالدين في

صدمة الصبي بالتأديب؟

من الأسئلة المهمة في مسألة تأديب الصبي أنّه هل تكون

عقوبة أو ضمانٌ على الوالدين بسبب الصدمة الواردة على

الصبي بالتأديب؟ و بعبارة أخرى: هل قرّر الشارع على الأب و المعلم عقوبة بدنية، أو ضماناً

مالياً لأجل الصدمة و الخسارة الواردة على الصبي بسبب التأديب.

قبل الورود في تحقيق أدلة المقام ينبغي تنقيح كلمات الأصحاب. نسب في الجواهر^(١) إلى المشهور نفي الدية في من قتله الحد أو التعزير. ولكن مرادهم من ذلك ما إذا كان إنفاذ الحد أو التعزير بحكم الحاكم الشرعي؛ إذ القائلون بالضمان في موارد التعزير جعلوه من بيت المال، والقائلون بعدم الضمان جعلوه في حكم الحد. فيعلم من ذلك أن مقصودهم ما إذا كان متولي التعزير الحاكم، دون غيره مثل الأب.

هذا، ولكن الدليل يشمل كل من جعل له الشارع الولاية على الضرب؛ تأديباً أو تعليمياً؛ لدلالة معتبرة السكوني على أن كل عقوبة حكومة. ومعناه أن كل من تولّى العقوبة على التعليم - فضلاً عن التأديب - بمنزلة الحاكم. فيجري في حقه ما كان جارياً في حق الحاكم. ومن هذه الأحكام نفي ضمان دية الجناية المتفقة بضربات التأديب صُدْفَةً من غير إفراط. ومما يشعر بهذا التعميم استدلال صاحب الجواهر^(٢) بقاعدة الإحسان، كما يظهر ذلك من النصوص الآتية الدالة بالخصوص على انتفاء الدية على الجناية المتفقة صُدْفَةً بالحد أو التعزير؛ إذ تشمل هذه النصوص بإطلاقها كل من له الولاية على الحدود والتعزيرات من جانب الشارع، بلا فرق بين حدود الناس وحدود الله ولا بين الحدود والتعزيرات. وهذا هو منصرف رأي المشهور.

هذا، ولكن في القواعد: «و للمعلم ضرب الصبيان للتأديب، و يضمن لوجنى بتأديبه».

١- قال في الجواهر: من قتله الحد أو التعزير، فلا دية له على المشهور، بل عن الشيخ وإن ضرب في غاية الحرّ والبرد، قال: وهو مذهبننا، لأنّ تحري خلافهما مستحب، بل مقتضى إطلاقه و غيره عدم الفرق بين الحدّ تعالى أو للناس، كما عن ابن إدريس التصريح به.

وقيل في محكي الاستبصار: أنّ نفي الدية إنّما هو في حدود الله تعالى. وأما في الحد للناس، فتجب على بيت المال لقرول أمير المؤمنين عليه السلام في خبر الحسن بن صالح الثوري: «من ضربناه حدّاً من حدود الله تعالى فمات، فلا دية له علينا، و من ضربناه حدّاً في شيء من حقوق الناس فمات فإن ديتنا علينا»، وعن المقنعة: أنّ الامام ضامن، وهو محتمل للضمان في بيت ماله و له في بيت مال المسلمين، و عن المبسوط: من مات بالتعزير فديته على بيت المال، لأنّه ليس حدّاً، و لأنّه ربما زاد خطأ بخلاف الحد، و هو لا يجري في المعصوم، و عن خلافة القطع بأنّه كالحد، و احتمله أيضاً في محكي المبسوط بناءً على دخوله في عموم الحد، مع أصل البرائة وقاعدة الاحسان. / جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٤٧٠ - ٤٧١.

٢- المصدر: ص ٤٧١.

و قال في المفتاح في شرحه:

«أما أنه له الضرب المعتاد، فلا بحث فيه، كما في جامع المقاصد. و هو كذلك إذا كان الصبي ذا عقل و تمييز، كما نبّه عليه في التذكرة و التحرير و الحواشي؛ لأنهم يأخذونه مسلماً في الباب و باب الديات. و أما أنه يضمن جنايته في ماله، فظاهر المبسوط الإجماع عليه؛ حيث قال: عندنا. و قد نسب في حدود المسالك إلى الأصحاب: أن الأب و الجد للأب يضمنان ديته في ماله لو أذّباه. و قيل: إن ظاهرهم الوفاق على ذلك. و في موضع آخر صرح بأنه إجماع، فبالأولى أن يضمن المعلم. و الوجه في ذلك: - مع أنه يمكنه التأديب من غير ضرب - أنه أجير، و الأجير يضمن بجنايته، و إن لم يقصّر، كالطبيب»^(١).

و قد عرفت من كلامه أن وجه ضمان المعلم أولاً: إجماع المبسوط، و ثانياً: فحوى الإجماع المدعى في المسالك على ضمان الأب و المعلم الجناية المتفقة في تأديب الصبي، و هذان الإجماعان لا بدّ من إحرازهما. و فيه تأمل؛ إذ إجماع المنقول من الشيخ يبتني على مبناه و هو قاعدة اللطف، و هذا المبني محلّ مناقشة. و أما إجماع المسالك، ففي تحقيقه و ثبوته تأمل. و ثالثاً: أنه أجير؛ بناءً على اقتضاء الإجارة ضمان الأجير، لكنه خلاف ما دلّ على عدم ضمان الأمين ما لم يفرط و لم يقصّر في حفظه. و أما قوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه»، فهو ناظر إلى اليد العدوانية. و ليس يد الأجير من قبيل ذلك؛ لأنّه بمنزلة الأمين كما يعلم من النصوص الواردة فيه.

و عليه فالعمدة في ضمان الأب و المعلم الإجماع المدعى. و يدلّ عليه أيضاً فحوى إجماع المسالك القائم على ضمان الأب و الجد دية الصبي المجني عليه بتأديبهما. فلو ثبت هذان الإجماعان لا مناص من رفع اليد عن مقتضى القاعدة النافية لضمان مطلق من جوّز له

الشارع التأديب و جعل له الولاية على ذلك.

و لكن يستفاد من كلام المحقق و العلامة في مسألة تأديب الزوجة أن مقتضى القاعدة نفي الضمان في جميع التعزيرات السائغة في الشرع، و إليك كلام المحقق و صاحب الجواهر، قال:

«إذا أدبَ زوجته تأديباً مشروعاً فماتت قال الشيخ: عليه ديته؛ لأنّه مشروط بالسلامة و الاذن الشرعي في ذلك لا ينافي الضمان المستفاد من عموم الأدلة. و لكن في المتن و القواعد: فيه تردد؛ لأنّه من جملة التعزيرات السائغة فينبغي أن لا توجب ضماناً كالتعزير الحاصل من الحاكم. و فيه: ما عرفت من أن مجرد الاذن لا ينافي الضمان، و خروج الحاكم لدليله. و من هنا اتفقوا على أنه لو ضرب الصبي أبوه أو جدّه لأبيه الضرب السائغ لهما تأديباً - ، فاتفق أنه مات به، فإنّ عليه ديته في ما له مع أنه لا نص فارق و لا إجماع»^(١) و فيه تناقض. بين نفي الإجماع على المسألة بعد دعوى الاتفاق عليه.

هذا، و لكن فرّق في المسالك بين تأديب الصبي و تأديب الزوجة باتفاق الأصحاب على أن تأديب الصبي مشروط بالسلامة و إنّما الخلاف في تأديب الزوجة؛ نظراً إلى الأمر بضربها في الآية. قال رحمته الله:

«ظاهرهم الاتفاق على أن تأديب الصبي مشروط بالسلامة، و أنه يضمن ما يجني عليه بسببه. و إنّما الخلاف في تأديب الزوجة، فالشيخ و جماعة ادّعوا أن الحكم فيها كذلك. و به قطع في الدروس. و المصنف -رحمة الله- استشكل ذلك من حيث إنه تعزير سائغ، فلا يترتب عليه ضمان. و يشكل: بأنّ ذلك وارد في تأديب الولد، لأنّ الفرض وقوعه سائغاً، فلو كان جوازه موجباً لعدم الضمان ثبت فيهما. و الفرق بينهما بالاتفاق على ضمانه دونها، فيرجع إلى

الأصل، في محلّ المنع. نعم، المقتضي للجواز في تأديبها أقوى مدركاً، حيث إنه منصوص القرآن بقوله تعالى: ﴿وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾^(١) إلا أنّ ذلك لا يخرج عن حكم الأصل، لأنّا نتكلّم في تعزير الولد على وجه يجوز».^(٢)

و يمكن الجواب عن إشكال الشهيد بأنّ الضرب في مظنة الصدمة فإذا جوزه الشارع للتأديب أو العقوبة يقتضي إذنه عدم توجه ضرر إلى المؤدّب العامل بحكم الشرع. فهذه هو مقتضى القاعدة، كما سيأتي توضيحها. ويجب في مخالفة مقتضى القاعدة الاقتصار على المتيقن من مدلول الدليل المخالف، من النص و معقد الاجماع، نعم لا يجوز التعدي عنه. و هذا إنّما يثمر في تأديب الصبي.

هذا، مع إمكان الاستدلال لذلك بالفحوى؛ لأنّ الأب أولى بولده من الزوج بزوجه. فإذا حكم الشارع بضمان الأب فالزوج أولى، و أما من حيث تجويز ضرب الزوجة في القرآن دون الولد، فلا يفترق - كما قال الشهيد - بعد قيام الحجة الشرعية على جواز الضرب لتأديب الولد كالزوجة.

محصل ما يستفاد من كلمات الفقهاء في المقام أمور.

١ - استقرّ رأي المشهور على نفي ضمان دية الجناية المتفقة بسبب التعزير، و هو لا يشمل مطلق موارد ضرب الصبي تأديباً أو تعليماً لدعوى الإجماع على ضمان الأب و المعلم دية الصبي.

٢ - مقتضى القاعدة نفي ضمان كلّ جناية اتفقت صدقةً بتعزير الصبي ما لم يتجاوز عن الحد المقرّر إمّا كماً بحسب تعداد الضربات أو كيفاً؛ نظراً إلى الأمر بالرفق بقوله ﷺ: «وارفق» في موثقة اسحاق الثانية. فإنّ مراعاة الرفق يستفاد وجوب مراعاته من الأمر بالرفق و من الأمر

بأخذ وسط السوط أو ثلثه كما سبق في النصوص، و لم يدلّ دليل على جواز الخشونة و عدم الرفق في ضرب الصبي من النصوص. و مقتضى هذه القاعدة نفي الضمان في ضرب الزوجة أيضاً؛ لأنّ الضمان بطبعه يقتضى الجنائية أحياناً.

٣ - استدل صاحب الجواهر لنفي الضمان بقاعدة الاحسان، و هذه القاعدة تصلح للاستدلال بها في مطلق موارد ضرب الصبي تأديباً أو تعليمياً.

٤ - ظاهر المبسوط دعوى الإجماع على ضمان المعلم و صرح في المسالك بإجماع الأصحاب على ضمان الأب و الجدّ للأب من مالهما لدية الصبي لو اتفقت جنائية بسبب تأديب الصبي. و هو يدل على ثبوت ضمان دية الصبي في تعليمه بالفحوى.

٥ - فرّق في المسالك بين ضرب الصبي و الزوجة بضمان دية الصبي دون الزوجة؛ بدعوى اتفاق الأصحاب و دلالة الآية على ضرب الزوجة. و فيه: أنّ الإجماع لا بدّ من إثباته و أما الآية، فلا فرق بينها و بين الروايات الصحيحة الدالة على جواز ضرب الصبي.

و على أيّ حال فمقتضى التحقيق: أنّه لو حصل اتفاق الأصحاب على ضمان الأب أو المعلم لما اتفق من الجنائية بضرب الولد، لا مناص من الالتزام بالمتيقن من معقد الإجماع بعد إحرازه، و إلّا فلا مناص من الرجوع إلى مقتضى القاعدة.

و ينبغي البحث عن ذلك أولاً: بمقتضى القاعدة، و ثانياً: بمقتضى النصوص.

تنقيح مقتضى القاعدة

الجارية في المقام

أما مقتضى القاعدة، فهو عدم ترتب عقوبة أو ضمان على

الصدمة أو الجنائية الواردة على الصبي بسبب تأديبه، إذا كان على الوجه المقرر الشرعي الذي يستفاد من النصوص الشرعية، كما عرفت.

و الوجه في ذلك كون التأديب بأمر الشارع و تجويزه و ترغيبه، بلا فرق بين الموارد

الثلاثة المزبورة - من موارد الحدود، و غيرها، و مقام التعليم؛ لأنّه المتفاهم العرفي من الأمر و التجويز الصادر من جانب الشارع؛ إذ يقبّح عند العقل و العقلاء عقاب المرخّص في فعل أو المأمور فيه لأجل امتثاله الأمر أو إتيانه بما جوّزه الشارع انقياداً لحكمه. هذا هو الوجه في ظهور نصوص المقام في نفي أيّ عقوبة أو ضمان. لكنه ما لم يتجاوز المؤدّب الحدّ الذي قرّره الشارع في كيفية التأديب و التعزير من عدد الأسواط و ساير الجهات التي أمر بمراعاتها. وإلاّ تشمله الإطلاقات و عمومات الضمان و الديات و العقوبات.

هذا مضافاً إلى جريان قاعدة الإحسان في تعليم الصبي و تأديبه؛ لأنّ المؤدّب و المعلم في مقام التأديب و التعليم من قبيل المحسن، و تضمينهما دية الجناية المتفقة - امثالاً لأمر الشارع من غير تفريط - سبيلٌ عليهما. و هو منفي.

تحقيق النصوص الدالة
على نفي الضمان

و أيضاً يمكن استفادة ذلك من عدّة نصوص. و هي:

١ - قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنْ ضَرَبَكُمْ فَوْقَ ثَلَاثِ ضَرْبَاتٍ فِي الْأَدَبِ، اقْتَصَصْ مِنْهُ» في معتبرة السكوني السابقة آنفاً؛^(١) إذ دلّت بمفهوم الشرط على نفي القصاص إذا اكتفى بثلاث ضربات.

٢ - ما أرسله الصدوق جازماً بقوله: «قال الصادق عليه السلام: «من ضربناه حدّاً من حدود الله فمات، فلا دية علينا».^(٢) و لا يخفى أنّ حدود الله هاهنا تعمّ التعزير، فتشمل بالإطلاق تعزير الصبي؛ نظراً إلى تعيين حدّه من جانب الشارع في نصوص المقام، كما عرفت.

٣ - قوله عليه السلام: «من قتله القصاص أو الحدّ، لم يكن له دية» في عدّة نصوص معتبرة-^(٣) هذه

١- الوسائل: ب ٨ من أبواب بقية الحدود، ح ٢.

٢- الوسائل: ب ٣ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٤.

٣- الوسائل: ب ٢٤ من أبواب قصاص النفس.

الطائفة وإن كانت ظاهرة في الحدّ المعهود بقرينة المقابلة بينه وبين القصاص، إلاّ أنّه يمكن التعدي عن موردها إلى التعزيرات بتتقيح الملاك القطعي.

فتحصّل أولاً: صلاحية هذه النصوص للدليّة على انتفاء ضمان الدية في مطلق التعزيرات. ونفي آية عقوبة ما دام لم يتجاوز عن المقدار المقرّر الشرعي. وأما وجه دلالة الروايتين الأخيرتين على ذلك، فهو مفهوم التحديد.

وثانياً: دلالتها على ضمان من جاوز الحدّ المقرّر الشرعي، بلا فرق بين إنفاذ الحدود و القصاص و التعزيرات، و بين مقام التأديب بما قرّره الشارع من التعزير.

وقد أشار إلى هاتين النكتتين في الجواهر بقوله: «و لكن ينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يحصل الخطأ لو كان من غير المعصوم عليه السلام بالتجاوز ونحوه، وإلا اتجه الضمان. والظاهر إرادة ما يشمل التعزير من الحدّ فيه»^(١) فدلتّ هذه النصوص على ثبوت ضمان المؤدّب، بل عقوبته إذا جاوز عن مقدار تعزير الصبي من حيث الكيفية فلم يراع الرفق، وأورد بذلك صدمة أو جناية على الصبي. ويُعاقب حسب قانون التعزير أو الحدود أو القصاص. وكذلك من حيث التعداد، فلا ضمان في التعدي عن عدد السنّ في الحدود؛ لضعف سند خبر الكناسي الدالّ على ذلك، بخلاف التعدي عن الأسنان؛ لصحة رواية الحلبي، ففيه الضمان، وكذلك التعدي عن خمسة أسواط للشيطنة وسوء الأدب؛ لقوّة سند موثقة إسحاق بن عمّار. أما موارد الخطأ فهو ضامن بمقتضى عمومات قاعدة ضمان الاتلاف والاضرار.

هذا، و لكن لا بدّ في عقوبة الأب للجناية على الولد من التفصيل بين القصاص و بين غير القصاص.

أما القصاص، فهو منتفٍ عن الأب بسبب قتل الولد عمداً، فضلاً عن غير العمد، و عما

دون القتل، و عليه فمطلق القصاص نفاه الشارع عن الأب بسبب قتل أو جناية و عيب في ولده. و قد دلّت على ذلك - مضافاً إلى النصوص المستفيضة^(١) الدالّة على نفي قصاص الأب بسبب قتل ولده - إطلاق قوله عليه السلام: «لا يُقَاد والدُ بولده» في صحيحة حمران،^(٢) و ما رواه الشيخ بسنده عن كتاب ظريف، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «و قُضِيَ أَنَّهُ لَا قُودَ لِرَجُلٍ أَصَابَهُ وَالِدُهُ فِي أَمْرٍ يَعِيبُ عَلَيْهِ فِيهِ فَأَصَابَهُ عَيْبٌ مِنْ قَطْعٍ وَغَيْرِهِ وَيَكُونُ لَهُ الدِّيَّةُ، وَ لَا يُقَادُ».^(٣) هذه الرواية لا إشكال في اعتبار سندها. و ذلك لأنّ للشيخ طريقاً موثقاً بابن فضّال إلى كتاب ظريف.^(٤) فتصبح هذه الرواية موثقة.

و أما من حيث الدلالة، فهي صريحة في أمرين: أحدهما نفي القصاص عن الأب مطلقاً، سواءً كان بسبب قتل ولده أو جناية في بدنه بجرح و اسودادٍ و شقٍّ، أو إحداث عيب فيه. ثانيهما: إثبات الدية عليه للولد مطلقاً بقتل أو عيب. هذا مضافاً إلى أنّه لا مانع من شمول العمومات و إطلاقات أدلّة الديات و الضمانات له، بل تشمله إطلاقات أدلّة تعزير الحاكم بما يراه، كما جاء في كلام صاحب الجواهر.^(٥)

و أما ما جاء في كلام صاحب الجواهر^(٦) من كفارة الجمع، فلم أجد عليه دليلاً في غير القتل. هذا في ما لو انجرّ التأديب إلى القتل أو العيب، فلا يقتصر من الأب لأجل قتل الولد أو الجناية عليه. و أما لو انجرّ إلى غير العيب، من جرح، أو كسر، أو أيّ إضرار بدني أو مالي، فلا بد من تحكيم مقتضى القاعدة و إطلاقات نصوص الدية و الضمانات، و إطلاقات النصوص المتقدمة؛ إذ لا مانع من شمولها.

١- الوسائل: ب ٣٢ من أبواب القصاص في النفس.

٢- الوسائل: ب ٣٢ من أبواب القصاص في النفس، ح ١.

٣- الوسائل: ب ٣٢ من أبواب القصاص في النفس، ح ١٠.

٤- قال الشيخ ظريف بن ناصح، له كتاب الديات، أخبرنا به الشيخ المفيد أبو عبد الله رحمه الله عن أبي الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، و أخبرنا ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد

بن محمد بن عيس الحسن بن علي بن فضال عنه. / الفهرست: ص ٨٦ - ٨٧.

٥- جواهر الكلام: ج ٤٢، ص ١٦٩.

٦- المصدر

مقتضى التحقيق

في المقام

و الذى يقتضيه التحقيق: أن كل ما قلناه إنما كان بمقتضى

القاعدة و إطلاق النصوص المزبورة. و لكن في خصوص تأديب الصبي ادّعى الشيخ في المبسوط اتفاق الأصحاب على ضمان المعلم، و ادّعى الشهيد إجماعهم على ضمان الأب في تأديب الصبي كما سبق بيان ذلك فلا مناص من رفع اليد عن مقتضى القاعدة و النصوص في المتيقن من الإجماع المزبور.

و أما النصوص الدالة على ثبوت ضمان الدية على الأب بسبب الجناية على ولده، كصحيحة ظريف، فهي ناظرة إلى الجناية عمداً، لا إلى مقام التأديب.

فمحصل التحقيق: في المقام أن في مطلق موارد الضرب للتأديب و التعليم ضمن الأب و المعلم بالإجماع، و بهذا الإجماع يرفع اليد عن مقتضى القاعدة النافية للضمان و عن إطلاق النصوص النافية لضمن دية من قتله الحد أو التعزير. و لكن لا يقتض من الأب لقتل ولده و لا للجناية عليه. و إنما يثبت عليه ضمان الدية و ضمان الجناية في ما إذا ضربه أكثر من خمسة أسواط، بل للحاكم أن يعزّره بما يراه، و كذلك المعلم، لا يقتض منه في مادون ثلاث ضربات. و إن لا ينافي تضمن الدية و ضمان التلف و الاضرار، لكنه خلاف مقتضى القاعدة كما عرفت.

حاصل التحقيق في نهاية الشوط: أن مقتضى القاعدة و إطلاق النصوص النافية نفي ضمان الدية و الخسارة في مطلق موارد تأديب الصبي ما دام لم يتجاوز عن الحد المقرّر شرعاً، إلا ما ثبت فيه الإجماع على ضمان الولي من الجناية المتفقة بسبب الضرب من غير تعدّد عن المقرّر الشرعي كمّاً و كيفاً. و لا يخفى أن المتيقن من إجماع المسالك إثبات ضمان الدية على الأب. و أما ضمان الخسارة - من مخارج العلاج و نحوه - فلا تعرّض لهذا الإجماع إليه و خارج عن المتيقن منه، و لكن مقتضى القاعدة الأولية نفيه. فلا مناط في نهاية الشوط من التفصيل بين ضمان الدية بثبوتها و بين ضمان الخسارة بنفيه، و لكن لا ثمة لهذا التفصيل في

الأب لوجوب نفقة الصبي عليه، وإتّما يُثمر في المعلّم، فلا يجب عليه ضمان الخسارة.

نكات مهمة
مرتبطة بالمقام

بقيت في المقام نكات مهمّة.

الأولى: أنّ المستفاد من جميع نصوص المقام ولاية الأب و الجدّ على ضرب الصبي للتأديب دون الأمّ. نعم لا مانع من الضرب الخفيف المتعارف - الداخل في شؤون التأديب في أيام الحضانة و هي ما قبل سبع سنين -، ما لم ينجر إلى احمرارٍ أو إيلاٍ شديد. و أما ضرب الصبي بعد ستّ سنين بالسوط، فلا يستفاد من نصوص المقام جوازه للأمّ في مقام التأديب.

هذا مضافاً إلى ما دلّ على عدم صلاحية المرأة للحكم و القضاء. و ذلك لأنّ قوله عليه السلام: «أما إنّها حكومة» في معتبرة السكوني السابقة - الواردة في تعليم الصبي - حاكمٌ على أدلّة القضاء و الحكم بتوسعة موضوعها و تعميمه إلى التعليم. و عليه فيجري جميع أحكام القضاء و الحكم في أمر التأديب كما قلنا. و من جعلتها عدم صلاحيتها للحكم، فلا تصلح للتأديب أيضاً.

الثانية: أنّ القصاص منتف عن المعلّم في ما دون ثلاث ضربات بدلالة معتبرة السكوني، لكن الدية و الضمان - لو انجرّ الضرب إلى سببهما - يثبتان باطلاق أدلتهم. و بما سبق من الإجماع الذي ادّعاه في المبسوط.

الثالثة: قد يُستدل بسيرة المتشرّعة لإثبات جواز ضرب الصبي لتأديبه من جانب الوالدين كليهما. هذه السيرة لا يبعد استقرارها على أصل التأديب بغير الضرب أو بالضرب الخفيف في الجملة.

الرابعة: هل يقتضي ولاية الأب و الجد على تأديب الصبي جواز أخذ الأجير لذلك لهما؟ مقتضى التحقيق: عدم جواز ذلك؛ إذ التأديب من قبيل الحكم؛ لأنّه نوعٌ من الحكومة و

التصرف في نفس الصبي و بدنه. ولا يجوز لمن جعل له الشارع الولاية على الحكم و القضاء أخذ الأجير لذلك، إلا أن يكون ذلك الشخص بنفسه واجداً للشرائط و داخلاً في أدلة الولاية على الحكم. و إلا يلزم إعطاء الولاية إلى غير مستحقها شرعاً. و ثبوت جواز توكيل القضاء و استيجار غير المجتهد للقضاء - عند الاضطرار إلى رفع الخصام و دفع الفتنة - لا يكون دليلاً على جوازه عند الاختيار في غير صورة الاضطرار. و ذلك لعدم جواز إعطاء الولاية إلى غير الواجد للشرائط بالإيجار أو التوكيل كما قال في الجواهر:

«و على كل حال فحيث يجوز الاستخلاف للقضاء، فلا ريب في أنه يعتبر فيه ما يعتبر في المنسوب الأصيل؛ ضرورة كونهما منصوبين له، فلا بد من كونه مجتهداً بناءً على اعتباره في القضاء. نعم في المسالك: إلا أن يفوض إليه أمراً خاصاً لا يتوقف على الاجتهاد كسماع البينة و نقلها إليه، و في التحليف بعد أن سمع الحاكم البينة دون الحكم، فيكفيه العلم بشرائط ذلك - قال -: و من هنا يظهر أن المجتهد في حال الغيبة لا يمكنه تولية أحد الحكم بين الناس مطلقاً»^(١) و إن المعاقبة على التأديب بالضرب من قبيل الحكم.

و يمكن الاستدلال لذلك بمعتبرة السكوني؛ إذ دلّ على أن أمر المعاقبة على التأديب من قبيل الحكومة. فتجري فيه أحكامها. و من تلك الأحكام عدم جواز تفويض الولاية على الحكم إلى الغير باستخلافه و استنابته.

هذا، و لكن يجوز للأب استنابة غيره - زوجة أو غيرها - لتعليم الصبي، فيثبت له الولاية الشرعية على الضرب. و ذلك لدلالة معتبرة السكوني على مشروعية ولاية المعلم على ضرب المتعلم لأجل تأديبه على التعليم إلى ثلاث ضربات، كما أنها ثابتة للأب؛ إذ لو استناب الأب الزوجة للتعليم، تدخل بذلك في عنوان المعلم فيجري في حقها حينئذ حكم المعلم، و يجوز لها الضرب بالولاية الشرعية. كما أشار إليه في الجواهر بقوله: «و أولى منهما في ذلك

المعلم وغيره وإن أذن له الولي. فان إذنه إنما ترفع الاثم»^(١). مقصوده أن إذن الولي للغير في تعليم الصبي يرفع الاثم عن ذلك الغير في ضربه الصبي لأجل تأديبه على التعليم. والوجه فيه دخوله بذلك في عنوان المعلم الذي هو موضوع الولاية على ضرب المعلم. فيجوز له الضرب بأمر الشارع ولا شأن للولي حينئذٍ إلا إدخال ذلك الغير في عنوان المعلم بسبب إجارته لذلك. نعم يجوز للأب إذن الزوجة في إجراء الضرب وإنفاذ حكمه؛ بحيث تكون الأم مجزياً لأمر الأب بكيفية أمره. بل التحقيق ترتب أحكام القضاء والحكم في التأديب مطلقاً - لتعليم أو شيطنة وإيذاء، أو إضرار، أو ارتكاب معصية مما يوجب الحد أو لا يوجب -؛ نظراً إلى حكومة قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أما إنها حكومة» على أدلة القضاء والحكم؛ إذ يتضمّن توسعة موضوع تلك الأدلة إلى أمر التأديب، فهو نظير قوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاة». وعليه فيجري في التأديب جميع أحكام الحكومة. من عدم جواز تفويض الولاية على الحكم إلى غيره بالتوكيل والاذن، والإجارة ومطلق الاستنابة، بلافق بين الزوجة وغيرها. إلا في إجراء أمر الأب وحكمه في كل واقعة، لا على النحو الكلي الراجع إلى تفويض الولاية على التأديب إلى الزوجة ولو في بعض الأوقات أو الأماكن.

والحاصل: أنه لا يجوز للأب أخذ الأجير لتأديب الصبي بإعطاء الولاية على معاقبته إليه؛ لعدم جواز إعطاء الولاية على الحكم إلى الغير والولاية على التأديب من قبيل ذلك. نعم يمكن له إجارة الغير في إجراء الضرب على النحو الذي حكّم به الأب كماً وكيفاً، بلا فرق في الأجير بين الزوجة وغيرها، ويمكن له إجارة الغير للتأديب بشرط عدم الضرب، لعدم كونه من قبيل الحكومة، كما يمكن للأب إجارة الغير لتعليم الصبي. وثبت له الولاية حينئذٍ على ضرب الصبي إلى ثلاث ضربات، لكن لا بسبب إعطاء الولاية على ذلك إليه من جانب الأب، بل من جانب الشارع، إلا أن الأب يوجد موضوع هذه الولاية بالإجارة.

الخامسة: قد عرفت سابقاً من بعض نصوص المقام أنّ بناء الشارع على التخفيف في تأديب الصبي. قال في كشف اللثام: «يُضرب الصبيان على الذنب غير مبرح ولا مدميء ولا مزمن، ويفرق على بدنها، ويتقي الوجه وشبهه من المواضع المخوفة».^(١) ولكن ينبغي تقييد إطلاق كلامهم بما إذا لم يتوقف دفع مفسدة خطيرة على ضربه الشديد، لكنّه يجب أن يكون في غير المواضع المخوفة، التي هي في معرض الجناية على الصبي.

السادسة: كلّ ما بيّناه - من التفصيل بين ضمان الدية و ضمان الخسارة و القصاص - كان في ما للشارع فيه حدّ مقرر و اتفقت الجناية بسبب امثال أمر الله تعالى و أما لو أضرّ بمال الصبي بنقص أو إتلاف في مقام التأديب، فلو كان مما يتوقف عليه التأديب، فيأتي الكلام السابق. و ذلك مثل ما لو توقف النهي عن المنكر و قلع مادّة الفساد على اعدام مال فاعل المنكر أو نقصه. و أما لو أضرّ بشيءٍ من مال الصبي أو بدنه في غير مقام التأديب، لا إشكال في ضمانه.

السابعة: إذا وقع التزاحم بين تعزيز الجدّ و بين تعزيز الأب، يقدّم الأعراف بمصالح الولد و الأحسن تدبيراً في التأديب؛ لعدم نصّ خاصّ في ذلك. و ما ورد من النصوص المتضمّنة لتقديم نظر الجدّ إنّما هو في النكاح، و لا يقاس باب النكاح بالمقام؛ لما في كل من النكاح و التأديب من الخصوصية، و لا سيما في باب التأديب الذي يكون الأب أكثر اطلاعاً على أخلاق الصبي و جهات ضعفه و قوّته، لدوام مصاحبته معه. و لا ابتناء ولاية الولي على مراعاة مصلحة المولّى عليه. و المرجع عند الترافع تشخيص الحاكم الشرعي.

هذا تمام الكلام في ولاية الأب على تأديب ولده الصبي.

تنقيح عنوان: «صلة الرِّجَم»



- تحديد عنوان: «الصلة» و «القطع» و تحقيق حدِّ الواجب من الصلة، و المحرم من القطع
- تحقيق معنى الرحم الواجب صلته، و المحرّم قطعه في اللغة، و العرف
- تحقيق كلمات الفقهاء في تعريف الرحم، و تحديد عنوانه
- التحقيق في الروايات و مقتضى التحقيق في نهاية الشوط

خلاصة البحث

١ - ليست للفظ «الصلة» و «الرحم» حقيقة شرعية ولا متشرعية، بل أُخذَا في موضوع الحكم بمعناهما العرفي.

٢ لفظ «الصلة» مأخوذ من «الوصل»، وهو ضد الفصل.
و جاءَ في كلمات أهل اللغة بمعنى الزيارة واللقاء والمرادة، والإحسان والبر، التعطف و الرفق، ورعاية الأحوال، كما في مجمع البحرين والمفردات والنهاية الأثيرية.

٣ المرجع المحكم في تحديد معنى الصلة و تحققه نظر أهل العرف. فقد تكون الصلة في نظرهم باللقاء والزيارة، وأخرى: بالانفاق والإحسان، وثالثة: بالرسالة والمكاتبة والمخابرة. و يختلف صدقها باختلاف درجات الأرحام وأحوالهم وباختلاف العادات.

٤ لفظ «الرَّحِم» على وزن فَعِيل، في الأصل بمعنى موضع تكوّن الولد في بطن المرأة. و استُعير به للأقرباء؛ نظراً إلى خروجهم من رحم واحدة. و قيل إنه مأخوذ من الرحمة بمعنى الرقة. و يدفعه تجميع الرّجيم بالأرحام، دون الرحمة. و قد فُسر في معاجم اللغة بموضع تكوّن الولد في بطن المرأة، وبالقرابة. و الثاني هو موضوع الحكم في المقام.

٥ وقع الخلاف بين الفقهاء في تحديد الرّجيم على أقوال، أهمّها:
أ: نسبة بين المنتسبين يجمعهم رَحِمٌ واحدة؛ أي بطنٌ واحد. ب: القرابة المنتهية إلى آخر الأبوين.
ج: خصوص من يحرم نكاحه من الأقرباء، ذكراً وأنثى. فمن ليس بمَحْرَم ليس من الرّجيم. د:
الوَرَاث من الأقرباء. هـ: مطلق القرابة من الأب والأم، والوَرَاث وغيرهم، لكن لا بد من صدق عنوان القرابة عرفاً. هذا الأخير اختاره جماعة من القدماء والمتأخرين ومتأخريهم. وهو الأصح.

٦] فُسر عنوان الرحم في النص بأهل القرابة. وأهل القرابة عنوان عرفي محض وكذلك الرحم. من أجل ذلك فُسر الامام عليه السلام أحدهما بالآخر؛ تنبيهاً على الارتكاز العرفي.

٧] حُدّد في النصوص أقلّ مراتب الصلة بشرية ماءً، وبحسن السلام. وذكر الموردين من باب التمثيل لأقلّ مراتب الصلة، وليس بحاصر.

٨] مقتضى التحقيق: أنّ عنوان «الصلة» و«الرحم» من العناوين العرفية. والواجب من صلة الرحم أقلّ مراتبها. وهو ما كان تركه موجباً للقطع. وما زاد عن هذه المرتبة من الصلة، فهو مستحبّ. وعند الشك في تحقّق الرحم يتنفي الوجوب مطلقاً، بلا فرق بين الشبهة المفهومية و المصادقية؛ لعدم حجية الخطاب في المشتبه دخوله في مفهوم الموضوع، وفي المشكوك صدقه؛ لعدم تكفّل الخطاب لإثبات موضوعه في الخارج. وعليه فلا مناص في امتثال فريضة صلة الرحم من الاتيان بغير الفرد المشكوك؛ تحصيلاً لليقين بالفراغ.

صلة الرحم من أهم الواجبات، وقطع الرحم من أعظم المحرمات، بل عُدَّ في النصوص
المعتبرة من الكبائر. وهذا من القطعيات المتفق عليها بين الفقهاء وتواترت عليه النصوص، بل
نطق به الكتاب المجيد. وقد بحثنا عن ذلك مفصلاً في أحكام الأسرة من كتابنا «دليل تحرير
الوسيلة».^(١) لكن الغرض هاهنا تنقيح مراد الشارع من عنوان الصلة وعنوان الرَّحِم؛ نظراً إلى
كثرة الابتلاء بذلك، وإبهام ذلك لكثير من الخواص، فضلاً عن العوام.

تحديد عنوان الصلة والقطعية
لغة، عرفاً، واصطلاحاً

قبل الورود في البحث ينبغي أن يعلم أن للصلة ليست
حقيقة شرعية، بل أخذت في موضوع الحكم بمعناها العرفي. و لفظ الصلة مأخوذ من الوصل،
فحُذفت الواو من أوله و عوّض عنها التاء في آخره نظير العدة والوعد. والوصل ضدّ الفصل
كما هو واضح.

صلة الرحم تتحقق تارة: بالزيارة والمرادة واللقاء، وأخرى: بالبرّ والإحسان بأيّ
نحوٍ كان. وذلك يتحقّق إمّا حضوراً أو مخابرةً أو مكاتبةً.

و لفظ القطعية مأخوذ من القطع ومعناه واضح. وإنّ قطيعة الرحم وقطعها بمعنى
هجرانهم وترك الزيارة والمرادة واللقاء والبرّ، وبالإسائة إليهم.

و قال في مجمع البحرين: «و في الحديث: صلوا أرحامكم: أراد بالصلة ما يسمّى

إحساناً و لو زيارةً و مطائبةً و جلوساً و لو بالسلام كما جاءت به الرواية»^(١).

و في المفردات: قطع الرحم يكون بالهجران و منع البرّ^(٢) و نظير ذلك في سائر معاجم

اللغة.

قال ابن الأثير في النهاية: قد تكرر في الحديث ذكر صلة الرحم و هي كناية عن الإحسان إلى الأقربين من ذوي النسب و الاصهار و التعطف عليهم و الرفق بهم و رعاية لأحوالهم و كذلك ان بعدوا و أساؤا. و قطع الرحم ضدّ ذلك كلّ. يقال: وصلّ رحمه يصلها وصلّاً و صلةً. و الهاء فيها عوّض من الواو المحذوفة فكأنه بالاحسان إليهم قد وصل ما بينه و بينهم من العلاقة القرابة و الصهر انتهى^(٣).

و لكن المسلّم أنّ معنى الصلة و القطيعة يختلف بحسب اختلاف درجات الأرحام فلا يعدّ مجرد السلام مكاتبةً أو في حال المشي في الشارع و السوق من دون أية مراودة و زيارة في البيت صلة عرفاً بالنسبة إلى الأب و الأم و الولد و الأخ و الأخت. و إن ربّما يعدّ صلة بالنسبة إلى الأرحام و الأقرباء البعيدة. فما يتحقق به الصلة و القطيعة يختلف عرفاً بحسب اختلاف درجات الأرحام و قريهم و بعدهم و اختلاف الرسوم و العادات.

قال الشهيد^(٤) في قواعده - في بيان معنى الصلة التي يخرج بها عن القطيعة - : «إنّ المرجع في ذلك إلى العرف لأنّه ليس له حقيقة شرعية و لا لغوية و هو يختلف باختلاف العادات و بعد المنازل و قريها»^(٥).

و في قوله ^(٦) «بَلِّغُوا أَرْحَامَكُمْ وَ لَوْ بِالسَّلَامِ»^(٥) تنبيه على أنّ السلام أقلّ مراتب الصلة.

١- مجمع البحرين: مادة «وصل».

٢- المفردات: مادة: اوصل.

٣- النهاية: مادة وصل.

٤- القواعد و الفوائد: ج ٢، ص ٥٢.

٥- عوالم اللغوي: ج ١، ص ٢٥٥، ح ١٨ / ص ٢٩٠، ح ١٥١ / بحار الانوار: ج ٧١، ص ١١١.

قوله عليه السلام: «بَلَّوْا» أي صَلُّوا، من البَلَّة بمعنى النداء، و هي كناية في العرب عن صلة الرحم، كما أنَّ البيوسه كناية عن قطع الرحم. قاله ابن الأثير في النهاية.^(١)

ثمَّ إنَّ في المقام نكتة لا ينبغي الغفلة عنها. و هي أنَّ الصلة ليست مرادفة للاحسان و البرِّ كما يفهم من بعض معاجم اللغة، بل النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق؛ لأنَّ الاحسان أعمُّ من الصلة. و الصلة صنفٌ من الإحسان. نعم تتحقّق الصلة بالأعم من الانفاق و من المراودة و الارتباط و الزيارة.

و أمّا قوله عليه السلام: «و أفضل ما تُوصل به الرِّجَم كَفّ الأذى» في صحيحة البزنطي،^(٢) فالمقصود منه ظاهراً أنَّ المراودة و الزيارة من دون أذى، لا مجرّد كَفّ الأذى؛ لوضوح عدم كون مجرّد كَفّ الأذى من دون مراودة و ارتباط صلةً عرفاً و إن قد يتحقّق القطيعة بالأذى. و لعلّ المقصود بيان مانعية الأذى من الصلة؛ إذ الأذى يوجب القطع و لو مع المراودة و المعاشرة. فيكون المقصود أنّه ليس شيءٌ أكثر دخلاً في صلة الرحم بلحاظ ذلك.

و الأحسن توجيهه بأنَّ كَفّ الأذى أكثر دخلاً من ساير أسباب الصلة في تحقيقها؛ نظراً إلى عدم تحقّق الصلة بشيءٍ من أسبابه بدون كَفّ الأذى، و لو استمرّت الزيارة و المراودة و إنفاق المال طول الدهر. و عليه فليس شيءٌ مما تتحقّق به الصلة أكثر دخلاً في تحقيقها و أشدَّ أهمية في نظر الشارع من كَفّ الأذى في العمل بفريضة صلة الرحم.

و أيضاً لا تتحقّق صلة الرحم بمجرد الزيارة و المعاشرة و المراودة من دون إنفاق المال مع حاجة الرحم إليه، كما أشار إلى ذلك في الجواهر بقوله: «وليس المراد هنا مجرد اجتماع البدن، بل ما يصدق معه الصلة عرفاً، و قد يتوقف ذلك على المعونة بالمال، حيث يكون الرحم محتاجاً، و الآخر غنياً لا يضرّه بذل ذلك القدر الموصول به، بل قد تتحقّق الصلة بذلك، و إن لم

١- النهاية: مادة وصل، ج ١، ص ١٥٢.

٢- الوسائل: ب ١٩ من أبواب النفقات، ح ١.

يسع إليه نفسه، كما أن السعي إلى زيارته بنفسه غير كاف فيها مع الحاجة على الوجه المذكور»^(١).

تحقيق معنى الرحم
الواجب صلته والمحرم قطعه
في اللغة

أما الرَّحِم: فهو على وزن فَعِل، وفي الأصل اسم ثلاثي مجرد. سُمِّيَ به موضع تكوُّن الولد، ثم أطلق لفظ الرحم على

القرابة.

قال الخليل: «و الرَّحِم : بيت منبت الولد و وعاءه في البطن و بينهما رحم، أي قرابة قريبة... و جمعه الأرحام... فالرَّحِم القرابة تجمع بني أب»^(٢).

و قال ابن فارس: «و الرحم : علاقة القرابة، ثم سُمِّيَتْ رحم الأنثى رَحِمًا من هذا؛ لأنَّ منها ما يكون ما يُرَحِم و يُرَقَّ له من ولد»^(٣) و يُستفاد من كلام ابن فارس أنَّ وجه تسمية رحم الأمِّ بذلك ما ينشأ منها من الرحمة و الرقة بالولادة.

قال الراغب في المفردات الرَّحِم: رَحِم المرأة. و امرأة رحوم: تشتكي رَحِمَهَا. و منه استعير الرِّحِم بالقرابة؛ لكونهم خارجين من رَحِم واحدة. يقال: رَحِمٌ و رُحْمٌ. قال تعالى: ﴿أَقْرَبَ رُحْمًا﴾^(٤).

ثم قال: و الرحمة رقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم... و على هذا قول النبي ﷺ: «ذاكراً عن ربِّه أنَّه لما خلق الرحم قال له أنا الرحمان و أنت الرُّحِم. شققت اسمك من اسمي فمن وصلك وصلته و من قطعك بَنَتْهُ»؛ أي قطعتة^(٥).

١- جواهر الكلام: ج ٢٨، ص ١٩١.

٢- كتاب العين: ج ١، ص ٦٦٤ - ٦٦٥.

٣- مقائيس اللغة: ج ٢، ص ٤٩٨.

٤- المفردات: مادة: رحم.

٥- المفردات: مادة: رحم.

و في مجمع البحرين: و في الحديث: «صلوا أرحامكم» جمع رَجِمَ و هما القربة و يقال على من يجمع بينك و بينه نسب و قيل من عُرِفَ بنسبه و إن بعد كما رُوي في قوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ أنها نزلت في بنى امية بالنسبة إلى أئمة الحق.^(١)

و في القاموس: الرَّجِمَ بالكسر ككتف بيتٌ منبتٌ الولد و عاؤه، و القربة، و أصلها و أسبابها.^(٢)

و قد فسّرت الرحم في سائر معاجم اللغة كالصاحح و غيره بالقربة. و يُفهم من كلام صاحب القاموس أن إطلاق لفظ رحم على القربة بلحاظ انتهاء القربة إلى رحمٍ واحد و كونها أصل القربة. و هذا قد صرّح به المفردات في صدر كلامه.

و أمّا ذيل كلامه، فمقصوده منها أن الرحمة بمعنى الرقة و التلطّف؛ كأنه أُشرب في معنى الرَّجَم. و هذا صحيح؛ لأنّ انتهاء الأقرباء و ذوى الأرحام إلى رحمٍ واحد سببٌ للرحمة و الشفقة و الرقة بينهم. و لكن ليس معنى ذلك أن لفظ الرحم مأخوذ من الرحمة، بل هو إسم ثلاثي مجرد جامد على وزن كَتَفٍ، كما قال في القاموس. هذا بحسب اللغة.

تنقيح كلمات الفقهاء في

تعريف الرحم و تحديد عنوانه

و أما الفقهاء، فلهم أقوال في المقام.

أحدها: ما ذكره المجلسي من أنّها نسبة و اتصال بين المنتسبين يجمعها رحم واحدة.^(٣) و هذا تعريف يشبه ما قال في المفردات و القاموس. و المراد منه ظاهراً مطلق القربة.

ثانيها: ما عن المفيد^(٤) و الشيخ^(٥) من أنّها القربة المنتهية إلى آخر الأبوين في

الإسلام.

١- مجمع البحرين: مادة: رحم.

٢- القاموس المحيط: مادة: رحم.

٣- بحار الانوار: ج ٧١، ص ١٠٨.

قال المفيد في المقنعة: «وإذا أوصى الانسان بثلاث ماله لقربة المنتهية و لم يسمّ أحداً كان في جميع ذوي النسبة الراجعين إلى آخر أبٍ له و أمٍّ في الاسلام».^(١)

و قال الشيخ في النهاية: «إذا أوصى بثلاث ماله لقربته و لم يسمّ أحداً كان ذلك في جميع ذوى النسبة الراجعين إلى آخر أبٍ له و أمٍ له في الإسلام فيكون ذلك بين الجماعة بالسوية».^(٢)

و قال ابن إدريس: «إنّ الشيخ تبع في ذلك الفتوى لشيخه المفيد في المقنعة».^(٣)

و قال العلامة في القواعد: «و لو أوصى لقربته... و قيل لمن يتقرّب إليه إلى آخر أبٍ و أمٍّ له في الإسلام و معناه الارتقاء إلى أبعد جدّ في الاسلام إلى فروعه و لا يرتقى إلى آباء الشرك و لا يعطى الكافر».^(٤)

قال المحقّق الكركي في أطائب الكلّم: «و للمفيد رحمه الله قول بارتقاء القربة إلى آخر أبٍ و أمٍّ في الاسلام. و هو قول الشيخ في النهاية و نقّحه العلامة في القواعد بأنّ المراد به من يتقرّب إليه و لو بأبعد جدّاً أو جدّة بشرط كونهما مسلمين. فالجدّ البعيد و من كان فروعه و ان بعدت مرتبته بالنسبة إليه معدودٌ قرابةً إذا كان مسلماً».^(٥)

و للشيخ كلام آخر في المبسوط. قال رحمه الله: «و في أصحابنا من قال أنّه ينصرف إلى آخر أبٍ و أمٍّ له في الاسلام و لم أجد به نصّاً و لا عليه دليلاً مستخرجاً و لا به شاهداً».^(٦) و نظيره في الخلاف.^(٧) و قال في المسالك: «و للشيخ قول بانصرافه إلى من يتقرّب إلى آخر أبٍ و أمٍّ

١- المقنعة: ص ١٠٣.

٢- النهاية: ج ٢، ص ٦٣٠، باب الوصية.

٣- السرائر: ص ٣٨٨.

٤- ايضاح الفوائد في شرح القواعد: ج ٢، ص ٤٨٩.

٥- أطائب الكلّم: ص ٢٧.

٦- المبسوط: ج ٤، ص ٤٠.

٧- الخلاف: ج ٢، ص ٩٧.

له في الإسلام... وإنما اعتبر الإسلام لقوله ﷺ قَطَعَ الإسلامُ أرحامَ الجاهلية، وقوله تعالى لنوح ﷺ عن ابنه: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ. قال المصنّف (أي صاحب الشرايع): وهو - أي قول الشيخ - غير مستند إلى شاهدٍ - أي إلى دليل معتبر - من خبر أو عرف. أمّا الخبر فظاهر؛ إذ لم يرد فيه شيءٌ بخصوصه إلا ما ذكرناه من قوله ﷺ وهو مع تسليم سنده غير دالٍّ على المراد. لأنّ قطع الإسلام الرحم للجاهلية لا يدل على قطع القرابة مطلقاً مع أصناف الكفار وكذا قطع الأهلية عن ابن نوح مع أنّ اللغة والعرف يدلان على خلاف ذلك. فإنّ من عرف تقربه إلى جدٍّ بعيدٍ جدّاً لا يُعدّ قرابة وإن كان الجدّ مسلماً»^(١).

هذا، ولكن مقتضى التأمل: أنّ شيئاً من هذه الكلمات لا يدل على المطلوب؛ لعدم نظر الفقهاء فيها إلى تحديد عنوان القرابة، بل مقصودهم بيان منصرف القرابة عند الإطلاق إلى آخر قرابة منتهية إلى الاب وال أم أي أقرب الطبقات إليهما فلا يصلح هذه الكلمات لتفسير القرابة المفسّرها عنوان الرَّحِم في كلام الامام ﷺ.

وأما قيد «في الإسلام» في كلماتهم، فهو يرتبط بحكم الارث؛ لما ورد في النصوص أنّ الكافر لا يرث المسلم لكن يرثه الإسلام، فلا نظر لهم بذكر هذا القيد إلى تحديد عنوان الرحم.

ثالثها: إنّ الرَّحِمَ و القرابة هي خصوص المحارم من الأقرباء أي من يحرم نكاحه ذكراً أو أنثى ومن ليس بمحرم ليس من الرَّحِم و هذا القول نسب إلى بعض أبناء العامة. قال الشيخ في الخلاف: «إذا أوصى بثلثه لقرابته... و ذهب أبو حنيفة إلى أنه يدخل فيه كلُّ ذي رحم محرم. فاتّه من ليس بمحرم فانه لا يدخل فيه و ان كان له رحم مثل بني الأعمام وغيرهم»^(٢).

و قال الشهيد في قواعده: «الظاهر أنه معروف بنسبه وإن بُعد، وإن كان بعضه أكد من

بعض، ذكراً كان أو أنثى. وقصره بعض العامة على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم إن كانوا ذكوراً وإناثاً. وإن كان من قبيل، يُقدَّر أحدهما ذكراً والأخرى أنثى فإن حرّم التناكح فهو الرحم... ثم قال: وهذا القول بالإعراض عنه حقيق...»^(١) قوله: من قبيل؛ أي من قبيل الذكور أو الإناث.

رابعها: أن المراد به الوارث، وهذا منقول عن مالك.

قال الشيخ: «إذا أوصى بثلثة لقرابته فذهب مالك إلى أن هذه الوصية للوارث من الأقارب فاما من ليس بوارث فانه لا يدخل فيها.»^(٢)

خامسها: إنّ الرحم هي القرابة من جهة الوالد أو الولد ولكن لا يتجاوز عن ولد الأب الرابع. وهذا قول ابن الجنيّد نسب إليه العلامة. قال في المختلف: «وقال ابن الجنيّد ومن جعل وصيته لقرابته وذو رحمه غير مسمّين كانت لمن تقرب إليه من جهة ولده أو والديه. ولا أختار أن يتجاوز ذلك في تفرّقه سهم ذوي القرابة من الخمس.»^(٣)

سادسها: إنّ الرحم مطلق قرابة الانسان من كل واحدٍ من الأب والأم. فيشمل جميع الأقارب المعروفين بالنسب، سواء كانوا من المحارم أم لا. وسواء كانوا من الوراث أم لا. ولكن لا بدّ من صدق القرابة والنسب عرفاً فلا تشمل الأقرباء البعيدة التي لا تعدّ عرفاً من القرابة والمنسوبين. وقد اختار هذا القول الشيخ في الخلاف والمبسوط وابن ادریس والعلامة المجلسي وغيرهم.

قال في الخلاف: «إذا أوصى بثلثة لقرابته فمن أصحابنا من قال إنّّه يدخل فيه كلّ من يتقرب إليه إلى آخر أب وأم في الإسلام وختلف الناس في القرابة، فقال الشافعي إذا أوصى

١- القواعد والفوائد: ج ٢، ص ٥١.

٢- الخلاف: ج ٢، ص ٩٧.

٣- المختلف: كتاب الوصية، ص ٥٥.

بثلثه و قرابته و لأقربائه و لذى رَحِمه فالحكم واحدٌ. فانها تنصرف إلى المعروفين من أقاربه في العرف فيدخل فيه كل من يُعرف في العادة أنّه من قرابته سواء كان وارثاً أو غير وارث و هذا قريب يُقَوّى في نفسي و ليس لأصحابنا نصٌّ عن الأئمة (عليهم السلام).^(١)

و قال في المبسوط: «إذا أوصى فقال: أعطوا ثلث مالي لقرابتي ولأقربائي و لذوى رحمي فالحكم في الكلّ واحد فقال قوم إنّ هذه الوصية للمعروفين من أقاربه في العرف فيدخل فيه كل من يعرف في العادة أنّه من قرابته سواء كان وارثاً أو غير وارث و هو الذي يقوّى في نفسي - ثم يذكر قول بعض العامة - ثم يقول والأول أقوى لأن العرف يشهد به».

و قال ابن إدريس: «إذا أوصى فقال أعطوا ثلث مالي لقرابتي فان الوصية تكون للمعروفين من أقاربه في العرف فيدخل فيه كل من يعرف في العادة أنّه من قرابته سواء كان وارثاً أو غير وارث لأنّ العرف يشهد بذلك».^(٢)

و قال العلامة المجلسي في البحار: «و أعلم أنّ العلماء اختلفوا في الرحم - الذي يلزم صلتها - فقيل: الرَّحِم و القرابة نسبة و اتّصال بين المنتسبين يجمعها رَحِمٌ واحدة. و قيل: الرَّحِم عبارة عن قرابة الرجل من جهة طرفيه آبائه و إن علوا و أولاده و إن سفلوا و ما يتصل بالطرفين من الإخوان و الأخوات و أولادهم و الأعمام و العمات و قيل: الرحم التي تجب صلتها كل رحم بين اثنين لو كان ذكراً لم يتناكحا. فلا يدخل فيه أولاد الأعمام و الأخوال. و قيل هي عامٌ في كلّ ذي رحمٍ من ذوى الأرحام المعروفين بالنسب محرّمات أو غير محرّمات و إن بعدوا. و هذا أقرب إلى الصواب بشرط أن يكون في العرف من الأقارب و إلّا فجميع الناس يجمعهم آدم و حواء».^(٣)

١- الخلاف: ج ٢، ص ٩٦.

٢- السرائر: ص ٣٨٨.

٣- بحار الانوار: ج ٧١، ص ١٠٨، ١٠٩.

و قد نسب الشهيد هذا القول في قواعده إلى الأكثر حيث قال: «اختلف الأصحاب في أن القربة من هُم؟ لعدم نصّ وارد في تحقيقه فالأكثر أحالوه على العرف و هم المعروفون بنسبهم عادةً، سواءً في ذلك الوارث و غيره».^(١) و قد عرفت أنّاً من كلام الشهيد الأوّل في القواعد تعريف الرحم بقوله: «الظاهر أنّه معروف بنسبه و إن بُعد».^(٢)

و هذا القول هو مقتضى التحقيق حيث يساعده اللغة و العرف و ليس للفظ الرحم حقيقة شرعية لعدم ورود تحديد خاص له من الشارع في الكتاب و السنة.

نظرة إلى نصوص أهل البيت عليه السلام
في تفسير الصلة، و الرحم

هذا بحسب اللغة و العرف و كلمات الفقهاء. و أما نصوص أهل البيت عليه السلام، فلا يستفاد منها غير ارجاع الرواة الساتلين عن ذلك إلى العرف في معنى عنواني الصلة و الرحم.

فانه رَوَى الشيخ باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر: «نَسَخْتُ من كتاب بخط أبي الحسن عليه السلام: رجل أوصى لقربته بألف درهم وله قرابة من قبل أبيه و أمّه. ما حدّ القرابة يعطى من كان بينه و بينه قرابة؟ أولها حدّ ينتهى إليه؟ فأرىك فَدَنكَ نفسي؟ فكتب عليه السلام: إن لم يُسمَ أعطاها قرابته».^(٣) و رواه الحميري في قرب الاسناد بالاسناد المزبور مثله إلّا أنّه قال: «أعطى أهل قرابته».^(٤) وجه الدلالة: أنّ اكتفاء الامام عليه السلام بقوله: «أهل قرابته» في مقام تحديد عنوان القرابة يدل على أنّه عليه السلام أوكل تحديده إلى الفهم العرفي. و جعل الضابط في تحديده، ماهو المتفاهم العرفي من عنوان القرابة في تفسير المراد من عنوان الرّحم. هذا ما يستفاد من النصوص في تحديد الرّحم.

١- بحار الانوار: ج ٧١، ص ١٠٩.

٢- القواعد و الفوائد: ج ٢، ص ٥١.

٣- الوسائل: ب ٦٨ من أبواب الوصايا، ح ١.

٤- الوسائل: ب ٦٨ من أبواب الوصايا، ح ١.

و يمكن أن يقال: إنَّ قوله عليه السلام: «أعطى أهل قرابته» يدلّ على تعميم الرِّحْم إلى مطلق القرابة العرفية. ولعلّ من هنا نفى الشهيد الحقيقة اللغوية عن الرحم الواقع موضوعاً لوجوب الصلة في نصوص الشارع وكلمات الفقهاء.

و أمّا تحديد عنوان الصلة، ففي عدّة نصوص مستفيضة^(١) جاء: «صلوا أرحامكم و لو بالسلام». و في صحيحة البزنطي^(٢) عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: صل رجلك و لو بشرية من ماء، و أفضل ما توصل به الرِّجَم كُفّ الأذى عنها».

و في موثقة إسحاق بن عمار، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنَّ صلة الرِّحْم و البرّ ليهوّنان الحساب و يعصمان من الذُّنوب. فصلوا أرحامكم و برّوا بإخوانكم و لو بحسن السلام و ردّ الجواب»^(٣).

يستفاد من هذه النصوص أنّ أقلّ ما تتحقّق به الصلة حسن السلام و جوابه، أو بشرب جرعة ماءٍ من أيدي الرحم. و لا ريب في أنّ هذه الأفعال مصاديق عرفية لعنوان الصلة و يتحقّق قطع الرحم بفعل مقابلاتها. و الوجه في ذلك: أنّ بترك أقلّ ما تتحقّق به الصلة يتحقّق قطعُ الرحم، لا بترك ما زاد عن أقلّ مراتب الصلة. فتكون سائر المراتب العالية مستحبة؛ لعدم حرمة تركها؛ إذ الواجب إنّما هو ما يحرم تركه، و ليس ذلك إلا أقلّ مراتب الصلة؛ نظراً إلى تحقّق القطع بتركه فيكون حراماً.

و أما ما قد يتوهم من أنّ المستفاد من نصوص المقام حرمة القطع دون وجوب الصلة، فهو غير وجيه؛ لعدم انفكاك حرمة القطع عن وجوب فعل ما يزيل القطع؛ إذ لا يتصور إزالة القطع إلا بتحقيق الصلة. فان كان المقصود أقلّ مراتب الصلة؛ بحيث كان تركه محققاً للقطع،

١- الوسائل: ب ١٩ من أبواب النفقات، ح ٢ / مستدرک الوسائل: ب ١٣ من أبواب النفقات، ح ١، ٢ و ب ١٢٩ من أبواب أحكام العشرة، ح ٧.

٢- الوسائل: ب ١٩ من أبواب النفقات، ح ١.

٣- الوسائل: ب ١٩ من أبواب النفقات، ح ٣.

فيجب. وإن كان المراد مازاد عن أقل مراتبها من المراتب العالية، فهي مستحبة ولا يحرم قطعها؛ لأنّه ترك المستحب. هذا، مع ورود خطاب عليحدة في كل من الصلة والقطع؛ إذ تعلّق الأمر بالصلة في مثل قوله «صلوا أرحامكم ولو بالسلام»، وتعلّق التحريم والنهي بقطع الرّحم والوعيد على عقاب قاطع الصلة في الكتاب والسنة، بل عدّ قطعها في بعض النصوص المعتمدة من الكبار.

وأما السلام وشرب جرعة من الماء من يد الرحم فأنهما يكونان من مصاديق أقل ما تتحقّق به الصلة. ويمكن عدّ المخابرة بالتليفون والمكاتبة بالرسالة من قبيل ذلك. فكل فعل يتحقّق به الارتباط والمرادة والاتصال عرفاً يدخل في عنوان صلة الرحم. فقد يكون بالانفاق ولو لم تكن هناك مراودة ولا ارتباط عند شدة الاحتياج والفقر، وقد يكون الأمر بالعكس عند الغنا وعدم الاحتياج، كما عرفت من كلام صاحب الجواهر. نعم لا ينعصر القطع بترك ذلك، بل قد يتحقّق بالقول كالفحش والسبّ ونحو ذلك من مصاديق الإهانة أو الضرب والشتم.

وحاصل الكلام: أنّ المرجع المحكّم في تشخيص الرحم والقرابة، وكذا في تشخيص الصلة والقطع إنّما هو نظر أهل العرف. وأما النصوص الواردة في ذلك فإنّما هي إرشاد إلى نظر أهل العرف والمتفاهم العرفي من مصاديق الصلة والقطع، والرّحم.

من هنا يكون حكم استمرار الصلة تابِعاً لصدق قطع الرحم، بمعنى أنّ استمرار الصلة يجب ما لو تحقّق قطع الرحم بتركها.

وأما لو شك في عنوان الرحم، فمقتضى القاعدة انتفاء وجوب الصلة مطلقاً سواء كانت الشبهة مفهومية أو مصداقية. أما المفهومية، فلعدم حجية الخطاب في المبهم المشتبه من مفهوم موضوعه، كما قرّر في محله من علم الأصول. وأما المصداقية، فلعدم تكفّل الخطاب لإثبات موضوعه، مضافاً إلى جريان استصحاب عدم تحقّق عنوان الرّحم العرفي. وكذلك ما لو

شك في عنوان الصلة مفهوماً و مصداقاً. و النتيجة عدم تحقق امتثال الواجب بإتيان المشكوك من الصلة، و الرحم مفهوماً أو مصداقاً. فلا بد من الاتيان بما لا شبهة في دخوله في عنوان صلة الرحم مفهوماً و مصداقاً من جهتي الرحم والصلة ؛ تحصيلاً لليقين بالفراغ من امتثال فريضة صلة الرحم و الاجتناب عن معصية قطعها.

أحكام الصبي والصبية سترأ و نظراً



- النظر إلى غير العورة من غير المميز
- النظر إلى عورة غير المميز
- النظر إلى المميز من الصبيان
- النظر إلى عورة المميز من الصبيان
- التستر عن المميز من الصبيان
- ستر العورة عن المميز و حكم نظره إليها
- تقبيل الصبية و وضعها في الحجر

خلاصة البحث

١ حرمة النظر إلى الصبي و الصبية بقصد اللذة و الشهوة أو الريبة أو خوف الفتنة من المسلّمات؛ لاتفاق النص و الفتوى عليها. بلا فرق بين المميّز و غير المميّز، ولا كلام فيه. وإنما الكلام في النظر إليهما أو عورتهما بلا قصد شيء من ذلك. و يقع الكلام في كلّ واحد من المميّز و غيره من الصبي و الصبية من حيث الستر و النظر إليهما أو إلى عورتهما. فمجموع الصُّور ستّة عشر.

٢ في المقام ضابطة كلية لا بدّ من تحكيمها، و هي أنه كلّ ما قلنا بوجوب الستر عن غير المميّز أو حرمة النظر إليه، فلا بدّ من القول بذلك في المميّز بالفحوى والأولية القطعية. و كل ما جاز في حق المميّز يجوز في حق غير المميّز بالفحوى.

٣ يجوز النظر إلى غير العورة من سائر مواضع بدن غير المميّز من الصبي و الصبية بلا خلاف، و يفهم ذلك من إطلاقهم في تجويز النظر إلى بدن غير البالغ بالفحوى.

٤ وقع الكلام و النقض و الإبرام في ما استدلّ به لجواز النظر إلى عورة غير المميّز من الصبيان. مقتضى التحقيق الجواز؛ لانصراف آية الغَضّ عن عورة غير المميّز؛ لعدم داعي الشهوة، و للشهرة العظيمة، بل اتفاق الأصحاب في عورة الصبي، و لاستقرار سيرة المتشرعة.

٥ نظر المرأة إلى غير العورة من بدن الصبي المميّز لا إشكال في جوازه؛ لانصراف أدلّة المنع إلى البالغين؛ بقرينة استقرار سيرة المتشرعة على الجواز. و أما ما استدلّ به لذلك من الآيات و الروايات، فلا تتمّ دلالتها.

٦ أما نظر الرجل إلى غير العورة من بدن الصبية المميّزة، فمقتضى التحقيق: التفصيل فيه بين الشعر و الرأس و الرقبة فيجوز؛ لدلالة النص الصحيح الصريح، و بين سائر مواضع بدنهما

المعتاد سترها فلا يجوز على الأحوط؛ لأنه المتيقن من الإجماع الذي نقله المحقق الكركي، و
لجريان السيرة على المنع، و لدلالة بعض النصوص.

٧ لا إشكال في حرمة النظر إلى عورة المميز من الصبي و الصبية؛ لاتفاق الأصحاب، و
لإطلاق قوله عليه السلام: «عورة المؤمن على المؤمن حرام»؛ بلا فرق بين المراهق و غير المراهق.

٨ لا إشكال في عدم وجوب تستر غير العورة - من سائر مواضع البدن - على الرجال عن
الصبية المميزة؛ لقيام السيرة القطعية، بل جعل السيد الخوئي عدم وجوب التستر عن النساء
البالغات من الضروريات، فضلاً عن الصبية المميزة.

٩ مقتضى التحقيق: وجوب تستر النساء أبدانهن - غير الرأس و الشعر - عن الصبي المميز؛
لعموم قوله تعالى: «ولا يبدن زينتهن». و دعوى الانصراف إلى الصبي المميز ممنوعة؛ لعدم
قيام السيرة على الجواز هاهنا، بل استقرت على التستر و عدم الكشف امام الصبي المميز الذي
يُحسن أن يصف مارأه. و أما الرأس و الشعر، فلا يجب سترهما عن الصبي المميز؛ لدلالة النصّ
الصحيح على ذلك بالصرامة.

١٠ لا إشكال و لا خلاف في وجوب ستر العورة عن المميز من الصبيان على النساء؛ لاتفاق
الأصحاب و إطلاقات نصوص الكتاب و السنة. و أما الرجال، فمقتضى التحقيق أيضاً وجوب
ستر العورة عليهم عن المميز من الصبيان؛ لإطلاقات النصوص و الفتوى، كقوله تعالى: ﴿قُلْ
لِلْمُؤْمِنِينَ... يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾؛ إذ دلّ النص على عدم
اختصاص المراد منه بحفظ الفرج عن الزنا. و الظاهر من حفظ الفرج - حسب المتفاهم العرفي -
حفظه عن كل إنسان ناظر مميز. و كذلك دلّت على ذلك إطلاقات النصوص المستفيضة.

١١ استظهر المحقق التراقي وجوب الاستيذان على الصبيان للدخول على الوالدين في
أوقات الخَلّوات الثلاث من الآية و أشكل عليه السيد الخوئي. و الإشكال وارد؛ لأنّ المتفاهم

العرفي من الآية تكليف الوالدين بمنع الصبيان عن الدخول من غير إذن في أوقات الخلوة.

﴿١٢﴾ أفتى في العروة بجواز تقبيل الصبية و وضعها في الحجر قبل أن يأتي عليها ست سنين. و هو التحقيق؛ لدلالة النص الصحيح على ذلك صريحاً. و أيضاً دلّت على عدم جواز وضعها في الحجر إذا أتى عليها ست سنين.

خروج النظر بقصد الشهوة

والريبة عن محل النزاع

حرمة النظر إلى الصبي و الصبية غير البالغة بقصد اللذة

و الشهوة أو الريبة أو خوف الفتنة - لو حصل ذلك - من المسلّمات، بلا فرق بين المميز وغير المميز، ولا ينبغي البحث عنه، ولا كلام فيه.

الفرق بين التلذذ و الريبة أنّ الريبة بإخطار صورة المعصية في الذهن من دون تلذذ، أو الاضطراب المخوف منه عن الوقوع في المعصية، من «راب» إذا اضطرب. فحينئذ يكون بمعنى خوف الفتنة وما يلزمه.

و النظر مع التلذذ لا خلاف و لا كلام لأحد في كونه معصية. و إنّما الكلام في حرمة النظر عن ريبة و خوف الفتنة و في ماهية الريبة.

قال في الجواهر في تفسير الريبة: «و هي كما في كشف اللثام ما يخطر بالبال من النظر دون التلذذ، ثم قال: أو خوف افتتان، والفرق بينه وبين الريبة ظاهر مما عرفت. و لذا ذكر الثلاثة في التذكرة و يمكن تعميم الريبة للافتتان ؛ لأنّها من راب إذا وقع في الإضطراب. فيمكن أن يكون ترك التعرّض له هنا و في التحرير و غيرهما لذلك.

قلت: الظاهر أن المراد من الريبة خوف الوقوع معها في محرّم، و لعلّه هو المعبر عنه بخوف الفتنة. فيكون الاختصار عليهما - كما في المتن - أجود»^(١).

و لا يخفى أنّ مرجع ضمير الثنية في قوله: «عليهما» هو التلذذ و الريبة، كما جاء في

متن الشرايع: «لا يجوز ذلك لتلذذ و لالريبة»^(١)

و على أيّ حال يظهر من صاحب الجواهر الاستدلال لحرمة النظر عن ريبة باتفاق الأصحاب، و ظهور النصوص، بل صريحها؛ حيث قال: «و الأمر سهل بعد معلومية الحرمة عند الأصحاب و المفروغية منه، و إشعار النصوص بل ظهورها، بل صريح بعضها فيه، فلا وجه للمناقشة في الثاني منهما بعدم ثبوت حرمة ذلك بمجرد احتمال الوقوع في المحرم، ضرورة كون المستند ما عرفت، لا هذا كما هو واضح»^(٢).

قوله «في الثاني منهما»؛ أي في النظر لريبة.

ظاهر كلامه هذا الاستدلال لاثبات حرمة النظر للريبة و خوف الفتنة بدليلين: أحدهما: اتفاق الأصحاب، و الآخر دلالة النصوص.

كلمات الأصحاب في
حرمة النظر عن ريبة

أما اتفاق الأصحاب، فقد ادعى الإجماع على ذلك المحقق الكركي^(٣) و إليك نصّ كلمات بعض الأصحاب من القدماء و المتأخرين.

أما القدماء، فمَن صرّح منهم بحرمة النظر بقصد الريبة الشيخ المفيد في المقنعة؛ حيث قال: «و لا بأس بالنظر إلى وجوه نساء أهل الكتاب و شعورهن؛ لأنّهن بمنزلة الاماء و لا يجوز النظر إلى ذلك منهن لريبة»^(٤) و دلّته على المطلوب ثابتة باتفاق الأصحاب على نفي الفرق بين موارد النظر للريبة.

و منهم أبو الصلاح الحلبي في الكافي؛ حيث قال: «تحرّم على المرأة مباشرة من

١ - المصدر.

٢ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ٧٠.

٣ - جامع المقاصد ج ١٢ ص ٣٨.

٤ - المقنعة: ص ٥٢١.

لأرحم بينها وبينه بضمّ أو تقبيل أو نظراً لريبة».^(١)

ومنهم: شيخ الطائفة الطوسي؛ حيث قال: «و النظر إلى نساء أهل الكتاب وشعورهنّ لأبأس به؛ لأنّهن بمنزلة الإماء إذا لم يكن النظر لريبة أو تلبّذ».^(٢)

ونظيره عبارة ابن ادريس؛ إذ قال: «إذ لم يكن النظر لريبة أو تلبّذ، فأما إذا كان لذلك، فلا يجوز النظر إليهنّ على حال».^(٣)

ومن المصرحين بحرمة النظر عن ريبة العلامة في القواعد؛ حيث قال: «يجوز النظر إلى وجه من يريد نكاحها وكفّيها مكرراً... وإلى أهل الذمة وشعورهنّ، إلّا تلبّذ أو ريبة. وأن ينظر الرجل إلى مثله، إلّا العورة وإن كان شاباً حسن الصورة، إلّا لريبة أو تلبّذ وكذا المرأة»^(٤) وكذا صرّح به العلامة في التذكرة وإرشاد الأذهان،^(٥) وفي تحرير الأحكام:^(٦)

ومنهم: فخر المحققين في الإيضاح^(٧).

ومنهم: المحقق الكركي^(٨)، بل إنّه صرّح بإجماع الأصحاب على حرمة النظر إلى وجه المرأة الأجنبية وكفّيها مع خوف ريبة وحصول فتنة؛ حيث قال: «وأما الوجه والكفّان، فإن كان في نظريهما خوف ريبة وحصول فتنة حرم أيضاً أجمعاء».^(٩) وكذلك الشهيد الثاني^(١٠)

أما النصوص، فمن الكتاب: يمكن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا أَلْفَوَاحِشَ مَا

١ - الكافي للحلي: ص ٢٨٦.

٢ - النهاية ص ٤٨٤.

٣ - السرائر ج ٢ ص ٦١٠.

٤ - قواعد الأحكام ج ٣ ص ٦.

٥ - تذكرة الفقهاء / الطبع القديم / ج ٢ ص ٥٧٤، ٥٧٥ / إرشاد الأذهان ج ٢ ص ٥.

٦ - تحرير الأحكام ج ٢ ص ٣٩٩، ٤٠٠.

٧ - إيضاح الفوائد ج ٣ ص ٦.

٨ - جامع المقاصد ج ١٢ ص ٣١ و ٣٨.

٩ - جامع المقاصد ج ١٢ ص ٣٨.

١٠ - شرح اللمعة ج ١ ص ٦٠٠، ج ١٠ ص ٣٣٣ / مسالك الأفهام ج ٧ ص ٤٤ و ٣١١.

ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ ۖ»^(١)

وجه الدلالة: أَنَّ النظر إلى محاسن المرأة - كالوجه و نحوه - مع الريبة و خوف الفتنة لاريب في أنه من مصاديق القُرب إلى الفواحش. و ذلك بدليل خوف الوقوع فيها. و الآية تفيد حرمة كل ما كان من قبيل القُرب إلى الفواحش و المعصية. بل ليس المراد من الفتنة إلا ذلك. و لم أر من استدل بهذه الآية، لكن دلالتها تامّة على المطلوب. و من ذلك قوله: «و لاتقربوا الزنا»؛ فان النهي عن القُرب إلى المعصية غير النهي عن فعلها بمثل قوله: «لا تفعلوا الفواحش، و لا تفعلوا الزنا». و من هنا يمكن القول بدلالة هاتين الآيتين على حرمة جميع المقدمات القريبة إلى الفواحش، و من مصاديقها القطعية النظر عن ريبة و خوف الفتنة. و أما مقدمات سائر المحرّمات فلا دلالة لهاتين الآيتين على حرمتها، بل بحاجة إلى دليل آخر.

و أما نصوص السنة، فقد دلّ عليه مارواه الصدوق بإسناده عن ابن أبي عمير، عن الكاهلي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة و كفى بها لصاحبها فتنة»^(٢). هذه الرواية صحيحة؛ لصحة طريق الصدوق إلى ابن أبي عمير، و لوثاقة الكاهلي، و كفى لإثبات ذلك ماورد عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام من وصيته إلى علي بن يقطين بأن يتكفل مخارج معاش الكاهلي و عياله، و تضمين الجنة له في قبال ذلك. فان ذلك يدل على وثاقة الرجل؛ ضرورة أَنَّ الامام الكاظم عليه السلام لا يضمن الجنة لأحد بازاء تكفل معاش رجل فاسق.

هذا مع تصريح النجاشي بأنّه كان وجهاً عند أبي الحسن عليه السلام، مضافاً إلى أنّه صاحب أصل روائي و له روايات كثيرة، فهو من مشاهير الرواة و لم يرد فيه أيّ قدح من أحد. فلو كان في مثله قدح، لبان. و هذا يكفي لإثبات اعتبار رواياته، بل وثاقته. و بعد ذلك لا يضرّ وقوع

الرجل في طريق حديث الضمان المزبور. هذا، مع نقل هذا الحديث بطريق ابن أخيه أيضاً.^(١)
هذا من جهة السند. وأما من جهة الدلالة، فوجهها أَنَّ الامام عليه السلام اقتصر على ذكر تبعة
زرع الشهوة في القلب والانجرار إلى الفتنة عن التصريح بحرمة النظرة الثانية. فيُفهم منه
المفروغية عن حرمة النظر عن الريبة و خوف الفتنة ؛ لما سبّبه من المحذور.

و يشهد لذلك أَنَّ في بعض الطرق جاء: «إِيَّاكُمْ وَالنَّظْرَةَ؛ فَانْهَ عَنْ زَرْعِ الْقَلْبِ...».^(٢)

و مما يدل على ذلك ما رواه الصدوق بإسناده عن علي عليه السلام: «لَكُمْ أَوَّلُ نَظْرَةٍ إِلَى الْمَرْأَةِ،
فَلَا تُتَّبِعُوهَا نَظْرَةً أُخْرَى، وَاحْذَرُوا الْفِتْنَةَ».^(٣)

فان الحذر عن الفتنة إنّما هو الاجتناب عن خوف الوقوع فيها بترك النظر عن ريبة. ولا
إشكال في دلالة ذيله على وجوب الاجتناب على كل نظر مثير للفتنة، مع أَنَّ الأمر بالاجتناب
عن الفتنة عقيب النهي عن النظرة الثانية ظاهرٌ في كون الوقوع في الفتنة أو خوف الوقوع فيه
هو علّة النهي. فيمكن الاستدلال بهذه الرواية لاثبات المطلوب بتقريبين.

و قد وردت عدة نصوص أخرى دلّت على المسألة، وأغضنا عن ذكرها ؛ لعدم الحاجة
إليها بعد إتفاق الأصحاب.

تحرير محل النزاع
و إعطاء الضابطة الكلية

و إنّما الكلام في حكم النظر إليهما بدون الريبة، كما لا
إشكال أيضاً في خروج نظر الصبي والصبية أنفسهما إلى الغير عن محل الكلام، بلا فرق بين
المميز وغير المميز ؛ ضرورة عدم تكليف غير البالغ، وإن قد يتوجه إلى البالغين منعهما عن
النظر و وجوب تسترّهم عنهما. فلا كلام في ذلك. و إنّما الكلام في وظيفة البالغين بالنسبة

١ - راجع معجم رجال الحديث ج ١١ ص ٤٠٣ - ٤٠٥.

٢ - الوسائل: ب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح ح ٦. الهامش.

٣ - الوسائل ب ١٠٤ من مقدمات النكاح ح ١٥.

إليهما من حيث الستر والنظر. فالصورتان المزبورتان خارجتان عن محلّ الكلام.

و الكلام يقع تارةً: في النظر إلى غير المميز من الصبي و الصبية و التستر عنهما، و أخرى: في حكم النظر إلى المميز منهما و حكم التستر عنهما.

أما في غير المميز، فالكلام يقع تارةً: في النظر إلى عورتها و وجوب ستر العورة عنهما، و أخرى: في غير العورة.

فيقع الكلام في عدّة محاور أساسية:

١ - حكم النظر إلى غير العورة من غير المميز.

٢ - حكم النظر إلى عورة غير المميّز.

٣ - حكم التستر عن غير المميز، و له صورتان؛ الأولى: حكم ستر غير العورة عن غير المميز. الثانية: حكم ستر العورة عن غير المميز.

٤ - جميع الصور الأربعة المزبورة أيضاً تأتي في المميز. و عليه فمجموع الصور في المقام ثمانية، و في كلّ صورة صورتان: إحداها: تكليف الرجال من حيث الستر و النظر بالنسبة إلى الصبية، ثانيتهما: تكليف النساء من حيث الستر و النظر بالنسبة إلى الصبي.

فمجموع الصور في نهاية الشوط ستّة عشر صوراً. و نعقد الكلام في هذه الأقسام على الترتيب المرقوم.

و ههنا ضابطة كلّية ينبغي الالتفات إليها قبل الخوض في البحث. و هي: أنّه كلّ ما قلنا بوجوب التستر عن غير المميز أو حرمة النظر إليه، فلا بدّ من القول بذلك في المميز بالفحوى و الأولوية القطعية. و كلّ ما جاز في حق المميز يجوز في غير المميز بالفحوى و الأولوية القطعية. فمثلاً إذا جاز النظر إلى غير عورة الصبي المميز، يجوز ذلك في غير المميز قطعاً.

حكم النظر إلى غير

العورة من غير المميز

الصورة الأولى: النظر إلى غير العورة من غير المميز. لا

إشكال ولا خلاف في جوازه وأيضاً علّل ذلك في الجواهر بأنه بمنزلة الحيوانات؛ حيث قال في الجواهر: «وهو الذي لم يبلغ مبلغاً بحيث يصلح لأن يحكي ما يرى...؛ لأنه حينئذ بمنزلة سائر الحيوانات»^(١).

حاصل الكلام: إنّه لا إشكال في جواز النظر إلى غير العورة من بدن غير المميز من الصبيان؛ إذ لا خلاف في ذلك، ولقيام سيرة المتسرعة القطعية على ذلك، ولا نصرف أدلّة المنع عن غير المميّز، ولفحوى ما دلّ على جواز النظر إلى غير العورة من بدن المميز من الصبيان، كما سيأتي. فهذا مما لا ينبغي الكلام فيه.

و يفهم ذلك من فحوى كلمات الأصحاب؛ حيث أطلقوا في تجويز النظر إلى غير البالغة كالشيخ الأعظم؛ حيث عدّ غير البالغة من مستثنيات النظر بقوله: «ومنها: ما لو كانت المنظورة غير البالغة، فيجوز للرجل النظر إليها»^(٢). والمحقق التراقي؛ حيث قال: «وأما الصبيان، فالظاهر جواز النظر إلى غير عوراتهم مطلقاً، سواء كانوا مميزين أو غير مميزين»^(٣).

١ - جواهر الكلام: ج ٢٩ ص ٨٢.

٢ - كتاب النكاح للشيخ الاعظم ص ٥٨.

٣ - مستند الشيعة: ج ١٦ ص ٣٤.

حكم النظر إلى

عورة غير المميز

الصورة الثانية: النظر إلى عورة غير المميز من الصبي و

الصبيّة.

و قد استدلّ المحقق النراقي لجواز النظر إلى عورة غير المميز من الصبيان بسيرة المتسرعة على عدم الامتناع و المنع عن كشف عوراتهم و النظر إليها؛ حيث قال: «و أما إن لم يكونوا مميّزين، فالظاهر الجواز؛ لإطباق الناس في الأعصار و الأمصار على عدم منع هؤلاء عن كشف العورات و نظرهم إليها»^(١).

و جوّز المحقق الكركي النظر إلى عورة الصبيّة الصغيرة التي لم تبلغ مبلغاً تكون في مظنة الشهوة؛ معللاً بعدم داعي الشهوة، و بما دلّ على جواز تغسيل الأجنبية بنت ثلاث سنين مجرّدة مكشوفة. و بذلك أشكل على العلامة في التذكرة؛ حيث لم يجوّز النظر إلى عورتها بعد تجويز تغسيلها مكشوفة بلا فرق بين العورة و غيرها.

قال المحقق الكركي: «فان كانت صبيّة صغيرة، و لم تبلغ مبلغاً تكون في مظنة الشهوة، يجوز النظر إليها، لانتفاء داعي الشهوة الذي هو مناط التحريم. و تجويز تغسيل الأجنبية بنت ثلاث سنين مجرّدة ينبّه لذلك.

قال في التذكرة: و لا فرق بين حدّ العورة و غيره، لكن لا يجوز النظر إلى فرجها.

قلت: من جوّز تغسيلها مكشوفة العورة، يلزمه القول بالجواز هنا»^(٢). و قد تبعه في الاشكال على العلامة الشهيد في المسالك^(٣).

و لا يخفى أنّ الصبيّة ما دام لم تبلغ مبلغ مظنة الشهوة تكون غير مميّزة. و أما ما دلّ

١ - مستند الشيعة: ج ١٦ ص ٣٤.

٢ - جامع المقاصد: ج ١٢ ص ٣٣ - ٣٤.

٣ - مسالك الافهام: ج ٧ ص ٤٨ - ٤٩.

على جواز تغسيل الأجنبي الصبية الصغيرة قبل بلوغها ثلاث سنين، فهو ما رواه الكليني عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار، عن ابن فضال، عن يونس بن يعقوب عن أبي النمير مولى الحرث بن المغيرة النصري، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدثني عن الصبي إلى كم تغسله النساء؟ فقال عليه السلام: إلى ثلاث سنين»^(١).

ولكنه ضعيف بأبي النمير؛ إذ لم يرد فيه توثيق خاص و ليس من معاريف الرواة، و إن لم يرد فيه قدح، و لكن مجرد عدم ورود القدح لا يكفي لإثبات وثاقة الرجل و لا اعتبار رواياته.

هذا من جهة السند. و أما من حيث الدلالة، فيشكل؛ بأن إطلاق تجويز تغسيلها - من دون تقييد بوضع الخرقه على العورة و نحوه - يقتضي جواز النظر إلى العورة حين الغسل. و لكن لا دلالة له على جواز النظر إليها في غير حال التغسيل. و لا ملازمة في البين، مضافاً إلى أنّ موردّه ما لو كان التغسيل من جانب النساء. و عليه فالاستدلال به أخصّ من المدعى.

و يظهر من صاحب الجواهر موافقة المحقق الكركي و الشهيد؛ مستدلاً بالآية، و بأنّ غير المميز بمنزلة الحيوان.

قال: «نعم في المسالك -؛ تبعاً لجامع المقاصد -؛ لا بدّ من استثناء الصغيرة التي ليست مظنة الشهوة من الحكم... و من استثناء غير المميز بالنسبة إلى المرأة، و هو الذي لم يبلغ مبلغاً بحيث يصلح لأن يحكي ما يرى؛ لقوله تعالى: أو الطفل الذين لم يظهروا - إلى آخره -، و لأنّه حينئذ بمنزلة سائر الحيوانات»^(٢).

و لا يخفى أنّ كلامه و إن لم يتعمّد في النظر إلى عورة غير المميز، و لكن يفهم نظره إلى ذلك بقرينة اشارته إلى ما في جامع المقاصد؛ إذ المحقق الكركي صرح بذلك، بل محطّ

١ - الوسائل: ب ٢٣ من أبواب غسل الميت ح ١.

٢ - جواهر الكلام: ج ٢٩ ص ٨٢.

إشكاله على العلامة في التذكرة إنما هو النظر إلى عورة غير المميز.

و يرد عليه أولاً: أن الآية لا نظر لها إلى عورة الصبي، و ثانياً: إن تعليله بأنه بمنزلة الحيوانات منقوض بالمرأة المجنونة؛ لأنها أيضاً من حيث عدم التمييز بمنزلة الحيوانات أيضاً، مع أنه لم يلتزم أحد بجواز النظر إلى غير عورتها، فضلاً عن العورة. فالمعيار كون المنظورة في مظنة تحريك الشهوة. و هذا حاصل في المرأة المجنونة.

هذا، و لكن مقتضى التحقيق: جواز النظر؛ للشبهة العظيمة بل الاتفاق في عورة الصبي، و للسيرة القطعية، و لانصراف مطلقات المنع إلى عورة المرأة البالغة و المميّزة، و كذا الوارد منها في الصبية منصرف عن غير المميز.

و أما الآية فهي ناظرة إلى نظر الصبي المميز إلى المرأة و وجوب تسترّها عنه، دون العكس الذي هو محل الكلام. فهي أولاً ناظرة إلى المميز من الأطفال، و ثانياً: إلى نظره لا إلى النظر إليه. و من هنا لم يستدل ساير الفقهاء في المقام بالآية.

و أما قوله: «ليس للوالدين أن ينظرا إلى عورة الولد»^(١)، فهو منصرف عن غير المميّز لما أشرنا إليه من القرائن الصارفة.

مضافاً إلى دلالة رواية أبي النمير باطلاقه على جواز النظر إلى عورة غير المميز من الصبيان.

و أما التستر عن غير المميز، فقد تبين حكمه مما يتّناه أنفاً، من اتفاق الأصحاب، و انصراف الأدلة عن غير المميز و لعدم باعث الشهوة فيه بوجه. و لا فرق في ذلك بين أحكام الستر و النظر؛ لوحدة الملاك، و لعدم القول بالتفصيل في المقام، كما لا فرق بين الصبي و الصبية، بل الأمر في الصبي أسهل.

حكم النظر إلى

المميز من الصبيان

يقع الكلام تارة: في حكم النظر إلى غير عورة المميز من

الصبيان، وأخرى: في النظر إلى عورته.

أما النظر إلى غير العورة، فتارة: يقع الكلام في نظر المرأة إلى بدن الصبي، وأخرى:

في نظر الرجل إلى بدن الصبية.

أما نظر المرأة إلى غير العورة من بدن الصبي المميز، فلا إشكال في جوازه؛ لانصراف

أدلة المنع إلى البالغين - على اختلاف في الاختصاص بعورتهم أو الشمول لسائر أجزاء بدنهم

- و عدم نظرها إلى غير البالغين، و لاتفاق الأصحاب على الجواز، و لقيام السيرة القطعية من

المتشربة على ذلك؛ و إن كان في جريان السيرة على نظر النساء المتديّنات إلى بدن الغلام

المراهق تأمّل، إلا أن يكون اجتنابهنّ من أجل الاحتياط أو رعاية الآداب.

و استدل الشيخ الأعظم لجواز نظر المرأة إلى بدن الصبي المميّز بعدم القول بالفصل

بين جواز نظره إليها و بين جواز نظرها إليه، بعد إفتاء الأصحاب بالأوّل؛ و دلالة قوله عليه السلام: «لا

تغطّي المرأة شعرها منه حتى يحتلم» في صحيحتي الفقيه و قرب الإسناد^(١).

ولكنّهما معارضتان برواية السكوني الناهية عن حجامه الصبي المرأة إذا كان يُحسن

توصيفها؛ لأنّه الصبي المميز.

و قد رجّح الشيخ الصحيحتين المزبورتين؛ حيث قال عليه السلام:

«و إطلاق الأجنبي و إن كان يشمل البالغ و غيره، لكن قد عرفت أنّ في روايتي الفقيه

و قرب الإسناد عدم وجوب تغطي الرأس عمّن لم يحتلم، و يلزمه جواز نظرها إليه بعدم القول

بالفصل، و أنّه لا يعارضها رواية السكوني و آية: و لا يبدين زينتھنّ؛ لوجوب طرح الأولى، و

تخصيص الثانية^(١).

و الوجه في الترجيح صحة سند روايتي الفقيه و قرب الإسناد و ضعف رواية السكوني؛ لوقوع النولي في طريقها، و إن قلنا باعتبارها، أو لعمل المشهور بالصحيحين.

و أما وجه تخصيص الآية، فلشمولها البالغ و غير البالغ، بعقدها المستثنى منه في قوله: ﴿لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ... أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾^(٢)، و لورود الصحيحين في خصوص غير البالغ. هذا بناءً على إرادة غير المميزين من الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء. و أما بناءً على إرادة المميز من الصبيان فالآية نفسها تدل على جواز كشف المرأة عنه.

و على أي حال لا ربط لهذه الآية و الروايات بالمقام بإحدى الدلالات الثلاث؛ إذ الكلام في حكم النظر إلى المميز من الصبيان، لا في نظره إلى الأجنبية و لا في حكم تستر المرأة الأجنبية عنه. و إنما استدل الشيخ بها لاثبات المطلوب بضميمة عدم القول بالفصل. و قوى في نهاية الشوط جواز نظر المرأة إلى الصبي المميز بقوله: «و كيف كان فالأقوى جواز نظر المرأة إلى الصبي المميز مع عدم قصد التلذذ و عدم الريبة»^(٣).

و استدل المحقق النراقي لجواز النظر إلى غير العورة من بدن الصبيان مطلقاً، سواء كانوا مميزين أو غير مميزين بانصراف أدلة المنع إلى البالغين و البالغات من الرجال و النساء، بقرينة وضع ألفاظ الرجل و المرأة و النساء إلى البالغين، و بدلالة صحيحة البجلي.

قال رحمه الله: «و أما الصبيان فالظاهر جواز النظر إلى غير عوراتهم مطلقاً، سواء كانوا مميزين أو غير مميزين؛ للأصل الخالي عن الصارف، لاختصاص الموانع بالرجل و النساء و المرأة،

١ - كتاب النكاح للشيخ الأنصاري ص ٦٢.

٢ - النور: ٣١.

٣ - كتاب النكاح للشيخ الأنصاري ص ٦٣.

التي هي حقائق في البالغ. و تدلّ عليه أيضاً صحيحة البجلي: عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطي رأسها ممن ليس بينها وبينه محرم - إلى أن قال - : لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة. و أما بعض الأخبار المانعة عن تقبيل الصبيّة التي لها ستّ سنين أو وضعها على الحجر أو ضمّها، فلا يدلّ على منع النظر»^(١).

و أما صحيحة البجلي - المستدلّ بها - في كلام المحقق النراقي - فهي صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا إبراهيم عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطّي رأسها ممن ليس بينها وبينه محرم؟ و متى يجب عليها أن تقنع رأسها للصلاة؟ قال عليه السلام: لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة»^(٢). وجه دلالتها الملازمة العرفية بين جواز كشف الرأس للصبية و بين جواز النظر إلى شعرها.

و لا يعارضها النصوص الناهية عن تقبيل الصبية التي لها ستّ سنين، أو ضمها أو وضعها في الحجر^(٣)؛ لعدم ملازمة بين منع ذلك و منع النظر، كما هو واضح.

هذا، و لكن ظاهر المحقق الكركي دعوى الإجماع على منع النظر إلى الصبية المميزة التي بلغت مبلغ مظنة إثارة الشهوة، فأفتى بحرمة النظر إليها من غير حاجة.

قال عليه السلام: «و أما الأجنبية التي بلغت مبلغاً صارت به مظنة الشهوة و لا حاجة إلى نظرها، فانه يحرم على البالغ نظر ما عدا وجهها و كفيها إجماعاً، و كذا من كان كالبالغ، بمعنى: أنه يجب على الولي منع غير المكلف من النظر»^(٤). قوله: لا حاجة؛ أي لا حاجة معتادة متعارفة من تكلم أو بيع أو شراء و نحو ذلك.

١ - مستند الشيعة: ج ١٦ ص ٣٥.

٢ - الوسائل: ب ١٢٦ من مقدمات النكاح ح ٢.

٣ - الوسائل: ب ١٢٧ من مقدمات النكاح ح ١ و ٣ و ٤ و ٧.

٤ - جامع المقاصد: ج ١٢ ص ٣٨.

و في الجواهر - بعد الإشارة إلى دعوى الإجماع المزبور - تردّد في تحقق الإجماع و جعله محل البحث، و قد نفى الريب عن كونه أحوط ؛ حيث قال:

«كما أنّ فيه أيضاً الإجماع على عدم جواز نظر البالغ إلى الأجنبية التي بلغت مبلغاً صارت به مظنة الشهوة من دون حاجة إلى نظرها، فإن تم ذلك كان هو الحجة، وإلا كان محل بحث، لكن لا ريب في أنّه أحوط»^(١).

و استدل السيد الخوئي^(٢) لجواز نظر كلّ من الرجل إلى الصبية و المرأة إلى الصبي أولاً: بانصراف أدلة المنع إلى البالغات ؛ لقصور أدلة التكليف عن الشمول لغير المكلفين. و ثانياً: بصحيفة عبدالرحمان بن الحجاج المزبورة.

هذا، و لكن المتيقن من معقد الإجماع المدعى إنّما هو غير شعرها و المواضع المعتادة كشفها كما أنّ المصرح به في الصحيحة جواز كشف الرأس و الشعر. و مقتضى القاعدة الاحتياط في غير الشعر و الرأس بترك النظر؛ عملاً بالإجماع الذي ادّعاه المحقق الكركي. فإنّ هذا الإجماع - بعد وقوع الخلاف و استناد الأصحاب إلى المدارك -، و إن لا يكون بمعناه المصطلح الكاشف عن رأي المعصوم تبعداً، إلا أنّ اتفاق قدماء الأصحاب على ذلك أو عمدتهم يوجب الاحتياط في المسألة. و سيأتي توضيح ذلك.

١ - جواهر الكلام: ج ٢٩ ص ٨٨

٢ - حيث قال^(١): «و أما جواز نظر كل من الرجل إلى الصبية و المرأة إلى الصبي - لو قلنا بحرمة نظرها إلى الرجل - فيمكن الاستدلال عليه: أولاً: بعدم وجود مقتضى للحرمة نظراً لاختصاص قوله تعالى: و لا يبدين زينتهن إلا لبعولتهنّ بالبالغات حيث إنّ التكليف لا يشمل غير البالغ فلا يجب على الصبية التستر، و من هنا فيجوز النظر إليها باعتبار أنّ حرمة النظر إلى المرأة إنّما استتيدت من وجوب التستر عليها حيث استظهرنا من ذلك كونه مقدمة لعدم النظر إليها و حيث أنّ وجوب التستر غير ثابت على الصبية فلا بأس بالنظر إليها.

ثانياً: صحيفة عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم^(عليه السلام) عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطي رأسها ممن ليس بينها و بينه محرم؟ و متى يجب عليها أن تغطي رأسها الصلاة؟ قال: لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة، فإنّها دالة بكلّ وضوح على عدم وجوب التستر عليها، و جواز ابدانها لشعرها ما لم تحض و يثبت ذلك يشبّه جواز النظر إليها بالملازمة العرفية كما عرفت» / مستند العروة الوثقى كتاب النكاح ج ١ ص ٨٧

مقتضى التحقيق في

النظر إلى بدن المميّز

الذي يقتضيه التحقيق: أنّه يجوز نظر المرأة إلى غير العورة

من بدن الصبي و المميّز؛ لاتفاق الأصحاب، كما استظهره الشيخ الأعظم من فتاوى الأصحاب بجواز نظر الصبي المميّز إلى المرأة بقرينة عدم القول بالفصل بينه و بين المقام، و لقصور أدلّة المنع؛ لأنّ قوله تعالى: "لا يبيدين زينتهنّ..." غاية ما يستفاد منه بالملازمة إنّما هي حرمة نظر الرجال إلى النساء، دون العكس الذي هو مفروض الكلام.

و أما سيرة المتسرعة فيشكل إحرازها على المنع لو لم نقل بجريانها على جواز النظر إلى بدن الصبي المميز. و من هنا تكون آية الغصّ منصرفة عن بدن غير البالغين من ذكور الصبيان.

و أما حديث أبي النمير - مضافاً إلى ضعف سنده - لا تتمّ دلالته على المنع في المقام؛ إذ غاية ما تدل عليه بمفهوم التحديد إنّما هي عدم جواز غسل الصبي المميّز المتجاوز عن ثلاث سنين. و أما عدم جواز النظر، فلا يستلزمه؛ لأنّ الغسل يلزم للمس عادةً، فيحتمل كون منعه لذلك. فلا يستلزم منع مجرّد النظر إلى غير العورة.

و عليه فأدلّة المنع قاصرة. و أما السيرة، فيشكل إحرازها على المنع في المقام لو لم نقل بجريانها على الجواز.

و أما النظر إلى غير العورة من بدن الصبية، فيشكل الفتوى بحرمة؛ لانصراف أدلّة المنع إلى النساء البالغات، كما يُشعر بذلك فرض وجود البعولة للمؤمنات في الآية الناهية عن إبداء الزينة بقوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^(١)، فإنّها و إن دلت على منع نظر الرجال إلى النساء بالملازمة العرفية بين وجوب الستر و بين حرمة النظر؛ إلّا أنّ النهي عن الإبداء

منصرف عن الصبية غير البالغة. و لصحيحة عبدالرحمن، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطّي رأسها مَن ليس بينها وبينه محرم؟ ومتى يجب عليها أن تَقْنَعْ رأسها للصلاة؟ قال عليه السلام: لا تغطّي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة»^(١)؛ فإنّها وإن كانت ناظرة إلى كشف الصبية غير البالغة شعرها، ولكن تدلّ بالملازمة العرفية على جواز النظر إلى شعرها المكشوفة بإذن الشارع.

هذا، و لكن الأحوط وجوباً الاجتناب عن غير الشعر من المواضع المعتاد سترها من بدن الصبية المميزة التي في مظنة الشهوة.

و ذلك أولاً؛ لأنّه المتيقّن من إجماع المحقق الكركي السابق آنفاً، وإن كان محتمل المدرك، لكن اتفاق الأصحاب يوجب الاحتياط.

و ثانياً: لجريان السيرة على الستر و منع التطلّع و النظر.

و ثالثاً: لإجماع العلماء على أنّ: «بدن المرأة عورة»، كما صرّح بهذا الإجماع المحقق الكركي بقوله: «كون بدن المرأة عورة عليه إجماع العلماء»^(٢) و نسبه في الحقائق^(٣) إلى المشهور، بل جعله^(٤) مقتضى الأخبار الواردة. و جعله في الرياض^(٥) مقتضى إطلاق النصوص و الفتاوى.

هذا، و لكن إثبات المطلوب في المسألة بهذا الإجماع مبنيّ على دخول الصبية المميزة -المراهقة التي في مظنة الشهوة- في عنوان المرأة، كما أطلق عنوان المرأة في بعض النصوص

١ - الوسائل ب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٢.

٢ - جامع المقاصد: ج ٢، ص ٩٦.

٣ - الحقائق الناضرة: ج ٧، ص ٧، ج ٢٣، ص ٥٤.

٤ - الحقائق الناضرة: ج ٧، ص ١٧.

٥ - رياض المسائل: ج ٣، ص ٢٤٠.

على الأعم من غير البالغ، كقوله عليه السلام: «و الغلام لا يقبل المرأة إذا جاز سبع سنين»^(١).

و عليه فلا بد من الاقتصار في جواز النظر على مورد الصحيحة ؛ لقاعدة الاقتصار في ما خالف القاعدة على موضع النص، مع قصورها عن الشمول لغير الشعر.

و ممّا يؤيد ما قلنا رواية أبي النمير، قال قلت لأبي عبدالله: «حدثني عن الصبي إلى كم تغسله النساء؟ فقال عليه السلام: إلى ثلاث سنين»^(٢)؛ حيث دلّ باطلاق مفهوم التحديد و بالملازمة العرفية على عدم جواز النظر إلى الصبي المميز فضلاً عن الصبية، إلّا أنّها ضعيفة سنداً، بل و دلالة؛ لعدم ملازمة بين منع الغسل و بين منع النظر لخصوصية اللمس في الغسل.

و قد يستدل للجواز بقوله عليه السلام: «إذا أتى عليها ستّ سنين، فلا تضعها على جبرك» في صحيحة الكاهلي^(٣).

وجه الاستدلال: أنّها دلّت بمفهوم الشرط على جواز وضع الصبية المميزة - قبل ستّ سنين - على الحجر، فدلت على جواز النظر إليها بالملازمة العرفية. مضافاً إلى ما جاء في كلام السائل من تقبيل الصبية و تقرير الامام عليه السلام ذلك قبل ستّ سنين. فإذا جاز تقبيلها، يجوز النظر إليها و لمسها بالملازمة العرفية. وجه التقرير ترك استفصال الامام في الجواب بين التقبيل و غيره؛ حيث جوّز وضعها على الحجر مطلقاً، و لو مع التقبيل.

و يرد على هذا الاستدلال: أنّ غاية مدلول هذه الصحيحة، إنّما هي جواز النظر و اللمس بالنسبة إلى المواضع المعتاد كشفها من الصبية. فإنّ وضعها في الحجر - مع ما عليها من الثياب الساتر لبدنها - لا يدل على جواز النظر إلى غير المعتاد كشفه من بدنها عارياً، فضلاً عن لمسه، و إن جاز النظر و اللمس من وراء الثياب، كما هو محمل هذه الصحيحة.

١ - الوسائل: ب ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.

٢ - الوسائل: ب ٢٣ من أبواب غسل الميت ح ١.

٣ - الوسائل: ب ١٢٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ١.

و أما ما جاء في كلام السائل من تقبيل الصبية و تقرير الامام عليه السلام ذلك في جوابه، فهو قاصر عن إثبات جواز النظر و اللمس بالنسبة إلى سائر المواضع التي جرت عادة المتشريعة على سترها من بدن الصبية ؛ لعدم الملازمة العرفية، بل إنّما يدل على جواز لمسها من وراء الثوب و جواز النظر و اللمس بالنسبة إلى رأسها و شعرها.

هذا مع أنّ هذه الصحيحة دلّت على عدم جواز وضع الصبية على الحجر إذا أتى عليها ستّ سنين. و هذا دون حدّ البلوغ بناءً على اعتبار السبع أو تسع سنين في بلوغ الصبية. فتكون حينئذٍ موافقاً لمعقد الإجماع و هو بلوغها مظنة الشهوة. هذا مضافاً إلى ابتلائها بالمعارض.

حاصل الكلام: أن مقتضى التحقيق جواز النظر إلى الشعر و الرأس؛ لصحيفة عبدالرحمن. و لكنّ الأحوط الاجتناب عن النظر إلى سائر أجزاء بدن الصبية؛ لأنّه المتيقن من إجماع المحقق الكركي، بل لا يبعد دعوى جريان السيرة على ذلك.

و لا نقول بحجية هذا الإجماع - و إلاّ كان ينبغي الإفتاء -؛ لوجود المخالف، و احتمال كونه مدركياً. و لكن الذي يستفاد من كلام المحقق الكركي اتفاق الأصحاب - و لا سيما القدماء - على منع النظر. و لا يجوز مخالفة الأصحاب بلا دليل، مع أنّ مقتضى إطلاق الأمر بالغض منع النظر إلى الصبية المميزة، و لا سيرة فيها - كالصبي - على الجواز حتى تصرف الآية عن إطلاقها.

حكم النظر إلى عورة

المميز من الصبيان

أما نظر كلّ من الرجل و المرأة إلى عورة المميز من

الصبيان، فلا إشكال في حرمة؛ للإجماع كما صرّح بذلك الفقهاء.

منهم الشيخ الأعظم ؛ حيث قال: «نعم النظر إلى العورة و تكشفها عنده مستثنى

اجماعاً»^(١)؛ أي مستثنى من الجواز المزبور. قوله عنده الصبي المميز.

و استدل السيد الخوئي لذلك باطلاق أدلة المنع، و بقوله عليه السلام: «عورة المؤمن على المؤمن حرام»^(٢).

قال عليه السلام: «فلا ينبغي الشك في عدم جواز النظر إلى عورتها و وجوب حفظ الفرج عنهما؛ لاطلاق أدلة المنع؛ إذ لا موجب لتخصيصها بالبالغ؛ فان مقتضى قوله عليه السلام: «عورة المؤمن على المؤمن حرام، هو حرمة النظر إلى عورة المؤمن، من دون تقييد بكونه بالغاً؛ فان المميز من غير البالغين إذا أدرك وجود الله تبارك و تعالى و آمن به، صدق عليه عنوان المؤمن. و بذلك يصبح مشمولاً لأدلة المنع»^(٣). لكن لا يبعد دعوى انصراف المؤمن و المؤمنة عن الصبي و الصبية.

و لكن قال في الجواهر: «قد يقال: إنَّ حكم العورة في الصبي و الصبية محدود بالبلوغ الذي هو أوّل تحقق اسم المؤمن و المؤمنة و الرجل و المرأة، فقبله ليستا بعورة لكلّ من الرجل و المرأة مطلقاً، نعم يحرم التلذّذ لكلّ منهما و نحوه، إنّما البحث من حيث حكم العورة»^(٤).

ولعلّ نظر صاحب الجواهر إلى خروج الصبي و الصبية عن منصرف قوله عليه السلام: «عورة المؤمن على المؤمن حرام»، و إلّا استقرّ رأيه على الاحتياط ؛ حيث قال في ختام البحث: «لكن لا ريب في أنّه أحوط»^(٥).

هذا، و أفتى السيد اليزدي في باب الستر في الصلاة بحرمة النظر إلى عورة المراهق، و

١ - كتاب النكاح للشيخ الأنصاري ص ٦١.

٢ - الوسائل: ب ٩ من آداب الحمام ح ٤.

٣ - مستند العروة الوثقى كتاب النكاح ج ١ ص ٨٦.

٤ - جواهر الكلام: ج ٢٩ ص ٨٢.

٥ - جواهر الكلام: ج ٢٩ ص ٨٥.

احتياط وجوباً بترك النظر إلى عورة المميز؛ حيث قال: «كما أنه يحرم النظر إلى عورة المراهق، بل الأحوط تركه إلى عورة المميز».^(١) و لم يفرّق في المميز بين عورة الصبي و الصبية. و ظاهر إطلاقه الاحتياط في كليهما، و لم يخالفه المحشّنون في ذلك.

و لكنّه ﷺ - في أحكام التخلّي - أفتى بحرمة النظر إلى عورة الغير مطلقاً، و لو كان صبيّاً مميّزاً، بقوله: «كما أنه يحرم على الناظر أيضاً النظر إلى عورة الغير، و لو كان مجنوناً أو طفلاً مميّزاً».^(٢)

و قد استدل السيد الخوئي أيضاً للحرمة بقوله: «لاطلاق ما دلّ على حرمة النظر إلى عورة الغير، و إنما خرجنا عن هذا الاطلاق في الطفل غير المميز بالسيرة الجارية على جواز النظر إلى عورته».^(٣)

و يرد عليه أنّه لم يتعلق النهي بعنوان النظر إلى عورة الغير في شيءٍ من النصوص. و إنما الوارد فيها النهي عن النظر إلى عورة الأخ المسلم^(٤) و عنوان الأخ المسلم منصرفٌ عن الصبي. نعم يمكن الاستدلال بإطلاق قوله ﷺ: «عورة المؤمن على المؤمن حرام»^(٥)؛ بناءً على عدم انصراف المؤمن عن الصبي. و العمدّة الإجماع.

و لكن قال في الجواهر:

«و أما حرمة النظر إلى العورة فالظاهر أنّ كلّ من يجب التستر عنه يحرم النظر إلى عورته، من غير فرق بين كونه مكلفاً بالتستر أو لا، كالمجنون و شبهه، و لا بين كونه مسلماً أو كافراً، ذكراً أو أنثى. فيحرم النظر إلى عورات المميزين، و إن كان إقامة الدليل عليه من السنة

١ - العروة الوثقى: ج ٢، ص ٣١٧.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠٥.

٣ - التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة: ج ٣، ص ٣٥٥.

٤ - الوسائل: ب ١، من أبواب أحكام الخلوة، ح ١ و ٢.

٥ - الوسائل: ج ١، ب ٩ من أبواب آداب الحمام، ح ٤.

في غاية الاشكال، لكن قد يستدل عليه بقوله ﷺ: لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه، و عورة المؤمن على المؤمن حرام؛ بدعوى دخوله تحت لفظ الأخ و المؤمن، و خروجه عن الحكم التكليفي للاجماع غير قادح. و بقوله ﷺ: من نظر إلى غير أهله متعمداً أدخله الله إلى آخره، و بقوله ﷺ: ادخله بمئزر و غض بصره، و قول النبي ﷺ: يا علي إياك و دخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر و المنظور إليه إلى غير ذلك، إلا أن الكل لا يخلوا من نظر. فالمسألة لا تخلوا من إشكال إن لم يقدّم إجماع يقطع به الأصل، و لم أعثر على دعواه في المقام فتأمل^(١).
مقصوده من الأصل - المقطوع بالاجماع - إنما هو أصالة الاباحة.

وجه التأمل و النظر في الأدلة المشار إليها في كلامه، إنما هو انصرافها عن الصبيان إلى البالغين.

و لكن يظهر من كلام العلامة أن حرمة النظر إلى عورة المميز من الصبيان مفروغ عنه بين الأصحاب، كما سبق آنفاً في كلام الشيخ الأعظم دعوى الإجماع على ذلك.
و قد تحصّل ممّا حققناه حكم النظر إلى المميز من الصبيان في ما يلي.

١ - أما نظر المرأة إلى غير العورة من بدن الصبي، فيجوز؛ لقصور قوله تعالى: ﴿لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ عن الدلالة على الحرمة، و لانصراف آية الغض عن بدن الصبي؛ بقرينة السيرة على الجواز، و لقصور حديث أبي النمير سنداً و دلالة؛ لعدم الملازمة بين عدم جواز الغسل و بين حرمة النظر، و لاتفاق الأصحاب على الجواز.

٢ - أما نظر الرجل إلى الصبية، فيجوز نظره إلى شعرها و رأسها؛ لصحيفة عبدالرحمن^(٢). و لكن يجب الاحتياط بترك النظر إلى ساير أجزاء بدنّها.

١ - جواهر الكلام: ج ٢، ص ٥.

٢ - الوسائل: ب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.

و ذلك أولاً: لقصور الصحيحة المزبورة عن الدلالة على جوازها؛ لعدم الملازمة، بين جواز النظر إلى شعر الصبية المميزة ورأسها و بين جواز النظر إلى سائر أجزاء بدننها، دون العكس.

و ثانياً: لإجماع المحقق الكركي - بعد عدم تحققه بمعناه المصطلح الكاشف -؛ نظراً إلى عدم جواز مخالفة القدماء ما لم يتم دليل على الجواز، كما هو المفروض، بل لا يبعد دعوى جريان السيرة على المنع في المقام.

٣ و ٤ - أما نظر كلٍّ من الرجل و المرأة إلى عورة المميز من الصبيان، فلا إشكال في حرمة؛ للإجماع كما صرح به الشيخ الأعظم بقوله: «نعم النظر إلى العورة و تكشفها عنده مستثنى إجماعاً»^(١).

و يظهر من العلامة المفروغية عن وجوب ستر عورة المميز و حرمة النظر إليها؛ حيث قال في التذكرة: «الأقرب عدم وجوب ستر عورة الصبي الذي يجوز للنساء تغسيله مجرداً»^(٢)؛ لظهوره بمفهوم التحديد في المطلوب.

و يستفاد هذا الإجماع أيضاً مما استظهره صاحب الحقائق من بعض فضلاء متأخري المتأخرين بقوله: «و بذلك يظهر لك ما في كلام بعض فضلاء متأخري المتأخرين، حيث دخل عليه الاشكال بورود هذه الأخبار في هذا المجال، فقال: ولو لم يكن مخافة خلاف الإجماع لأمكن القول بكرهية النظر دون التحريم»^(٣).

و أيضاً يستفاد الإجماع القطعي على ذلك من فحوى الإجماع المزبور الذي ادّعاه المحقق الكركي على عدم جواز نظر البالغ إلى بدن الصبية المميّزة، فضلاً عن عورتها.

١ - كتاب النكاح للشيخ الاعظم: ج ١ ص ٨٦.

٢ - تذكرة الفقهاء: ج ١، ص ٣٤٨.

٣ - الحقائق الناضرة: ج ٢، ص ٥ - ٤.

حكم التستر عن
المميز من الصبيان

و أما التستر عن المميز من الصبيان، فلا ريب في عدم وجوب تستر الرجال عن الصبية المميزة بالنسبة إلى غير العورة ؛ لفحوى ما دل على عدم وجوب تستر الرجال عن المرأة البالغة، من السيرة القطعية و انصراف أدلة المنع، بل جعل السيد الخوئي^(١) عدم وجوب التستر على الرجال بالنسبة إلى النساء البالغات و جواز كشف غير العورة من البدن لهم أمام المرأة الأجنبية البالغة من الضروريات التي قامت عليه السيرة القطعية، فضلاً عن كشف البدن لهم أمام الصبية غير البالغة.

و أما تستر المرأة عن الصبي المميز، فقد وقع الكلام في وجوبه. و مقتضى عموم قوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ وجوب تستر النساء عن الصبي المميز ؛ بناءً على كون المقصود من الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء في قوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾^(٢) غير المميز؛ لأنّ إخراج خصوص غير المميز عن عموم النهي بالاستثناء يدل على بقاء المميزين في عقد المستثنى منه، فيشملهم عموم النهي. و عليه فإطلاق الآية يقتضي وجوب تستر النساء عن الصبي المميز.

و لكن في المقام دلّت صحيحتان على عدم وجوب تستر المرأة رأسها و شعرها عن الصبي غير البالغ و إن كان مميزاً.

إحدهما: ما رواه الصدوق بإسناده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «يؤخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنين، و لاتغطي المرأة شعرها منه حتى يحتلم».^(٣)

١ - حيث قال: «بل جوازه من الضروريات التي قامت عليه السيرة القطعية» / مستند العروة الوثقى: كتاب النكاح، ج ١، ص ١٢٨.

٢ - النور: ٣١.

٣ - الوسائل ب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٣.

ثانيتها: مارواه الحميري في قرب الأسناد، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن الرضاء عليه السلام، قال: «لاتغطي المرأة رأسها من الغلام حتى يبلغ الغلام».^(١) هذا، في الرأس و الشعر.

وأما سائر جسدها فهو باق على عموم منع الإبداء و وجوب الستر. و تساعد السيرة. بل استظهر في الجواهر عن غير واحد كون ذلك مفروغاً عنه بين الأصحاب حيث قال:

«نعم يمكن رجحان التجنب عن الصبي المميز القابل للتلدذ، الظاهر عليه ذلك كما يتفق في بعض الأولاد، بل ظاهر غير واحد من الأصحاب المفروغية من وجوب التستر عنه و منع الولي إيّاه. بل في جامع المقاصد نفى الخلاف فيه بين أهل الاسلام».^(٢)

و عليه فمقتضى عموم الآية و كلمات الأصحاب وجوب تستر المرأة عن الصبي المميز، و لاسيّما الغلام المراهق، عدا الرأس و الشعر الخارجين بالنص.

حكم ستر العورة عن

المميز و حكم نظره إليها

إنّ وجوب ستر العورة على النساء عن الصبي المميز مما لا ينبغي الكلام فيه بعد الالتزام بوجوب سترها سائر أجزاء بدنّها عنه. و كذلك عن الصبيّة المميّزة باتفاق ما سبق من النص و الفتوى.

و أمّا الرجال فوجوب ستر العورة عليهم عن المميز من الصبي و الصبيّة و استظهر صاحب الجواهر وجوب ستر العورة عن المميز من الصبيان من إطلاق النص و الفتوى؛ حيث قال:

«ثم الظاهر من إطلاق النص و الفتوى أنه يجب التستر عن كل ناظر محترم عدا ما

١ - الوسائل ب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٤.

٢ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ٨٤ - ٨٥ في الجواهر جاء «نعم لا يمكن»، لكنه غلط لعلّه من المستنسخ. و ذلك بقرينة قوله: «بل ظاهر غير واحد من الأصحاب المفروغية من وجوب التستر عنه».

استثني من الزوج و الزوجة و نحوهما، من غير فرق بين كونه مكلفاً أو غير مكلف كالمجنون و الصبي المميز. و ما في بعض الأخبار المتقدمة - من الرجل و المسلم و المرأة و نحو ذلك - لا يقضي بالتقييد. نعم لا بأس بغير المميز كسائر الحيوانات، للأصل و السيرة القاطعة، مع عدم شمول الأدلة لمثلها؛ لأن المتبادر من الحفظ من النظر كون النظر مقصوداً للناظر لا مجرد البصر»^(١).

و قد استدل الشيخ الأنصاري بإطلاق جملة من نصوص الكتاب و السنة^(٢).

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ... يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ... يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾^(٣) فانه باطلاقه يدل على وجوب حفظ الفرج مطلقاً. و من أحد أنحاء حفظ العورة حسب المتفاهم العرفي حفظها عن تطّلع الغير و نظره إليها. و استثناء خصوص الأزواج، ما ملكته الأيمان قرينة على بقاء غيرهما في العقد المستثنى منه مطلقاً حتى الصبي المميز. هذا بحسب مدلول الآية نفسها.

و أما السنّة، فيدلّ على ذلك أيضاً بعض النصوص الواردة في تفسير هذه الآية، مثل ما أرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام: «أنّه سُئِلَ عن قوله تعالى: قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم و يحفظوا فروجهم قال عليه السلام: كلّ ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج، فهو من الزنا، إلّا في هذا الموضع، فإنّه للحفظ من أن يُنظر إليه»^(٤).

و ما عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسيرها: «لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن أو يمكنه من النظر إلى فرجه، ثم قال عليه السلام: للمؤمنات يغضضن من أبصارهن و يحفظن فروجهن: أي ممن يلحقهن

١ - جواهر الكلام: ج ٢، ص ٤.

٢ - كتاب النكاح للشيخ الأنصاري: ص ٤١٧ - ٤١٨.

٣ - النور: ٣٠.

٤ - الوسائل: ب ١ من أبواب أحكام الخلوة ح ٣.

النظر»^(١). قوله: «أو يَمَكَّنْهُ» أي لا يَمَكَّنْهُ ؛ أي يجب عليه التستر.

و ما ذكره الصدوق: في باب جملة من مناهي النبي ﷺ: «قال إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض، فليحاذر على عورته»^(٢).

و ما روي من أنه ﷺ قال: «يا علي إياك ودخول الحمام بغير منزر ملعون، ملعون، الناظر و المنظور إليه»^(٣).

فإن إطلاق الآية المزبورة و ما ورد في تفسيرها من النصوص يدل على وجوب حفظ العورة عن أي ناظر حتى المميز من الصبيان، و لا سيما بقرينة ما ورد في ذيل الآية من الاستثناء ؛ حيث خرج به خصوص الأزواج و ما ملكته الأيمان من العبيد و الاماء، فبقي ما بقي في العقد المستثنى منه، بعد خروج ما خرج، إلا ما خُصَّ بدليل منفصل، مثل ما دلّ على عدم وجوب التستر عن غير المميز من الإجماع، و ما دلّ على جواز تغسيل بنت ثلاث سنين بضميمة عدم القول بالفصل، كما سبق في كلام الشيخ.

و مما يدل على ذلك إطلاق قوله ﷺ: «عورة المؤمن على المؤمن حرام» بعد تعميم المؤمن إلى المميز من الصبيان، بعد ما عرف و اعتقد و آمن بموجب الايمان.

و لا تختص هذه الرواية بما فسرها بستر معايب المؤمن و زلاته على وجه الحصر، كما في صحيحة ابن سنان و رواية حذيفة بن منصور؛^(٤) حيث ورد نفس هذا التعبير في موثقة حنان الناضرة إلى العورة بمعناها المعروف.

ففي موثقة حنان عن أبيه، قال:

١ - الوسائل: ب ١ من أبواب أحكام الخلوة، ح ٥.

٢ - الوسائل: ب ١ من أبواب أحكام الخلوة ح ٢.

٣ - الوسائل ١: ٣٦٤، الباب ٣ من أبواب آداب الحمام، ح ٥.

٤ - الوسائل: ب ٨، من آداب الحمام، ح ١ و ٢.

«دخلت أنا وأبي وجدي وعمي حماماً بالمدينة. فاذأ رجل في البيت المسلخ، فقال لنا: من القوم؟ - إلى أن قال -: ما يمنعكم من الأزر؛ فإن رسول الله ﷺ قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام، قال: فبعث أبي إلى عمي كرباسة فشققها بأربعة، ثم أخذ كل واحد منا واحداً ثم دخلنا فيها (إلى أن قال): فسألنا عن الرجل فاذأ هو علي بن الحسين (عليه السلام)»^(١).

و بقرينة هذه الموثقة تُحمل تلك النصوص على نفي الاختصاص بالمعنى المشهور، كما قال في الحقائق:

«و قولهم عليه السلام: عورة المؤمن على المؤمن حرام جائز الحمل على كل من المعنيين، و تخصيصه في هذه الأخبار بهذا المعنى - بقوله عليه السلام: ليس حيث تذهب إنما هو... مما يدل بظااهره على الانحصار في هذا المعنى - محمول على نفي الاختصاص بذلك المعنى المشهور، و تأكيد التحريم في هذا المعنى و المبالغة فيه حيث إنه في الواقع أضرباً على المؤمن. فتحريمه حينئذ أشد، فكأنه هو المراد من اللفظ خاصةً. و مثله في باب المبالغة غير عزيز»^(٢).

فاتضح بذلك أنه لا وجه لرفع اليد عن هذه الطائفة لأجل ظهور بعضها في الحصر، كما يظهر من الشيخ الأنصاري^(٣).

و أما المعنى المراد من العورة في النصوص و الفتاوى، فهي في الرجل و المرأة كليهما خصوص القبل و الدبر. و أنّ القبل في الرجل خصوص القضيب و البيضتين و في المرأة الفرج. و الدبر في كليهما المخرج. و ليست الإليتان و الفخذ و السرة من العورة. و أضيف ههنا ما قال في جامع المقاصد:

«عورة الرجل قبله، و دبره خاصةً. هذا أشهر أقوال أصحابنا. و المراد بالقبل: القضيب و

١ - الوسائل: ب ٩ من أبواب آداب الحمام، ح ٤.

٢ - الحقائق الناضرة: ج ٢، ص ٤.

٣ - كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ص ١٩٤.

الأنتيان؛ لأنّه في الذكرى فسّره بذلك. و في التحرير: و هل البيضان منها؟ في بعض الروايات: إذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورة.

و الدبر: نفس المخرج، و ليست الإليتان، و لا الفخذ منها، لقول الصادق عليه السلام: الفخذ ليس من العورة، و روى الصدوق أن الباقر عليه السلام كان يطلي عورته، و يُلَفُّ الأزار على الإحليل فيطلي غيره سائر بدنه.

و ليست السُرّة من العورة باتفاقنا، و كذا الركبة على ما ذكره المصنف في التذكرة، و المحقق في المعتمر. و كأنهما لم يعتبرا خلاف أبي الصلاح في قوله: إنّ العورة من السرة إلى الركبة؛ لضعفه. و قال ابن البراج: إنّ العورة ما بين السرة إلى الركبة و الأخبار حجة عليه. و لا فرق بين الحر و العبد في هذا الحكم، و لا بين الصبي و البالغ^(١).

و أما سائر مواضع بدن المرأة، فقد أجمع الأصحاب على أنها في حكم العورة، كما جاء في كلام المحقق الكركي؛ بقوله: «كون بدن المرأة كلّ عورة عليه إجماع العلماء»^(٢). و لا يخفى أن مقصودهم: كون بدن المرأة في حكم العورة.

و عليه فمقتضى التحقيق وجوب ستر العورة عن المميز من الصبيان؛ بدليل الآية المزبورة و النصوص الواردة في تفسيرها، و بدليل قوله: «عورة المؤمن على المؤمن حرام»؛ بناءً على شمول عنوان المؤمن للمميز من الصبيان.

بل على هذا المعنى يحمل ظاهر الآية الآمرة باستيذان الصبيان في العورات الثلاثة التي هي أوقات خلوة الزوجين و في مظنة الكشف و التبذل؛ لعدم التكليف على الصبيان بدليل حديث رفع القلم.

بل ظاهر بعض توجه التكليف إلى المميّز من الصبي و الصبية و عدم جواز نظره إلى

١ - جامع المقاصد: ج ٢، ص ٩٣ - ٩٤.

٢ - جامع المقاصد: ج ٢، ص ٩٦.

عورة الغير؛ حيث أفتى المحقق النراقي بالحرمة؛ نظراً إلى ماورد من الأمر باستئذانه للدخول على الوالدين في العورات الثلاث في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. (١)

ثم أيّد ذلك بمادّل من النصوص على النهي عن تقبيل الغلام المرأة إذا جاز له سبع سنين، و مادّل على منع حجامّة الصبي المرأة إذا أحسن توصيفها.

كما في مرفوعة زكريّا المؤمن عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا بلغت الجارية ستّ سنين فلا يقبلها الغلام، و الغلام لا يقبل المرأة إذا جاز سبع سنين». (٢)

و في معتبرة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن الصبي يحجم المرأة، قال عليه السلام: إذا كان يحسن أن يصف، فلا». (٣)

قال رحمه الله: «و أما مع التمييز، فلا يجوز نظرهم إلى العورة؛ للأمر باستئذان الذين لم يبلغوا الحلم في الآية عند العورات الثلاث التي كانوا يَضَعُونَ فيها الساتر للعورة.

و تؤيده الروايتان:

إحداهما: و الغلام لا يقبل المرأة إذا جاز سبع سنين.

و الأخرى: في الصبيّ يحجم المرأة، قال: إن كان يحسن أن يصف، لا.

و هل المراد بعدم الجواز هنا: حرمة و وجوب الاستئذان على الصبي نفسه؟

أو يجب علي الولي أمره ونهيه؟

أو وجوب تستر المنظور إليه عنه؟

الظاهر هو: الأول، و لا بُد فيه ؛ لأخصيّة دليله عن أدلة رفع القلم عن الصبي^(١).

وجه دلالة الروايتين أنهما تدلّان على عدم جواز نظر الصبي إلى عورة المرأة بالفحوى بعد دلالتهما على عدم جواز التقبيل والحجامة.

و أشكل عليه السيد الخوئي^(٢) بما حاصله: أنّ الأمر لا يدل على الوجوب وضعاً. وإنّما يدل عليه بحكم العقل قضاءً لحق العبودية والمولوية إذا لم يرد ترخيص من جانب المولى. ففرق بين الأمر والوجوب، و لا يثبت الوجوب بمجرد الأمر، بل لابدّ من الفحص واليأس عن ورود الترخيص من جانب المولى ؛ لأنّ غالب الأوامر الواردة من الشارع في مظنة الترخيص. كما في الأوامر الاستجابية. و في المقام يكون الأمر بالاستيذان متعقباً بالترخيص في الصبي بحديث رفع القلم عنه ما لم يحتلم.

و يرد عليه: إنّّه لم يُجب عن كلام المحقق النراقي، حيث إنّّه قال: بتخصيص عموم حديث رفع القلم بهاتين الروايتين ؛ إذ النسبة بينهما هي العموم مطلقاً. و مقتضى القاعدة تخصيص حديث الرفع بالآية ؛ لاختصاص مورد الآية بالأوقات الثلاثة المذكورة في الآية. و يؤيد كلام المحقق النراقي فهم صاحب الوسائل مثله، كما استفاد من عنوان الباب^(٣).

و الجواب الأساسي عن المحقق النراقي أولاً: أنّ المرفوعة ضعيفة السند، و ثانياً: إنّ الآية و الروايتين ظاهرتان بحسب المتفاهم العرفي في تكليف البالغين و أولياء الصبي بمنعه من الدخول في الخلوات و العورات من غير استيذان و من الحجامة.

١ - مستند الشيعة ج ١٦ ص ٣٥.

٢ - مستند العروة من كتاب النكاح ج ١ ص ٨٦ - ٨٧.

٣ - الوسائل ب ١٢٧ و ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح.

هذا، و لكن يوهم كلام صاحب الجواهر ترجيح التحريم ؛ لدلالة قوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾^(١) على عدم جواز ابداء الزينة للمميّز من الأطفال بالمفهوم، و لعدم ثبوت المفهوم للأمر بالاستئذان في الأوقات الثلاثة، حتى يدلّ على جواز التطلّع و النظر في سائر الأوقات.

قال رحمته: «و أما المميز، فان كان فيه ثوران شهوة و تشوق فهو كالبالغ في النظر، فيجب على الولي منعه منه، و على الأجنبية التستر عنه، و إلّا ففى جوازه قولان: من إيدان استئذان من لم يبلغ الحلم في الأوقات الثلاثة التي هي مظنة التكشف و التبذل دون غيرها بالجواز، و من عموم قوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ فيدخل غيره في النهي عن إبداء الزينة له، و هذا أقوى، و الأمر بالاستئذان في تلك الأوقات لا يقتضي جواز النظر، كما لا يخفى»^(٢).

و لكن يظهر من قوله: «فيجب على الولي منعه منه و على الأجنبية التستر عنه» عدم توجه التكليف إلى الصبي المميز نفسه. و ليس ذلك إلّا لتحكيم حديث رفع القلم على الآية و النصّ الروائي الذي تمسّك به المحقق النراقي.

و يرد على السيد الخوئي: أنّه إن كان مراده عدم قابلية الغلام المميز غير البالغ للتكليف، فهو واضح الفساد و لاسيّما في المراهق. و ليس هذا مقصوده ظاهراً.

و إن كان مراده صلاحية حديث رفع القلم لصرف الآية الآمرة بالاستئذان عن ظاهرها فهو غير وجيه ؛ نظر إلى ما بين الدليلين من نسبة العموم المطلق. و مقتضى الصناعة حينئذٍ تخصيص حديث رفع القلم بالآية ؛ بصرف عموم الحديث إلى غير مورد الآية و الروايتين. و ذلك لأنّ الضابطة في نسبة العموم و الخصوص بين الدليلين ملاحظة نطاق موضوع الدليلين

سعةً و ضيقاً. و نطاق الآية موقت بالأوقات الثلاثة في خصوص الستر و النظر، و أما نطاق حديث رفع القلم عام شامل لجميع العلاقات مع الصبيان.

و الصحيح في الجواب ما سبق ممّا آنفاً. من أنّ المتفاهم العرفي إيجاب التستر على البالغين و أمرهم بالزام الصبي على الاستيذان. و عليه فالروايتان تؤكدان مدلول الآية و النصوص السابقة.

نعم وردت في المقام روايتان؛

إحدهما: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام قال: «يؤخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنين، و لاتغطي المرأة شعرها منه حتى يحتلم»^(١)

ثانيتها: صحيحته الأخرى عن الرضا عليه السلام، قال: «لاتغطي المرأة رأسها من الغلام حتى يبلغ»^(٢).

هاتان الصحيحتان بدلالتهما على جواز الكشف على النساء دلّتا - بالملازمة العرفية - على جواز نظر الصبي غير البالغ إلى رأس المرأة و شعرها. و ثلاثان حديث رفع القلم عن الصبي، ولكنهما قد وردتا في خصوص الرأس و الشعر، لا ساير البدن، فضلاً عن العورة. فاتضح بمايتناه وجوب ستر الرجل و المرأة عورتهما عن المميز من الصبيان. و ذلك بدليل الآيتين المزبورتين و ما سبق من النصوص.

و مقتضى حديث رفع القلم و إن كان عدم ثبوت تكليف للصبي في ذلك، و لكن مقتضى أدلة المقام وجوب ستر البالغين من الرجال و النساء عورتهم عنه، و تكليف الولي على منعها من النظر إلى عورة الغير.

١ - الوسائل ب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٣.

٢ - الوسائل ب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٤.

حكم تقبيل الصبية

و وضعها في الحجر

أفتى في العروة بجواز تقبيل الصبية و وضعها في الحجر

قبل أن يأتي عليها ست سنين. قال عليه السلام: «لابأس بتقبيل الرجل الصبية التي ليست له بمحرم و وضعها في حجره قبل أن يأتي عليها ست سنين إذا لم يكن عن شهوة»^(١) و أما إذا بلغت ست سنين ففيه خلاف. و السيد الماتن عليه السلام احتاط وجوباً بترك ذلك.

و قد دلت على عدم الجواز عدة نصوص.

من هذه النصوص صحيحة عبدالله بن يحيى الكاهلي، قال: «سأل أحمد بن النعمان أبا عبدالله عليه السلام عن جارية ليس ببني و بينها محرم تغشاني فأحملها و اقبلها، فقال: إذا أتى عليها ست سنين فلا تضعها على حجرك»^(٢) هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق في الفقيه، كما نقلناه و ما جاء في متن الوسائل ضعيف.

و منها: خبر زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا بلغت الجارية الحرة ست سنين فلا ينبغي لك أن تقبلها»^(٣) إنما عبرنا عنه بالخبر؛ مشعراً بضغفه؛ لوقوع عبدالرحمن بن يحيى في سنده، لا لما جاء في سنده، من تعبير «غير واحد» لظهوره في كثرة الرواة في تلك الطبقة، فلا يوجب الارسال.

و منها: صحيحة غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، قال: قال علي عليه السلام: «مباشرة المرأة ابنتها إذا بلغت ست سنين شعبة من الزنا»^(٤)

و مثلها: في الدلالة مرسل هارون بن مسلم، و مرفوعة زكريا المؤمن، و خبر

١ - العروة الوثقى ج ١ ص ٤٣٧ م ٣٦.

٢ - الوسائل ب ١٢٧ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

٣ - الوسائل ب ١٢٧ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٢.

٤ - الوسائل ب ١٢٧ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٥.

عبدالرحمان بن بحر.^(١)

و في مرسل علي بن عقبة، عن أبي الحسن - في حديث - قال: «إذا أتت على الجارية ست سنين لم يجز أن يقبلها رجل ليست هي بمحرم له و لا يضمها إليه».^(٢)

قد يقال: إنَّ قوله: «لا ينبغي» في خبر زرارة و نحوه قرينة على إرادة الكراهة من النهي في الصحيحة، لكنّه غير وجيه ؛ لضعف خبر زرارة.

و أما قوله: «لم يجز أن يقبلها» في مرسل علي بن عقبة، فهو و إن كان صريحاً في الحرمة، إلّا أنّ سنده ضعيف بالارسال.

و عليه فلا يصح ما صدر من صاحب الجواهر ؛ حيث استظهر الجواز و الكراهة من نصوص المقام.

قال رحمته الله: «ولا يخفى عليك ما في تخصيص القبله و الوضع بالحجر بالنهي، مع التعبير بلفظ «لا ينبغي» من التلويح بجواز النظر الذي يدل عليه الأصل بمعنى الإستصحاب و غيره، خصوصاً مع عدم أمر الرضا عليه السلام بالفض عن الجارية، بل لا يخفى أنّ النهي عن ذلك لما فيه من تخوف الفتنة، نحو قول علي عليه السلام في خبر غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام: «مباشرة المرأة بنتها إذا بلغت ست سنين شعبة من الزنا»، كل ذلك مضافاً إلى ما جاء من تغسيل الرجل بنت خمس سنين».^(٣)

و قد تبين مما قلنا عدم صلاحية قوله: «لا ينبغي» لما استشهد به صاحب الجواهر ؛ لضعف سند الخبر المتضمن لهذه الجملة. هذا مضافاً إلى أنّ النص دلّ على جواز تغسيل الرجل بنت ثلاث سنين. و قد سبق ذكره، فلاربط له بالمقام.

١ - الوسائل ب ١٢٧ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٣، ٤، ٧.

٢ - الوسائل ب ١٢٧ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٦.

٣ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ٨٤.

مقتضى التحقيق

في المقام

و الذي يقتضيه التحقيق: إن من هذه النصوص روايتان

صحيحتان:

إحداهما: صحيحة غياث ابن إبراهيم و هي بظاهرها غير قابل للالتزام؛ للاستقرار السيرة القطعية من المتشريعة على خلافها؛ ضرورة جريان سيرتهم على وضع الأم بنتها على حجرها إلى أوان البلوغ و تقبيل وجهها و ضمها إلى صدرها و لا يُعَدّ ذلك في سيرة المتشريعة و ارتكازهم أمراً قبيحاً منكراً. فلامناص من حملها على مظان الشهوة و خوف الفتنة، و لكنّه بعيد بالنسبة إلى الأم، و إن لا يبعد في الأب.

ثانيتها: صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي، قال: «سأل محمد بن النعمان أبا عبد الله عليه السلام فقال له: عندي جويرة ليس ببني و بينها رَجْمٌ و لها ستّ سنين، قال عليه السلام: لاتضعها في ججرك»^(١)

و هي لم تتعرّض لحكم التقبيل و الحمل، و الملازمة بين منع الوضع على الحجر و بين الحمل و إن كان غير قابل للإنكار، و أما بينه و بين التقبيل غير ثابتة عرفاً. فلاتدل على حرمة تقبيل الصبية التي أتى عليها ستّ سنين، لا بالملازمة العرفية و لا بالفحوى. فهي تدل على بعض المطلوب، و هو حرمة وضع الصبية على الحجر بظاهر النهي.

و قد حملها السيد الخوئي^(٢) على الكراهة و رفع اليد عن ظاهر النهي؛ بقرينة عدم تعرّض الفقهاء لمنع ذلك، و عدم وروده في غير هذه الصحيحة، مع أهمية المسألة و كثرة الابتلاء به، و لقيام السيرة على الجواز.

هذا و لكن ظاهر كلام العلامة في التذكرة^(٣) الفتوى بمضمون الصحيحة؛ حيث اقتصر

١ - من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٧٥.

٢ - مستند العروة / كتاب النكاح ج ١ ص ٩٢.

٣ - تذكرة الفقهاء الطبع القديم ج ٢ ص ٥٧٥.

على متنها في مقام الفتوى. وكذا المحقق الكركي في جامع المقاصد^(١)، و لم أر في كلام غيرهما من القدماء والمتأخرين من تعرض لذلك.

و أما دعوى السيرة على الجواز بعد ست سنين كما يظهر من السيد الخوئي فيشكل قبولها جداً.

و الأقوى التفصيل بين التقييل و بين الحمل و الوضع على الحجر، فيجوز الأول؛ لعدم دليل على المنع. و لا يجوز الحمل و الوضع على الحجر؛ لظهور النهي في صحيحة الكاهلي و عدم حجة على صرفه عن ظاهره. و عدم تعرض الفقهاء نفيًا أو إثباتًا لا يصلح للقرينية. و لا يثبت بذلك إعراض الأصحاب عنها. و عدم ورود هذا النهي في رواية أخرى معتبرة لا يصلح للدليلية على رفع اليد عن ظاهرها. و مجرد الاستبعاد لكثرة الابتلاء و أنه لو كان لبان، لا يوجب رفع اليد عن ظاهر الخبر الصحيح.

خروج المرأة من البيت بغير إذن زوجها



- تنقيح كلمات الأصحاب
- عدم جواز صلة الوالدين بالخروج من البيت بغير إذن الزوج
- حكم خروج المرأة من بيت زوجها بعد موته

خلاصة البحث

١ لا خلاف في عدم خروج المرأة من بيت زوجها بغير إذنه، كما يظهر من صاحب المسالك والجواهر وغيرهما.

٢ قوله: «لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن...» لا تتم دلالة على المطلوب؛ لوروده في المطلقة. واحتمال الخصوصية فيها لا مناص منه. وأما الروايات، فقد دلت نصوص مستفيضة على حرمة خروج المرأة من بيت زوجها بغير إذنه. وأما النصوص الآمرة بتحسين المرأة وحسبها في البيت، فهي قاصرة عن الدلالة على المطلوب.

٣ دلت صحیحنا ابني مسلم و سنان على عدم جواز خروج المرأة من البيت بغير إذن زوجها، حتى لزيارة والديها و صلة أرحامها.

٤ و قد فصل السيد الخوئي بين ما لو كان خروجها من البيت منافياً لحق الزوج و موجباً للنشوز و بين غيره، فحكم بالحرمة في الأول و بالجواز في الثاني؛ بدعوى انصراف النهي عن خروج البيت في نصوص المقام إلى الخروج المنافي لحق الزوج الموجب للنشوز. و فيه: أنه لا قرينة على هذا الانصراف، بل ظاهر نصوص المقام يأبى عن هذا الحمل.

٥ إذا مات الزوج ففي خروج المرأة من البيت في زمان عدة الوفاة تفصيل مستفاد من الجمع بين نصوص المقام بقاعدة الاطلاق و التقييد. حاصله: عدم جواز المبيت لها في غير بيت زوجها و عدم جواز خروجها من البيت إلا لأداء فريضة الحج أو لقضاء الحوائج اليومية، أو لإحراق حق إذا لم يكن من يفعل لها ذلك. لكن يحرم عليها الاكتحال و التطيب، بل مطلق الزينة.

تنقيح كلمات
الأصحاب

لا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز خروج المرأة من بيت زوجها بغير إذنه. هذا الاتفاق وإن لم أجد من صرح به في خصوص هذه المسألة، إلا أنه يظهر ذلك من سياق كلامهم.

قال في المسالك: «لا خفاء في أن لكل من الزوجين حقاً على الآخر - إلى أن قال بعد ذكر الأخبار الدالة على ذلك - ومنه عدم الخروج من منزله بغير إذنه و لو إلى بيت أهلها، حتى عيادة مرضاهم و حضور ميّتهم و تعزيتهم»^(١) وجه الدلالة: أن قوله «لاخفاء» ظاهر في وضوح ذلك و عدم الخلاف فيه بين الأصحاب.

بل صرح في الحدائق بنفي الخلاف في ذلك؛ حيث قال: «لا خلاف و لا إشكال في أن لكل من الزوجين على الآخر حقوقاً واجبة و مستحبة - إلى أن قال - و مجمل حقوق الزوج عليها أن تطيعه و لا تعصيه... و لا تمنعه نفسها و إن كانت على ظهر قتب، و لا تخرج من بيته إلا بإذنه»^(٢).

وكذلك في الجواهر^(٣)؛ إذ عدّ من حق الزوج على الزوجة أن لا تخرج من بيتها إلا بإذنه بعد دعوى الإجماع على أن لكل واحد من الزوجين حقاً يجب على صاحبه القيام به.

١- مسالك الأفهام: ج ٨، ص ٣٠٨.

٢- الحدائق الناضرة: ج ٢٤، ص ٥٨٧.

٣- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ١٤٦ - ١٤٧.

و من ذلك تصريحهم بنفي الخلاف عن كون خروج المرأة بغير إذن الزوج نشوزاً،^(١) كقوله في الرياض: «لا خلاف في أنه لا نفقة لنانسة خارجة عن طاعة الزوج و لو بالخروج من بيته بلا إذن».^(٢)

و على أي حال لا خلاف في ذلك بين الفقهاء، بل لم يُنسب الخلاف حتى إلى واحدٍ منهم. لكن لا إجماع تعدي في المقام كما لا يخفى؛ لدلالة النصوص المستفيضة، بل المتظافرة على ذلك.

و قد يستدل لحرمة^(٣) خروج الزوجة من البيت بغير إذنه بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِمَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾؛^(٤) بدعوى دلالة الآية على منع إخراج المرأة المطلقة من البيت و حرمة خروجها، و دلالتها على ذلك في الزوجة غير المطلقة بالفحوى؛ لأنَّ عُلقة الزوجية قبل الطلاق مستحكمة و بعده متزلزلة.^(٥)

١- في شرطية إذن الزوج في المسألة المبحوث عنها نظريات تذكر أهمها: الأولى: عدم جواز خروجها من البيت بدون إذنه الموجب لنشوزها و هذا مستفاد من إطلاق كلمات جماعة من القدماء و المتأخرين. قال الشيخ المفيد^(٦): «فإن نشزت الزوجة على بعلها و خرجت من منزله بغير إذنه سقط نفقتها و كسوتها». (المقنعة: ص ٥١٩).

و قال الفاضل الإصفهاني^(٧) في كشف اللثام: «أما النشوز بالخروج من المنزل أو الإمتناع من المضاجعة فلا شبهة فيه». (كشف اللثام: ج ٧، ص ٤٩٠).
الثانية: منع الخروج فيما إذا كان منافياً لحق استمتاع الزوج و قد ذهب إليه السيد الخوئي^(٨) و يأتي بيانه قريباً. (الفروغي)

٢- رياض المسائل: ج ١٠، ص ٥٣٢.

٣- قد استدلل للحرمة في زمن الزوجية بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع الذي حكاه في الرياض: «ج ١٠، ص ٥٣٢».

و فيه: أنه مدرَكٌ فلا ينبغي الإعتماد و الإتكال عليه.

الوجه الثاني: ما ورد من النصوص المانعة من خروج المطلقة.

الوجه الثالث: ما ورد من الروايات الدالة على منع الخروج. / (الفروغي)

٤- الطلاق: ١.

٥- هذه النصوص الدالة على منع الخروج في زمن الزوجية على طائفتين:

و فيه: أن من المحتمل كون منع إخراج المطلقة من البيت لخصوصية الترغيب إلى تجديد العلاقة وإعادة المحبة بحضورها في البيت و جلب نظر الزوج بالخضوع و التزيين و إظهار المحبة له.

و قد دلت نصوص مستفيضة على ذلك، و إن وقع الكلام في نطاق دلالتها و في ثبوت الإطلاق لها. و إليك نبذة منها:

١ - صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما حق الزوج على المرأة؟ فقال صلى الله عليه وآله لها: أن تطيعه و لا تعصيه، و لا تصدق من بيته إلا بإذنه، و لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه، و لا تمنعه نفسها و ان كانت على ظهر قتب، و لا تخرج من بيتها إلا بإذنه، و إن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء و ملائكة الأرض، و ملائكة الغضب، و ملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها. قالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله من أعظم الناس حقاً على الرجل؟ قال صلى الله عليه وآله: والده، قالت: فمن أعظم الناس حقاً على المرأة؟ قال صلى الله عليه وآله: زوجها. قالت: فمالى عليه من الحق مثل ماله علي؟ قال صلى الله عليه وآله: لا، و لا من كل مائة واحدة. قالت: والذي بعثك بالحق نبياً لا يملك رقبتى رجل أبداً»^(١).

قوله «و لا تصدق» - بفتح التاء و الدال - كان في الأصل تصدق، كقوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ﴾^(٢). قد يُستبعد صدور هذه الرواية و صدورها أو إرادة ظاهرها؛ بدعوى عدم مناسبة ثبوت مثل هذا العقاب الشديد؛ لخروج الزوجة عن البيت بغير إذن الزوج؛ نظراً إلى عدم ملائمتها لمذاق الشارع و لبنائه على المساهلة و المسامحة في الشريعة السمحة السهلة. لكنه تخرُّص بغير علم و تعدُّ عن حريم الأحكام الشرعية التوقيفية المبتنية على حكَم و مصالح متعالية عن مستوى فهم البشر.

الطائفة الأولى: ما دلَّ على المنع مطلقاً كصحيحة محمد بن مسلم الآتية.
الطائفة الثانية: هي الروايات الآمرة بالحبس و التحصين و سيأتي ذكرها. / (الفروغي)

١ - الرسائل: ب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

٢ - القدر: ٤.

و ظاهر هذه الصحيحة وجوب ما ذكر فيها من حقوق الزوج على الزوجة. و ذلك بقرينة تعدّي الحق بلفظ «على» في السؤال و مناسبة الجواب و السؤال، و بقرينة استحقاقها لعن الملائكة على خروجها من البيت بغير إذن الزوج، و لوحدة السياق المقضية لكون الحكم في جميع الفقرات من سنخ واحد.

و الاشكال بأنّ لفظ «الحق» في هذه الصحيحة أعم من الواجب و المندوب و أنّ المقصود خروج البيت إذا كان منافياً لحق الزوج الواجب لامطّلاً، مدفوعاً بأنّ استحقاق اللعن قرينة على كون المقصود من الحق إنّما هو الحق^(١) الواجب، مضافاً إلى قرينية حرف «على». و أما الإشكال بعدم ظهور اللعن في الحرمة، ففيه أنّ كثرة تعلق اللعن بصيغها المختلفة بالكافر و الفاسق و فاعل المحرّمات في نصوص الكتاب و السنة تعطي له الظهور في التحريم، مضافاً إلى معناه اللغوي؛ إذ يفيد كون الملعون مبغوضاً عند الله.

٢ - صحيحة عليّ بن جعفر في كتابه، عن أخيه، قال: «سألته عن المرأة ألها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال: لا»^(٢).

هذه الرواية واضحة الدلالة على المطلوب، بل هي صريحة في نفي جواز خروج المرأة من البيت بغير إذن زوجها؛ إذ كما لا يحتمل في قول السائل: «ألها أن تخرج» إلّا السؤال عن جواز الخروج، كذلك لا يحتمل في قوله عليه السلام: «لا» إلّا نفي الجواز. و قد بينا في محلّه من علم الأصول أنّ النص الصريح ما لا يُحتمل خلافه.

هذا من جهة الدلالة، و أما سنداً، فهي صحيحة؛ لصحة طريق صاحب الوسائل إلى شيخ

١ - لفظ «الحق» عند أهل اللغة أيضاً بمعنى الأمر الواجب و الثابت.

قال الخليل في العين: «حق الشيء يحقّ حقاً أي وجب وجوباً». (العين: ج ٣، ص ٧).

و في لسان العرب: «و حق الأمر يُحقّ و يُحقّ حقاً و حقاً، صار حقاً و ثبت؛ قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً». / لسان العرب: ج ١٠، ص ٤٩. / (الفروغي)

٢ - الوسائل: ب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٥.

الطائفة، كما ذكره في بعض فوائد الخاتمة. و للشيخ طريق صحيح إلى كتاب علي بن جعفر في الفهرست.^(١) و ذلك أن إلى كتاب علي بن جعفر ثلاثة طرق:

أحدها: طريق عبدالله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن العلوي، عن جدّه عليّ بن جعفر. لكنّه ضعيف؛ إذ لم يثبت وثاقة هذا الرجل.

ثانيهما: طريق العلامة المجلسي في البحار،^(٢) و هو أيضاً ضعيف؛ لأنّ رواته من المجاهيل. فانه ذكر طريقه إلى كتاب علي بن جعفر بقوله: «أخبرنا أحمد بن موسى بن جعفر بن أبي العباس، قال: «حدثنا أبو جعفر بن يزيد بن النضر الخراساني... قال: حدثنا عليّ بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عن علي بن جعفر».»^(٣) و لا أثر لواحد من هذه الأشخاص في شيء من كتب الرجال، حتى بأساميهم، فضلاً عن بيان أحوالهم.

ثالثها: طريق صاحب الوسائل، و هو صحيح حجة؛ إذ علّل صحة أسناد ما ذكره من الكتب الروائية - و في ضمنها صرّح باسم كتاب علي بن جعفر - بوجهين: أحدهما: تواتر الأخبار بثبوت هذه الكتب الموجودة عنده بمتونها. ثانيهما: صحة طريقه إلى مؤلف كتاب علي بن جعفر؛ إذ ذكر طرقاً عديدة مستفيضة إلى شيخ الطائفة الطوسي في الفائدة الخامسة من خاتمة الوسائل، أما الشيخ، فقد ذكر طريقين صحيحين إلى علي بن جعفر. ذكرنا نص كلامه في كتابنا «مقياس الرواة»^(٤)

و أما تواتر ثبوت النسخة الموجودة عنده من كتاب علي بن جعفر، فقد صرّح به في أوّل الفائدة الرابعة بقوله:

١- بحثنا عن ذلك مفصلاً في كتابنا: «مقياس الرواة»، ص ٣٣١ - ٣٣٣.

٢- بحار الأنوار: ج ١٠، ص ٢٤٩.

٣- بحار الأنوار: ج ١٠، ص ٢٤٩.

٤- مقياس الرواة: ص ٣٣٢.

«في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، و شهد بصحتها مؤلفوها و غيرهم، و قامت القرائن على ثبوتها، و تواترت عن مؤلفيها، أو عُلِّتْ صَحَّةُ نسبتها إليهم بحيث لم يبق فيها شكّ و لا ريب، كوجودها بخطوط أكابر العلماء و تكرّر ذكرها في مصنفاتهم و شهادتهم بنسبتها»^(١).

و قال في أوّل الفائدة الخامسة: «في بيان بعض الطرق التي نروي بها الكتب المذكورة عن مؤلفيها، و إنّما ذكرنا ذلك تيمناً و تبرّكاً باتصال السلسلة بأصحاب العصمة عليهم السلام، لا لتوقف العمل عليه، لتواتر تلك الكتب و قيام القرائن على صحتها و ثبوتها»^(٢).

و يستفاد من كلامه أنّ كتاب علي بن جعفر وصل إليه بطريقتين أحدهما: متن الكتاب بالتواتر، بلا واسطة خاصة، ثانيهما: ما وصل إليه من هذا الكتاب بواسطة جماعة من العلماء الأجلّاء؛ حيث قال: «و أما الكتب المعتمدة التي نقلنا منها بالواسطة و لم تصل إلينا و لكن نقل منها الصدوق، و الشيخ، و المحقق، و ابن إدريس، و الشهيد، و العلامة، و ابن طاووس، و عليّ بن عيسى، و غيرهم من أصحاب الكتب السابقة، فهي كثيرة جداً. و نحن نذكر هنا جملة ممّا صرّحوا باسمه عند النقل منه، و نقلنا نحن عنهم عنه. فمن ذلك: كتاب عليّ بن جعفر و هذا غير الكتاب الذي وصل إلينا و نقلناه منه بغير واسطة»^(٣). و بهذين الطريقتين يثبت اعتبار ما رواه في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر.

٣ - موثقة^(٤) السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنّما امرأة خرجت من

١- الوسائل: طبع الاسلامية: ج ٢٠، ص ٣٦ / الفائدة الرابعة.

٢- الوسائل: ج ٢٠، ص ٤٩، الفائدة الخامسة.

٣- الوسائل: ج ٢٠، ص ٤٧.

٤- وجه التعبير عنها بالموثقة، و وقع التوفي في سندها، و لكن الأقوى اعتبار رواياته و ذلك لمعرفية التوفي و اشتهاه بين الأصحاب بكثرة الرواية المتجاوزة عن ثمان مائة و ستّة و ستّين بعناوين التوفي و الحسين بن يزيد و الحسين بن يزيد التوفي، كونه صاحب مصنفات و أصول روائية مع عدم ورود قدح و ذمّ فيه و أمّا ما نقل عن بعض القميين من نسبة الغلوّ إليه في آخر عمره. / معجم رجال الحديث: ج ٧، ص ١٢٢. فلم يسلم من هذه النسبة كثير من

بيتها بغير إذن زوجها، فلا نفقة لها حتى ترجع».

فإنَّ حرمان الزوجة شرعاً عن النفقة ظاهرٌ في كون خروجها من البيت بغير إذن الزوج من موارد النشوز؛ لأنَّه ^(١) السبب الوحيد الموجب لحرمانها عن استحقاق النفقة بالإجماع و النصوص القطعية.

٤ - معتبرة سعدان بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث مبايعة النبي صلى الله عليه وآله النساء إنَّه قال لهنَّ: «اسمعن يا هؤلاء أبايعكنَّ على أن لا تشركن بالله شيئاً ولا تسرقن ولا تزنین ولا تقتلن أولادكنَّ، ولا تأتين ببهتان تفترينه بين أيديكنَّ وأرجلكنَّ ولا تعصين بعولتكنَّ في معروف، أقررتن؟ قلن: نعم» ^(٢) قوله صلى الله عليه وآله «و لا تعصين بعولتكنَّ» دلٌّ بإطلاقه على وجوب طاعة الزوج مطلقاً، كقوله صلى الله عليه وآله: «أن تطيعه ولا تعصيه» في الصحيحة الأولى.

وجه التعبير عنها بالمعتبرة وقوع سعدان في طريقها؛ إذ لم يرد فيه توثيقٌ، ولا مدحٌ، إلَّا أنَّ له أصلاً وروايات كثيرة واعتمد على نقله الأصحاب فهو من المعاريف، ولم يرد فيه أيُّ قدح؛ إذ لو كان في مثله قدح لبان.

و لكن في دلالتها على المطلوب إشكالٌ.

و ذلك أولاً؛ لأنَّ إطلاق النهي عن عصيان أمر الزوج غير مقصود في هذه المعتبرة، بل المقصود أخذ البيعة على طاعة الأزواج في الجملة؛ نظراً إلى قيام القرينة القطعية على عدم

أجلأ الأصحاب لشدة حبهم و علو اعتقادهم بالائتمه مع دخوله في أسناد كامل الزيارات. / (الفروغي)

١ - هذا دفع إشكال مقدّر و هو أنَّ الرواية إنَّما تدلّ على الحكم الوضعي - و هو سقوط النفقة على ذمّة الزوجة في صورة الخروج بدون إذنه - و لا يستفاد منها النهي عن الخروج. و هنا إشكال آخر و هو أنَّ المستفاد من ظاهرها أنَّ الخروج المذكور طويل الأمد كخروجها على مدى أسبوعين و هذا ما إستظهره منها السيد الخوئي رحمته الله. (موسوعة الإمام الخوئي: ج ٢٨، ص ٦٩).

و يلاحظ عليه: أنَّ هذا الإستظهار - نظراً إلى إطلاق الرواية و كلمات الفقهاء في موارد سقوط النفقة - لا يخلو من إشكال. / (الفروغي)

٢ - الوسائل: ب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

وجوب طاعة الزوج في مطلق أو امره على الزوجة. و ثانياً: لأنّه أخَصَّ من المدعى؛ إذ وجوب طاعة أمر الزوج لا يثبت حرمة خروجها بغير إذنه فيما إذا لم يصدر منه أمرٌ أو نهْيٌ بالنسبة إلى الخروج.

٥ - خبر العرزمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما حق الزوج على المرأة؟ فقال صلى الله عليه وآله: أكثر من ذلك. قالت: فخبّرني عن شيء منه. قال صلى الله عليه وآله: ليس لها أن تصوم إلا بإذنه؛ يعني تطوعاً، و لا تخرج من بيتها بغير إذنه، و عليها أن تتطيب بأطيب طيبها، و تلبس أحسن ثيابها، و تزين بأحسن زينتها، و تغرض نفسها عليه غدوة و عشية. و أكثر من ذلك حقوقه عليها»^(١). دلالة هذه الرواية واضحة؛ لظهور النهي بقوله «لا تخرج» في حرمة خروجها عن بيتها بغير إذنه.

٦ - قوله صلى الله عليه وآله: «و لا تخرج من بيتها، إلا بإذنه» في ما رواه الصدوق في الفقيه و الخصال بإسناده عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلّي عليه السلام.^(٢) لا إشكال في دلالتها؛ لظهور النهي في الحرمة.

٧ - ما رواه في الوسائل بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها، فإن خرجت لعنها كلّ ملك في السماء و كلّ شيء تمرّ عليه من الجنّ و الإنس حتّى ترجع إلى بيتها». دلالتها على المطلوب واضحة.

٨ - ما رواه الصدوق بإسناده، عن عبد العظيم الحسني عن محمد بن عليّ الرضا عليه السلام، و عن آبائه عليهم السلام، عن عليّ عليه السلام - في حديث المعراج عن النبي صلى الله عليه وآله في ما شاهده هناك من عذاب المرأة التي تخرج بغير إذن زوجها - قال: «و أما المعلقة برجليها، فإنّها كانت تخرج من بيتها بغير إذن

١- الوسائل: ب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٢.

٢- الوسائل: ب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٢ / ب ١١٧ / ح ٦.

زوجها»^(١) لا إشكال في تمامية دلالتها على الحرمة بقرينة ما ذكر لها من العذاب الشديد في القيامة، إلا أن في سندها ضعف بوقوع سهل.

إلى غير ذلك من النصوص المتظافرة المطمئنّ بصدور مضمونها عن المعصوم، مع تمامية بعض هذه النصوص سنداً و دلالةً، مثل صحيحتي ابن مسلم و علي بن جعفر، و موثقة السكوني. و عليه فهذه النصوص لا إشكال في تماميتها سنداً و دلالةً على المطلوب، مضافاً إلى اتفاق الأصحاب على مضمونها.

ثم إنّه قد يستدلّ لذلك بما ورد من النصوص الآمرة بتحسين الزوجة في البيوت.^(٢) مثل معتبرة عبدالرحمان بن سيابة^(٣) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن الله خلق حواء من آدم، فهمة النساء الرجال، فحصنوهن في البيوت».^(٤) و مثله خبر الواسطي.^(٥)

و صحيح غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن المرأة خلقت من الرجل و إنما هيئها في الرجال فاحبسوا نساءكم».^(٦)

١- الوسائل: ب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٧.

٢- إزاحة شبهة:

أما ما قيل: من أنّ للمرأة حقوقاً كثيرة كالحقوق الإجتماعية و السياسية و أنّ حبس النساء و تحصينهنّ في البيوت و منعهنّ من الخروج من البيت من مصاديق الظلم على المرأة و هو منافٍ لحرية النساء و حقوقهنّ، فمندفع بأنّ هذه الأحكام نبذة و جيزة من أحكام الشارع لأنّ له - مضافاً إلى الأدلة الأولية مثل: «لا ضرر و لا حرج» - في أمور النساء أحكاماً أخرى ملائمة لطبيعتهنّ و حريتهنّ و منها: المعاشرة معهنّ بالمعروف و عدم الظلم عليهنّ و الخروج لأمر شرعية مهمة من دون إذن زوجهنّ... و قد دلّت عليها نصوص كثيرة من الكتاب و السنّة. / (الفروغي)

٣- هذه الرواية لا إشكال في سندها؛ لأنّ الأقوى وثاقة عبدالرحمن بن سيابة؛ لما ورد في بعض النصوص من دفع أبي عبدالله عليه السلام إليه مالا. (رجال العلامة، خلاصة الأقوال: ص ٢٣٨). ليقسّمه في عيالات زيد بن علي و لوقعه في أسناد كامل الزيارات و لنقل الأجلّاء و أصحاب الإجماع عنه كابن عمير و نحوه و أن وقع الرجل نفسه الرواية المزبورة مع عدم حجّية نقل أصحاب الإجماع على وثاقته من رواوا عنه إلا أنّ ذلك مع كثرة روايات الرجل و عدم ورود قدح فيه، يكشف الجميع من حيث المجموع عن الإعتماد على رواياته. / (الفروغي)

٤- الوسائل: ب ٢٣ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٤.

٥- الوسائل: ب ٢٣ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٥.

٦- الوسائل: ب ٢٤ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٥.

و صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: النساء عني و عورة فاستروا العورة بالبيوت».(١)

وجه الاستدلال بهذه النصوص على المطلوب بأنه لو لم يجب على النساء طاعة الأزواج في الخروج من البيت و جاز خروجهنّ بدون إذنهم لما يؤمر الرجال بتحسينهنّ للزوم اللغوية حينئذٍ.

و فيه: أنّ غاية مدلول هذه النصوص وجوب طاعة الزوج للمرأة لو أمرها زوجها بالقرار في البيت أو نهاها عن الخروج منه. و أمّا حرمة خروجها من البيت بغير إذن مطلقاً و لو لم ينهها عن الخروج بحيث يجب عليها الاستئذان من الزوج للخروج مطلقاً - كما هو محل الكلام - فلا يستفاد من هذه النصوص. هذا، و لكن في النصوص السابقة كفاية لإثبات المطلوب.

محصل الكلام: عدم جواز خروج الزوجة من بيت زوجها بغير إذن باتفاق النص و الفتوى. و إنّ الصالح للاستدلال من نصوص المقام، عدّة نصوص، و هي: صحيحتا محمد بن مسلم، و علي بن جعفر، و موثقة السكوني؛ مؤيداً بساير نصوص المقام، و هي من حيث المجموع مستفيضة بل متظافرة. و ظاهر هذه النصوص إناطة المنع بكون الزوجة في حباله الزوج بلا فرق بين كون البيت ملكاً للزوج، أو لها، أو لأبيها، أو أمها، أو غيرها من أرحامها، أو ملك أجنبي عنهما. فإنّ في أصل سكوتها و مدتها و ساير خصوصيتها في أيّ بيت يجب عليها طاعة الزوج. و كذلك في خروجها عن مطلق محلّ استقرارها؛ لوحدة الملاك و سريانه، إلّا أن يشترط والدها حين عقد النكاح على الزوج كون ما زمامها في أمر الخروج عن بيته بيده - لا بيد الزوج - ما دامت في بيتها بمقتضى ملكية البيت له.

عدم جواز صلة الوالدين
بالخروج من البيت
بغير إذن الزوج

و قد دلت النصوص المعتبرة على عدم جواز صلة
الوالدين للزوجة في خارج بيتها بغير إذن زوجها.

من هذه النصوص: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ان رجلاً من الأنصار على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله خرج في بعض حوائجه و عهد إلى امرأته عهداً ألا تخرج من بيتها حتى يقدم. قال: و إن أباهما مرض فبعثت المرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله. فقالت: إن زوجي خرج و عهد إلي أن لا أخرج من بيتي حتى يقدم. و إن أبي قد مرض. فتأمرني أن أعوده؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا اجلسي في بيتك و أطيعي زوجك فتقل فأرسلت إليه ثانياً بذلك فقالت: فتأمرني أن أعوده فقال صلى الله عليه وآله: اجلسي في بيتك و أطيعي زوجك. قال: فمات أبوها فبعثت إليه أن أبي قد مات. فتأمرني أن أصلى عليه؟ فقال صلى الله عليه وآله: لا. اجلسي في بيتك و أطيعي زوجك. قال: فدفن الرجل فبعث إليها رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله قد غفر لك و لأبيك بطاعتك لزوجك». (١)

هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق. فانه رواها في الفقيه بسنده عن ابن أبي عمير عن عبدالله بن سنان و لكن وردت في واقعة شخصية في مورد عهد الزوج إلى امرأته بعدم خروجها من البيت في غيابه، إلا أن أمر النبي صلى الله عليه وآله إياها في طاعة الزوج و عدم الخروج من بيته ثلاث مرّات في الجواب عن سؤال الزوجة ظاهراً في وجوب طاعة الزوج في الخروج عن البيت حتى في عيادة الوالدين و الأهل أو في عزائهم كما أفتى بذلك السيد الماتن رحمته الله. فكان نظره الشريف كان إلى متن هذه الرواية.

و منها: صحيح محمد بن مسلم المزبور آنفاً المصرّح بأن حق الزوج على الزوجة أعظم من جميع ما عليها من الحقوق حتى حق الوالدين.

و لكن ورد في قبال ذلك صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس للمرأة أمرٌ مع زوجها في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في زكاة أو برّ والديها أو صلة قرابتها»^(١) و مثلها صحيحته الأخرى عن أبي عبدالله عليه السلام^(٢) قال: «ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في حج أو زكاة أو برّ والديها أو صلة رحمها»^(٣).

هذه الصحيحة دلّت على عدم جواز شيء من المذكورات فيها للزوجة بغير إذن زوجها. و الوجه في الدلالة ظهور «ليس» في نفي الجواز.

و لكن في دلالة هذه الرواية على المطلوب أيضاً إشكال؛ لأنّ قوله: «أو صلة رحمها» عطف على المستثنى من اعتبار إذن الزوج؛ أي لا يعتبر إذنه في جواز تصرفها في مال نفسها لأجل صلة رحمها. و لا نظر لهذه الرواية إلى خروجها عن البيت حتى تعارض الصحيحة السابقة بذيلها. و ذلك لتعلّق «في مالها» بجميع المذكورات في الصدر، لا خصوص «و لا نذر»، حتى يكون الاستثناء من قوله: «ليس للمرأة مع زوجها أمرٌ»، بل الاستثناء يكون في خصوص أمر الزوج في مالها، لا مطلقاً. فليس الخارج بالاستثناء مطلق الفعل لصلة الرحم حتى بالخروج من البيت، بل الخارج إنّما هو صلة الرحم بالانفاق من مالها مع قطع النظر عن محذور الخروج من البيت.

فانّ هذه الصحيحة دلّت بظاهرها بمفهوم الاستثناء على جواز خروج المرأة عن بيت زوجها بغير إذنه في برّ والديها أو صلة قرابتها. فقد يتوهم التعارض بين هذه الصحيحة و بين الطائفة الأولى.

١- الوسائل: ب ٥ من أبواب النفقات، ح ١.

٢- الوسائل: ب ١٧ من أبواب أحكام الوقوف و الصدقات، ح ١.

٣- الوسائل: ب ١٧ من أبواب أحكام الوقوف و الصدقات، ح ١.

و لكن صحيحة عبدالله بن سنان الأولى وردت في عهد الرجل بالمرأة في قضية شخصية فيحتمل كون أمره بجلوس المرأة في بيت زوجها لأجل خصوصية في العهد، أو لخصوصية أمر الزوج بها بالقرار في البيت و عدم الخروج منه. و ذلك بقرينة لفظ (أطيعي) الظاهر في أمر الزوج بذلك. و الكلام في اعتبار إذن الزوج و عدم جواز خروج المرأة من البيت بغير إذن زوجها لا في وجوب طاعته في ذلك لو صدر منه أمر. فتكون هذه الصحيحة أخص من المدعى. كما يمكن حملها على ترتب مفسدة في مخالفة الزوج و الخروج عن البيت في سفره البعيد و لما كان النبي ﷺ عالماً بتلك المفسدة فأمر الزوجة بطاعة الزوج و عدم الخروج من البيت في ذلك المورد. فهذه الصحيحة لا تفيد شمول الحكم لغير موردها، نظراً إلى عدم عموم أو إطلاق لها بل إنما تدل على مفاد القضية الشخصية. اللهم إلا بالغاء الخصوصية عن موردها و هو مشكل كما قلنا.

فالعمدة في المقام هي صحيحة محمد بن مسلم و قد دلت بإطلاقها على كون حق الزوج أعظم حتى من حقّ الوالدين. و يقوّي ظهورها في تقدم حق الزوج على حق الوالد تصريح النبي ﷺ بتقديم حق الوالد من حق غيره على الرجل بقوله: «والده» في الجواب عن سؤال المرأة بقولها: «يا رسول الله! من أعظم الناس حقاً على الرجل؟» فهذا الجواب من النبي ﷺ يدلّ على كون نظره الشريف في الجواب عن السؤال الثاني تفضيل حق الزوج مطلقاً حتى من حق الوالد. فلا إشكال في ظهور هذه الصحيحة في تقديم حق الزوج على حق الوالدين مطلقاً. و أما صحيح عبدالله بن سنان فلا يصلح للمعارضة؛ لإمكان كون المقصود من قوله ﷺ: «أو برّ والديها أو صلة قرابتها» هو البرّ و الصلة بانفاق المال، من دون خروجها عن بيت الزوج كما هو المنهي في العقد المستثنى منه، بل يتعين هذا الحمل بقرينة صحيحة ابن مسلم. فليس المقصود هو البرّ و الصلة بالذهاب إليهم ليتوقف على الخروج من البيت.

و أمّا الإشكال بأنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق و إنّ صلة الوالدين و برّهما من

أعظم الواجبات بعد عبادة الله كما قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾. وإنَّ قطع الرحم و عقوق الوالدين من أبغض المحرمات عندالله. فكيف تقدم طاعة الزوج على مثل هذا الحكم الالهي.

ففيه: أنَّه بعد ايجاب طاعة الزوج بحكم الشارع يكون طاعته في الحقيقة امتثالاً لحكم الشارع و طاعة للخالق لا معصيته بل يكون مخالفته معصية و لو بصلة الوالدين؛ لفرض دلالة الدليل المعتبر الشرعي على ذلك.

تفصيل السيد الخوئي

و المناقشة فيه

هاهنا تفصيل عن السيد الخوئي بين ما يتنافي حقوق الزوج و يوجب النشوز و بين سائر موارد خروجها من البيت مما ليس من هذا القبيل. فحكم بالجواز في الثاني و منع الأول.

و استدل لذلك بعدم دليل على إطلاق النهي و بأنَّ هذا التفصيل هو المراد من نهى المرأة عن خروجها من البيت بغير إذن الزوج.^(١) حاصل استدلاله على مرامه: نفي إطلاق النهي و التحريم في نصوص المقام و دعوى انصراف ما ورد فيها من النهي عن خروج المرأة

١- قال عليه السلام: لا دليل على حرمة على الإطلاق، بل حتى مع النهي فضلاً عن عدم الإذن، إلا إذا كان موجباً للنشوز و منافياً لحق الزوج، فان هذا المقدار مما قام عليه الدليل و عليه يحمل ما ورد في بعض الاخبار من حرمة الخروج بغير الاذن، فان المراد بحسب القرائن خروجاً لا رجوع فيه بنحو يصدق معه النشوز. و تفصيل الكلام موكول إلى محله. و كيفما كان فلا دليل على ان مطلق الخروج عن البيت بغير الاذن محرم عليها و لو بان تضع قدمها خارج الباب لرمي النفايات مثلاً، أو تخرج لدى غيبة زوجها - لسفر أو حبس و نحو ذلك - إلى زيارة أقاربها أو زيارة الحسين عليه السلام مع تسيرها و تحفظها على بقية الجهات. فان هذا مما لا دليل عليه بوجه. / مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة: ج ٨، ص ١٠٥ - ١٠٦. و رأيت كلامه أو كل تفصيل البحث إلى محله من كتاب النكاح، و لكن في كتاب النكاح لم يأت بوجه جديد، بل كلامه هناك أقصر من كلامه هذا. قال هناك: فإن عدم جواز ذلك للزوجة إنما هو من جهة مزاحمته لحق - و لذا فلو لم تكن هناك مزاحمة لحقه كما لو كان مسافراً لم يتوقف جواز سفر المرأة على إذنه - و حيث انه لا مزاحمة في المقام باعتبار أن الرجل لا يرى حقاً لنفسه فيها، فلا وجه للحكم بتوقف جوازه على إذنه. و مما تقدم يظهر الحال فيما أفاد عليه السلام بعد هذا من عدم جواز كل ما يتوقف على إذنه بالنسبة إليها. / مستند العروة الوثقى: كتاب النكاح: ج ٢، ص ٢١٦.

من البيت بغير إذن زوجها إلى ما ينافي حقه و يوجب النشوز.

وفيه: أنه لا وجه لدعوى انصراف النصوص إلى ذلك؛ إذ كل انصراف يحتاج إلى قرينة إما مستفادة من خلال النص، أو من إرتكاز عرفي، وإلا يكون دعواه جُرافية. ولا قرينة لهذا الانصراف المدعى في المقام.

بل ظاهر نصوص المقام يأبى عن هذا الحمل، كقوله ﷺ: «و لا تخرج من بيتها إلا بإذنه، وإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء و ملائكة الأرض، و ملائكة الغضب، و ملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها» في صحيحة ابن مسلم. و ذلك لأنّ في صدرها سأل الراوي عن حق الزوج على المرأة و فسّر الامام عليه السلام في الجواب حقه بعدم خروجها عن البيت بغير إذنه. فإذا كان ذلك بنفسه حق الزوج يلزم منه كون خروجها عن بيته بغير إذنه بنفسه مناف لحق الزوج، و لا يُعقل حينئذٍ تقييده بما إذا كان منافياً لحقه أو موجباً للنشوز، بل ظاهره كون خروجها من البيت بغير إذنه بطبيعته و ذاته منافياً لحقه و موجباً للنشوز.

و مثل ذلك إطلاق قوله عليه السلام: «لا» في جواب السائل بقوله: «ألها أن تخرج بغير إذن زوجها؟» في صحيحة علي بن جعفر. وجه الإطلاق أنّ السؤال إنّما وقع عن طبيعي خروج المرأة بغير إذن زوجها، فكذلك جواب الامام عليه السلام. و مثله في الدلالة و التقريب قوله عليه السلام: «أيتما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها» في موثقة السكوني، و قوله ﷺ: «و أنا المعلقة برجليها فإنّها كانت تخرج من بيتها بغير إذن زوجها» في حديث المعراج. فلا إشكال في ظهور هذه النصوص في حرمة خروج الزوجة من البيت بغير إذن زوجها مطلقاً سواء كان منافياً لحقه أم لا. و دعوى إلغاء الخصوصية عن نفس الخروج، فعُدها على مدّعياها؛ إذ احتمال كون المفسدة في نفس خروجها بغير إذن زوجها ولو في بعض دفعات الخروج في الجملة مما لا مناص منه. و مما يؤكد ذلك ما ورد في النصوص من أمر الشارع الرجال بتحصيل نسايتهم في البيوت. و النصوص المطلقة في ذلك متظافرة.

حاصل الكلام: إنّ ما ذهب إليه هذا العَلَم يتوقف على إلغاء الخصوصية من الخروج عن البيت و إناطة المنع بكون الخروج منافياً لحق الزوج. و هذا يبتني على القطع بعدم خصوصية الخروج من البيت.

و يرد عليه أولاً: أنّ القطع بذلك دون إثباته خرط القتاد؛ إذ لا مناص من احتمال خصوصية الخروج من البيت بغير إذنه؛ لما يستتبعه من المفاصد العظيمة و هدم أساس الأسرة. و ثانياً: صرف مناط الحكم إلى غير الخروج من البيت بغير إذن الزوج و الإناطة بغيره يرجع إلى نفي موضوعيته للمنع و التحريم. و هذا مخالف لظاهر نصوص المقام.

و ثالثاً: أنّ نفس الخروج عن بيته بغير إذنه مناف لحق استمتاع الزوج؛ لعدم تقيده بزمان دون زمان، كما علّل بذلك صاحب الجواهر بقوله: «لأنّ له الاستمتاع بها في كلّ زمان و مكان، فليس لها فعل ما يتنافيه بدون إذنه، و منه الخروج إلى بيت أهلها و لو لعيادتهم و شهادة جنائزهم».^(١) إلا أن يكون خروجها في زمان لم يكن الزوج في البيت و لم يكن مظنة وروده بأن كن في سفر و نحو ذلك.

حكم خروج المرأة

من بيت زوجها بعد موته

هذا إذا كان الزوج حيّاً. وأما إذا مات وكانت الزوجة في

عدّة الوفاة، فمقتضى التحقيق جواز خروجها من البيت، لكن لا مطلقاً، بل لأجل إحقاق حق أو العمل بوظيفة شرعية، بلا اكتحال ولا تطيّب.

و الوجه في ذلك: مقتضى الجمع بين نصوص المقام فإنّها على طائفتين:

الأولى: دلّت على جواز خروجها من البيت مطلقاً، وهي:

١ - موثقة^(١) عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في المرأة المتوفى عنها زوجها هل يحلّ لها أن تخرج من منزلها في عدّتها؟ قال: نعم».^(٢)

٢ - موثقة ابن بكير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التي يتوفى زوجها تحجّ؟ قال عليه السلام: نعم، و تخرج وتنتقل من منزل إلى منزل».^(٣) وجه الدلالة: قوله: «وتخرج وتنتقل الخ» لأنّ ظاهر الاستقلال عن جواز حجّها المشار إليه بقوله عليه السلام: «نعم»؛ أي مضافاً إلى جواز الحج.

٣ - صحيحة عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن المتوفى عنها زوجها تخرج من بيت زوجها؟ قال عليه السلام: تخرج من بيت زوجها، تحجّ وتنتقل من منزل إلى منزل».^(٤) قوله «تحجّ» ليس بمعنى حصر الخروج في ذلك بل بمعنى ذكر بعض الموارد، فلا يقيّد صدر

١ - وصفناها بالموثقة؛ لأنّ عمار الساباطي وإن كان فطحياً، إلّا أنّه ثقة في النقل وهذا كافٍ في صحّة رواياته. قال الشيخ رحمته في حقه: «قد ضعّفه (عماراً الساباطي) جماعة من أهل النقل وذكروا أنّ ما ينقله لا يعمل به لأنّه كان فطحياً غيّاً لا نطعن عليه بهذه الطريقة لأنّه وإن كان كذلك فهو ثقة في النقل لا يظعن عليه». (معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال: ج ١٣، ص ٢٧٩).

و قال النجاشي: «عمار بن موسى الساباطي أبو الفضل، مولى وأخوه قيس و صباح، رووا عن أبي عبد الله عليه السلام و أبي الحسن عليه السلام و كانوا ثقات في الرواية». / المصدر: ص ٢٧٨. / (الفروغي)

٢ - الوسائل: ب ٣٣ من أبواب العدد، ح ١.

٣ - الوسائل: ب ٣٣ من أبواب العدد، ح ٣.

٤ - الوسائل: ب ٣٣ من أبواب العدد، ح ٥.

كلامه عليه السلام.

الثانية: دلّت على تقييد جواز خروجها من بيت زوجها مادامت في العدة بكون خروجها في حقٍّ وفي سبيل الله، أو للعمل بوظيفة شرعية، أو لحاجة ولم يكن لها أحدٌ يقضيها، كل ذلك بشرط عدم اكتحال أو تطيب أو زينة.

١ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سُئِلَ عن المرأة يموت عنها زوجها أيسلح لها أن تحجَّ أو تعود مريضاً؟ قال: نعم تخرج في سبيل الله ولا تكتحل ولا تُطَيَّب»^(١).

وجه الدلالة: مفهوم التحديد لكون الامام عليه السلام في مقام تحديد الوظيفة. فما جَوَّزه في جواب السائل بقوله: «نعم»، يجوز بالكيفية التي أجازها، وإلا فلا؛ إذ يدل بمفهوم التحديد على عدم مشروعية غير ما جاء في كلامه عليه السلام.

٢ - صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن المرأة يتوفى عنها زوجها وتكون في عدتها أخرج في حقٍّ؟ فقال عليه السلام: إنَّ بعض نساء النبي ﷺ سألته فقالت: إنَّ فلانة توفى عنها زوجها فتخرج في حقٍّ ينوبها؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أفَ لكنَّ قد كنتنَّ قبل أن أبعث فيكنَّ وإنَّ المرأة منكنَّ إذا توفى عنها زوجها أخذت بعة فرمت بها خلف ظهرها، ثمَّ قالت: لا أمتشط ولا أكتحل ولا أختضب حولاً كاملاً، وإنَّما أمرتكنَّ بأربعة أشهر وعشرة أيام ثمَّ لا تُصْبِرُنَّ. لا تمتشط ولا تكتحل ولا تختضب ولا تخرج من بيتها نهاراً، ولا تبئت عن بيتها. فقالت: يا رسول الله فكيف تصنع إن عرض لها حقٌّ؟ فقال عليه السلام: تخرج بعد زوال الشمس وترجع عند المساء، فتكون لم تبئت عن بيتها قلت له: فتحجُّ؟ قال عليه السلام: نعم»^(٢). قوله عليه السلام: «لا تمتشط الخ» استيناف في النهي.

وجه الدلالة: تجويزه ﷺ للخروج في مورد السؤال بعد إطلاق نهيه ﷺ عنه؛ لأنَّ النسبة بين موضوع النهي وبين موضوع الترخيص عموم وخصوص مطلق. من أجل ذلك لا

١- الوسائل: ب ٣٣ من أبواب العدد، ح ٦.

٢- الوسائل: ب ٣٣ من أبواب العدد، ح ٧.

يصح حمل النهي على الكراهة؛ لاختصاص هذا الحمل عند أهل المحاورة بما إذا لم تكن النسبة بين موضوع الدليلين العموم والخصوص المطلق.

٣ - التوقيع الشريف - في مكاتبة الحميري - الوارد عن صاحب الزمان عليه السلام: «سأله عن المرأة يموت زوجها هل يجوز لها أن تخرج في جنازته أم لا؟ التوقيع: تخرج في جنازته، وهل يجوز لها وهي في عدتها أن تزور قبر زوجها أم لا؟ التوقيع: تزور قبر زوجها ولا تبث عن بيتها. وهل يجوز لها أن تخرج في قضاء حق يلزمها أم لا تخرج من بيتها وهي في عدتها؟ التوقيع: إذا كان حق خرجت فيه وقضته وإن كان لها حاجة ولم يكن لها من ينظر فيها خرجت لها حتى تقضيها ولا تبث إلا في منزلها». ^(١) رواها الشيخ في كتاب الغيبة، والطبرسي في الاحتجاج. ^(٢)

مقتضى الصناعة: الجمع بين نصوص المقام بحمل مطلقاتها على مقيداتها. ونتيجة ذلك ما قلناه من جواز خروج المرأة المتوفى عنها زوجها مادامت في عدة الوفاة إذا كان خروجها في حق، أو للعمل بوظيفة بشرط عدم التطيب والاكتمال. ومن الواضح عدم الخصوصية للاكتمال، بل يأتي الملاك في جميع أنحاء الزينة الجالبة للأجانب، كما حُقق وجه ذلك في مسألة الحداد.

١- الوسائل: ب ٣٣ من أبواب العدد، ح ٨.

٢- كتاب الغيبة: ص ٣٧٦ / الاحتجاج: ج ٢، ص ٣٠٢.

نكاح أهل الكتاب



- المراد من أهل الكتاب في الخطابات الشارع
- أدلة حرمة نكاح المسلم مع الكافرة غير الكتابية
- تنقيح الأقوال في النكاح الكتابية
- أدلة تحريم نكاح الكتابية مطلقاً، / نصوص الكتاب /
نصوص السنة
- أدلة جواز نكاح الكتابية مطلقاً، من الكتاب و السنة
- مقتضى الجمع: التفصيل بين النكاح الدائم والمنقطع
- حكم نكاح المجوسية و الصابئة

خلاصة البحث

- ١ المقصود من أهل الكتاب في نصوص الكتاب و السنة اليهود و النصارى.
- ٢ لا خلاف بين فقهاءنا، بل بين المسلمين في حرمة نكاح الكافرة غير الكتابية ، وقد نطق به الكتاب العزيز و دلت عليه السنة المستفيضة.
- ٣ وقع الخلاف في حكم نكاح الكتابية بين منكر للجواز مطلقاً و بين مثبت للجواز مطلقاً - كما عن ابني بابويه و أبي عقيل - ، و مفصل بين النكاح الدائم و المتعة ، و تفاصيل أخرى.
- ٤ الآيات من بين ناهية عن نكاح مطلق الكافرات، و بين مجوز لخصوص الكتابيات. مقتضى الصناعة تخصيص عمومات المنع بما دل على تجويز نكاح خصوص الكتابيات. لكن دلت النصوص المستفيضة من السنة على نسخ الآية المجوزة لنكاح الكتابيات بالآيات المانعة مطلقاً. و مقتضاه منع نكاح الكتابيات مطلقاً.
- ٥ دلت طائفة من النصوص على جواز متعة الكتابيات. و هي شاهدة للجمع بين مطلقات منع نكاح الكتابيات و مطلقات جواز نكاحهن من نصوص الكتاب و السنة.
- ٦ مقتضى التحقيق: التفصيل بين الدائم فلا يجوز، و بين المنقطع فيجوز متعة الكتابية؛ لأنه مقتضى الجمع بين النصوص المانعة مطلقاً و بين النصوص المجوزة مطلقاً؛ لشهادة نصوص تجويز متعة الكتابية.
- ٧ مقتضى التحقيق لحوق المجوسية بالكتابية، دون الصابئة، فلا يجوز نكاحها مطلقاً.

من المراد من أهل الكتاب
في خطابات الشارع؟

خوِطِبَ أهل الكتاب في كثير من الخطابات القرآنية. و قد

وقع عنوان الكتابي و الكتابية موضوع الحكم في كثير من الروايات. و هاهنا سؤال و هو أنّه
من المراد من أهل الكتاب و الكتابي و الكتابية في نصوص الكتاب و السنة؟

و قد صرّح الشهيد بأنّ المراد من أهل الكتاب في نصوص الشارع خصوص اليهود و
النصارى ، و قد أجاد في تعليل ذلك ؛ حيث قال: «و إنّما اختصّ أهل الكتاب باليهود و النصارى
دون غيرهم ممّن يتمسّكون بكتب الأنبياء كصحف شيث و إدريس و إبراهيم، أو بالزبور ، لأنّ
تلك الكتب لم تنزل عليهم بنظمٍ تُدرّس و تُتلى ، و إنّما أُوحى إليهم معانيها. و قيل: إنّها كانت
جِكمًا و مواظ، و لم تتضمّن أحكاماً و شرائع، و لذلك كان كلّ خطاب في القرآن لأهل الكتاب
مختصّاً بهاتين الملتين».^(١) و قد نقل في الحقائق^(٢) كلام الشهيد، من غير إشكال عليه، فظاهر
ذلك تأييده. و هذا مما يشهد له الوجدان لمن راجع نصوص الكتاب و السنة.

١- مسالك الأفهام: ج ٧ ص ٣٦٣.

٢- الحقائق الناضرة: ج ٢٤ ، ص ٢٥.

أدلة حرمة نكاح

المسلم مع الكافرة

غير الكتابية

يقع الكلام تارة: في حكم نكاح الكافرة غير الكتابية، و أخرى: في حكم نكاح الكتابية. أما نكاح غير الكتابية من الكافرات، فلا خلاف فيه بين الأصحاب، كما صرح به في الحدائق و حكاها عن غير واحد بقوله: «لا خلاف بين الأصحاب - رضوان الله عليهم - كما نقله غير واحد من محققهم في أنه لا يجوز للمسلم أن ينكح غير الكتابية»^(١)

و نظيره كلام السيد السند في نهاية المرام ؛ حيث قال: «أجمع علماؤنا كافة على أنه لا يجوز للمسلم أن ينكح غير الكتابية من أصناف الكفار على ما نقله جماعة»^(٢)

بل في الجواهر أن عليه إجماع المسلمين ، فضلاً عن المؤمنين^(٣) و ممن صرح بعدم الخلاف و بالإجماع - و حكاها عن غير واحد - الشيخ الأعظم الأنصاري ؛ حيث قال: «يحرّم على المسلم نكاح غير الكتابية من النساء الكوافر دائماً و متعةً و ملك يمين بلاخلاف - كما صرح به غير واحد - ، و إجماعاً كما ادّعاه آخرون ؛ للكتاب و السنة المستفيضة»^(٤)

و لا يخفى أنه لم يفرّق الأصحاب في إجماعهم على ذلك بين نكاح الكافرة مع المسلم و بين نكاح الكافر مع المسلمة. و إنّما فرّقوا في نكاح الكتابية ؛ حيث اختلفوا في حرمة نكاح المسلم مع الكتابية، و لم يختلفوا في حرمة نكاح المسلمة مع الكتابي. و بعبارة أخرى: فصلوا في حرمة نكاح المسلم مع الكافرة بين الكتابية و غيرها. و لكن لم يفصلوا في حرمة نكاح المسلمة مع الكافر بين الكتابي و غيره، كما قلنا في صدر البحث.

١- الحدائق الناضرة: ج ٢٤ ، ص ٣.

٢- نهاية المرام : ص ١٨٩.

٣- جواهر الكلام: ج ٣٠ ص ٢٧.

٤- كتاب النكاح : ص ٣٩٢.

و أيضاً دلّ على ذلك الكتاب و السنة المستفيضة، كما عرفت من كلام الشيخ الأعظم.

أما الكتاب، فقد دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَ لَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَ يُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^(١) و قوله: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾^(٢) قوله: الْعِصَمَ ، جمع الْعِصْمَةِ ؛ أي الزوجية و النكاح ؛ لأنه يوجب العصمة و حفظ الزوجين من الفجور. و الكوافر جمع الكافرة، كما صرّح به في الجواهر^(٣) و مجمع البحرين في مادة «كفر». و لا يخفى أن الآية الأولى صريحة في شمولها لنكاح المشركين و الكافرين، و نكاح المشركات و الكافرات. و المشركات تشمل الكتابية و غيرها. فهذه الآية تدل على حرمة نكاح الكتابية مطلقاً دائماً كان النكاح أو متعة. نعم صورة الاضطراب خارجة على القاعدة ؛ لأن الضرورات تبيح مطلق المحظورات و عليه فهذه الآية تنفي التفصيل بين الكتابية و غيرها و في الكتابية بين الدائم و المنقطع.

أما السنة ، فهي مستفيضة^(٤) واضحة الدلالة على التحريم ، سيأتي ذكرها في إثبات تحريم الكتابية.

تنقيح كلمات الأصحاب في
حكم النكاح مع الكتابية

أحسن كلام وجدته في تنقيح الأقوال في مسألة النكاح مع

الكتابية كلام العلّمين الفقيهين الشهيد الثاني و السيد السند.

١- البقرة: ٢٢١.

٢- الممتحنة: ١٠.

٣- جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٢٩.

٤- الوسائل: ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر.

أما الشهيد الثاني ، فقد قال:

«اختلف الأصحاب في جواز نكاح الكتابيات مطلقاً، أو منعه مطلقاً، أو بالتفصيل، على أقوال كثيرة، منشؤها اختلاف ظاهر الآيات و الروايات في ذلك ، واختلاف النظر في طريق الجمع بينها. فمن منع مطلقاً كالمرتضى استند إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ و النهي للتحريم... و من أجاز نكاحهنّ مطلقاً استند إلى قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ يعني: أحلّ لكم، بدليل ثبوت ذلك في المعطوف عليه. و من الروايات في ذلك رواية محمد بن مسلم عن الباقر... و رواية معاوية بن وهب عن أبي عبد الله^(١)».

و أحسن منه كلام السيد السند ؛ حيث قال:

« و اختلفوا في الكتابية على أقوال ستة. الأوّل التحريم مطلقاً، اختاره المرتضى و الشيخ في أحد قوليّه، و هو أحد قولي المفيد و قواه ابن إدريس... الثاني: جواز متعة اليهود و النصرى اختياراً ، و الدوام اضطراراً ، و هو اختيار الشيخ في النهاية، و ابن حمزة، و ابن البرّاج.

الثالث: عدم جواز العقد بحال و جواز ملك اليمين ، و هو أحد أقوال الشيخ رحمه الله.

الرابع: جواز المتعة و ملك اليمين لليهوديّة و النصرانيّة ، و تحريم الدوام، و هو اختيار أبي الصلاح و سلار و أكثر المتأخرين.

الخامس: تحريم نكاحهن مطلقاً اختياراً و تجويزه مطلقاً اضطراراً، و تجويز الوطء بملك اليمين ، و اختيار ابن الجنيّد.

السادس: التجويز مطلقاً، و هو اختيار ابن بابويه، و ابن أبي عقيل.

و يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ وقوله عز وجل: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾. و دعوى نسخها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ لم يثبت ، فان النسخ ؛ لا يثبت بخبر الواحد. و يدل عليه أيضاً ما رواه الكليني - في الصحيح - عن معاوية بن وهب و غيره^(١). و قد عرفت من كلام العلّمين عدم شهرة بين أكثر القدماء، كما عرفت نسبة التفصيل بين الدوام و المتعة إلى أكثر المتأخرين.

أدلة تحريم

نكاح الكتابية مطلقاً

الاستدلال بالكتاب

استدل لتحريم نكاح الكتابية مطلقاً بنصوص الكتاب و

السنة.

أما نصوص الكتاب:

فمنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾^(٢) وجه الدلالة: أَنَّ النكاح حقيقة في التزويج لا خصوص الوطي نعم هو المتيقّن من وضعه، و النهي ظاهر في التحريم. و عنوان المشركات يشمل الكتابيات.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾^(٣) و قد تقدم أنفاً وجه دلالتة. و عنوان الكوافر يشمل أهل الكتاب. و سيأتي تحقيق مدلول هذه الآية و وجه دلالتها على المنع مطلقاً و عدم اختصاص مدلولها بالنهي عن الإبقاء على نكاح الكوافر، كما توهم صاحب الجواهر و غيره. و قد استدل فقهاؤنا الباحثون في المقام^(٤) بهاتين الآيتين لتحريم نكاح الكتابية مطلقاً.

١- نهاية المرام: ص ١٨٩ ، ١٩٠ - ١٩١.

٢- البقرة: ٢٢١.

٣- الممتحنة : ١٠.

٤- راجع المصادر المزبورة.

و أيضاً استدلّ بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾.^(١) معناه: أن من لم يتمكن من نكاح الحرائر المؤمنات؛ لعدم تمكنه المالي من دفع المهر و النفقة؛ فيجوز له أن ينكح بشراء الاماء المؤمنات -؛ لقلة مهرهنّ و خفة نفقتهنّ، كما دلّ عليه مرسل ابن بكير.^(٢) قوله: «فتياتكم المؤمنات»؛ أي المؤمنات من إماء الغير، لا إماء أنفسكم؛ لعدم جواز نكاح الرجل بأمة نفسه بالإجماع، كما صرح به في: «مجمع البيان».^(٣)

وجه الاستدلال: أنّ النكاح إما يكون بالحرائر المؤمنات، أو بالحرائر من الكتايات - بعد فرض حرمة غير الكتاوية من الكافرات -، أو بالإماء المؤمنات المملوكة للغير.

و الآية دلّت على الحصر؛ إذ معناها أنّ النكاح إنّما يجوز؛ إمّا بالحرائر المؤمنات العفيفات، أو بالإماء المؤمنات المملوكة للغير. فإن لم يتمكن من الأوّل فليفعل الثاني. و هذا السياق يفيد الحصر. فهذه الآية دلّت بمفهوم الحصر على نفي الشق الثالث من النكاح و هو نكاح الحرائر من الكتايات، أو مطلق غير المؤمنات من الحرائر. و بهذا التقريب تتم دلالة هذه الآية على عدم جواز نكاح الكتايات.

أما الاستدلال بآية النهي عن إلقاء المودة إلى الكفار، قد ردّ بأن التزوج ربما كان لدفع الضرورة و حفظ النفس من المعصية، فلا يستلزم التزوج مع أهل الكتاب إلقاء المودة إذا كان على نحو المتعة، نعم يمكن دعوى استتباع النكاح الدائم المودة و ذلك مؤكد لحرمة النكاح الدائم كما هو مقتضى التحقيق.

و تعارض هاتين الآيتين آيتان أخريان.

١- النساء: ٢٥.

٢- الوسائل: ب ٤٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ٥.

٣- تفسير مجمع البيان: ج ٢، ص ٣٣، قوله: من فتياتكم؛ أي من إيمانكم.

إحداهما: قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(١)؛ لدلالته على الجواز بقريته كونه عطفاً على قوله تعالى: ﴿وَوَطَّاءُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَوَطَّاءُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾^(٢). هذه الآية دلّت بالخصوص على حلية نكاح النساء الكتابيات. ولا يخفى أنّ المرأة المحصنة - بالفتح في اللغة - هي التي أحصنها وحفظها زوجها. والمحصنة - بالكسر - هي المتزوجة التي أحصنت زوجها، كما هو المراد في قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ يكون بمعنى المتزوجات. أو التي أحصنت فرجها من الزنا وإن كانت غير متزوجة، كما في قوله: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾^(٣). ويصح التعبير عن هذا المعنى الثاني بفتح الصاد أيضاً،^(٤) كما أنّ في هذه الآية يكون لفظ «المحصنات» بمعنى العفيفات، حرّة كانت أو أمة، حربية كانت أو ذمية. وقيل: إنّ المقصود الحرائر حربية كانت أو ذمية.^(٥) لكن مقتضى التحقيق المعنى الأول؛ أي العفيفات من الكتابيات؛ لما دلّ على ذلك من الروايات. فقد أرسل الصدوق جازماً عن الصادق عليه السلام بقوله: «سُئِلَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ. قَالَ: هُنَّ ذَوَاتُ الْأَزْوَاجِ، قُلْتُ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ. قَالَ: هُنَّ الْعَفَافُ».^(٦) وأيضاً روى العياشي في تفسيره بقوله: «عن عبد صالح، قال: «سألناه عن قوله: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ مَا هُنَّ وَما معنى إحصانهن؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُنَّ الْعَفَافُ مِنْ نِسَائِهِمْ».^(٧) فأتضح أنّ المقصود من المحصنات في الآية المزبورة العفيفات من نساء أهل الكتاب مطلقاً، سواء كنّ

١- المائدة: ٥.

٢- المائدة: ٥.

٣- التحريم: ١٢.

٤- كما صرح به الخليل في العين، والجوهري في الصحاح، وابن فارس في المقائيس في مادة «حصن» نقلاً عن أحمد بن علي ثعلب، قال: كل امرأة عفيفة مُحْصَنَةٌ ومحْصَنَةٌ وكل امرأة متزوجة فهي محْصَنَةٌ، لا غير.

٥- كما قال الشيخ في تفسير «التبيان»، والطبرسي في مجمع البيان وغيرهما من مفسري العامة والخاصة في تفسير الآية المزبورة.

٦- الوسائل: ب ٢ من أبواب حد الزنا، ح ١٠.

٧- تفسير العياشي: ج ١، ص ٢٩٦، ح ٤٠.

حرائر أو إماء باتفاق أهل اللغة وأكثر المفسرين والنصوص المفسرة.

مقتضى القاعدة تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ بهذه الآية؛ لأن تلك عامة؛ لأعمية الشركات من الكتابيات وغيرهن. ولكن هذه الآية خاصة بالكتابيات العفيفات في ملتهم، لا ذوات البعل، كما هو واضح كما هو مقتضى القاعدة والارتكاز بين أهل المحاورة، من ملاحظة نسبة موضوع الخطابين في مقايضة نسبة أحدهما إلى الآخر.

فمقتضى القاعدة حينئذٍ تخصيص عموم الآية الناهية عن نكاح الشركات بالآية الدالة على جواز نكاح خصوص أهل الكتاب. وكذا بالنسبة إلى قوله: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾.^(١)

ثانيتها: قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾؛^(٢) حيث إنه تعالى بعد النهي عن نكاح المحارم، و الجمع بين الأختين وعن نكاح المتزوجات من النساء - إلا ملك اليمين منهن - وهن الإماء المسلمات الغير - قال: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾. و يبقى في إطلاق «ما وراء ذلكم» نكاح غير المتزوجات من الحرائر، بلا فرق بين المسلمات وبين الكتابيات؛ لعدم انطباق شيء من العناوين المذكورة في العقد المستثنى منه في الآية على شيء من هذين العنوانين. وقد جاء الاستدلال للجواز بهذه الآية وما قبلها في كلام السيد السند، كما عرفت. وقد يورد على الاستدلال بهذه الآية؛ بدعوى انصراف قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ إلى المتزوجات من المسلمات بقرينة سياق الآية، فلا نظر للعقد المستثنى منه إلى الكافرات، فلم تكن داخلة حتى تشملها قوله: «ما وراء ذلكم».

لكن يمكن الجواب عن هذا الإيراد بأن الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ قرينة

١- الممتحنة: ٨٠.

٢- أصل الآية قوله: «خُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ...» والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين». / النساء: ٢٣ - ٢٤.

على عمومية نظر هذه الآية إلى ما يعمّ المتزوجات من المسلمات و الكافرات. و إلاّ لم يصح الاستثناء؛ لأنّه إخراج الشيء عمّا يشمله. و ليس الاستثناء من قبيل المنقطع كقوله: «جاء القوم إلاّ الحمار»؛ لدخول الحرائر و الإماء من المسلمات و الكتائيات كلهم في عنوان النساء.

هذا، و لكن هذه الآية تدل على الجواز بعمومها؛ لأعمية: «ما وراء ذلكم» من الكتائيات. و لكن الآية السابقة خاصّة بالنسبة إلى هذه الآية: لأخصية موضوعها؛ لأنّ المشركات أخصّ من «ما وراء ذلكم» لاشتماله - بعد ردّ دعوى انصراف المحصنات من المسلمات إلى خصوص المسلمات من المتزوجات - على غير المتزوجات من النساء مطلقاً، سواء كنّ مسلمات أو كتائيات.

و عليه فمقتضى تخصيص عموم جواز هذه الآية بخصوص قوله: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ» الحكم بتحريم نكاح مطلق المشركات، لكن مقتضى تخصيص عموم منع نكاح المشركات بخصوص آية «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» جواز نكاح الكتائيات العفيفات.

و الحاصل في نهاية الشوط: أنّه لو كنّا نحن و الآيات القرآنية - بمقتضى صناعة الاجتهاد بالقاعدة الأصولية في باب العام و الخاص - الحكم بجواز نكاح الكتائيات مطلقاً، كما اختاره ابن أبي عقيل و نسبه السيد السند إلى ابن بابويه، إلاّ أن الخبر الصحيح دلّ على نسخ قوله: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» بقوله: «وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ». و نسخ الكتاب بأخبار الآحاد و إن لا نجوّزه؛ لأنّه ظنّي و الكتاب قطعي، لكنه في ما إذا لم يكن هناك تخالف بين آيات الكتاب في الدلالة و إلاّ يكشف الرواية عن نسخ الآية بالآية المخالفة لها، كما في مثل المقام. و سيأتي ذكر هذه النصوص.

ثمّ إن هذه النصوص قرينة على نزول آية المنع بعد آية الجواز؛ نظراً إلى عمومية المانعية و خصوصية المجوّزة. و العام يصلح لنسخ الخاص في الارتكاز العقلاني المحاوري،

لكن الخاص لا يصلح لنسخ العام في ارتكازهم. والسرّ في ذلك أنّ العام المتأخّر يخالف جميع مدلول الخاص السابق، ولكن الخاص المتأخّر إنّما يخالف بعض مدلول العام المتقدم.

الاستدلال

بنصوص السنة

أما نصوص السنة:

فمنها: موثقة زرارة بن أعين أو معتبرته، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا ينبغي نكاح أهل الكتاب، قلت: جعلت فداك وأين تحريمه؟ قال: قوله: «ولا تمسكوا بعصم الكوافر»^(١) وجه الدلالة: أنّ سؤال الراوي بقوله: «و أين تحريمه» قرينة على إرادة الإمام عليه السلام الحرمة من قوله عليه السلام: «لا ينبغي» ومن استدلاله عليه السلام بالآية.

عبّرنا عن هذه الرواية بالموثقة بلحاظ ابن فضال الواقع في طريقها. وأما التعبير عنها بالمعتبرة، فالوجه فيه أولاً: وقوع دُرُست الواسطي في سندها؛ إذ لم يوثق بالخصوص. ولكن وثقه الشيخ على النحو العام؛ حيث إنّّه من مشايخ علي بن الحسن الطاطري، وقد ذكر الشيخ أنّ الطاطري روى رواياته في كتبه عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم. و ذلك شهادة من الشيخ بوثاقة مشايخ الطاطري.

و هذا النوع من التوثيق العام حجة؛ لعدم قصور له في شمول آحاد الأفراد، و لعدم ورود ما أورد على دلالة توثيق القمّي و ابن قولوية لرواية كتابهما في مقدمته على النحو العام. و لكن قد يُشكل على ذلك بعدم الفرق؛ نظراً إلى احتمال كون مراد الشيخ من كلامه خصوص من روى عنهم الطاطري بلا واسطة من مشايخه، لكنه غير وجيه؛ لفرض كون درست الواسطي من مشايخ الطاطري بلا واسطة.

و ثانياً: لأنّ له كتاباً: رواه جماعة كما صرّح به النجاشي^(٢)، و قد روى عنه رجالٌ

١-الوسائل: ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٤

٢-راجع معجم رجال الحديث: ج ٨ ص ١٤٤.

كثيرون بعضهم من الأجلاء، فهو من مشاهير الرواة، و مع ذلك لم يرد في حقه أيّ قدح و لا جرح من أحد. نعم قيل إنّه واقفيّ، لكنه لا يقدر في وثاقته. و على أيّ حال كفى لاعتبار روايته، بل لإثبات وثاقته شهادة الشيخ المزبورة ، و عدم ورود أيّ قدح فيه مع كونه عن المشاهير. و لأجل ذلك تصبح هذه الرواية بين معتبرة و موثقة.

و منها: صحيحة زرارة بن أعين ، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ «و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» فقال: هي منسوخة بقوله: «ولا تمسكوا بعصم الكوافر».(١) لا إشكال في سندها. و أمّا وجه دلالتها على التحريم، فلأنّ نسخ قوله تعالى: ﴿و الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ (٢) - الدالّ على جواز نكاح الكتانيات المحصنات - بالآية الثانية لا يفيد إلّا التحريم ؛ لظهور نسخ الحلية في إثبات التحريم، كما قرّرنا ذلك في مبحث النسخ من كتابنا «بدايع البحوث».(٣)

و منها: موثقة الحسن بن الجهم ، قال: «قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد ما تقول في رجل تزوّج نصرانيّة على مسلمة؟ قال: قلت: جعلت فداك و ما قلتي بين يديك؟ قال عليه السلام: لتقولنّ، فإنّ ذلك يُعلم به قلتي، قلت: لا يجوز تزويج النصرانيّة على مسلمة و لا غير مسلمة. قال عليه السلام: و لم؟ قلت: لقول الله عزّوجلّ: «و لا تنكحوا المشركات حتى يؤمننّ» قال عليه السلام: فما تقول في هذه الآية: «و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم؟ قلت: فقلوه: و لا تنكحوا المشركات» نسخت هذه الآية؟ فتبسّم عليه السلام، ثمّ سكت».(٤) و وجه الدلالة: أنّ سكوت الامام وحده يدل على تقريره، فضلاً عما إذا كان مع تبسّمه عليه السلام. و هذه الموثقة تبيّن - ضمناً - منهج الأئمة في تعليم الأصحاب و ترغيبهم إلى تعلّم الأحكام ؛ لأنّهم بالابتداء في السّؤال عنهم يعظّمونهم و يهتمّون بعلمهم حتى يحسّوا أنّ لعلمهم

١- الرسائل: ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١.

٢- المائدة: ٥.

٣- بدايع البحوث: ج ٤، ص ٤٠٧.

٤- الرسائل: ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٣.

قيمة عند الأئمة، فيرغبون في تحصيله وازدياده. وهذا السياق يؤكد أن سكوتة عليه السلام و تبشّمه كان تقريراً لقول الراوي. إلى غير ذلك من النصوص التي تمسك به في الجواهر وغيره.^(١)

و أيضاً دلّت على ذلك عدّة نصوص أخرى، و هي:

١ - ما رواه الطبرسي في تفسير مجمع البيان في ذيل آية: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ﴾ بقوله: «إنّها لما نزلت أطلق المسلمون نسائهم التي لم يهاجرن حتى تزوّج بهنّ الكفّار».^(٢)

٢ - ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام: «في قوله تعالى: و لا تمسكوا بعصم الكوافر» يقول: «من كانت عنده امرأة كافرة يعني على غير ملة الاسلام و هو على ملة الاسلام فليعرض عليها الاسلام. فإن قبلت، فهي امرأته، و إلّا في برية منه ، فمنه الله أن يستمسك بعصمتها».^(٣) قوله: في برية ؛ أي في معاندة و معارضة. وجه الدلالة : ظهور مادّة النهي في التحريم. و دعوى انصراف هذه الرواية إلى غير الكتابيات من الكافرات - كما جاء في الوسائل في ذيل هذه الرواية - ينفيها قوله عليه السلام: «يعني على غير ملة الاسلام» بوضوح ؛ ضرورة كون الكتابيات على غير ملة الاسلام.

٣ - ما رواه الطبرسي في ذيل آية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، قال: «روى أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام أنّه منسوخ بقوله تعالى: و لا تُنكحوا المشركات حتى يؤمن» و بقوله: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ﴾.^(٤)

هذه النصوص قرينة على تأخّر نزول قوله: «و لا تمسكوا...» و قوله: «و لا تنكحوا

١- جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٢٩ - ٣٠ / بحار الأنوار: ج ١٠٣، ص ٣٨٠، باب نكاح المشركين و الكفار، ح ٢٠.

٢- تفسير مجمع البيان: ذيل الآية: ١٠ من سورة الممتحنة.

٣- الوسائل: ب ٥ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٧.

٤- الوسائل: ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٧.

المشركات» عن قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾. و ذلك لعدم قابلية الخاص المتأخر لنسخ العام المتقدم، دون العكس ؛ لأنَّ العام المتأخَّر ينفي جميع مدلول الخاص المتأخر ، و لكن الخاص المتأخر إنَّما ينفي بعض مدلول العام المتقدم. و لا ينافيه في البعض الآخر من مدلوله حتى ينسخه ؛ لأنَّ في النسخ يُعتبر كون الناسخ منافياً لجميع مدلول المنسوخ.

و أمَّا ما قلناه من عدم الفرق بين العام المتقدِّم و المتأخَّر في قرينية الخاص على العام في الارتكاز المحاوري العقلاني ، فإنَّما هو ما إذا لم ينصب قرينةً على النسخ. و أمَّا إذا صدر منه خطاب ثالث دالٌّ على نسخ الخاص بالعام ، يكشف عن تأخُّر العام ؛ لما سبق آنفاً ، بل عرف أهل المحاورة يَقْبِحوه في هذا الأسلوب من البيان من أجل ما بيَّناه.

أدلة جواز النكاح

مع الكتابية مطلقاً

استدلَّ القائلون بجواز النكاح مع الكتابية مطلقاً أيضاً

بنصوصٍ من الكتاب و السنة.

أما الكتاب: فاستدلَّوا بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(١)، كما نقل الشهيد ذلك عنهم في المسالك بقوله:

«و من أجاز نكاحهنَّ مطلقاً استند إلى قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ يعني : أحلَّ لكم ، بدليل ثبوت ذلك في المعطوف عليه. و من الروايات في ذلك رواية محمد بن مسلم عن الباقر^(٢).

لكنَّه ردَّ استدلالهم بهذه الآية - عن جانب المانعين - بقوله:

«و الأوَّلون أجابوا عن الآية المجوزة بأنَّها منسوخة بالآية السابقة ، و قد روى النسخ

١- المائدة: ٥.

٢- مسالك الأفهام: ج ٧ ص ٣٥٩. أما الرواية المشار إليها ، فقد رواها في الوسائل: ب ٥ من أبواب ما يحرم بالكفر ، ح

زرارة في الحسن عن الباقر عليه السلام قال: «سألته عن قوله الله تعالى: «و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» فقال : هي منسوخة بقوله تعالى : «و لا تمسكوا بعصم الكوافر». و عن الرواية بحملها على استدامة نكاحها إذا أسلم زوجها ، أو على التقية»^(١).
ثم دافع عن المجوزين بقوله:

«و للمجوزين أن يمنعوا من النسخ ؛ لعدم ثبوته. و عدم المنافاة بين الآيتين ، لأنّ الأولى دلّت على النهي عن نكاح المشركات على العموم، و الثانية دلّت على إباحة الكنايات، فهي خاصّة، و الجمع بين الخاصّ و العامّ متعيّن بتخصيص العامّ و إبقاء حكمه في ما عدا الخاصّ، فلا وجه للنسخ. و أمّا آية النهي عن التمسك بعصم الكوافر، فليست صريحة في إرادة النكاح ، و لا في ما هو أعمّ منه. و إثبات النسخ بمثل هذه الرواية مشكلٌ، خصوصاً مع عدم صحة سندها. ثمّ من الجائز حمل النهي على الكراهة، فإنّه جامع بين الأدلّة ، مضافاً إلى تخصيص عموم المشركات بما عدا الكنايات، فتجتمع دلالة الأدلّة كلّها على جواز نكاحهنّ على كراهة ، و المنع مما عداهنّ من المشركات»^(٢).

و فيه: أولاً: أنّ الرواية صحيحة و صريحة في النسخ. و ليس ذلك من قبيل نسخ الكتاب بالخبر الواحد، بل مرجعه إلى نسخ الكتاب بالكتاب ، لكن الصحيحة حجة على إثبات ذلك. و ثانياً : إنّ حمل العام على الخاص و إن كان مقتضى القاعدة، إلّا أنّه يمكن إرادة نسخ الخاص بالعام إذا كان متأخراً عن الخاص؛ لأنّ العام حينئذٍ قابلٌ لنسخ الخاص ؛ لما سبق بيانه آنفاً. فإذا قامت الحجة من جانب الشارع على النسخ، يثبت بها.

و ثالثاً : إنّ آية «لا تمسكوا» ، لا يبقى شكٌ في تمامية دلالتها ، بعد استشهاد الامام عليه السلام و حكمه بأنّه ناسخٌ للآية المجوّزة.

١- مسالك الأفهام: ج ٧، ص ٣٦٠.

٢- مسالك الأفهام: ج ٧، ص ٣٦٠.

ثمَّ أشكل على صاحب الشرايع و أكثر المتأخرين - الذين نسب إليهم الشهيد التفصيل بين النكاح الدائم و المتعة -؛ حيث جمعوا بين النصوص بحمل المانعة على الدائم و المجوّز على المتعة بقوله:

«و المصنف رحمته الله و أكثر المتأخرين جمعوا بين الأدلّة بحمل المنع على الدائم ، و الإباحة على المؤجّل و ملك اليمين ، لظاهر قوله تعالى في الآية المجوّزة: «إذا آتيتموهن» ؛ فإنّ مهر المتعة قد أطلق عليه الأجر في آيتها. و لإيلاء الأخبار إلى أنّ نكاح الكافرة لا يكون إلّا في محلّ الضرورة و لتصريح بعض الأخبار بذلك.

و فيه نظر ؛ لأنّ الأجر أيضاً يطلق على مطلق المهر ، و قد ورد في القرآن أيضاً. و صحيحة معاوية بن وهب صريحة في الجواز اختياراً. و تصريح بعض الأخبار بتجوز نكاحهنّ بالمتعة لا ينفي جواز غيره بهنّ. و قد أسهبوا في الخلاف و الأدلّة بما لا طائل تحته. و المنقّح منه ما لخّصناه»^(١) قوله: «أسهبوا» ؛ أي أكثروا في الكلام.

و يرد عليه: أنّ صحيحة معاوية محمولة على صورة الاضطرار ، كما فهمه صاحب الوسائل ؛ بقرينة قوله رحمته الله: «إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهودية و النصرانية؟»^(٢) ، كما دلّ على ذلك معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر رحمته الله - في حديث قال: «لا ينبغي للمسلم أن يتزوج يهودية و لا نصرانية و هو يجد مسلمة حرة أو أمة»^(٣) قوله رحمته الله: «لا ينبغي» هاهنا بمعنى التحريم، كما فهمه زرارة من قول أبي جعفر رحمته الله: «لا ينبغي نكاح أهل الكتاب» في معتبرة زرارة السابقة^(٤).

حاصل كلام الشهيد رحمته الله تخصيص عموم المنع في قوله: «لا تنكحوا المشركات»، و قوله: «و

١- مسالك الأنفهام، ج ٧ ص ٣٦٠ - ٣٦١.

٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١.

٣- الوسائل: ب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر ح ٢.

٤- المصدر: ب ١ ، ح ٤.

لا تمسكوا بعصم الكوافر» بقوله: «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب»^(١) و انكار نسخ الأخيرة بالأولين، لضعف الأخبار الدالة على هذا النسخ. و نتيجة كلامه القول بجواز نكاح الكتابية مطلقاً. و قد عرفت ما يرد على كلامه من النقاش.

و قد وافقه صاحب الجواهر، و له كلام مفصل جامع في ذلك.^(٢) حاصل كلامه منع النسخ و تعيين تخصيص عموم تحريم نكاح المشركات بخصوص تجويز الكتابي.

و علّل ذلك أولاً: بظهور قوله تعالى: «و لا تمسكوا...» في النهي عن إبقاء النكاح فيما إذا أسلم الزوج دون الزوجة. و ذلك بدلالة مادة الإمساك - فلا يدل على منع ابتداء النكاح حتى يكون ناسخاً و يشهد له استعمال لفظ الإمساك - في آيات الطلاق - في إبقاء الزوجة على النكاح.

١- البقرة: ٢٢١ / الممتحنة: ١٠ / المائدة: ٥.

٢- قال تعالى: قد عرفت أنّ الظاهر من آية النهي عن الإمساك المنع عن البقاء على نكاح الكوافر و استدامته كما نصّ عليه المفسرون ، فيشكل الحكم بكونه ناسخاً لحل الكتابية، للإجماع على بقاء النكاح إذا أسلم زوج الذمية دونها و إن اختلفوا في جواز نكاحها ابتداء و عدمه، و لا تجدى أولوية المنع عن الابتداء بعد انتفاء حكم الأصل ، نعم يصحّ جعل الآية ناسخة لو حمل الإمساك على ما يعم الابتداء و الاستدامة، لكنه خلاف المتبادر من اللفظ ، و لذا لم يذكره المفسرون.

و أما النسخ بقوله تعالى: «و لا تنكحوا المشركات» فيتوجّه عليه منع دخول الكتابية في المشركة ، لأنّ المتبادر من الشرك في إطلاق الشرع غير أهل الكتاب، كما يؤيده عطف المشركين على أهل الكتاب و بالعكس في كثير من الآيات و هذا لا ينافي اعتقادهم ما يوجب الشرك، إذ ليس الغرض نفي الشرك عنهم ، بل عدم تبادره من إطلاق لفظ المشرك ، و ادّعاء النسخ بالآية لفهم العموم منها بالقرائن و إن كان ممكناً إلا أنّه خلاف ظاهر الرواية الدالة على النسخ بها من غير التفات إلى قرائن العموم، فوجب حينئذٍ طرح ما دلّ على ذلك، أو تأويله على أنّ خبر ابن الجهم ليس فيه إلا أنّه تبسّم و سكت. و يمكن أن يكون تبسّمه على اشتباهه ، خصوصاً و الامام عليه السلام سأل عن تزويج النصرانية على المسلمة الظاهر في المفروغية من جواز نكاحها لا على مسلمة.

و أيضاً صدر آية المائدة بقوله تعالى «اليوم أحلّ» إلى آخرها المراد منه بحسب الظاهر ما تعلق بالكتابتين فانه ظاهر في تجدد الحل و رفع الحرمة السابقة ، فهو حينئذٍ كالصريح في أنّه ناسخ لا منسوخ ، على أنّه لو أغضينا عن ترجيح ما ذكرناه، و قلنا: إنّ خبر الواحد لا يثبت به النسخ و لا الناسخ فلا أقل من التعارض، و لا ريب في أنّ التخصيص أولى من النسخ ، و هو حاصل بتحكيم سورة المائدة.

هذا كله مضافاً إلى موافقة ذلك للنصوص المستفيضة أو المتواترة الدالة على جواز نكاح الكتابية منطوقاً و مفهوماً كصحيح ابن وهب و غيره. / جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٣٤ - ٣٦.

و ثانياً: بمنع كون قوله تعالى: ﴿لَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ...﴾ ناسخاً؛ بدعوى ظهور لفظ المشركات في غير الكتابيات ، و طرح النصوص الدالة على كونه ناسخاً أو تأويلها.

و ثالثاً: بعدم دلالة تبسم الامام عليه السلام وسكوته - في خبر ابن الجهم - على تأييد السائل؛ لاحتمال أنه عليه السلام تبسم على اشتباه السائل و خطئه ، هذا مع أن سياق آية المحصنات بلحاظ صدرها - الظاهر في تجدد الحل و رفع الحرمة السابقة - كالصريح في أنه الناسخ و إباطه عن كونه منسوخاً.

و رابعاً: لأنّ التخصيص أولى من النسخ على فرض التعارض بين نصوص المقام.

و خامساً: لدلالة النصوص المستفيضة أو المتواترة على جواز نكاح الكتابية.

و فيه: أولاً: أنه فرق بين أمسك به و بين أمسكه أو أمسك عليه. فقولهم: «أمسك به أو تمسك به» بمعنى اعتصم به ، كما قال في مجمع البحرين و غيره. و لم يؤخذ فيه معنى الإبقاء في الاعتصام، بل يعم ذلك، فقد يأتي للاعتصام و الإمساك الابتدائي كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾^(١) ، و ﴿فَاسْتَمْسَكَ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾^(٢) و ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ﴾^(٣) و قد يأتي للإبقاء كقوله عليه السلام: «فنهى الله أن يستمسك بعصمته» في معتبرة أبي الجارود.^(٤) و قد يراد منه الأعم كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾ ، إلا أن الإجماع قام على جواز إبقاء الكتابية الذمية على نكاحها بعد إسلام الزوج، كما صرح به في الجواهر.^(٥) و من هنا حمل صاحب الوسائل.^(٦) معتبرة أبي الجارود على غير الكتابية. ولكن

١- البقرة: ٢٥٦.

٢- الزخرف: ٤٣.

٣- أعراف: ١٧.

٤- الوسائل: ب ٥ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٧.

٥- جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٣٤.

٦- الوسائل: ب ٥ من أبواب ما يحرم بالكفر، ذيل الحديث ٧.

الأحسن حملها على غير الذميمة بمقتضى معقد الإجماع المذكور في الجواهر، كما عرفت.

و أما قولهم: «أمسك عليه أو أمسكه»، فهو بمعنى خصوص الإبقاء و عدم الإرسال و الإطلاق، و منه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُنْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً﴾، و قوله تعالى: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾. و أما قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ﴾، فالباء فيه بمعنى السببية؛ أي إمساك الزوجة بسلوك معروف أو طلاقها بسلوك حسن، فليست الباء فيه للتعدي كما في «أمسك به» حتى يكون بمعنى الإبقاء على النكاح.

و ثانياً: نمنع ظهور المشركات في غير الكتابيات؛ لاستعمال مادة الشرك في الكتاب و السنة في الأعم من الكتابي، كيف؟ و قال أهل الكتاب إنَّ الله هو المسيح ابن مريم و بعضهم قالوا بأنَّ الله ثالث ثلاثة - و هم الابن و الأب و روح القدس -، و كذلك أسند إليهم لفظ الشرك في صريح القرآن.^(١) و أما استعمال لفظ المشركين مقابل أهل الكتاب في بعض الآيات، فإنما هو بقرينة المقابلة، و لا يثبت التبادر عند الإطلاق. فإنَّ الاستعمال أعمُّ من الحقيقة و المجاز. و إنّما يكون الاستعمال علامة الحقيقة و موجباً للتبادر إذا كان مجرداً عن القرينة و بالغاً إلى حدٍّ من الكثرة يوجب الانسباق من إطلاق النفس بلا قرينة.

و ثالثاً: نمنع عدم ظهور تبسّم الامام (عليه السلام) في التقرير. كيف؟ و نفس السكوت ظاهرٌ في التقرير، فضلاً عن السكوت مع التبسم الدال على الرضا. و هذا مانجده في ارتكازنا بالوجدان. و رابعاً: نمنع استقرار التعارض بين نصوص المقام بعد صراحة طائفة منها في التحريم و نسخ الآية المجوّزة و إمكان حمل النصوص المجوّزة على المحامل المذكور الآتية. فلا تصل النوبة إلى الدوران بين التخصيص و النسخ حتى يأتي إشكاله الرابع.

و خامساً: إنّ ما أشار إليه من النصوص المستفيضة الدالّة على جواز تزويج الكتابية إمّا

١- حيث قال تعالى: «لقد كفر الذين قالوا إنّ الله هو المسيح بن مريم... إنّّه من يُشرك بالله، فقد حَرَّمَ الله عليه الجنّة... لقد كفر الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة». / المائدة ٧٣، ٧٤.

محمولة على الضرورة، أو البُلهُ منهم، أو الذمية منهم متعةً، أو استدامة تزويجها بعد إسلام الزوج، كما حمل على ذلك في الوسائل صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في اليهودية التي كانت تحت طلحة بن عبيد الله في عهد النبي صلى الله عليه وآله ^(١)، أو يحمل على ملك اليمين، كما جعل في الوسائل هذه الصور عناوين الأبواب المدونة فيها النصوص المحمولة على ذلك ^(٢).

هذا حاصل كلام صاحب الجواهر في موافقة الشهيد. وقد عرفت ما يرد عليه من المناقشات.

ولكن يظهر من صاحب الحقائق - بعد استظهار جواز نكاح الكتابية مطلقاً بمقتضى جمعه بين روايات المقام بطوائفها الستة في كلامه ^(٣) - تقوية جانب التحريم مطلقاً؛ لقاعدة

١- الوسائل: ب ٥ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٤.

٢- الوسائل: ب ٢ - ٦ من أبواب ما يحرم بالكفر.

٣- حيث إنَّ مقتضى قسَم روايات المقام إلى ستة طوائف بقوله: فإنَّها خرجت في هذا المقام على أنواع متعدّدة:

الأوّل: على الجواز مطلقاً، وهي ما رواه المشايخ الثلاثة - رضوان الله عليهم - عن معاوية بن وهب وغيره في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل المؤمن يتزوج النصرانية واليهودية، فما يصنع باليهودية والنصرانية، فقلت: يكون لها فيها الهوى، فقال: إن فعل فليمنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير وأعلم أنَّ عليه في دينه في تزويجه إياها غضاضة» وما رواه في الكافي في الصحيح كما عن ابن رثاب عن أبي بصير وهو مشترك إلا أنَّ الأظهر عندي عده في الصحيح كما تقدمت الإشارة إليه عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن رجل له امرأة نصرانية له أن يتزوج عليها يهودية؟ فقال: إنَّ أهل الكتاب ممالك للامام، وذلك موسّع متّ عليكم خاصة، فلا بأس أن يتزوج قلت: فإنَّه يتزوج عليها أمة؟ قال: لا يصلح له أن يتزوج ثلاث إماء، فإن تزوج عليها حرة مسلمة ولم تعلم أنَّ له امرأة نصرانية ويهودية ثمَّ دخل بها فإن لها مما أخذت من المهر فإن شاءت أن تقيم بعد معه أقامت، وإن شاءت أن تذهب إلى أهلها ذهب، وإذا حاضت ثلاثة حيض أو مرت لها ثلاثة أشهر حلَّت للأزواج، قلت: فإن طلق عليها اليهودية والنصرانية قبل أن تنفضي عدة المسلمة، له عليها سبيل أن يردها إلى منزله؟ قال: نعم»

وما رواه في الكافي والتهذيب عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل تزوج ذمّية على مسلمة، ولم يستأمرها عليه السلام قال: ويفرق بينهما قلت: فعليه أدب؟ قال: نعم اثني عشر سوطاً ونصف ثمن حد الزاني هو صاغر، قلت: فإن رضيت المرأة الحرة المسلمة بفعله بعد ما كان فعل؟ قال: لا يضرب ولا يفرق بينهما ببقيان على النكاح الأوّل»، أقول: في التهذيب «أمة» مكان «ذمّية».

وما رواه في الفقيه في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل تزوج ذمّية على المسلمة قال: يفرق بينهما، ويضرب ثمن الحد اثني عشر سوطاً ونصفاً، فإن رضيت المسلمة ضرب ثمن الحد ولم

يفرق بينهما ، قلت كيف يضرب النصف؟ قال: يؤخذ بالسوط بالنصف فيضرب به».

وما رواه الشيخ في التهذيب عن أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت عن طعام أهل الكتاب ونكاحهم حلال هو؟ قال: نعم قد كان تحت طلعة يهودية».

وعن محمد بن مسلم في الموثق عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت عن نكاح اليهودية والنصرانية ، فقال: لا بأس، أما علمت أنه كان تحت طلعة بن عبدالله يهودية على عهد النبي صلى الله عليه وآله».

وما رواه في الكافي عن عبدالله الرحمن بن أبي عبدالله قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام هل للرجل أن يتزوج النصرانية على المسلمة ، والأمة على الحرة؟ فقال: لا يتزوج واحدة منهما على المسلمة ، ويتزوج المسلمة على الأمة والنصرانية ، والمسلمة الثلاثان والأمة والنصرانية الثلاث».

وعن سماعة في الموثق قال: «سألت عن اليهودية والنصرانية أيتزوجها الرجل على المسلمة؟ قال: لا، ويتزوج المسلمة على اليهودية والنصرانية».

وما في كتاب الفقه الرضوي حيث قال عليه السلام: «وإن تزوجت يهودية أو نصرانية فامنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير ، واعلم أن عليك في دينك في تزويجك إياها غضاظة ، ولا يجوز تزويج المجوسية ، ولا يجوز أن تزوج من أهل الكتاب ولا من الاماء إلا اثنتين إلى آخره».

وكلام الشيخ علي بن بابويه المتقدم نقله عين صدر هذه العبارة ، وقد تقدم التنبيه على أن أكثر عبارته وفتاويه في الرسالة مأخوذ من هذا الكتاب ، وهذه الأخبار هي مستند قول الثاني.

والنوع الثاني: ما دلّ على التحريم مطلقاً ، ومنها ما رواه في الكافي والتهذيب عن الحسن بن الجهم في الموثق قال: «قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام : يا أبا محمد ما تقول في رجل يتزوج نصرانية على مسلمة؟ قلت: جعلت فداك، وما قولي بين يدك، قال: لتقولن فإنّ ذلك يعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة ، ولا على غير مسلمة ، قال: لم؟ قلت: لقول الله عزّ وجلّ «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن» قال: فما تقول في هذه الآية؟ «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» قلت فقول: «ولا تنكحوا المشركات» نسخت هذه الآية فتبسم ثمّ سكّت».

وعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا ينبغي نكاح أهل الكتاب، قلت: جعلت فداك وأين تحريره؟ قال: قوله «ولا تمسكوا بعصم الكوافر»

وعن زرارة في الصحيح أو الحسن قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله سبحانه «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» فقال: هذه منسوخة بقوله: «ولا تمسكوا بعصم الكوافر».

ومارواه الثقة الجليل علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبي جعفر عليه السلام في تفسير قوله «ولا تمسكوا بعصم الكوافر» أن كانت عنده امرأة كافرة يعني على غير ملّة الاسلام وهو على ملّة الاسلام فليعرض عليها الاسلام فإن قبلت فهي امرأته ، وإلا فهي بريئة منه ، فنهى الله أن يمسك بعضهم.

وما رواه الراوندي في نوادره بإسناده عن موسى بن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام لا يجوز للمسلم التزويج بالأمة اليهودية ولا النصرانية ، لأنّ الله تعالى قال: من فتياكم المؤمنات، الحديث».

وروى العياشي في تفسيره عن مسعدة بن صدقة ، قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن قول الله «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» قال: نسختها «ولا تمسكوا بعصم الكوافر» وهذه الأخبار أدلّة القول الأول.

والنوع الثالث: ما دلّ على الجواز للضرورة ، ومنها ما رواه في الكافي عن يونس عنهم عليه السلام قال: لا ينبغي للمسلم الموسر أن يتزوج الأمة إلا أن لا يجد حرة ، فكذلك لا ينبغي له أن يتزوج امرأة من أهل الكتاب إلا في حال الضرورة ، حيث لا يجد مسلمة حرة ولا أمة».

عرض الأخبار على الكتاب ، و لاختلاف الآيات و لدلالة النصوص على الجواز ؛ بدعوى : أن المستفاد من الأخبار نسخ آية : ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ بآية ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، ثم نسخ هذه الآية الثانية بآية : ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ﴾.^(١١)

و عن محمد بن مسلم في الصحيح وإن اشتمل على إرسال ابن أبي عمير لعدّهم مرسلاته في الصحاح عن أبي جعفر عليه السلام قال : «لا ينبغي للمسلم أن يتزوج يهودية و نصرانية و هو يجد مسلمة حرة أو أمة» و التقريب فيه بحمل لا ينبغي على التحريم كما هو ظاهر الخبر الأول.

و النوع الرابع: ما دلّ على الجواز على كراهة، و منه صحيحة معاوية ابن وهب المتقدمة في صدر روايات الجواز. و ما رواه في الكافي في الصحيح أو الحسن عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: و ما أوجب للرجل المسلم أن يتزوج اليهودية و لا النصرانية مخافة أن يتهود ولده أو ينتصر.

و ما رواه في كتاب قرب الأسناد عن أبي البخري عن جعفر عن أبيه عليه السلام : «أنه كره مناكحة أهل الحرب» إلا أن هذا مبني على أن لفظ لا أحب و لفظ كره بمعنى المكروه و المستعمل بين الناس ، و هو في الأخبار أعم من ذلك ، فإنه قد ورد بمعنى التحريم كثيراً فهما من الألفاظ المتشابهة كما تقدم تحقيقه.

و النوع الخامس: ما دلّ على تخصيص الجواز باليه كما رواه في الكافي عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن نكاح اليهودية و النصرانية فقال : لا يصلح للمسلم أن ينكح يهودية و لا نصرانية ، و إنما يحلّ منهن نكاح البه» . و لفظ لا يصلح و إن كان ظاهراً في الكراهة باعتبار إصطلاح الناس ، إلا أنه في الأخبار من الألفاظ المتشابهة المستعملة في التحريم أيضاً ، و قرينة التحريم هنا قوله «إنما يحلّ» .

و النوع السادس: ما ورد في التمتع بهنّ و من ذلك ما رواه في التهذيب عن الحسن بن علي بن فضال في الموثق عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا بأس أن يتمتع الرجل باليهودية و النصرانية و عنده حرة» . و عن زرارة قال: «سمعت يقول: لا بأس بأن يتزوج اليهودية و النصرانية متعة، و عنده امرأة» .

و عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام قال: سألت عن نكاح اليهودية و النصرانية ، فقال: لا بأس ، فقلت: فمجوسية ، فقال : لا بأس به ، يعني متعة»

أقول: قوله «يعني متعة» من كلام الراوي، و هو تفسير لكلامه عليه السلام و بيان لاجماله، لعلمه بذلك بقرينة الحال يومئذٍ ، إلا أن هذا التفسير يمكن أن يكون للمجوسية خاصة ، و أن نفى البأس عنها إنما هو بالنسبة إلى المتعة دون الدائم ، و حينئذٍ فنفي البأس في اليهودية و النصرانية أعمّ من المتعة و الدائم، و بهذا تكون هذه الرواية من روايات النوع الأول ، و هذا هو الأقرب ، و يحتمل أن يكون للجميع.

و عن منصور الصيقل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بالرجل أن يتمتع بالمجوسية» .

و عن إسماعيل بن سعد الأشعري في الصحيح قال: سألت عن الرجل يتمتع من اليهودية و النصرانية؟ قال: لا أرى بذلك بأساً. قال: قلت: بالمجوسية؟ قال: و أمّا المجوسية فلا» و حمل في التهذيب المنع عن المجوسية على الكراهة عند التمكن من غيرها، هذا ما ورد من الأخبار على ما عرفت من الاختلاف و مثلها الآيات القرآنية، فإنّها مختلفة أيضاً. / الحقائق الناضرة: ج ٢٤، ص ١٣-١٤.

١- قال عليه السلام : و أنت خبير بأن أكثر الأخبار دال على الجواز و إن كان على كراهة كما يفهم من الأخبار الأخر المتقدمة ، و لا ينافي ذلك روايات المتعة إن لم تؤكده ، لدالتها على الجواز في الجملة ، و لهذا مال إلى الجواز شيخنا في المسالك و سبطه السيّد السند في شرح النافع... فان قيل : إن من جملة القواعد أيضاً العرض على الكتاب العزيز، و الأخذ بما وافقه

و لكن يرد عليه: أَنَّ ما دلَّ على نسخ آية: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ بآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ ضعيفٌ سنداً ؛ حيث لم يدلَّ عليه إلا رواية المحكم و المتشابه عن عليٍّ عليه السلام، قال: «و أما الآيات التي نصفها منسوخ و نصفها متروك بحاله لم ينسخ و ما جاء من الرخصة في العزيمة فقوله تعالى: «و لا تنكحوا المشركات حتى يؤمن و لأمة مؤمنة خير من مشركة لو أعجبتمك و لا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا و لعبد مؤمن خير من مشرك و لو أعجبكم» و ذلك أَنَّ المسلمين كانوا ينكحون في أهل الكتاب من اليهود و النصارى و ينكحونهم حتى نزلت هذه الآية نهياً أن ينكح المسلم من المشرك أو ينكحونه، ثم قال تعالى في سورة المائدة ما نسخ في هذه الآية فقال: «و طعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم و طعامكم حل لهم و المحصنات من المؤمنات و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» فأطلق الله مناكحتهن بعد أن كان نهى، و ترك قوله: «و لا تنكحوا المشركين حتى

، بل العرض عليه و الترجيح مقدم في الأخبار على رتبة العرض على مذهب العامة. قلنا: نعم الأمر و إن كان كذلك، لكن الآيات كما عرفت مختلفة، و الجمع بينها مشكل، إلا أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى ما قدمنا نقله عن تفسير النعماني و علي بن إبراهيم أن آية و لا تنكحوا المشركات الدالة على التحريم قد نسخت بآية «و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب» الدالة على الجواز و لهذا جعلنا ذلك مؤيداً للجواز. و مقتضى ما دلَّت عليه حسنة زرارة أو صحيحته، و كذا روايته الأخرى المتقدمتين في النوع الثاني أَنَّ آية التحريم إنما هي «و لا تمسكوا بعصم الكوافر» و أن هذه الآية قد نسخت آية «و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب» و يؤيد ذلك الروايات الواردة في تفسير «و لا تمسكوا بعصم الكوافر» المتقدمة في الموضع المذكور. و أما آية «و لا تنكحوا المشركات» فالظاهر من إيرادها في الاستدلال على التحريم في حسنة زرارة و روايته بآية «و لا تمسكوا بعصم الكوافر» دونها، مع أنها أصرح في التحريم، أنها قد نسخت بآية المائدة كما نقله الشيخان المتقدم ذكرهما في تفسيريهما، ولعله بعد ذلك نسخت آية المائدة بآية «و لا تمسكوا بعصم الكوافر» كما صرح به الروايتان المذكورتان.

و ما يقال من أن المائدة آخر القرآن نزولاً غير معلوم على إطلاقه، نعم بعض آياتها كذلك، فإن الظاهر من الأخبار أن السور لم تنزل دفعة واحدة بل القرآن كله إنما نزل نجوماً بحسب الأحكام المتجددة و الوقائع المتعددة، و لهذا صرحوا بأنه لم يتكامل في نزوله إلا بعد عشرين سنة، و حينئذ فيكون القرآن دليلاً على التحريم بمعونة هذه الروايات، لأنَّ لا نفهم من القرآن إلا ما أفهمونا إياه، و أوقفونا عليه، سيما عند تشابهه علينا و نسخ بعضه بعضاً.

و من ذلك يظهر ترجيح القول بالتحريم بالنظر إلى هاتين القاعدتين الواردتين في مقام الترجيح، لأنَّ العرض على مذهب العامة و الأخذ بخلافه لا يتم إلا على القول بالتحريم و العرض على الكتاب بالتقريب الذي أوضحناه يقتضي القول بالتحريم، فإنه هو المفهوم من الآيات بمعونة هذه الروايات. / الحدائق الناضرة: ج ٢٤، ص ١٣، ١٤ - ١٦.

يؤمنوا» على حاله لم ينسخه»^(١) و رواية المحكم و المتشابه مرسله ضعيفة. و لكن الذي دل على نسخ قوله: «و المحصنات» بقوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ روايتان إحداهما موثقة الحسن بن الجهم، و الأخرى: خبر أبي الجارود^(٢). هذا مضافاً إلى معتبرة زرارة و صحيحته^(٣) الصريحة في نسخ آية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتِ...﴾ بآية: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾. و من هنا حمل صاحب الوسائل خبر المحكم و المتشابه على التقية أو المتعة أو المستضعفة و ساير المحامل بقوله: «فعلّل هذا محمول على التقية أو الضرورة أو المستضعفة أو على أن الآية نسخت آية قبلها ثم نسختها آية بعدها، هذا لما لما تقدّم و يأتي»^(٤).

مقتضى التحقيق

في المسألة

هذا، و لكن الشيخ الأعظم^(٥) جمع بين نصوص المقام بحمل المانعة على الدائم، و المجوّزة على المتعة. و هذا أحسن وجوه الجمع؛ لشهادة النصوص الآتية، و لموافقة النصوص المجوّزة مطلقاً مع العامة؛ لما سيأتي من ابن قدامة من اتفاق أهل العامة على جواز النكاح الدائم مع الكناية. من هنا تقدّم النصوص المانعة على فرض تعارضها مع النصوص المجوّزة. و أما ما يقال من إشعار لفظ الأجر - في قوله: ﴿إِذَا اتَّيْتُمُوهُنَّ أَجُورُهُنَّ﴾ في ذيل آية المحصنات بالمتعة؛ لأنّ التعبير الغالب عن مهر المتعة في القرآن، ففيه - مضافاً إلى إنكار الغلبة المذكورة بلا قرينة و عدم فائدة فيها مع القرينة - أن حمل هذه الآية على تجويز متعة الكناية مخالف لمدلول موثقة الحسن بن الجهم^(٦)؛ لأنّ سؤال الإمام عليه السلام بقوله: «فما تقول في هذه الآية: «و المحصنات من الذين...» كالصريح في عمومها و شمولها

١- الوسائل ب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٦.

٢- الوسائل: ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٣، ٧.

٣- الوسائل: ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١، ٤.

٤- الوسائل: ب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، ذيل الحديث ٦.

٥- كتاب النكاح: ص ٣٩٣ - ٣٩٥.

٦- الوسائل: ب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٣.

للتكاح الدائم؛ إذ لو كانت هذه الآية ناظرة إلى خصوص متعة الكتابية، لم يكن وجهاً لسؤال الامام عليه السلام، ولا لتقريره نسخ الآية المزبورة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾، كما هو واضح.

ولا يخفى أن للنصوص المجوزة أيضاً محامل أخرى أشرنا إليها آنفاً إلا أنه لا يمكن الإغماض عن دلالة طائفة منها على جواز التمتع بالكتابية.

تحقيق نصوص تجوز

متعة الكتابية

النصوص الواردة في المتعة طائفتان: الأولى: ما دلّ على

جواز نكاح الكتابية متعةً عدّة نصوص:

منها: صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري، قال: «سألته عن الرجل يتمتع من اليهودية و النصرانية، قال: لا أرى بذلك بأساً، قال: قلت فالمجوسية؟ قال: أما المجوسية، فلا»^(١). هذه الرواية لا إشكال في وثاقه رجال سندها، لكنّها مضمرة. و لكن لا يضرّ إضمار إسماعيل بن سعد؛ إذ لم يرو رواية عن غير أبي الحسن الرضا حتى رواية واحدة، بل و لم يرو عنه وعن غيره عليه السلام مع الواسطة، فلا يُحتمل نقله عن غير أبي الحسن الرضا عليه السلام، كما أنّ صاحب الجواهر عبّر بقوله: «سألته عليه السلام...» من هنا تصبح هذه الرواية صحيحة.

و منها: مصحّحة منصور الصيقل عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بالرجل أن يتمتع بالمجوسية»^(٢). حيث دلّ بالفحوى على جواز متعة الكتابية. و بقرينة هذه المصحّحة يُحمل النهي عن متعة المجوسية في صحيحة إسماعيل السابقة على الكراهة. عبّرنا عنها بالمصحّحة؛ نظراً إلى عدم ورود توثيق لمنصور الصيقل من أحد، و لكن دلّت الرواية على كونه من الشيعة الخُصّيين مع عدم قدح فيه من أحد، و سيأتي تحقيق ذلك. و قد دلّ على جواز متعة اليهودية و

١-الوسائل: ب ١٣ من أبواب المتعة، ح ١.

٢-الوسائل: ب ١٣ من أبواب المتعة، ح ٥.

النصرانية بالصراحة خبر زرارة، و محمد بن سنان، و مرسل ابن فضال،^(١) و خبر التفليسي، قال: «سألت الرضا عليه السلام أيتمّع من اليهودية والنصرانية؟ فقال عليه السلام: يتمّع من الحرّة المؤمنة أحبّ إليّ، و هي أعظم حرمة منهما»^(٢)؛ لظهور نفي الأحيّة في الكراهة الملائمة للجواز.

و أيضاً استدل الشيخ الأعظم بجواز متعة الكتائية بما دلّ على جواز وطء أمة مجوسية كصححة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل المسلم يتزوّد المجوسية؟ فقال عليه السلام: لا، ولكن إذا كانت له أمة مجوسية، فلا بأس أن يطأها ويعزل عنها. و لا يطلب ولدها»^(٣).

هذه الصححة تتمّ دلالتها على المطلوب بضميمة ما دلّ على أنّ المتمتعة بمنزلة الأمة. كصححة عمر بن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: كم يحلّ من المتعة؟ قال: فقال عليه السلام: «هنّ بمنزلة الإماء»^(٤). و صححة الفضيل بن يسار سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة: «فقال عليه السلام: هي كبعض إماءك»^(٥).

و الوجه في الاستدلال: حكومة هاتين الصحيحتين على صححة ابن مسلم بدلالتهما على تنزيل المتمتع بها منزلة الإماء، فدلت على توسعة موضوع جواز الوطي في صححة ابن مسلم - و هو الأمة - إلى المرأة المتمتع بها تعبدًا.

و يمكن تقريب هذا الاستدلال أيضاً: بأنّ إطلاق تنزيل المتمتع بها منزلة الإماء في صححتي ابن أذينة و الفضيل بن يسار يدلّ على ترتّب حكم الأمة على المتمتع بها من أيّة جهة حتى من حيث جواز وطئها إذا كانت مجوسية، فضلاً عمّا إذا كانت كتائية.

و الحاصل: أنّ النصوص الدالّة على جواز متعة الكتائية مستفيضة، بل متظافرة، لا

١- الوسائل: ب ١٣ من أبواب المتعة، ح ٢، ٣، ٤.

٢- الوسائل: ب ١٣ من أبواب المتعة: ح ٦.

٣- الوسائل: ب ٦ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١.

٤- الوسائل: ب ٤ من أبواب المتعة، ح ٦.

٥- الوسائل: ب ٤ من أبواب المتعة، ح ١٢.

إشكال في سندها و دلالتها على المطلوب.

الثانية: ما دلّ على منع متعة الكتابية، و هي تعارض الطائفة الأولى.

من هذه النصوص معتبرة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لاتزوّجوا اليهودية ولا النصرانية على حُرّة متعةً و غير متعة». ^(١) هذه الرواية معتبرة ؛ لوقوع سعدان في سندها ؛ لأنه سعدان بن مسلم العامري. فانه و إن لم يرد فيه توثيق ، لكن لم يرد فيه قدحٌ. و له أصل روى عنه جماعة. و تبلغ رواياته ستين روايةً، فهو من المشاهير و لو كان في مثل قدحٍ لبان و نُقل، بل قال السيد الداماد في حقه: إنّه شيخ كبير القدر جليل المنزلة. ^(٢)

مقتضى القاعدة: حمل النهي في هذه المعتبرة - لو فرض شمولها لنكاح الكتابية ابتداء من غير سبق بنكاح الحرّة المسلمة - على الكراهة في خصوص المتعة ؛ لصراحة ما يعارضها في الجواز ، مع مالها من الاستفاضة ، بل التظافر.

و منها: قوله عليه السلام: «واعلم أنّ عليه في دينه غضاضة» في صحيحة معاوية بن وهب. ^(٣) و لا بأس بتبعض فقرات الرواية الواحدة من حيث حمل النهي في بعضها على الكراهة دون البعض الآخر إذا كانت هناك قرينة على ذلك كما في المقام. هذا، مضافاً إلى ورود المعتبرة المزبورة في خصوص تزوّج الكتابية - متعةً أو دائماً - على الحرّة المسلمة. و لا نظر لها إلى التمتع بالكتابية ابتداءً. فهي أخصّ من المدعى.

بل نُسب التفصيل بين الدوام و المتعة في نكاح الكتابية إلى المشهور، كما أذعن بذلك في الجواهر ^(٤)، لكنّهم عليهم السلام قال بإباء إطلاقات الجواز عن الحمل على المتعة. و هو غير وجيه ؛ إذ

١- الوسائل: ب ١٣ من أبواب المتعة، ح ٧.

٢- معجم رجال الحديث: ج ٩، ص ١٠٥.

٣- الوسائل: ب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١.

٤- جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٣٩.

لم يرد في هذه النصوص تصريح بالدوام ولا قرينة خاصة عليه. و ما جاء فيها من التعبير بالنكاح و التزويج و نحو ذلك من التعابير مستعملة في المتعة أيضاً. مع ما فيها من قرائن الحمل على الاستدامة مع إسلام الزوج ، أو الضرورة ، أو التقية ؛ لذهاب العامة إلى جواز نكاح الكتابية كما سيأتي من ابن قدامة نفي الخلاف في ذلك بين أهل العامة. هذا ، مع أن حمل نصوص الجواز على الدوام يوجب طرح الروايات الصحيحة الصريحة في نسخ الآية المجوزة بآية «و لا تمسكوا بعصم الكوافر».

أما ما جاء في كلام صاحب الجواهر من كون المراد من هذه الآية النهي عن إبقاء النكاح على الكتابية بعد إسلام الزوج ، فقد سبق أنه مخالف لوضع مادة الامساك المتعدية بالباء ، مع أنه مخالف لما دلّ من النصوص الصحيحة على نسخ آية «و المحصنات» بهذه الآية ؛ إذ لا ريب في نظر تلك الآية إلى النكاح الابتدائي مع الكتابية. و أما التفصيل بين الدوام و المتعة ، فلا يستلزم شيئاً من هذه المحاذير ؛ لإمكان حمل إطلاقات المنع على تحريم النكاح الدائم. مع أنه أوفق للنصوص الآمرة بأخذ ما خالف العامة ؛ لذهابهم إلى جواز نكاح الكتابيات مطلقاً و لو على نحو الدائم ، كما صرح ابن قدامة بعدم الخلاف بين العامة في ذلك بقوله: «ليس بين أهل العلم - بحمد الله - اختلاف في حلّ حرائر نساء أهل الكتاب».^(١)

فحصل : أن مقتضى التحقيق التفصيل بين النكاح الدائم و بين النكاح المنقطع بتحريم الأول و تجويز الثاني.

نقد

ساير الأقوال

قد عرفت من كلام السيد السند أنّ في المسألة تفاصيل

أخرى ينبغي هاهنا دراستها و نقدها، و عمدتها هي :

١ - تحريم نكاح الكتائية اختياراً مطلقاً و تجويزه عند الضرورة مطلقاً بلا فرق بين

النكاح الدائم و بين المتعة ، كما عن أبي علي ابن الجنيد.

و استدللّ له بما دل على النهي عن التزوّج بالكتائية مع التمكن من التزويج بالمسلمة ،

إلاّ أن يكون له هوى يُلجّئه إلى ذلك، بل عقد في الوسائل عنوان الباب بقوله: «باب جواز

تزويع الكتائية عند الضرورة».(١)

فمن النصوص الدالّة على ذلك صحيحة معاوية بن وهب و غيره. جميعاً عن أبي

عبدالله عليه السلام: «في الرجل المؤمن يتزوّج اليهوديّة و النصرانيّة ؟ فقال عليه السلام: إذا أصاب المسلمة فما يصنع

باليهودية و النصرانية ؟ فقلت له: يكون له فيها الهوى، قال عليه السلام: إن فعل فليمنعها من شرب الخمر و أكل

لحم الخنزير، و اعلم أنّ عليه في دينه غضاضة».(٢) قوله عليه السلام: غضاضة ؛ أي ذلّة و متقصّة.

و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث -، قال: «لا ينبغي للمسلم

أن يتزوّج يهوديّة و لانصرانيّة و هو يجد مسلمة حرّة أو أمة».(٣)

و أدلّ منهما صحيحة يونس بن عبد الرحمان عنهم عليه السلام ، قال: «لا ينبغي للمسلم المؤسر أن

يتزوّج الأمة إلاّ أن لا يجد حرّة ، و كذلك لا ينبغي له أن يتزوّج امرأة من أهل الكتاب إلاّ في حال ضرورة

حيث لا يجد مسلمة حرّة و لا أمة».(٤)

١- الوسائل: ب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر.

٢- الوسائل: ب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١.

٣- الوسائل : ب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٢.

٤- الوسائل: ب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٣.

و قد ناقش صاحب الجواهر ^(١) في دلالة هذه النصوص على التفصيل بين حالي الاختيار والاضطرار؛ بدعوى تمامية دلالة النصوص الدالة على جواز نكاح الكتابية مطلقاً، فلا وجه لاختصاصه بحال الاضطرار. لكن الانصاف تمامية دلالة صحيحة يونس، بل تصلح للقرينية على ارادة حالة الاضطرار في صحيحتي معاوية و ابن مسلم.

و لكن يرد على هذا القول أنّ الاضطرار خارج عن محل الكلام؛ إذا كان بمعنى الضرورة - المتوقف عليها حفظ النفس -؛ لأنّه ما من حرام إلّا و قد أحلّه الاضطرار، كما جاء في موثقة سماعة، عن الصادق (عليه السلام): «وليس شيء مما حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه». ^(٢) و إن كان بمعنى مطلق الضرورة المتعارفة، ففيه أنّ هذه النصوص لا تصلح لتقييد ما سبق من النصوص الدالة على جواز التمتع باليهودية والنصرانية الظاهرة في حال الاختيار.

٢ - التفصيل بين الاختيار والاضطرار في خصوص المتعة، كما اختاره الشيخ في النهاية، و ابن حمزة، و ابن البرّاج. و الوجه فيه حمل النصوص المزبورة الدالة على جواز نكاح الكتابية عند الضرورة على خصوص المتعة.

و فيه: أنّه لا شاهة لهذا الحمل، بل ما سبق من النصوص الظاهرة في جواز التمتع بالكتابية حال الاختيار يأبى عن هذا الحمل.

٣ - التفصيل بين عقد النكاح، فلا يجوز مطلقاً مع الكتابية، و بين ملك اليمين فيجوز. و الوجه فيه: ما دلّ على أنّ الكتابية بمنزلة الإمام كصحيحة أبي بصير المرادي، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «سألت عن رجل له امرأة نصرانية له أن يتزوَّج عليها يهودية؟ فقال (عليه السلام): إنّ أهل الكتاب مما يليك للإمام، و ذلك موسّع ممّا عليكم خاصّة، فلا بأس أن يتزوَّج. قلت: فانه تزوّج عليهما أمة؟ قال (عليه السلام): لا

١- جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٣٦.

٢- الوسائل: ب ١ من أبواب القيام من كتاب الصلاة، ح ٦، ٧.

يصلح له أن يتزوّج ثلاث إماء... الحديث»^(١).

و خبر عبدالله بن الحسن الدينوري ، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك ما تقول في النصرانية أشتريها وأبيعها من النصاري؟ فقال عليه السلام: أشتروا بع ، قلت: فأُنكح؟ قال: فسكت عن ذلك قليلاً، ثمّ نظر إليّ وقال عليه السلام - شبه الإخفاء -: هي لك حلال»^(٢).

و فيه : أولاً: أنّ الرواية الأخيرة ضعيفة السند. و ثانياً: دلالتها على القول المزبور غير تامة ؛ حيث لم يُعلم وجه سكوت الامام و تحليله عليه السلام ، و لا مدفع من احتمال كون التحليل مطلقاً و لو بعنوان النكاح. و أما صحيحة أبي بصير، فان الامام عليه السلام بعد قوله: «إن أهل الكتاب ممالك للإمام» صرّح بتجوز النكاح. فهذه الصحيحة ناظرة إلى تجوز تزويج الكتائية. و كونها أمة لا ينافي جواز تزويجها أيضاً.

نكاح المجوسية
و الصابئة

أما المجوسية ، فالأقوى كونها في حكم الكتائية ؛ للنبوي الأمر بمعاملة أهل الكتاب مع المجوس ، و لما دلّ على ثبوت الكتاب لهم ، و لما دلّ بالخصوص على جواز التمتع بالمجوسية.

قال الشيخ الأعظم: «المجوسية كالكتائية ؛ إما لما ورد من ثبوت كتاب لهم و نبي، فقتلوا نبيهم و حرقوا كتابهم، و إمّا للنبوي : «سُئِلُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»، و إمّا لما ورد بالخصوص من جواز التمتع بالمجوسية مؤيداً بما في مصححة محمد بن مسلم من جواز نكاح المجوسية بملك اليمين بعد ضمّ كون المنقطعة بمنزلة الأمة»^(٣).

فها هنا ثلاث طوائف من النصوص:

١- الوسائل: ب ٨ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١.
٢- الوسائل: ب ٦ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ٢.
٣- كتاب النكاح: ص ٣٩٥.

الأولى: ما دلّ على ثبوت النبي و الكتاب السماوي لهم و أنّهم قتلوا نبيّهم و حرّقوا كتابهم ، كمرسل أبي يحيى الواسطي و مرسل الصدوق.^(١)

و من هذه الطائفة ما رواه الصدوق في المجالس بسنده، عن الأصبغ بن نباتة: «أنّ عليّاً عليه السلام قال على المنبر: سلوني قبل أن تفقدوني. فقام إليه الأشعث فقال: يا أمير المؤمنين كيف يؤخذ الجزية من المجوس و لم ينزل عليهم كتاب و لم يبعث إليهم نبي؟ فقال عليه السلام: بلى يا أشعث قد أنزل الله عليهم كتاباً و بعث إليهم نبيّاً، الحديث». ^(٢)

الثانية: ما دلّ على أمر النبي ﷺ بمعاملة أهل الكتاب مع المجوس ، من هذه الطائفة ما رواه شيخ الطائفة باسناده ، عن علي بن موسى الرضا ، عن أبيه ، عن آبائه، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «إنّ رسول الله ﷺ قال: سُنُّوا بهم سنة أهل الكتاب: يعني المجوس». ^(٣) و نظيره ما أرسله الصدوق عن النبي ﷺ. ^(٤)

الثالثة: النصوص الخاصة الدالة على جواز التمتع بالمجوسية ، كمعتبرة منصور الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «لا بأس بالرجل أن يتمتع بالمجوسية». ^(٥)

وجه التعبير عنها بالمعتبرة عدم ورود توثيق و لا قدح في منصور. و لكن يُعلم من بعض النصوص كونه من الشيعة الخلص مثل ما رواه الكليني بسنده عن سعيد بن يسار، قال: «استأذنا على أبي عبد الله عليه السلام أنا و الحارث بن المغيرة النضري و منصور الصيقل (إلى أن قال) ثمّ قال: الحمد لله الذي ذهب بالناس يميناً و شمالاً، فرقة مرجئة، و فرقة خوارج، و فرقة قدرية، و سُميتم أنتم الترابية. ثمّ قال بيمين منه: أما و الله ما هو إلّا الله وحده لا شريك له، و رسوله و آل رسوله ﷺ و

١-الوسائل : ب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، ح ١، ٣، ٥.

٢-الوسائل: ب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، ح ٧.

٣-الوسائل : ب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، ح ٩.

٤-المصدر: ح ٥.

٥-الوسائل : ب ١٣ من أبواب المتعة، ح ٥.

شيعتهم كرم الله وجوهم، وما كان سوى ذلك فلا، كان علي والله أولى الناس بالناس بعد رسول الله ﷺ،
يقولها ثلاثاً»^(١).

و يشهد له صحيحة محمد بن مسلم - السابقة آنفاً - الدالة على جواز وطء أمة
مجوسية، بعد ضم ما دلّ على أنّ المتعة بمنزلة الأمة.^(٢)

ولكن ورد في مقابل هاتين الصحيحتين ما دلّ على منع التمتع بالمجوسية، وهو صحيح
اسماعيل بن سعد الأشعري، قال: «سألته عن الرجل يتمتع من اليهودية والنصرانية، قال: لا أرى بذلك
بأساً، قال: قلت فالمجوسية؟ قال: أما المجوسية، فلا»^(٣). و سبق وجه عدم إضرار إضمار هذه
الرواية بصحتها. ومقتضى الصناعة حمل النهي فيها على الكراهة بقرينة دلالة صحيحة ابن
مسلم على الجواز. وأنت تعرف أنّه لا شاهد لحمل هذه النصوص على الضرورة. من هنا نقل
في الوسائل^(٤) عن شيخ الطائفة حمل النهي في هذه الصحيحة على الكراهة في غير وقت
الضرورة.

أما الصابئة، فعن محكي الخلاف^(٥) نقل الإجماع على عدم جريان حكم أهل الكتاب
على الصابئين. لكن هذا الإجماع غير متحقق بين القدماء، فضلاً عن المتأخرين؛ لمخالفة أبي
علي من القدماء و تردّد العلامة ومخالفة كثير من المتأخرين.

وقد مال في الجواهر إلى إلحاقهم بأهل الكتاب. فانه عليه السلام - بعد تنقيح الأقوال^(٦) - قال:

١- معجم رجال الحديث: ج ١٩، ص ٣٨٥.

٢- الوسائل: ب ٦ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١ / الباب ٤ و ٢٦ من أبواب المتعة.

٣- الوسائل: ب ١٣ من أبواب المتعة، ح ١.

٤- المصدر: ذيل الحديث المزبور.

٥- نقله في الجواهر: ج ٣٠ ص ٤٥.

٦- قال عليه السلام: أما الصابئون فعن أبي علي «أنهم قوم من النصارى» وعن المبسوط «أنّ الصحيح خلافه، لأنهم يعبدون
الكواكب» وعن التبيان ومجمع البيان «أنّه لا يجوز عندنا أخذ الجزية منهم، لأنهم ليسوا أهل الكتاب» وفي المحكي
عن الخلاف «نقل الإجماع أنّه لا يجري على الصابئة حكم أهل الكتاب» وعن العين: أنّ دينهم يشبه دين النصارى، إلّا
أن قبلتهم نحو مذهب الجنوب حيال نصف النهار، يزعمون أنهم على دين نوح، وقيل: قوم من أهل الكتاب يقرؤون الزبور

«لا ينبغي الكلام في الأحكام بعد فرض أنهم من القبيلتين، أي اليهود والنصارى، ضرورة تعليق الأحكام في النص والفتوى على المسمّين بهذا الاسم الذي يشملهم أهل الكتاب، فمع فرض انتحالهم ملّة موسى وعيسى والتوراة والانجيل وكونهم إلى ما جئنا به جرت عليهم الأحكام، بل الظاهر عدم العبرة فيما بينهم من الاختلاف في الأصول والفروع، ضرورة تناول الاسم لهم جميعاً، وهو مدار الأحكام»^(١).

ولكن الشيخ الأعظم جعل جواز نكاح الصابئة في غاية الإشكال؛ مستدلاً بعدم قيام دليل على إخراج الصابئة عن عموم أدلة تحريم نكاح الكوافر والمشركات فأنه - بعد كلام جامع في تنقيح الأقوال^(٢) - قال: «وكيف كان، فجواز النكاح منهم في غاية الإشكال، إذ لم

، وقيل: بين اليهود والمجوس، وقيل: قوم يؤخّدون ولا يؤمنون برسول، وقيل: قوم يقرؤون بالله عزّ وجلّ ويعبدون الملائكة وقرؤون الزّبور ويصلّون إلى الكعبة، وقيل قوم كانوا في زمن إبراهيم عليه السلام يقولون بأننا نحتاج في معرفة الله ومعرفة طاعته إلى متوسط روحاني لا جسماني، ثمّ لما لم يمكنهم الاختصار على الروحانيات والتوسّل بها فزعوا إلى الكواكب، فمنهم من عبد السيّارات السبع، ومنهم من عبد الثوابت، ثمّ إن منهم من اعتقد الإلهية في الكواكب، ومنهم من ستأها ملائكة، ومنهم من تنزّل عنها إلى الأصنام.

لكن في القواعد «الأصل في الباب أنهم - أي السامرة والصابئين - إن كانوا إنّما يخالفون القبيلتين في فروع الدين فهم منهم، وإن خالفهم في أصله فهم ملحدة لهم حكم الحرّيين» وفي كشف اللثام «بهذا يمكن الجمع بين القولين لجواز أن يعدوا منهم وإن خالفهم بعض الأصول، كما يعدّ كثير من الفرق من المسلمين مع المخالفة في الأصول، بل الأمر كذلك في غير الامامية، وقد قيل إنّ لا كلام في عدّهما من القبيلتين، وإنّما الكلام في الأحكام». / جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٤٥.

١- جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٤٥ - ٤٦.

٢- قال الشيخ: «و الصابئون وهم - كما قيل - طائفة من النصارى كما أن السامرة طائفة إن كانوا ملحدة الأولى منهم عند النصارى، والثانية عند اليهود فالكوثنيّ لخروجها حينئذٍ عن كلتا الملتين، فلا يشاركانهما في الحكم للاختلاف في أصول الملة، وإن كانوا مبتدعة متوافقة معهم في أصل الملة فكالكتابيّ».

وعن مجمع البحرين، عن الصادق عليه السلام: «أنّه ليس للصابئة دين ولا كتاب» ومقتضاه أنّهم غير كتابيّين؛ وعن الشيخ التصريح بذلك وعن المصباح المنير: أنّهم يدّعون أنّهم على دين صابئ بن شيث بن آدم وعن الصحاح: أنّهم من أهل الكتاب. وحكي عن المحقّق الثاني في شرح القواعد: أنّ الصابئة فرقان: فرقة توافق النصارى في أصول الدين، والآخرى تخالفهم ويعبدون الكواكب السبعة، وتسد الأثار إليها، وتنفي الصانع المختار. قال: وكلام المفيد قريب من هذا، وقال: إنّ جمهور الصابئين يؤخّدون الصانع في الأزل، ومنهم من يجعل معه هيرلى في القدم صنع منها العالم، فكانت عندهم الأصل؛ ويعتقدون في الفلك وما فيه الحياة والنطق، وأنّها المدبّر لما في هذا العالم الدائر عليه؛ وعظّموا الكواكب وعبدوها من دون الله، وسأها بعضهم ملائكة وبعضهم آلهة، وبنوا لها بيوتاً للعبادات انتهى.

يخرج من عموم أدلة التحريم إلا اليهود والنصارى والمجوس ، وكونهم منهم يحتاج إلى دليل ؛ إلا أن يقال: إن الشك في دخولهم فيهم يوجب الشك في شمول العموم لهم ، فيبقى على أصل الإباحة.

لكن الإنصاف: أن المتبادر من اليهود والنصارى - الخارجين عن العمومات - هو ما يقابل الصابئة. فالصابئة لو كانت منهم فرضاً نشك في شمول الخاصّ لهم، فيبقى تحت العام»^(١).

مقتضى التحقيق

في المقام

و الذي يقتضيه التحقيق في المقام حرمة نكاح الصابئة مطلقاً دواماً و متعةً. أما دواماً، فلما حققناه من حرمة نكاح الكتابيات دائماً. و الصابئة لا يخلو حالها إما من أهل الكتاب أم لا ، فعلى أي حال يحرم نكاحها الدائم. أما المنقطع ، فلقاعدة تحكيم العام في الشبهات المفهومية للمخصص الدائرة بين الأقلّ و الأكثر.

و الوجه في ذلك : أن مرجع الشك في كون الصابئة من أهل الكتاب إلى الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقلّ و الأكثر ؛ حيث لا نعلم أن الخارج متعته من عموم تحريم نكاح الكافرات هل هو خصوص اليهودية و النصرانية و المجوسية أو الأعم منهنّ و الصابئة. و مقتضى القاعدة الأصولية حينئذٍ - على ما حققناه في محله من علم الأصول في كتابنا «بدايع البحوث» - تحكيم العام. و هو عموم التحريم في المقام. هذا بناءً على تحريم نكاح الكتابيات بالدائم.

و عن تفسير القمي: الصابئون قوم لا مجوس ولا يهود ولا نصارى ولا مسلمون، ولكنهم يعبدون الكواكب والنجوم. و عن التبيان و المجمع للطوسي و الطبرسي: أنه لا يجوز عندنا أخذ الجزية من الصابئة ، لأنهم ليسوا من أهل الكتاب. / كتاب النكاح ، للشيخ الأنصاري، ص ٣٩٥ - ٣٩٧.

١- كتاب النكاح : ص ٣٩٧.

و أما بناءً على جواز نكاح الكتابيات مطلقاً ، فأيضاً مقتضى الصناعة عند الشك في دخول الصابئة في أهل الكتاب تحكيم عموم التحريم لمقتضى القاعدة المزبورة.

قد يتوهم أنّ الشبهة في المقام مصداقية ؛ لوضوح معنى لفظ أهل الكتاب و مفهومه اللغوي و إنّما الشبهة في كون فرقة الصابئة من مصاديق هذا المفهوم أم لا؟.

لكنه توهم باطل؛ لأنّ المراد من الشبهة المفهومية في الاصطلاح إنّما هو إجمال المعنى المقصود من موضوع الحكم في لسان الخطاب مطلقاً، سواء كان لأجل الإبهام و التردد في مفهومه اللغوي أو لأجل التردد في المقصود من أصنافه و أنواعه ، كما لو تردد المعنى المقصود من العذرة - في أدلّة تحريم بيعها - بين خصوص عذرة الانسان أو الأعم منه و عذرة غير المأكول من الحيوان.

و أما الشبهة المصداقية، فإنّما هي التردد و الاشتباه في المصداق الخارجي ؛ كأن لم نعرف شخصاً في الخارج و تردّدنا في أنّه صابئ أم لا ، بعد وضوح مفهوم الصابئة.

هذا، مع أنّ المشهور بين القدماء عدم دخول الصابئين في أهل الكتاب. و مع أنّه مقتضى الاحتياط في الفروج.

ثمّ إنّّه لا فرق في حرمة نكاح الصابئة بين الحرية و الذمية من حيث حرمة النكاح الدائم ؛ كما أنّ الأمر كذلك في حكم الكتابية ؛ لصدق العنوان على كليهما بِلاتفاوت في الصدق و ان تغلظ الحرمة في الحرية.

و لكن أشكل في الحقائق على الشهيد بأنّ الحرية لما دار أمرها بين قبول الاسلام و القتل - بلافراق بين الكتابي و غيره - يختص جواز النكاح على القول به بالصابئة الذمية، فالصابئة الحرية خارجة عن منصرف نصوص المقام و عن حريم النزاع ؛ لعدم جواز نكاح الحرية، سواء قلنا بجواز نكاح الكتابية أم لا. فانه عليه السلام - بعد نقل كلام صاحب المسالك - قال:

«الظاهر بُعد ما ذكره رحمته من الشمول للحربي في هذا الحكم، فإنه وإن كان الأمر كذلك من حيث الإطلاق، إلا أن حكم الحربي لما كان إنما هو القتل أو الدخول في الاسلام - كتابياً أو غير كتابي -، و جب تخصيص الحكم بغير الحربي، وإلا لجاز نكاح الحربية من غير أهل الكتاب؛ لأن الجميع واحد من حيث الأحكام مع أنه لا يقول به. على أن بعض روايات المسألة تضمن التعبير بالذمية كرواية منصور بن حازم و رواية هشام بن سالم المتقدمين في النوع الأول، و حينئذ فيجب حمل ما عداها من أخبار المسألة عليهما، و يصير الحكم مختصاً بالذمية دون الحربية، و بالجملة فإن ما ذكره من العموم عندي محل إشكال»^(١).

هذا، و لكن لا ترتب ثمرة على ذلك بناءً على التحقيق من حرمة نكاح الكتابية - مطلقاً أو دائماً -؛ لدخول الصابئة في موضوع الحرمة على أي حال. هذا، مضافاً إلى بُعد تخصيص جواز المتعة بالذمية - بناءً على التفصيل بين الدائم و المنقطع كما هو المختار -؛ نظراً إلى دلالة النصوص على جواز متعة مطلق النصرانية و اليهودية. و إنما تظهر الثمرة بناءً على القول بالتفصيل بين الذمية و غيرها.



حكم تزيين المرأة ولبس الثياب الرقاق والشعر المستعار



- تحقيق أدلة وجوب الستر على النساء
- تزيين الوجه والكفين
- هل يعتبر ساترٌ خاص في ستر بدن النساء؟
- حكم لبس الثياب الرقيقة والملصقة بالبدن للنساء
- حكم كشف الشعر المستعار للمرأة

حكم تزيين المرأة ولبس الثياب الرقاق والشعر المستعار

- ١ المشهور عدم وجوب ستر الوجه والكفين على المرأة، وهذه الشهرة في الوجه عظيمة.
- ٢ استدل لاستثناء الوجه والكفين بسيرة المتشرعة، ولكن يشكل دعواها.
- ٣ واستُدل لاستثنائهما بقوله تعالى: «إلا ما ظهر منها»، لكنه لا يتم إلا بضميمة ما دل من النصوص على تفسير «ما ظهر» بالوجه والكفين.
- ٤ دل من حرمة النظر إليهما من الكتاب قوله تعالى: «فإذا سألتهم فاسألوهن من وراء حجاب»؛ لشموله بالإطلاق الوجه والكفين. وقوله: «يدنين عليهن من جلابيبهن» ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين»؛ بناءً على تفسير الجلابيب بالملائكة والعبادة وبقريته قوله: «أدنى أن يعرفن»؛ بناءً على كون معناه «يعرفن بالعفاف»، لا «يعرفن بأنهن حرائر» لكن يشكل في دلالتهما؛ لعدم نظر للآية الأولى إلى ستر جميع البدن، بل للسد عن استيناس الحديث كما يشعر به قوله: «ولا مستأنسين لحديث» والثانية إلى معرفتهن بإدناء الجلابيب بأنهن حرائر، كما هو مورد نزول الآية. فتبقى الآية الأولى بلا معارض.
- ٥ ودلت على استثناء الوجه والكفين بالصراحة صحيحة مسعدة، ومعتبرة زرارة، ومرسل مَرْوَك، ودلت على ذلك بالظهور معتبرة سعدان وأبي الجارود. وتعارضها بالظهور صحيحة محمد بن الحسن الصفار وصحيحة الفضيل. ومقتضى القاعدة رفع اليد عن ظهورهما بصراحة النصوص المجوزة فيحمل على استحباب سترهما.
- ٦ وأما تزيين الوجه والكفين مع علمها بإثارة شهوة الرجال الأجانب، فلا إشكال في حرمة. وفي غير هذه الصورة يحتاط بتركه؛ لقوة احتمال انصراف قوله: «إلا ما ظهر» إلى نفس الوجه والكفين اللذين يكونان من مواضع الزينة أو بنفسهما من محاسن المرأة وزيتها. وأما

النصوص، فغاية مدلولها استثناء الزينة المذكورة في النصوص مما كان متعارفاً في ذلك الزمان. فلا يدل شيء من النصوص على استثناء التزيين بالتزيينات الجديدة المستحدثة الجاذبة المهيجة للرجال الأجانب. و مقتضى القاعدة في مخالفة مطلقات المنع و عموماته الاقتصار على المتيقن من مدلول النصوص المعقّدة و المنخصّة.

٧} مقتضى التحقيق عدم وجوب ساتر خاص لبدن المرأة، فيجوز لها ستر بدنّها بأيّ ساتر، إلّا بالثوب الشفاف الرقيق الذي يُرى بدنّها من تحته أو بالثوب اللزق الذي يكون لاصقاً بالبدن بحيث يُبرز به حجم محاسن بدنّها و يُهيج الرجال عادةً و غالباً، فيكون لبس مثل هذه الثياب حراماً؛ لدلالة نصوص المنع كتاباً و سنّة، و لما ورد فيها من تعليقات المنع الشاملة لمثل هذه الثياب قطعاً. من أجل ذلك في إطلاق فتوى صاحب العروة بعدم اشتراط ساتر مخصوص منع. هذا مضافاً إلى استفادة منع الستر بمثل هذه الثياب من النصوص المستفيضة الدالة على منع غسل الأجنبي بدن المرأة الميّت من فوق ثيابها، و ما دلّ منها على وعيد الزوج بالعذاب في إجابة الزوجة في لبس الثياب الرقاق. و أما الرواية الدالة على ستر الامام عليه السلام عورته بطلّي النورة في الحمام، فهي ضعيفة سنداً.

٨} يحرم التزيين بالشعر المستعار؛ لأنّه من قبيل الزينة الباطنة، كنفس شعر الرأس الطبيعي الأصلي. مضافاً إلى كونه مهيجاً للشهوة عادةً، و لدلالة معتبرة سعد الاسكاف بالمفهوم.

تحقيق أدلة وجوب

الستر على النساء

لا خلاف ولا إشكال في وجوب تستر غير الوجه والكفين

من سائر أعضاء الجسد على المرأة. وإنما الكلام في وجوب سترها عليها. والمشهور عدم وجوب سترها، ويظهر من بعض القدماء وجوب سترها، كما حكي عنهم في الحدائق بقوله: «وَأَمَّا الْمَرْأَةُ، فالمشهور في كلام الأصحاب أن بدن المرأة الحرة جميعه عورة عدا الوجه والكفين والقدمين، ونقل في المختلف والذكرى عن ابن الجنيّد أنّه ساوى بين الرجل والمرأة في أن العورة إنّما هي القبل والدبر، وظاهر الشيخ في الاقتصاد وأبي الصلاح وابن زهرة أنّ بدن المرأة كله عورة. قال في الاقتصاد: فأما المرأة الحرة فإن جميع بدنها عورة يجب عليها ستره في الصلاة ولا تكشف عن غير الوجه فقط. وهذا يقتضي منع كشف غير الوجه من الكفين والقدمين باطناً وظاهراً... وقال ابن زهرة: والعورة الواجب سترها من النساء جميع أبدانهن إلا رؤوس الممالك منهن».^(١) بل صرح الشيخ الأنصاري بوقوع الخلاف في ستر الوجه والكفين.

وفي الجواهر بقوله: «ففي التذكرة وعن المعبر والمختلف عورة المرأة الحرة جميع بدنها، إلا الوجه بإجماع علماء الأمصار».^(٢) وقال العلامة الحلي في المختلف: «الوجه لا يجب ستره بإجماع علماء الاسلام وكذا الكفّان عندنا؛ لأنّهما ليستا بعورة؛ إذ الغالب كشفهما دائماً

١- الحدائق الناضرة: ج ٧، ص ٧.

٢- جواهر الكلام ج ٨ ص ١٦٩.

... وكذا الرجلان، بل كشفهما أغلب في العادة»^(١) و على أيّ حال يظهر من صاحب الجواهر استظهار استثناء الوجه و الكفين من كلمات الفقهاء؛ حيث قال في عقيب العبارة المزبورة: «و في المحكي عن المنتهى بدن المرأة الحرة عورة بلا خلاف بين كل من يُحفظ عنه العلم. و لعلّه يريد ما عدا الوجه بقرينة ما حكي عنه أيضاً من أنّه لا يجب ستر الوجه في الصلاة، و هو قول كل من يحفظ عنه العلم. و في الذكرى: أجمع العلماء على عدم وجوب ستر وجهها إلاّ أبا بكر بن هشام. و في التنقيح و عن الروض الإجماع على ذلك أيضاً، مضافاً إلى ما سمعته من معاهد الإجماعات السابقة التي ظاهرها الاستثناء من موضع العورة، لا عدم الستر في الصلاة خاصة حتى يجمع بينها و بين معقد إجماعه بذلك»^(٢).

ثمّ استدل في الجواهر بالسيرة لتوجيه جواز النظر بقوله: «و إلى السيرة في جميع الأعصار و الأمصار على عدم معاملة الوجه و الكفين من المرأة معاملة العورة، و لذا لم تسترهما في الصلاة»^(٣).

ثم ناقش في دعوى هذه السيرة بقوله: «و السيرة و الطريقة معارضة بمثلها من المتدينات و المتدينين في جميع الأعصار و الأمصار»^(٤) و بعد دعوى هذه السيرة يشكل تحقق الإجماع على عدم وجوب ستر الوجه و الكفين، مع ما فيه من الاختلاف بين الفقهاء.

و قال الشهيد الثاني في توجيه جواز النظر إلى الوجه و الكفين: «و لأنّ ذلك مما تعمّ به البلوى، و لإطباق الناس في كل عصرٍ على خروج النساء على وجه يحصل منه بدوّ ذلك من غير نكير»^(٥).

١ - مختلف الشيعة: ص ٨٣.

٢ - جواهر الكلام: ج ٨، ص ١٦٣.

٣ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ٧٧.

٤ - جواهر الكلام ج ٢٩ ص ٨٠.

٥ - مسالك الأفهام ج ٧ ص ٤٦.

و محصل الكلام أنّ التمسك بالاجماع و السيرة في تعيين حكم ستر الوجه و الكفين من جانب المرأة مشكل. نعم يمكن دعوى ذلك، بل دعوى الضرورة على جواز ذلك من جانب الرجال، كما صرح السيدان الحكيم و الخوئي^(١) بقيام السيرة القطعية على ذلك، بل بكونه من الضروريات. فاتضح على ضوء ما بيناه أنّ محلّ النزاع إنّما هو حكم ستر الوجه و الكفين من النساء، لا من الرجال، بل لا كلام في عدم وجوب سترهما عليه.

الاستدلال بآيات

الكتاب المجيد

و قد استدلّ لوجوب ستر الوجه و الكفين على المرأة بنصوص الكتاب و السنة، و هي العمدة في المقام ؛ لما عرفت من عدم تحقق الإجماع و لا إمكان إحراز السيرة.

أما الكتاب: فقد استدلّ أو يمكن الاستدلال بعدة من الآيات.

من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^(٢).

وجه الدلالة: إطلاق النهي عن إبداء الزينة للرجال الأجانب ؛ حيث يشمل الوجه و الكفين.

و فيه: أنّ قوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^(٣) - في الفقرة السابقة عن الفقرة المزبورة - دلّ على استثناء مظهره. وإنّه قرينة على أنّ الزينة المنهي عن إبدائها للرجال الأجانب في الفقرة اللاحقة إنّما هي الزينة الباطنة. و قد فسّرت الزينة الظاهرة في النصوص المعتمدة بالوجه و الكفين و القدمين و ما عليهما من الزينة. ففي الحقيقة خُصّص النهي عن

١ - مستمسك العروة ج ١٤ ص ٥٩، مستند العروة ج ١ من كتاب النكاح، ص ١٢٨.

٢ - النور: ٣٢.

٣ - النور: ٣٢.

إبداء الزينة بتخصيصين من جهتين؛ إحداهما: من حيث تعيين موضع الزينة و محل الإبداء من جسد المرأة. ثانيتهما: من حيث تعيين من يُبدى له من الرجال و من لا يُبدى له. و عليه فهذه الآية لا يصلح الاستدلال بها لإثبات المطلوب في المقام، بل هي أدلّ على عدم وجوب ستر الزينة الظاهرة و موضعها من الكفّين و الوجه.

و منها: قوله: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا، فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ﴾.^(١)

وجه دلالة هذه الآية أنّ الأمر بكون السؤال من وراء الحجاب ظاهر في حرمة النظر إليهنّ مطلقاً، بل ظاهر في حرمة النظر إلى خصوص الوجه و الكفين منهّن. و ذلك لأنّهنّ كنّ يسترن ساير مواضع بدنهنّ قطعاً، قبل نزول هذه الآية حينما يطعمن المؤمنين. فلا نظر للأمر بالسؤال من وراء الحجاب إلى ستر غير الوجه و الكفين. و بهذا التقريب تتم دلالة الآية و الاستدلال بها لإثبات المطلوب. لكن الاستدلال بهذه الآية لا يتمّ إذا قلنا بأنّ نظرها من الأمر بالسؤال من وراء الحجاب ترك إطالة الجلوس و الكلام مع نساء النبي بعد أخذ الطعام و تناوله، كما يشير إليه قوله: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَ لَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ﴾ قبل الفقرة المزبورة من هذه الآية. لكن هذا و إن كان مورد الآية و حكمة نزولها، لكنه لا ينافي الأخذ بظاهر الأمر بالسؤال من وراء الحجاب؛ فان مورد الآية و الحكمة في نزولها لا يصلحان لصرف ظاهر الأمر.

و منها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَ بَنَاتِكِ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ، فَلَا يُؤْذِينَ﴾.^(٢)

وجه الدلالة: أن لفظ الجلاباب قد فُسر في معاجم اللّغة بثلاثة معانٍ: ١ - ثوب أوسع من

الخمار دون الرداء، تغطّي به المرأة رأسها و صدرها. كما صرّح بذلك الخليل و الزمخشري في تفسير الكشف. ٢ - الخمار كما قال في المفردات و غيره. ٣ - الردائة و العبائة و الملحفة الساترة من القرن إلى القدم. هذه المعاني الثلاثة تستفاد من كلمات أهل اللغة^(١)

و قال ابن الأثير في النهاية: «و الجلباب: الإزارُ و الرداء. و قيل: المِلْحَفَةُ. و قيل هو كالمِئْتَعَةِ تُغَطّي به المرأة رأسها و ظَهْرَها و صدرَها، و جَمْعُهُ جَلَابِيبٌ»^(٢).

و قال في مجمع البحرين: «الجلابيب جمع جلباب و هو ثوب واسع أوسع من الخمار و دون الرداء تلويه المرأة على رأسها و تُبْقِي منه ما ترسله على صدرها، و قيل: الجلباب الملحفة كلما يستتر به من كساء أو غيره»^(٣).

و قال الطبرسي في مجمع البيان في تفسير الآية: «إنَّه المُلَاءَةُ التي تشتمل بها المرأة عن الحسن. و قيل: الجلباب مقنعة المرأة أي يغطّين جباهنّ و رؤسهنّ إذا خرجن لحاجة عن ابن عباس و مجاهد. و قيل: أراد بالجلابيب الثياب و القميص و الخمار و ماتستر به المرأة عن الجبائي و أبي مسلم»^(٤).

و قال الزمخشري في تفسير الكشف: «الجلباب ثوب واسع أوسع من الخمار و دون الرداء تلويه المرأة على رأسها و تُبْقِي منه ماترسله على صدرها. ثم نقل عن ابن عباس أنّه قال: هو الرداء الذي يُسْتَر من فوق إلى أسفل. و قيل: الملحفة و كلّ ما يستتر به من كساءٍ أو غيره»^(٥). و أما قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ﴾ لا دلالة له على وجوب ستر الرجال و وجوههم حتى يشكل لأجل ذلك بعدم كون الآية بصدد إيجاب الستر

١ - العين ج ١ ص ٣٠٢، لسان العرب ج ١ ص ١٠١، المفردات في غريب القرآن ص ٩٥.

٢ - النهاية ج ١ ص ٢٧٣.

٣ - مجمع البحرين ج ٢ ص ٢٣.

٤ - تفسير مجمع البيان ج ٧ - ٨ ص ٣٦٦.

٥ - تفسير الكشف ج ٣ ص ٢٧٤.

أساساً. و ذلك لكفاية كشف وجه المرأة و نظر الرجال إليهنّ في استبّاع فساد قلوبهما كليهما. و المتحصل من مجموع كلماتهم مذكرناه من التفسير الثلاثة المزبورة في معنى لفظ الجلباب. هذا في معنا لفظ الجلباب. و أمّا الآية فقد علّل فيها الأمر بإدناء الجلباب بأنّه أقرب و أحسن طريق إلى أن تعرف النساء بالعفاف. و إذا لاحظنا هذه المعاني الثلاثة المذكورة في لفظ الجلباب نجد أنّ المعنى الثالث - و هو العباة و الرداة الساترة من القرن إلى القدم - أقرب طرق إلى أن تُعرف النساء بالعفاف. فهو المأمور بإدناؤه. و هو الساتر الذي يشتمل على جميع البدن حتى الوجه و الكفّين.

هذا و لكن الاستدلال بالتقريب المزبور لإثبات دلالة هذه الآية على وجوب ستر الوجه و الكفّين إنّما يتم لو كانت الملائة و الرداة و الملحفة بكيفية ساترة للوجه و الكفّين في عادة نساء زمان نزول الآية و إلّا فلا. و إثبات ذلك مشكل، بل الظاهر عدم سترها للوجه و الكفّين؛ لقوّة احتمال جريان عاداتهن في صدر الاسلام على عدم ستر الوجه و الكفّين، كما ادّعت السيرة على ذلك. فهذه الآية ساكتة عن ستر الوجه و الكفّين، و إن شئت فقل: إنّها قاصرة عن إثبات وجوب ستر الوجه و الكفّين، و إن لا دلالة لها على جواز إبدائها.

محصل التحقيق

في الآيات

فتحصل أنّ المستفاد من الآية الثانية وجوب ستر الوجه و

الكفّين على النساء بإطلاقهما. و لكنّ الآية الأولى قد دلت على عدم وجوبه - و لاسيما بضميمة النصوص المفسّرة للزينة الظاهرة - في خصوص الوجه و الكفّين. و مقتضى القاعدة تقييد إطلاق الثانية بالآية الأولى. و لا ريب في أنّ الأولى أظهر من الثانية في مدلولها، بل النصوص المفسرة صريحة في الجواز، فلامناص من حمل الأمر في الثانية على الاستحباب لو لم نحملها على محامل كحمل الأمر بالسؤال من وراء الحجاب على السّدّ عن إيذاء النبي ﷺ بإطالة الجلوس في محضر نسائه و التكلّم بما يؤذي النبي ﷺ، و حمل الأمر بإدناء الجلباب -

مع غَضَّ النظر عن الاشكال السابق - على ترك رسم الجاهلية باتخاذ كل ما كان يصدق عليه عنوان الجلباب، وكون التعليل لأصل إدناء الجلباب في مقابل رسم الجاهلية ؛ حيث كانت نساء الجاهلية و لا سيَّما الإماءَ منهنَّ مكشَّفات أو كُنَّ يسدِّلن خُمرهن ورائهن فتبقى نحورهن و صدورهن و جيوبهن مكشوفة. فالآية تأمر بترك رسم الجاهلية و إدناء أصل الجلباب - بما له من المصاديق أقرب طريق لأن يُعرَفن بالعفاف.

الاستدلال

ينصص أهل البيت عليه السلام

أما النصوص، فقد دلَّت عدَّة منها على عدم وجوب ستر الوجه و الكفين و جواز إظهارهما للمرأة. و إليك أهمّ هذه النصوص:

١ - صحيحة مسعدة بن زياد، عن الامام الصادق عليه السلام، قال: «سمعت جعفرأ - و سئل عما تُظهر المرأة من زينتها - قال عليه السلام: الوجه و الكفين»^(١) و لا يخفى أنَّ نصب الوجه و الكفين بلحاظ كونهما مفعولاً لفعل «تُظهر» فكأنَّه قال عليه السلام: تُظهر المرأة الوجه و الكفين.

٢ - معتبرة زرارة: رواها الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد و الحسين بن سعيد، عن القاسم بن عروة، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزَّوجلَّ: إلَّا ما ظهر منها، قال عليه السلام: «الزينة الظاهرة، الكحل و الخاتم»^(٢) وجه التعبير عن هذه الرواية بالمعتبرة وقوع القاسم بن عروة في سندها ؛ حيث لم يرد فيه توثيق، لكنه من مشاهير الرواة و صاحب الأصل و الروايات الكثيرة و لم يرد فيه قدحٌ، بل يستفاد من رواية الفضل و غيره حسن حاله، بل وثقه المفيد و مدحه ابن داود. و أما الدلالة، فالكحل على الحاجبين، و الخاتم على الإصبع، و إنَّهما كنايةٌ على الوجه و الكفين.

٣ - معتبرة سعدان بن مسلم، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن قول الله

١ - الوسائل ب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٥.

٢ - الوسائل ب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٣.

عَزَّوَجَلَّ ولا يبيدين زينتهن، إلا ما ظهر منها؟ قال عليه السلام: الخاتم والمسكة وهي القلب»^(١) وجه دلالتها: أنَّ الخاتم والقلب لا يظهران عادةً إلا باظهار الكفين. وجه التعبير عنها بالمسكة وقوع سعدان وله ماتقدّم من الخصوصيات في القاسم بن عروة، من كونه من مشاهير الرواة و عدم ورود قدح فيه، مضافاً إلى وقوعه في طريق كامل الزيارات، و قول السيد الداماد في حقه أنه شيخ كبير القدر و جليل المنزلة. و لا يخفى أنّه جاء في نسخة الوسائل سعد بن مسلم، لكنّه غلط. و الصحيح سعدان بن مسلم، كما جاء في نسخة الكافي.

وجه دلالة هذه الروايات الثلاث أنّها وردت في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^(٢) و لا إشكال في دلالة الاستثناء في الآية على جواز إظهار الزينة الظاهرة. و قد صرح في صحيحة مسعدة بأنّها الوجه و الكفان. مع أنّ إظهار الكحل و الخاتم و القلب لا ينفك عن إظهار الوجه و الكفين عادة. فتدلّ بالملازمة العادية و العرفية على جواز إظهارهما.

٤ - مارواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام - في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ - ، قال: «فهي الثياب و الكحل و الخاتم و خضاب الكف و السوار، و الزينة ثلاث: زينة للناس، و زينة للمحرم، و زينة للزوج، فأما زينة الناس فقد نكرناه، و أما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها، و الدمليج و مادونه، و الخلخال و ما أسفل منه، و أما زينة الزوج فالجسد كلّهُ»^(٣) وجه الدلالة: ان قوله عليه السلام؛ و أما زينة الناس ؛ يعني مايجوز إظهاره للأجانب من الزينة. و قد سبق أنّ الأقوى وثاقة أبي الجارود ؛ لضعف روايات الكشي في ذمّه و لتوثيق المفيد إيّاه بتعابير تفيد جلالة قدره.

٥ - مرسل مروك بين عبيد، عن بعض أصحابنا، قال: قلت له: «ما يحلّ للرجل أن يرى من

١ - الوسائل ب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٤.

٢ - النور: ٣٢.

٣ - مستدرک الوسائل ب ٨٥ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٣ / تفسير القمي ج ٢، ص ١٠١.

المرأة إذا لم يكن محرماً؟ قال عليه السلام: الوجه والكفان والقدمان»^(١) وجه الدلالة الملازمة العرفية بين جواز النظر وبين جواز الكشف، وإن لا ملازمة في عكس ذلك. هذه الرواية دلّت على اضافة القدمين في الاستثناء وإدخالهما في الزينة الظاهرة. لكنها ضعيفة سنداً.

تحقيق النصوص المعارضة
ومقتضى الجمع بينها

و في قبال هذه النصوص وردت نصوص تدل بظاهرها

على وجوب ستر الوجه والكفّين للمرأة. من هذه النصوص صحيحتان:

١ - صحيحة محمد بن الحسن الصفّار، قال: «كتبت إلى الفقيه في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم، هل يجوز له أن يشهد عليها وهي من وراء الستر و يسمع كلامها إذا شهد الرجلان عدلان أنها فلانة بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها؟ أو لايجوز له الشهادة عليها حتى تبرزَ و يُتَبَّهتا بعينها؟»^(٢). وهو الأصح؛ إذ تثبّت الرجل الشاهد المرأة بعينها.

وجه المعارضة أنّها دلّت على اختصاص جواز كشف الوجه أو العينين والأنف و ماحولهما للمرأة بمقام الشهادة، فيما إذا توقفت الشهادة عليه. و قد سبق ذكر هذه النصوص آنفاً. فلو كان كشف الوجه جائزاً لها في غير مقام الشهادة، لم يكن وجهاً للسؤال عن جوازه لأجل الشهادة و لا في أمر الإمام عليه السلام بذلك مشروطاً بتوقف الشهادة على كشف الوجه.

و قد يشكل بأنّه: يمكن كون السؤال والجواب والاختصاص من جهة حرمة النظر لاجوب الستر. كما أشير إلى ذلك بقوله: «وينظرون إليها». في صحيح علي بن يقطين. و لكن هذا الاشكال غير وارد. و ذلك أولاً؛ لأنّ متعلق الأمر هو التنقّب و الستر، و هو فعل المرأة.

و ثانياً: لأنّ تشريع إيجاب الستر أساساً إنّما هو للسدّ عن نظر الأجانب. و عليه فكون الأمر بالتنقّب للسدّ عن نظر الشهود الأجانب إلى وجهها لا ينافي إيجاب الستر بنفسه، بل ذلك

١ - الوسائل ب ١٠٩ من مقدمات النكاح، ح ٢.

٢ - من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٤٠.

من العَلَل الداعية لتشريع وجوب الستر.

و عليه يستفاد من هذه الصحيحة أمران: أحدهما: أنَّ أمر الامام بالتَنْقُب و ستر مافوق العينين و مادون الأنف من الوجه في مقام الشهادة يدل بالفحوى القطعي على وجوب ستره في غير مقام الشهادة. ثانيهما: أنها تدل بمفهوم التحديد على وجوب ستر الحاجبين و العينين في غير محضر الشهود ؛ لأن ظاهر الأمر بالتَنْقُب في مقام الشهادة اختصاص جواز كشف ما لا يستره النقاب، الحاجبين و العينين بمقام الشهادة، و إلّا لم يكن وجهاً لأمر الامام عليه السلام بالتَنْقُب - المستلزم لكشف العينين و الحاجبين - في خصوص مقام الشهادة.

هذا وجه المعارضة. و أما وجه الجمع أنَّ صحيحة مسعدة و معتبرة زرارة و معتبرة سعدان المتقدمات آنفاً قد دلّت على الجواز صريحاً، فلا مناص من الأخذ بصريحها و رفع اليد عن ظاهر هذه الطائفة و ما شابههما كما ورد في استثناء مقام المعالجة و التزويج و نحو ذلك. فليُحمل النهي على كراهة كشف الوجه و الكفين.

٢ - صحيحة الفضيل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذّراعين من المرأة هما من الزّينة التي قال الله: ولا يبددين زينتهن إلا لبعولتهن؟ قال: نعم، و مادون الخمار من الزينة و مادون السوارين»^(١).

وجه المعارضة: دعوى أن مادون الخمار هو الوجه و مادون السوارين هو الزندين و الكفين. و عليه يكون الوجه و الكفان و الزندان من الزينة الباطنة المحرّم إبداءها. و بهذا التوجيه يتعلّق النهي عن الإبداء بهما في الآية.

و لكن يرد الاشكال بأنّ هذا التقريب خلاف ظاهر لفظ مادون، فانه ظاهر بحسب وضع لفظه في ماتحت الخمار و السوارين و الواقع في جهة سفلى الخمار و السوارين، من الرأس و الرقبة و الجيب و الصدر و الزندين. و أما الكفّان، فانهما و إن يدخلان تحت إطلاق ما دون

السوارين، لكنهما خارجان عن تحت الإطلاق بالنصوص الصريحة في كون الكفين من الزينة الظاهرة الجائر إبداءها.

و ههنا نكتة و هي المعارضة بين ما دلّ من النصوص على جواز كشف السوار و القلب و بين صحة الفضيل الظاهرة في كون مادون السوارين - بمعنى تحتها و هو منتهى الذراعين - من الزينة الباطنة. و هذه المعارضة لا تستقرّ إلا بعد تعميم السوار و القلب في النصوص المجوّزة إلى محلّهما، و هو الزندان كما هو المراد مما دون السوارين في صحة الفضيل، بناءً على إرادة ماتحتها مادونهما.

و حلّ هذه المعارضة بأخذ ظهور النصوص المجوّزة في جواز كشف نفس السوار و القلب، دون ما تحتها. و نتيجة ذلك جواز كشف السوار و القلب للمرأة، دون الزندين.

و عليه فيجب سترهما و جعل السوارين فوق كُمّ الثياب بدلالة صحة الفضيل. و أما النظر، فلا دليل على جواز النظر إلى سوار المرأة و قلبها، فضلاً عن الزندين، بل و كذلك الوجه و الكفين؛ لما سبق منا من عدم الملازمة بين جواز الكشف للمرأة و بين جواز النظر من جانب الرجل.

و أما قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا، فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ ^(١) فأنما يدل على وجوب ستر الوجه و الكفين بالظهور بالتقريب الذي يبناه على فرض تماميته. و لامانع من تقديم النص في الجواز عليه. هذا مضافاً إلى احتمال كون الأمر بالسؤال من وراء الحجاب لأجل رفع إيذاء النبي، كما يؤمى إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ﴾ ^(٢) فلا نظر له حينئذٍ إلى إيجاب ستر الوجه و الكفين على نساء النبي ﷺ.

فتحصل أنّ ما استدل به من نصوص الكتاب و السنة لإثبات وجوب ستر الوجه و

الكفين على النساء لا يصلح شيء منها لمعارضة ما دلّ من النصوص المعتبرة على عدم وجوب سترهما و جواز إبدائهما وإظهارهما بالصراحة و التنصيص.

و عليه فمقتضى التحقيق عدم وجوب ستر الوجه و الكفين على النساء و جواز إظهارهما نعم لا ينبغي الارتياح في استحباب سترهما ؛ لأنّه مقتضى الجمع بين نصوص المقام.

تزيين

الوجه و الكفين

قد سبق الكلام في استثناء الوجه و الكفين وعدم وجوب

سترهما على المرأة وأنهما من الزينة الظاهرة المستثناة من تحريم إبداء الزينة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ...﴾ بدلالة النصوص المعتبرة. و تفسير قوله: «ما ظهر» بالوجه و الكفين الخاليين من الزينة اجتهاد في مقابل صراحة النصوص المفسرة لهذا الاستثناء. وإنما الكلام هنا في حكم تزيينها بأنواع الزينة كالتسوّر بالسوار والتختم بالخاتم وحفّ شعر الحواجب وتلوين الشفتين ونحو ذلك.

فنقول: أمّا ما على الوجه و الكفين من التزيينات فينبغي التفصيل بين المذكورات منها في النصوص فتجوز و بين غيرها - من التزيينات المستحثة المهيّجة - ، فلا يجوز. أما التزيّن بالخاتم والسوار والكحل إذا لم تقصد به المرأة جلب أنظار الأجانب ولا إثارة شهوتهم وإيقاعهم في الحرام ولم تترتب عليه المفسدة فعلاً، فالأقوى جوازه؛ لما سبق من النصوص.

و أمّا التزيّن بغير ذلك مثل تلوين الشفتين والأظفار وإطالتها ونحو ذلك مما لم يرد فيه نصّ بالخصوص، فلا إشكال في حرمة إذا كان بقصد إيقاع الغير في الحرام و ترتبت عليه فتنة و مفسدة. و أمّا إذا لم يكن بقصد ذلك، فالأقوى المنع؛ لما سيأتي بيانه.

قد يقال: إنّ هذه الدعوى خلاف ظهور المقابلة بين الزينة الظاهرة و الباطنة في الآية الدالّة على استثناء تحريم إبداء الزينة بالظاهرة منها. و لذا ترى في النصوص تقسيم زينة

المرأة إلى ظاهرة وباطنة بلحاظ هذا الاستثناء، كما في صحيح فضيل ومسعدة ووزارة وأبي بصير وغير ذلك من النصوص المفسرة للآية. و ذكر بعض مصاديق زينة الوجه و الكفين - مثل الكحل و الخاتم و السوار إنما هو بيان لأبرز مصاديق زينة الوجه و الكفين - لا يفيد إخراج سائر أفراد زينة الوجه و الكفين عن الزينة الظاهرة، و إن يفيد إخراج جميع مصاديق الزينة الباطنة.

لكن يجب على المرأة الاحتياط بترك تزيين الوجه و الكفين بغير المذكورات في النصوص؛ نظراً إلى اقتضاءها بذاتها تهيج الرجال و إثارة شهوتهم، و لاحتمال دخل هذه الخصوصية في منع الزينة حتى الظاهرة، و لاحتمال حمل الآية و النصوص على الزينة الظاهرة المتداولة بين النساء المؤمنات في عصر الشارع، و هي ما ذكر في النصوص، دون الزائد على ذلك من زينة الوجه و الكفين مما لم يكن التزيين به من عادة النساء المؤمنات، بل كان من عادة غير المتشركة منهن في ذلك الزمان، كما أن سيرة المتشركة من نساتنا المؤمنات في عصرنا جرت على ترك هذه التزيينات الزائدة مما يحرك شهوة الرجال. من أجل ذلك يتطرق احتمال انصراف نصوص الكتاب و السنة المجوزة للزينة الظاهرة عن تزيين الوجه و الكفين زائداً عن المذكورات في النصوص.

بل الأقوى منع تزيين الوجه و الكفين للمرأة بما زاد عن المذكورات في النصوص في مرأى الأجانب. و ذلك لخروج هذه التزيينات عن موارد الزينة المذكورة في النصوص. فلا يدل شيء منها على استثناء التزيين بالتزيينات الجديدة المستحدثة الجاذبة المهيجة للرجال الأجانب. و مقتضى القاعدة في مخالفة مطلقات المنع و عموماته الاقتصار على المتيقن من مدلول النصوص المقيدة و المخصصة.

و أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْرُجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾^(١)، فلا يدل على منع تزيين

النساء وجوههن و أيديهن في خارج البيت في محضر الأجانب. و ذلك لأن تبرّج الجاهلية الأولى كان بإبداء مواضع الزينة الباطنة كجعل الخمار على الرأس و شدّه من وراء العُنُق مع إبداء النحور و الجيوب و ما عليها من القلائد و نحو ذلك. بل هذه الآية تدل على جواز أصل التبرّج في خارج البيت.

ثم إنّه قد تبيّن في خلال ما ذكرناه حرمة كل عمل للمرأة بغرض جلب نظر الرجل الأجنبي وتهيجه وإثارة شهوته وإيقاعه في الحرام، سواء كان ذلك في كيفية لبس الثياب والجواريب أو كيفية المشي والتكلّم والتبسّم ونحو ذلك ممّا تتظاهر به المرأة أمام الأجانب، نظراً إلى دخوله في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^(١) و إلى دخوله في عنوان الدعوة إلى الفتنة والمنكر؛ لأنه دعوة عملية. هذا، مع أنّ ذلك هو الأساس الذي يبتني عليه تحريم إبداء الزينة على النساء و تحريم نظر الرجال الأجانب إليهنّ في الآيات والنصوص. فلا مناص من الالتزام بحرمة كل ما يوجب ذلك.

هل يعتبر ساترٌ خاص
في ستر بدن النساء؟

إنّ من أهم مسائل الستر تعيين نوع الساتر. فهل يعتبر في تحقق الستر الواجب ساتر خاص، من جلباب وعباية وملائة وكساء ونحو ذلك ممّا يشتمل جميع أعضاء البدن ويغطّي حجمها؟ أم لا، بل يجوز التستر بمطلق الثوب، أو يكفي التستر بكل ما يستر بدن المرأة ولو بطلي الطين والورق و الحشيش ونحو ذلك ممّا يستر البشرة؟ وعلى فرض اعتبار كون الساتر من جنس الثوب والصوف ونحو ذلك من المنسوجات، فهل يعتبر كون الساتر بحيث يختفي حجم الأعضاء ولا يُرى من تحته؟ أو لا، بل يجوز تستر

البدن بمطلق الثوب، ولو كان حجم أعضاء البدن بارزاً من تحته؟.

فنقول: بعض أنواع الجلايب شفاف ويحكي حجم أعضاء بدن المرأة مطلقاً أو يحكي ظلّها أمام ضوء الشمس. وبعض آخر منه يجلب انتباه الأجانب بل وربما يثير شهوتهم كالجلباب الشرمن ونحوه. كما أنّ بعض أنواع الألبسة ملصقة ببدن المرأة بحيث يبرز حجم أعضاء البدن من ورائها وتجلب أنظار الأجانب وتهيجهم كالماتو والسرّوال. وهذه الجلايب والألبسة تارة: تترتب على لبسها المفسدة فعلاً باثارة شهوة الناظر وتهيجه وجره إلى الوقوع في الفتنة فلا إشكال في حرمة لبسها مطلقاً بلا فرق بين أنواعها. وأخرى: لا تترتب على لبسها المفسدة فعلاً، بل يقتضي ذلك بالطبع وحسب اقتضاء العادة ففي هذه الصورة أيضاً الأحوط وجوباً، بل الأقوى ترك هذه الألبسة للنساء. وإن كان في بعض مصاديقها كالشرمن كلام. حيث لم يعلم كونه مقتضياً لذلك طبعاً وحسب العادة.

نقد كلام

صاحب العروة

يظهر من صاحب العروة عدم اعتبار ساتر مخصوص ولا

كيفية مخصوصة في الستر الواجب في نفسه وكفاية مطلق الساتر.

قال في العروة: «لا يشترط في الستر الواجب في نفسه ساتر مخصوص ولا كيفية خاصّة بل المناط مجرد الستر ولو كان باليد وطلي الطين ونحوهما»^(١). ظاهر كلامه مطلق الستر الواجب فيشمل ستر المرأة بدنها عن الرجال الأجانب.

و لكن فيه نظر. وذلك لأنّ بالتأمّل في آيات وجوب الستر على النساء وحرمة نظر الرجال الأجانب إليهنّ مثل آية الغصّ وتحريم إبداء الزينة وإيجاب إدناء الجلّباب وضرب الخمر والرخصة للقواعد وغيرها من النصوص الواردة في تفسير هذه الآيات، يعلم جزمًا أنّ

غرض الشارع من إيجاب إدناء الحجاب وستر البدن على النساء هو اختفاء محاسنهنّ ومواقع زينتهنّ وجمالهنّ عن نظر الرجال الأجانب حتى لا تتحرّك و لا تثور شهوتهم بالنظر إليهنّ ولا يقعوا بذلك في الفتنة والفساد. ولكي لا يقربوا الفواحش، كما نهى الله عن ذلك بقوله: «و لا تقربوا الفواحش». و لبس الثياب الرقاق و الملتصقة بالبدن لاريب في تحقق ملاك المنع و التحريم فيه، بل من المقطوع أنّه أكثر فساداً من كشف بعض محاسن المرأة كشعراتٍ من الرأس، أو أسفل الذراعين و الساقين. هذا مضافاً إلى أنّ تلبّس مقدمات المعصية بالنظر إلى حجم بدن المرأة - تحت الثياب الرقاق اللامعة اللاصقة ببشرة بدن المرأة - نوع قربٍ إلى الفواحش، مع ما فيه من الريبة و خوف وقوع الفتنة عادة.

و مما يؤيد ذلك ما رواه الصدوق في العيون و العلل بأسانيده عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام في ما كتبه إليه من جواب مسائله: «و حرّم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج و إلى غيرهنّ من النساء لما فيه من تهيج الرجال و ما يدعوا إليه التهيج من الفساد و الدخول فيما لا يحلّ و لا يحمل و كذلك ما أشبه الشعور إلّا الذي قال الله تعالى و القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فليس عليهنّ جناح أن يضعنّ ثيابهن غير متبرّجات بزينة» الحديث^(١).

و من لاحظ و تأمل في مجموع ما ورد من نصوص الكتاب و السنة و ما ورد فيها من التعليقات لوجوب الستر و حرمة النظر لا يبقّي أيّ شك له في ذلك.

والسرّ في ذلك: أنّ بمقتضى الغريزة و الميل الجنسي الذي أودعه الله (تعالى) في الرجال بالنسبة إلى النساء يحدث فيهم الانفعال و التأثير الشهواني بسبب النظر إلى جمال النساء ومواقع زينتهنّ. فيجرّهم ذلك إلى الفساد و الفحشاء. كما ورد عن الصادق عليه السلام في صحيح عقبة: «النظرُ سَهْمٌ مِنْ سَهَامِ إبليسَ مَسْمُومٌ»^(٢). و كما أشار إلى ذلك الامام الصادق عليه السلام في

١ - الوسائل ب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح ح ١٢.

(٢) الوسائل / ج ١٤ ب ١٠٤ من مقدمات النكاح ص ١٣٨ ح ١ و ص ١٣٩ ح ٥.

صحيح الكاهلي بقوله عَلَيْهِ: «النُّظْرَةُ بَعْدَ النُّظْرَةِ تَزْرَعُ الشَّهْوَةَ فِي الْقَلْبِ وَكَفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةً»^(١). وإنَّ تأثير النظر إلى الأجنبية في نفس الناظر في غاية السرعة والشدة بحيث شُبِّهَ في النصوص بالسهم المسموم.

حكم لبس الثياب الرقيقة
و الملتصقة بالبدن للنساء

قد اتضح على ضوء ما بيَّناه أنَّ غرض الشارع من إيجاب الحجاب و قد اتَّضح بهذا البيان أنَّ غرض الشارع من إيجاب الحجاب على المرأة و تحريم كشف بدنِها أمام الأجنبي هو منع جلب توجُّه الرجال الأجنبي إلى محاسن النساء بذلك، وأن لا يُهَيِّجَ شهوتهم بالنظر إليهنَّ.

وعليه فلو سترت المرأة بدنِها بثوب ملصق بأجزاء بدنِها بحيث يبرز حجم أعضاء بدنِها في مرأى الأجنبي و يُرى الحجم بوضوح من وراء الثوب. فلا شك في أنَّه لا يتحقق غرض الشارع من تشريع الحجاب بمثل هذا النحو من الستر بل ربما يكون أجلب توجُّهاً وأشدَّ تهيجاً.

وعليه فلا بدَّ للمرأة أن يستر بدنِها على نحو لا يبرز حجم أعضاء بدنِها، كالثديين والعقبين ونحوهما من المحاسن الجاذبة لأنظار الرجال والمواضع المهيِّجة لشهوتهم. بلا فرق في ذلك بين الستر بالكساء والعباية والملانة وأيّ ساتر آخر يشتمل على جميع بدن المرأة من فوق الرأس إلى تحت القدمين.

هذا مضافاً إلى دلالة آية الجلباب على ذلك بتقريب تقدّم ممّا في محلّه. وحاصله أنّا لو قايستنا بين نوعين من الحجاب أحدهما: تسترُّ المرأة بدنِها بلبس ما يشتمل على جميع بدنِها من فوق الرأس والقدمين من عباية وملاية ونحوهما بحيث لم يبرز شيءٌ من حجم بدنِها من تحت

(١) الوسائل/ ج ١٤ ب ١٠٤ من مقدمات النكاح ص ١٣٩ ح ٦.

الساتر. والآخر: أن تستر بشرة بدنها بثوب ملصق بأعضاء بدنها بتمامه بحيث يبرز حجم أعضائها ويُرَى من تحت الثوب. فمن الواضح عند المقايسة بين هذين النوعين من الحجاب أن النوع الأول هو أشمل سترًا وأقرب إلى العفاف وأنه أدنى للنساء أن يُعرفن بالعفاف و الورع حتى لا يقعن موردًا لبصصة الأجانب وطمع الذين في قلوبهم مرض.

الاستدلال بالنصوص

الخاصة للنوع

و يدلّ على ما قلناه - مضافاً إلى التعليقات الواردة في

نصوص الكتاب و السنّة لإيجاب الستر و تحريم النظر - عدة نصوص بالخصوص.

١ - ما ورد من النصوص في تغسيل الميت ؛ لما يستفاد من بعضها حرمة النظر إلى الأجنبية من وراء الثوب المرطوب اللاصقة ببشرة بدنها، كقول الصادق عليه السلام: «وإن كانت امرأة ماتت معها رجال و ليس معها امرأة و لا محرم لها، فلتدفن كما هي في ثيابها، و إن كان معها ذومحرم لها غسّلها من فوق ثيابها» في موثقة سماعة^(١).

وجه الاستدلال أنّ الأمر بدفن الأجنبية - إذا لم يكن لها مماتل و لا محرم - ظاهر في كون حرمة تغسيلها لأجل ما يستلزمه من النظر إلى حجم بدنها من وراء الثياب الرطبة اللاصقة بها؛ نظراً إلى عدم اعتبار مسّ بشرتها و لمسها بإمرار اليد عليها في غسّلها. هذامضافاً إلى أنّ قوله: «كما هي» مشعرٌ بدفنها من دون أيّ فعلٍ فيها من صبّ الماء عليها أو غير ذلك. و ذلك لأنّه لو صبّ عليه الماء لا يصدق عليها أنّها دُفنت كما هي.

و على ضوء هذا البيان تتم دلالة هذه الموثقة على حرمة النظر إلى حجم بدن المرأة من وراء الثوب الرقيق اللاصقة بمحاسن بدن المرأة، و لا سيما لو كان الثوب مزينة لامعة.

٢ - ما ورد فيه نهى الزوج عن إجابة الزوجة في لبس الثياب الرقاق. فان ظاهر هذه

الطائفة حرمة لبس الثياب الرقاق للمرأة في محضر الأجانب و إلا لم يكن وجهان لمنع الزوج عن إجابتها في ذلك.

من هذه النصوص معتبرة محمد بن سعيد بن غزوان عن السكوني، عن جعفر بن محمد، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: «من أطاع امرأته في أربعة أشياء أكبه الله على منخريه في النار، قيل و ماهي: قال في الثياب الرقيق و الحمامات و العرسات و النياحات»^(١).

هذه الرواية معتبرة لأن رواتها كلهم صرح الأصحاب بوثاقتهم بالخصوص و لا كلام في وثاقته، غير محمد بن سعيد بن غزوان؛ حيث لم يصرح أحد بوثاقته، و لكن الأقوى اعتبار رواياته؛ لأنه صاحب كتاب و لم يرد فيه أي قدح فلو كان في مثله قدح لبان.

٣ - معتبرة النوفلي عن السكوني عن جعفر بن محمد، عن أبيه عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله من أطاع امرأته أكبه الله على وجهه في النار، قيل: و ما تلك الطاعة؟ قال تطلب منه أن تذهب إلى الحمامات و العرس و النياحات و لبس الثياب الرقاق فيجيبها»^(٢).

٤ - ما رواه الصدوق في الفقيه و الخصال بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، قال: «يا علي من أطاع امرأته أكبه الله عز وجل على وجهه في النار، قال علي عليه السلام و ما تلك الطاعة؟ قال: يأذن لها في الذهاب إلى الحمامات و العرسات و النياحات و لبس الثياب الرقاق»^(٣).

٥ - ما أرسله الصدوق جازماً عن النبي صلى الله عليه وآله بقوله: و قال صلى الله عليه وآله: «من أطاع امرأته أكبه الله على منخريه في النار قيل: و ما تلك الطاعة؟ قال: تدعوه إلى النياحات و العرسات و الحمامات و لبس

١ - الوسائل: ب ١٦ من أبواب آداب الحمام ح ٩.

٢ - الوسائل: ب ١٦ من أبواب آداب الحمام، ح ٧.

٣ - الوسائل: ب ١٦ من أبواب آداب الحمام ح ٦.

الثياب الرقاق؛ فيجيبها»^(١).

هذه النصوص لا إشكال في سندها؛ نظراً إلى اعتبار سند بعضها و بلوغها حد الاستفاضة.

و أما دلالة، فلأنّ ظاهر النهي و الوعيد بالعذاب الحرمة.

ولكن وردت نصوص دلّت على جواز خروج النساء إلى المأتم و قضاء حقوق الناس و النياحة و تشييع الجنائز، كما أشار إليه المحدث الجليل الشيخ الحرّ العاملي بقوله: «يأتى في أحاديث الجنائز و النكاح و التجارة إنشاء الله تعالى ما يدل على جواز خروج النساء في المأتم و قضاء حقوق الناس و النياحة و تشييع الجنازة و على خروج فاطمة عليها السلام و غيرها من نساء الأئمة لذلك و تقدم ما يدل على جواز دخول الجوارى الحمّام و على جواز النكاح في الحمّام و هو قرينة على ما قلناه في العنوان»^(٢).

و ظاهر عنوانه حمل النصوص المزبورة على صورة الريبة و التهمة و المفسدة؛ حيث عنون الباب بقوله: «باب كراهة الاذن للتحليل في غير الضرورة في الذهاب إلى الحمام و العرس و المأتم و لبس الثياب الرقاق، و تحريم ذلك مع الريبة و التهمة و المفسدة»^(٣).

و لكن يمكن حمل هذه النصوص على كون لبس الثياب الرقاق قيّداً لما قبله من الفقرات؛ أي الخروج إلى النياحات و العرسات و الحمامات، مع لبس الثياب الرقاق. و هذا هو الظاهر من هذه النصوص جمعاً بينها و بين ما أشار إليه صاحب الوسائل. و عليه فيكون محطّ النهي في هذه النصوص لبس الثياب الرقاق؛ لما فيه من اقتضاء الريبة و الفتنة و المفسدة.

هذا، و لكن تعارض النصوص السابقة روايتان:

١ - الوسائل: ب ١٦ من أبواب آداب الحمام، ح ٤.

٢ - الوسائل: ب ١٦ من أبواب آداب الحمام، ذيل الباب.

٣ - الوسائل: ب ١٦ من أبواب آداب الحمام.

الرواية الأولى: خبر عبيد الله المرافقي - في حديث :- «أنه دخل حماماً بالمدينة فأخبره صاحب الحمام أن أبا جعفر عليه السلام كان يدخله فيبدأ فيطلى عانته و ما يليها، ثم يلف إزاره على أطراف إحليله و يدعوني فأطلى سائر بدنه، فقلت له يوماً من الأيام: إن الذي تكره أن أراه قد رأيته، قال عليه السلام كلاً إن النورة ستره»^(١) هذه الرواية ضعيفة ؛ لضعف حال المرافقي و لضعف طريق الصدوق إليه، مع أن صاحب الحمام - الذي أخبر الواقعة - مجهول.

الرواية الثانية: مرسل محمد بن عمر، عن بعض من حدثه: «أن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بميزر، قال فدخل ذات يوم الحمام فتنور فلما أطبقت النورة على بدنه ألقى الميزر، فقال له مولى له: بأبي أنت و أمي إنك لتوصينا بالميزر و لزومه و لقد ألقيته عن نفسك، فقال: أما علمت أن النورة قد أطبقت العورة»^(٢).

هاتان الروايتان تعارضان النصوص السابقة؛ لدالتهما على جواز ستر العورة بالنورة و عدم وجوب ستر حجمها؛ لأن عورة الرجل في حكم بدن المرأة، كما أجمع الأصحاب على أن بدن المرأة عورة. ولكنهما لا تصلحان للاستدلال ؛ لضعف سندهما.

هذا مع دلالة معتبرة سعدان على أن الامام عليه السلام ستر النورة بالازار. فقد روى الصدوق و الشيخ و الحميري بأسنادهم الصحيحة عن سعدان بن مسلم، قال: «كنت في الحمام في البيت الاوسط فدخل علي أبو الحسن عليه السلام و عليه النورة، و عليه إزار فوق النورة، فقال: السلام عليكم فرددت عليه السلام و بادرت فدخلت إلى البيت الذي فيه الحوض فاغتسلت و خرجت»^(٣).

مقتضى التحقيق في نهاية الشوط عدم جواز ستر العورة للرجل و لا ستر البدن للمرأة بالثوب الرقيق اللاصق بالبشرة - و إن سترها - ؛ لما في إراثة حجم العورة و بدن المرأة من

١ - الوسائل: ب ١٨ من أبواب آداب الحمام ح ١.

٢ - الوسائل: ب ١٨ من أبواب آداب الحمام ح ٢.

٣ - الوسائل: ب ١٤ من أبواب آداب الحمام ح ١.

ملاك المنع بدليل عموم التعليقات و بعض النصوص الخاصة.

فالأقوى في المقام وجوب ستر البدن على المرأة بساتر يشتمل على جميع جسدها ويغطي أعضائها بتمامها بحيث يختفي حجمها تحت الساتر ولا يبرز شيء منه. وقد اتضح بما قلنا عدم جواز التستر باللبسة الجالبة لأنظار الأجانب والمثيرة لشهوتهم كالماتو والسرwal الملتصق بأعضاء بدن المرأة. وأما الشفافة الحاكية للون البشرة وخصوصيات الأعضاء، فلا إشكال في عدم جواز التستر بها؛ إذ لا يتحقق الستر الواجب بذلك في الحقيقة.

و أما الجورب، فهو تارة: يكون شفافاً حاكياً للون بشرة رجل المرأة. فلا إشكال في عدم جواز ذلك؛ نظراً إلى وضوح عدم تحقق الستر الواجب بذلك.

وأخرى: لا يحكي خصوصيات البشرة وشعرات الرجل و لكن يكون ملصقاً بالرجل بحيث يحكي حجم ساق الرجل ومعالمه، فحينئذ لا بد من التفصيل بين مواضع من الرجل يكون بروز حجمه مثيراً للشهوة كالركبتين وأعلى الساقين. والأحوط وجوباً عدم جواز لبس مثل هذه الجوارب الحاكية لحجم هذه المواضع من الرجل.

وثالثة: يحكي حجم أسفل الرجل كالتقدمين وتحتتهما مما لا يثير الشهوة عادة فلا إشكال في لبس مثل هذه الجوارب إذا كان ما فوق القدمين مستوراً بساتر لا يحكي حجمه.

والسرّ في ذلك ما سبق في البحث عن اعتبار الساتر المخصوص من حرمة أي ساتر يجلب أنظار الأجانب ويثير طبعاً و عادةً شهوتهم.

حكم كشف الشعر

المستعار للمرأة

و أما ستر رأسها بالشعر المستعار ، فربما يقال بحرمة ؛

نظراً إلى ما فيه من المفسدة و تحريك شهوة الرجال عادةً. و أما دخولها في الزينة الظاهرة

المستثناة بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^(١) فقد يقال: إنه غير معلوم؛ لعدم معلومية كونه من قبيل الزينة عند العرف، و على فرض صدقها، فدخله في مقصود الآية غير معلوم؛ لاحتمال كون المقصود ما ظهر من الزينة المعتادة بين نساء زمان نزول الآية.

هذا، و لكن الانصاف صدق الزينة عند أهل العرف. و أما كون الشعر المستوصل من قبيل الزينة الظاهرة غير معلوم، بل محل منع؛ لأن رأس المرأة و شعر رأسها كليهما ليسا من قبيل الزينة الظاهرة، بل من الزينة الباطنة قطعاً. كذلك الشعر المستوصل بهما؛ لأنه إما من قبيل زينة رأس المرأة أو من قبيل زينة شعر رأسها. و إن رأسها و شعر رأسها و إن كان مستوراً غير مرئيين تحت الشعر المستوصل، إلا أن الشعر المستوصل لا يُعد عرفاً من قبيل الساتر بل يُعدّ زينة لرأسها و شعر رأسها؛ إذ لا يقول أهل العرف أنها سترت رأسها، بل يقولون إنها زينت رأسها بالشعر المستوصل، بل لو لم تستوصل برأسها لم يكن محرّكاً للشهوة بقدر ما يُحرّكها الشعر المستوصل. فالأقوى حرمة كشف الشعر المستعار؛ لدخوله في الزينة الباطنة. و على فرض الشك في صدق الزينة الظاهرة، يدخل في عموم العقد المستثنى منه في الآية بقوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾؛ ضرورة صدق أصل الزينة بلا ريب بالوجدان العرفي فيشملة عموم منع الابداء. و لا ريب في أنّ المقصود من قوله تعالى: «إِلَّا مَا ظَهَرَ» ليس ما أظهرته النساء من زينة الرأس عن تحت الخمار، بل إنّما المقصود منه ما كان بنفسه ظاهراً حسب عادة النساء العامة كالوجه و الكفين. و ليس من قبيل ذلك قطعاً الشعر المستوصل، و لا يصلح قوله: «إِلَّا مَا ظَهَرَ» في العقد المستثنى لتكفّل إثبات موضوعه، كأبي خطاب آخر. من هنا لو فعلت المرأة ذلك بين المتسرعة يرونها خارجة عن رتبة الشرع و الايمان. و لا يرون الشعر المستوصل برأسها من قبيل الوجه و الكفين قطعاً. هذا كله حسب دلالة الآية.

و يمكن الاستدلال لإثبات حرمة كشف الشعر المستوصل على الرأس للمرأة بنصوص

خاصة دالة على منع وصل الشعر للمرأة على رأسها و تزينتها به لغير زوجها من الأجانب. فمن هذه النصوص:

معتبرة سعد الاسكاف، قال: «سئل أبوجعفر عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلن به بشعورهن. فقال عليه السلام: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها...»^(١) وجه الدلالة: مفهوم التحديد؛ لأنّ الامام في الجواب بصدد التفصيل بين ما تزينت به المرأة لزوجها و بين ما تزينت به لغيره، فحكّم بالجواز في الأوّل بدلالة المنطوق الصريح، و بالمنع و التحريم في الثاني بالمفهوم الظاهر؛ فإنّ التزّين للغير بنفس ما تزينت به لزوجها، و كلاهما بإظهار زينة الرأس. و عليه فالأقوى حرمة إظهار الشعر المستوصل للنساء ؛ نظراً إلى دخوله في إطلاق منع إبداء الزينة، و إلى دلالة معتبرة سعد بالخصوص.

حكم اشتغال المرأة في خارج البيت



- تنقيح كلمات الفقهاء في منع خروج الزوجة عن البيت
- تحقيق نصوص منع خروج المرأة عن بيت زوجها بغير إذنه
- محاذير أخرى شرعية مترتبة على اشتغال المرأة في خارج البيت
- حكم اشتغال المرأة في خارج البيت في نفسه
- تحقيق أدلة منع اشتغال المرأة في خارج البيت

خلاصة البحث

١- تارة: يبحث عن حكم اشتغال المرأة في خارج البيت بلحاظ ما يطرأ عليه من العوارض، و أخرى: في نفسه. أما المحاذير العارضة، فمنها نهي الزوج أو عدم إذنه بخروجها عن البيت. وقد اتفق النص و الفتوى على عدم جواز خروجها من البيت بغير إذن زوجها.

٢- من المحاذير المترتبة على اشتغال المرأة و اكتسابها في خارج البيت اختلاطها بالاجانب و الوقوع في عدم مراعاة أحكام الستر و النظر و معاشره الرجال الاجانب و استتباع ذلك الفساد. فإذا استلزم احد هذه المحاذير لا يجوز اشتغالها في خارج البيت.

٣- أما حكم اشتغال المرأة في نفسه، ففي داخل البيت، مقتضى القاعدة عدم منعه ما لم يباحم حقوق الزوج؛ لدخوله في إطلاق «أحل الله البيع»، و «تجارة عن تراض»، و «أوفوا بالعقود» و ما دل من النصوص المستفيضة على الترغيب إلى الكسب و التجارة.

و أما في خارج البيت، فمقتضى الإطلاقات و العمومات أيضاً جواز اشتغال المرأة و اكتسابها بلا فرق بينها و بين الرجال. ولا بد لإثبات نفي الجواز من قيام دليل مقيد.

٤- دلت نصوص مستفيضة بالالتزام أو بتنقيح الملاك و مفهوم المساواة على منع اشتغال المرأة في خارج البيت، لكن ينبغي حملها على الكراهة أو على صورة استلزام المحاذير المشار إليها في هذه النصوص.

٥- يمكن الاستدلال لمنع اشتغال المرأة في خارج البيت بسيرة فاطمة عليها السلام بنت رسول الله صلى الله عليه وآله و سائر نساء اهل البيت عليهم السلام على عدم الاشتغال في خارج البيت و اختصاصه برجالهم عليهم السلام. و يمكن الجواب: بأن عدم اشتغال نساء اهل البيت عليهم السلام لعلّه لا اختيار أحد طرفي الجواز، بل الطرف الراجح؛ لاستحباب ترك الاشتغال في خارج البيت و كراهة فعله.

تنقيح كلمات الفقهاء في

منع خروج الزوجة عن البيت

يقع الكلام تارة: في حكم اشتغال المرأة خارج البيت

بلحاظ ما يستلزمه من المحاذير الشرعية الأخرى، من الإبتلاء بمحرمات كشف الحجاب و النظر، و مخالفة الزوج، و الاختلاط مع الأجانب و معاشرتها و مجالستها معهم.

وأخرى: في حكم اشتغالها خارج البيت في نفسه مع قطع النظر عن المحاذير المزبورة. و تقدّم الكلام في الجهة الأولى.

أما المحاذير المشار إليها، فمنها حرمة خروج الزوجة عن البيت بغير إذن زوجها.

و إليك تحقيق الكلام في ذلك :

١ - لا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز خروج المرأة من بيت زوجها بغير إذنها. هذا الاتفاق وإن لم أر من صرح به في خصوص هذه المسألة، إلا أنه يظهر ذلك من سياق كلامهم. قال في المسالك: «لا خفاء في أن لكل من الزوجين حقاً على الآخر - إلى أن قال بعد ذكر الأخبار الدالة على ذلك - و منه عدم الخروج من منزله بغير إذنه و لو إلى بيت أهلها، حتى عيادة مرضاهم و حضور ميسّتهم و تعزيتهم».^(١) وجه الدلالة: أن قوله «لاخفاء» ظاهر في وضوح ذلك و عدم الخلاف فيه بين الأصحاب.

بل صرح بنفي الخلاف في ذلك في الحقائق؛ حيث قال: «لا خلاف و لا إشكال في أن

لكلٍّ من الزوجين على الآخر حقوقاً واجبة و مستحبة - إلى أن قال - و مجمل حقوق الزوج عليها أن تطيعه و لا تعصيه... و لا تمنعه نفسها و إن كانت على ظهر قتب، و لا تخرج من بيته إلاً بإذنه»^(١).

و كذلك في الجواهر^(٢)؛ إذ عدّ من حق الزوج على الزوجة أن لا تخرج من بيتها إلاً بإذنه بعد دعوى الإجماع على أنّ لكل واحد من الزوجين حقّاً يجب على صاحبه القيام به. و على أيّ حال لا خلاف في ذلك بين الفقهاء، بل لم يُنسب الخلاف حتى إلى واحدٍ منهم.

لكن لا إجماع تعبدى في المقام كما لا يخفى؛ لدلالة النصوص المستفيضة بل المتظافرة على ذلك.

تحقيق النصوص الواردة
في المقام

و قد دلّت نصوص مستفيضة على عدم جواز خروج الزوجة من البيت بغير إذن زوجها. و إليك نبذةً من هذه النصوص:

١- صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال صلى الله عليه وآله لها: أن تطيعه و لا تعصيه و لا تصدّق من بيته إلاً بإذنه، و لا تصوم تطوعاً إلاً بإذنه، و لا تمنعه نفسها و ان كانت على ظهر قتب، و لا تخرج من بيتها إلاً بإذنه. و ان خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء و ملائكة الأرض الغضب و ملائكة الرحمة حتّى ترجع إلى بيتها. قالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله من أعظم الناس حقّاً على الرّجل؟ قال صلى الله عليه وآله والده، قالت: فمن أعظم الناس حقّاً على المرأة؟ قال صلى الله عليه وآله زوجها. قالت: فمالى عليه من

١- الحدائق الناضرة: ج ٢٤، ص ٥٨٧.

٢- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ١٤٦ - ١٤٧.

الحقّ مثل ماله عليّ؟ قال ﷺ: لا، ولا من كلّ مائة واحدة. قالت: والذي بعثك بالحقّ نبياً لا يملك رقبتي رجل أبدأ». (١)

ظاهر هذه الصحيحة وجوب ما ذكر فيها من حقوق الزوج على الزوجة. و ذلك بقرينة تعدّي الحق بلفظ «على» في السؤال فكذلك في الجواب، و بقرينة استحقاقها لعن الملائكة على خروجها من البيت بغير إذن الزوج، و لوحدة السياق.

٢- صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ان رجلاً من الأنصار على عهد رسول الله ﷺ خرج في بعض حوائجه و عهد إلى امرأته عهداً ألا تخرج من بيتها حتى يقدم. قال: و إن أباهما مرض فبعث المرأة إلى النبي. فقالت: ان زوجي خرج و عهد إليّ أن لا أخرج من بيتي حتى يقدم. و إن أبي قد مرض. فتأمرني أن أعوّده؟ فقال رسول الله ﷺ: لا اجلسي في بيتك و أطيعي زوجك فنقل فأرسلت إليه ثانياً بذلك فقالت: فتأمرني أن أعوّده فقال ﷺ: اجلسي في بيتك و أطيعي زوجك. قال: فمات أبوها فبعث إليه أن أبي قد مات. فتأمرني أن أصلى عليه؟ فقال ﷺ: لا، اجلسي في بيتك و أطيعي زوجك. قال: فدفن الرجل فبعث إليها رسول الله ﷺ: إن الله قد غفر لك و لأبيك بطاعتك لزوجك». (٢)

هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق. فانه رواها في الفقيه بسنده عن ابن أبي عمير عن عبدالله بن سنان. و إنها و إن وردت في واقعة شخصية في مورد عهد الزوج إلى امرأته بعدم خروجها من البيت في غيابه، إلا أن أمر النبي ﷺ إياها في طاعة الزوج و عدم الخروج من بيته ثلاث مرّات في الجواب عن سؤال الزوجة ظاهراً في وجوب طاعة الزوج في الخروج عن البيت حتى في عيادة الوالدين و الأهل أو في عزائهم.

و أيضاً دلّت هذه الصحيحة على عدم جواز خروجها لصلة الوالدين و الأرحام إذا نهاها الزوج أو عهد إليها بعدم الخروج. و ذلك بقرينة دلالة ذيلها على تقديم حق الزوج على حق

١- الوسائل: ب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

٢- فروع الكافي: ج ٥، ص ٥١٣، باب ما يجب من طاعة الزوج، ح ١ و من لا يحضره الفقيه: ج ٣، ص ٤٤١، ح ٤٥٣٢.

والوالدين عند الدوران، فضلاً عن سائر الأرحام.

٣- صحيحة علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه، قال: «سألته عن المرأة ألها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال عليه السلام: لا». (١)

هذه الرواية واضحة الدلالة على المطلوب، بل هي صريحة في نفي جواز خروج المرأة من البيت بغير إذن زوجها؛ إذ لا يحتمل في قول السائل: «ألها أن تخرج» غير السؤال عن جواز الخروج، وبتبعه لا يحتمل في قوله عليه السلام: «لا» إلا نفي الجواز. وقد بينا في محلّه من علم الأصول أنّ النص الصريح ما لا يُحتمل خلافه.

وقوله عليه السلام: «لا بأس» في الفقرة الثانية دلّ على نفي الحرمة و المنع و معناه الجواز. من أجل هذه القرينة يُحمل النهي في قوله عليه السلام: «ولا تصوم تطوعاً إلا بإذنه» - في صحيحة ابن مسلم السابقة آنفاً - على الكراهة.

هذا من جهة الدلالة، و أما سنداً، فهي صحيحة؛ لصحة طريق صاحب الوسائل إلى شيخ الطائفة، كما ذكره في بعض فوائد الخاتمة. و للشيخ طريق صحيح إلى كتاب علي بن جعفر في الفهرست. (٢) و ذلك أنّ إلى كتاب علي بن جعفر ثلاثة طرق:

أحدها: طريق عبدالله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن العلوي، عن جدّه عليّ بن جعفر. لكنّه ضعيف؛ إذ لم يثبت وثاقة هذا الرجل.

ثانيهما: طريق العلامة المجلسي في البحار، (٣) و هو أيضاً ضعيف؛ لأنّ رواته من المجاهيل. فانه ذكر طريقه إلى كتاب علي بن جعفر بقوله: «أخبرنا أحمد بن موسى بن جعفر بن أبي العباس، قال: «حدّثنا أبو جعفر بن يزيد بن النضر الخراساني... قال: حدّثنا عليّ بن الحسن بن

١- الوسائل: ب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٥.

٢- بحثنا عن ذلك مفصلاً في كتابنا: «مقياس الرواة»، ص ٣٣١ - ٣٣٣.

٣- بحار الأنوار: ج ١٠، ص ٢٤٩.

على بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عن علي بن جعفر»^(١) ولا أثر لواحد من هذه الأشخاص في شيء من كتب الرجال، حتى بأسامهم، فضلاً عن بيان أحوالهم.

ثالثها: طريق صاحب الوسائل، وهو صحيح حجة؛ إذ علّل صحة أسناد ما ذكره من الكتب الروائية - وفي ضمنها صرح باسم كتاب علي بن جعفر - بوجهين: أحدهما: تواتر الأخبار بثبوت هذه الكتب الموجودة عنده بمتونها. ثانيهما: صحة طريقه إلى مؤلف كتاب علي بن جعفر؛ إذ ذكر طرقاً عديدة مستفيضة إلى شيخ الطائفة الطوسي في الفائدة الخامسة من خاتمة الوسائل، أما الشيخ، فقد ذكر طريقين صحيحتين إلى علي بن جعفر. ذكرنا نص كلامه في كتابنا «مقياس الرواة»^(٢)

و أما تواتر ثبوت النسخة الموجودة عنده من كتاب علي بن جعفر، فقد صرح به في أول الفائدة الرابعة بقوله:

«في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، و شهد بصحتها مؤلفوها و غيرهم، و قامت القرائن على ثبوتها، و تواترت عن مؤلفيها، أو علّمتُ صحة نسبتها إليهم بحيث لم يبق فيها شكّ و لا ريب، كوجودها بخطوط أكابر العلماء و تكرّر ذكرها في مصنفاتهم و شهادتهم بنسبتها»^(٣).

و قال في أول الفائدة الخامسة: «في بيان بعض الطرق التي نروي بها الكتب المذكورة عن مؤلفيها، و إنّما ذكرنا ذلك تيمناً و تبرّكاً باتصال السلسلة بأصحاب العصمة عليه السلام، لا لتوقف العمل عليه، لثواتر تلك الكتب و قيام القرائن على صحتها و ثبوتها»^(٤).

١- بحار الأنوار: ج ١٠، ص ٢٤٩.

٢- مقياس الرواة: ص ٣٣٢.

٣- الوسائل: طبع الإسلامية: ج ٢٠، ص ٣٦ / الفائدة الرابعة.

٤- الوسائل: ج ٢٠، ص ٤٩، الفائدة الخامسة.

و يستفاد من كلامه أن كتاب علي بن جعفر وصل إليه بطريقين أحدهما: متن الكتاب بالتواتر، بلا واسطة خاصة، ثانيهما: ما وصل إليه من هذا الكتاب بواسطة جماعة من العلماء الأجلاء؛ حيث قال: «و أما الكتب المعتمدة التي نقلنا منها بالواسطة و لم تصل إلينا ولكن نقل منها الصدوق، و الشيخ، و المحقق، و ابن إدريس، و الشهيد، و العلامة، و ابن طاووس، و علي بن عيسى، و غيرهم من أصحاب الكتب السابقة، فهي كثيرة جداً. و نحن نذكر هنا جملة مما صرّحوا باسمه عند النقل منه، و نقلنا نحن عنهم عنه. فمن ذلك:.... كتاب علي بن جعفر و هذا غير الكتاب الذي وصل إلينا و نقلناه منه بغير واسطة».^(١) و بهذين الطريقين يثبت اعتبار ما رواه في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر.

٤- موثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ أيما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقة لها حتّى ترجع».^(٢)

فإن حرمان الزوجة شرعاً عن النفقة ظاهرٌ في كون خروجها من البيت بغير إذن الزوج من موارد النشوز؛ لأنّ السبب الوحيد الموجب لحرمانها عن استحقاق النفقة بالإجماع و النصوص القطعية.

٥- قوله ﷺ: «و لا تخرج من بيتها، إلا بإذنه» في خبر العزمي، و ما رواه الصدوق في الفقيه و الخصال بإسناده عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام.^(٣)

٦- ما رواه في الوسائل بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال: «نهى رسول الله ﷺ أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها، فإن خرجت لعنها كلّ ملك في السماء و كلّ شيء تمرّ عليه من الجنّ و الإنس حتّى ترجع إلى

١- الوسائل: ج ٢٠، ص ٤٧.

٢- الوسائل: ب ٦ من أبواب النفقات، ح ١.

٣- الوسائل: ب ٧٩ من، ح ٢ / ب ١١٧ / ح ٦.

بيتها»^(١).

٧- ما رواه الصدوق بإسناده، عن عبد العظيم الحسيني عن محمد بن عليّ الرضا عليه السلام، و
عن آبائه عليهم السلام، عن علي عليه السلام - في حديث المعراج عن النبي صلى الله عليه وآله في ما شاهده هناك من عذاب
المرأة التي تخرج بغير إذن زوجها - قال: «و أما المعلقة برجلها، فإنها كانت تخرج من بيتها بغير إذن
زوجها»^(٢). لا إشكال في تمامية دلالتها على الحرمة بقريته ما ذكر لها من العذاب الشديد في
القيامة، إلا أن في سندها ضعف بوقوع سهل.

إلى غير ذلك من النصوص المتظافرة المطمئن بصدور مضمونها عن المعصوم.
هذه النصوص لا إشكال في تماميتها سنداً و دلالةً على المطلوب، مضافاً إلى اتفاق
الأصحاب على مضمونها.

ثم إنه قد يستدلّ لذلك بما ورد من النصوص الآمرة بتحسين الزوجة في البيوت.
مثل معتبرة عبدالرحمان بن سيابة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن الله خلق حواء من آدم، فهمة
النساء الرجال، فحصنوهن في البيوت»^(٣).

و صحيح غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن المرأة خلقت من الرجل وإنما همئها
في الرجال فاحبسوا نساءكم»^(٤).

و صحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: النساء عي و عورة
فاستروا العورة بالبيوت»^(٥).

١- الوسائل: ب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٥.

٢- الوسائل: ب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٧.

٣- الوسائل: ب ٢٣ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٤.

٤- الوسائل: ب ٢٤ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٥.

٥- الوسائل: ب ٢٤ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٤.

وجه الاستدلال بهذه النصوص على المطلوب أنه لو لم يجب على النساء طاعة الأزواج في الخروج من البيت و جاز خروجهنّ بدون إذنهم لما يؤمر الرجال بتحسينهنّ؛ للزوم اللغوية حينئذٍ.

و فيه: أنّ غاية مدلول هذه النصوص وجوب طاعة الزوج للمرأة لو أمرها زوجها بالقرار في البيت أو نهاها عن الخروج منه. و أمّا حرمة خروجها من البيت بغير إذن مطلقاً و لو لم ينهها عن الخروج بحيث يجب عليها الاستئذان من الزوج للخروج مطلقاً - كما هو محل الكلام - فلا يستفاد من هذه النصوص. هذا، ولكن في النصوص السابقة كفاية لإثبات المطلوب.

محصل الكلام: عدم جواز خروج الزوجة من بيت زوجها بغير إذنهما باتفاق النص و الفتوى. و إنّ الصالح للاستدلال من نصوص المقام، عدّة نصوص، و هي: صحيحنا محمد بن مسلم، و علي بن جعفر، و موثقة السكوني؛ مؤيداً بسائر نصوص المقام، و هي من حيث المجموع مستفيضة.

هذا، ولكن الأمر بتحسين النساء في البيوت إنّما هو في ما إذا لم يكن ذلك موجباً للظلم و المعاشرة بالمنكر؛ لحرمة الظلم، و لقوله تعالى: ﴿وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ففي موردتهما - مضافاً إلى انتفاء الأمر بالتحسين؛ لانصرافه إلى غير موردتهما بقريئة الضرورة العقلية و الدينية - يتوجه إليه النهي و التحريم، و ان يجب على الزوجة طاعته حينئذٍ كما دل عليه النصوص. نعم إذا استلزم ذلك الضرر و الحرج تنتفي الحرمة و يجوز للزوجة الخروج حينئذٍ بغير إذن زوجها. كما أنّ حرمة خروجها عن البيت بغير إذنهما تنتفي ما إذا استلزم الحرج و الضرر، نظراً إلى حكمة أدلة نفي الحرج و الضرر على جميع أدلة الأحكام الأولية إلا ما أُخذ في موضوعه الحرج و الضرر - كالجهاد و الخمس و الزكاة -؛ حذراً من لزوم اللغوية. و السر في ذلك: أنّها ناظرة إلى كيفية تشريع الأحكام الأولية و دلت على جعلها لغير الموجب

للحرج والضرر.

و هاهنا سؤال يُطرح اليوم في المحافل العلمية، وهو أنّ لبعض النساء مشاغل إدارية نسائية مهمّة و تكون من الواجبات الكفائية الأكيدة كالطباة لعلاج النساء و تعليمهنّ مما لا يجوز التدخّل فيه للرجال من مختصات النساء. ولكن ربما يمنع الأزواج و ينهون الزوجات عن الخروج من البيت. فهل يجوز لهنّ في مثل هذه الموارد مخالفة أزواجهن بخروجهن من البيت؟ أو هل يجوز لهنّ حينئذٍ الخروج من البيت بلا إذن أزواجهن و لو لم يكن لهنّ أمر و لا نهى في ذلك؛ بحيث يشترط في جواز خروجهن إذنهم كلياً أو في آحاد موارد الخروج؟

و الجواب: أنّ مقتضى ما حققناه من القاعدة عدم جواز خروجهنّ بلا إذن أزواجهن مطلقاً لأيّ واجب كان. و أيّ واجب أوجب من صلة الوالدين؟ و إنّ قطعها من الكبائر مع ذلك حرّم الشارع خروج الزوجة لذلك من البيت بلا إذن زوجها. نعم إذا توقف على خروجها إنقاذ نفس محترمة أو كان بأمر الحاكم الشرعي، أو أيّ واجب مهمّ أحرز أهميته عند الشارع من طاعة الزوج، يجوز لها الخروج حينئذٍ بغير إذنه؛ إمّا لحكومة أدلّة ولاية الفقيه المطلقة على أدلّة جميع الأحكام الأولية - كأدلّة نفي الحرج والضرر -، و إمّا لقاعدة الأهمية، و إلّا فلا يجوز لها الخروج من بيت زوجها من غير إذنه مطلقاً و لو لفعل أيّ واجب؛ لإطلاق نصوص النهي و عدم ثبوت مقيّد له.

فتحصل أنّه يستفاد من العومات و إطلاقات نصوص المقام عدم جواز خروج الزوجة من بيت الزوج بغير إذنه مطلقاً، إلّا إذا استلزم ذلك الحرج والضرر، أو عرض لها واجب أهم؛ لتقدّم أدلّة نفي الحرج والضرر بالحكومة و تقدّم الأهم؛ لقاعدة الأهمية.

و أما إذا كان خروج المرأة من البيت لأداء واجب شرعي فهو على قسمين أحدهما: ما كان من قبيل حقوق الناس كصلة الأرحام - مالية أو غير مالية - فحق الزوج مقدّم و لا يجوز لها الخروج من البيت لذلك بغير إذن زوجها، كما عرفت من نصوص المقام.

ثانيهما: حقوق الله و هذا النوع من الواجبات لو أمكن إتيانه في البيت، لا يجوز لها الخروج من البيت لفعله بغير إذن زوجها؛ لعدم وجوب إتيانها في خارج البيت، فلا معارض لوجوب طاعة الزوج و حرمة خروج الزوجة بغير إذنه حينئذٍ و أما إذا لم يمكن فعله في البيت إما عقلاً مثل فعل الحج الواجب، و إما شرعاً كما لو كان مكان البيت مغصوباً، فلا يجب طاعة الزوج و لا يعتبر إذنه في خروجها من البيت لأجل فعل هذا النوع من الواجبات ؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق سواء كان هو الزوج أو الوالد، بل يجب الخروج لفعل ذلك، إلا إذا كان حرجياً أو ضرورياً.

هذا هو مقتضى القاعدة المستفادة من النصوص الواردة في خروج المرأة من البيت.

محاذير أخرى شرعية مترتبة

على اشتغال المرأة

في خارج البيت

و هناك محاذير شرعية أخرى تترتب على اشتغال المرأة في خارج البيت.

منها: اختلاط المرأة مع الرجال الأجانب حال الاشتغال في خارج البيت. و قد دلت النصوص المستفيضة على منعه و تحريمه. و قد سبق ذكر هذه النصوص و تحقيقها في الجزء الثالث من هذه الحلقات.

و منها: الابتلاء بمحرّمات الكشف و النظر حال الاشتغال ؛ لما يستلزمه من إبداء بعض مواضع الزينة و نظر الرجال الأجانب إليها.

و منها: الابتلاء بمعاشرة الأجانب و مجالستهم باقتضاء اشتغالها في خارج البيت. كل هذه المحاذير واقعة في زماننا و نشاهدها برأى العين ، بل شاعت و تداولت بحيث خرجت عن زمام مراقبة مسؤولي الحكومة الاسلامية ، بل لا جرأة لأحد من المؤمنين على الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

و المتحصّل : أنّ اشتغال المرأة في خارج البيت إذا كان مستلزماً لبعض المحاذير الشرعية المزبورة لا يجوز.

حكم اشتغال المرأة

خارج البيت في نفسه

كل ما سبق من الكلام كان في حكم اشتغال المرأة خارج

البيت بلحاظ ما يستلزمه من المحاذير الشرعية.

وأما مع قطع النظر عن المحاذير المزبورة أو إذا لم يكن مستلزماً لأيّ محذور شرعي،

فقد وقع الكلام في حكم اشتغال المرأة.

و التحقيق: أنّ اشتغال المرأة تارةً: يكون في داخل البيت، وأخرى: في خارجه.

أما اشتغالها في داخل البيت، فتارةً: يكون في ما يرتبط بشؤون الأسرة و خدمة الزوج

و تربية الأولاد و حضانتهم، فهذا يدور بين واجب و مستحب شرعى. وكلها مورد أمر الشارع

و طلبه إما استحباباً مؤكداً في حد فضيلة الجهاد في سبيل الله أو وجوباً في ما يرتبط بحقوق

الزوج و الأولاد الواجبة عليها. و هذا خارج عن موضوع الاشتغال.

و أخرى: يكون كسباً غير مرتبط بشؤون الأسرة، من أنواع المكاسب. و حكمه انه ما

دام لم يزاحم حقوق الزوج و الأولاد لا إشكال في جوازه و لا دخل لإذن الزوج و لا أمره و

نهيه فيه. و عند المزامحة لا يجوز. و هذا أيضاً واضح لا كلام فيه.

و إنّما الكلام في حكم اشتغال المرأة في نفسه: مقتضى القاعدة جواز اشتغال المرأة في

خارج البيت؛ لفرض عدم استلزامه أيّ محذور شرعي آخر، و دخوله في العمومات و اطلاقات

جواز الكسب الحلال من التجارات و الحيازات و الحرف و المهن الشاملة لكلّ مكلف، رجلاً

كان أو امرأة.

هذا، مضافاً إلى بعض النصوص بالخصوص كتاباً و سنّة. مثل ما دل من الآيات على

اشتغال بنات شعيب النبي ﷺ بالرعاية، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ

الرَّعَاءُ^(١).

وقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾^(٢)؛ إذ دلّ بالمنطوق و المطابقة على جواز مالكية المرأة لما اكتسبته من المال، و دلّ بالفحوى على جواز الكسب و الاكتساب و الاشتغال للمرأة كالرجل. و إن قد يشكل على الاستدلال به بعدم نظره إلى أصل جواز الكسب.

وقوله: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٣)؛ إذ المراد بابتغاء فضل الله في هذه الآية اكتساب رزق الله تعالى

و الحاصل: أن مقتضى الإطلاقات الأولية جواز الكسب و الاشتغال للنساء بلا فرق بين كونه في داخل البيت أو خارجه. و لابد للخروج عن هذه من المطلقات من قيام دليل. و سيأتي البحث عن أدلة المنع.

ب

١- القصص ٢٣.

٢- النساء : ٣٢.

٣- الجمعة: ١٠.

أدلة منع اشتغال
المرأة في خارج البيت

قد استدل لمنع اشتغال المرأة في خارج البيت بوجوه، و

إليك عمدتها:

١- ما ورد في نهج البلاغة عن علي عليه السلام و رواه الكليني، قال عليه السلام: «لا تملك المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها؛ فإن المرأة ريحانة وليست بقهرمانة»^(١)؛ بدعوى كون اشتغال المرأة في خارج البيت من قبيل تمليكها ما يجاوز نفسها.

وفيه: أولاً: أنّ سند هذه الرواية ضعيفة. و ثانياً: أنّ ظاهرها النهي عن إعطاء المُلْك و الولاية إلى المرأة و توليتها على ما هو خارج عن أمورها الشخصية و يرتبط بغيرها، حتى تربية الأولاد في محيط الأسرة؛ لأنّها تجاوزت عن شخصها و ترتبط بغيرها.

و دعوى نظره إلى الاختصاص بأمور البيت خلاف الظاهر؛ لعدم قرينة على التقييد. وأمّا سنده، فهو وإن كان ضعيفاً، إلّا أنّ تعدّد طرقه و رواته يقوّي جانب صدورها عن المعصوم عليه السلام، و إن لا يوجب اعتباره.

قوله ريحانة: استعارة في الاسناد بلحاظ خصوصية الرياحين من حيث ظرافتها و تأثرها من ناحية أقلّ الصدمات و أصغر الضربات، كذلك المرأة. و هذا التعبير كناية عن غلبة العواطف و الاحساسات على عقل المرأة بحسب طبعها اللطيف الرقيق.

قوله ليست بقهرمانة؛ أي ليست ذات عزم راسخ و رأي ثابت بل في معرض التغيّر و الفساد و الانقلاب دائماً بمقتضى رقة قلبها و غلبة احساسها على عقلها. و يحتمل كون المراد من قهرمانة القوة البدنية كما هو مقتضى وضع لفظها، ولكن التفسير الأول أنسب بالسياق و تقتضيه مناسبة الحكم و الموضوع بلحاظ سائر فقرات الحديث؛ لأنّ الولاية على الأمور إنّما

تستدعي الاصابة في الرأي وقوة التدبير و الراسخية في العزم، و لاتدور مدار القوة البدنية. و هذه القرينة تدفع الاحتمال الأول.

و على أى حال لا ربط لهذه الرواية بالمطلوب، مضافاً إلى ضعف سندها.

٢- ما رواه الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول مرسلأ عن النبي ﷺ : «وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاؤكم، وأموركم إلى نساكنكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها»^(١). وجه الدلالة: أن الوعد بالعذاب ظاهر في التحريم؛ لأنه كناية عن استحقاق القوم للعذاب و الهلاكه ؛ لأنّ التعبير المزبور ظاهر في الاستحقاق للعذاب و أي عذاب أشدّ في الدنيا من الانغمار و الحبس و الدفن في بطن الأرض بخسف و نحوه، أو من سبب الموت لو كان هذا التعبير كناية عن الموت، كما جاء في كلام سيد الشهداء عليه السلام «الموت أولى من ركوب العار». و قوله: «أموركم...» عام ينحلّ إلى أفرادها، فيشمل كل أمر. فلاوجه لاختصاصه بصورة غلبة النساء على أكثر أمور الاجتماع. كما أنّ تعلّق الوعيد بمجموع الفقرات من حيث المجموع خلاف الظاهر، بل ظاهر الحديث الانحلال حسب الفقرات.

و اتضح بهذا البيان وجه عدم اختصاص الأمور بشؤون الحكومة و الإمارة، بل يدخل فيه اشتغال النساء بالكسب؛ إذ يأخذن بذلك زمام نفقات الأسرة و يستتبع ذلك أخذهنّ زمام أمور الرجال.

٣- ما رواه الديلمي في أعلام الدين بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ليأتين على الناس زمان يُظرف فيه الفاجر ويقرب فيه الماجن ويُضعف فيه المنصف. قال عليه السلام: فقيل له متى يا أمير المؤمنين عليه السلام؟ فقال عليه السلام: إذا اتّخذت الأمانة مغنماً والزكاة مغرماً والعبادة استطالة والصلة منأ. فقيل: متى ذلك يا أمير المؤمنين عليه السلام؟ فقال: إذا تسلّطن النساء وتسلّطن الإماء وأمر

الصبيان»^(١).

وجه الدلالة: أن لسان هذه الرواية ينادي كون المذكورات كلها من الآفات و مفسد آخر الزمان ؛ لأنها في مقام بيان ما سوف يبتلي به الناس في آخر الزمان من الاعوجاج عن الدين الحنيف و الانحراف عن الصراط المستقيم و الخروج عن جادة الشريعة، كما لا يخفى.

و قوله «تسلطن» يشمل بإطلاقه كل ما يوجب سلطة النساء على امور الرجال. و من ذلك اشتغالهن لأنهن باكتساب المال يرون لأنفسهن غنى و استقلالاً عن الرجال و لا يُطغْنهن و يأخذن بذلك زمام امور الرجال، كما نشاهد الآن. بل بقرينة مقابلته لقوله: « و أمر الصبيان» ظاهر في إرادة السلطة من غير جهة الإمارة و الحكومة، و لا أقل من دخولها في المراد.

٤- قول امير المؤمنين عليه السلام: «كل امرئ تدبره امرأة، فهو ملعون»^(٢).

وجه الدلالة: أن أخذ زمام الأمور المالية و الاقتصادية يستلزم أخذ زمام التدبير في سائر الأمور قهراً. إلى غير ذلك من النصوص.

٥- مزاحمة الاشتغال لحضانة الصغار و تربية الأولاد التي هي من أهم وظائف المرأة، بل تختص بها؛ لما لها من الملائمة لطبعها و غريزتها و فطرتها.

و فيه: أن حضانة الأولاد و تربيتهم ليست بواجب شرعي على النساء، بل لهن أخذ الأجرة بازائها من الأزواج إن شئن. و على فرض وجوبها بالعرض لاشتراطها في متن العقد و غير ذلك من الاسباب الشرعية العارضية، ربما يمكن الجمع بينها و بين الاشتغال في خارج البيت بنحو، و لو باستيجار مربية. و على فرض عدم إمكان الجمع في موارد أو الاخلال فيها لأجل الجمع بينهما، تختص الحرمة بتلك الصورة. فلا يصح هذا الوجه لإثبات منع اشتغال المرأة خارج البيت مطلقاً.

١- بحار الأنوار ١٠٠ : ٢٤١ / ٢٣.

٢- الكافي: ج ٥ ص ٥١٨، ح ١٠.

٦ - استقرار سيرة فاطمة الزهراء عليها السلام بنت رسول الله و ساير نساء أهل البيت على عدم الاشتغال في خارج البيت و لو كان مثل هذا الأمر المهم جائزاً مشروعاً لصدر منهنّ. و لو صدر، لبان و نُقِل إلينا. و على مدعي خلاف هذه السيرة إثبات مدّعا.

و يمكن الجواب عن هذه الوجه بأنّ عدم اشتغال نساء أهل البيت عليهم السلام لعلّه لاختيار أحد طرفي الجواز بل الطرف الراجح؛ لاستحباب تركه.

أولياء الأيتام في التأديب والتربية، والأموال، والنكاح

- أولياء تأديب الأيتام والأولاد الصغار وتربيتهم
- تحقيق حكم حضانة الأيتام والأولاد الصغار
- الأمّ أحقّ بحضانة الولد في مدة الرضاع
- الأمّ أحقّ بالأنثى بعد زمان الرضاع إلى خمس سنين
- الأب أحقّ بالابن بعد الفطام
- أحقية الأمّ بحضانة الولد ما لم تتزوج

خلاصة البحث

١١- تأديب الصغار و تحسينه بغير ضرب ولا عُنْف ولا أيّ تعزير، بل برفق و نصيحة و مداراة لا يحتاج إلى ولاية، بل من المحاسن العقلانيه و أمضاه الشارع. و أما تأديب الأولاد الصغار بالضرب، فلا خلاف في جوازه للأب تأديباً أو عقوبة من باب التعزير. و دلت على ذلك نصوص مستفيضة، و اختلفت في عدد الضربات، و الأقوى تحديدها بعدد أسنان الصبي إذا كان الضرب للتأديب؛ بدلالة صحيحة الحلبي. و أما ضربه تعزيراً، فالأقوى جواز التعدي إلى عشرين سوطاً؛ لإطلاق موثقة إسحاق و عدم صلاحية سائر نصوص المقام لتقييده. و أما ضربه للتعليم، فقد حُدّد بثلاث ضربات بدلالة معتبرة السكوني.

١٢- أما ضمان الجناية المتفقة بالضرب، فادّعى في المبسوط الاجماع على ضمان المعلم مطلقاً، لكن معتبرة السكوني دلت على نفي قصاصه إلى ثلاثة ضربات، لكنها لا تنافي ضمان الدية و الخسارة المالية. أما في الضرب للتعزير و التأديب، فلا قصاص في حق الأب، لكن ضمان الدية و الخسارة ثابتة بإطلاق أدلته و النصوص الخاصة و فتوى الأصحاب. و مقتضى القاعدة سقوط الضمان في ما ورد أمر الشارع بالضرب للتأديب أو التعزير ما لم يتعدى الولي عن الحدّ المجدّد في النصوص.

١٣- الحضانة - بالفتح و الكسر - هي الولاية على صيانة الصبي و تغذيته و تربيته. و يستفاد من النصوص أنّها حق حكمي غير قابل للإسقاط، مضافاً إلى أنّه المعروف بين الأصحاب.

١٤- الأم أحقّ بحضانة الولد مطلقاً مباشرة إذا رضيت بمثل ما تأخذ المُرْضعة أو بدونه؛ بدلالة النصوص المستفيضة و الشهرة العظيمة بين الأصحاب، لكنه قبل الفطام. أما بعد الفطام، فالأب أحقّ بحضانة الذكر مطلقاً، و الأم أحقّ بحضانة الأنثى إلى سبع سنين؛ لأنّه مقتضى الجمع بين

نصوص المقام، ولذهاب معظم الأصحاب إلى ذلك.

٥ أحقية الأم بالولد إنما هي ما إذا لم تتزوج، وإلا فالأب أحق بالولد مطلقاً؛ لدلالة النصوص.

٦ اتفق النص والفتوى على ولاية الأب على أموال الولد قبل بلوغه، وكذا الجد بل أولويته على الأب عند التعارض في النكاح.

٧ لا خلاف في ولاية الوصي والقيم المنسوب من الولي الميت على الأيتام وعدم وصول النوبة إلى الحاكم مع وجودهما. وأيضاً دلت على ذلك نصوص مستفيضة.

٨ المعروف بين الفقهاء عدم ولاية الأم، والجد للأم، الأخ، والعم، والخال على نكاح الصغار. ولا دليل على ولايتهم من النصوص، بل النصوص دالة على عدم ولايتهم.

قد بحثنا تفصيلاً عن تعيين أولياء الصغار، و تحديد ولايتهم على تأديب الصغار و حضانتهم و عن أولياء عقد النكاح في الرقم الرابع من هذه المجلة؛ و في الجزء الثاني و الخامس من كتاب النكاح من كتابنا: «دليل تحرير الوسيلة». و أيضاً بحثنا عن تعيين أولياء أموال الأيتام في كتاب الأسرة من دليل تحرير الوسيلة. و إليك محصّل الكلام في كلّ واحد من هذه المحاور الأربعة:

١ - تعيين أولياء تأديب الصغار و الأيتام و تربيتهم.

٢ - تحقيق حكم حضانة الأولاد و متولّيها في الشرع.

٣ - تعيين أولياء العقد. ٤ - تعيين أولياء أموال الصغار و الأيتام.

نبحث في هذه الحلقة عن المحورين الأولين و نوكل البحث عن الآخرين إلى المباحث

القادمة.

أولياء تأديب الصغار

و الأيتام و تربيتهم

أصل جواز تأديب الصغار و تحسينه - بغير ضرب أو

حبس أو أيّ تعزير - لا يحتاج إلى ولاية شرعية؛ لأنّه من المحاسن العقلانية و جرت عليه سيرة العقلاء و لم يرد من الشارع ردع، بل أمضاه بدلالة النصوص المعتبرة. و المحتاج إلى الولاية الشرعية إنّما هو تعزير الصبي للتأديب أو التعليم^(١) بضرب أو حبس. و قد بحثنا تفصيل ذلك

١- الكافي: ج ٦، ص ٤٧، ح ٨ / الخصال: ٥٤٨ / الأمالي: ص ٤٥٤ / الوسائل: ب ٨٥ من أبواب الأحكام الأولاد، ح ١. الوسائل: ب ٨٦ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١ / ب ٨٢ ح ٢ / ب ٨٣ ح ٤، ٥، ٦، ٩ / ب ٣٥ من أبواب مقدمات الطلاق.

سابقاً، وقد حققنا هناك روايات المقام واستنبطنا الحكم من مجموعها. وإليك حاصل ذلك التحقيق.

ولا خلاف بين الأصحاب في أصل جواز ضرب الأب ولده الصبي تعزيراً أو تأديباً، كما يشعر به حكمهم بكراهة ضربه بما زاد عن عشرة أسواط.^(١) وقد دلّت على ذلك نصوص مستفيضة.

وأما تحديد الضربات، فقد دلّت النصوص^(٢) على تحديد ضرب الصبي - في موارد ارتكابه ما يوجب الحدّ - بما دون الحد، وبعده الأسنان، وبمبلغ سنّه. والأقوى تحديده بعدد أسنانه؛ لصحيحة الحلبي، ووضوح دلالتها، وتقييد إطلاق التحديد بمادون الحدّ بها، وأما رواية الكناسي الدالة على التحديد بمبلغ السنّ، فهي ضعيفة.

وأما ضرب الصبي تعزيراً - في غير موارد الحدود - فقد حُدّد في النصوص^(٣) بخمسة أسواط، وستة، ولكن الرواية الدالة - وهي موثقة إسحاق - على ذلك غير تامة دلالة؛ إذ لا مفهوم لها، لعدم مفهوم للعدد، فلا تدلّ على نفي الأكثر. وأما ما دلّ على التحديد بالخمسة أو الستة وهو خبر حماد،^(٤) فهو ضعيف سنداً. والتحقيق جواز التعديّ إلى عشرين سوطاً؛ لإطلاق موثقة إسحاق^(٥) الشاملة للصبي بإطلاقها، وعدم صلاحية ما ورد في تحديد ضرب

ح ١، ٣.

١- جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٤٤٤ / قواعد الأحكام: ج ٣، ص ٥٤٨ / الإيضاح: ج ٤، ص ٥٠٨ / اللعة، ص ٢٤١ / المهذب البارع: ج ٥، ص ٧٦ / شرح اللعة: ج ٩، ص ١٩٣ / المسالك: ج ١٤، ص ٤٥٤ / رياض المسائل: ج ٢، ص ٤٨٢.
٢- الوسائل: ب ١ من أبواب مقدمات الحدود، ح ١ / ب ٦، ح ١ / ب ٩ من أبواب حدّ الزنا، ح ٢، ١ / ب ٢ من أبواب حدّ اللواط، ح ١ / ذكرنا هذه النصوص في مباحث أحكام الصبي من كتابنا: دليل تحرير الوسيلة: في أحكام الأسرة: ص ٢٧٤ / الوسائل: ب ٣٠ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٢.

٣- الوسائل: ب ١٠ من أبواب بقية الحدود، ح ١ / ب ٨، ح ١.

٤- الوسائل: ب ٨ من أبواب بقية الحدود، ح ١.

٥- الوسائل: ب ١٠ من أبواب بقية الحدود، ح ١.

الصبي تأديباً لتقييده. و أما ضربه للتعليم، فقد دلت معتبرة السكوني^(١) على تحديده بثلاث ضربات.

و أما ضمان الجناية المتفقة بالضرب، فلو اتفقت جناية، أو خسارة، أو صدمة على الصبي، فلو كانت بضربه للتعليم، ادعى في المبسوط الإجماع على ضمان المعلم مطلقاً و تبعه الأصحاب، لكن المعتبرة دلت على نفي قصاصه إلى ثلاث ضربات، و لكنّه لاتنافي ضمان الدية و الدرك و الخسارة.

أما إذا كان الضرب لغير التعليم، من التعزير و التأديب، لا قصاص في حق الأب؛ إذ لا يقاص الأب لقتل ولده و لا للجناية عليه؛ لقيام النص و الفتوى مطلقاً، سواء كان للتأديب أو غيره، بل عمداً. لكن ضمان الدية و الخسارة ثابت بإطلاق أدلته، و بدلالة النصوص الخاصة، و لفتوى الأصحاب بذلك، بل استظهر في المسالك من كلماتهم اتفاقهم على أنّ تأديب الصبي مشروط بسلامته.

و مقتضى القاعدة عدم الضمان في المقدار المشروع من الضرب، لكن ادعى الشهيد الإجماع على ضمان تأديب الصبي، لكن المتيقن منه غير الضرب للتعزير في موارد الحدود؛ لما ورد في النصوص من الأمر به. فلا مناص من العمل بمقتضى الأمر في غير المتيقن من هذا الإجماع.

و أما لو لم يراع الأب العدد، أو التخفيف في الضرب فاتفقت الجناية لشدّته، ضمن بمقتضى القاعدة - مضافاً إلى الإجماع و النص -؛ لما ورد من الأمر بالتخفيف و الرفق في ضرب الصبي، حتى لو كان تعداد الضربات أقلّ من العدد المعين.

المستفاد من نصوص المقام ولاية الأب و الجد على التأديب، دون الأمّ. و لما كانت

الولاية الشرعية بحاجة إلى الحجة الشرعية و هي لم تقم في حق الأم تنتفي ولاية الأم. و تنفذ إجازة الأب للأم؛ لأنّ الضرب للتأديب و التعليم من قبيل الحكومة. فكيف ينفذ إجازة ولى أمر الحكومة لمسؤوليها؟ كذلك ينفذ إجازة الأب للأم في أمر الضرب للتأديب، نعم لا تنتقل الولاية بالتوكيل، بحيث يكون للوكيل الولاية على الضرب.

و أما السيرة المدّعاة بين المتسرعة في المقام على الضرب، فهي على فرض استقرارها، إنّما المتيقن منها جريانها على أصل التأديب بغير ضرب أو على الضرب الخفيف، لا على الضرب الشديد بسوط أو خشب.

ولاية الأب و الجد على ضرب الصبي لا تقتضي جواز أخذهما الأجير لذلك، لأنّ أمر التأديب نوع من الحكم و هو لا يقبل الأجير، بلافرق في الأجير بين الزوجة و بين غيرها، إلّا في إنفاذ أمر الأب و إجراء حكمه.

إذا وقع التزاحم بين الأب و الجدّ في التعزير يقدّم الأعراف بمصالح الولد و الأحسن تدبيراً في تربيته، و هو الأب غالباً؛ لكثرة معاشرته و مباشرته مع الصبي، و من هنا لا يقاس المقام بباب النكاح المقدّم فيه الجدّ عند التشاح؛ لانتفاء الخصوصية - المعتبرة في المؤدّب - في الولاية على النكاح.

و قد بحثنا عن ذلك كلّ سابقاً في هذا الكتاب.

حضانة الأولاد وأحكامها

الأم أحق بحضانة الولد

في مدة الرضاع

١ - يقع الكلام: أولاً: في أحقية الأم من الأب بحضانة

الولد في مدة الرضاع. و ثانياً: في ثبوت هذا الاستحقاق في صورة عدم الإرضاع. و ثالثاً: في أحقية الأب لحضانة الذكر بعد زمان الإرضاع، و أحقية الأم بالارضاع الأنثى إلى سبع سنين.

تحقيق ذلك:

أنّ المستفاد من كلمات كثير من الأصحاب كون الحضانة - بفتح الحاء و كسر ها - هي الولاية على تربية الطفل و تغذيته و تأديبه. و هي حق قابل للإسقاط كالارضاع، لا من قبيل الحق الحكمي الواجب الذي هو غير قابل للإسقاط - كما يوهمه عبارات بعض الأصحاب -؛ لعدم دليل عليه من النص و الإجماع، بل بعض التعابير الوارد في النصوص يُشعر بكونها حقاً قابلاً للإسقاط كالرضاع، مثل ما ورد فيها من تعليق ذلك على مشيئة الأم. من هنا أشكل بذلك عليهم في الجواهر^(١).

هذا، ولكن الأصح أن الحضانة غير الولاية، بل هي نفس التولي و التكفل لصيانة الصبي و حفظه و تربيته. و أما الولاية على الحضانة، فهي اختيارٌ شرعي على ذلك مستفاد من النصوص الشرعية، كما في الولاية على الإفتاء و القضاء و الحكومة كما أن الولاية على الحضانة غير الولاية على التربية. ففي جميع ذلك تكون الولاية - في ماهيتها - غير متعلّق

١- قال النووي: و أما الحضانة - بالفتح و الكسر -، فهي كما في القواعد و المسالك ولاية و سلطنة على تربية الطفل و ما يتعلّق بها من مصلحة حفظه و جملة في سريره و كحله و تنظيفه و غسل خرقة و ثيابه و نحو ذلك، و فيه: أنّه إن كان المراد أنّها ولاية كغيرها من الولايات التي لا تسقط بالإسقاط و أنّه تجب على الأم مراعاة ذلك على وجه لا تستحق عليه الأجرة - كما صرح به في المسالك - منهما، ليس في شيء من الأدلّة ما يقتضي ذلك، بل فيها ما يقتضي خلافه، كالتعليق على مشيئتها و التعبير بالأحقية، بل ظاهرها كون هذه الأحقية مثلها في الرضاع، و حينئذٍ لا يكون ذلك واجباً عليها، ولها إسقاطه و المطالبة بأجرته، أللهم إلا أن يكون إجماعاً و لم نتحققه، بل لمن نثر على تحرير لأصل المسألة في كلماتهم. / جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

الولاية.

ثم إنّه وقع الكلام في أنّ حق الحضانة من قبيل الحكم الشرعي و غير قابل للإسقاط. كما قال في المسالك: «لا خلاف في أنّ الأمّ أحقّ بالولد مطلقاً في مدّة الرضاع إذا كانت متبرّعة أو رضيت بما يأخذ غيرها من الأجرة، فيجتمع لها في الحولين حقّ الرضاع و الحضانة، و لها الأجرة على الرضاع - على ما فصل - دون الحضانة. نعم، لو احتاج الطفل إلى نفقة زائدة على الرضاع و الحضانة فهي على الأب الموسر أو مال الولد إن كان له مال كأجرة الرضاع، و منها ثمن الصابون لغسل ثيابه و خرقه، دون نفس الفعل فإنّه على الأمّ، لأنّه من متعلّقات الحضانة. و كذا القول في غيرها ممّن تثبت له الحضانة».^(١) و استحسنه في الرياض: حيث قال: «و نقل عن بعض الأصحاب وجوبها و هو حسن حيث يستلزم تركها تضييع الولد، إلّا أنّ الحضانة حينئذٍ تجب كفاية كغيره من المضطّرين».^(٢)

ولكن خالف ذلك في الجواهر بقوله: «أن كان المراد أنّها ولاية كغيرها من الولايات التي لا تسقط بالإسقاط و أنّه تجب على الأمّ مراعاة ذلك على وجه لا تستحق عليه الأجرة - كما صرح به في المسالك - منهما، ليس في شيء من الأدلّة ما يقتضى ذلك، بل فيها ما يقتضى خلافه، كالتعليق على مشيئتها و التعبير بالأحقية، بل ظاهرها كون هذه الأحقية مثلها في الرضاع، و حينئذٍ لا يكون ذلك واجباً عليها، و لها إسقاطه و المطالبة بأجرته، أللهمّ إلّا أن يكون إجماعاً و لم نتحققه، بل لم نعر على تحرير لأصل المسألة في كلماتهم».^(٣)

هذا من جهة تحرير الأقوال. أما النصوص، فما ورد في النصوص^(٤) من التعبير بالأحقية لا ظهور له في كونها قابلة للإسقاط؛ لأنّ التعبير بالحق و الأحقية يعم ذلك، فرب حق غير قابل

١- مسالك الأفهام: ج ٨، ص ٤٢١.

٢- رياض المسائل: ج ١٠، ص ٥٢٩.

٣- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٨٤.

٤- الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد.

للإسقاط كحقوق الإخوان المؤمنين، و حق الضيف و الجار و نحو ذلك. نعم التعبير بالحق و الأحقية لا يستلزم الوجوب، كما أشار إليه في الرياض بقوله: «و ليس في الأخبار ما يدل على غير ثبوت أصل الاستحقاق و هو لا يستلزم الوجوب».^(١) و أما تعليق الحضانة على المشيئة و ان ينافي الوجوب و ظاهر في الجواز الملائم للمقابلية للإسقاط، إلا أن الرواية الدالة على ذلك ضعيفة بالإرسال.^(٢)

و الأقوى كون الولاية على الحضانة حقاً حكماً - غير قابل للإسقاط و الانتقال - لا حقاً مالياً قابلاً للانتقال و المعاملة و الإسقاط. و ذلك لأن حفظ الولد و تربيته وظيفة على الوالدين من جانب الشارع، بل عقلاً و فطرة حتى في الحيوانات بمقتضى غريزتهم، و لا سيما حفظ الولد و صيانتة عن المرض و التلف، فليس ماهية هذه الولاية من الحقوق المالية القابلة للنقل و الانتقال و الإسقاط، بل من قبيل حقوق الأولاد على الوالدين، لحقوق الوالدين على الأولاد و حقوق الإخوان المؤمنين.

أما تحقيق المسألة، فلا خلاف في أن الأم أحق بحضانة الولد مطلقاً - ذكراً كان أو أنثى - في مدة الرضاعة لو تبرعت بها أو رضيت بما تأخذ غيرها من الأجرة، وكانت هي المرضعة مباشرة، كما صرح بذلك في المسالك و الحقائق و الجواهر، بل في الرياض إجماعاً و نصاً و فتوى.^(٣) و إنما الخلاف و الكلام أولاً: في أمد حضانتها على الأنثى في ما بعد أيام الرضاع. فقد وقع الخلاف في أنه هل هو إلى سبع سنين كما هو المشهور، أو إلى تسع سنين، كما حكاها في الجواهر^(٤) عن المفيد و السلار و القاضي، أو ما دام لم تتزوج كما حكى^(٥) عن الصدوق و

١- رياض المسائل: ج ١٠، ص ٥٢٩.

٢- هي رسالة أيوب بن نوح، قال: «كتب إليه بعض أصحابه: كانت لي امرأة و لي منها ولد و خلّيت سبيلها فكتب عليّ: المرأة أحق بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين، إلا أن تشاء المرأة». / الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٦.

٣- مسالك الأفهام: ج ٨، ص ٤٢١ / الحقائق الناضرة: ج ٢٥، ص ٨٦ / رياض المسائل: ج ١٠، ص ٥٢٢ / جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٨٥.

٤- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٩١.

أبي علي، و ثانياً: في ما إذا لم ترضعه تمام مدة الحولين على قولين: أحدهما ثبوت حق الحضانة في تمام الحول، ثانيهما: اختصاصه بأيام الارتضاع، دون غيرها وإن كان داخلياً في الحولين. هذا، ولكن خالف ابن فهد الحلّي الأصحاب في أصل أحقية الأم من الأب بحضانة الولد في مدة الرضاع؛ بدعوى إجماع الأصحاب على اشتراك الأبوين في حق الحضانة حتى في مدة الرضاع، على ما حكى عنه في الحقائق.^(٦)

و قد دلت على قول ابن فهد موثقة داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «و الوالدات يُرضعن أولادهنَّ، قال: مادام الولد في الرضاع فهو بين الأبوين بالتسوية. فإذا فطم، فالأب أحقّ به من الأم. فإذا مات الأب، فالأم أحقّ به من العصبية. وإن وجد الأب من يُرضعه بأربعة دراهم وقالت الأم: لا أرضعه إلا بخمسة دراهم، فإنّ له أن ينزعه منها إلا أنّ ذلك خير له وأرفق به أن يترك مع أمّه.»^(٧) هذه الموثقة دلت على ما ادّعاه ابن فهد الإجماع عليه، من اشتراك الأبوين في حق حضانة الولد في مدة الرضاع.

لكن احتمال الفيض كون المراد من التسوية في هذه الموثقة إرضاع الأمّ و دفع أجرته من جانب الأب. و استحسنته في الرياض؛ مشيراً إلى المحدث المزبور بقوله: «و عدم وضوح المراد بالتسوية، فقد يراد بها التسوية من جهة أنّ على الأمّ الرضاعة و على الأب الأجرة، كما ذكره بعض الأجلة.»^(٨) و وافقه في الجواهر.^(٩) و على أيّ حال فالتسوية بين الوالدين في الحضانة، خلاف المشهور، كما في الجواهر؛^(١٠) فانه بعد نقل الإجماع و الاستشهاد بالنصوص المزبورة للقول المعروف ردّ بذلك ما ادّعاه ابن الفهد بقوله: «لكن عن ابن الفهد أن الحضانة

٥- المصدر.

٦- الحدائق الناضرة: ج ٢٥، ص ٨٦.

٧- الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١.

٨- رياض المسائل: ج ١٠، ص ٥٢٣.

٩- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٨٦.

١٠- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

مشتركة بين الأب والأم، بل ادعى الإجماع، وربما كانت الآية دالة عليه، بل خبر داود بن الحصين السابق ظاهر فيه. وفيه أن الإجماع موهون بمصير الأكثر إلى خلافه بل الكل، و معارضة صدر الخبر بذيله مع عدم وضوح المراد بالتسوية فيه، إذ يمكن إرادة ذلك من جهة أن على الأم الرضاعة وعلى الأب الأجرة فترتيبه بينهما بالسوية من هذه الحيثية، وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه»^(١).

و ظاهر هذه الموثقة - كظاهر كلمات الأصحاب - ما إذا أرضعت الأم بنفسها مباشرة، كما يشهد لذلك فرض الامام عليه السلام بعد ذلك في ذيل الموثقة ما لو وجد الأب من يرضعه بأربعة دراهم و لم ترض الأم إلا بخمسة دراهم. و بالتوجيه المزبور يرتفع التهافت بين مدلول هذه الموثقة، و بين ما في كلمات الأصحاب، من أحقية الأم بالولد في مدة الرضاع.

هذا، ولكن الأم إنما هي أحق بحضانتها إذا رضيت بإرضاعها و حضانتها تبرعاً أو بمثل ما يرضى به غيرها من الأجر، وإلا فالأب أحق به و له الولاية عليه في استرضاع غير الأم و نزع الولد عن يد الأم.

و ذلك أولاً: لاستفادة ذلك من ذيل الموثقة المزبورة، و ثانياً: لاطلاق ما دلّ من نصوص أحقية الأم من غيرها بابنها في الرضاع و الحضنة، مثل:

١ - صحيحة أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا طلق الرجل المرأة وهي حبلى، أنفق عليها حتى تضع حملها. وإذا وضعته، أعطاهما أجرها و لا يضارها، إلا أن يجد من هو أرخص أجرأ منها. فإن هي رضيت بذلك الأجر، فهي أحق بابنها حتى تطفمه»^(٢) وجه الدلالة: إطلاق قوله: «فإن هي رضيت بذلك الأجر، فهي أحق بابنها حتى تطفمه»؛ نظراً إلى شمول إطلاق الأحقية للرضاع و الحضنة، مضافاً إلى ما بينهما من الملازمة الخارجية عادة.

١ - جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٨٦.

٢ - الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٢.

٢ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الحبلى المطلقة يُنفَق عليها حتى تضع حملها وهي أحق بولدها حتى ترضعه بما تقبله امرأة أخرى، إن الله يقول: لا تضارّ والدّة بولدها ولا مولود له بولده».^(١) وجه الدلالة: إطلاق قوله عليه السلام: «وهي أحق بولدها حتى ترضعه...»؛ نظراً إلى شمول طبيعي الأحقية للأحقية في الحضانه والإرضاع، بل ظاهره الأحقية في الحضانه؛ لأنّ ظاهر قوله: «حتى ترضعه» كونه غايةً لمطلق الأحقية. ولا يخفى أنّ لفظ «حتى» في قوله: «وهي أحق بولدها حتى ترضعه بما تقبله امرأة أخرى» ظاهرٌ في دخول مدخول «حتى» في ما قبله. و ذلك لعدم اختصاص معنى حرف «حتى» بانتهاء الغاية، بل قد يأتي لدخول ما يستبعد دخوله في ما قبل الغاية، كقولهم: جاء الحاج حتى المشاة، ومات الناس حتى الأنبياء، وزار الناس قبر الحسين عليه السلام حتى المشاة والفقراء، كما أشار إلى ذلك ابن هشام، وغيره.^(٢)

٣ - صحيحة فضل أبي العباس البقباق، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرّجل أحق بولده أم المرأة؟ قال عليه السلام: لا، بل الرّجل. فان قالت المرأة لزوجها الذي طلقها أنا أَرْضِع ابني بمثل ما تجد من يرضعه، فهي أحق به».^(٣) وجه دلالة هذه الصحيحة ما سبق في تقريب دلالة الصحيحة السابقة، بل هذه الصحيحة أوضح دلالةً مما سبق؛ نظراً إلى إطلاق سؤال السائل وكذلك جواب الامام عليه السلام بقرينة المناسبة بينهما.

ولا يخفى أنّ هذه الصحاح الثلاث وإن وردت في المطلقة، إلّا أنّ استشهاد الامام عليه السلام بالآية قرينة على ثبوت الحكم لطبيعي الأمّ، بلا اختصاص بالمطلقة، هذا مضافاً إلى دوران الحكم في موثقة داود مدار الأمّ والأب، من دون ذكر المطلقة.

ظاهر كلمات الأصحاب^(٤) الاستدلال بهذه النصوص لأحقية الأمّ من الأب في حضانه

١- الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٥.

٢- راجع الباب الأوّل من المغني في معنى حرف «حتى».

٣- الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٣.

٤- راجع المصادر المزبورة.

الولد ما دام إرضاع الأمّ، لا مطلقاً. و ذيل موثقة داود السابقة قرينة على أنّ المقصود من هذه الصحاح الثلاث ما يعم الحضانة و الإرضاع كما فهمه الأصحاب. نعم في المقصود من قوله: «فهو بين الأبوين بالسوية» قولان: أحدهما: كون المراد التسوية بينهما في الحضانة مادام في الرضاع. فالرضاع ظرفٌ حينئذٍ. ثانيهما: كون المقصود تسوية الوالدين في إرضاع الولد ما دام في الرضاع؛ بأن ترضعه الأمّ و يدفع الأب أجرته إليها كما سبق من الفيض و غيره، بل جعله في الجواهر^(١) ظاهر الموثقة. و يؤيده ذيل الموثقة، و فهم الأصحاب؛ حيث أدرجوها في عداد سائر نصوص المقام، لكنهم استفادوا من هذه النصوص ما يعمّ الحضانة و الإرضاع كأنهما متلازمان في العمل في مدّة الإرضاع، فهو المتفاهم العرفي من النصوص.

محصل الكلام: أنّ عمدة الدليل على أحقية الأمّ بحضانة الولد من الأب ما دام في الرضاع الشهرة العظيمة و ظاهر الصحاح الثلاث المزبورة.

و أما أحقية الأب بحضانة الذكر بعد الفطام مطلقاً و أحقية الأمّ بحضانة الأنثى بعد الفصال عن الرضاع إلى سبع سنين، فالوجه فيه:

أولاً: أنّه مقتضى الجمع بين قوله ﷺ: «فإذا فطم، فالأب أحق به من الأمّ. فإذا مات الأب، فالأمّ أحق به من الغصبة» في موثقة داود، و بين صحيحتي أيوب بن نوح. ففي إحداهما: «كتب إليه بعض أصحابه: كانت لي امرأة ولي منها ولد و خلّيت سبيلها فكتب ﷺ: المرأة أحقّ بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين إلّا أن تشاء المرأة». ^(٢) فان ظاهر كلام أيوب بن نوح أنّه شهد ما كتب بعض الأصحاب إلى الامام ﷺ. من أجل ذلك تخرج الرواية عن الارسال. و في ثانيتهما: «كتبْتُ إليه مع بشر بن بشّار: جعلت فداك رجل تزوّج امرأة فولدت منه ثمّ فارقها متى يجب له أن يأخذ ولده؟ فكتب: إذا صار له

١- جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ٢٨٦.

٢- الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٦.

سبع سنين فإن أخذه فله، وإن تركه فله».^(١)

وجه الجمع تقييد إطلاق أحقية الأب بعد الفطام في الموثقة بتحديدده بسبع سنين - يعني بعد مضي خمس سنين من الفطام - في الصحيحتين.

و ثانياً: مقتضى الجمع بين الصحيحتين المزبورتين و بين صحيحة الكناني. و ذلك لدلالة قوله عليه السلام: «فهي أحق بابنها حتى نفطمة» في صحيحة الكناني^(٢) بمفهوم التحديد على عدم أحقية المرأة من الأب في حضانة الابن بعد فطامه. فيقيّد به إطلاق قوله عليه السلام: «المرأة أحق بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين»؛ إذ يشمل الولد الذكر و الأنثى. و هذا الإطلاق تقيده صحيحة الكناني المزبورة. فتكون النتيجة كون الأم أحق بالانثى إلى سبع سنين و بالابن إلى زمان الفطام.

هذا، مع ذهاب معظم الأصحاب إلى ذلك، كما قال في الجواهر: «فأما إذا فصل الولد و انقضت مدة الرضاعة فالوالد أحق بالذكر و الأم أحق بالانثى حتى تبلغ سبع سنين من حين الولادة على الأشهر بل المشهور، بل عن الغنية الإجماع عليه فيهما و السرائر في الأوّل لخبري الكناني و داود بن الحصين المتقدمين و إن شملا الانثى إلا أن المراد منهما الذكر، جمعاً بينهما و بين ما دلّ على السبع من خبري أيّوب بن نوح السابقين المنزّلين على الأنثى، و الشاهد الإجماع المحكي فيهما المؤيد بالاعتبار، إذ الوالد أنسب بترية الذكر و تأديبه، كما أن الوالدة أنسب بترية الأنثى و تأديبها».^(٣) قوله: «إذ الوالد... الخ» لا ينبغي أن يكون تعليلاً، بل من باب التأييد بالحكمة.

١- الوسائل: ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٧.

٢- الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٣.

٣- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

أحقية الأم بالولد
إنما هي ما لم تتزوج

و أما أحقية الأم بالولد فإنما هي ما إذا لم تتزوج. وإذا تزوجت فالأب أحق بالولد مطلقاً. هذا هو المشهور بين الأصحاب. وقد دلّ على أحقية المرأة بالولد ما لم تتزوج مرسل المنقري عن ذكره، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يطلق امرأته بينهما ولد أيهما أحق بالولد؟ قال: المرأة أحق بالولد ما لم تتزوج»، ^(١) و رواه أيضاً حفص بن غياث. ^(٢) و أيضاً دلّت على ذلك صحيحة داود الرقي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة حرّة نكحت عبداً فأولدها أولاداً ثم إنّه طلقها فلم تقم مع ولدها وتزوجت، فلما بلغ العبد أنها تزوجت، أراد أن يأخذ ولده منها، و قال: أنا أحقّ بهم منك إن تزوجت، فقال عليه السلام: ليس للعبد أن يأخذ منها ولدها وإن تزوجت حتّى يعتق، هي أحقّ بولدها منه ما دام مملوكاً. فإذا اعتق، فهو أحقّ بهم منها». ^(٣)

وجه الدلالة: ظهور قوله عليه السلام: «ليس للعبد أن يأخذ منها ولدها وإن تزوجت حتّى يعتق» هي أحقّ بولدها منه ما دام مملوكاً. فإذا اعتق فهو أحقّ بهم منها» في أنّ المانع من أحقية الرجل في صورة تزوج الأم إنّما هو رقيته، وإلاّ فلو لا كونه مملوكاً يكون أحقّ من الأم المتزوجة بأولادها؛ من هنا قال عليه السلام: «فإذا اعتق، فهو أحقّ بهم منها».

و مقتضى القاعدة تقييد جميع نصوص المقام بهاتين الروایتين؛ بمعنى تقييد ولاية المرأة على حضنة الولد بتزويجها في كل مورد دلّت عليه النصوص السابقة، كما عليه المشهور، بل هو المتسالم بين الأصحاب، كما قال في الجواهر: «لو تزوجت الأم سقطت حضنتها عن الذكر والأنثى وكان الأب أحقّ بهما للنص والإجماع السابقين، لكن من المعلوم إرادة تزويجها بغير الأب وإلاّ لسقطت حضنتها وهي في حباله قبل أن تفارقه، وهو معلوم

١- الوسائل: ب ٨١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٤.

٢- المصدر: ح ٤.

٣- الوسائل: ب ٧٣ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٢.

العدم، فمن الغريب ما في المسالك من احتمال ذلك». ^(١) هذا مضافاً إلى نبوين عاميين في أحدهما: «الأم أحق بالحضانة ما لم تتزوج»، و ثانيهما: قول النبي ﷺ لامرأة - سألته عن ذلك - : «أنت أحق به ما لم تنكح». ^(٢) هذا مضافاً إلى الإجماع، كما قال في الجواهر: «أما اشتراط عدم التزويج، فلا أجد فيه خلافاً، بل في الروضة الإجماع عليه - إلى أن قال - و العمدة النص و الإجماع». ^(٣)

و إنّما الكلام في عود حق الحضانة إلى المرأة المطلقة بانئاً بعد تجديد النكاح مع الزوج السابق، كما جاء في الجواهر ^(٤) و الأقوى عود حق الحضانة إليها؛ لأنّه بالأخيرة في حباتها، كما كانت بعد الطلاق و قبل التزويج.

و أمّا ولايتها على حضانة الأنتى إلى تسع سنين، فلا دليل عليها من النصوص، إلّا بعض التوجيهات كاستصحاب الولاية و احتياجها في ما قبل البلوغ إلى مُربٍّ يربّيها من النساء و الأحقّ بذلك هو الأمّ. و هو كما ترى، كما أشار إليه في الجواهر. ^(٥)

تحصل من جميع ما بيّناه أمور: ١ - لا خلاف في أحقية الأمّ من الأب بحضانة الولد في مدّة الرضاع إنّما الخلاف في موضعين. أحدهما: أمد حضانتها للأنتى بعد أيّام الارتضاع على ثلاثة أقوال: المشهور إلى سبع سنين. ثانيهما: ثبوت حق الحضانة في تمام الحولين الكاملين و لو كان زمان الارتضاع أقلّ منها.

٢ - خالف ابن فهد الأصحاب في أصل أحقية الأمّ بحضانة الولد من الأب في أيّام الرضاع. و استدل بموثقة داود بن الحصين التسوية بين الأب و الأمّ ولكن احتمل الفيض كون

١- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٩٢.

٢- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٨٩، ٢٩٠.

٣- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٩١.

٤- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٩.

٥- جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٩١.

المقصود التسوية بينهما في نفس الرضاع. و قد دلّت على رأي المشهور نصوص صحيحة بالإطلاق و ظاهر الأصحاب الاستناد إليها.

٣ - أحقية الأمّ من الأب بحضانة الولد في زمان الرضاع مشروطة بعدم أخذها أجره زائدة عن سائر المراضع، فهو مقتضى الجمع بين نصوص المقام، كما عرفت، و هو ظاهر كلمات الأصحاب كما جاء في الجواهر.^(١)

٤ - أحقية الأمّ من الأب بحضانة مطلق الولد - ذكراً أو أنثى -، فإنما هي ما دام الإرضاع و تنتهى بعد الفطام و لو كان قبل مضي الحولين؛ لأنّه ظاهر قوله: «حتى تطفمه» في صحيحة الكناني، و قوله عليه السلام: «وهي أحقّ بولدها حتى ترضعه» في صحيحة الكناني.

٥ - ولاية الأب على الذكر بعد الفطام مطلقاً، و ولاية الأمّ على حضانة الأنثى إلى سبع سنين، كما هو المشهور و هو مقتضى الجمع بين نصوص المقام. و بعد السبع يكون الأب أحقّ بحضانتها. و لا يخفى أنّ الأحقية التعيّن في الاستحقاق و نفي استحقاق غيره، إلّا بعد موت الأب فتستحق الأمّ، دون عصبة الأب كما ورد في ذيل موثقة داود السابقة.

٦ - أحقية المرأة بالولد إنّما هي ما لم تتزوّج.

تعيين أولياء أموال الصغار والأيتام وشؤونهم

ولاية الأب والجَدَّ

في الأموال والنكاح

لاخلاف في ولاية الأب والجَدَّ للأب على الصغير؛

بلافرق بين الذكر والأنثى، كما في «المسالك» و «الكفاية»^(١) بل في «التذكرة» الإجماع، و في «مجمع البرهان»: «إجماع الأمة»^(٢)، و في «الجواهر»: «الإجماع بقسميه عليه»^(٣).

بل قد دلت النصوص المستفيضة - بل قيل: «المتواترة» - على ذلك، و هي العمدة في الاستدلال؛ لاحتمال استناد المجمعين في الحكم إلى هذه النصوص، و قد وردت هذه النصوص في أولياء عقد النكاح، و أموال اليتامى، و في الوصية، و نكتفي هنا بذكر بعضها:

فمنها: ما دلَّ من النصوص على صحّة وصيّة الأب بالولاية على الأطفال، مثل معتبرة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن رجل أوصى إلى رجل بولده، و بمال لهم، و أذن له عند الوصية أن يعمل بالمال، و أن يكون الربح بينه و بينهم، قال: «لابأس به؛ من أجل أن أباه قد أذن له في ذلك و هو حي»^(٤).

فإنّها وإن وردت في المضاربة بمال الصغير، إلّا أنّ مقتضى عموم التعليل، عدم اختصاص الحكم بالمضاربة، كما تدلّ بالفحوى على ثبوت الولاية للجَدَّ؛ لما سيأتي من النصوص الدالّة على أقوائية ولاية الجَدَّ من ولاية الأب.

و منها: ما دلَّ على جواز تصرف الأب في مال ولده - صغيراً كان، أو كبيراً - بغير إذنه؛ معللاً بأنّ «الولد وماله لأبيه» مثل صحاح محمد بن مسلم، و عبد الله بن سنان، و سعيد بن يسار،

١- مسالك الأفهام: ج ٤، ص ١٦١ / كفاية الأحكام: ج ١٣، ص ١٥.

٢- مجمع الفائدة والبرهان: ج ٩، ص ٢٣١.

٣- جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ١٧٠.

٤- الوسائل: ب ٩٢ من كتاب الوصايا، ح ١.

و ابن أبي يعفور، و غيرها من النصوص البالغة حدّ الاستفاضة.^(١)

ولكن تحمل إطلاقات هذه النصوص، على صورة احتياج الأب إلى مال الولد في قوته، بل هو ظاهر نصوص متعدّدة من هذه الطائفة، مثل صحيح عبدالله بن سنان^(٢) و خبر على بن جعفر،^(٣) و لاسيّما بقرينة صحيحة الحسين بن أبي العلاء،^(٤) فإنّها حاكمة على إطلاقات هذه النصوص، و ناظرة إليها، و هي صحيحة بطريق الصدوق في «معاني الأخبار».

و منها: ما دلّ على ولاية الأب على عقد نكاح الصغير مطلقاً؛ بلافرق بين الذكر و الأنثى، مثل صحيح إسماعيل بن بزيع، قال: «سألت أبا الحسن عن الصبيّة يزوّجها أبوها، ثم يموت و هي صغيرة، فتكبر قبل أن يدخل بها زوجها، يجوز عليها التزويج، أو الأمر إليها؟ قال عليه السلام: يجوز عليها تزويج أبيها».^(٥)

و صحيح ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تنكح ذوات الآباء من الأبكار إلا بإذن آبائهنّ».^(٦)

و منها: ما دلّ على أولوية عقد الجدّ من عقد الأب؛ بعد الفراغ عن ثبوت الولاية لهما، مثل صحيح محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: «إذا زوّج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه، و لابنه أيضاً أن يزوّجها، فقلت: فإن هوى أبوها رجلاً، و جدّها رجلاً؟ فقال عليه السلام: الجدّ أولى بنكاحها».^(٧)

و موثّق عبيد بن زرارة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام الجارية يريد أبوها أن يزوّجها من رجل، و يريد جدّها أن يزوّجها من رجلٍ آخر، فقال عليه السلام: «الجدّ أولى بذلك ما لم يكن مضاراً؛ إن لم

١- الوسائل: ب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ح ١ و ٣ و ٤ و ٥ و ٧.

٢- الوسائل: ب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ح ٣.

٣- الوسائل: ب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ح ٦.

٤- الوسائل: ب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ح ٨.

٥- الوسائل: ب ٦ من أبواب عقد النكاح، ح ١.

٦- الوسائل: ب ٦ من أبواب عقد النكاح، ح ٥ و ٦.

٧- الوسائل: ب ١١ من أبواب عقد النكاح، ح ١.

يكن الأب زوجها قبله»^(١).

و صحيح هشام بن سالم و محمد بن حكيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا تزوج الأب والجدة كان التزويج للأول، فإن كانا جميعاً في حال واحدة فالجدة أولى»^(٢) إلى غير ذلك من النصوص.

و ظاهر لفظ «الجدة» بإطلاقه هو الجدة للأب، فلا يشمل الجدة للأمّ. هذا مضافاً إلى أن قوله عليه السلام في صحيح ابن مسلم: «إذا تزوج الرجل ابنة ابنه...» قرينة على كون المراد بالجدة هو الجدة للأب؛ لوضوح أنه الذي تكون الصغيرة ابنة ابنه، دون الجدة للأمّ.

و الحاصل: أنه لا ريب في ثبوت الولاية للأب و الجدة للأب على الصغير في أمر التزويج، و التصرف في أمواله، و غير ذلك ممّا يرتبط بشؤونه، بلا فرق بين كون الولد ذكراً، أو أنثى.

و أمّا اختصاص الولاية بهما دون غيرهما من الأمّ و الجدة للأمّ و الأخ و العمّ، فلعدم دليل على ثبوت الولاية لغيرهما.

نعم، دلّ بعض النصوص في عقد النكاح على ثبوت الولاية لبعضهم، إلا أنه معارض بما هو أكثر عدداً، و أقوى سنداً و دلالة. مضافاً إلى اتفاق الفقهاء و إجماع الأصحاب على الاختصاص المزبور. و سيأتي البحث عن ذلك في شرح ذيل كلام السيّد الماتن رحمته الله.

ولاية الوصي و القيم

على الصغار و الأيتام

لا خلاف في ولاية الوصي و القيم المنسوب من ناحية

الوليّ الميّت - أباً كان، أو جداً للأب - على الصغير اليتيم، و أنه لا تصل النوبة مع وجودهما إلى القاضي و الحاكم، كما صرح بذلك في «مفتاح الكرامة»^(٣) و غيره.

١- الوسائل: ب ١١ من أبواب عقد النكاح، ح ٢.

٢- الوسائل: ب ١١ من أبواب عقد النكاح، ح ٣.

٣- مفتاح الكرامة: ج ٥، ص ٢٥٧.

وقد دلت على ذلك النصوص المستفيضة، بل يمكن استفادته من النصوص المتواترة بأنحاء الدلالات. ونحن نكتفي هنا بذكر بعض هذه النصوص:

فمنها: صحيح عيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال عليه السلام: «إذا علمت أنها لا تفسد ولا تضيع». فسألت: إن كانت قد تزوجت؟ فقال عليه السلام: «إذا تزوجت فقد انقطع ملك الوصي عنها»^(١).

فإن قوله عليه السلام: «إذا تزوجت...» دلّ على ثبوت الملك والولاية للوصي على اليتيمة قبل البلوغ والتزوج.

ومنها: صحيح علي بن رثاب قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل بيني وبينه قرابة مات وترك أولاداً صغاراً وترك ممالك له غلماناً وجواري ولم يوص، فماترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد، وما ترى في بيعهم؟ فقال عليه السلام: إن كان لهم ولي يقوم بأمرهم باع عليهم ونظر لهم، كان مأجوراً فيهم. قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد؟ قال عليه السلام: لا بأس بذلك، إذا باع عليهم القيم لهم الناظر فيما يصلحهم»^(٢).

فدلّ على ثبوت الولاية على الصغار اليتامى للقيم بالمطابقة، وعلى ثبوت الولاية للوصي بالدلالة السياقية. فلا إشكال في تمامية دلالة على ثبوت ولاية الوصي والقيم على اليتامى الصغار.

منها: معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن رجل أوصى إلى رجل بولد وبمال لهم، وأذن له عند الوصية أن يعمل بالمال وأن يكون الريح بينه وبينهم. فقال عليه السلام: لا بأس به: من أجل أن أباه قد أذن له في ذلك، وهو حي»^(٣).

١ - وسائل الشريعة ١٩: ٣٦٦، كتاب الوصايا، الباب ٤٥، الحديث ١.

٢ - وسائل الشريعة ١٩: ٤٢١، كتاب الوصايا، الباب ٨٨، الحديث ١.

٣ - وسائل الشريعة ١٩: ٤٢٧، كتاب الوصايا، الباب ٩٢، الحديث ١.

لا إشكال في دلالتها على ثبوت الولاية على الصغار للوصي معللاً بإذن الأب له حال حياته. فلذا تشمل القِيم المنصوب من قبله.

عدم ولاية الأمّ و الجدّ للأمّ
و الأخ و العمّ و الخال
على نكاح الصغار

أما الأمّ، فالمعروف بين فقهاءنا عدم ثبوت الولاية لها على نكاح الصغار، بل حكي الإجماع على ذلك في كلمات غير واحد، كما عن التذكرة^(١) ومجمع البرهان^(٢) وفي مفتاح الكرامة أنّه لا خلاف في ذلك^(٣)، وكذا في الجواهر^(٤). ولم ينسب الخلاف إلّا إلى ابن الجنيّد الإسكافي. ولكن قال في الجواهر: يمكن تحصيل الإجماع على خلافه^(٥). وعلى أيّ حال لا اعتبار بالإجماع في مثل المقام؛ لاستناد الفقهاء في المقام إلى وجوه:

منها: أصل عدم الولاية لأحد إلّا بدليل من الشارع، ولم يرد منه دليل يدلّ على ولاية الأمّ، بل الدليل على خلاف ذلك.

ومنها: ما دلّ من النصوص على حصر الولاية في الأب، كما في صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في الصبي يتزوَّج الصبية يتوارثان؟ فقال عليه السلام: إذا كان أبواهما اللذان زوّجاها فنعم»^(٦).

فإنّ مقتضى مفهوم هذه الصحيحة عدم ثبوت الولاية لغير الأب ولا يخرج عن عموم هذا المفهوم إلّا بدليل. ولم يرد دليل يخرجنا عن تحتة، إلّا في الجدّ للأب. وأمّا ثنية الأب فقد

١ - تذكرة الفقهاء ٢: ٨٠ / السطر ٣٠ (ط - الحجري).

٢ - مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٢٣١.

٣ - مفتاح الكرامة ٥: ٢٥٨ / السطر ٦.

٤ - جواهر الكلام ٢٩: ٢٣٤.

٥ - نفس المصدر.

٦ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٩٢، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ١٢، الحديث ١.

سبق أنه بلحاظ أب الصبي وأب الصبية.

و في صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تنكح نوات الآباء من الأبكار إلا بإذن آبائهن»^(١)، فإنّ مدلول هذه الصحيحة وإن كان في مورد زمان حياة الأب، إلّا أنّ إطلاقها يشمل حال حياة كلّ من الأب و الجد عند موت الآخر. كما يظهر من استدلال المخالف لإثبات ولاية الأم برواية إبراهيم بن ميمون، و غيرها من النصوص الدالّة على ذلك عدم الاختصاص بخصوص الأب في زمان حياته؛ لاقتضاء المقابلة بين الأب و الأم الإطلاق المزبور.

و قد استدللّ للمخالف برواية إبراهيم بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كانت الجارية بين أبويها فليس لها مع أبويها أمر»^(٢).

و فيه أولاً: أنّها ضعيفة السند فإنّ إبراهيم بن ميمون لم يرد فيه أيّ توثيق، بل ولا مدح. و ثانياً: أنّه لا دلالة لها على استقلال الأمّ في الولاية، بل غاية مدلولها ثبوت الولاية لها منضمة إلى الأب في حال حياته، ولم يقل بذلك أحدٌ. فلا تصلح هذه الرواية للدليّة بوجه، فضلاً عن معارضتها للنصوص الحاصرة.

و أمّا الجدّ للأمّ، فلا دليل على ولايته، ولم يقل بثبوت الولاية له أحد من الفقهاء. نعم يظهر التردد في ثبوت الولاية لجدّ أمّ الأب من العلامة في التذكرة، ولذا تعجّب منه السيد الحكيم؛ حيث قال: «ومن الغريب ما في التذكرة: الوجه أنّ جدّ أمّ الأب لا ولاية له مع جدّ أب الأب ومع انفراذه نظر»^(٣).

و قد يستدلّ لذلك بإطلاق لفظ الجدّ عليه فيدخل في نطاق ما دلّ على ولاية الجدّ؛ حيث إنّ الوارد في نصوص المقام هو لفظ الجدّ من غير تقييد بكونه للأب كقوله عليه السلام: «الجدّ أولى

١ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٢٧، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٦، الحديث ٥.

٢ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٨٤، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٩، الحديث ٣.

٣ - مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٤٣٧.

بذلك» في موثق عبيد بن زرارة^(١). وقوله عليه السلام: «الجدّ أولى بنكاحها» في صحيح ابن مسلم^(٢). ومثله صحيح هشام^(٣).

و فيه أولاً: أن قوله عليه السلام: «إذا زوّج الرجل ابنة ابنه فهو جائز» في صدر صحيح ابن مسلم قرينة قطعية على كون المراد من الجدّ في ذيله هو الجدّ للأب؛ لأنّه الذي تكون الصغيرة المزوّجة ابنة ابنه، دون الجدّ للأمّ. وكذا الخبر الآخر لعبيد بن زرارة^(٤).

و ثانياً: أن ظاهر لفظ الجدّ عند الإطلاق هو الجدّ للأب، دون الجدّ للأمّ، فلا يشملها. و أمّا الأخ والعَمّ والخال وأولادهما فلا خلاف في عدم ثبوت الولاية لهم على الصغار، و لم يدلّ على ذلك دليلٌ.

نعم قد يظهر من بعض النصوص ثبوت الولاية للأخ، مثل خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الذي بيده عقدة النكاح. قال عليه السلام: «هو الأب والأخ والرجل يوصى إليه»^(٥). ومثله صحيح ابن مسلم^(٦).

و من هذه النصوص مرسل الحسن بن علي عن بعض أصحابنا عن الرضا عليه السلام، قال: «الأخ الأكبر بمنزلة الأب»^(٧).

و لكن هذه النصوص حملت على التقية، كما عن الشيخ الطوسي^(٨) وصاحب

١ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٨٩، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ١١، الحديث ٢.

٢ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٨٩، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ١١، الحديث ١.

٣ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٨٩، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ١١، الحديث ٣.

٤ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٩٠، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ١١، الحديث ٥.

٥ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٨٣، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٨، الحديث ٤.

٦ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٨٣، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٨، الحديث ٥.

٧ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٨٣، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٨، الحديث ٦.

٨ - الاستبصار ٣: ٢٤٠، ذيل الحديث ٨٦٠.

الجواهر^(١). أو كون الأخ وكيلاً لها أو استحباب وكالتها، كما عن صاحب الوسائل^(٢).

و حملها في الجواهر أيضاً على الولاية العرفية بمعنى أن هؤلاء و أشباههم لا ينبغي مخالفتهم في ذلك ما لم يضاروا بالصغار.

هذا مضافاً إلى دلالة بعض النصوص على عدم ثبوت الولاية للأخ، مثل صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: سئل عن رجل يريد أن يزوّج أخته، قال عليه السلام: «يؤامرهما، فإن سكت، فهو إقرارها وإن أبت لا يزوّجها»^(٣).

و صحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يريد أن يزوّج أخته، قال عليه السلام: «يؤامرهما فإن سكت فهو إقرارها، وإن أبت لم يزوّجها، وإن قالت: زوّجني فلاناً، زوّجها ممّن ترضى»^(٤).

غاية الأمر وقوع المعارضة بين هاتين الطائفتين من النصوص. والمرجع بعد سقوطهما هو عموم النصوص الحاصرة في الأب.

و أمّا العمّ فلا خلاف أيضاً في عدم ولاية له على صغار أولاد أخيه، مع أنّه مقتضى الأصل المستفاد من مفهوم صحيح محمد بن مسلم المتقدم. مضافاً إلى دلالة رواية محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض بني عمّي إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: «ما تقول في صبية زوّجها عمّها فلما كبرت أبت التزويج؟ فكتب عليه السلام لي: لا تكره على ذلك والأمر أمرها»^(٥).

و أمّا الخال و أولاد العمّ و الخال فلم تدلّ أية رواية على ولايتهم على الصغار و لم يذهب إليها أحد.

١ - جواهر الكلام ٢٩: ١٧١.

٢ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٨٣، ذيل الحديث ٦.

٣ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٧٣، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٤، الحديث ٤.

٤ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٨٠، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٧، الحديث ١.

٥ - وسائل الشريعة ٢٠: ٢٧٦، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٦، الحديث ٢.

فهرس الآيات

- ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ ١١
- ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِآلَتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى﴾ ١٩
- ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ ٥٨
- ﴿فَاتُوا حَزَنُكُمْ﴾ ٨٥
- ﴿فَلْيَعْبِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ ٩٤
- ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ ٩٩
- ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ ٩٩ - ١٠٠
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ ١٠٠
- ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ ١٠٠
- ﴿وَلَا ضِلَلَهُمْ وَلَا مَنِيَّتَهُمْ وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَسْكُنْ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَعْبِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ ١٠٢
- ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ١٢٠
- ﴿أَسْكُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تَضَارَّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأُتِمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَزْتُمْ فَتَسْرُضْ لَهُ أُخْرَى. لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ

- يُسْرًا. ١٢٠.....
- ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ﴾..... ١٤٠
- ﴿أَقْرَبَ رُحْمًا﴾..... ٢١٠
- ﴿وَ تَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾..... ٢١١
- ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ... يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾..... ٢٢٤
- ﴿وَ لَا تَقْرَبُوا أَلْفَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ﴾..... ٢٢٩ - ٢٣٠
- ﴿لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ... أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾..... ٢٣٨
- ﴿وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾..... ٢٤١
- ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾..... ٢٤٩
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَتْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾..... ٢٥٥
- ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾..... ٢٥٧
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَ أَحْصُوا الْعِدَّةَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَ لَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾..... ٢٦٨
- ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ﴾..... ٢٦٩
- ﴿وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾..... ٢٨٠
- ﴿وَ لَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَ لِأَمَةٍ مُؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَ لَا

- تُنَكِّحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدُ مُؤْمِنٍ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَ يُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٩٣﴾.....
- ﴿وَ لَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾ ٢٩٣
- ﴿وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ ٢٩٤
- ﴿وَ الْمُخْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ ٢٩٤
- ﴿وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ ٢٩٥
- ﴿وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُخْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قِيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ ٢٩٦
- ﴿وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ ٢٩٧
- ﴿وَ مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ ٢٩٧
- ﴿فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ ٣٠٧
- ﴿فَاسْتَمْسَكَ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾ ٣٠٧
- ﴿وَ الَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ﴾ ٣٠٧
- ﴿وَ لَا تُنْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً﴾ ٣٠٨
- ﴿أَمْسِكَ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ ٣٠٨
- ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِعْ بِإِحْسَانٍ﴾ ٣٠٨
- ﴿إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ ٣١٣
- ﴿وَ لِيَضْرِبَنَّ بِخُمْرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ ٣٣٣

- ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ٣٣٣
- ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا، فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ
- قُلُوبِهِنَّ﴾ ٣٣٤
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِنَاهُ وَ
- لَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنَسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي
- النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ﴾ ٣٣٤
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ
- أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ، فَلَا يُؤْذِينَ﴾ ٣٣٤
- ﴿ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ ٣٣٥
- ﴿إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ﴾ ٣٤١
- ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ ٣٤٣
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَ
- الْآخِرَةِ﴾ ٣٤٤
- ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ ٣٥٣
- ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ٣٦٦
- ﴿قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ﴾ ٣٧٠ - ٣٧١
- ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ ٣٧١
- ﴿فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ ٣٧١

فهرس الروايات

- «ما من شيءٍ إلّا وفيه كتابٌ أو سنة»..... ٩
- «و الله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبدٌ يقول، لو كان هذا أنزل في القرآن، إلّا وقد أنزله الله فيه»..... ٩
- «ما خلق الله حلالاً ولا حراماً إلّا وله حدٌ كحد الدار. فما كان من الطريق، فهو من الطريق. وما كان من الدار، فهو من الدار حتى أرش الخدش فما سواه»..... ٩
- «إنّ الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة، إلّا أنزله في كتابه و بيّنه لرسوله و جعل لكلّ شيءٍ حداً و جعل عليه دليلاً يدّل عليه و جعل على من تعدّى ذلك الحدّ حداً»..... ٩
- «الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بيّنت للأمة جميع ما يُحتاج إليه»..... ١٠
- «خطب رسول الله ﷺ في حَجّة الوداع فقال: يا أيّها الناس و الله ما من شيءٍ يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة إلّا و قد نهيتكم عنه»..... ١٠
- «الاسلام يعلو ولا يعلى عليه»..... ١١
- «أكثرُوا الولد، أكثرُوا بكم الأمم غداً»..... ١١
- «إنّ رسول الله ﷺ قال: تزوّجوا فاني مكاتركم الأمم غداً في القيامة حتى أنّ السقط يجيئ على باب الجنة فيقال أدخل الجنة. فيقول: لا أدخل حتى يدخل أبواي الجنة قبلي»..... ١١

«جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا نبي الله إن لي ابنة عمٍّ قد رضىٰ جمالها و حسنها و دينها، ولكنها عاقر. فقال ﷺ: لا تزوجها، إن يوسف بن يعقوب لقي أخاه، فقال: يا أخي، كيف استطعت أن تزوج النساء بعدى؟ فقال: إن أبي أمرني. فقال: إن استطعت أن تكون لك ذرية تثقل الأرض بالتسييح، فافعل. قال: و جاء رجلٌ من الغد إلى النبي ﷺ فقال: له مثل ذلك. فقال له: تزوج سوءاً ولوداً؛ فأتى مكاثراً بكم الأمم يوم القيامة. قال: فقلت: لأبي عبدالله عليه السلام ما السوءاء؟ قال عليه السلام: القبيحة» ١٢ - ١١

«كتب إلى أبي الحسن عليه السلام إني اجتبت طلب الولد منذ خمس سنين، و ذلك أن أهلي كرهت ذلك، و قالت إنه يشتد عليّ تربيتهم؛ لقلة الشيء، فماترى؟ فكتب إليّ: أطلب الولد، فان الله يرزقهم» ١٢

«من عال ثلاث بنات أو ثلاث أخوات وجبت له الجنة» ١٢

«سمعتة يقول: كنّا عند النبي ﷺ فقال: إن خير نسائكم الولود العفيفة...» ١٣

«النساء أربع: جامعٌ مُجمّع، و ربيعٌ مُربّع، و كربٌ مَقَمّع، غُلٌّ قَمَلٌ» ١٣

«تزوجوا بكرًا ولوداً، و لا تزوجوا حسناءً جميلة عاقراً؛ فاني أباهي بكم الأمم يوم القيامة» ١٤

«دخل رسول الله ﷺ منزله فاذا عائشة مقبلة على فاطمة عليها السلام تصايحها و هي تقول: و الله يا بنت خديجة ما ترين إلا أن لأُمك علينا فضلاً، و أيُّ فضل كان لها علينا؟ ما هي إلا كبعضنا. فسمع ﷺ مقالتها لفاطمة. فلما رأت فاطمة رسول الله ﷺ بكت. فقال ﷺ: ما يبكيك يا بنت محمد؟ قالت: ذُكرت أُمّي فنَقَصْتُها فبكيْتُ. فغضب رسول الله ﷺ: ثم قال ﷺ: مه يا حميراء فان الله تبارك و تعالى بارك في الودود الولود. و إن خديجة ولدت منّي طاهراً و هو عبدالله و هو مطهرٌ، و ولدت منّي القاسم، و فاطمة، و رقية، و

- ١٤ أم كلثوم، و زينب، و أنتِ ممن أعقم الله رَحَمَه فلم تلدي شيئاً».
- «يا بُنَيَّ النساء أربع ثنتان صالحتان و ثنتان ملعونتان، فاما إحدى الصالحتين: فهي الشريفة في قومها الذليلة في نفسها.. و الثاني: الولود الودود» ١٤
- «إعلموا أنَّ السوداء إذا كانت ولوداً أحبُّ إليَّ من الحسناء العاقر» ١٤
- «تزوِّج سوداءً ولوداً؛ فاني مكاثريكم الأمم يوم القيامة» ١٥
- «قال رسول الله ﷺ تزوجوا الأبكار فانهم أطيب شي أفواهاً و.. أفتح شيءٍ أرحاماً. أما علمتم أني أباهي بكم الأمم يوم القيامة حتى بالسقط محببناً على باب الجنة. فيقول الله عزَّوجلَّ: ادخل الجنة. فيقول: لا أدخل حتى يدخل أبواي قبلي..» ١٥
- «شكوتُ إلى أبي عبد الله عليه السلام قلة ولدي، و أنه لا ولد لي، فقال عليه السلام لي: إذا أتيت العراق فتزوِّج امرأة، و لا عليك أن تكون سواءً. قلت: جعلت فداك و ما السواء؟ قال عليه السلام: امرأة فيها قُبْح؛ فأنهنَّ أكثر أولاداً» ١٨
- «النساء أربعة أصناف: فمنهنَّ ربع مُرَبَّع ، و منهن جامع مُجَمَّع ، و منهن كرب مُقَمَّع و منهن غُلُّ قَمَل. قال ابن بابويه: قال أحمد بن أبي عبد الله البرقي : جامع مجَمَّع ؛ أي كثيرة الخير مخصبة، و ربع مُرَبَّع التي في حجرها ولد و في بطنها آخر. و كرب مقَمَّع ؛ أي سيئة الخلق مع زوجها. و غُلُّ قَمَل هي عند زوجها كالغل و القمَل، و هو غُلُّ من جلد يقع فيه القمَل، فيأكله، فلا يتهيأ له أن يحذر منها شيئاً ، و هو مثلٌ للعرب» .. ١٨
- «إن استطعت أن يكون لك ذرية تثقل الأرض بالتسبيح ، فافعل» ١٩
- «مرَّ رسول الله ﷺ براعي إبل فبعث يستسقيه. فقال: أمَّا ما في ضروعها فصَبوح الحيّ. و أمَّا ما في آنتيتا فغَبوقُهم، فقال رسول الله ﷺ : أَللَّهُمَّ أكثر ماله و ولده. ثمَّ مرَّ براعي غنمٍ فبعث إليه يستسقيه، فحلب له ما في ضروعها و أكفأ ما في إنائه في إناء رسول

- الله ﷻ وبعث إليه بشاة، و قال : هذا ما عندنا و إن أحببت أن نزيدك، زدناك. قال: فقال رسول الله ﷺ: أَللَّهُمَّ ارزقه الكفاف. فقال له بعض أصحابه: يا رسول الله دعوت للذي ردك بدعاءٍ عامتُنَا نُجِبْه. و دعوت للذي أسعفك بحاجتك بدعاءٍ كلُّنا نكرهه؟ فقال رسول الله ﷺ: إنَّ ما قلَّ و كفى خيرٌ مما كثر و ألهى: أَللَّهُمَّ ارزق محمداً و آل محمد الكفاف»..... ٢٠
- «الولد الصالح ريحانة من الله قسّمها بين عباده»..... ٢١
- «ما عال امرءٌ اقتصد، قلّة العيال أحد اليسارين»..... ٢٢
- «لَمَّا لَقِيَ يَوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخَاهُ، قَالَ: كَيْفَ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَتَزَوَّجَ بَعْدِي؟ فَقَالَ: إِنَّ أَبِي أَمَرَنِي، فَقَالَ: إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ يَكُونَ لَكَ ذَرِيَّةٌ تَثْقُلُ الْأَرْضَ بِالتَّسْبِيحِ، فَافْعَلْ»..... ٢٥
- «ميراث الله من عبده المؤمن الولد الصالح يستغفر له»..... ٢٥
- «من سعادة الرجل الولد الصالح»..... ٢٥
- «الولد الصالح ريحانة من رياحين الجنة»..... ٢٥
- «سعد امرءٌ لم يمت حتى يرى خلفاً من نفسه»..... ٢٥
- «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرٍ، لَمْ يُؤَيِّمْتَهُ حَتَّى يُرِيهِ الْخَلْفَ»..... ٢٥
- «إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ يَكُونَ لَكَ ذَرِيَّةٌ تَثْقُلُ الْأَرْضَ بِالتَّسْبِيحِ، فَافْعَلْ»..... ٢٥
- «سألت العبد الصالح عليه السلام عن النطفة ما فيها من الدية؟ و ما في العلقه؟ و ما في المضغة؟ و ما في المخلقة؟ و ما يقرّ في الأرحام؟ فقال عليه السلام: إنّه يخلق في بطن أمّه خلقاً من بعد خلق يكون نطفة أربعين يوماً، ثمّ تكون علقه أربعين يوماً. ثمّ مضغة أربعين يوماً. ففي النطفة أربعون ديناراً، و في العلقه ستون ديناراً، و في المضغة ثمانون ديناراً، فإذا اكتسى العظام لحماً، ففيه مائة دينار»..... ٣٦

«في امرأة شربت دواءً - وهي حامل - لتطرح ولدها، فألقت ولدها. قال: إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم و شقّ له السمع والبصر فإنّ عليها دية تسلّمها إلى أبيه. قال: وإن كان جنيئاً علقه أو مضغةً فإنّ عليها أربعين ديناراً أو غرةً تُسلّمها إلى أبيه. قلت: فهى لا تترث من ولدها من ديته؟ قال ﷺ: لا؛ لأنّها قتلتها»..... ٣٨

«و إذا احتبس على المرأة حيضها شهراً، فلا يجوز أن تسقى دواء الطمث من يومها؛ لأنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقه، ثم إلى مضغة، ثم إلى ما شاء الله. وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم، لم يُخلق منها شيء. فإذا ارتفع طمثها شهراً و جاوز وقتها الذي كانت تطمث فيه لم تسق دواءً»..... ٤٠

«الجارية ربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريع في رحم فتسقى دواءً لذلك فتطمث من يومها. أفيجوز لى ذلك و أنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال ﷺ لى: لا تفعل ذلك. فقلت له: إنّما ارتفع طمثها منها شهراً، و لو كان ذلك من حبلٍ إنّما كان نطفةً كنطفة الرجل الذي يعزل. فقال ﷺ لى: إنّ النطفة إذا وقع في رحمٍ تصير إلى علقه ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله. وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يُخلق منها شيء. فلا تُسقيها دواءً إذا ارتفع طمثها شهراً و جاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»..... ٤١

«قلت لأبي الحسن ﷺ: المرأة تخاف الحبل، فتشرب الدواء فتُلقي ما في بطنها، قال ﷺ: لا، فقلت: إنّما هو نطفة فقال ﷺ: إنّ أوّل ما يُخلق نطفة»..... ٤١

«سألت أبا عبد الله عن محصنة زنت و هي حُبلى. قال: تُقرّ حتى تضع ما في بطنها و ترضع ولدها ثم ترجم»..... ٤١

«أنت امرأة أمير المؤمنين ﷺ فقالت: إنّى قد فجرت. فأعرض ﷺ بوجهه عنها، فتحوّلت حتى استقبلت وجهه، فقالت: أنّى قد فجرت فأعرض ﷺ عنها، ثم استقبلته فقالت: إنّى

قد فجرت فأعرض عنها ثم استقبلته فقالت إنني فجرت. فأمر بها، فحُبست وكانت حاملاً فترَبَّص بها حتى وضعت، ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرةً.. و رماها بحجر..» ٤٢ -

٤١

«أنه قال لعمر و قد أتى بحامل قد زنت فأمر برجمها. فقال له علي عليه السلام: هب لك سبيلٌ عليها، أي سبيل لك على ما في بطنها؟ والله يقول: و لا تزر وازرة وزر أخرى. فقال عمر: لا عشتُ لمعضلةٍ لا يكون لها أبو الحسن عليه السلام. ثم قال: فما أصنع بها يا أبا الحسن. قال: احتط عليها حتى تلد. فاذا وَلَدَتْ و وجدت لولدها من يكفله فأقم الحد عليها». ٤٢

«أنه سأله عن الرجل تكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الأشهر و السنة لا يقربها ليس يريد الاضرار بها يكون له مصيبة. يكون في ذلك إثماً؟ قال عليه السلام: إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك». ٤٧ - ٤٨

«من جمع من النساء ما لا ينكح فزنى منهن شيءٌ فلاثم عليه». ٤٨

«إنه سأله عن الرجل تكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الأشهر و السنة لا يقربها، ليس يريد الإضرار بها، يكون لهم مصيبة، يكون في ذلك إثماً؟ قال عليه السلام: إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك». ٥٠

«هذا و أشباهه يُعرف من كتاب الله، قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه». ٥٢

«إذا غاضب الرجل امرأته فلم يقربها من غير يمين أربعة أشهر، استعدت عليه؛ فيما أن يفيء و إما أن يطلق. فان تركها من غير مغاضبة أو يمين، فليس بمولٍ». ٥٣

«فان مضت الأربعة قبل أن يمستها فسكتت و رضيت ، فهو في حلّ و سعة». ٥٧

- «إذا آلى الرجل أن لا يقرب امرأته... فان مضت الأربعة أشهر قبل أن يمسها فسكتت و رضيت، فهو في حلّ وسعة»..... ٥٨
- «أنّ من سنتي النكاح، فمن رغب عن سنتي فليس مني»..... ٦٤
- «لو لا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك»..... ٦٤
- «النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني»..... ٦٤
- «و ليس لأحد أن يعزل الماء عن زوجة له حرة ترضى منه بذلك»..... ٧٢
- «أنّه نهى عن عزل الحرة إلّا باذنها»..... ٧٢
- «أما الأمة، فلا بأس. فأما الحرة، فأنّي أكره ذلك إلّا أن يشترط عليها حين يتزوجها»..... ٧٣
- «لا بأس بالعزل في ستة وجوه: المرأة التي تيقنت أنّها لا تلد و المسنة و المرأة السليطة و البذية و المرأة لا ترضع ولدها و الأمة»..... ٧٣
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل. فقال: ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء»..... ٧٤
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام: «عن العزل فقال عليه السلام: ذاك إلى الرجل»..... ٧٤
- «لا بأس بالعزل عن المرأة الحرة، إن أحبّ صاحبها، و إن كرهت. ليس لها من الأمر شيء»..... ٧٤
- «قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل يكون تحته الحرة، أيعزل عنها؟ قال عليه السلام: ذاك إليه إن شاء عزل و إن شاء لم يعزل»..... ٧٤
- «قلت له: ما تقول في العزل؟ فقال: كان على عليه السلام لا يعزل و أمّا أنا فأعزل. فقلت: هذا خلاف؟ فقال: ما ضرّ داوود، إن خالفه سليمان، و الله يقول: ففهمناها سليمان»..... ٧٤
- «كان على بن الحسين لا يرى العزل بأساً. يقرأ هذه الآية: و إذ أخذ ربك من بني آدم من

- ظهورهم ذُرِّيَّتِهِمْ. فكل شيء أخذ الله منه الميثاق، فهو خارج، وإن كان على صخرة صماء»..... ٧٥
- «فلا بأس أن يطأها ويعزل عنها ولا يطلب ولدها» ٧٦
- «لا بأس بالعزل في ستة وجوه: المرأة التي تيقنت أنها لا تلد والمسنّة والمرأة السليطة والبذية والمرأة التي لاترضع ولدها والأمة»..... ٧٦
- «فقد نهى رسول الله ﷺ أن يُعزل عن الحرّة إلاّ بإذنها»..... ٧٨
- «لا بأس بالعزل عن الحرّة بإذنها» ٧٨
- «أنه سئل عن العزل فقال: أما الأمة، فلا بأس. فأما الحرّة، فإنّي أكره ذلك إلاّ أن يشترط عليها حين يتزوّجها»..... ٨٠
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العزل: فقال: ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء»..... ٨٢
- «قلت له: ماتقول في العزل؟ فقال: كان علي عليه السلام لا يعزل وأما أنا فأعزل. فقلت: هذا خلاف. فقال عليه السلام: ماضّر داود أن خالفه سليمان والله يقول «فقهناها سليمان»..... ٨٢
- «الوَادُ الخفي أن يجامع الرجل المرأة، فإذا أحسّ الماء نزعه منها فأنزله فيما سواها، فلاتفعلوا ذلك، فقد نهى رسول الله ﷺ أن يعزل عن الحرّة إلاّ بإذنها، و عن الأمة إلاّ بإذن سيدها»..... ٨٣
- «أما الأمة، فلا بأس. فأما الحرّة فاني أكره ذلك إلاّ أن ترضى أو يشترط ذلك عليها حين يتزوّجها»..... ٨٤
- «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: لا بأس بالعزل في ستة وجوه: المرأة التي تيقنت أنّها لاتلد والمسنّة والمرأة السليطة والبذية والمرأة التي لاترضع ولدها والأمة»..... ٨٤
- «وأفتى عليه السلام في مني الرجل يفرّغ عن عرسه، فيعزل عنها الماء ولم يُرد ذلك، نصف خمس

المأة، عشرة دنائير». ٨٦

«إنَّ شريحاً القاضي بينما هو في مجلس القضاء إذ أتته امرأة، فقالت : أيُّها القاضي اقض بيني وبين خصمي ، فقال لها: ومن خصمك؟ قالت: أنت، قال: أفرجوا لها فأفرجوا لها، فدخلت. فقال لها: وما ظلامتك؟ فقالت: إنَّ لي ما للرجال، وما للنساء. قال شريح : فإنَّ أمير المؤمنين عليه السلام يقضي على المبال. قالت: فإنِّي أبول منهما جميعاً ويسكنان معاً. قال شريح، والله ما سمعت بأعجب من هذا. قالت : أخبرك بما هو أعجب من هذا. قال: وما هو؟ قالت: جامعي زوجي فولدت منه ، وجامعت جاريتي فولدت منِّي. فضرب شريح إحدى يديه على الأخرى متعجباً، ثمَّ جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقَصَّ عليه قصَّة المرأة، فسألها عن ذلك، فقالت: هو كما ذكر. فقال عليه السلام لها: من زوجك؟ قالت: فلان، فبعث إليه فدعاه، فقال عليه السلام: أتعرف هذه المرأة؟ قال: نعم هي زوجتي. فسأله عمَّا قالت، فقال: هو كذلك. فقال عليه السلام: أدخلها بيتاً مع امرأة تعدُّ أضلاعها. فقال زوجها: يا أمير المؤمنين لا آمن عليها رجلاً ولا اتمن عليها امرأة. فقال علي عليه السلام: علىَّ بدينارٍ الخُصي - وكان من صالحِي أهل الكوفة وكان عليه السلام يثق به -، فقال عليه السلام له: يا دينار أدخلها بيتاً وعَرَّها من ثيابها ومُرَّها أن تشدَّ منزراً وعدَّ أضلاعها. ففعل دينار ذلك، فكان أضلاعها سبعة عشر : تسعة في اليمين وثمانية في اليسار. فألبسها علي عليه السلام ثياب الرجل و القلنسوة والنعلين وألقى عليه الرداء وألحقه بالرجال. فقال زوجها: يا أمير المؤمنين عليه السلام ابنة عمي وقد ولدت مني ثلجها بالرجال؟ فقال عليه السلام: إنِّي حكمت عليها بحكم الله؛ إنَّ الله تبارك وتعالى خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى. وأضلاع الرجال تنقص، وأضلاع النساء تمام». ٩٧ - ٩٨

«كل شيءٍ مطلق حتى يرد فيه نهْيٌ» ١٠١

«إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم». ١٠١

«ماحجب الله علمه عن العباد، فهو موضوعٌ عنهم» ١٠١

«قلت لرسول الله ﷺ أردت يا رسول الله أن أختصي؟ قال ﷺ: لا تفعل يا عثمان ؛ فإنَّ

اختصاء أمتي الصيام» ١٠٣

«لا إخصاء في الاسلام»..... ١٠٣

«لعن الله... المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال»..... ١٠٦

«إنَّه ﷺ رأي رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله ﷺ ، فقال له: أخرج عن مسجد رسول

الله ﷺ يا لعنة رسول الله ﷺ. ثمَّ قال علي ﷺ: سمعت رسول الله ﷺ يقول لعن الله

المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال» ١٠٧

«جهاد المرأة حسن التبعل» ١١٧

«المؤمنون عند شروطهم»..... ١١٨

«جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله ﷺ ما حق الزوج على المرأة؟ فقال ﷺ

لها: أن تعطيه و لا تعصيه»..... ١١٩

«إجلسي في بيتك و أطيعي زوجك»..... ١٢٠

«سألت أبا عبد الله ﷺ عن الرجل يتزوج المرأة فيدخل بها قبل أن يعطيها شيئاً؟ قال ﷺ: هو

دين عليه»..... ١٢٦ - ١٢٥

«في رجل تزوج امرأة و شرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها أو اتخذ عليها سرية،

فهي طالق. فقضى ﷺ في ذلك أن شرط الله قبل شرطكم، فإن شاء و فى لها بما

اشتراط، و إن شاء أمسكها و اتخذ عليها و نكح عليها»..... ١٣٢

«أنَّه سئل عن رجل ، قال: لامرأته: إن تزوجتُ عليك، أو بتُّ عنك فأنت طالق. فقال ﷺ: إنَّ

رسول الله ﷺ قال: من شرط لامرأته سوى كتاب الله عزَّوجلَّ لم يجز ذلك عليه و لا

له»..... ١٣٣ - ١٣٢

«قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة تزوّجها رجل و شرط عليها و على أهلها إن تزوّج عليها امرأة أو هجرها أو أتى عليها سرّية فإنّها طالق، فقال عليه السلام: شرط الله قبل شرطكم. إن شاء و فى بشرطه، و إن شاء أمسك امرأته و نكح عليها و تسرّى عليها، و هجرها إن أتت بسبيل ذلك ؛ قال الله تعالى فى كتابه: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع»..... ١٣٣

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة و شرط لها أن لا يتزوّج عليها و رضيت أن ذلك مهرها، قالت: فقال أبو عبد الله عليه السلام: هذا شرط فاسد لا يكون النكاح إلا على درهم أو درهمن»..... ١٣٤

«إنّ ضريساً كانت تحته بنت حمران، فجعل لها أن لا يتزوّج عليها و لا يتسرّى أبداً فى حياتها و لا بعد موتها، على أن جعلت له هي أن لا تتزوّج بعده أبداً ، و جعلاً عليهما من الهدى و الحجّ و البدن و كلّ مال لهما فى المساكين إن لم يف كلّ واحد منهما لصاحبه ، ثمّ إنّه أتى أبا عبد الله عليه السلام فذكر ذلك له. فقال عليه السلام: إنّ لابنة حمران لحقاً و لن يحملنا ذلك على أن لا نقول لك الحقّ اذهب فتزوّج و تسرّ فإنّ ذلك ليس بشيء ، و ليس عليك و لا عليها ، و ليس ذلك الذى صنعتما بشيء، فجاء فسرّى و وُلد له بعد ذلك أولاد»..... ١٣٤

«قلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأة، ثمّ طلقها فبانت منه، فأراد أن يراجعها، فأبت عليه إلا أن يجعل لله عليه أن لا يطلقها و لا يتزوّج عليها ، فأعطاها ذلك، ثمّ بدا له فى التزويج بعد ذلك ، فكيف يصنع؟ فقال عليه السلام: بشّ ما صنع. و ما كان يدرى ما يقع فى قلبه بالليل و النهار؟ قال عليه السلام له: فليف للمرأة بشرطها، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المؤمنون عند شروطهم»..... ١٣٥

- «في الرجل يقول لعبده : أعتقتك على أن أزوَّجك ابنتي ، فان تزوَّجت عليها أو تسرَّيت، فعليك مائة دينار فأعتقه على ذلك ، و تسرَّى أو تزوَّج، قال عليه شرطه». ١٣٦ .
- «ما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح ، و ما كان بعد النكاح فهو جائز»..... ١٤٥
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ : «و لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة» فقال عليه السلام : ما تراضوا به من بعد النكاح فهو جائز، و ما كان قبل النكاح فلا يجوز إلاَّ برضاها و بشيءٍ يعطيها فترضى به»..... ١٤٥
- «و كل شرط خالف كتاب الله فهو ردٌّ»..... ١٤٦
- «المسلمون عند شروطهم، إلاَّ كلُّ شرط خالف كتاب الله عزَّ وجلَّ، فلا يجوز»..... ١٤٦
- «كل شرط خالف الكتاب باطل»..... ١٤٦
- «من شرط لامرأته شرطاً فليفِّ لها به ؛ فإنَّ المسلمين عند شروطهم، إلاَّ شرطاً حرَّم حلالاً أو أحلَّ حراماً»..... ١٤٦
- «ما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح ، و ما كان بعد النكاح فهو جائز»..... ١٥٠
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ : و لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة» فقال عليه السلام : ما تراضوا به من بعد النكاح فهو جائز، و ما كان قبل النكاح فلا يجوز إلاَّ برضاها و بشيءٍ يعطيها فترضى به»..... ١٥٠
- «من شرط لامرأته شرطاً فليفِّ لها به ؛ فإنَّ المسلمين عند شروطهم، إلاَّ شرطاً حرَّم حلالاً أو أحلَّ حراماً»..... ١٥١
- «لا تجوز الوكالة في الطلاق»..... ١٥٤
- «سألته عن رجل جعل أمر امرأته إلى رجل، فقال: إشهدوا أني قد جعلت أمر فلانة إلى فلان ، فيطلقها، أيجوز ذلك للرجل ؟ فقال عليه السلام : نعم»..... ١٥٥

«في الرجل إذا خيّر امرأته؟ قال ﷺ: إنّما الخيرة لنا، ليس لأحد، وإّما خيّر رسول الله ﷺ لمكان عائشة فاخترن الله ورسوله و لم يكن لهنّ أن يخترن غير رسول الله ﷺ» ١٥٥

«سألته عن رجل خيّر امرأته فاخترت نفسها، بانت منه؟ قال ﷺ: لا ، إنّما هذا شيء كان لرسول الله ﷺ خاصّة. أمر بذلك ففعل. و لو اخترن أنفسهنّ لطلّقهنّ «طلّقن» و هو قوله الله عزّ وجلّ: «قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا و زينتها فتعالين أمّتعنّ و أسرّحكُنّ سراحاً جميلاً»..... ١٥٥

«في امرأة نكحها رجل فأصدقه المرأة و شرطت عليه أن بيدها الجماع و الطلاق. فقال ﷺ: خالف السنّة و ولّى الحقّ من ليس أهله. و قضى ﷺ أن على الرّجل الصّدّاق ، و أن بيده الجماع و الطلاق، و تلك السنّة»..... ١٥٦

«قلت له: ما تقول في رجل جعل أمر امرأته بيدها؟ قال : فقال ﷺ لي: ولّى الأمر من ليس أهله و خالف السنّة و لم يجز النكاح»..... ١٥٦

«لا تراث المخيرة من زوجها شيئاً في عدّتها ؛ لأنّ العصمة قد انقطعت فيما بينها و بين زوجها من ساعتها، فلا رجعة له عليه و لا ميراث بينهما»..... ١٥٦

«المخيرة تبين من ساعتها من غير طلاق و لا ميراث بينهما ؛ لأنّ العصمة بينهما قد بانت منه ساعة كان ذلك منها و من الزوج»..... ١٥٦- ١٥٧

«إذا خيّرهما و جعل أمرها بيدها في غير قبل عدّتها من غير أن يُشهد شاهدين، فليس بشيء. و إن خيّرهما و جعل أمرها بيدها بشهادة شاهدين في قبل عدّتها، فهي بالخيار ما لم يتفرّقا. فإن اختارت نفسها، فهي واحدة و هو أحقّ برجعتهما. و إن اختارت زوجها، فليس بطلاق»..... ١٥٧

«الطلاق أن يقول الرجل لامرأته: اختاري. فإن اختارت نفسها، فقد بانت منه و هو خاطب من الخطاب، و إن اختارت زوجها فليس بشيء أو يقول: أنت طالق. فأَيُّ ذلك فعل، فقد حرمت عليه. و لا يكون طلاقٌ و لا خلعٌ و لا مبارأةٌ و لا تخييرٌ، إلا على طهرٍ من غير جماعٍ بشهادة شاهدين». ١٥٨-١٥٧.....

«كلُّهم بمنزلة واحدة إذا رضيت» ١٥٨.....

«إذا خيَّرها و جعل أمرها بيدها في غير قبل عدَّتْها من غير أن يشهد شاهدين فليس بشيء. و إن خيَّرها و جعل أمرها بيدها بشهادة شاهدين في قبل عدَّتْها، فهي بالخيار ما لم يتفرَّقا. فإن اختارت نفسها فهي واحدة و هو أحق برجعتهما. و إن اختارت زوجها، فليس بطلاق». ١٥٩-١٥٨.....

«قال أمير المؤمنين عليه السلام: أدب اليتيم بما تؤدّب منه ولدك، و اضربه مما تضرب منه ولدك» ١٧٣-١٧٢.....

«و أما حق ولدك، فأن تَعْلَمَ أنه منك و مضافٌ إليك في عاجل الدنيا بخيره و شرّه و أنك مسؤولٌ عما وليته من حسن الأدب» ١٧٣.....

«جاء رجلٌ إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله ما حقّ ابني هذا؟ قال صلى الله عليه وآله: تُحَسِّنْ اسمَه و أدبَه، و ضَعُفْ موضِعاً حسناً». ١٧٣.....

«أمهّل صبيّك حتى يأتي له ستّ سنين. ثمّ ضُمَّه إليك سبع سنين فأدِّ به بأدبك. فإن قَبِل و صلح، و إلا فخلّ عنه» ١٧٣.....

«دع ابنك يلعب سبع سنين و يؤدّب سبع سنين، و ألزمه نفسك سبع سنين فان أفلح، و إلا فلا خير فيه». ١٧٣.....

«احمل صبيك حتّى يأتي عليه ستّ سنين، ثمّ أدِّ به في الكتاب ستّ سنين، ثمّ ضُمَّه إليك

- ١٧٤ سبع سنين فأدَّ به بأدبك. فان قِيلَ و صلح، و إلا فخلَّ عنه»
- ١٧٤ «أكرموا أولادكم، و أحسنوا آدابهم، يُعفركم»
- ١٧٦ «أمهل صبيك حتى يأتي له ست سنين...»
- ١٧٦ «ما أرى وليَّه إلا بمنزلة السلطان»
- ١٧٦ «فاني أراه بمنزلة الإمام عليه»
- ١٧٧ «فإذا فطم، فالأب أحقُّ به من الأمِّ. فإذا مات الأب، فالأمُّ أحقُّ به من العَصْبَةِ»
- ١٧٧ «المرأة أحقُّ بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين، إلا أن تشاء المرأة»
- ١٧٧ «المرأة أحقُّ بالولد ما لم تتزوَّج»
- ١٧٧ «ليس للوصي أن يخرجها من حجرها حتى يدرك و يُدفع إليه ماله»
- ١٧٨ «يؤدَّب الصبي على الصوم ما بين خمس عشرة سنة إلى ستَّ عشرة سنة»
- ١٧٨ « يؤخذ الصبي إذا راهق بالصوم تأديباً»
- ١٧٨ «شكوت إلى أبي الحسن موسى: ابنأ لي، فقال عليه السلام: لا تضربه، و اهجره، و لا تُطيل»
- ١٧٨ «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما ضربت الغلام في بعض ما يُجرم قال عليه السلام: و كم تضربه؟ قلت: ربما ضربته مائة، فقال عليه السلام: مائة؟! مائة؟! فأعاد عليه السلام ذلك مرَّتين، ثمَّ قال: حدِّ الرِّنا؟! اتق الله. فقلت: جعلت فداك فكم ينبغي لي أن أضربه؟ فقال عليه السلام: واحداً، فقلت: والله لو علم أنني لا أضربه إلا واحداً ما ترك لي شيئاً إلا أفسده. قال عليه السلام: فاثنتين، فقلت: هذا هو هلاكي، قال: فلم أزل أماكسه حتَّى بلغ عليه السلام خمسة، ثمَّ غضب، فقال عليه السلام: يا إسحاق إن كنت تدري حدَّ ما أجرم، فأقم الحدَّ فيه، و لا تعدَّ حدود الله»
- ١٧٩ «سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن التعزير كم هو؟ قال: بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى

العشرين»..... ١٨٠

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: في أدب الصبي والمملوك، فقال: خمسة أو ستة، و ارفق» . ١٨٠

«إن أمير المؤمنين عليه السلام ألقى صبيان الكتاب ألواحهم بين يديه ليختار بينهم. فقال عليه السلام: أما إنها

حكومة، والجور فيها كالجور في الحكم، أبلغوا معلّمكم: إن ضربكم فوق ثلاث

ضربات في الأدب، أقتص منه»..... ١٨٠

«إن في كتاب علي عليه السلام أنه كان يضرب بالسوط، و بنصف السوط، و ببعضه في الحدود، و

كان إذا اتى بغلام وجارية لم يدركا لا يبطل حدًا من حدود الله عزّوجلّ، قيل له: وكيف

كان يضرب؟ قال عليه السلام: كان يأخذ السوط بيده من وسطه أو من ثلثه، ثمّ يضرب به على

قدر أسنانهم، و لا يبطل حدًا من حدود الله عزّوجلّ»..... ١٨٤

«الجارية إذا بلغت تسع سنين، ذهب عنها اليتّم و زوجت و أقيمت عليها الحدود التامة لها

و عليها. قال: قلت: الغلام إذا زوجه أبوه و دخل بأهله و هو غير مدرك أتقام عليه

الحدود على تلك الحال؟ قال عليه السلام: أمّا الحدود الكاملة التي يؤخذ بها الرجال، فلا، و

لكن يجلد في الحدود كلّها على مبلغ ستّة، و لا تبطل حدود الله في خلقه، و لا تبطل

حقوق المسلمين بينهم»..... ١٨٥

« في غلام صغير لم يدرك، ابن عشر سنين، زنى بامرة، قال: يجلد الغلام دون الحدّ، و

تجلد المرأة الحدّ كاملاً. قيل: فان كانت محصنة؟ قال عليه السلام: لا ترجم؛ لأنّ الذي نكحها

ليس بمدرك، و لو كان مدركاً رُجمت»..... ١٨٥

«سألت أبا عبدالله عليه السلام في آخر ما لقيته عن غلام لم يبلغ الحلم وقع على امرأة و فجر

بامرة، أي شيء يصنع بهما؟ قال: يضرب الغلام دون الحدّ، و يقام على المرأة الحدّ،

قلت: جارية لم تبلغ و جدت مع رجل يفجر بها؟ قال: تضرب الجارية دون الحدّ، و يقام

على الرجل الحدّ»..... ١٨٦ - ١٨٥

«يضرب الغلام دون الحد... و تضرب الجارية دون الحد» ١٨٦

«قلت له: كم التعزير؟ فقال: دون الحدّ قال: قلت: دون ثمانين؟ قال: لا، و لكن دون أربعين

فأنّها حدّ المملوك، قلت: و كم ذلك؟ قال: على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرّجل و قوّة

بدنه» ١٨٦

«و لو أتيت بشابٍّ من شباب الشيعة لا يتفقّه لأدّبته»..... ١٨٨

«لو أتيت بشابٍّ من شباب الشيعة لا يتفقّه في الدين لأوجعته»..... ١٨٨

«على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه»..... ١٩١

«إن ضَرَبَكُم فوق ثلاث ضربات في الأدب، اقتصّ منه» ١٩٥

«قال الصادق عليه السلام:» من ضربناه حدّاً من حدود الله فمات، فلا دية علينا»..... ١٩٥

«من قتله القصاص أو الحدّ، لم يكن له دية» ١٩٥

«و قضى أنّه لا قود لرجل أصابه والده في أمر يعيب عليه فيه فأصابه عيب من قطع و

غيره و يكون له الدية، و لا يقاد»..... ١٩٧

«بُلوأ أرحامكم و لو بالسلام»..... ٢٠٨

«و أفضل ما تُوصل به الرّحم كفّ الأذى» ٢٠٩

«ذاكراً عن ربّه أنّه لما خلق الرحم قال له أنا الرحمان و أنت الرّحم. شققت اسمك من اسمي

فمن وصلك وصلته و من قطعك بئس»..... ٢١٠

«نَسَخْتُ من كتاب بخطّ أبي الحسن عليه السلام: رجل أوصى لقرباته بألف درهم وله قرابةٌ من

قبل أبيه و أمّه. ما حدّ القرابة يعطى من كان بينه و بينه قرابة؟ أوّلها حدٌ ينتهى إليه؟

- ٢١٦..... فرأيك فَدَتِكَ نفسي؟ فكتب عليه السلام: «إِنَّ لِمَ يُسَمِّ أعطاها قرابته»
- «قال أبو عبد الله عليه السلام: صَلِّ رَحِمَكَ و لو بشرية من ماءٍ، و أفضل ما توصل به الرَّحِم كَفُّ
- الأذى عنها»..... ٢١٧
- «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إِنَّ صَلَةَ الرَّحِم و البرِّ ليهوَّنانِ الحساب و يعصمان من الذُّنوب.
- فصلوا أرحامكم و برّوا بإخوانكم و لو بحسن السلام و ردّ الجواب»..... ٢١٧
- «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة و كفى بها لصاحبها فتنة»..... ٢٣٠
- «إِيَّاكُمْ و النظرة ؛ فانها تزرع في القلب...»..... ٢٣١
- «لكم أوّل نظرة إلى المرأة، فلا تُتْبِعوها نظرةً أُخرى، و احذروا الفتنة»..... ٢٣١
- «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدّثني عن الصبي إلى كم تغسله النساء؟ فقال عليه السلام: إلى ثلاث
- سنين»..... ٢٣٥
- «ليس للوالدين أن ينظرا إلى عورة الولد»..... ٢٣٦
- «لا تغطّي المرأة شعرها منه حتى يحتلم»..... ٢٣٧
- «سألت أبا إبراهيم عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطّي رأسها ممن ليس
- بينها و بينه محرم؟ و متى يجب عليها أن تقنع رأسها للصلاة؟ قال عليه السلام: لا تغطي رأسها
- حتى تحرم عليها الصلاة»..... ٢٣٩
- «و الغلام لا يقبّل المرأة إذا جاز سبع سنين»..... ٢٤٣
- «حدّثني عن الصبي إلى كم تغسله النساء؟ فقال عليه السلام: إلى ثلاث سنين»..... ٢٤٣
- «إذا أتى عليها ستُّ سنين، فلا تضعها على حجرِكَ»..... ٢٤٣
- «عورة المؤمن على المؤمن حرام»..... ٢٤٥

«يؤخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنين، و لاتغطي المرأة شعرها منه حتى يحتلم»..... ٢٤٩

«لاتغطي المرأة رأسها من الغلام حتى يبلغ الغلام»..... ٢٥٠

«أنه سُئل عن قوله تعالى: قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم و يحفظوا فروجهم قال ﷺ: كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج، فهو من الزنا، إلا في هذا الموضع، فإنه للحفظ من أن يُنظر إليه»..... ٢٥١

«لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن أو يمتكته من النظر إلى فرجه، ثم قال ﷺ: للمؤمنات يغضضن من أبصارهن و يحفظن فروجهن؛ أي ممن يلحقهن النظر»... ٢٥٢ - ٢٥١

«قال إذا اغتسل أحدكم في فضاء من الأرض، فليحاذر على عورته»..... ٢٥٢

«يا علي إياك و دخول الحمام بغير مئزر ملعون، ملعون، الناظر و المنظور إليه»... ٢٥٢

«دخلت أنا و أبي و جدّي و عمّي حماماً بالمدينة. فاذاً رجل في البيت المسلخ، فقال لنا: من القوم؟ - إلى أن قال - : ما يمنعكم من الأزر؛ فان رسول الله ﷺ قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام، قال: فبعث أبي إلى عمي كرباسة فشققها بأربعة، ثم أخذ كل واحد منا واحداً ثم دخلنا فيها (إلى أن قال:) فسألنا عن الرجل فاذاً هو علي بن الحسين ﷺ».

..... ٢٥٣

«إذا بلغت الجارية ستّ سنين فلا يقبلها الغلام، و الغلام لا يقبل المرأة إذا جاز سبع

سنين»..... ٢٥٥

«سُئل أمير المؤمنين ﷺ عن الصبي يحجم المرأة، قال ﷺ: إذا كان يُحسن أن يصف، فلا».

..... ٢٥٥

«يؤخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنين، و لاتغطي المرأة شعرها منه حتى

- يحتلم» ٢٥٨
- «لا تغطّي المرأة رأسها من الغلام حتى يبلغ» ٢٥٨
- «سأل أحمد بن النعمان أبا عبد الله عليه السلام عن جارية ليس بيني وبينها محرم تغشاني فأحملها و اقبلها، فقال: إذا أتى عليها ستّ سنين فلا تضعها على حجرك» ٢٥٩
- «إذا بلغت الجارية الحرّة ست سنين فلا ينبغي لك أن تقبلها» ٢٥٩
- «مباشرة المرأة ابنتها إذا بلغت ستّ سنين شعبة من الزنا» ٢٥٩
- «إذا أتت على الجارية ستّ سنين لم يجز أن يقبلها رجل ليست هي بمحرم له ولا يضمّها إليه» ٢٦٠
- «مباشرة المرأة بنتها إذا بلغت ستّ سنين شعبة من الزنا» ٢٦٠
- «سأل محمد بن النعمان أبا عبد الله عليه السلام، فقال له: عندي جوية ليس بيني وبينها رجمٌ و لها ستّ سنين، قال عليه السلام: لا تضعها في حجرك» ٢٦١
- «جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال صلى الله عليه وآله لها: أن تطيعه و لا تعصيه، و لا تصدّق من بيته إلا بإذنه، و لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه، و لا تمنعه نفسها و ان كانت على ظهر قتب، و لا تخرج من بيتها إلا بإذنه، و إن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء و ملائكة الأرض، و ملائكة الغضب، و ملائكة الرحمة حتّى ترجع إلى بيتها. قالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله من أعظم الناس حقاً على الرجل؟ قال صلى الله عليه وآله: والده، قالت: فمن أعظم الناس حقاً على المرأة؟ قال صلى الله عليه وآله: زوجها. قالت: فمالي عليه من الحقّ مثل ماله عليّ؟ قال صلى الله عليه وآله: لا، و لا من كلّ مائة واحدة. قالت: و الذي بعثك بالحق نبياً لا يملك رقبتني رجل أبداً» ٢٦٩
- «سألت عن المرأة ألها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال عليه السلام: لا» ٢٧٠

«قال رسول الله ﷺ أَيْمًا امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها، فلا نفقة لها حتى ترجع».

٢٧٢ - ٢٧٣

«اسمعن يا هؤلاء أبأيعكنّ على أن لا تشركن بالله شيئاً ولا تسرقن ولا تزنين ولا تقتلن أولادكنّ، ولا تأتين بيهتان فتفترينه بين أيديكنّ وأرجلكنّ ولا تعصين بعولتكنّ في معروف، أقررتن؟ قلن: نعم»..... ٢٧٣

«جاءت إمراة إلى رسول الله ﷺ، فقالت يا رسول الله ﷺ ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال ﷺ: أكثر من ذلك. قالت: فخبّرني عن شيء منه. قال ﷺ: ليس لها أن تصوم إلا بإذنه؛ يعني تطوعاً، ولا تخرج من بيتها بغير إذنه، وعليها أن تتطيب بأطيب طيبها، وتلبس أحسن ثيابها، وتزَيّن بأحسن زينتها، وتعرض نفسها عليه غدوة وعشية، وأكثر من ذلك حقوقه عليها»..... ٢٧٤

«نهى رسول الله ﷺ أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها، فإن خرجت لعنها كلّ ملك في السماء وكلّ شيء تمرّ عليه من الجنّ والإنس حتى ترجع إلى بيتها»..... ٢٧٤

«و أما المعلّقة برجليها، فإنّها كانت تخرج من بيتها بغير إذن زوجها»..... ٢٧٤ - ٢٧٥

«إنّ الله خلق حواء من آدم، فهمّة النساء الرجال، فحصّنهنّ في البيوت»..... ٢٧٥

«إنّ المرأة خلقت من الرجل وإنّما همّتها في الرجال فاجبسوا نساءكم»..... ٢٧٥

«قال رسول الله ﷺ: النساء عي و عورة فاستروا العورة بالبيوت»..... ٢٧٦

«ان رجلاً من الأنصار على عهد رسول الله ﷺ خرج في بعض حوائجه و عهد إلى امرأته عهداً ألا تخرج من بيتها حتى يقدم. قال: وإنّ أباه مرض فبعثت المرأة إلى النبي ﷺ.

فقالت: إنّ زوجي خرج و عهد إليّ أن لا أخرج من بيتي حتى يقدم. وإنّ أبي قد مرض.

فتأمرني أن أعوده؟ فقال رسول الله ﷺ لا إجلسي في بيتك و أطيعي زوجك فثقل

- فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ ثَانِيًا بِذَلِكَ فَقَالَتْ: فَتَأْمُرْنِي أَنْ أَعُودَهُ فَقَالَ ﷺ: اجلسي في بيتك و أطيعي زوجك. قال: فمات أبوها فبعثت إليه أَنَّ أَبِي قد مات. فتأمرني أن أصلي عليه؟ فقال ﷺ: لا، اجلسي في بيتك و أطيعي زوجك. قال: فدفن الرجل فبعث إليها رسول الله ﷺ إِنَّ اللَّهَ قد غفر لكِ و لأبيكِ بطاعتك لزوجك»..... ٢٧٧
- «ليس للمرأة أمرٌ مع زوجها في عتق و لا صدقة و لا تدبير و لا هبة و لا نذرٍ في مالها إلاّ بإذن زوجها إلاّ في زكاة أو برٍّ والديها أو صلة قرابتها»..... ٢٧٨
- «ليس للمرأة أمر في عتق و لا صدقة و لا تدبير و لا هبة و لا نذرٍ في مالها إلاّ بإذن زوجها إلاّ في حجٍّ أو زكاة أو برٍّ والديها أو صلة رحمها»..... ٢٧٨
- «يا رسول الله! من أعظم الناس حقاً على الرجل؟»..... ٢٧٩
- «و لا تخرج من بيتها إلاّ بإذنه، و إن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء و ملائكة الأرض، و ملائكة الغضب، و ملائكة الرحمة حتّى ترجع إلى بيتها»..... ٢٨١
- «أيّما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها»..... ٢٨١
- «و أمّا المعلقة برجليها فإنّها كانت تخرج من بيتها بغير إذن زوجها»..... ٢٨١
- «في المرأة المتوفى عنها زوجها هل يحلّ لها أن تخرج من منزلها في عدتها؟ قال: نعم»..... ٢٨٣
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التي يتوفى زوجها تحجّ؟ قال عليه السلام: نعم، و تخرج و تنتقل من منزل إلى منزل»..... ٢٨٣
- «سألت عن المتوفى عنها زوجها تخرج من بيت زوجها؟ قال عليه السلام: تخرج من بيت زوجها، تحجّ و تنتقل من منزل إلى منزل»..... ٢٨٣
- «سُئِلَ عن المرأة يموت عنها زوجها أيصلح لها أن تحجّ أو تعود مريضاً؟ قال: نعم تخرج

في سبيل الله و لا تكتحل و لا تُطَيَّب»..... ٢٨٤

«سألته عن المرأة يتوفى عنها زوجها و تكون في عدتها أخرج في حق؟ فقال عليه السلام: إن بعض نساء النبي صلى الله عليه وآله سأله فقالت: إن فلانة توفى عنها زوجها فتخرج في حق ينوبها؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: أف لكن قد كنتن قبل أن أبعث فيكن و ان المرأة منكئ إذا توفى عنها زوجها أخذت بعة فرمت بها خلف ظهرها، ثم قالت: لا أمتشط و لا أكتحل و لا أختضب حولا كاملا، و إنما أمرتكن بأربعة أشهر و عشرة أيام ثم لا تصبرن. لا تمتشط و لا تكتحل و لا تختضب و لا تخرج من بيتها نهاراً، و لا تبث عن بيتها. فقالت: يا رسول الله فكيف تصنع إن عرض لها حق؟ فقال صلى الله عليه وآله: تخرج بعد زوال الشمس و ترجع عند المساء، فتكون لم تبث عن بيتها قلت له: فتحج؟ قال صلى الله عليه وآله: نعم»..... ٢٨٤

«سأله عن المرأة يموت زوجها هل يجوز لها أن تخرج في جنازته أم لا؟ التوقيع: تخرج في جنازته، و هل يجوز لها و هي في عدتها أن تزور قبر زوجها أم لا؟ التوقيع: تزور قبر زوجها و لا تبث عن بيتها، و هل يجوز لها أن تخرج في قضاء حق يلزمها أم لا تخرج من بيتها و هي في عدتها؟ التوقيع: إذا كان حق خرجت فيه و قضته و إن كان لها حاجة و لم يكن لها من ينظر فيها خرجت لها حتى تقضيها و لا تبث إلا في منزلها»..... ٢٨٥

«سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل: و المحصنات من النساء. قال: هن ذوات الأزواج، قلت: و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم. قال: هن العائف»..... ٢٩٧

«سألناه عن قوله: و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ماهن و ما معنى إحصانهن؟ قال عليه السلام: هن العائف من نساكنهم»..... ٢٩٧

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم فقال: هي منسوخة بقوله: «ولا تمسكوا بعصم الكوافر»..... ٣٠١

«قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد ما تقول في رجل تزوّج نصرانيّة على مسلمة؟ قال: قلت: جعلت فداك و ما قلتي بين يديك ؟ قال عليه السلام: لتقولنّ، فإنّ ذلك يُعلم به قلتي، قلت: لا يجوز تزويج النصرانيّة على مسلمة و لا غير مسلمة. قال عليه السلام: و لم؟ قلت: لقول الله عزّ وجلّ: "و لا تنكحوا المشركات حتى يؤمن"، قال عليه السلام: فما تقول في هذه الآية: و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم؟ قلت: فقلوه: و لا تنكحوا المشركات نسخت هذه الآية؟ فتبسّم عليه السلام، ثمّ سكت»..... ٣٠١

«من كانت عنده امرأة كافرة يعني على غير ملّة الاسلام و هو على ملّة الاسلام فليعرض عليها الاسلام. فإن قبلت، فهي امرأته، وإلاّ في بريّة منه، فمنهى الله أن يستمسك بعصمتها»..... ٣٠٢

«روى أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام أنّه منسوخ بقوله تعالى: و لا تنكحوا المشركات حتى يؤمن»..... ٣٠٢

«إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهودية و النصرانية؟»..... ٣٠٥

«لا ينبغي للمسلم أن يتزوج يهودية و لا نصرانية و هو يجد مسلمةً حرّة أو أمة»... ٣٠٥
«و أما الآيات التي نصفها منسوخ و نصفها متروك بحاله لم ينسخ و ما جاء من الرخصة في العزيمة فقلوه تعالى: «و لا تنكحوا المشركات حتى يؤمن و لأمة مؤمنة خير من مشركة و لو أعجبتمكم و لا تنكحوا المشركين حتّى يؤمنوا و لعبد مؤمن خير من مشرك و لو أعجبكم» و ذلك أنّ المسلمين كانوا ينكحون في أهل الكتاب من اليهود و النصارى و ينكحونهم حتّى نزلت هذه الآية نهياً أن ينكح المسلم من المشرك أو ينكحونه، ثمّ قال

- تعالى في سورة المائدة ما نسخ في هذه الآية فقال: «و طعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم و طعامكم حلّ لهم و المحصنات من المؤمنات و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» فأطلق الله مناكتهنّ بعد أن كان نهى، و ترك قوله: «و لاتنكحوا المشركين حتّى يؤمنوا» على حاله لم ينسخه» ٣١٣-٣١٢
- «سألته عن الرّجل يتمتّع من اليهودية و النصرانيّة، قال: لا أرى بذلك بأساً، قال: قلت فالمجوسيّة؟ قال: أما المجوسيّة، فلا»..... ٣١٤
- «سألت الرضا عليه السلام أيتمتّع من اليهودية و النصرانيّة؟ فقال عليه السلام: يتمتّع من الحرّة المؤمنة أحبّ إليّ، و هي أعظم حرمة منهما»..... ٣١٥
- «سألته عن الرجل المسلم يتزوّج المجوسيّة؟ فقال عليه السلام: لا، و لكن إذا كانت له أمة مجوسية، فلا بأس أن يطأها و يعزل عنها. و لا يطلب ولدها»..... ٣١٥
- «قلت له: كم يحلّ من المتعة؟ قال: فقال عليه السلام: «هنّ بمنزلة الإماء»..... ٣١٥
- «فقال عليه السلام: هي كبعض إمائك»..... ٣١٥
- «لا تزوّجوا اليهودية و لا النصرانية على حرّة متعةً و غير متعة» ٣١٦
- «و اعلم أنّ عليه في دينه غضاضة» ٣١٦
- «في الرجل المؤمن يتزوّج اليهوديّة و النصرانيّة ؟ فقال عليه السلام: إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهودية و النصرانية؟ فقلت له: يكون له فيها الهوى، قال عليه السلام: إن فعل فليمنعها من شرب الخمر و أكل لحم الخنزير، و اعلم أنّ عليه في دينه غضاضة» ٣١٨
- «لا ينبغي للمسلم أن يتزوّج يهوديّة و لانصرانيّة و هو يجد مسلمة حرّة أو أمة»..... ٣١٨
- «لا ينبغي للمسلم المؤسر أن يتزوّج الأمّة إلّا أن لا يجد حرّة، و كذلك لا ينبغي له أن يتزوّج امرأة من أهل الكتاب إلّا في حال ضرورة حيث لا يجد مسلمة حرّة و لا أمة»..... ٣١٨

«و ليس شيء مما حرم الله إلّا و قد أحله لمن اضطرّ إليه»..... ٣١٩

«سألته عن رجل له امرأة نصرانيّة له أن يتزوّج عليها يهودية؟ فقال عليه السلام: إنّ أهل الكتاب

مما ليك للامام، و ذلك موسع ممّا عليكم خاصّة، فلا بأس أن يتزوّج. قلت: فانه تزوّج

عليهما أمة؟ قال عليه السلام: لا يصلح له أن يتزوّج ثلاث إماء... الحديث»..... ٣٢٠ - ٣١٩

«قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك ما تقول في النصرانيّة أشتريها و أبيعها من النصارى؟

فقال عليه السلام: اشتر و بع ، قلت: فأنكح؟ قال: فسكت عن ذلك قليلاً، ثمّ نظر إليّ و قال عليه السلام -

شبه الإخفاء -: هي لك حلال»..... ٣٢٠

«أنّ عليّاً عليه السلام قال على المنبر : سلوني قبل أن تفقدوني. فقام إليه الأشعث فقال: يا

أمير المؤمنين كيف يؤخذ الجزية من المجوس و لم ينزل عليهم كتاب و لم يبعث إليهم

نبي؟ فقال عليه السلام: بلى يا أشعث قد أنزل الله عليهم كتاباً و بعث إليهم نبياً ،

الحديث»..... ٣٢١

«إنّ رسول الله ﷺ قال: سُنُّوا بهم سَنَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ ؛ يعني المجوس»..... ٣٢١

«لا بأس بالرجل أن يتمتّع بالمجوسية»..... ٣٢١

«استأذنا على أبي عبد الله عليه السلام أنا و الحارث بن المغيرة النضري و منصور الصيقل (إلى أن

قال) ثمّ قال: الحمد لله الذي ذهب بالناس يميناً و شمالاً ، فرقة مرجئة ، و فرقة خوارج ،

و فرقة قدرية ، و سُمِّيتم أنتم الترابية. ثمّ قال بيمين منه: أما و الله ما هو إلّا الله وحده لا

شريك له ، و رسوله و آل رسوله ﷺ و شيعتهم كرم الله وجوههم ، و ما كان سوى ذلك

فلا ، كان علي و الله أولى الناس بالناس بعد رسول الله ﷺ ، يقولها ثلاثاً»..... ٣٢٢ -

٣٢١

«سألته عن الرّجل يتمتّع من اليهودية و النصرانيّة، قال: لا أرى بذلك بأساً، قال: قلت

- فالمجوسية؟ قال: أما المجوسية، فلا»..... ٣٢٢
- «سمعت جعفرًا - و سئل عما تُظهر المرأة من زينتها - قال عليه السلام: الوجه و الكفين» ... ٣٣٧
- «الزينة الظاهرة، الكحل و الخاتم» ٣٣٧
- «سألته عن قول الله عز وجلّ و لا يبدین زینتهن، إلّا ما ظهر منها؟ قال عليه السلام: الخاتم و المسكة و هي القلب»..... ٣٣٧ - ٣٣٨
- «فهي الثياب و الكحل و الخاتم و خضاب الكف و السوار، و الزينة ثلاث: زينة للناس، و زينة للمحرم، و زينة للزوج، فأما زينة الناس فقد ذكرناه، و أما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها، و الدمليج و مادونه، و الخلخال و ما أسفل منه، و أما زينة الزوج فالجسد كله» ٣٣٨
- «ما يحلّ للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً؟ قال عليه السلام: الوجه و الكفان و القدمان» ٣٣٨ - ٣٣٩
- «كتبت إلى الفقيه في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم، هل يجوز له أن يشهد عليها و هي من وراء الستر و يسمع كلامها إذا شهد الرجلان عدلان أنها فلانة بنت فلان التي تشهدك و هذا كلامها؟ أو لا يجوز له الشهادة عليها حتى تبرز و يُثبتها بعينها؟»..... ٣٣٩
- «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله: و لا يبدین زینتهن إلّا لبعولتهن؟ قال: نعم، و مادون الخمار من الزينة و مادون السوارين»..... ٣٤٠
- «و حرّم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج و إلى غيرهنّ من النساء لما فيه من تهيج الرجال و ما يدعوا إليه التهيج من الفساد و الدخول فيما لا يحلّ و لا يحمل و كذلك ما أشبه الشعور إلّا الذي قال الله تعالى و القواعد من النساء اللاتي لا يرجون

- نكاحاً فليس عليهنّ جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرّجات بزينة» ٣٤٦.....
- «النَّظَرَةُ سَهْمٌ مِنْ سَهَامٍ إِنْ لَيْسَ مَسْمُومٌ»..... ٣٤٦.....
- «النَّظَرَةُ بَعْدَ النَّظَرَةِ تَزْرَعُ الشَّهْوَةَ فِي الْقَلْبِ وَكُنْفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةٌ»..... ٣٤٧.....
- «وإن كانت امرأة ماتت معها رجال و ليس معها امرأة ولا محرم لها، فلتُدفن كما هي في ثيابها، وإن كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها»..... ٣٤٨.....
- «من أطاع امرأته في أربعة أشياء أكبه الله على منخريه في النار، قيل و ماهي: قال في الثياب الرقيق و الحمامات و العرسات و النياحات»..... ٣٤٩.....
- «قال رسول الله ﷺ من أطاع امرأته أكبه الله على وجهه في النار، قيل: و ما تلك الطاعة؟ قال تطلب منه أن تذهب إلى الحمامات و العرس و النياحات و لبس الثياب الرقاق فيجيبها»..... ٣٤٩.....
- «يا علي من أطاع امرأته أكبه الله عزوجلّ على وجهه في النار، قال علي عليه السلام و ما تلك الطاعة؟ قال: يأذن لها في الذهاب إلى الحمامات و العرسات و النياحات و لبس الثياب الرقاق»..... ٣٤٩.....
- «من أطاع امرأته أكبه الله على منخريه في النار قيل: و ما تلك الطاعة؟ قال: تدعوه إلى النياحات و العرسات و الحمامات و لبس الثياب الرقاق ؛ فيجيبها»..... ٣٥٠ - ٣٤٩.....
- «أنّه دخل حماماً بالمدينة فأخبره صاحب الحمام أنّ أبا جعفر عليه السلام كان يدخله فيبدأ فيطلى عاتنه و ما يليها، ثم يلفّ إزاره على أطراف إحليله و يدعوني فأطلى سائر بدنه، فقلت له يوماً من الايام: إنّ الذي تكره أن أراه قد رأيته، قال عليه السلام كلاً إنّ النورة ستره»..... ٣٥١.....
- «أنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلّا بميزر، قال فدخل ذات يوم الحمام فتتورّ فلما أطبقت النورة على بدنه ألقى الميزر، فقال له

مولى له: بأبي أنت وأُمِّي إِنَّكَ لتوصينا بالميزر و لزومه و لقد أَلقيته عن نفسك، فقال:

أما علمت أَنَّ النورة قدأطبقت العورة». ٣٥١

«كنت في الحمام في البيت الاوسط فدخل عليّ أبو الحسن عليه السلام و عليه النورة، و عليه إزار

فوق النورة، فقال: السلام عليكم فرددت عليه السلام و بادرت فدخلت إلى البيت الذي

فيه الحوض فاغتسلت و خرجت»..... ٣٥١

«سُئِلَ أبوجعفر عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهنّ يصلنه بشعورهنّ. فقال عليه السلام:

لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها....»..... ٣٥٤

«جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال صلى الله عليه وآله:

لها: أن تطيعه و لا تعصيه و لا تصدّق من بيته إلاّ بإذنه، و لا تصوم تطوعاً إلاّ بإذنه، و

لا تمنعه نفسها و ان كانت على ظهر قتب، و لا تخرج من بيتها إلاّ بإذنه. و ان خرجت

بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء و ملائكة الأرض الغضب و ملائكة الرحمة حتّى ترجع

إلى بيتها. قالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله من أعظم الناس حقاً على الرجل؟ قال صلى الله عليه وآله: والده،

قالت: فمن أعظم الناس حقاً على المرأة؟ قال صلى الله عليه وآله: زوجها. قالت: فمالي عليه من الحقّ

مثل ماله عليّ؟ قال صلى الله عليه وآله: لا، ولا من كلّ مائة واحدة. قالت: و الذي بعثك بالحق نبياً لا

يملك رقبتى رجل أبداً». ٣٦٠ - ٣٦١

«ان رجلاً من الأنصار على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله خرج في بعض حوائجه و عهد إلى امرأته

عهداً ألاّ تخرج من بيتها حتى يقدم. قال: و إنّ أباه مرض فبعث المرأة إلى النبي.

فقالت: ان زوجي خرج و عهد إليّ أن لا أخرج من بيتي حتى يقدم. و إنّ أبي قد مرض.

فتأمرني أن أعوده؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا إجلسي في بيتك و أطيعي زوجك فشغل

فأرسلت إليه ثانياً بذلك فقالت: فتأمرني أن أعوده فقال صلى الله عليه وآله: إجلسي في بيتك و أطيعي

زوجك. قال: فمات أبوها فبعث إليه أن أبي قد مات. فتأمرني أن أصلى عليه؟

- فقال ﷺ: لا، اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك. قال: فدفن الرجل فبعث إليها رسول الله ﷺ إن الله قد غفر لك ولأبيك بطاعتك لزوجك». ٣٦١
- «سألته عن المرأة أُلها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال ﷺ: لا». ٣٦٢
- «قال رسول الله ﷺ: أيما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقة لها حتى ترجع». ٣٦٤
- «نهى رسول الله ﷺ أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها، فإن خرجت لعنها كل ملك في السماء وكل شيء تمرّ عليه من الجنّ والإنس حتى ترجع إلى بيتها». ٣٦٥ - ٣٦٤
- «و أما المعلقة برجليها، فإنها كانت تخرج من بيتها بغير إذن زوجها». ٣٦٥
- «إن الله خلق حواء من آدم، فهمة النساء الرجال، فحصنوهن في البيوت». ٣٦٥
- «إن المرأة خلقت من الرجل وإنا هممتها في الرجال فاحبسوا نسائكم». ٣٦٥
- «قال رسول الله ﷺ: النساء عبي وعورة فاستروا العورة بالبيوت». ٣٦٥
- «لا تملك المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها؛ فإن المرأة ريحانة وليست بقهرمانة». ٣٧٢ ..
- «وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاؤكم، وأموركم إلى نسائكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها». ٣٧٣
- «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لياتين على الناس زمان يُظرف فيه الفاجر ويقرب فيه الماجن ويضعف فيه المنصف. قال عليه السلام: فليل له متى يأمر المؤمنين عليه السلام؟ فقال عليه السلام: إذا اتّخذت الأمانة مغنماً والزكاة مغرماً والعبادة استطالة والصلة متاً. فليل: متى ذلك يا أمير المؤمنين عليه السلام؟ فقال: إذا تسلطن النساء وتسلطن الإماء وأمر الصبيان». ٣٧٤ -

«كل إمريء تدبره امرأة، فهو ملعون»..... ٣٧٤

«و الوالدات يُرضعن أولادهنَّ، قال: مادام الولد في الرضاع فهو بين الأبوين بالسوية. فإذا فطم، فالأب أحقّ به من الأم. فإذا مات الأب، فالأمُّ أحقّ به من العَصبة. وإن وَجَدَ الأب من يُرضِعه بأربعة دراهمٍ و قالت الأمُّ: لا أرضعه إلاّ بخمسة دراهم، فإنَّ له أن ينزعه منها إلاّ أنْ ذلك خير له و أرفق به أن يترك مع أمّه»..... ٣٨٨

«إذا طلق الرَّجل المرأة و هي حبلَى، أنفق عليها حتّى تضع حملها. و إذا وضعت، أعطأها أجرها و لا يضارّها، إلاّ أن يجد من هو أرخص أجراً منها. فان هي رضيت بذلك الأجر، فهي أحقّ بابنها حتّى تظلمه»..... ٣٨٩

«الحبلَى المطلقة يُنفق عليها حتّى تضع حملها و هي أحقّ بولدها حتّى ترضعه بما تقبله امرأة أخرى، إنَّ الله يقول: لا تضارّ والده بولدها و لا مولود له بولده»..... ٣٩٠

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرَّجل أحقّ بولده أم المرأة؟ قال عليه السلام: لا، بل الرَّجل. فان قالت المرأة لزوجها الَّذي طلقها أنا أرضع ابني بمثل ما تجد من يرضعه، فهي أحقّ به»..... ٣٩٠

«كانت لي امرأة و لي منها ولد و خلّيت سبيلها فكتب عليه السلام: المرأة أحقّ بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين إلاّ أن تشاء المرأة»..... ٣٩١

«كتبْتُ إليه مع بشر بن بشار: جعلت فداك رجل تزوّج امرأة فولدت منه ثمّ فارقها متى يجب له أن يأخذ ولده؟ فكتب: إذا صار له سبع سنين فان أخذه فله، و إن تركه فله»..... ٣٩٢ - ٣٩١

«سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرَّجل يطلق امرأته و بينهما ولد أيهما أحقّ بالولد؟ قال: المرأة أحقّ بالولد ما لم تتزوَّج»..... ٣٩٣

- «سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن امرأة حرّة نكحت عبداً فأولدها أولاداً ثمّ إنّه طلقها فلم تقم مع ولدها وتزوّجت، فلما بلغ العبد أنّها تزوّجت، أراد أن يأخذ ولده منها، وقال: أنا أحقّ بهم منك إن تزوّجت، فقال عليه السلام: ليس للعبد أن يأخذ منها ولدها وإن تزوّجت حتّى يعتق. هي أحقّ بولدها منه ما دام مملوكاً. فإذا أعتق، فهو أحقّ بهم منها»..... ٣٩٣
- «ليس للعبد أن يأخذ منها ولدها وإن تزوّجت حتّى يعتق. هي أحقّ بولدها منه ما دام مملوكاً. فإذا أعتق فهو أحقّ بهم منها»..... ٣٩٣
- «أنت أحقّ به ما لم تنكحي»..... ٣٩٤
- «و هي أحقّ بولدها حتّى ترضعه»..... ٣٩٥
- «أنّه سئل عن رجل أوصى إلى رجل بولده، و بمال لهم، و أذن له عند الوصيّة أن يعمل بالمال، و أن يكون الربح بينه و بينهم، قال: لا بأس به؛ من أجل أنّ أباه قد أذن له في ذلك و هو حيّ»..... ٣٩٧
- «سألت أبا الحسن عن الصبيّة يزوّجها أبوها، ثمّ يموت و هي صغيرة، فتكبر قبل أن يدخل بها زوجها، يجوز عليها التزويج، أو الأمر إليها؟ قال عليه السلام: يجوز عليها تزويج أبيها»..... ٣٩٨
- «لا تنكح ذوات الآباء من الأبكار إلّا بإذن آبائهنّ»..... ٣٩٨
- «إذا زوّج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه، و لابنه أيضاً أن يزوّجها، فقلت: فإن هوى أبوها رجلاً، و جدّها رجلاً؟ فقال عليه السلام: الجدّ أولى بنكاحها»..... ٣٩٨
- «الجدّ أولى بذلك ما لم يكن مضارّاً؛ إن لم يكن الأب زوّجها قبله»..... ٣٩٨ - ٣٩٩
- «إذا زوّج الأب و الجدّ كان التزويج للأوّل، فإن كانا جميعاً في حالٍ واحدةٍ فالجدّ أولى»..... ٣٩٩

«سألته عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال عليه السلام: إذا علمت أنها لا تفسد ولا تضيع. فسألته: إن كانت قد تزوجت؟ فقال عليه السلام: إذا تزوجت فقد انقطع ملك الوصي عنها»..... ٤٠٠

«سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل بيني وبينه قرابة مات وترك أولاداً صغاراً وترك ممالك له غلماناً وجواري ولم يوص، فماترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد، وما ترى في بيعهم؟ فقال عليه السلام: إن كان لهم ولي يقوم بأمرهم باع عليهم ونظر لهم، كان مأجوراً فيهم. قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد؟ قال عليه السلام: لا بأس بذلك، إذا باع عليهم القيم لهم الناظر فيما يصلحهم»..... ٤٠٠

«أنه سئل عن رجل أوصى إلى رجل بولد وبمال لهم، وأذن له عند الوصية أن يعمل بالمال وأن يكون الربح بينه وبينهم. فقال عليه السلام: لا بأس به؛ من أجل أن أباه قد أذن له في ذلك، وهو حي»..... ٤٠٠

«في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان؟ فقال عليه السلام: إذا كان أبواهما اللذان زوجاهما فنعم»..... ٤٠١

«لا تتكح ذوات الآباء من الأبكار إلا بإذن آبائهن»..... ٤٠٢

«إذا كانت الجارية بين أبويها فليس لها مع أبويها أمر»..... ٤٠٢

«الأخ الأكبر بمنزلة الأب»..... ٤٠٣

«سئل عن رجل يريد أن يزوج أخته، قال عليه السلام: يؤامرها، فإن سكنت، فهو إقرارها وإن أبت لا يزوجه»..... ٤٠٤

«يؤامرها فإن سكنت فهو إقرارها، وإن أبت لم يزوجه، وإن قالت: زوجني فلاناً، زوجها ممن ترضى»..... ٤٠٤

«ما تقول في صبية زوجها عمها فلما كبرت أبت التزويج؟ فكتب عليه السلام لي: لا تكره على ذلك

و الأمر أمرها»..... ٤٠٤

الفهرس التفصيلي

- الفهرس الإجمالي ٣
- مسألة تحديد النسل ٥
- ما من شيء إلا وقد بُيِّن حكمه في الإسلام ٩
- نظرة إجمالية إلى نصوص استحباب تكثير نسل المؤمن ١١
- تحقيق عمدة نصوص تكثير النسل و معارضاتها المستدل بها لتحديد النسل ١٦
- ما ادَّعى من معارضات نصوص المقام ١٩
- هل يحتاج نصوص استحباب اتخاذ الولد أو تكثيره إلى إحراز صحة أسنادها؟ ٢٣
- ما هو متعلق الاستحباب؟ تكثير الأولاد، أو النسل، أو أمة محمد ﷺ؟ ٢٤
- هل قُيِّد استحباب تكثير النسل بقيد أو قيود؟ ٢٦
- حكم من ظنَّ قوياً أو علم بتوكّد ناقص الخلقة، أو الفاسق، أو الكافر منه ٢٨
- تحديد النسل بالعنوان الثانوي ٣٠
- طرق تحديد النسل ٣٣
- الاستدلال بأنّ النطفة المستقرّة في الرحم حقٌّ ماليٌّ للزوج ٣٨
- تحقيق النصوص الخاصّة ٤٠
- ترك الوطني ٤٥

٤٧	إجمال الكلام في المقام.....
٥٠	تفصيل الكلام في تحقيق المقام
٥٦	الاستدلال بقاعدة إيقاع الغير في الحرام
٥٦	حصيلة التحقيق في المسألة
٥٧	هل ترتفع الحرمة بإذن الزوجة؟
٥٩	تحقيق المسألة في النكاح المنقطع
٦١	هل يختص الحكم بالحاضر
٦٧	● تحقيق حكم العزل
٧١	إجمال الكلام في حكم العزل
٧٦	تفصيل التحقيق في حكم العزل بمختلف صورته
٧٧	حكم العزل بإذن الزوجة الدائمة و عن الأمة و المتمتع بها
٧٧	هل المعتبر إذن الزوجة أو رضيها أو كلاهما؟
٨٠	حكم العزل باشتراط الزوج حين العقد
٨٠	حكم العزل بغير اشتراطه و لا إذن الزوجة
٨٥	هل لإذن الزوجة دخلٌ في إدخال المني في رحمها؟
٨٦	حكم عزل المني و مقدار ديته
٨٨	مناقشات صاحب الجواهر في وجوب الدية
٩٠	حصيلة التحقيق في نهاية الشوط

- تغيير الجنسية ٩٣
- تنقيح موضوع المسألة ٩٧
- هل جنس الذكورة و الأنوثة قابل للتغيير؟ ٩٩
- دليل القائلين بالجواز ١٠١
- أدلة القائلين بحرمة تغيير الجنسية ١٠٢
- الاستدلال بالنصوص الناهية عن الإخصاء و التأنث ١٠٦
- أدلة حرمة الإضرار بالبدن ١٠٧
- تغيير الجنسية في الخنثى ١٠٩
- الأحكام المترتبة على تغيير الجنسية ١١٠
- حكم التنفّر المحرج عن الجنس المخالف ١١٠
- هل للزوجة مطالبة أجرة خدمتها للزوج؟ ١١٥
- هل لكلّ من الزوجين مطالبة أجرة خدمته للآخر؟ ١١٧
- اشتراط أداء المهر عند المطالبة؟ ١٢٣
- لو شرطت الزوجة أو الزوج أداء المهر عند المطالبة ١٢٥
- شروط ضمن عقد النكاح ١٢٧
- شرط ترك التزوّج على الزوجة / تنقيح الآراء و رأي المشهور ١٣١
- تحقيق نصوص المسألة ١٣٢
- مقتضى التحقيق في المقام ١٣٨

- ١٤١..... شرط توكيل الزوجة لإنشاء الطلاق.
- ١٤٥..... مقتضى القاعدة في شروط ضمن عقد النكاح.
- ١٤٧..... شرط توكيل الزوجة في إنشاء الطلاق.
- ١٤٩..... بيان آخر لتنقيح مقتضى القاعدة الأولية.
- ١٥٣..... تنقيح كلمات الفقهاء في توكيل الزوجة في الطلاق.
- ١٦٠..... دفع شبهتين.
- ١٦١..... شرط عدم العمل بوظائف الزوجية.
- ١٦٤..... شرط حرية العمل في المعاشرة من جانب الزوجة.
- ١٦٥..... ولاية الأب و الجدّ على ضرب الولد الصبي.
- ١٧١..... تنقيح محل النزاع.
- ١٧٢..... هل يجوز للوالد تعزير الصبي ؟
- ١٧٩..... تعيين حدّ تعزير الصبي و تأديبه.
- ١٨٩..... هل عقوبة أو ضمانٌ على الوالدين في صدمة الصبي بالتأديب؟
- ١٩٤..... تنقيح مقتضى القاعدة الجارية في المقام.
- ١٩٥..... تحقيق النصوص الدالّة على نفي الضمان.
- ١٩٨..... مقتضى التحقيق في المقام.
- ١٩٩..... نكات مهمة مرتبطة بالمقام.
- ٢٠٣..... تنقيح عنوان: «صلة الرّحم».

- ٢٠٧ تحديد عنوان الصلة و القطعية لغةً، عرفاً، و اصطلاحاً
- ٢١٠ تحقيق معنى الرحم الواجب صلته و المحرّم قطعه في اللغة
- ٢١١ تنقيح كلمات الفقهاء في تعريف الرحم و تحديد عنوانه
- ٢١٦ نظرة إلى نصوص أهل البيت عليهم السلام في تفسير الصلة، و الرحم
- ٢٢١ أحكام الصبي و الصبية سترًا و نظراً
- ٢٢٧ خروج النظر بقصد الشهوة و الريبة عن محل النزاع
- ٢٢٨ كلمات الأصحاب في حرمة النظر عن ريبة
- ٢٣١ تحرير محل النزاع و إعطاء الضابطة الكلية
- ٢٣٣ حكم النظر إلى غير العورة من غير المميز
- ٢٣٤ حكم النظر إلى عورة غير المميز
- ٢٣٧ حكم النظر إلى المميز من الصبيان
- ٢٤١ مقتضى التحقيق في النظر إلى بدن المميّز
- ٢٤٤ حكم النظر إلى عورة المميز من الصبيان
- ٢٤٩ حكم التستر عن المميز من الصبيان
- ٢٥٠ حكم ستر العورة عن المميز و حكم نظره إليها
- ٢٥٩ حكم تقبيل الصبية و وضعها في الحجر
- ٢٦١ مقتضى التحقيق في المقام
- ٢٦٣ خروج المرأة من البيت بغير إذن زوجها

- نكاح أهل الكتاب ٢٨٧
- تنقيح كلمات الأصحاب ٢٦٧
- عدم جواز صلة الوالدين بالخروج من البيت بغير إذن الزوج ٢٧٧
- تفصيل السيد الخوئي و المناقشة فيه ٢٨٠
- حكم خروج المرأة من بيت زوجها بعد موته ٢٨٣
- من المراد من أهل الكتاب في خطابات الشارع؟ ٢٩١
- أدلة حرمة نكاح المسلم مع الكافرة غير الكتابية ٢٩٢
- تنقيح كلمات الأصحاب في حكم النكاح مع الكتابية ٢٩٣
- أدلة تحريم نكاح الكتابية مطلقاً الاستدلال بالكتاب ٢٩٥
- الاستدلال بنصوص السنة ٣٠٠
- أدلة جواز النكاح مع الكتابية مطلقاً ٣٠٣
- مقتضى التحقيق في المسألة ٣١٣
- تحقيق نصوص تجويز متعة الكتابية ٣١٤
- نقد ساير الأقوال ٣١٨
- نكاح المجوسية و الصابئة ٣٢٠
- مقتضى التحقيق في المقام ٣٢٤
- حكم تزيين المرأة و لبس الثياب الرقاق و الشعر المستعار ٣٢٧
- تحقيق أدلة وجوب الستر على النساء ٣٣١

- ٣٣٣ الاستدلال بآيات الكتاب المجيد.
- ٣٣٦ محصل التحقيق في الآيات
- ٣٣٧ الاستدلال بنصوص أهل البيت عليهم السلام
- ٣٣٩ تحقيق النصوص المعارضة و مقتضى الجمع بينها.
- ٣٤٢ تزيين الوجه و الكفين.
- ٣٤٤ هل يعتبر ساترٌ خاص في ستر بدن النساء؟.
- ٣٤٥ نقد كلام صاحب العروة.
- ٣٤٧ حكم لبس الثياب الرقيقة و الملتصقة بالبدن للنساء.
- ٣٤٨ الاستدلال بالنصوص الخاصة للمنع.
- ٣٥٢ حكم كشف الشعر المستعار للمرأة.
- ٣٥٥ حكم اشتغال المرأة في خارج البيت.
- ٣٥٩ تنقيح كلمات الفقهاء في منع خروج الزوجة عن البيت.
- ٣٦٠ تحقيق النصوص الواردة في المقام.
- ٣٦٨ محاذير أخرى شرعية مترتبة على اشتغال المرأة في خارج البيت.
- ٣٧٠ حكم اشتغال المرأة خارج البيت في نفسه.
- ٣٧٢ أدلة منع اشتغال المرأة في خارج البيت.
- ٣٧٧ أولياء الأيتام في التأديب و التربية، و الأموال، و النكاح.
- ٣٨١ أولياء تأديب الصغار و الأيتام و تربيتهم.

- حضانة الأولاد وأحكامها ٣٨٥
- الأمّ أحقّ بحضانة الولد في مدّة الرضاع ٣٨٥
- أحقية الأمّ بالولد إنّما هي ما لم تتزوَّج..... ٣٩٣
- تعيين أولياء أموال الصغار والأيتام وشؤونهم..... ٣٩٧
- ولاية الأب و الجدّ في الأموال و النكاح..... ٣٩٧
- ولاية الوصي و القيم على الصغار و الأيتام..... ٣٩٩
- عدم ولاية الأمّ و الجدّ للأمّ و الأخ و العمّ و الخال..... ٤٠١
- فهرس الآيات ٤٠٥
- فهرس الروايات..... ٤٠٩