

فهرست نویسی پیش از انتشار: توسط انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۰۵ -

انوارالفقاهة: کتاب النکاح / مؤلف [ناصر] مکارم الشیرازی. - قم: دارالنشر الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰.

۶۵۵ص.

ISBN: 978-964-533-154-0

.. (دوره)

ISBN: 978-964-533-152-6

.. (ج. ۲)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا

کتابنامه به صورت زیر نویس

۱. زناشویی (فقه). ۲. فقه جعفری - قرن ۱۴. الف. عنوان. ب. عنوان: کتاب النکاح

۲۹۷/۳۶

الف ۷ م / ۱ / ۱۸۹ BP

الف ۷۳۲ م

۱۳۹۰

الناشر الأفضل

لمعرض الدولي التاسع عشر - طهران

انوارالفقاهة

کتاب النکاح / الجزء الثاني

المؤلف: آية الله العظمى مکارم الشیرازی (دام ظلّه)

الطبعة: الاولى

تاریخ النشر: ۱۴۳۲ هـ. ق، ۱۳۹۰ هـ. ش

الکمية: ۱۰۰۰ نسخة

رقم الصفحات: ۶۵۵ صفحة

حجم الغلاف: الكبير

المطبعة: سليمانزاده - قم

الناشر: دار النشر الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام

ردمك: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۳-۱۵۲-۶

ردمك الدورة: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۳-۱۵۴-۰



ایران - قم - شارع شهدا - فرع ۲۲

تلفون: ++۹۸-۲۵۱-۷۷۳۲۴۷۸

فکس: ++۹۸-۲۵۱-۷۸۴۰۰۹۹

www.imamalipub.ir

سعر الدورة: ۲۰/۰۰۰ تومان

أَعْيَانُ الْفُقَاهَةِ

فِي أَحْكَامِ الْعِتْرَةِ الطَّاهِرَةِ

كِتَابُ النِّكَاحِ

الجزء الثاني

مُتَّحَاة آيَةُ اللَّهِ الْعُلْيَا

كلمة المؤلف:

الفقه الإسلامي في العصر الحاضر

يعتبر الفقه من أغنى العلوم الإسلامية؛ حيث تشكّل الكتب الفقهية قسماً مهماً من المكتبة الإسلامية، وقد كتبت آلاف من الكتب تتناول المسائل المهمّة في دائرة العلوم الفقهية منذ القرن الأوّل الهجري وإلى العصر الحاضر.

ولم يزل الفقه الشيعي في نموّ واتّساع بسبب فتح باب الاجتهاد، واسترفاد المعارف الفقهية من التراث الغني لأهل بيت النبي الأكرم ﷺ وورثة علمه ﷺ. لقد ارتحل النبي الأكرم ﷺ من الدنيا وخلف فينا أمرين: القرآن، والعترة، كما ورد في حديث الثقلين المقبول لدى جميع علماء الإسلام، حيث قرن رسول الله ﷺ عترته وأهل بيته ﷺ بالقرآن الكريم، فقال: «ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبداً، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^١.

ومن جانب آخر فإنّ فقهاء الشيعة - لغرض الاجتناب عن القياس، والاستحسان، والأدلة الظنيّة الأخرى - كانوا يصرون على حفظ أصالة الفقه وطرقه الشرعية؛ لأنّهم يرون أنّ الفقه وتحصيل الأحكام الشرعية، يتمّ من خلال الاستفادة من القرآن الكريم، ومن روايات النبي الأكرم ﷺ الواردة عن طريق أهل البيت ﷺ.

١. كمال الدين: ٢٣٤ - ٢٤١ / ٤٤ - ٦٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣ - ٣٤، كتاب القضاء، أبواب صفات

القاضي، الباب ٥، الحديث ٩ و ١٠.

من دون التورّط في منزلقات الأدلّة الظنّية المذكورة.

ونرى - ولحسن الحظّ - أنّ بعض علماء الفرق الإسلامية الأخرى، تحرّكوا في الآونة الأخيرة على مستوى فتح باب الاجتهاد في الفقه؛ واستخدام أدواته في عملية الاستنباط الفقهي من الكتاب والسنة، والابتعاد عن التقليد، وهذه الظاهرة تبشّر بخير. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى نرى تحولات عظيمة في المجتمعات البشرية المعاصرة، حيث أفرزت معطيات ومسائل فقهية كثيرة، فدخلت الدائرة الفقهية بعنوان «المسائل المستحدثة» ولا بدّ للفقه المعاصر أن يتحرّك من موقع تحكيم العلاقة بين الشريعة والحياة المعاصرة، والعثور على الأجوبة لجميع هذه المسائل والاستفهامات التي يفرضها الواقع المتحرّك، وهذا هو أحد العوامل الأخرى لتّساع آفاق الفقه الإسلامي. وبلا شكّ فإنّ الفقيه الماهر المطلّع على الكتاب والسنة ودليل العقل، لا يجد في نفسه هيبة في مواجهة هذه المسائل المستحدثة مهما كانت عميقة ومتنوّعة؛ لأنّنا نقف على قواعد متماسكة في الأصول والقواعد الفقهية التي تساهم في عملية استنباط الأحكام الشرعية لجميع هذه المسائل.

وقد أشرنا في مقدّمة كتابنا «المسائل المستحدثة» إلى هذه الأصول والقواعد؛ وطريق استخراج واستنباط الأحكام الشرعية لهذه المسائل الجديدة في دائرة الفقه، وذكرنا الطرق العملية في هذه الحركة الاجتهادية، فعلى الراغبين مراجعة هذا الكتاب.

إنّ الذين يتصوّرون أنّ سعة دائرة المسائل المستحدثة؛ سوف تقود الفقه إلى أجواء عرفية - أي الابتعاد عن الكتاب والسنة، واللجوء إلى آراء وقوانين وضعية وبشرية - بعيدون عن جادة الصواب قطعاً، وغير مطلّعين على الأصول والقواعد الغنيّة في الفقه الإسلامي؛ التي تتكفّل الإجابة على جميع المسائل المستحدثة، وباب التجربة مفتوح، ونحن مستعدّون لعرض هذه المنابع الإسلامية أمام أيّة مسألة

تطرح على بساط البحث.

ومن هذه الناحية نرى أنّ من أهمّ البحوث المطروحة في دائرة الفقه الإسلامي، هي التي تتعلّق بالمسائل المستحدثة الكثيرة في أبواب النكاح، حيث تنطلق هذه الأسئلة على أثر التحوّلات الاجتماعية والمستجدّات الكثيرة في منظومة القيم والعلاقات البشرية، وخاصّة في مجال نظام الأسرة؛ ممّا يزيد في تعقيدات هذه المسائل وأهمّيتها.

إنّ الحديث النبوي الشريف: «ما بني في الإسلام بناء أحبّ إلى الله عزّ وجلّ (وأعزّ) من التزويج»^١ يبيّن بجلاء الأهمّية التي أولاها الإسلام لمسألة النكاح. كما إنّ ما ورد في حديث آخر: «إذا تزوّج الرجل أحرز نصف دينه، فليتّق الله في النصف الآخر»^٢ يشير إلى دور الزواج في حفظ القيم الأخلاقية، والعلاقات الاجتماعية، والأجواء المعنوية في حركة الحياة والواقع المتغيّر للإنسان. ولا شكّ في أنّ من الضروري التحرك على مستوى صيانة هذه السنّة الإسلامية المهمّة، وتقوية دعائم الأسرة يوماً بعد آخر، وحمايتها من الذبول والانحلال.

لماذا اخترنا «تحرير الوسيلة»؟

إنّ أساس كتاب «تحرير الوسيلة» هو من الفقيه الماهر آية الله السيّد أبو الحسن الأصفهاني رحمته الله وسماه «وسيلة النجاة» وقد كان فقيهاً جامعاً؛ له إحاطة واسعة بالمسائل الفقهية، وذهن سليم، وذوق حسن، وفكر مستقيم، وله رئاسة عامّة على جميع شيعة أهل البيت عليهم السلام في عصره، تغمّده الله بغفرانه. ثمّ تقّحه الإمام الراحل رحمته الله وأضاف إليه مسائل كثيرة، وحرّره تحريراً نافعاً، وسماه «تحرير الوسيلة» جزاهما الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء.

١. مستدرک الوسائل ١٤ : ١٥٢، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١، الحديث ١٦.

٢. مستدرک الوسائل ١٤ : ١٥٤، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١، الحديث ٢٢.

وقد اخترنا هذا المتن لاشتماله على مسائل كثيرة مبتلى بها في عصرنا ليست في كتب المتأخرين، وكم ترك الأول للآخر!! ومسائله وفروعه أمس بحاجة المسلمين في هذا العصر، وهو مع ذلك خالٍ من الإطناب المملِّ والاختصار المخلِّ. ومع ذلك لا نغفل عمّا ذكره الفقيه المحقق اليزدي رحمته الله في «العروة الوثقى»، وسائر الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم، ونأتي بها في محالها. وكذا المسائل المستحدثة التي ليست هنا وهناك، ومن الله نستمدّ التوفيق والهداية.

وهذا الكتاب الذي بين يديك، يستعرض المسائل الفقهية المستوحاة من الكتاب والسنة في باب النكاح، وسنحاول معالجة المسائل المستحدثة المتعلقة بالنكاح أيضاً؛ وأداء حقّها في هذا الكتاب إن شاء الله.

نأمل أن يكون كتاباً نافعاً للجميع، وذخيرة ليوم المعاد.

قم المقدّسة - محرم الحرام ١٤٢٥ هـ . ق

ناصر مكارم الشيرازي

القول: في الرضاع

انتشار الحرمة بالرضاع يتوقف على شروط:

الأول: أن يكون اللبن حاصلًا من وطء جائز شرعاً؛ بسبب نكاح أو ملك يمين أو تحليل وما بحكمه، كسبق الماء إلى فرج حليلته من غير وطء. ويلحق به وطء الشبهة على الأقوى. فلو درّ اللبن من المرأة من دون نكاح وما يلحق به لم ينشر الحرمة، وكذا لو كان من دون وطء وما يلحق به ولو مع النكاح، وكذا لو كان اللبن من الزنا، بل الظاهر اعتبار كون الدرّ بعد الولادة، فلو درّ من غير ولادة ولو مع الحمل لم تنشر به الحرمة على الأقوى.

أقول: ذكر الأصحاب للتحريم في باب النكاح أسباباً ستّة:

أولها: النسب.

ثانيها: الرضاع.

ثالثها: المصاهرة.

رابعها: استيفاء العدد.

خامسها: اللعان.

سادسها: الكفر.

وما نحن فيه هو السبب الثاني.

وهذه المسألة - على إجمالها - من المسائل المبتلى بها؛ وإن كانت في سالف الأيام أشدَّ ابتلاءً بالنسبة إلى أعصارنا؛ لعدم الداعي إلى الارتضاع من الغير بعد وجود أنواع من المواد المغذية للأطفال. بل الكثير من الأمهات لا يرضعن أولادهنَّ مع توفر لبنهنَّ؛ خوفاً من تغييرات قد تحصل في صدرهنَّ، أو لاشتغالهنَّ في الأمور المختلفة الاجتماعية، أو غير ذلك؛ على الرغم مما ثبت لدى الخبراء من أن ترك إرضاعهنَّ لأولادهنَّ، يوجب أضراراً كثيرة عليهنَّ وعلى أولادهنَّ وربما يكون سبباً لأمراض خطيرة فتاكة. هذا.

ولكن مسألة الإرضاع صارت محلاً للابتلاء من جانب آخر؛ وهو كثرة التبنّي في عصرنا، لوجود أطفال لا يعرف آباؤهم، أو يعرفون ولكنهم غير قادرين على حضانة أولادهم، وإنما يرغب في حضانتهم لكونهم من المحارم، وسبب المحرمية في كثير من الأوقات هو الرضاع من الأقارب.

أدلة نشر الحرمة بالرضاع

أقول: لا إشكال ولا كلام في نشر الحرمة بالرضاع إجمالاً، بل هو من المسلّمات عند جميع الفرق الإسلامية. ويدلّ عليه - على إجماله - الأدلة الثلاثة^١؛ الأول: الإجماع من جميع فقهاء الإسلام. بل هو ضروري من ضروريات الدين يعرفه كلّ مسلم.

الثاني: كتاب الله العزيز، فقد قال الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ...﴾^٢. والمراد منها غير الوالدة؛ بقرينة المقابلة.

نعم، المذكور في الآية الشريفة، اثنتان من المحرّمات التسع النسبية، والباقي يعلم

١. فإنّه لا سبيل للعقل في أمثال هذه المسائل؛ إلا استحسانات ظنيّة. [منه دام ظلّه]

٢. النساء (٤): ٢٣.

من السنّة، وكم له من نظير في أبواب الفقه!! ولا يبعد دلالة الآية على حكم البنت والجدّة. الثالث: الروايات الكثيرة المتضاربة، بل المتواترة التي وردت من طرق الخاصّة والعامة، وهي على قسمين:

قسم منها: عامّ شامل لجميع المحرّمات النسبية، ويستفاد منه قاعدة كلىة لهذه الأبواب.

وقسم منها: خاصّ وارد في بيان بعض الشروط؛ ممّا يعلم منه أنّ أصل الحرمة - على إجمالها - قطعي.

فمن الأوّل الحديث المعروف النبوي ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب». وفي بيان آخر: «يحرم من الرضاع من يحرم من القرابة». وفي بيان ثالث: «الرضاع لحمة كلحمة النسب».

أمّا الحديث الأوّل، فقد ورد في روايات كثيرة من طرقنا ومن طرقهم، فقد رواه في «الوسائل» في الباب الأوّل من أبواب الرضاع بطرق سبع: عن بريد، وأبي الصباح الكناني، وداود بن سرحان، وعبيد بن زرارة، وعبدالله بن سنان، والحلي، وعثمان بن عيسى، عن رسول الله ﷺ تارة، وعن الصادق عليه السلام أخرى، وعن أبي الحسن عليه السلام ثالثة^١.

وأما الحديث الثاني، فقد رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في نفس الباب بطريقتين^٢.

وأما الحديث الثالث، فقد قال النراقي في «المستند»: «ورد في السنّة المقبولة عنه ﷺ أنّه قال: «الرضاع لحمة كلحمة النسب»^٣.

و«اللحمة» أو «اللحمة» من الثوب، ما يقابل السدى، فاللحمة الخيوط العرضية،

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١-٣٧٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١، الحديث ١٠٢-١٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١ و٣٧٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١، الحديث ٢ و٩.

٣. مستند الشيعة ١٦: ٢٢٦.

والسدى الخيوط الطويلة^١، ومن الواضح أن غير الأقارب النسيين، لا علاقة بينهم كالسدى، والرضاع يوجب العلقه، كاللحمه في الثياب. وهو تشبيه حسن جداً. هذه الروايات منقولة في كتب الفقه والفتاوى، وبعض كتب التفسير، مثل «المهذب البارع» و«الجواهر» و«جامع المقاصد» و«شرح اللمعة» و«المسالك» و«الحداثق» و«الرياض» و«مستند النراقي» و«تفسير الميزان» و«تفسير الصافي» وغير ذلك.

ولكن جميع المحققين لهذه الكتب، اعترفوا بعدم وجدانهم أثراً لهذه الرواية في منابع الحديث، والله العالم.

وروى في «المستدرک» عن «دعائم الإسلام» مراسلاً: روينا عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آباءه: «أن رسول الله ﷺ قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^٢. وعن «عوالي اللآلي» عن سعيد بن المسيّب، عن علي بن أبي طالب، قال: «قلت: يا رسول الله، هل لك في بنت عمك حمزة؛ فإنها أجمل فتاة في قريش، فقال: أما علمت أن حمزة أخي من الرضاعة، وأن الله حرّم من الرضاعة ما حرّم من النسب»^٣. وقد ورد من طرق العامّة روايات متعدّدة:

منها: ما روته عائشة، عن رسول الله ﷺ - في حديث طويل - قال ﷺ: «إن الرضاعة تحرّم ما تحرّم الولادة»^٤. وقد رويت هذه الرواية بإسناد آخر، عن عائشة أيضاً.

١. يعتبر عن السدى واللحمه في الفارسية ب(تار وپود).

٢. دعائم الإسلام ٢: ٢٤٠ / ٨٩٩؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٣٦٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم من الرضاع، الباب ١، الحديث ١.

٣. عوالي اللآلي ٣: ٣٢٣ / ١٨٥؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٣٦٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم من الرضاع، الباب ١، الحديث ٤.

٤. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ٤٥١.

و منها: ما رواه ابن عباس، عنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - بعد ذكر ابنة حمزة عنده - قال: «إنها لا تحلّ لي؛ إنها ابنة أخي من الرضاعة، وإنّ الله حرّم من الرضاعة ما حرّم من النسب»^١.
ومنها: غير ذلك ممّا ورد في هذا المعنى، ويستفاد من الجميع أنّ الحديث من الأحاديث المتضافرة، بل المتواترة.
وأما الأحاديث من القسم الخاصّ، فهي أيضاً كثيرة غاية الكثرة تأتي في الأبحاث الآتية إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه يستفاد من هذه الروايات على اختلاف ألفاظها، قاعدة عامّة في أبواب الرضاع، وبها تنقطع أصالة الحلّ عند الشكّ؛ فإنّها أصل عملي - أي الاستصحاب، أو أصالة الحلّ - والقاعدة عموم لفظي مقدّم عليها، وحينئذٍ ينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: في بيان معنى هذه القاعدة

إنّ معنى القاعدة - على ما يتبادر منها، وصرّح به غير واحد من الأصحاب - أنّه يحرم من الرضاع نظير ما يحرم من النسب بتقدير كلمة «نظير» فإنّ نفس ما يحرم بالنسب لا يحرم بالرضاع؛ لأنّه تحصيل للحاصل، بل يحرم نظيره من العناوين الرضاعية.

ويمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى التقدير؛ فإنّه رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يقول «يحرم من الرضاع ما يحرم...» لا «من يحرم» و«ما» هنا إشارة إلى العناوين المحرّمة النسبية، فكلّ عنوان نسبي محرّم - مثل «الأمّ» و«الأخت» - محرّم من ناحية الرضاع.

الثاني: حول سعة هذه القاعدة

إنّ كلّ من يحرم في النسب يحرم في الرضاع؛ عدا ما خرج بالدليل، فيشمل المحرّمات التسعة النسبية: الأمّ، والبنت، وبنت البنت، والأخت، والجدة، وبنات

١. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ٤٥٢.

الأخ، وبنات الأخت، والعمّة، والخالة، فإذا ارتضع ولد من امرأة، حرمت عليه هذه العناوين، بل وغيرها، كما سيأتي إن شاء الله.
ولكن لا تشمل المحرّمات بالمصاهرة، كما هو واضح، وستأتي أمثلتها.

الثالث: في عدم شمولها للشك في الشروط

هل يمكن التمسك بالقاعدة عند الشك في الشروط، كما إذا شككنا في عدد الرضعات، وأنها عشر، أو خمس عشرة، أو شككنا في اعتبار كون اللبن من الولادة، أو في السنّتين، أو غير ذلك، أم لا؟

قد يسبق إلى الذهن في بادي النظر، أنّها عامّة من جميع هذه الجهات.
ولكنّ الإنصاف: أنّ عموم الرواية قابل للمناقشة فيه؛ نظراً إلى أنّ الظاهر عدم كونها في مقام البيان من غير جهة العناوين المحرّمة، كالأمّ، والأخت، وغيرها؛ لأنّ القدر المتيقّن كونها في مقام البيان من هذه الجهة، لا غير، فليست ناظرة إلى الشروط وغيرها.

إن قلت: هل للرضاع حقيقة شرعية لا بدّ من كشفها واتباعها، أو هو محمول على معناه اللغوي والعرفي؟ لا دليل على الأوّل، بل الحقّ هو الثاني، فحينئذٍ لا ريب في صدق «الرضاع» - بحسب معناه العرفي واللغوي - على عشر رضعات، بل وأقلّ، وهكذا غيره من الشروط، فاللازم الأخذ بعمومها إلّا أن يقوم دليل على خلافه.

قلت: لا ندعي الحقيقة الشرعية للرضاع، ولا نعتقد بعدم صدقه في موارد الشكّ التي هي من هذا القبيل، بل إنّما نقول: إنّ ظاهر الحديث كون حقيقة الرضاع، أمراً معلوماً في ذهن المخاطبين بهذه الروايات، وإنّما تعرّض لحكمه؛ وهو تحريم العناوين المحرّمة النسبية، لا غير.

وعلى الأقلّ يشكّ في كونها في مقام البيان من هذه الناحية، والأصل عدمه. وهذا مثل أن يقال: «الطلاق الثالث يحتاج إلى محلّ» فإنّ من الواضح أنّه لو شككنا

في اعتبار بعض شروط الطلاق، لا يجوز الأخذ بإطلاقه.
 نعم، لو قال الشارع: «كلّ صبيّ إذا ارتضع من غير أمّه حرمت عليه» لم يبعد
 دعوى الإطلاق من جميع الجهات، فتدبرّ جيّداً.
 والحاصل: أنّ دعوى العموم أو الإطلاق فيها، إنّما هي من غير ناحية العناوين
 المحرّمة النسبية.
 أضف إلى ما ذكرنا: أنّها لو كانت عامّة، فقد وردت عليها تخصيصات كثيرة، لعلّها
 تبلغ حدّ الاستهجان، فتأمّل.

الرابع: في تأسيس الأصل هنا

لابدّ لنا من تأسيس الأصل في المسألة؛ حتّى نرجع إليه عند الشكّ في بعض
 المسائل الآتية، فنقول - ومنه جلّ تناوّه نستمدّ التوفيق والهداية - : الشكّ إن كان في
 الشبهات الحكمية؛ أي لا يعلم أنّ الشارع حكم في المسألة الكذائية بتحقيق الرضاع
 المحرّم، أو لا، فإن كان في دائرة شمول القاعدة المذكورة، فالمرجع هي القاعدة،
 ونحكم بالشمول وثبوت حكم الرضاع.
 وإن كان خارجاً عن هذه الدائرة - كما إذا شككنا في عدد الرضعات، أو كيفية
 الرضعة، أو اشتراط السنّين، أو غير ذلك - نحكم بالعدم؛ إمّا لاستصحاب بقاء
 الحلّية لو قلنا بجريانه في الشبهات الحكمية، أو لأصالة الحلّية الجارية في جميع
 موارد الشكّ في الحلّية والحرمة.

وقد لا تكون هناك حالة سابقة حتّى يجري فيها الاستصحاب، كما إذا ارتضع
 ولد من مرضعة بكيفية خاصّة مشكوكة، ثمّ بعد ذلك تولّدت منها بنت، فليس لهذه
 البنت حالة سابقة محلّلة حتّى تستصحب، فاللازم الحكم بالحلّية بمقتضى قاعدة
 الحلّ.

وأما لو كانت الشبهة موضوعية، كما إذا شككنا في حصول عدد الرضعات

وعدمه، فلا شك في جريان استصحاب الحلّ لو كان له حالة سابقة، وإلا يرجع إلى قاعدة الحلّ؛ فإنّها عامّة للشبهات الحكمية والموضوعية.
إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ للرضاع شروطاً، وقد تعرّض الماتن رحمته هنا لأولها:

الشرط الأوّل: حصول اللبن من وطء جائز شرعاً

قال في «المسالك»: «أجمع علماؤنا على أنّه يشترط في اللبن المحرّم في الرضاع، أن يكون من امرأة عن نكاح، والمراد به هنا الوطء الصحيح، فيندرج فيه الوطء بالعقد دائماً ومتعة، وملك يمين، وما في معناه، والشبهة داخله فيه»^١.
وقال شيخنا الأنصاري رحمته في كتاب النكاح: «الأوّل» من شروط الحرمة «أن يكون اللبن عن وطء صحيح، فلو درّ لا عن وطء أو عن وطء بالزنا، لم ينشر على المعروف بين الأصحاب، وحكى عليه الإجماع في «المدارك» عن جماعة، منهم جدّه في «المسالك»^٢.

وفي هامش الكتاب: «كذا في النسخ، ولم يخرج من «مدارك الأحكام» إلاّ العبادات إلى آخر كتاب الحجّ، وما نسبه إليه موجود في «نهاية المرام» لصاحب «المدارك» ولعلّ المؤلّف كان يراها تتمّة للمدراك» انتهى.

والأولى أن يقال: هذا من سهو قلمه الشريف؛ فإنّ الجواد قد يكبو.
وقال في «الجواهر» في شرح كلام المحقّق: «فلو درّ من الامرأة من دون نكاح - فضلاً عن غيرها من الذكر والبهيمة - لم ينشر حرمة بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه»^٣.

وقال شيخ الطائفة رحمته في «الخلافا»: «إذا درّ لبن امرأة من غير ولادة فأرضعت

١. مسالك الأفهام ٧: ٢٠٧.

٢. كتاب النكاح، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٠: ٢٨٩.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٢٦٤.

صبيّاً صغيراً، لم ينشر الحرمة. وخالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم»^١.

وظاهر هذه الكلمات كون المسألة إجماعية بيننا، وكون المخالفين بأجمعهم على خلاف ذلك؛ أي نشر الحرمة على كلّ حال.

وعلى كلّ حال: فقد استدللّ على هذا الشرط - على إجماله - بأمرين: فتارة: بالأصل؛ أي أصالة الحليّة بدون هذا الشرط.

وأخرى: بروايات وردت في هذا المعنى، وهي العمدة:

منها: ما عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن امرأة درّ لبنها من غير ولادة، فأرضعت جارية وغلماً من ذلك اللبن، هل يحرم بذلك اللبن ما يحرم من الرضاع؟ قال: «لا»^٢.

وجعلها العلامة المجلسي رحمته الله من قسم الموثّق في «مرآة العقول» وليس في رجال السنن من يغمز فيه. ولكن دلالتها مقصورة على من درّ لبنها من غير ولادة، ولا تشمل لبن ولد الزنا ونحوه.

ومنها: ما عن يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: امرأة درّ لبنها من غير ولادة، فأرضعت ذكراناً وإناثاً، أيحرم من ذلك ما يحرم من الرضاع؟ فقال لي: «لا»^٣.

والظاهر ضعف سند الحديث بجهالة موسى بن عمر البصري؛ فإنّه لم يذكر في بعض كتب الرجال أصلاً، وذكر في بعضها الآخر من غير مدح ولا ذمّ.

وذكر بعضهم: «أنّه متّحد مع موسى بن عمر بن يزيد، الذي هو أيضاً مجهول».

ولكن يبعد اتّحادهما؛ لأنّ موسى بن عمر بن يزيد، كان له كتاب يرويه عنه

١. الخلاف ٥: ١٠٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٩، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٩، الحديث ٢.

محمد بن علي بن محبوب، والحال أنّ سند الرواية التي هي مورد البحث هكذا: محمد بن علي بن محبوب، عن عبدالله بن جعفر، عن موسى بن عمر. وعلى كلّ حال: سند الرواية ضعيف، ولكنّه لا يضرّ بالاستدلال بعد ما عرفت من اعتبار الرواية السابقة. مضافاً إلى عمل المشهور الجابر لضعف الإسناد. نعم، الإشكال في دلالتها؛ لكونها أخصّ من المدعى، كسابقتهما. وهناك روايات أخر تدلّ على المقصود بالمفهوم:

مثل ما ورد في باب اشتراط اتحاد الفحل؛ وهو الشرط الرابع من الشروط الأربعة لنشر الحرمة بالرضاع، وهي صحيحة بريد العجلي - في حديث - قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فسّر لي ذلك، فقال: «كلّ امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة أخرى - من جارية، أو غلام - فذلك الرضاع الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله...»^١ أي قال فيه: «يحرم من الرضاع»... إلى آخره، فإنّها تدلّ على أنّ المعتبر في نشر الحرمة في الرضاع، اتحاد الأب الرضاعي، ولا يكفي اتحاد الأم، وبطريق أولى لا يكفي ارتضاعهما ممّا درّ من ثدي المرأة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وإنّما هي ناظر إلى أنّه لو كان اللبن من الولادة، فلا بدّ أن يكون لفحل واحد، وأمّا إذا لم يكن من الولادة فهي ساكنة عنه.

والإنصاف: أنّ دلالتها لا بأس بها.

ومثل: ما رواه عبدالله بن سنان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن لبن الفحل، قال: «هو ما أرضعت امرأتك من لبنك ولبن ولدك ولد امرأة أخرى، فهو حرام»^٢. بناءً على كون المراد منه، السؤال عن لبن الفحل الذي هو معيار نشر الحرمة في

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٤.

الرضاع، ولولا ذلك لكان مجال الإشكال في دلالتها واسعاً. وسند الحديث معتبر، كما هو ظاهر.

ومثل ما عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام... إلى أن قال: «اللبن للفحل»^١. ودلالتها أيضاً مشكلة.

ومثل ما عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام... إلى أن قال: «إن كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحل واحد، فلا يحل»^٢. وهي أيضاً كسابقتها.

ومثل غير ذلك ممّا ورد في هذا الباب. ولكن إمكان المناقشة في الجميع - من ناحية عدم كونها في مقام البيان من جهة الدرّ وشبهه - يمنع عن الاستدلال بها، فالعمدة الحديتان الأوّلان مع عمل المشهور.

تعيين مراد الخاصّة والعامة من «لبن الفحل»

المراد بلبن الفحل عند العامة، هل هو أن يصير زوج المرأة أباً للمرتضع حتّى تحرم المحرّمات النسبية من قبله، أم لا؟

قال ابن رشد في «البداية»: «هي التي يسمونها: لبن الفحل، فإنّهم اختلفوا في ذلك» أي لبن الفحل «فقال مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد والأوزاعي والثوري: لبن الفحل يحرم، وقالت طائفة: لا يحرم لبن الفحل، وبالأوّل قال علي، وابن عبّاس، وبالقول الثاني قالت عائشة، وابن الزبير، وابن عمر»^٣.

وحاصله: أنّه هل تنشر الحرمة من قبل الرجل الذي هو صاحب اللبن؛ فيكون صاحب اللبن بمنزلة الأب، وأخوه بمنزلة العم... إلى غير ذلك، أو تنشر الحرمة من قبل الأم فقط؟

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٧.

٢. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٣.

٣. بداية المجتهد ٢: ٣٨.

وأما الخاصة، فقد فسروا لبن الفحل - تبعاً لأئمتهم المعصومين عليهم السلام - بأمر آخر؛ وهو أنّ اللبن إنما يحرم إذا كان لأب واحد، فلو كان لفحلين لا يحرم وإن كانت الأم واحدة.

وبعبارة أخرى: الإخوة الرضاعيون من ناحية الأم فقط غير كافين في إثبات الحرمة، ولكن الإخوة الرضاعيين من قبل الأب فقط، كافون؛ على خلاف ما يظهر من العامة، فإنّ الأوّل مسلم عندهم، والثاني محلّ للكلام. هذا تمام الكلام في اعتبار كون اللبن عن الوطاء الجائز في نشر حرمة الرضاع؛ على إجماله.

صور اللبن الخارج من ثدي المرأة وأحكامها

إنّ لبن الخارج من ثدي المرأة، صوراً:

فتارة: يكون من الدرّ؛ سواء كانت المرأة غير منكوحه، أو منكوحه غير مدخول بها، أو كانت مدخولاً بها، ولكن لم يكن اللبن مستنداً إلى الدخول.

وأخرى: يكون من الزنا.

وثالثة: من سبق الماء إلى الحليلة من دون دخول.

ورابعة: من الوطاء شبيهة.

وخامسة: من الوطاء الجائز مع الحمل.

وسادسة: من الوطاء الجائز بعد الولادة قبل ولوج الروح، وبعده، مع كونه ممّن لا يعيش، ومع كونه ممّن يعيش. فهذه ثلاث أقسام.

أضف إلى ذلك كلّ صورة أخرى سيأتي الكلام فيها بأقسامها؛ وهي ما إذا كان بعد الطلاق.

ولا شكّ في شمول الأحكام السادسة ببعض أقسامها؛ فإنّها القدر المتيقّن من الحرمة.

كما، أنه لا شك في خروج الدرّ مطلقاً من دون حمل عن حكم الحرمة؛ لأنه القدر المتيقن من عدم الحرمة. فيبقى الكلام في الصور الأربع الباقية:

عدم نشر الحرمة بالزنا

أما اعتبار حلية الوطاء وعدم نشر الحرمة بالزنا، فقد ادّعى في «الجواهر» الإجماع بقسميه عليه^١؛ قال: «لا ينشر لو كان عن وطء زنا ولو مع الولادة إجماعاً».

ولكن حكي عن ابن الجنيد: «أنها لو أرضعت بلبن حمل من زنا، حرمت وأهلها على المرتضع، وكأنّ تجنّب أهل الزاني أحوط وأولى»^٢.

وقال التراقي^٣ في «المستند»: «فلا يحصل الرضاع المحرّم للنكاح، باللبن الحادث من الزنا إجماعاً محققاً، ومحكياً في «السرائر» و«التذكرة» وشرحي «القواعد» للمحقّق الثاني والهندي، و«شرح النافع» للسيد، و«المفاتيح» وشرحه، وظاهر «المسالك» و«الكفاية» وغير ذلك»^٣.

ووافقنا في ذلك الشافعي وبعض الحنابلة. وقال بعضهم «ينشر الحرمة بينهما»^٤. وقد استدلّ له بأمور:

فأولاً: بأصالة الحلية، ولكنّها مدفوعة بقاعدة «يحرم من الرضاع...».

وثانياً: بما في «الدعائم» عن جعفر بن محمد^٥ أنّه قال: «لبن الحرام لا يحرم الحلال، ومثل ذلك امرأة أرضعت بلبن زوجها، ثمّ أرضعت بلبن فجور» قال: «ومن

١. جواهر الكلام ٢٩: ٢٦٥ و ٢٦٦.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٢٦٥ و ٢٦٦.

٣. مستند الشيعة ١٦: ٢٣١.

٤. تذكرة الفقهاء ٢: ٦١٥ / السطر ٣٨.

أرضع من فجور بلبن صبيّة، لم يحرم من نكاحها؛ لأنّ اللبن الحرام لا يحرّم الحلال»^١.
وسند الرواية وإن كان ضعيفاً، إلاّ أنّه مجبور بعمل الأصحاب.
والمثلث: بانصراف أدلّة الحرمة - مثل قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي
أَرْضَعْنَكُمْ...﴾ - عن محلّ الكلام، وكذا قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من
النسب» فإنّ الحلال هو الغالب جدّاً، والغلبة توجب الانصراف عند الشكّ، كما ذكرنا
في محلّه.

ورابعاً: بما مرّ من اعتبار لبن الفحل في الروايات السابقة، أو التعبير بـ «امرأتك»
الظاهر في الزوجة المحلّلة شرعاً.

ولكنّ الإنصاف: أنّه لا يجوز الاستدلال بها؛ بعد ما عرفت من أنّ روايات لبن
الفحل، ناظرة إلى الشرط الرابع؛ وهو اتّحاد الفحل، لا الشرط الأوّل؛ فإنّها ليست في
مقام البيان من هذه الجهة. ولكن فيما عرفت أوّلاً غنى وكفاية.

واستدلّ لقول ابن الجنيد بأمرين:

الأوّل: قاعدة «يحرم من الرضاع...».

ولكن رواية «الدعائم» أخصّ منها، فلا بدّ من تخصيصها بها.

الثاني: إمكان القول بنشر الحرمة من لبن الفجور؛ فإنّ المدار في نشر الحرمة
على أمر تكويني؛ وهو اشتداد العظم، وإنبات اللحم، ولا فرق في ذلك بين لبن
الفجور وغير ذلك.

ويرد عليه: أنّه منقوض بفروع كثيرة، مثل مسألة الدرّ؛ فإنّ اشتداد العظم وإنبات
اللحم بلبن الدرّ من ناحية الأمّ حاصل، فلم لا تنشر الحرمة بنصّ الرواية وفتوى
الأصحاب؟! وكذلك الحال عند عدم اتّحاد الفحل؛ فإنّ الحكمة من ناحية الأمّ
حاصلة، وهكذا في اللبن بعد الحولين... إلى غير ذلك، فيعلم منها أنّ ما ذكر حكمة،
لا علّة، ومن هنا يظهر فساد ما حكى عن ابن الجنيد.

١. مستدرک الوسائل ١٤ : ٣٧٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم من الرضاع، الباب ١١، الحديث ١.

والعجب أنه فرّق بين حكم الزانية والزاني هنا!! مع أنه لو لم تعتبر حليّة الوطء لم يكن بينهما فرق؛ لأنّ الولد مستند إليهما عرفاً.

حكم اللبن الحاصل من سبق الماء من دون دخول

أمّا الولادة الحاصلة من سبق الماء من غير دخول الموجبة للبن، فظاهر بعض الأصحاب عدم كفايتها في نشر الحرمة؛ لاشتراطهم كون اللبن عن وطء صحيح شرعي.

ولكنّ الإنصاف عدم اعتبار الدخول، وكفاية سبق الماء؛ لإلغاء الخصوصية عرفاً قطعاً، لأنّهم لا يفرّقون بينهما بعد سماع أدلّة الرضاع، ولا سيّما بعد جريان جميع أحكام الولد عليه؛ حتّى الإرث وشبهه.

هذا مضافاً إلى ما ورد في روايات الدرّ من قوله: «إذا درّ لبنها من غير ولادة»^١، ومفهومها كفاية استناد اللبن إلى الولادة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المفهوم في هذه المقامات لا إطلاق له، كما ذكر في محلّه، ولذا لا يمكن الأخذ بإطلاق هذا المفهوم لنفي وحدة الفحل، أو اعتبار الإرضاع في الحولين، أو غير ذلك؛ لأنّ هذه الرواية وأمثالها ليست في مقام بيان المفهوم إلاّ إجمالاً، وإنّما هي في مقام بيان المنطوق.

وقد استدلّ بعض المعاصرين لإلحاق سبق الماء بمسألة الدخول، بما ورد في غير واحد من الروايات من قضاء عليّ عليه السلام في شيخ كبير كانت له امرأة باكر، فأنت بولد، فأنكر الشيخ الولد؛ لعدم الدخول، وبقاء البكارة، فسأله عليّ عليه السلام فلم أنّه كان ينزل ماءه عليها، فحكم بإلحاق الولد به^٢.

ولكنّ الاستدلال بها وبأشباهاها لما نحن بصدده، ضعيف جدّاً؛ لأنّه لا شكّ في

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٩، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٣٧٨، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ١٦، الحديث ٢.

إلحاق الولد بهما، وإنما الكلام في كفاية مجرد إلحاق الولد في باب الرضاع، أو يشترط فيه الدخول.

حكم اللبن الحاصل من وطء الشبهة

أما وطء الشبهة، فظاهر الأكثر إلحاقه بولد النكاح؛ حتى ادّعي عدم وجدان الخلاف فيه، وعن الحلّي التردّد فيه؛ قال المحقق النراقي في «المستند»: «هل تنشر الحرمة باللبن الحاصل من وطء الشبهة، أم لا؟ المشهور الأوّل... وعن الحلّي التردّد فيه، ويظهر نوع ميل إليه من «المسالك» و«الكفاية»^١.

وأما الحلّي، فقد صرح في أوّل كلامه بأنّ الحكم خاص لا يشمل ولد الشبهة، وأنّه بحكم النكاح الفاسد، ثمّ قال: «إن قلنا في وطء الشبهة بالتحريم كان قوياً» وقال في آخر كلامه: «ولي في ذلك نظر وتأمل»^٢.

وفيه أولاً: أنّ مقتضى الإنصاف إلحاق ولد الشبهة بولد النكاح بل لا ينبغي التأمل فيه؛ لأنّه ولد حلال تجري فيه جميع أحكام الولد، من النسب، والإرث، والولاية، والحضانة، وغيرها، ولا وجه لاستثناء حكم الرضاع منها، وهذا استقراء قويّ.

وثانياً: أنّ الإطلاقات شاملة له؛ لأنّ عنوان «الولادة» أو «ولدك» - في بعض الروايات - عامّ، وكذلك عموم «يحرم من الرضاع...».

اللهمّ إلا أن يقال: ولد الشبهة فرض نادر تنصرف الإطلاقات عنه. واستدلّ له ثالثاً: بأنّه لا شكّ في ثبوت أحكام الرضاع عندنا بين أهل الكتاب، مع أنّ نكاحهم فاسد عندنا، وأولادهم أولاد شبهة؛ بمقتضى قوله: «لكلّ قوم نكاح» يعني أنّه بمنزلة النكاح، لا أنّه نكاح.

وفيه أولاً: أنّ ظاهر الرواية المعروفة، أنّ نكاحهم على طبق مذهبهم وسنتهم

١. مستند الشيعة ١٦: ٢٣٢.

٢. السرائر ٢: ٥٥٢.

صحيح، لا أنه بمنزلة الصحيح، ولذا يترتب عليه جميع آثاره، لا من باب التنزيل كما هو المتبادر منها.

وثانياً: أن النكاح الصحيح لا يحتاج إلا إلى إنشاء من الطرفين، وهذا حاصل منهم إما باللفظ، أو بالكتابة، أو كليهما، ونحن وإن كنا نحتاط بألفاظ خاصة وباللغة العربية، إلا أنه لا دليل قطعي على شيء منها.

وقد يتوهم: أن روايات «لكل قوم نكاح» ناظرة في مسألة عدم جواز رمي المجوس وأشباههم بالزنا - لبعض ما لا يجوز في مذهبنا - لأنه عندهم نكاح، لا إلى إمضاء أنكحتهم.

وفيه: أن الإشكال نشأ عن عدم تدبر جميع روايات هذا الباب، فراجع روايات الباب ٨٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء من «الوسائل» تجدها عامة وشاملة للجميع؛ ففي رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كل قوم يعرفون النكاح من السفاح، فنكاحهم جائز»^١، وراجع أيضاً الباب الأول من أبواب القذف، والله العالم.

حكم اللبن الحاصل من وطء جائز شرعاً

أما اللبن الحاصل من وطء جائز شرعاً، ولكن مع الحمل وقبل الولادة - إذا علمنا أن اللبن مستند إليه - فقد صرح الماتن عليه السلام باعتبار الولادة في نشر الحرمة، وتبع في ذلك العلامة في «التحريم» خلافاً لما اختاره في «قواعده».

وقال شيخنا الأنصاري عليه السلام في كتاب النكاح: «وهل يعتبر انفصال الولد، أو يكفي الحمل؟ وجهان، بل قولان: اختار العلامة أولهما في «التحريم» وثانيهما في «القواعد» وهو الأظهر»^٢، انتهى.

وحكي هذا القول عن الشيخ في «المبسوط» وعن ثاني الشهيدين في

١. وسائل الشيعة ٢١: ٢٠٠، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٨٣، الحديث ٣.

٢. كتاب النكاح، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٠: ٢٩١.

«المسالك» و«الروضة» كما حكى القول الأوّل عن صاحب «الحدائق».

وقد استدلّ لنشر الحرمة بلبين الحمل أولاً؛ بالإطلاقات.

وثانياً: بما ورد في نشر الحرمة بلبين الفحل؛ فإنّه يصدق عليه مع مجرد الحمل: أنّه لبين الفحل، وقد مرّ قول الصادق عليه السلام في صحيحة بريد العجلي: «كلّ امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة...» إلى غير ذلك ممّا ورد في الباب ٦ من أبواب رضاع «الوسائل» فراجع.

ولكن يعارضها ما دلّ على عدم كفاية الدرّ من غير ولادة، الذي ورد في الباب ٩ من أبواب الرضاع، وقد مرّ ذكرها آنفاً، فإنّ قوله: «درّ من غير ولادة» لا يختصّ بمن درّ لبنها من غير نكاح، أو من غير حمل، بل يشمل كلّ من درّ لبنها قبل أن تلد ولو كانت حاملاً.

ويؤيّدُه أنّ درّ اللبن بالحمل كثير، ولكن درّه بغير الحمل والنكاح نادر، وحمل الإطلاق على خصوص الفرد النادر بعيد جداً.

فإذا وقع التعارض بينهما - والنسبة عموم مطلق - تقيّد الإطلاقات بهذين الخبرين. وقد يستدلّ بما ورد في رواية عبدالله بن سنان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن لبن الفحل، قال: «هو ما أرضعت امرأتك من لبنك ولبن ولدك ولد امرأة أخرى، فهو حرام»^١؛ باعتبار عدم صدق «الولد» إلا بعد الولادة.

ولكن قد يقال بصدقه على الحمل أيضاً؛ حيث يقال: «هذا ولد زيد في بطن زوجته» وقد صرّحوا في أبواب اللعان: «بأنّه لا يحصل اللعان بإنكار الولد؛ حتّى تضعه لمدة ستّة أشهر فصاعداً».

ولكن لا يبعد أن تكون هذه الإطلاقات مجازية؛ لأنّ الحمل لم يولد بعد. وعلى الأقلّ يكون مثل هذا مؤيّداً.

ثمّ إنّ لو قلنا بكفاية الحمل، فهل يكفي مجرد العلقه والمضغة، أو يعتبر كونه تاماً

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٤.

لأربعة أشهر على الأقل؟

لعلّ ظاهر القائلين به الإطلاق، وهو مقتضى إطلاق دليلهم أيضاً ذلك. نعم، لو كان الدليل روايات الفحل وما فيها من ذكر «الولد» لما صدق «الولد» على العلقة والمضغة وشبهها، وإنما يصدق عليه عنوان «الولد» بعد كمال الجنين وولوج الروح؛ على فرض تسليم كون إطلاقه عليه قبل الولادة حقيقياً.

حكم حصول اللبن بعد ولادة الطفل

وأما حصول اللبن بعد ولادة الطفل، فهو على أقسام:

فتارة: يولد قبل كماله وولوج الروح فيه.

وأخرى: بعد كماله وولوج الروح فيه، ولكن يخرج ميبّناً.

وثالثة: عند خروجه كاملاً حياً، ولكن بعد شهور لا يبقى مثله عادة، مثل ابن خمسة شهور.

ورابعة: عند خروجه حياً ولكن، بعد شهور يعيش مثله عادة، كستة شهور، أو أكثر. فإن قلنا: إنّ ظاهر الأدلّة هو اعتبار الولادة في نشر الحرمة - كما هو الأقوى - فكلّ ما يصدق عليه «أنّه ولد» يصير كافياً في حصول الشرط؛ سواء كان حياً، أو ميبّناً، في سنّ يعيش مثله، أو لا يعيش، ولكن بعد كماله وولوج الروح فيه.

نعم، قبل وولوج الروح فيه أو قبل كماله، يبعد صدق «ولادة الولد» عليه، فلا تنتشر منه الحرمة. بل لو كان قلنا بانصراف الإطلاقات إلى ما هو الغالب - من ولادته حياً في زمان يعيش مثله - أشكل الحكم في غيره، والله العالم.

فقد تلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ الفتاوى التي ذكرها الماتن، موافقة للتحقيق عندنا، فلو درّ اللبن من غير ولادة، أو لبن وولد الحرام، أو ما يستند إلى ما تولّد قبل وولوج الروح، أو ما كان عن غير طريق تركيب نطفتها مع نطفة زوجها، لما أوجب نشر الحرمة، وغيرها يوجب نشرها، كما عرفت.

بقيت هنا أمور:

الأول: في عدم الفرق بين أنحاء الولادة

لا فرق في الولادة بين أن تكون طبيعية، أو بعملية قيصرية^١؛ لإلغاء الخصوصية قطعاً ولو قلنا بعدم شمول الإطلاقات له لندرته، ولا سيما في عصر الشارع المقدّس والأئمة المعصومين عليهم السلام ولذا نقول بأنّ الدم الخارج من الرحم بعد الولادة، يكون نفاساً وإن خرج الطفل بشقّ البطن.

إن قلت: كيف تقول بأنّ عدم وجود شقّ البطن في مسألة الولادة أو ندرته جدّاً، مانع عن الأخذ بالعموم، ولا تقول بذلك في عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ حيث تقول بشموله لمثل عقد التأمين وشبهه؟!

قلنا: الفرق بينهما ظاهر؛ فإنّ أحكام الرضاع أحكام تعبدية، وأحكام المعاملات أحكام عقلانية إمضائية، والشارع المقدّس لم يتدخل في جزئيات هذه المعاملات، بل جعل لها شروطاً كلية، مثل وجوب كون أطراف المعاملة معلومة، وعدم الغرر فيها، وكذا عدم الضرر، وعدم تعلّقها بالمحرّمات «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» وعدم الإكراه والإجبار فيها، وأمثال ذلك من الأصول الكلية، ومسألة الرضاع وأشباهاها ليست كذلك.

الثاني: في حكم لبن الولد المستنسخ

هل تنشر الحرمة بلبن الطفل الحاصل من الاستنساخ؟ وجهان: أوّلهما: أنّها لا تنشر؛ لأنّ اللبن هنا ليس للفحل قطعاً، لعدم النكاح، بل ولعدم استناد الولادة لا إلى نطفة الرجل، ولا إلى المرأة. ثانيهما: أنّه تنشر به الحرمة؛ لأنّه يصدق كون اللبن بعد الولادة، وروايات الفحل ليست ناظرة إلى هذه المسألة. ولكنّ الأوّل أقوى.

١. يطلق على هذه العملية في الفارسية: بـ «سزارين».

الثالث: في لبن الولادة الناشئة عن زرع النطفة في الرحم

إذا زرع النطفة في رحم امرأة، فولدت ولداً، وأرضعت طفلاً، فهل تنشر الحرمة بينهما، أم لا؟

للمسألة صور مختلفة:

فتارة: يكون التركيب بين نطفة المرأة ونطفة رجل أجنبي، وهذا حرام قطعاً، والذي يتولد منه بحكم ولد الزنا؛ فإنّ ولد الحلال لا بدّ وأن يكون مستنداً إلى نكاح أو شبهه، وقد عرفت أنّ ولد الزنا لا تنشر الحرمة بلينه.

وأخرى: يكون بين نطفة الزوج وزوجته خارج الرحم، ثمّ تزرع في رحم أخرى، وهذا جائز مع قطع النظر عن اللمس أو النظر الحرام، ولكنّ اللبن ليس لبن فحل المرأة، بل لبن فحل آخر، فيشكل نشر الحرمة به.

وثالثة: يكون بأخذ النطفة منها ومن زوجها، وتلقح خارج الرحم، وتقوى بأسباب خاصّة، ثمّ تزرع في رحم الزوجة، فهذا لبن الحلال، ولبن الفحل، ومستند إلى الزوج والزوجة، ولا إشكال في نشر الحرمة به.



(مسألة ١): لا يعتبر في النشر بقاء المرأة في حبال الرجل، فلو طلقها الزوج أو مات عنها - وهي حامل منه أو مرضعة - فأرضعت ولداً نشر الحرمة وإن تزوجت ودخل بها الزوج الثاني ولم تحمل منه، أو حملت منه وكان اللبن بحاله لم ينقطع ولم تحدث فيه زيادة، بل مع حدوثها إذا احتمل كونه للأول.

أقول: الكلام هنا في المرضعة المطلقة، أو من مات عنها زوجها وهي حامل، أو مرضعة.

وللمسألة صور كثيرة من حيث نكاحها، وعدم نكاحها، وحملها بعد النكاح، وعدم حملها، وزيادة لبنها بالحمل، وعدم زيادته. ومن أحسن ما في المقام ما ذكره المحقق الثاني في «جامع المقاصد» حيث ذكر للمسألة صوراً ستّة:

الصورة الأولى: أن يكون الرضاع قبل أن تنكح زوجاً غيره.
 الصورة الثانية: أن يكون بعد تزويجها، مع عدم الحمل من الثاني.
 الصورة الثالثة: أن يكون بعد الحمل، وقبل الولادة، واللبن بحاله.
 الصورة الرابعة: أن يكون كذلك، مع زيادة اللبن.
 الصورة الخامسة: أن ينقطع اللبن انقطاعاً بيناً ومدّة طويلة، ثم يعود.
 الصورة السادسة: أن يكون بعد الوضع.
 ثم ذكر لكل منها حكمها، وستأتي الإشارة إليه إن شاء الله^١.
 وقد ذكر ابن قدامة في «المغني» أيضاً بعض هذه الصور^٢، ولكن ما ذكره المحقق

١. جامع المقاصد ١٢: ٢٠٥.

٢. المغني، ابن قدامة ٩: ٢٠٨.

الثاني أحسن وأشمل. وفي المتن ذكر لها صوراً أربع.
والظاهر أنه لا نصّ خاصّ في المسألة، بل يستدلّ بالإطلاقات والعمومات،
 وبعض الأصول العملية؛ فإن مقتضاها عند الشكّ هو الحلّية؛ لأصالة الحلّ، إلا أن
 يكون للبن حالة سابقة، كما إذا كان مستنداً إلى الزوج الأوّل، ثم شكّ في ذلك،
 فيستصحب.

وقد ادّعي الإجماع في بعض صور المسألة، ومن الواضح أنه من الإجماع
 المدركي؛ لاستناده - في احتمال قويّ - إلى الإطلاقات، أو الأصل العملي.
 إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أحكام الصور الستّ:

أحكام صور المسألة

فنعول: أمّا إذا لم تنكح زوجاً غيره، أو نكحت ولم تحمل منه، فلا شكّ في كون
 اللبن للزوج الأوّل، وأنه لبن الفحل، ولبن الولادة، وغير ذلك من هذه العناوين.
 وعدم كون الزوج حياً أو عدم بقاء الزوجية بحالها، لا يضرّ شيئاً؛ لعدم قيام دليل
 على اعتبار بقاء الزوج أو الزوجية.

ومن هنا يعلم عدم الفرق بين أن يكون الإرضاع في العدة، أو بعدها، وبين أن
 ينقطع اللبن ثمّ يعود، وعدمه؛ بعد العلم باستناده إلى الولادة السابقة، لا إلى درّ
 جديد.

وأما الصورة الثالثة - وهي ما كان بعد نكاح جديد، وبعد الحمل من الزوج الثاني
 قبل الولادة، ولم تحدث فيه زيادة - فظاهر حالها أنّ لبنها للأوّل، فيجري عليه
 حكمه.

ولو شكّ في أنّ استمراره بسبب الحمل أو بسبب الولادة السابقة، فقد يقال
 بإلحاقه بها؛ للاستصحاب. وهذا مبنيّ على ما ذكر في محلّه؛ من جريان
 الاستصحاب في الأمور التدريجية، كجريانه في الأمور القارّة، فكلّ جزء من اللبن

وإن كان غير الجزء السابق بالدقة العقلية، وكذا الحال في جريان دم الحيض، والنفاس، وشبههما، ولكنَّ العرف يراه شيئاً واحداً مستمراً، فأركان الاستصحاب - وهي اليقين السابق، والشكُّ اللاحق، ووحدة الموضوع - حاصلة.

وأما الصورة الرابعة - وهي الصورة السابقة، ولكن يحدث في اللبن زيادة يحتمل استنادها إلى الحمل - فقد صرَّح في «التذكرة» و«جامع المقاصد»: «بأنَّ اللبن للأول، فتتشر الحرمة بالنسبة إليه استناداً إلى الاستصحاب. والحمل والزيادة غير مانعين؛ فإنَّ اللبن قد يزيد، وقد ينقص».

وقد حكى في «جامع المقاصد» عن الشافعي: «أنَّه إن زاد اللبن بعد أربعين يوماً من الحمل الثاني، فأحد القولين أنَّه لكلِّ من الزوجين؛ عملاً بالظاهر»^١ انتهى. ولكنَّ الظاهر أنَّه اجتهاد ظني لا يعتنى به في مقابل الاستصحاب.

وأما الصورة الخامسة، فهي الصورة السابقة، ولكنَّ اللبن انقطع انقطاعاً بيناً في مدَّة طويلة؛ بحيث لا يقع الانقطاع في اللبن الواحد، وذلك ما لا يكون إلا بعد مضيِّ مدَّة من الحمل الثاني؛ أربعين يوماً، أو أكثر، فاللبن حينئذٍ للثاني؛ لانقطاع الاستصحاب، فإن قلنا بكفاية لبن الحمل تتشر الحرمة، وإلا فلا. وهذا هو المختار، كما عرفت.

وأما الصورة السادسة - وهي أن يكون استمرار اللبن بعد وضع الحمل من الثاني ولم ينقطع - فقد حكى الإجماع من الخاصَّة والعامَّة في «جامع المقاصد» و«المغني» على أنَّ اللبن للثاني؛ بمقتضى ظاهر الحال القاطع للاستصحاب، حتَّى وإن اتَّصل اللبنان، وظاهر الحال في أمثال المقام معتبر عند العقلاء.



الثاني: أن يكون شرب اللبن بالامتصاص من الثدي، فلو وجر في حلقه اللبن أو شرب المحلوب من المرأة لم ينشر الحرمة.

أقول: المشهور اشتراط الامتصاص من الثدي، وعن بعض خلافه؛ قال المحقق الثاني في «جامع المقاصد»: «اختلفوا في اشتراط الامتصاص من الثدي، فالأكثر على اشتراطه، فلو احتلب اللبن، ثم وجر في حلق الرضيع، لم تنشر الحرمة. وقال ابن الجنيد: تنشر، وهو قول الشيخ في «المبسوط»^١. وقواه صاحب «المفاتيح» كما يظهر من النراقي في «المستند»^٢. ولكن صاحب «الجواهر» حكى عن مواضع آخر من «المبسوط» أنه قوى المشهور^٣، فيظهر منه عدوله عن رأيه السابق، فتأمل. وأما المسألة بين العامة فهي محلّ خلاف؛ قال ابن رشد: «إنّ مالكا قال: يحرم الوجور واللدود^٤، وقال عطاء وداود: لا يحرم»^٥. ويظهر من بعض العبارات، أنّ المشهور بين العامة نشر الحرمة.

أدلة القول بالاشتراط

يدلّ على القول الأول أمور:

الأول: عدم صدق «الرضاع» عليه؛ فإنّ الرضاع لا يكون إلا من الثدي، واحتمال دخله في الحكم غير بعيد، فالعدول إلى غيره يحتاج إلى دليل، فيرجع إلى أصالة

١. جامع المقاصد ١٢: ٢١١.

٢. مستند الشيعة ١٦: ٢٦٠.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٢٩٤.

٤. اللدود: ما يصبّ في أحد شقيّ الفم.

٥. بداية المجتهد ٢: ٣٧.

الحلية بعد عدم شمول العمومات.

الثاني: الروايات الدالة على المطلوب:

الأولى: ما رواه زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرضاع، فقال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدي واحد حولين كاملين»^١.
ولكن في سند الرواية ودلائلها ضعف:

أما الأول، فلوجود الحسن بن حذيفة بن منصور في سندها، وقد صرح ابن الغضائري: «بأنه ضعيف جداً» ولو قلنا بعدم اعتبار تضعيف ابن الغضائري - لأنه يضعف بأدنى شيء - فعلى الأقل الرجل مجهول الحال، فلا اعتبار بالسند. وأما دلائلها، فلأن الرضاع حولين كاملين مخالف للإجماع. مضافاً إلى أنه نادر جداً. اللهم إلا أن يقال: المراد وقوع الرضاع أثناء الحولين، لا بعدهما، وهو شرط آخر. ولكنه حمل بعيد، ولا سيما مع ملاحظة قوله عليه السلام: «كاملين».

هذا مضافاً إلى إمكان حمل «الثدي» على الغالب، والقيود الغالبية لا مفهوم لها.

الثانية: ما رواه الحلبي بسند صحيح، عن الصادق عليه السلام قال: «جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إن امرأتي حلبت من لبنها في مكوك^٢، فأسقطته جاريتي، فقال: أوجع امرأتك، وعليك بجاريته»^٣.

ولكن دلائلها أيضاً مخدوشة؛ فإن الظاهر كون الجارية كبيرة، لا رضاعة، وإلا لم يكن للزوجة داعٍ لعدم إرضاعها من ثديها، وحينئذٍ يمكن أن يكون عدم الحرمة المستفادة منها، من باب فقدان هذا الشرط.

الثالثة: ما رواه العلاء بن رزين - بسند معتبر - عن أبي عبدالله عليه السلام ... قال: «لا يحرم

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٨٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٨.

٢. المكوك: مع تشديد الكاف وبدونه - مكيال، أو ظرف.

٣. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٩٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٧، الحديث ١.

من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدي واحد سنة»^١.
ويرد عليها من المناقشة في دلالتها، ما مرّ في الرواية الأولى، بل أشدّ منها؛ فإنّ
«السنة» لا محمل لها إلاّ التقيّة. مضافاً إلى ما عرفت من إمكان كون القيد - أعني
الثدي - قيداً غالباً.

أدلة القول بعدم الاشتراط

استدلّ للقول بنشر الحرمة مطلقاً بطائفتين من الروايات:
الطائفة الأولى: بعض الروايات المرسلة أو المسندة الدالة على أنّ الوجور في
حلق الصبيّ، كافٍ في نشر الحرمة:
منها: ما رواه الصدوق، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «وجور الصبي بمنزلة الرضاع»^٢.
وفيه: أنّها ضعيفة سنداً بالإرسال، وإن كان هذا الإرسال من الإرسال الراجح؛
لأنّه أسند القول إلى الإمام عليه السلام بقوله: «قال أبو عبدالله عليه السلام» ولم يقل: «روي عن
الصادق عليه السلام» ولكنها على كلّ حال رواية مرسلة.
سلمنا صحّة سندها، ولكن إعراض الأصحاب عنها سبب لترحها، أو حملها
على التقيّة.

وقد يورد على دلالتها: بأنّها مصرّحة بكونه «بمنزلة الرضاع» لا «أنّه من الرضاع». ولكنّها مناقشة ضعيفة؛ لأنّ التنزيل دليل على إجراء أحكامه على المنزل، كما
في قولنا: «الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة» أي يجري عليه أحكامها.
ومنها: ما رواه في «دعائم الإسلام» عن علي عليه السلام أنّه قال: «إذا أوجر الصبيّ أو
أسعط باللبن» يعني في الحولين «فهو رضاع»^٣.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٧، الحديث ٣.

٣. دعائم الإسلام ٢: ٢٤٢ / ٩١٠؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٣٧٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم من

الرضاع، الباب ٥، الحديث ٢.

وفيه: - مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال، وبإعراض الأصحاب - أنه يدل على كفاية السعوط؛ أي إدخال اللبن من طريق الأنف، مع أن الظاهر أنه لا يمكن القول به على مذهب الأصحاب؛ لاعتبارهم عشر رضعات على الأقل، أو خمس عشرة كاملة، وفعله من طريق الأنف مشكل، أو غير ممكن.

نعم، يصح على مذهب المخالفين، فإن جمعاً كثيراً منهم قالوا بكفاية أي مقدار منه ولو قليلاً جداً، كما يظهر من «بداية ابن رشد» فراجع^١، فحينئذٍ تحمل الرواية على التقية.

ومثلها ما في «الجعفریات» بسنده المتقدم، عن علي عليه السلام^٢. وهي مثلها أيضاً في الإشكال في سندها بالضعف، وفي دلالتها.

الطائفة الثانية: ما دلت على أن حدّ الرضاع ما شدّ العظم، وأنبت اللحم: منها: ما رواه حماد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم والدم»^٣.

ومنها: ما رواه عبدالله بن سنان، قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم، وشدّ العظم»^٤.

ومنها: ما رواه ابن مسكان، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا رضع الغلام من نساء شتى، وكان ذلك عدّة، أو نبت لحمه ودمه عليه، حرم عليه بناتهنّ كلّهنّ»^٥.

ومحصّل هذه الروايات وبعض ما ورد من طرق العامّة، هو دوران الأمر في

١. بداية المجتهد ٢: ٣٥.

٢. الجعفریات: ١٩٦ / ٧٣١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٣، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٣، الحديث ٢.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٣، الحديث ٣.

أبواب الرضاع مدار شدّ العظم وإنبات اللحم والدم، وهذا حاصل؛ سواء شرب من الثدي، أو ممّا صبّ في الظرف، أو غير ذلك.

ولكنّ الإنصاف عدم جواز الركون إلى أمثال هذه الروايات فيما نحن فيه؛ فإنّه ليس من القياس المنصوصة علّته، بل هو من قسم مستنبط العلة استنباطاً ظنيّاً. مضافاً إلى أنّنا نعلم بعدم كون شدّ العظم وإنبات اللحم، تمام علة الحرمة، بل هو جزء للعلة، فهناك قيود أخرى، كاتّحاد الفحل، والولادة، واستناد اللبن إليها، وغير ذلك. فتلخّص: أنّ قول المشهور هو الأقوى، والله العالم.



الثالث: أن تكون المرضعة حيّة، فلو ماتت في أثناء الرضاع وأكمل النصاب حال موتها ولو رضعة، لم ينشر الحرمة.

أقول: الظاهر أن اعتبار هذا الشرط مجمع عليه بين الأصحاب، كما صرح به في «الرياض» حيث قال: «ويعتبر في النشر حياة المرضعة وفاقاً، كما يظهر من «التذكرة» والصيمري، فلو ماتت في أثناء الرضاع فأكمل النصاب ميّنة، لم تنشر حرمة»^١. وقال المحقق النراقي: «الشرط الثالث: أن تكون المرضعة حيّة؛ بالإجماع، كما عن ظاهر «التذكرة» والصيمري»^٢.

ويظهر من صاحب «الجواهر» نفي الخلاف فيه، ونقل الإجماع عن «كاشف اللثام»^٣. ولكن فقهاء العامة مختلفون في ذلك، وجماعة كثيرة منهم - كما ذكره ابن قدامة في «المغني» - اختاروا عدم اشتراط الحياة. وعن الشافعي وأحمد - في إحدى روايته - اعتبار الحياة^٤.

والظاهر أنه لم يرد نصّ خاصّ في المسألة، بل المرجع فيها هو القواعد والأصول، فيدلّ على اعتبار الحياة أصالة الحلّية، بعد عدم شمول عمومات الرضاع له؛ إمّا لانصرافها عن مثل هذا الفرد النادر جدّاً، أو لظهور قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ أَلَلَاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ وأمثاله، في اعتبار كون الرضاع بإرادة الأمّ وفعالها.

ولكنّ الأخير ضعيف؛ لأنّ العموم لا ينحصر بذلك، بل عموم ما دلّ على عنوان «الرضاع» - دون «الإرضاع» - كثير شامل له. مضافاً إلى النقض بالنائمة والمغني

١. رياض المسائل ١٠: ١٣٤.

٢. مستند الشيعة ١٦: ٢٣٦.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٢٩٥.

٤. المغني، ابن قدامة ٩: ١٩٩.

عليها؛ فالأولى الاستناد إلى الانصراف والتمسك بالعمومات.
وأما كون اللبن نجساً حينئذٍ أو حراماً، فهو - على فرض تسليمه - لا يمنع عن
نشر الحرمة.

وغاية ما يدلّ على القول الثاني، هو العمومات التي عرفت الكلام فيها.
وقد يستدلّ بالاستصحاب؛ فإنّ هذا اللبن كان قبل موتها سبباً للحرمة، فكذا
بعده.

ويرد عليه: - مضافاً إلى الإشكال في حجّية الاستصحاب في الشبهات الحكمية
- أنّ الموضوع قد تبدّل وتغيّر.

وذكر بعض العامّة: «بأنّه لو حلبته في وعاء ثمّ شربه الصبيّ، نشر الحرمة، فلو
كان في ثديها كان أولى بالحرمة».

وفيه: أنّه إنّما يتمّ على مذهبهم من القول بعدم اعتبار الامتصاص من الثدي.
مضافاً إلى أنّه قياس مع الفارق؛ فإنّ المقيس لبن الميّتة، والمقيس عليه لبن الحيّة.
فالحاصل: أنّ هذا الشرط معتبر، وعمدة الدليل أصالة الحلّية بعد انصراف
العمومات عنه، والله العالم.



الرابع: أن يكون المرتضع في أثناء الحولين وقبل استكماهما، فلا عبرة برضاعه بعدهما، ولا يعتبر الحولان في ولد المرضعة على الأقوى، فلو وقع الرضاع بعد كمال حوليه، نشر الحرمة إذا كان قبل حولي المرتضع.

أقول: هذا الشرط مورد وفاق بين الأصحاب؛ قال في «المستند» - بعد الحكم باعتبار هذا الشرط - : «لا عبرة برضاعه بعدهما» أي بعد الحولين «إجماعاً محققاً، ومحكياً عن «الخلاف» و«الغنية» وفي «التذكرة» و«المختلف» و«القواعد» وشرحه و«الإيضاح» و«نكت الشهيد» و«المسالك» وشرح الصيمري وغيرها»^١.
فقد ادّعى الإجماع بنفسه، وحكاه عن عشرة كتب.

وقال في «الجواهر»: «فلا خلاف معتدّ به في اعتبار كون الرضاع في حولي المرتضع، فلا عبرة بما بعدهما ولو في الشهر والشهرين، بل الإجماع بقسميه عليه»^٢.

وتعبيره بعدم وجدانه الخلاف المعتدّ به، يشعر بوجود خلاف غير معتدّ به. ولكن لم نجد مخالفاً في المسألة بين الأصحاب، فلعلّه إشارة إلى وجود خلاف غير معتدّ به بين العامة، فقد حكى شيخ الطائفة في «الخلاف» ذهاب الجمهور إلى عدم نشر الحرمة إذا لم يكن المولود صغيراً، وحكاه عن أبي حنيفة، ومالك، والشافعي وغيرهم. ولكن حكى عن عائشة وأهل الظاهر، نشر الحرمة في الكبير أيضاً!^٣.

١. مستند الشيعة ١٦ : ٢٥٠.

٢. جواهر الكلام ٢٩ : ٢٩٦.

٣. الخلاف ٥ : ٩٨، المسألة ٤.

أدلة اعتبار هذا الشرط

وعلى كل حال: يدل على اعتبار هذا الشرط أمور:
فأولاً: أنه موافق لأصالة الحلبة فيما بعد الحولين.
 اللهم إلا أن يقال باستصحاب الحرمة فيما قبل الحولين.
 ولكنه استصحاب تعليلي لم يثبت اعتباره، كما ذكرنا في محله.
 توضيح ذلك: أن الموضوع في الاستصحابات التعليلية، مركب - في الواقع - من
 جزئين: أحدهما قيد، والآخر مقيد، ففي المثال المعروف، إذا قلنا بأن العصير العنبي
 يحرم عند الغليان - كما هو الحق - فهل العصير الزببي أيضاً كذلك؟ وهذا من
 الاستصحاب التعليلي؛ فإن الحرام المتيقن هو العصير العنبي إذا غلى، وهذا الأمر
 التعليلي أمر ذهني اعتباري، وليس في الخارج حتى يستصحب.
 وكذلك في المقام؛ فإن موضوع الحرمة هو شرب اللبن، وبعبارة أخرى: اللبن
 الموجود في الخارج، يحرم إذا شربه الصبي في الحولين، فهل يحرم إذا شربه بعد
 الحولين؟ فليس هنا أمر محقق يقيني شك فيه، فتدبر جيداً.
وثانياً: قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ
 الرَّضَاعَةَ﴾^١؛ فإن الرضاع بحكم الشرع، يتم في الحولين الكاملين، وبعدهما لا يعد
 رضاعاً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَمْلُةٌ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^٢.
 وقد استدلل بهما في «المسالك» وغيره. وبعضهم استدلل بهما للمسألة الآتية؛
 أعني كون الرضاع في حولين من ولادة الأم.
 والإنصاف إمكان الاستدلال بهما - ولا سيما بالآية الأولى؛ لأن التمسك بالثانية
 لا يخلو من إشكال - للمسألتين؛ لأن الرضاع إذا تم بحكم الشرع بانتهاج الحولين،

١. البقرة (٢): ٢٣٣.

٢. الأحقاف (٤٦): ١٥.

فلا يكون المرتضع مرتضعاً بعد ذلك، ولا الأمُّ مرضعة بعدهما.
 اللهمَّ إلا أن يقال: إن الآية ليست بصدد البيان من هذه الجهات، وفيه تأمل.
 وسيأتي الاستدلال بالآية في بعض الروايات.
 وثالثاً: طوائف من الروايات:

المطائفة الأولى: ما دلَّ على أنه «لا رضاع بعد فطام» بناءً على أن المراد منه، جعل حدِّ الفطام ما ورد في الآية الشريفة من تمام الحولين، وهي روايات: منها: ما رواه منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا رضاع بعد فطام، ولا وصال في صيام، ولا يتم بعد احتلام...».
 وفي آخر الرواية ما نصّه: «فمعنى قوله: لا رضاع بعد فطام، أن الولد إذا شرب لبن المرأة بعد ما تفضمه، لا يحرم ذلك الرضاع التناكح»^١.

وسند الرواية لا يخلو من ضعف؛ فإنَّ راويها - وهو منصور بن حازم - وإن كان من الأجلّاء الذين رووا عن الصادق والكاظم عليهما السلام ولكن وجود منصور بن يونس يوجب المناقشة فيها؛ فإنَّ النجاشي الذي هو شيخ علماء الرجال، وإن كان وثقّه، ولكن روى الكشي رواية تدلُّ على ضعفه؛ وهي أن موسى بن جعفر عليهما السلام أخبره بأنَّ ولده علياً عليه السلام وصيّّه من بعده، وأراه ولده عند تصريحه بهذا القول، ولكن أنكره بعد ذلك، ووقف على موسى بن جعفر عليهما السلام لأموال كانت عنده.

ولعلّه لذلك صرح العلامة في «الخلاصة»: «بأنّه يتوقّف في روايته». و منها: ما رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا رضاع بعد فطام»^٢، و سند الرواية صحيح.

ومنها: ما عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام - في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام -: «يا

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٢.

علي، لا رضاع بعد فطام، ولا يتم بعد احتلام»^١.

وهي ضعيفة؛ لجهالة أنس بن محمد.

ومنها: ما رواه المفيد مرسلًا في «المقنعة» قال: قال رسول الله ﷺ: «لا رضاع

بعد فطام، ولا يتم بعد احتلام»^٢.

وحال سندها معلوم، فلا يبقى سند صحيح إلا للرواية الثانية، وكفى بها سنداً

للمطلوب. مضافاً إلى تضافر الأحاديث، وقد عرفت أنه من أسباب الحجية.

وأما مفاد هذه الروايات وظاهرها، فهو أن الأمر يدور مدار الفطام الفعلي؛ سواء

كان قبل الحولين، أو بعدهما.

اللهم إلا أن يقال: إن المراد هو زمن الفطام، كما صرح به القرآن الكريم؛ وهو

الحولان.

ولكن الإنصاف: أن حملها على الفطام بالقوة لا بالفعل، مخالف للظاهر لو كان

الدليل منحصراً فيها.

الطائفة الثانية: ما دلّ على اعتبار الحولين فقط، وهي روايتان:

الأولى: ما عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرضاع، فقال: «لا يحرم

من الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدي واحد حولين كاملين»^٣.

الثانية: ما عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما كان

حولين كاملين»^٤.

والأولى منهما ضعيفة بالحسن بن حذيفة بن منصور؛ فإنه مجهول، أو ضعيف.

ولكن لا يبعد اعتبار الثانية. هذا.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ١١.

٢. المقنعة: ٥٠٣؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ١٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٨.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ١٠.

ولكن عمدة الإشكال فيهما من ناحية الدلالة؛ فإنَّ ظاهرهما اشتراط الرضاع في جميع الحولين، ولم يقل به أحد من أصحابنا فيما نعلم، ولا من فقهاء العامة. وقد حملهما الشيخ وغيره - قدس الله أسرارهم - على أنَّ المراد لزوم كون الرضاع في الحولين، وحينئذٍ يمكن الاستدلال بهما لما هو المطلوب.

الطائفة الثالثة: ما دلَّ على تفسير الفطام بالحولين، فيكون شاهداً للجمع بين الأوليين، وهي روايات كثيرة:

منها: ما عن الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الرضاع قبل الحولين؛ قبل أن يفطم»^١.

وتضافر هذه الروايات، يغني عن ملاحظة أسانيدھا واحداً بعد واحد. ولكن دلالتها فرع كون قوله: «قبل أن يفطم» تفسيراً لقوله: «قبل الحولين» فلو كان كل واحد قيداً مستقلاً، سقطت عن الدلالة.

ومنها: ما عن حماد بن عثمان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا رضاع بعد فطام» قلت: وما الفطام؟ قال: «الحولين الذي قال الله عزَّ وجلَّ»^٢.

وهذا صريح في تفسير الفطام بالحولين.

ومنها: ما ورد من أنه سأل ابن فضال ابن بكير في المسجد، فقال: ما تقولون في امرأة أرضعت غلاماً سنتين، ثم أرضعت صبيّة لها أقلَّ من سنتين حتّى تمّت السنتان، أيفسد ذلك بينهما؟ قال: لا يفسد ذلك بينهما؛ لأنّه رضاع بعد فطام، وإنّما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا رضاع بعد فطام» أي أنّه إذا تمّ للغلام سنتان أو الجارية، فقد خرج من حدّ اللبن، ولا يفسد بينه وبين من شرب لبنه.

قال: أصحابنا يقولون: إنّّه لا يفسد إلا أن يكون الصبيّ والصبيّة يشربان شربة شربة^٣.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٦.

والاستدلال بالحديث باعتبار قوله: إنما قال رسول الله ﷺ: «لا رضاع بعد فطام» وتفسيره بالحولين. وتفسير ابن بكير بحولي ولد المرأة، لا اعتبار به؛ لدلالة غيره على خلافه. مضافاً إلى مخالفته لفتوى الأصحاب، وسيأتي إن شاء الله.

ومنها: ما رواه محمد بن علي بن الحسين مرسلًا، قال: قال النبي ﷺ: «لا رضاع بعد فطام ومعناه أنه إذا رضع حولين كاملين، ثم شرب من لبن امرأة أخرى ما شرب، لم يحرم الرضاع؛ لأنه رضاع بعد فطام»^١.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على أنّ رضاع الكبير والكبيرة، لا يوجب نشر الحرمة، وهي روايتان:

الأولى: ما رواه محمد بن قيس، قال: سألته عن امرأة حلبت من لبنها، فأسقت زوجها لتحرم عليه، قال: «أمسكها، وأوجع ظهرها»^٢.

الثانية: ما رواه الحلبي في الصحيح، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «جاء رجل إلى أمير المؤمنين ﷺ فقال: يا أمير المؤمنين، إنّ امرأتي حلبت من لبنها في مكوك، فأسقته جاريتي، فقال: أوجع امرأتك، وعليك بجاريتك»^٣.

والجمع بين هذه الطوائف الأربع، ظاهر بعد حمل المطلق على المقيد، وتفسير بعضها ببعض، فيصير حاصلها عدم نشر الحرمة بعد حولي المرتضع.

ولكن هناك رواية واحدة معارضة لها؛ وهي ما رواه داود بن الحصين، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «الرضاع بعد الحولين قبل أن يفطم، محرّم»^٤.

وفي كثير من النسخ: «يحرم» بدل «محرّم» والمعنى واحد.

ومقتضى هذه الرواية، أنّ المدار على الفطام ولو كان بعد الحولين.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٧، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٧.

ولكن إعراض الأصحاب عنها، وموافقها لمذهب العامة، ومخالفتها للروايات المشهورة بين الأصحاب - رواية، وفتوى - يسقطها عن الاعتبار، كما لا يخفى.

عدم اعتبار الحولين في ولد المرضعة

المشهور ما اختاره الماتن رحمته من عدم اعتبار الحولين في ولد المرضعة، فلو شرب منه بعدهما وقبل كمال حولي المرتضع، نشر الحرمة؛ قال النراقي رحمته في «المستند»: «والحق عدم اعتبار الحولين في ولد المرضعة، فينشر الحرمة لو وقع الرضاع بعد حويله؛ إذا كان قبل حولي المرتضع، وفاقاً للأكثر، بل ادّعى بعضهم عليه الإجماع؛ لعموم أدلة نشر الحرمة بالرضاع، وللاستصحاب. خلافاً للمحكي عن الحلبي، وابني حمزة وزهرة، بل عن الأخير الإجماع عليه»^١.
ويظهر من بعض كلمات «الجواهر» الميل إليه^٢.

واستدلّ لقول المشهور **أولاً**: بالعمومات، مثل قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من القرابة». **وثانياً**: بالاستصحاب؛ فإنّ الرضاع من المرأة قبل الحولين من ولادة ولدها، كان سبباً للتحريم، والآن كذلك.

وفيه **أولاً**: أنّه استصحاب تعليلي، وثانياً: أنّه استصحاب حكمي، ولا شيء منهما حجّة على المختار. فالعمدة هي العمومات لو كانت في مقام بيان هذه الجهات.

واستدلّ للقول الآخر الشاذّ بأمور:

الأول: أصالة الإباحة.

الثاني: ظهور قوله صلى الله عليه وآله: «لا رضاع بعد فطام» بناءً على تفسيره بالحولين؛ فإنّه يشمل ولد المرضعة والمرتضع.

١. مستند الشيعة ١٦: ٢٥٢.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٢٩٩ و ٣٠٠.

الثالث: ما روي عن ابن بكير من تفسير قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا رضاع بعد فطام» بولد المرضعة، وقد مرّت روايته^١.

ولكنّ الأوّل مدفوع بعمومات الحرمة.

والثاني: بأنّه ظاهر في المرتضع؛ لظهور كون الفاعل في الفعلين شخصاً واحداً، فالمرتضع هو المفطم، والمفطم هو المرتضع.

والثالث: بأنّه اجتهاد غير صواب من ابن بكير، ولا يهتّمنا.

ويظهر من «الجواهر» إمكان تأييد هذا القول ببعض المؤيّدات، مثل «أنّه لو نزل كلام الأصحاب على إرادة حولي المرتضع خاصّة، يكون لاحدّ عندهم لمدّة الرضاع بالنسبة إلى المرضعة؛ فإنّه يبقى رضاعها مؤثراً ولو سنين متعدّدة، وهو - مع إشكاله في نفسه؛ لكونه حينئذٍ كالدرّ - منافٍ لعادتهم من عدم إهمال مثل ذلك، خصوصاً بعد أن تعرّض له العامّة»^٢.

وفيه: أنّه إذا صدق عنوان «الدرّ» أو مثل ذلك لطول الزمان، خرج عن عنوان «لبن الفحل» و«الولادة» وكان خارجاً عن محلّ الكلام. مضافاً إلى أنّ بقاءه سنين متعدّدة، فردّ شاذّ نادر خارج عن الإطلاقات.

وأما الأصحاب فقد عرفت: أنّهم تعرّضوا له إجمالاً؛ وهو عدم تحديده بشيء عدا صدق «لبن الفحل» و«الولادة».

حول فتوى بعض المخالفين بارتضاع الرجل من ثدي الأجنبيّة

قد أفتى بعض فقهاء العامّة في المقام، بفتوى عجبية قبيحة، فإنّهم رويوا أحاديث في باب رضاع الكبير، وقد أورد منها مسلم - في صحيحه المعروف - خمسة أو

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٨٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٦.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٢٩٩.

ستة منها^١، وحاصلها: أنّ حذيفة كان من البدرين، وكانت له زوجة اسمها: سهلة، وتبني ولداً باسم: سالم، فكبر وزوجه بعض أقربائه، ولما نزل قوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾^٢ ألحقه أبو حذيفة بأهله، وكان يأتي بيته عند سهلة، وكانت سهلة ترى الكراهة في وجه أبي حذيفة، فكلّمت النبي ﷺ في ذلك، فقال: «أرضعيه» قالت: كيف، وهو كبير؟! قال: «قد علمت أنّه كبير».

ومن هنا قال جماعة منهم، بجواز الامتصاص من ثديها للضرورة، فيا لفضاحة هذه الفتاوى!!



١. صحيح مسلم ٤: ١٦٨ و١٦٩.

٢. الأحزاب (٣٣): ٥.

(مسألة ٢): المراد بالحوالين أربعة وعشرون شهراً هلالياً من حين الولادة، ولو وقعت في أثناء الشهر يكمل من الشهر الخامس والعشرين ما مضى من الشهر الأول على الأظهر، فلو تولد في العاشر من شهر تكمل حوله في العاشر من الخامس والعشرين.

أقول: قد تعرّض للمسألة جماعة من الأصحاب، مثل الشهيد الثاني في «المسالك»^١، والراقي في «المستند»^٢، وصاحب «الجواهر» في أول كلامه^٣، وأفتوا بعين ما جاء في المتن من اعتبار الشهر الهلالي، وتكميل الناقص من الشهر الخامس والعشرين.

والدليل عليه واضح؛ فإنه المتبادر من ذكر «الحوالين» وليس المراد منه الأيام والعدد؛ بأن يجعل كل شهر ثلاثين يوماً، ليكون المدار على سبعمئة وعشرين يوماً الذي يتفاوت مع الحوالين الهلاليين بعشرة أيام تقريباً.

ولكن في كلمات بعضهم احتمال اعتبار الحساب بالعدد، وهو عجيب؛ فإن كل من يحسب أعمار أولاده يلاحظ يوم ولادته، ويجعل ذلك اليوم من السنة القادمة كمال حوله الأول، ودخوله في الحول الثاني، وهكذا الحال في جميع المحاسبات في بيان السنين في التواريخ وغيرها، فإذا جاء يوم بعثة النبي ﷺ قلنا: اليوم مضت كذا وكذا سنة من بعثته ﷺ ولا نحسب الأيام بحسب العدد قطعاً، ولا ينبغي الشك في ذلك.

إن قلت: فلماذا يعتبر شهران متتابعان بحسب العدد، ويقال: المراد بالتتابع مضي

١. مسالك الأفهام ٧: ٢٣٦.

٢. مستند الشيعة ١٦: ٢٥٢.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٢٩٦.

واحد وثلاثين يوماً، وإنَّ المجموع هو ستون يوماً؟!

قلنا أولاً: ما ذكرت غير ثابت بحسب الفتوى؛ فراجع «الشرائع» و«الجواهر» كتاب الصوم، فقد قال في «الشرائع» و«الجواهر»: «لا يجوز لمن كان عليه شهران متتابعان، أن يصوم شؤلاً مع يوم من ذي القعدة؛ ويقتصر على ذلك، وكذا الحكم في ذي الحجة مع يوم آخر من المحرم؛ ضرورة نقصان الشهر بالعيد، فلا يحصل المطلوب باليوم. نعم لو صام يومين أتجه الإجزاء؛ لحصول الشهر ويوم، كما هو واضح»^١. ولم يفرقاً بين كون الشهر ثلاثين يوماً، أو تسعة وعشرين، وهذا كالصريح في كفاية شهرين هاليين.

وثانياً: إنه لو قال قائل بعدم الكفاية في خصوص أبواب كفارة الصيام وما أشبهها، كان له وجه في الجملة؛ نظراً إلى أنه عدل لإطعام ستين مسكيناً، ونعلم أن كل إطعام يكون بدل يوم؛ حتى صرح في بعض كفارات الحج في الكتاب العزيز: ﴿كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾^٢. فلا ينثلم ما ذكرناه من القاعدة العامة.

بقيت هنا أمور:

الأول: في حكم ما إذا شك في مضيّ الحولين

إذا شك في مضيّ الحولين وعدمه - لعدم العلم بمبدأ تاريخ الولادة - فقد حكي عن «القواعد» و«جامع المقاصد» الحكم بالحلّ. واستدل له بأصالة الإباحة، وأنّ الشك في الشرط شك في المشروط.

ولكن قد يستشكل على ذلك: بأنّ الاستصحاب الموضوعي هنا، مقدّم على أصالة الحلّ؛ فإنّ استصحاب بقاء الحولين، كافٍ لإثبات الحرمة بسبب الرضاع الواقع عند الشكّ.

١. جواهر الكلام ١٧ : ٨٨.

٢. المائدة (٥): ٩٥.

إن قلت: هذا من قبيل الأصل المثبت؛ لأنَّ بقاء الحولين لا يثبت كون الرضاع واقعاً فيهما، فهو من اللوازم العقلية.

قلنا: هذا من قبيل كون الموضوع مركباً من جزءين: أحدهما يثبت بالوجدان، والآخر بالأصل، كما إذا قلنا: إنَّ الغسل وقع بماء يشكُّ في كَرِيَّتِهِ، والاستصحاب يدلُّ على كونه كَرّاً، فالغسل ثابت بالوجدان، والكَرِيَّة ثابتة بالأصل، ويحصل المطلوب. إن قلت: ما نحن فيه من قبيل التقييد، لا التركيب، فيكون مثبتاً؛ لعدم جواز إثبات التقييد بمجرد استصحاب بقاء الحولين.

قلنا: كلا، هذا المقدار لا يكون من قبيل الأصل المثبت؛ فإنَّ أكثر موارد روايات الاستصحاب من هذا القبيل، فإنَّ الطهارة شرط للصلاة وقيد لها، فإذا انضمت الطهارة الاستصحابية إلى الركوع والسجود والحمد والسورة، فقد حصل التركيب والتقييد بين ما ثبت بالوجدان، وما ثبت بالأصل، فافهم واغتنم.

الثاني: فيما إذا تَمَّت الرضعة الأخيرة مع تمام الحولين

ظاهر الآية الشريفة - التي فسّرت الفطام بها في الروايات، بل هي ظاهرة في المطلوب مع قطع النظر عنها - هو الكفاية.

نعم، ورد في بعض الأحاديث المعتبرة، عن الفضل بن عبد الملك البقباق، عن الصادق عليه السلام قال: «الرضاع قبل الحولين؛ قبل أن يفطم»^١.

لكنّه محمول على الغالب، كما هو ظاهر؛ فإنَّ المراد منه نفي تأثير ما بعد الحولين.

الثالث: في بيان المقدار الواجب من الرضاع

هذه مسألة أخرى لعلّها أشدَّ ابتلاءً من مسائل الرضاع في عصرنا، ويناسب ذكرها هنا بمناسبة بحث الحولين؛ وهي في تحديد المقدار الواجب من الرضاع

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٨٥. كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٤.

الذي لا يجوز الأقل منه، ولا الأكثر، فالمشهور جواز الأكثر من الحولين، وأنه لا يجوز الأقل من أحد وعشرين شهراً؛ قال في «الشرائع»: «ولا يجوز نقصه عن ذلك» أي أحد وعشرين شهراً «ولو نقص كان جوراً. ويجوز الزيادة على الحولين؛ شهراً، أو شهرين»^١.

وأضاف في «الجواهر» بالنسبة لعدم جواز النقصان: «بل في «كشف اللثام» دعوى الاتفاق عليه، ولعله ظاهر غيره أيضاً».

وأضاف بالنسبة للزيادة: المشهور بين الأصحاب أنه يجوز الزيادة على الحولين؛ من دون تقييده بالشهر والشهرين^٢، وظاهره جعل استثناء الشهر والشهرين، قولاً غير مشهور.

وقال في «المسالك»: «لا خلاف بين أصحابنا في أنّ مدّة الرضاع بالأصالة، حولان كاملان؛ لقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ...﴾ وظاهر الآية كون تمام الرضاعة حولين. وهو لا ينافي جواز النقص عنهما. وقد جوّز أصحابنا الاقتصار على أحد وعشرين شهراً؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ فإذا حملت به تسعة أشهر - وهو الغالب - بقي فصاله؛ وهو مدّة رضاعه أحد وعشرين شهراً».

وذكر في ذيل كلامه: «وأما الزيادة على الحولين، فمقتضى الآية أنه ليس من الرضاعة؛ لتامها بالحولين، لكن ليس فيها دلالة على المنع من الزائد... والمصنّف والجماعة قيّدوه بشهر، وشهرين»^٣.

وحكى في «الحدائق» عن «شرح النافع»: «أنه لو قيل بجوازه» أي جواز الأقل من أحد وعشرين شهراً «إذا اقتضت مصلحة الولد ذلك، وتراضى عليه الأبوان، لم يكن بعيداً»^٤.

١. شرائع الإسلام ٢: ٣٤٥.

٢. جواهر الكلام ٣١: ٢٧٧ و ٢٧٨.

٣. مسالك الأفهام ٨: ٤١٦.

٤. الحدائق الناضرة ٢٥: ٨٠.

هذه جملة من كلمات الأصحاب يعرف بها حال المسألة من ناحية الأقوال، ففي ناحية الأقل قولان، ووجه:

- الأول: أنه لا يجوز الأقل من أحد وعشرين شهراً.
 الثاني: أنه يجوز إذا كان عن تراضٍ من الأبوين، وتشاور منهما.
 الثالث: أنه يجوز مطلقاً، وهذا وجه لا يعرف قائله.
 وفي ناحية الأكثر وجه، وقولان:
 الأول: أنه لا يجوز أكثر من الحولين مطلقاً، وهذا وجه أيضاً.
 الثاني: أنه يجوز بمقدار شهر، أو شهرين.
 الثالث: أنه يجوز مطلقاً.

أما بالنسبة إلى الأقل، فقد يتوهم: أنه يدلّ عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ...﴾^١.
 ولكنّ الإنصاف عدم دلالته على ذلك، بل يدلّ على أنّ من أراد أن يتمّ الرضاعة، يتمّها في حولين.

نعم، ظاهر قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^٢، أنه يجوز أحد وعشرون شهراً؛ لأنّ الغالب كون الحمل تسعة أشهر، ولا يمكن إخراج الفرد الغالب من الآية، فيجوز أحد وعشرون شهراً، وأمّا أنه لا يجوز الأقل من ذلك، فلا دلالة فيها.
 كما إنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ جواز الأقل من ذلك مع التراضي والتشاور من الأبوين.
 وأمّا قوله تعالى: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾^٣، فيمكن حمله على بيان الفرد المتعارف منه، فلا يستفاد من الآيات الثلاث القرآنية، ما يدلّ على أقلّ الواجب في الرضاع وأكثره.

١. البقرة (٢): ٢٣٣.

٢. الأحقاف (٤٦): ١٥.

٣. لقمان (٣١): ١٤.

وأما بحسب الروايات، فهناك روايتان تدلان على عدم جواز الأقل من أحد وعشرين شهراً:

الأولى: ما عن عبد الوهّاب بن الصباح، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الفرض في الرضاع أحد وعشرون شهراً، فما نقص عن أحد وعشرين شهراً فقد نقص المرضع، وإن أراد أن يتم الرضاعة فحولين كاملين»^١.

وسند الرواية ضعيف بعبد الله بن الصباح، فإنه مجهول في الرجال، ولكنه مجبور. وأما دلالتها على المقصود فظاهرة.

الثانية: ما عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الرضاع واحد وعشرون شهراً، فما نقص فهو جور على الصبي»^٢. وهي أيضاً ضعيفة بمحمد بن سنان؛ لاختلاف الآراء فيه، وعدم إمكان إثبات وثاقته، ولكن الضعف مجبور أيضاً بعمل الأصحاب. ووجه دلالتها أن «الجور» بمعنى الظلم، فتدل على الحرمة.

ويعارضهما ما رواه الحلبي - في الصحيح - قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ليس للمرأة أن تأخذ في رضاع ولدها أكثر من حولين كاملين، إن أراد الفصال قبل ذلك - عن تراضٍ منهما - فهو حسن. والفصال هو الفطام»^٣.

ومثلها الروايتان: الثالثة، والسابعة^٤، فإنها تدل على معنى واحد، وهي في الحقيقة روايتان عن الحلبي، وعن أبي بصير.

والجمع بينهما في بدو النظر، إنما هو بحمل المطلق على المقيد؛ فإن الأخيرة مطلقة تدل على جواز الأقل من عامين بأي مقدار كان، والأولين تدلان على جوازه إلى أحد وعشرين شهراً.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٥٤، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٠، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٥٥، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٠، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٤٥٤، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٠، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٤٥٤ و ٤٥٥، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٠، الحديث ٣ و ٧.

ويمكن الجمع بينهما بنحو آخر؛ بأن يقال: الأوليان مطلقتان من حيث التراضي والتشاور، والأخيرة بالعكس، فتكون النسبة على عكس الأوّل، وحاصله جوازه إلى أحد وعشرين من دون تشاور وتراضٍ، وجوازه إلى الأقلّ منه بتراضٍ وتشاور. أو يقال: إنّ النسبة هي العموم من وجه، فيرجع إلى المرجّحات؛ وهي الشهرة في المقام، فيثبت قول المشهور. ولكنّ الثانية موافقة لكتاب الله.

وها هنا جمع ثالث؛ وهو حمل الروايات المانعة على الكراهة؛ فإنّ التعبير بالنقص والجور على الصبيّ وأمثال ذلك، له ظهور ضعيف في الجوب؛ لو لم يكن ظاهراً في الكراهة. هذا.

ولعلّ سيرة المسلمين أيضاً مستقرّة على عدم الالتزام العملي بأحد وعشرين شهراً، وهذا مؤيّد آخر لعدم الجوب.

ولكن لا يترك الاحتياط بهذا المقدار مهما أمكن. وقد أفتى في «تحرير الوسيلة» - فيما يأتي من كلامه في أحكام الأولاد في المسألة ١٥ - بوجوبه لو لا الضرورة. وأما بالنسبة إلى الأكثر، فظاهر الروايات الثلاث الأخيرة النهي عن تجاوز الحولين، والعمل بها ممّا لا منع منه.

إلا أن يقال: بإعراض المشهور عنها. ولعلّه لجريان السيرة على خلافه؛ لأنّ لم نر النساء المؤمنات ملتزمات بذلك. ولكنّ الأحوط هنا أيضاً هو الترك مهماً أمكن. وأما الشهر والشهران، فالظاهر أنّهما مقدّمة للفظام؛ فإنّ الفطام لا يتيسّر غالباً في يوم معيّن، بل اللازم الترك التدريجي في مدّة غير قصيرة.

إن قلت: لماذا لا يشرع فيه في الشهر الآخر من الحول الثاني.

قلنا: لمنافاته لقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾.

دور الرضاعة في سلامة الطفل

إنّ المتعارف في عصرنا عدم التزام الأمّهات بإرضاع أولادهنّ، بل التزامهنّ

بعده؛ إلا بمقدار قليل، مع أن العلوم العصرية تؤكد على وجوب الإرضاع، وأن سلامة الطفل - كسلامة الأم - مرهونة به، وكم هي الأمراض التي تعرض الصبي أو الأم لترك ذلك!!

والإسلام أيضاً يؤكد على ذلك؛ فإن الاستفادة من ظاهر الآية الشريفة، مطلوبة إرضاع الأم ولدها إجمالاً. وقد عرفت شبهة وجوبه في أحد وعشرين شهراً؛ لبعض الروايات في ذلك. كما ورد في كثير من الروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام ترتب ثواب عظيم عليه، ووجود بركات كثيرة في إرضاع الأم ولدها، وإليك شرطاً منها: مثل ما عن أبي خالد الكعبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أيما امرأة...» إلى أن قال: «فإذا أرضعت كان لها بكل مصّة، كعدل عتق محرّر من ولد إسماعيل، فإذا فرغت من رضاعه، ضرب ملك كريم على جنبها وقال: استأنفي العمل؛ فقد غفر لك»^١.

و مثل ما عن طلحة بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما من لبن رضع به الصبي، أعظم بركة عليه من لبن أمّه»^٢.
وعنه صلى الله عليه وآله في حديث: «فإذا وضعت حملها وأخذت في رضاعه، فما يصبّ الولد مصّة من لبن أمّه إلا كان بين يديها نوراً ساطعاً يوم القيامة؛ يعجب من رآها من الأولين والآخرين»^٣.

وعنه صلى الله عليه وآله: «ليس للصبي لبن خير من لبن أمّه»^٤.

والمستفاد من هذه الروايات مع الإشارة الواردة في الكتاب العزيز، أن في الإرضاع - ولا سيما إرضاع الأم - مصلحة وبركة للأُم وللولد، فلا ينبغي الغفلة عنه.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٥١، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٦٧، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٥٢، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٦٨، الحديث ٢.

٣. مستدرک الوسائل ١٥: ١٥٥، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٤٧، الحديث ١.

٤. مستدرک الوسائل ١٥: ١٥٦، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٤٨، الحديث ١.

الشرط الخامس: الكمية، وهي بلوغه حدًّا معيّنًا، فلا يكفي مسمّى الرضاع ولا رضعة كاملة، وله تحديدات وتقديرات ثلاثة: الأثر والزمان والعدد، وأيّ منها حصل كفى في نشر الحرمة، ولا يبعد كون الأثر هو الأصل والباقيان أمارتان عليه، لكن لا يترك الاحتياط لو فرض حصول أحدهما دونه. فأما الأثر فهو أن يرضع بمقدار نبت اللحم وشدّ العظم. وأما الزمان فهو أن يرضع من المرأة يوماً وليلة مع اتّصالهما؛ بأن يكون غذاؤه في هذه المدة منحصراً بلبن المرأة. وأما العدد فهو أن يرضع منها خمس عشرة رضعة كاملة.

أقول: هذه المسألة معركة للآراء بين الأصحاب؛ فإنّ الشهرة - ولا سيّما بين المتأخّرين - وإن استقرّت على ما ذكره في المتن، إلّا أنّ هناك خلافات كثيرة، ففي الأصحاب من يقول بكفاية العشر أيضاً، وهم عدد كثير من أكابر الفقهاء. وقال شاذّ منّا بنشر الحرمة بما يسمّى رضاعاً ولو كان قليلاً، حكاه في «الجواهر» عن القاضي نعمان المصري في «دعائم الإسلام» وابن الجنيد، حيث قال الأوّل منهما: روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «يحرمّ من الرضاع كثيره وقليله؛ حتّى المصّة الواحدة» ثمّ قال: «وهذا قول يبيّن صوابه لمن تدبّره، ووفق لفهمه؛ لأنّ الله تعالى شأنه يقول: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ والرضاع يقع على القليل والكثير».

وقال الثاني منهما: «قد اختلف الرواية من الوجهين جميعاً في قدر الرضاع المحرّم، إلّا أنّ الذي أوجبه الفقه عندي واحتياط المرء لنفسه، أنّ كلّ ما وقع عليه اسم رضعة - وهو ملاءة بطن الصبيّ، إمّا بالمصّ، أو الوجور - محرّم للنكاح». وأما العامّة، فهم أيضاً مختلفون في ذلك، قال شيخ الطائفة رحمته الله في «الخلاف»: «من

أصحابنا من قال: إنّ الذي يحرم من الرضاع، عشر رضعات متواليات لم يفصل بينهنّ برضاع امرأة أخرى. ومنهم من قال: خمس عشرة رضعة، وهو الأقوى. أو رضاع يوم وليلة. أو ما أنبت اللحم وشدّ العظم؛ إذا لم يتخلل بينهنّ رضاع امرأة أخرى. وحدّ الرضعة ما يروى به الصبيّ، دون المصّة.

وقال الشافعي: لا يحرم إلا في خمس رضعات متفرّقات... وبه قال ابن الزبير، وعائشة، وفي التابعين سعيد بن جبير، وطاوس، وفي الفقهاء أحمد، وإسحاق. وقال قوم: أنّ قدرها ثلاث رضعات فما فوقها... ذهب إليه زيد بن ثابت في الصحابة، وإليه ذهب أبو ثور، وأهل الظاهر.

وقال قوم: إنّ الرضعة الواحدة أو المصّة الواحدة حتّى لو كان قطرة، تنشر الحرمة، ذهب إليه - على مارووه - عليّ عليه السلام وابن عمر، وابن عبّاس، وبه قال في الفقهاء مالك، والأوزاعي، والليث بن سعد، والثوري، وأبو حنيفة، وأصحابه^١.

وحكى في «الجواهر» عن طائفة منهم قولاً رابعاً؛ وهو العشر^٢.
فالأقوال بيننا ثلاثة:

الأوّل: عدم اشتراطه بشيء عدا صدق الرضاع.
الثاني: كون المدار على الأثر، والزمان، والعدد، مع كون العدد خمس عشرة رضعة.
الثالث: كون المدار على الأثر، والزمان، والعدد، مع كونه عشر رضعات.
وعند العامّة أربعة أقوال:

الأوّل: ثلاث رضعات.

الثاني: خمس رضعات.

الثالث: عشر رضعات.

الرابع: عدم اشتراط شيء.

١. الخلاف ٥: ٩٥، المسألة ٣.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٢٨٢.

المقامات التي يجب البحث عنها

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الكلام في هذه المسألة يقع في مقامات:
 المقام الأوّل: في استعراض الأقوال في المسألة.
 المقام الثاني: في عدم كفاية المسمّى، بل اللازم مراعاة حدّ معلوم.
 المقام الثالث: في أنّ المدار على الأثر، والزمان، والعدد.
 المقام الرابع: في أنّ المعتبر في العدد، هو خمس عشرة، أو عشر رضعات.
 المقام الخامس: في أنّه هل الأصل هو الأثر، والباقي أمارات عليه، أو كلّ مستقلّ؟
 المقام السادس: كيف تتوافق هذه المعايير الثلاثة، هل يعادل رضاع يوم وليلة،
 ما أنبت اللحم وشدّ العظم، وهكذا؟
 وبتنقيح هذه الأمور يتمّ البحث في المسألة على نحو مستوفى.

المقام الأوّل: في استعراض الأقوال في المسألة

وقد عرفتها.

المقام الثاني: في عدم كفاية المسمّى

وحاصل القول فيه: أنّ المعروف بين الأصحاب، عدم كفاية مسمّى الرضاع، وقد ادّعى الإجماع عليه في «كشف اللثام» فقال: «الكمية وهي معتبرة عند علمائنا أجمع»^١.

وصرّح في «الرياض»: «الكمية معتبرة بإجماع الطائفة، خلافاً للمحكي عن مالك، وأبي حنيفة»^٢.

وقال الشهيد الثاني في «المسالك»: «اتفق أصحابنا على أنّ مطلق الرضاع

١. كشف اللثام ٧: ١٣٤.

٢. رياض المسائل ١٠: ١٣٤.

ومسمّاه، غير كافٍ في نشر الحرمة»^١.

وكأنّهم لم يعتنوا بشأن بعض من خالف هذه الفتوى، مثل ابن الجنيّد، والقاضي نعمان المصري، وقد مرّ كلامهما.

وكيفما كان: فغاية ما يمكن أن يستدلّ به للقول المخالف، أمران:

الأمر الأوّل: إطلاق الآية الشريفة: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ أَلَّاتٍ أَرْضَعْنَكُمْ﴾.

والجواب عنه **أولاً:** بأنّ صدق الأمّ الرضاعية بمجرد رضة أو أقلّ، أوّل الكلام، وكذا الأخت وغيرها، بل لا بدّ في ثبوت هذه العناوين من مضيّ مدّة غير يسيرة، وهذه نكتة لطيفة في الجواب عمّن تمسّك بإطلاق الآية.

وثانياً: لو سلّمنا الإطلاق، فهو مقيد بالكميّة - عدداً، وأثراً، وزماناً - بمقتضى

الروايات الكثيرة التي ربّما تبلغ حدّ التواتر.

الأمر الثاني: بعض الروايات الدالّة عليه:

منها: ما رواه علي بن مهزيار، عن أبي الحسن عليه السلام: «أنّه كتب إليه يسأله عمّا يحرم من الرضاع، فكتب عليه السلام: «قليله وكثيره حرام»^٢.

والرواية صحيحة من حيث السند، ظاهرة من حيث الدلالة.

ومنها: ما عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: «الرضعة الواحدة -

كالمئة رضعة - لا تحلّ له أبداً»^٣.

والسند غير خالٍ من الإشكال؛ لاشتماله على جماعة من الزيدية.

ومنها: ما عن أبان، عن ابن أبي يعفور، قال: سألته عمّا يحرم من الرضاع، قال:

«إذا رضع حتّى يمتلئ بطنه، فإنّ ذلك ينبت اللحم والدم، وذلك الذي يحرم»^٤.

١. مسالك الأفهام ٧: ٢١٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٠.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٤، الحديث ١.

ولكن يمكن حمل الرواية على تفسير الرضعات؛ وأنه لا بدّ في كلّ واحدة من امتلاء بطن الصبيّ، ولا سيّما مع قوله: «فإنّ ذلك ينبت اللحم» فإنّ من البعيد كفاية رضعة واحدة في إنبات اللحم.

ويشهد له رواية أخرى عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الرضاع الذي ينبت اللحم والدم، هو الذي يرضع حتّى يتضلّع، ويتملى، وينتهي نفسه»^١.

ومنها: ما في «المستدرک» عن «الجعفریات» بإسناده عن علي عليه السلام: أنّه كان يقول: «المصّة الواحدة تحرّم»^٢.

ومنها: ما هي بهذا الإسناد أيضاً، عن علي عليه السلام قال: «يحرمّ قليل الرضاع وكثيره»^٣.

ومنها: ما في «دعائم الإسلام» عن علي عليه السلام أنّه قال: «يحرمّ من الرضاع قليله وكثيره، والمصّة الواحد تحرّم»^٤. وإسنادها غير نقي.

ولكن هذه الروايات - على فرض دلالتها، وصحّة إسنادها - معارضة بما هو أكثر منها سنداً، وعملاً، وفتوى، بل لعلّها متواترة. والروايات المعارضة على قسمين: قسم منها: يدلّ بالدلالة المطابقة على نفي مسمّى الرضاع. وقسم: يدلّ بالدلالة الالتزامية البيّنة الواضحة.

أمّا القسم الأوّل، فهي روايات كثيرة:

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٤، الحديث ٢.
٢. الجعفریات: ١٩٥ / ٧٢٩؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٣٦٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم من الرضاع، الباب ٢، الحديث ٣.
٣. مستدرک الوسائل ١٤: ٣٦٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم من الرضاع، الباب ٢، ذيل الحديث ٣.
٤. دعائم الإسلام ٢: ٢٤٠ / ٩١؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٣٦٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم من الرضاع، الباب ٢، الحديث ٤.

منها: ما عن علي بن رثاب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ما يحرم من الرضاع؟ قال: «ما أنبت اللحم، وشدّ العظم» قلت: فيحرم عشر رضعات؟ قال: «لا؛ لأنّه لا تنبت اللحم ولا تشدّ العظم عشر رضعات»^١.

ومنها: ما عن موسى بن بكر، عن أبي الحسن عليه السلام - في حديث - قال: «أمّا الرضعة والرضعتان والثلاث فليس بشيء؛ إلا أن تكون ظئراً مستأجرة مقيمة عليه»^٢.

ومنها: ما عن صباح بن سيابة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بالرضعة، والرضعتين، والثلاث»^٣.

وتدلّ عليه أيضاً الروايات: ٩ و ١٩ و ٢٣ و ٢٤ من الباب الثاني من أبواب ما يحرم بالرضاع من «الوسائل» فهذه روايات سبع تشهد بدلالاتها المطابقة، على نفي مجرد المسمّى، وتدلّ على لزوم الكميّة إجمالاً.

وأما القسم الثاني، فهي ما تدلّ على نفي المسمّى بالدلالة الالتزامية البيّنة، وهي بنفسها طوائف كثيرة:

منها: ما دلّت على لزوم الأثر.

ومنها: ما دلّت على لزوم العدد؛ خمس عشرة، أو عشر رضعات.

ومنها: ما دلّت على لزوم الزمان؛ أعني يوماً وليلة كاملين.

ومنها: غير ذلك.

ومن الواضح: أنّها أشهر رواية من الروايات الدالّة على كفاية المسمّى، مضافاً إلى موافقتها لعمل الأصحاب، ومخالفتها لفتوى مالك، وأبي حنيفة، وهما من فقهاءهم المعروفين.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٨.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٢٢.

المقام الثالث: في بيان أنواع الكمية

وهي ثلاثة:

الأول: الأثر

المشهور بين الأصحاب - بل ادعى عليه الإجماع جماعة منهم - أنه يكفي في مقام الكمية، ارتضاعه بمقدار يوجب شدّ العظم، وإنبات اللحم. وقد دلت عليه روايات كثيرة تزيد على عشر:

منها: ما عن عبدالله بن سنان، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم، وشدّ العظم»^١.

ومنها: ما عن علي بن رئاب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: ما يحرم من الرضاع؟ قال: «ما أنبت اللحم، وشدّ العظم...»^٢.

ومنها ما عن مسعدة بن زياد العبدي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما شدّ العظم، وأنبت اللحم...»^٣.

ويدلّ عليه أيضاً كثير من الروايات الواردة في الباب ٢ من أبواب ما يحرم بالرضاع من «الوسائل» وهي الروايات: ١٤ و ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٢٣ وكذا الروايتان الأولى والثانية من الباب ٤.

ولكن في بعضها «اللحم والدم» مثل رواية محمد بن مسلم^٤، وفي هذا المعنى روايات أخرى ربما يبلغ مجموعها ثلاث روايات، أو أكثر؛ وهي الرواية ٢٠ من الباب ٢ والرواية ١ و ٢ من الباب ٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٣، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٩.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٣، الحديث ٣.

بقيت هنا أمور:

الأول: هل هناك تعارض بين ما دلّ على إنبات اللحم وشدّ العظم، وبين ما دلّ على إنبات اللحم والدم؟

الظاهر أنه لا تعارض بينهما؛ لأنّ ظهور الشدّة في العظم، عادة ما يكون بعد ظهور إنبات اللحم والدم وإن تلازما في الواقع.

الثاني: هل المعتبر في هذا الأثر الفعلية، أو يكفي كونه بالقوّة؟ وتظهر الثمرة فيما إذا كان للصبي مرض يمنع زيادة وزنه مثلاً طوال ثلاثة أو أربعة أشهر، فعلى الأول، لا يحرم، وعلى الثاني يحرم.

ظاهر النصوص والفتاوى هو الفعلية ووجوده الخارجي، كما إنّ ظاهر جميع العناوين والأوصاف كذلك، مثل التغيير في باب أوصاف الماء، أو الضرر في باب صوم المريض، أو الاستطاعة في الحجّ، وغير ذلك.

نعم، لو حصل العدد أو الزمان الكاشف عن الأثر، يكفي في موارد الشكّ.

الثالث: هل المعتبر وجود كليهما، أو يكفي أحدهما: الشدّ، أو الإنبات؟

فيه خلاف بين الأصحاب؛ فعن جماعة كفاية أحدهما؛ للعلم بالتلازم بينهما. وعن جماعة أخرى اعتبارهما معاً؛ لعدم ثبوت التلازم.

أقول: من المعلوم اليوم توزيع الغذاء - عن طريق الدم - إلى جميع أجزاء البدن، فكلّ جزء يأخذ سهمه من الموادّ الغذائية، والمائية، والأوكسيجن؛ حتّى أعماق العظام، ومن البعيد وقوع الإنبات في اللحم دون شدّ العظم.

هذا مضافاً إلى أنّه قد عرفت، ورود إنبات اللحم والدم بدون ذكر شدّ العظم، في روايات كثيرة بعضها معتبرة، وظاهرها جواز الاكتفاء به ولو لم يعلم بشدّ العظم، وليس هذا إلاّ من جهة تلازمهما عادة.

إن قلت: إن كانا متلازمين، فلمَ ذكر كلاهما بعنوان الشرط؟!

قلت: كأنّه إشارة إلى أنّ سبب نشر الحرمة، ثبوت الأثر في جميع كيان الطفل.

إن قلت: هل إنبات اللحم والدم متلازمان؟
قلت: نعم متلازمان؛ لأنّ اللحم إذا ازداد كان فيه عروق الدم، فلا محالة يزداد الدم.
إن قلت: إن إنبات اللحم أمر محسوس، ولا سيّما في عصرنا الذي صار وزن الأطفال
أمراً متعارفاً، ولكن كيف يمكن إثبات اشتداد العظم، وأين الطريق إلى معرفته؟
قلت: الظاهر أنّه لا طريق له في العرف إلّا من ناحية التلازم.

الثاني: الزمان

المعروف والمشهور بين الأصحاب، كفاية رضاع يوم وليلة كاملين. وذهب شاذّ
إلى خلافه. ولعلّ أجمع كلام في نقل الأقوال في المقام، هو ما أفاده الفقيه الماهر
صاحب «الجواهر»^١، حيث قال: «لا شكّ في ثبوت التحريم لو رضع يوماً وليلة؛
للموثّق المزبور المعتضد بمرسل «المقنع» المذكور، وفتوى الطائفة قديماً وحديثاً.
بل قد يظهر من محكي «التبيان» و«مجمع البيان» و«الغنية» و«الإيضاح» وغيرها،
عدم الخلاف فيه، وفي «الخلاف» إجماع الفرقة عليه، وفي محكي «التذكرة» نسبته
إلى علماء الإمامية، وفي «كشف اللثام» الاتفاق عليه»^١.

ثمّ حكى قولين آخرين شاذّين في المسألة:

أولهما: ميل بعض المتأخّرين - ولم يسمّه باسمه - إلى اعتبار الحولين؛ لتعدّد
رواياته، ثمّ قال: «يمكن أن يكون هذا القول مخالفاً لإجماع المسلمين و...، بل
يمكن أن يكون مخالفاً للضرورة من الدين».

ثانيهما: التفصيل في المسألة؛ بأن يكون الزمان - يوماً وليلة - لمن لم يضبط
العدد، ومقتضاه أنّه مع العلم بالنقص عن العدد، لا يعتبر الزمان، وقد حكاه عن
الشيخ، وعن العلامة في «التذكرة» ورماه بمخالفته لإطلاق النصّ والفتوى^٢.

١. جواهر الكلام ٢٩: ٢٨٦.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٢٨٨.

هذه خلاصة القول في مسألة اعتبار الزمان، ففي الحقيقة المسألة إجماعية مع قطع النظر عن هذه الشواذ.

ويدلّ عليه روايتان:

الأولى: ما عن زياد بن سوفة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: هل للرضاع حدّ يؤخذ به؟ فقال: «لا يحرم الرضاع أقلّ من يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متواليات...»^١. ورجال الرواية معتمدون، ولكن لما كان عمّار بن موسى فطحياً - أي يعتقد بإمامة عبدالله الأفتح بعد الصادق عليه السلام - وصف الحديث بالموثّق. وكان لعمّار أخوان: صباح، وقيس، وكانا أيضاً ثقتين، ولم أر في الرجال ما يدلّ على كونهما من الفطحيين. الثانية: مرسلّة الصدوق في «المقنع» قال - بعد ذكر إنبات اللحم وشدّ العظم - : وسئل الصادق عليه السلام: هل لذلك حدّ؟ قال: «لا يحرم من الرضاع إلاّ رضاع يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متواليات لا يفصل بينهنّ»^٢.

وسياتي أنّ المراد بالتوالي وعدم الفصل، عدم الفصل برضاع امرأة أخرى. وهي أيضاً منجبرة بعمل المشهور، أو بضمّ الرواية الأولى، وكفى بذلك في إثبات الحكم المذكور.

ولكن هناك روايات معارضة لهما:

بعضها يدلّ على اعتبار الرضاع طوال حولين؛ وبعضها طوال سنة؛ وبعضها طوال خمسة عشر يوماً؛ وبعضها ثلاثة أيّام متواليات.

أما الأولى، فهي ما عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرضاع، فقال: «لا يحرم من الرضاع إلاّ ما ارتضعا من ثدي واحد حولين كاملين»^٣.

ومثله ما رواه عبيد بن زرارة، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يحرم من

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١.

٢. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٤.

٣. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٨٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٨.

الرضاع إلا ما كان حولين كاملين»^١.

وحيث إنَّ في إسناد الصدوق إلى عبيد، الحكم بن مسكين، وهو غير موثَّق، كان الحديث الثاني ضعيفاً. وفي الأوَّل الحسن بن حذيفة بن منصور، وهو مجهول، أو ضعيف جداً على رأي ابن الغضائري. فالروايتان ضعيفتان. مضافاً إلى إعراض المشهور عنهما، بل قد عرفت رمي الفتوى بهما بأنَّها مخالفة لإجماع المسلمين، بل ضرورة الدين.

ويمكن أن تكونا ناظرتين إلى لزوم كون الرضاع في الحولين؛ أي حولي المرتضع. **وأما الثانية،** فهي ما رواه العلاء بن رزين - بسند صحيح - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرضاع، فقال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدي واحد سنة»^٢. وسند الحديث وإن كان صحيحاً، ولكنَّ العمل على خلافه، فهو مهجور ممنوع، يرُدُّ علمه إلى أهله.

وقال بعضهم: «يحتمل كون، «سنة» بضم السين، وتشديد النون؛ يعني على نحو السنة، أي العدد، أو الأثر، أو الزمان، أو شبه ذلك» وهو أيضاً بعيد. **وأما الثالثة،** فهي ما في «الوسائل» من مرسلة الصدوق، قال: وروي «لا يحرم من الرضاع إلا رضاع خمسة عشر يوماً ولياليهنَّ؛ ليس بينهنَّ رضاع»^٣. وما في «المستدرک» عن الصدوق عليه السلام أيضاً في «الهداية» عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، ولا يحرم من الرضاع إلا رضاع خمسة عشر يوماً ولياليهنَّ؛ وليس بينهنَّ رضاع»^٤.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ١٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٥.

٤. الهداية: ٢٦٧؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٣٦٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم من الرضاع، الباب ٢،

وحال سند الحديتين معلوم، ولعلهما حديث واحد. ولكن دلالتهما على اعتبار خمسة عشر يوماً ظاهرة. لكنهما مهجوران عند الأصحاب، لم يعمل بهما أحد فيما نعلم، بل هما معارضتان بالروايات الكثيرة الدالة على كفاية خمس عشرة رضة. وقد حملهما بعضهم على كون المراد خمس عشرة رضة؛ في كل يوم رضة واحدة، وهو بعيد جداً؛ لأنّ الفصل برضاع امرأة أخرى منافٍ والاكتفاء بسائر الأغذية - ولا سيما في تلك الأيام - أيضاً بعيد.

وأما الرابعة، فهي ما وردت في «فقه الرضا (عليه السلام)»: «والحدّ الذي يحرم به الرضاع ممّا عليه عمل العصابة» دون كلِّ ما روي، فإنّه مختلف «ما أنبت اللحم، وقوى العظم؛ وهو رضاع ثلاثة أيام متواليات، أو عشرة رضعات متواليات...»^١. وفيه أولاً: أنّ سند الرواية ضعيف مرسل. بل كونها رواية مشكوك فيه، بل تعبيراتها ليست مثل تعابير روايات المعصومين (عليهم السلام) فإنّ قوله: «ممّا عليه عمل العصابة» لا يشابه كلماتهم، كما هو واضح.

وثانياً: أنّه لم يعمل به أحد من العصابة، فكيف يقول: «عليه عمل العصابة»؟! وذكر العشر فيه أيضاً من الموهنات. والحاصل: أنّ شيئاً من المعارضات لا ينبغي عدّه معارضاً. ولو فرض التعارض كانت أدلة المشهور أقوى بلا ريب.

الثالث: العدد

المعروف بين الأصحاب أنّه لا يكون أقلّ من العشر، ولا أكثر من خمس عشرة، وقد ادّعى الإجماع على كليهما، كما يظهر من «المسالك» فراجع^٢.

١. الفقه المنسوب للإمام الرضا (عليه السلام): ٢٣٤؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٣٦٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم

من الرضاع، الباب ٢، الحديث ٢.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٢١٥.

ولكنّ الخلاف الشديد في كفاية العشر، أو وجوب الخمس عشرة، فقد ذهب إلى كلّ واحد منهما جماعة من أكابر الفقهاء، واختار بعضهم كلا القولين في مواضع مختلفة؛ قال ثاني الشهيدين عليه السلام في «المسالك»: «ذهب أكثر المتقدمين كالمفيد، وسلار، وابن البرّاج، وأبي الصلاح، وابن حمزة، ومن المتأخّرين العلامة في «المختلف» وولده فخر المحقّقين، والشهيد في «اللمعة» إلى أنّ المعتبر عشر رضعات. وذهب الشيخ والمصنّف وأكثر المتأخّرين، إلى اعتبار خمس عشرة. وكلا القولين لابن إدريس»^١.

وقال في «الجواهر»: «ذهب ابن إدريس في أوّل كتاب النكاح، إلى القول بالعشر، وجعله الأظهر في الفتوى والصحيح، ورجع عنه في باب الرضاع؛ وحكم بأنّ الخمس عشرة هو الأظهر من الأقوال»^٢.

والعجب أنّهم اختلفوا في أشهر القولين؛ فقال بعضهم: «الأشهر هو الأوّل» وقال بعضهم: «هو الثاني»!! والظاهر أنّ شهرة القول الأخير - أي خمس عشرة - بين المتأخّرين، ممّا لا كلام فيها. إنّما الكلام في الشهرة بين القدماء، فقد يقال: إنّها الأوّل، وقد وقع التشكيك فيه من بعض الأكابر.

و على كلّ حال: فالذي يدلّ على الخمس عشرة رضعة، روايات كثيرة، وهي على قسمين:

القسم الأوّل: ما يدلّ على وجوب خمس عشرة، وهي روايتان:

الأولى: موثّقة زياد بن سوفة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: هل للرضاع حدّ يؤخذ به؟ فقال: «لا يحرم الرضاع أقلّ من يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متواليات...»^٣.
الثانية: ما عن الصدوق في «المقنع» قال: «لا يحرم من الرضاع إلّا ما أنبت اللحم،

١. مسالك الأفهام ٧: ٢١٥.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٢٨٠.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١.

وشدَّ العظم». قال: وسئل الصادق عليه السلام: هل لذلك حدٌّ؟ فقال: «لا يحرم من الرضاع إلا رضاع يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متواليات...»^١.

وهاتان الروايتان مع اعتبار سند إحداهما ووضوح دلالتهما، كافتتان في إثبات المقصود مع قطع النظر عن معارضتهما.

القسم الثاني: ما يدلُّ على عدم كفاية العشر، وبضمنية الإجماع على أنَّ العدد إمَّا عشر، أو خمس عشرة، يثبت المطلوب بالملازمة الظاهرة:

منها: ما عن علي بن رثاب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: ما يحرم من الرضاع؟ قال: «ما أنبت اللحم، وشدَّ العظم» قلت: فيحرم عشر رضعات؟ قال: «لا؛ لأنَّه لا تنبت اللحم ولا تشدَّ العظم عشر رضعات»^٢.

ومنها: ما عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «عشر رضعات لا يحرم من شيئاً»^٣.

ومنها: ما عن عبدالله بن بكير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «عشر رضعات لا تحرم»^٤.

وهذه الروايات مع اعتبار إسناد بعضها، أيضاً دليل على المطلوب.

وأما ما استدللَّ به على كفاية العشر فقط، فهي أيضاً روايات:

منها: ما عن عمرو بن يزيد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغلام يرضع الرضعة والثنتين؟ فقال: «لا يحرم». فعددت عليه حتى أكملت عشر رضعات، فقال: «إذا كانت متفرقة فلا»^٥.

١. المقنع: ٣٣٠؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٤.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٥.

فإنها تدلّ بالمفهوم على أنها لو كانت غير متفرقة، فهي كافية. والظاهر أن المراد بالمتفرقة ما كان خلالها رضاع امرأة أخرى.

ولكن سندها ضعيف؛ فإنه إن كان عمرو بن يزيد، فهو مجهول، وإن كان عمر بن يزيد، فهو أيضاً محلّ تأمل.

ومنها: ما عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يحرم من الرضاع إلاّ المخبورة، أو خادم، أو ظئر، ثم يُرضع عشر رضعات؛ يروى الصبيّ وينام»^١. وهذا هو العمدة في روايات الباب؛ لدلالته على المقصود بالمنطوق.

ولكن سنده مشكل بمحمّد بن سنان. إلاّ أن يقال بانجباره بعمل الأصحاب. مضافاً إلى أن الحصر بالمخبورة أو المخبورة - على ما في النسخ المعتبرة ظاهراً - أو الخادم أو الظئر، ممّا لم يقل به أحد؛ فإنها إن كانت متبرّعة نشرت الحرمة أيضاً، فيكون ضعيفاً من حيث الدلالة. كما إنّ النوم بعد التروّي لا يكون شرطاً؛ إلاّ أن يحمل على الغالب.

ومنها: ما عن عبيد بن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إنّا أهل بيت كبير، فربّما كان الفرح والحزن الذي يجتمع فيه الرجال والنساء، فربّما استخفت المرأة أن تكشف رأسها عند الرجل الذي بينها وبينه رضاع، وربما استخف الرجل أن ينظر إلى ذلك، فما الذي يحرم من الرضاع؟ فقال: «ما أنبت اللحم والدم» فقلت: وما الذي ينبت اللحم والدم؟ فقال: «كان يقال: عشر رضعات» قلت: فهل تحرم عشر رضعات؟ فقال: «دع ذا» وقال: «ما يحرم من النسب فهو يحرم من الرضاع»^٢.

ولا يبعد صحّة سنده، ولكن دلالته مشكّلة جدّاً؛ لإجماله، واستشمام التقيّة منه. ومنها: ما عن مسعدة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحرم من الرضاع إلاّ ما شدّ العظم، وأنبت اللحم، فأما الرضعة والرضعتان والثلاث» حتى بلغ عشرًا «إذا كنّ

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٨.

متفرقات، فلا بأس»^١.

وهو أيضاً يدلّ بالمفهوم، وفي سنده مسعدة، وهو بقرينة رواية أخرى^٢، مسعدة بن زياد العبدي، ولا يبعد وثاقته.

ومنها: ما عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرضاع، ما أدنى ما يحرم منه؟ قال: «ما ينبت اللحم والدم» ثم قال: «أترى واحدة تنبته؟» فقلت: اثنتان، أصلحك الله، فقال: «لا» فلم أزل أعدّ عليه حتى بلغت عشر رضعات^٣. وسنده أيضاً مشكل بعلي بن يعقوب؛ فإنه مجهول الحال. ودلالته أيضاً لا تخلو من إبهام، كما هو واضح.

فتلخص: أنّ الذي يدلّ على المقصود، الروايتان الأولى والرابعة، وهما تدلّان بالمفهوم، مع ضعف سندهما.

ولكنّ الروايات النافية للعشر، صريحة في النفي، وأصحّ سنداً، وكذا المثبتة لخمس عشرة، فالترجيح للطائفة الأولى؛ أي ما دلّت على اعتبار خمس عشرة عند ذكر العدد.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى أصالة الإباحة - بعد عدم كون عمومات «يحرم من الرضاع...» وأمثالها في مقام بيان جميع الشروط - هو عدم الاكتفاء بالعشر، فلا يبقى إلاّ خمس عشرة.

المقام الرابع: في أنّ الكمّيات الثلاث هل كلّها أصول؟

هل هذه الأمور الثلاثة - الأثر، والعدد، والزمان - كلّها أصول، أو بعضها أصل، وبعضها الآخر دليل وأمانة عليه؟

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٢١.

ونتيجة هذا البحث: أنه لو كان جميعها أصولاً، كفى حصول واحد منها وإن علم بانتفاء الآخرين، وأمّا لو كان أحدها أصلاً فلا، مثلاً لو كان الأثر أصلاً، والآخرين دليلاً عليه، فلا يكفي حصول العدد أو الزمان؛ لو علم بعدم حصول الأثر أصلاً. وعلى كلّ حال: ففي المسألة أقوال:

الأوّل: أن كلّ واحد أصل برأسه، ذكر في «المسالك»: «أنه ظاهر المصنّف» أي المحقّق و«الأكثر»^١.

الثاني: أن الأصل هو العدد، والباقيان إنّما يعتبران عند عدم انضباطه، حكاها في «المسالك» عن الشيخ^٢.

الثالث: أن الأصل هو الأثر، والباقيان أمانة عليه، اختاره في «كشف اللثام»^٣ وتبعه عليه بعض آخر.

والإنصاف: أن ظاهر أخبار هذه الأبواب هو الأخير، وهي على طائفتين: **الطائفة الأولى:** ما تدلّ على حصر طريق الرضاع المحرّم في إنبات اللحم، وشدّ العظم، أو إنبات اللحم والدم:

منها: ما رواه حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم والدم»^٤.

ومنها: ما رواه عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم، وشدّ العظم»^٥.

ومنها: ما رواه مسعدة بن زياد العبدي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحرم من

١. مسالك الأفهام ٧: ٢٢٢.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٢٢٣.

٣. كشف اللثام ٧: ١٣٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٣، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٣، الحديث ٢.

الرضاع إلا ما شدَّ العظم، وأنبت اللحم...»^١.
ومنها: ما رواه أيضاً مسعدة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما شدَّ العظم، وأنبت اللحم...»^٢.

ولكن يمكن أن تعارض هذه الروايات، بما ورد نظيره في العدد أو الأثر:
مثل ما رواه زياد بن سوقة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: هل للرضاع حدٌّ يؤخذ به؟
فقال: «لا يحرم الرضاع أقلَّ من يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متواليات»^٣.
ومثل ما رواه الصدوق عليه السلام في «المقنع» قال: وروي «لا يحرم من الرضاع إلا رضاع خمسة عشر يوماً وليالهنّ؛ ليس بينهنّ، رضاع»^٤.
بناءً على حملها على خمس عشرة رضعة. ومن هنا يعلم أنّ الحصر فيها إضافي؛ وليس بمعنى نفي الغير مطلقاً.

الطائفة الثانية: - وهي العمدة - ما جعل الأصل فيها الأثر، ثم جعل حدّه - أي الأمارة عليه - العدد، أو الزمان:

مثل: ما عن علي بن رثاب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: ما يحرم من الرضاع؟
قال: «ما أنبت اللحم، وشدَّ العظم» قلت: فيحرم عشر رضعات؟ قال: «لا؛ لأنّه لا تنبت اللحم ولا تشدَّ العظم عشر رضعات»^٥.

وما عن الصدوق في «المقنع» قال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم، وشدَّ العظم» قال: وسئل الصادق عليه السلام: هل لذلك حدٌّ؟ فقال: «لا يحرم من الرضاع إلا رضاع يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متواليات؛ لا يفصل بينهنّ»^٦.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٩.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١.

٤. المقنع: ٣٣٠؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٥.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٢.

٦. المقنع: ٣٣٠؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٤.

وما عن عبيد بن زرارة - في حديث عن أبي عبد الله عليه السلام - قال: فما الذي يحرم من الرضاع؟ فقال: «ما أنبت اللحم والدم» فقلت: وما الذي ينبت اللحم والدم؟ فقال: «كان يقال: عشر رضعات» قلت: فهل تحرم عشر رضعات؟ فقال: «دع ذا»^١. وما عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرضاع ما أدنى ما يحرم منه؟ قال: «ما ينبت اللحم والدم» ثم قال: «أترى واحدة تنبته؟!» فقلت: اتنتان، أصلحك الله؟ فقال: «لا» فلم أزل أعدّ عليه، حتى بلغت عشر رضعات^٢. وما عن عبد الله بن سنان، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: يحرم من الرضاع الرضعة، والرضعتان، والثلاثة؟ قال: «لا؛ إلا ما اشتدّ عليه العظم، ونبت اللحم»^٣. أضف إلى ذلك: أنّ حكمة الحكم أيضاً تؤيد كون الأثر أصلاً، والباقيين طريقتاً إليه؛ فإنّ إنبات لحم الولد واشتداد عظمه، سبب لا تتحاده مع أولاد المرضعة من حيث الجسم الموجب للمحرمة.

وكذا فإنّ قوله عليه السلام: «الرضاع لحمة كلحمه النسب» المذكور في كتب الفتاوى والتفسير - وإن لم نجده في كتب الحديث - أيضاً مؤيد له؛ فإنّ «اللحم» إمّا بمعنى القرابة، وإمّا بمعنى لحمه الثوب المقابلة لسداه، كما ورد في كتب اللغة، وكلاهما فرع أثر اللبن في إنبات اللحم، وشدّ العظم، والله العالم.

المقام الخامس: أنّ هذه الأمور الثلاثة هل هي متّفقة في النتيجة أو مختلفة؟
إنّ من البعيد جدّاً، أن يجعل الشارع المقدّس الأمور المختلفة المأل، ملاكاً لحكم واحد، ومن هنا يعلم تقارب هذه الأمور الثلاثة إجمالاً، وهو غير بعيد.
إن قلت: كيف يتقارب الزمان والعدد هنا، مع أنّ الصبي لا يشرب اللبن عادة في

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٢١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٢٣.

اليوم واللييلة خمس عشرة مرّة؟!
قلنا: قد يكون كذلك، فيشرب في كلّ ساعة ونصف مرّة. هذا مضافاً إلى أنّ العدد،
 قد تتخلّله التغذية بشيء آخر، والزمان لا يتخلّله شيء أبداً.
إن قلت: كيف يحصل الأثر في يوم ولييلة؟!
قلنا: نموّ الصبيّ سريع جداً، ولا يكون مثل الكبير، فحينئذٍ لا يبعد حصول الأثر
 في كلّ يوم ولييلة.

المقام السادس: في كيفية العلم بحصول الأثر مع أنّه أمر خفي عادة

قد ذكر صاحب «الجواهر» له طريقتين:
أولهما: الرجوع إلى أهل الخبرة، كما نصّ عليه جماعة. ثمّ اشترط فيه حصول
 شروط الشهادة من الإيمان، والعدالة، والعدد.
ثانيهما: تحقّق الرضاع مدّة طويلة، كشهريين وثلاثة مثلاً، مع اختلال شرط الزمان
 والعدد، كما إذا كانت الرضعات ناقصة، أو تحقّق فيها الفصل برضاع امرأة أخرى، أو
 غير ذلك^١.
 ولكنّ الإنصاف: أنّ شهادة عدل واحد - بل قول ثقة - كافية؛ لما ذكرنا في محلّه
 من كفاية قول الثقة - ولو كان واحداً - في إثبات الموضوعات. نعم في التنازع لا
 يكفي إلاّ شهادة عدلين.
 واعلم: أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة، إنّما هو في الموضوعات الخفية التي تحتاج
 إلى خبروية، وما نحن فيه كذلك.



(مسألة ٣): المعبر في إنبات اللحم وشدّ العظم، استقلال الرضاع في حصولهما على وجه ينسبان إليه، فلو فرض ضمّ السكر ونحوه إليه على نحو ينسبان إليهما، أشكل ثبوت التحريم، كما أنّ المدار هو الإنبات والشدّ المعتدّ به منهما على نحو مبان يصدقان عرفاً، ولا يكفي حصولهما بالدقّة العقلية، وإذا شكّ في حصولهما بهذه المرتبة أو استقلال الرضاع في حصولهما، يرجع إلى التقديرين الآخرين.

أقول: هذه المسألة تشتمل على فرعين من فروع المسألة السابقة: **أولهما:** أنّ الأثر لا بدّ وأن يكون منسوباً إلى اللبن مستقلاً؛ لا إليه وإلى أمر آخر، مثل السكر الملقى في فم الصبي، أو أكله قبل اللبن، أو بعده، أو تغذّيه بغذاء آخر قبل الرضاع، أو بعده. **وثانيهما:** أنّه لا يكفي الأثر بالدقّة العقلية، بل لا بدّ وأن يكون الأثر أمراً ظاهراً بيناً عرفاً.

لزوم استناد الأثر إلى اللبن مستقلاً

وهذا مفهوم من ظاهر روايات الباب؛ فإنّ قوله ﷺ - في غير واحدة من روايات الباب ٣ من أبواب ما يحرم بالرضاع من «الوسائل» - : «لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم، وشدّ العظم» أو ما في معناه، ظاهر في استناد الأمرين إلى الرضاع، لا إليه وإلى أمر آخر، فلا بدّ من الاستقلال في الأثر. قال المحقّق السبزواري في «مهذب الأحكام» - بعد ذكر عنوان المسألة - : «إجماعاً، ونصوصاً تقدّم بعضها» ثمّ استدللّ له بالأصل بعد الشكّ في شمول الأدلّة^١. هذا.

١. مهذب الأحكام ٢٥: ٢٣ و ٢٤.

ولكن باب المناقشة في المسألة واسع؛ لأن استناد الإنبات والشد إلى طعامين مختلفين - فيما إذا دام مدة غير قصيرة - أمر عرفي ظاهر، مثلاً من أكل الخبز والأرز مدة طويلة، فزاد وزن بدنه مثلاً أربع كيلو غرامات، يمكن أن يقال: إن ازدياد وزنه مستند إلى الخبز، كما إنه مستند إلى الأرز، فكلّ منهما علّة مستقلة في بعض زيادة الوزن؛ لأنّ المعلول أمر مركّب يمكن استناده إلى أسباب متعدّدة مستقلة، فالخبز مستقلّ في تأثيره الخاصّ، كما أنّ الأرز كذلك.

وإن منعت صدق الاستقلال في التأثير، فصدق النسبة حاصل، ولذا لو سئل عن سبب ازدياد وزنه، يجيب: «بأنّ كلّاً من الخبز والأرز سبب له».

ويمكن اختبار ذلك في مثال آخر، فلو فرض مخزن للماء يرد عليه الماء من أنابيب متعدّدة، فلا شكّ في أنّ مستوى الماء في المخزن يرتفع تدريجياً، كما أنّه لا شكّ في نسبة الارتفاع إلى كلّ واحد في الجملة؛ أي أنّ كلّ واحد سبب لارتفاعه مثلاً بمقدار شبر، والمجموع بمقدار أشبار، وبدن الإنسان مثل مخزن الماء، والأغذية مثل الماء الجاري من الأنابيب، فافهم واغتنم؛ فإنّه ينفك في سائر المقامات التي تشابه المقام.

فالأقوى أنّ صدق النسبة، لا يتوقّف على عدم ضمّ شيء آخر إليه، وبه ترفع اليد عن أصالة الحلّ هنا.

كون المدار على التأثير العرفي المحسوس لأهل الخبرة

قد استدللّ له في «المهذب»: «بالأصل، وعدم ابتناء أحكام الشرع على الدقّة العقلية»^١.

وأحسن منه ما ذكره في «الجواهر» - بعد الحكم بلزوم ظهور الأثر لدى حسّ أهل الخبرة - : «بأنّ الاكتفاء بمطلق التأثير، يقتضي فساد التحديد؛ فإنّه لا يزيد على

١. مهذب الأحكام ٢٥ : ٢٤.

اعتبار أصل الرضاع... ولوقوع التصريح في النصوص بعدم حصول الإنبات والاشتداد بالرضعة فما فوقها إلى العشر، بل بانتفائهما فيها، كما ستعرفه فمع ملاحظة الجمع بين النصوص والفتاوى، يعلم كون المراد مرتبة خاصّة من الإنبات والاشتداد، لا مطلق التأثير، كما هو واضح^١.

ويظهر من كلام هذا الفقيه الماهر - بعد الدقّة - أنّ مراتب التأثير ثلاث:

الأولى: التأثير بالدقّة العقلية، وهذا غير معتبر عقلاً.

الثانية: التأثير العرفي، مثل ما إذا حصل بعد عشر رضعات مثلاً.

الثالثة: التأثير العرفي المحسوس لأهل الخبرة.

والذي يظهر من أخبار الباب هو الأخير؛ للروايات التي أشار إليها صاحب «الجواهر».

والظاهر إمكان معرفة الأثر بالوزن، فإذا زاد وزن الصبيّ مقداراً معتدلاً به، يدلّ على إنبات لحمه، ويلازمه اشتداد عظمه - كما في بعض الروايات - وإنبات دمه، كما في بعض آخر.

يبقى الكلام في موارد الشكّ، فإذا شكّ في الاستقلال - بناءً على اعتباره - أو حصول الأثر عرفاً، فالأصل هو العدم من هذه الناحية؛ فإن حصل فيه ما يوجب الحرمة من ناحية الزمان أو العدد، يؤخذ به، وإلاّ يحكم بالحليّة بمقتضى الأصل.

☆ ☆ ☆

(مسألة ٤): يعتبر في التقدير بالزمان أن يكون غذاؤه في اليوم والليلة منحصراً باللبن، ولا يقدر شرب الماء للعطش، ولا ما يأكل أو يشرب دواء إن لم يخرج ذلك عن المتعارف. والظاهر كفاية التلفيق في التقدير بالزمان لو ابتداء بالرضاع في أثناء الليل أو النهار.

أقول: في هذه المسألة أيضاً فرعان:

الفرع الأول: أن لا يتغذى بغير اللبن

قد صرح به غير واحد من الأعلام؛ فقد ذكر في «المسالك»: «أنّ المعتبر في رضاع اليوم والليلة، كون مجموع غذاء الولد في ذلك الوقت من اللبن؛ بحيث كلما احتاج إليه يجده»^١.

وقال في «الرياض»: «وأن لا يفصل بين الرضعات برضاع غير المرضعة والمأكول والمشروب في الزمانية خاصّة، دون العديّة، فيمنع فيها الفصل برضاع غير المرضعة خاصّة؛ كلّ ذلك للأصل، والتبادر»^٢.

وقد صرح في «الجواهر» بمثل ما أفاده في «المسالك»^٣. والظاهر أنّه لم يرد نصّ خاصّ في المسألة، ولذا استدللّ له في «مهذب الأحكام»: «لأنّ الظاهر من الأخبار المتقدّمة، مضافاً إلى الإجماع، وأصالة عدم نشر الحرمة في غيره».

ثمّ قال: «نعم، لا يقدر تناول شيء خارجي قليل جدّاً بما هو المتعارف في

١. مسالك الأفهام ٧: ٢٢٤.

٢. رياض المسائل ١٠: ١٤٣.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٢٨٩.

الرضع، كما سيأتي، ولا يقدح شرب الماء للعطش، ولا ما يأكل أو يشرب دواءً؛ لما عرفت في سابقه، وأنّ المناط الغذاء الواصل إلى الجوف، ولا يصدق ذلك في الماء والدواء»^١.

قلت: أمّا دعوى الإجماع فهي كما ترى؛ لأنّ الظاهر أنّه لم يتعرّض لهذه المسألة إلاّ القليل.

وأما ظهور الأخبار فقد عرفت: أنّ الدليل عليه موثقة زياد بن سوقة، ومرسلة الصدوق فقط^٢، ومضمون كليهما واحد: «لا يحرم الرضاع أقلّ من يوم وليلة...» والإنصاف أنّ ظهورهما في انحصار الغذاء باللبن واضح.

نعم، يستثنى منه ما هو المتعارف، كأكل شيء قليل، مثل وضع شيء قليل من التفّاح مثلاً أو الخبز بيده ليلهو به، فأكل قليلاً منه، وكذلك الدواء والماء، فإنّه متعارف، فلا ينصرف الإطلاق إلى غيره. فالعمدة كونه من المصاديق المتعارفة، ليحمل الإطلاق عليه.

الفرع الثاني: في كفاية التلفيق

إنّ كفاية التلفيق ممّا لا ينبغي التأمّل فيها؛ لأنّ المتفاهم من روايتي الباب، كون الرضاع بمقدار أربع وعشرين ساعة، لا أنّه يبدأ من أوّل طلوع الفجر إلى طلوع الفجر في الليلة الآتية، أو من أوّل طلوع الشمس، أو شبه ذلك، فإنّه فرد نادر. كما أنّ الأمر في أشباهه كذلك، كإقامة عشرة أيّام أو ثلاثين يوماً في السفر، أو لزوم استمرار الدم ثلاثة أيّام في الحيض، أو تجاوزه عن العشرة، أو غير ذلك، ففي جميع ذلك يكفي التلفيق؛ لانصراف الأدلّة إليه، كما هو ظاهر.



١. مهذب الأحكام ٢٥: ٢٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، ٣٧٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١ و١٤.

(مسألة ٥): يعتبر في التقدير بالعدد أمور:

منها: كمال الرضعة؛ بأن يروي الصبيّ ويصدر من قبل نفسه، ولا تحسب الرضعة الناقصة، ولا تضمّ الناقصات بعضها ببعض؛ بأن تحسب رضعتان ناقصتان أو ثلاث رضعات ناقصات - مثلاً - واحدة. نعم، لو التقم الصبيّ الثدي ثم رفضه لا يقصد الإعراض؛ بأن كان للتنقّس، أو الالتفات إلى ملاعب، أو الانتقال من ثدي إلى آخر، أو غير ذلك، كان الكلّ رضعة واحدة.

ومنها: توالي الرضعات؛ بأن لا يفصل بينها رضاع امرأة أخرى رضاعاً تاماً كاملاً على الأقوى، ومطلقاً على الأحوط. نعم، لا يقدر القليل جدّاً، ولا يقدر في التوالي تحلّل غير الرضاع من المأكول والمشروب وإن تغدّى به.

ومنها: أن يكون كمال العدد من امرأة واحدة، فلو ارتضع بعض الرضعات من امرأة، وأكملها من امرأة أخرى، لم ينشر الحرمة وإن اتحد الفحل، فلا تكون واحدة من المرضعتين أمّاً للمرضع ولا الفحل أباً له. ومنها: اتحاد الفحل؛ بأن يكون تمام العدد من لبن فحل واحد، ولا يكفي اتحاد المرضعة، فلو أرضعت امرأة من لبن فحل ثمان رضعات، ثم طلقها الفحل وتزوجت بآخر وحملت منه، ثم أرضعت ذلك الطفل من لبن الفحل الثاني تكملة العدد؛ من دون تحلّل رضاع امرأة أخرى في اللبن - بأن يتغذى الولد في هذه المدة المتخلّلة بالمأكول والمشروب - لم ينشر الحرمة.

أقول: قد مرّ الكلام في شروط التقدير بالأثر في المسألة ٣ وفي التقدير الزماني

في المسألة ٤ والكلام هنا في شروط التقدير العددي؛ أي خمس عشرة رضعة على الأقوى، أو عشر على قول ضعيف؛ وهي أربعة:

الشرط الأول: كمال كلّ رضعة

قد صرّح في «الجواهر»: بأنه لم يجد فيه خلافاً بيننا^١، وصرّح في «المهذب»: «بأنه إجماعي» بينما أشار إلى أصل اعتبار الكمال في «المسالك»^٢، و«الرياض»^٣، كما صرّح باعتباره في متن «الشرائع» وتعبير «الرياض»: «بأنّ ضعف بعض أخبار الباب، منجبر بعمل الأصحاب» يشعر - أو يدلّ - على دعوى الإجماع في المسألة. ونحن أيضاً لم نرّ مخالفاً بين الأصحاب، ويوجد بين العامة. و على كلّ حال: فقد استدللّ لاعتباره - بعد الإجماع المعلوم حاله في هذه المسائل - بأمور:

الأول: الأصل؛ فإنّ مقتضاه عدم نشر الحرمة من دون كمال الرضعات. وهو جيّد إذا لم يكن هناك دليل آخر.

الثاني: ظهور إطلاق الروايات الدالّة على اعتبار العدد؛ فإنّ «الرضعة» ظاهرة - بحسب التبادر - في الرضعة الكاملة.

الثالث: الروايات الخاصّة الواردة في المسألة:

منها: ما عن ابن أبي يعفور، قال: سألته عمّا يحرم من الرضاع؟ قال: «إذا رضع حتّى يمتلئ بطنه، فإنّ ذلك ينبت اللحم والدم، وذلك الذي يحرم»^٤. وقد وصف سندها بالاعتبار.

١. جواهر الكلام ٢٩: ٢٨٨.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٢٢٤.

٣. رياض المسائل ١٠: ١٤٠.

٤. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٨٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٤، الحديث ١.

ومنها: ما عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الرضاع الذي ينبت اللحم والدم، هو الذي يرضع حتى يتصلع، ويتملى، وينتهي نفسه»^١. وقد وصف سندها أيضاً بالاعتبار.

ولكن باب المناقشة في دلالة الروایتين واسع:

فأولاً: أن الظاهر أنهما ناظرتان إلى التقدير بالأثر، دون العدد.

ويمكن الجواب عنه: بأنه لو اعتبر في الأثر، فاعتباره في العدد بطريق أولى.

وثانياً: أن الظاهر أن هذا الشرط غير معتبر في الأثر؛ للعلم الوجداني بأن الأثر لا يتوقف على الرضعات الكاملات، بل يحصل بالوجدان بالرضعات الناقصات مدة غير يسيرة، فالروایتان - بحسب الدلالة - ضعيفتان.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال أيضاً: بأن عدم اعتبار هذا الشرط في الأثر، دليل على أنهما ناظرتان إلى العدد، ولذا فهم هذا المعنى جماعة من الأصحاب، واستدلوا بهما، فتأمل.

و الإنصاف: أن الاستدلال بالروایتين - مع ذلك - لا يخلو من ضعف.

ومنها: ما عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يحرم من الرضاع إلا المخبورة، أو خادم، أو ظئر، ثم يرضع عشر رضعات؛ يروى الصبي وينام». لكن يرد عليه **أولاً:** من ناحية السند؛ للإشكال المعروف في محمد بن سنان. اللهم إلا أن يقال بانجباره بعمل الأصحاب.

وثانياً: من حيث الدلالة؛ لأنه متروك الظاهر بالإجماع، كما صرح به الشيخ عليه السلام في بعض كلماته؛ لأنه قد يحرم من الرضاع من لا يكون مجبوراً - كما في النسخة المعتبرة - ولا خادماً، ولا ظئراً؛ بأن يكون امرأة متبرعة.

مضافاً إلى أنه من روايات العشر التي قد مرّ ضعفها في مقابل روايات خمس

عشرة.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٤، الحديث ٢.

فتلخّص من جميع ذلك: أنّ العمدة في دليل المسألة، هو انصراف إطلاقات أخبار الباب إلى الرضعة الكاملة.

الشرط الثاني: التوالي

وهو بمعنى عدم الفصل بين الرضعات برضعة امرأة أخرى، فلو أنّ امرأة رضعت طفلاً خمس عشرة رضعة كاملة، ولكن وقع الفصل بينها برضعة امرأة أخرى، لم يكف، فليس رضاع امرأة أخرى مكتملاً للعدد؛ فإنّ العدد كامل من المرأة الأولى، وإنّما الإشكال في بطلان التوالي. هذا.

وأما الفصل بينها بالمأكل والمشروب، فهو غير مانع؛ حتّى أنّه لو رضعت عشر رضعات، ثمّ وقع الفصل بعدّة أشهر؛ يشرب الصبيّ فيها لبن البقر، أو يأكل بعض الأغذية، ثمّ رضعت خمس رضعات أخرى، تمّ العدد، ونشرت الحرمة بعد كمال العدد، هذا هو المدعى.

وقد ادّعي إجماع أصحابنا عليه؛ قال في «الخلاف» - بعد ذكر هذا الشرط، وأنّ الشافعي لم يعتبره، ولم يفرّق بين أن يدخل بينها فصل بذلك، أم لا - : «دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم»^١.

وقال المحقّق النراقي في «المستند» - بعد ذكر هذا الشرط - ما نصّه: «إجماعاً، كما في «التذكرة» و«عن الخلاف» و«الغنية»^٢.

وصرّح في «الجواهر» بعدم وجدانه الخلاف في المسألة^٣. هذا.

وحيث إنّ غير واحد من الأصحاب، عبّروا بعبارة واحدة عن هذا الشرط والشرط الآتي - أي كون الإكمال من امرأة واحدة؛ وأنّه لو أرضعت واحدة بعض

١. الخلاف ٥: ١٠٠.

٢. مستند الشيعة ١٦: ٢٥٥.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٢٩١.

العدد، والأخرى بعضه الآخر، لم تنشر ولو كانتا من فحل واحد - لذا وقع الإيهام في بعض كلماتهم، مثلاً المحقق في «الشرائع» عبّر عن كليهما بهذه العبارة: «لا بدّ من توالي الرضعات؛ بمعنى أنّ المرأة الواحدة تنفرد بإكمالها، فلو رضع من واحدة بعض العدد، ثمّ رضع من أخرى، بطل حكم الأوّل».

وصدر هذه العبارة - كما ترى - ظاهر في الشرط الثالث، وذيلها في الشرطين الثاني والثالث كليهما، ولذا صرّح الشهيد الثاني رحمته في «المسالك»: «لا يعتبره جهتان: إحداهما: ما أشار إليه المصنّف بقوله: بمعنى أنّ المرأة الواحدة تنفرد بإكمالها؛ فلو رضع بعض العدد من امرأة، وأكمّله من أخرى، لم تنشر الحرمة...»

والجهة الثانية للتوالي: أن يرتضع العدد المعتبر من المرأة متوالياً؛ بحيث لا يفصل بينه رضاع أخرى وإن أكملت الأولى العدد»^١.

وهذا الكلام يدلّ على أنّ الخلط بين المسألتين في بعض العبارات، أوجب إبهاماً في المسألة من حيث الأقوال إجمالاً.

وكيفما كان: فقد استدلّ على اعتبار التوالي - بمعنى عدم الفصل برضاع امرأة أخرى؛ وإن أكملت الأولى العدد - بروايات:

الأولى: ما عن مسعدة بن زياد العبدي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما شدّ العظم، وأنبت اللحم، فأما الرضعة والثنتان والثلاث...» حتّى بلغ العشر «إذا كنّ متفرّقات، فلا بأس»^٢.

الثانية: ما عن عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغلام يرضع الرضعة والثنتين، فقال: «لا يحرم» فعددت عليه حتّى أكملت عشر رضعات، فقال: «إذا كانت متفرّقة فلا»^٣.

١. مسالك الأفهام ٧: ٢٢٦ - ٢٢٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ٥.

والاستدلال بهاتين الروائيتين مشكل جدّاً؛ فإنّ التفرّق غير عدم التوالي، لأنّ التوالي يصدق - ولو كانت الرضعات متفرّقة - إذا لم يتخلّل بينها رضاع امرأة أخرى، فعلاً هاتين ناظرتان إلى خصوص الأثر؛ وأنّ الأثر لا يظهر بالتفرّق. مضافاً إلى ذكر العشر فيهما. ولعلّه لذا لم يستدلّ بهما صاحب «الجواهر» وبعض آخر، فتدبّر جيّداً.

الثالثة: ما عن زياد بن سوقة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: هل للرضاع حدّ يؤخذ به؟ فقال: «لا يحرم الرضاع أقلّ من يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعة متواليات؛ من امرأة واحدة، من لبن فحل واحد، لم يفصل بينها رضعة امرأة غيرها، فلو أنّ امرأة أرضعت غلاماً أو جارية عشر رضعات؛ من لبن فحل واحد، وأرضعتها امرأة أخرى من فحل آخر عشر رضعات، لم يحرم نكاحهما»^١.

والظاهر أنّ عطف الجارية على الغلام بالواو لا بـ«أو» بقرينة ذيل الرواية. وصدر هذه الرواية واضح الدلالة على المطلوب إلى قوله: «لم يفصل بينها رضعة امرأة أخرى» ولكن الكلام - كلّ الكلام - في ذيلها؛ فإنّ الإشكال فيه إن كان من ناحية عدم اتّحاد الفحل، فهذا لا ربط له بصدرها، فلا يمكن ذكره بعنوان التفريع عليه.

ويمكن أن يقال: إنّ المذكور في الرواية شروط ثلاثة: التوالي، واتّحاد المرضعة، واتّحاد الفحل، وما ورد في ذيلها تفريع على اتّحاد الفحل فقط، ومعناه أنّه لو اتّحد الفحل ارتفع الإشكال من هذه الناحية؛ وإن كان الإشكال باقياً من ناحية عدم اتّحاد المرضعة أيضاً، أو من جهة أخرى.

وعلى كلّ حال: لا يبعد الاستناد إلى هذه الرواية في إثبات هذا الشرط، مع عدم وجود الخلاف فيه، بل دعوى الإجماع عليه.

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١. وفي نسخة التهذيب ٧: ٣١٥، والاستبصار ٣: ١٩٣: «أرضعتها» بدل «أرضعتها» وقال بعض المحشّين: الصحيح «و» بدل «أو» و«أرضعتها» كما ذكرنا. [منه دام ظلّه]

بقيت هنا أمور:

الأول: أن المعروف عدم المنع عن تغذية الطفل بمأكول أو مشروب آخر؛ وإن كثروا، قال في «الجواهر»: «كوضوح كون المراد بالتوالي، عدم الفصل بخصوص رضاع امرأة أخرى نصّاً وفتوى، فلا يقدر الفصل بالأكل ونحوه، بل وبوجود اللبن في فمه، بلا خلاف أجده فيه».

ثم أشكل عليه: «بأنه لو كان العدد كاشفاً عن الإنبات، يشكل الحكم بالحرمة؛ لو كان الفصل بالأكل على وجه يعلم عدم الإنبات بهذا العدد».

ثم أجاب عن هذا الإشكال: «بأن العدد المزبور كاشف شرعاً»^١. هذا.

ولكن المحقق النراقي - بعد ما استدلل بروايته مسعدة بن زياد، وعمر بن يزيد، وزياد بن سوقة - منع من عدم صدق التفريق وعدم التوالي مع تخلل المأكول والمشروب، ولا سيما مع طول مدة التخلل^٢.

والإنصاف: أن هذا الكلام أشبه شيء بالاجتهاد في مقابل النص؛ لأن رواية زياد بن سوقة، فسرت المتواليات بأنه لم تفصل بينهما رضة امرأة أخرى، وليس فيها تعرض للمأكول. اللهم إلا أن يقال: إنه ناظر إلى الغالب، فتأمل.

الثاني: هل المعتبر في العدد حصوله كيف اتفق، أو يعتبر مع صحّة مزاج الولد؟ ذكر في «المسالك» و«الجواهر»: «أن فيه وجهين؛ نظراً إلى عموم النص، مع احتمال انصرافه إلى صحيح المزاج، وبالمقدار المعهود».

ولكن الإنصاف عموم النص، إلا أن يكون رضاع الطفل قليلاً جداً؛ بحيث لا يعدّ رضة.

الثالث: هل المانع عن التوالي هو مسمى الرضاع، أو الرضاع الكامل؟ فيه وجهان، بل قولان، وفي «الجواهر» نسب إلى ظاهر الأصحاب كفاية

١. جواهر الكلام ٢٩: ٢٩٢ و ٢٩٣.

٢. مستند الشيعة ١٦: ٢٥٥.

المسمّى^١، وهو غير بعيد بحسب إطلاق النصّ. والفرق بينه وبين الرضعات ظاهر؛ بناءً على الاستدلال بروايتي مسعدة، وعمر بن يزيد، أو دعوى الانصراف هناك إلى الكامل، دون المقام، فتأمل.

الشرط الثالث: اتحاد المرضعة في جميع العدد

وهو من حيث الأقوال كالأوّل، بل أولى منه، كما هو الظاهر. وقد عرفت إدغام هذا الشرط مع الشرط السابق - من حيث العنوان والأقوال - في كلام جماعة. قال في «الرياض»: «وهل يشترط في التوالي اتحاد المرضعة، أم يكفي اتحاد الفحل؟ ظاهر الموثقة والصاح المتقدمة قريباً الأوّل، وعليه الإجماع عن «الغنية» و«الخلافة» و«التذكرة»... خلافاً للعامّة»^٢.

ويمكن الاستدلال له - مضافاً إلى موثقة زياد بن سوقة؛ فقد وقع التصريح فيها بكون العدد من امرأة واحدة - بقياس الأولوية بالنسبة إلى اشتراط التوالي وعدم الفصل برضاع امرأة أخرى؛ فإنّ الفصل مع كمال العدد إن كان مضرّاً، كان الفصل مع عدم تمام العدد كذلك بطريق أولى.

بل الإنصاف: أنّه مع الشرط السابق لا يبقى محلّ لهذا الشرط، ولعلّه لذلك ذكرهما جماعة من المحقّقين تحت عنوان واحد.

الشرط الرابع: اتحاد الفحل

إنّ اتحاد الفحل - أي الأب الرضاعي - مشهور بين الأصحاب، بل ادّعي عليه الإجماع، خلافاً للعامّة، حيث لم يشترطوا اتحاد الأب الرضاعي، واكتفوا باتّحاد الأمّ الرضاعية، كالنسيبة سواء.

١. جواهر الكلام ٢٩: ٢٩٣.

٢. رياض المسائل ١٠: ١٤٣.

قال العلامة رحمته في «التذكرة»: «يشترط في الرضاع المحرّم، أن يكون اللبن لفحل واحد عند علمائنا أجمع، فلو ارتضعت امرأة بلبن فحل واحد مئة، حرم بعضهم على بعض، وكذا لو نكح شخص مئة امرأة، وأرضعت كلّ واحدة واحداً أو أكثر، حرم التناكح بينهم جميعاً. ولو أرضعت امرأة بلبن فحل صبيّاً، ثمّ طلقها الزوج ونكحت غيره، وأرضعت بلبن الثاني صبيّة، لم يحرم الصبيّ على الصبيّة... وخالفت العامّة في ذلك؛ ولم يشترطوا اتّحاد الفحل»^١.

وصرّح النراقي في «المستند» باعتبار وحدة الفحل، ثمّ نقل الإجماع عن «التذكرة» عليه، ثمّ حكى نسبة الخلاف إلى الطبرسي^٢.

ونسبه في «كشف اللثام» إلى الشهرة، ثمّ قال: «ولم يعتبره الطبرسي صاحب التفسير، فاعتبر الأخوة من الرضاعة للأُمّ خاصّة، وكذا الراوندي في «فقه القرآن»^٣.
وهنا أمر مهمّ جدّاً يجب التنبيه عليه قبل الورود في أخبار الباب؛ وهو أنّ اتّحاد الفحل له معنيان:

أولهما: أنّه لا بدّ أن يكون كمال العدد من فحل واحد، فلا يكفي من فحلين، فلو أنّ امرأة أرضعت غلاماً خمس رضعات، ثمّ طلّقت، وتزوّجت وأرضعت من لبن الفحل الثاني عشر رضعات، لم يكفي.

ثانيهما: أنّه لو أرضعت امرأة غلاماً رضاعاً كاملاً من فحل، ثمّ أرضعت صبيّة رضاعاً كاملاً من فحل آخر، لا يحرم هذا على هذه؛ لعدم اتّحاد الفحل. وقد وقع الخلط بينهما في مقام الاستدلال بالروايات. فليكن هذا على ذكر منك.

والحاصل: أنّ وحدة الفحل تارة: تذكر بعنوان الشرط في باب العدد، وأخرى: بعنوان الشرط في الأثر، والزمان، والعدد، فيكون شرطاً مستقلاً؛ فإنّه قد تكون

١. تذكرة الفقهاء ٢: ٦٢١ / السطر ٢٥.

٢. مستند الشيعة ١٦: ٢٦٠.

٣. كشف اللثام ٧: ١٤٢.

وحدة الفحل مع وحدة الأمّ، كما في العدد، وقد تكون مع تعدّد الأمّ. وبعبارة أخرى: قد ينظر في نسبة الأمّ والأب إلى ولدهما الرضاعي، وقد ينظر إلى الولدين الرضاعيين. وكيفما كان فلا يمكن قياس أحدهما بالآخر؛ لأنّه قياس مع الفارق.

وعلى كلّ حال: لا شكّ في أنّ مقتضى عمومات الرضاع، الحرمة ولو مع عدم اتّحاد الفحل؛ فإنّه «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فكما أنّ وحدة الأمّ في النسب كافية في الحرمة، فكذا في الرضاع.

الأخبار الخاصّة الدالّة على اعتبار اتّحاد الفحل

ولكن هناك أخبار خاصّة تمنع عن ذلك:

منها: موثّقة زياد بن سوفة التي مرّت مراراً، قال: «من لبن فحل واحد»^١، فإنّها كما تدلّ على عدم نشرها لو كان العدد من فحلين، فكذا تدلّ على أنّه لو كان تمام العدد لغلام من فحل، ثمّ رضعت تمام العدد لجارية من فحل آخر، لم يحرم أحدهما على الآخر.

والظاهر أنّ هذه الرواية منفردة في الدلالة على اعتبار اتّحاد الفحل بكلامه، وإلا فالروايات الآتية لا تدلّ إلاّ على اعتبار الاتّحاد بالمعنى الثاني.

ومنها: ما عن بريد العجلي - في حديث - قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فسّر لي ذلك، فقال: «كلّ امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة أخرى - من جارية، أو غلام - فذلك الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وكلّ امرأة أرضعت من لبن فحلين كانا لها واحداً بعد واحد - من جارية أو غلام - فإنّ ذلك رضاع ليس بالرضاع الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، وإنّما هو نسب ناحية الصهر رضاع، ولا يحرم شيئاً،

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١.

وليس هو سبب رضاع من ناحية لبن الفحولة فيحرم»^١.
والمراد بـ «الصهر» هنا الأم؛ أي زوجة الفحل، بقربنة ما ورد في صدر الرواية
في «الكافي» فراجع^٢.

وقد يتوهم دلالة ذيلها على اعتبار اتحاد الفحل بالمعنى الأول؛ حيث يقول:
«وكل امرأة أرضعت من لبن فحلين كانا لها واحداً بعد واحد - من جارية أو غلام -
فإن ذلك رضاع ليس بالرضاع الذي قال رسول الله ﷺ: يحرم من الرضاع ما يحرم
من النسب».

بدعوى: أنه دليل على كون العدد بين فحلين؛ أي المعنى الأول، ولذا نفى عنه
الرضاع وآثاره مطلقاً، وإلا فلو كان بالمعنى الثاني، كان الرضاع موجوداً بين الأم
وولدها الرضاعي، وبينه وبين أبيه الرضاعي؛ أي الفحل، فنفي الرضاع مطلقاً، دليل
على كونه ناظراً إلى المعنى الأول.

وفيه أولاً: أن قوله ﷺ: «واحد بعد واحد» ليس ناظراً إلى الزوجين للمرأة؛ حتى
ينحصر في المعنى الأول، بل الظاهر كونه ناظراً إلى الرضيعين بقربنة تفسيره بعد
بقوله: «من جارية، أو غلام».

وثانياً: أن قوله ﷺ في ذيل الرواية: «وإنما هو نسب ناحية الصهر رضاع» إشارة
إلى كونه محرماً للأم فتدبر جيداً.

ومنها: ما عن عمّار الساباطي، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن غلام رضع من
امراً، أحل له أن يتزوج أختها لأبيها من الرضاع؟ فقال: «لا؛ فقد رضعاً جميعاً من
لبن فحل واحد؛ من امرأة واحدة» قال: فيتزوج أختها لأمها من الرضاعة؟ قال:
فقال: «لا بأس بذلك؛ إن أختها التي لم ترضعه، كان فحلها غير فحل التي أرضعت

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١.

٢. الكافي ٥: ٤٤٢.

الغلام، فاختلفا الفحلان، فلا بأس»^١.

ومنها: ما عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرضع من امرأة وهو غلام، أيحلّ له أن يتزوَّج أختها لأمّها من الرضاعة؟ فقال: «إن كانت المرأتان رضعتا من واحدة من لبن فحل واحد، فلا يحلّ، فإن كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحليين، فلا بأس بذلك»^٢.

ومنها: ما عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لبن الفحل، قال: «هو ما أرضعت امرأتك - من لبنك ولبن ولدك - ولد امرأة أخرى، فهو حرام»^٣.

ومنها: ما عن سماعة، قال: سألته عن رجل كان له امرأتان، فولدت كلّ واحدة منهما غلاماً، فانطلقت إحدى امرأتيه، فأرضعت جارية من عرض الناس، أينبغي لابنه أن يتزوَّج بهذه الجارية؟ قال: «لا؛ لأنّها أرضعت بلبن الشيخ»^٤.

ومنها: ما رواه الكليني بسند صحيح، عن البرزطي، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة أرضعت جارية، ولزوجها ابن من غيرها، أيحلّ للغلام ابن زوجها أن يتزوَّج الجارية التي أرضعت؟ فقال: «اللبن للفحل»^٥.

ومنها: ما عن علي بن مهزيار، قال: سألت عيسى بن جعفر بن عيسى، أبا جعفر الثاني عليه السلام: أن امرأة أرضعت لي صبيّاً، فهل يحلّ لي أن أتزوَّج ابنة زوجها؟ فقال لي: «ما أجود ما سألت، من هاهنا يؤتى؛ أن يقول الناس: حرمت عليه امرأة من قبل لبن الفحل، هذا هو لبن الفحل، لا غيره» فقلت له: الجارية ليست ابنة المرأة التي أرضعت لي، هي ابنة غيرها، فقال: «لو كنّ عشرًا متفرّقات ما حلّ لك شيء منهنّ، وكنّ في

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٦.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٧.

موضع بناتك»^١.

ومنها: ما عن مالك بن عطية، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يتزوج المرأة، فتلد منه، ثم ترضع من لبنه جارية، يصلح لولده من غيرها أن يتزوج تلك الجارية التي أرضعتها؟ قال: «لا، هي بمنزلة الأخت من الرضاعة؛ لأن اللبن لفحل واحد»^٢.

ومنها: ما عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام قال: سألت عن امرأة أرضعت جارية، ثم ولدت أولاداً، ثم أرضعت غلاماً، يحل للغلام أن يتزوج تلك الجارية التي أرضعت؟ قال: «لا؛ هي أخته»^٣.

ومنها: روايتان رواهما في «المستدرک» عن «دعائم الإسلام» تدلّان على هذا المعنى بوضوح^٤. هذا.

الروايات الدالة على عدم اعتبار اتحاد الفحل وجوابها

وهناك روايات معارضة لما ذكرنا:

منها: ما عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل تزوج امرأة، فولدت منه جارية، ثم ماتت المرأة، فتزوج أخرى، فولدت منه ولداً، ثم إنهما أرضعت من لبنها غلاماً، أيحلّ لذلك الغلام الذي أرضعته أن يتزوج ابنة المرأة التي كانت تحت الرجل قبل المرأة الأخيرة؟ فقال: «ما أحبّ أن يتزوج ابنة فحل قد رضع من لبنه»^٥.

ومنها: ما عن الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أمّ ولد رجل أرضعت صبياً، وله

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١٤.

٤. دعائم الإسلام ٢: ٢٤١ / ٩٠٥ و ٩٠٦؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٣٦٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم من

الرضاع، الباب ٤، الحديثان ١ و ٢.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٥.

ابنة من غيرها، أيحلّ لذلك الصبيّ هذه الابنة؟ قال: «ما أحبّ أن أتزوّج ابنة رجل قد رضعت من لبن ولده»^١.

ومنها: ما عن محمّد بن عبيدة الهمداني - في حديث - قال: فقال أبو الحسن عليه السلام: «... فما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل، ولا يحرم من قبل الأمّهات؟! وإنما الرضاع من قبل الأمّهات؛ وإن كان لبن الفحل أيضاً يحرم»^٢.

ومنها: ما عن بسطام، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «لا يحرم من الرضاع إلا الذي ارتضع منه»^٣.

ومنها: ما عن عبدالله بن أبان الزيات، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج ابنة عمّه، وقد أرضعته أمّ ولد جدّه، هل تحرم على الغلام؟ قال: «لا»^٤.

ولكن هذه الروايات المعارضة، غير خالية من القصور في نفسها، فكيف بمقام التعارض مع الطائفة الأولى التي هي مستفيضة، وفيها صحاح، وظاهرة أو صريحة في المدعى؟! لأنّ روايتين منها معتبرتان من حيث السند، ولكن دلالتهما ضعيفة؛ فإنّ استعمال: «ما أحبّ» في الحرمة غير بعيد؛ كقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾^٥، وقوله تعالى حكاية عن صالح عليه السلام: ﴿وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾^٦، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^٧، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾^٨، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾^٩... إلى غير ذلك ممّا هو كثير في القرآن

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١١.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١٢.

٥. الأنعام (٦): ٧٦.

٦. الأعراف (٧): ٧٩.

٧. البقرة (٢): ٢٠٥.

٨. آل عمران (٣): ٥٧.

٩. الأنفال (٨): ٥٨.

المجيد، وكلها شاهدة على استعمال نفي الحبّ في موارد الحرمة. وإحدى الروايات الثلاث الباقية مبهمة، واثنان منها ضعيفتان بحسب السند، وقد أعرض الأصحاب عنها، وكفى بذلك في سقوطها عن الحجية؛ لو كانت حجة. ولو فرض التعارض بينهما، فلا ينبغي الشكّ في تقديم الطائفة الأولى، بمقتضى الجمع الدلالي؛ لكونها أكثر وأظهر وأصرح في مقابل الطائفة الثانية التي لها ظهور ضعيف، كما عرفت.

ولو فرض عدم الجمع الدلالي، تصل النوبة إلى إعمال المرجّحات، والثانية وإن كانت موافقة لظاهر كتاب الله؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ﴾ ولكن الأولى موافقة للشهرة، ومخالفة للعامة، وهذان المرجحان أقوى.

حول مختار الطبرسي في المقام

وأما الطبرسي رحمته الله فقد قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ﴾ ما نصّه: «يعني بنات المرضعة، وهنّ ثلاث: الصغيرة الأجنبية التي أرضعتها أمك بلبان أبيك؛ سواء أرضعتها معك، أو مع ولدها؛ قبلك، أو بعدك، والثانية: أختك لأمك دون أبيك؛ وهي التي أرضعتها أمك بلبان غير أبيك، والثالثة: أختك لأبيك دون أمك، وهي التي أرضعتها زوجة أبيك بلبان أبيك...»^١.

وهذا الكلام - كما ترى - صريح في مخالفة المشهور، ومن العجب إنكار بعضهم كون الطبرسي مخالفاً!!

ويظهر من الشهيد الثاني في «المسالك» الميل إلى قول الطبرسي، حيث قال: «واستند أصحابنا في الشرطين» أي اشتراط اتحاد الفحل بكلا معنييه «معاً إلى رواياتهم، مثل رواية زياد بن سوقة^٢، ورواية عمّار الساباطي^٣، ولا يخفى عليك

١. مجمع البيان ٣: ٤٦.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٢.

ضعف الخبرين بعمّار» لوقوع عمّار في سند رواية زياد بن سوقة أيضاً «لكنّ الحكم بهما مشهور بين الأصحاب؛ إلى حدّ ادعي فيه الإجماع».

ثمّ ذكر قول الطبرسي، وقال: «وهذا القول في غاية الجودة بشرط إطراح الخبرين المتقدمين - إمّا لضعف السند، أو للمعارضة - والرجوع إلى عموم الأدلّة»^١. وهذا الكلام من هذا الفقيه البارع بعيد؛ فإنّ الروايات الدالّة على اتّحاد الفحل، غير منحصرة بهاتين الروايتين، بل تدلّ عليه روايات كثيرة تبلغ عشر روايات، وفيها صحاح. مضافاً إلى أنّ الروايتين أيضاً معتبرتان موثقتان. ومن هنا ولأمور أخرى، رجع عنه في ذيل كلامه وإن لم يكن بتلك الصراحة، فراجع.

وعلى كلّ حال: يمكن الاستدلال لهذا القول بأمر:

الأوّل: عموم قوله تعالى: ﴿وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ﴾ فإنّه يدلّ على حرمة الأخوات من ناحية الأب، والأمّ وكليهما.

الثاني: عموم قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فإنّ الأخت من ناحية نسب الأمّ، محرّمة قطعاً، فكذا من ناحية الرضاع.

الثالث: الروايات الدالّة عليه بالخصوص، وقد مرّت في الطائفة الثانية.

ويناقد في الدليل الأوّل والثاني: بأنّهما عامّان قابلان للتخصيص بالروايات الخاصّة الكثيرة التي مرّت آنفاً، وقد ورد عليهما تخصيصات من ناحية الكميّة، والكيفيّة، والسنّ، وغيرها، فليكن هذا الشرط منها.

كما يرد على الأخير: أنّها أجنبيّة عن المدعى؛ فإنّها تدلّ على جواز النكاح ولو مع اتّحاد الفحل، وهذا أمر لم يقل به المحقّق الطبرسي أيضاً، وإنّما مدّعاه حرمة كليهما؛ أي الإخوة من ناحية الأب، ومن ناحية الأمّ.

١. مسالك الأفهام ٧: ٢٣٧ وما بعدها.

نعم، هناك رواية واحدة تدلّ على ذلك؛ وهي رواية محمد بن عبيدة الهمداني، حيث قال عليه السلام: «فما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل، ولا يحرم من قبل الأمّهات؟!». ^١ وقد عرفت: أنّها رواية ضعيفة.

وهناك روايتان أخريان قد يتوهم دلالتهما على هذا القول: **أولاهما:** ما عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرضاع، فقال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدي واحد حولين كاملين» ^٢.

ثانيتها: ما عن العلاء بن رزين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرضاع، فقال: «لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدي واحد سنة» ^٣.

ولكن يناقش فيهما **أولاً:** بأنّ الثانية تدلّ على اعتبار رضاع سنة، وقد قال الشيخ عليه السلام بعد ذكرها: «هذا حديث نادر يخالف الأحاديث كلّها» والأولى كذلك؛ لأنّها تدلّ على اعتبار رضاع حولين كاملين، ولم يقل به أحد.

ثانياً: أنّهما تدلان على اعتبار وحدة الأمّ، ولا تفيان اشتراط وحدة الأب بدليل آخر، مثل روايات اتحاد الفحل.

بقيت هنا أمور:

الأول: قد عرفت أنّ اعتبار اتحاد الفحل، له معنيان:

أولهما: لزوم كون العدد - أي الخمس عشرة رضعة - من فحل واحد.

ثانيهما: أنّ الأخوة الرضاعية لا بدّ وأن تكون من ناحية الفحل؛ أي الأب، ولا

تكفي من ناحية الأمّ.

وقد عرفت: أنّ جميع روايات هذه الأبواب، ناظرة إلى المعنى الثاني عدا واحدة؛

وهي موثقة زياد بن سوقة، فإنّها تدلّ على الأول أيضاً.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٨.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٢، الحديث ١٣.

الثاني: إذا اختلف الفحلان في المسألة الثانية، تنتفي الحرمة بين الرضيعين، أو الرضيع والأخت النسبية؛ ولكن أحكام الرضاع ثابتة بين كل واحد من الولدين وأُمّهما، وكذا بالنسبة إلى أبيهما وفروعهما؛ أي العمّ، والخال، وغير ذلك.

الثالث: أن مسألة لبن الفحل معنونة بين العامة أيضاً، ولكن له معنى آخر يظهر بعد ذكر كلماتهم؛ قال ابن رشد في «بداية المجتهد»: «وأمّا هل يصير الرجل الذي له اللبن - أعني زوج المرأة - أباً للمرضع حتّى يحرم بينهما ومن قبلهما ما يحرم من الآباء والأبناء الذين من النسب، وهي التي يسمونها: لبن الفحل، فإنهم اختلفوا في ذلك؛ فقال مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد والأوزاعي والثوري: لبن الفحل يحرم. وقالت طائفة: لا يحرم لبن الفحل. وبالأول قال علي عليه السلام وابن عباس، وبالقول الثاني قالت عائشة، وابن الزبير، وابن عمر»^١.

وحاصل هذا الكلام: أن حرمة الرضاع كما تكون من ناحية الأمّ، تكون من ناحية الأب، فليس الكلام في الرضيعين، بل في رضيع واحد، إذا رضع حرم على الأمّ، والأب، وفروعهما، ويسمى هذا عندهم: بلبن الفحل، ومن الواضح أنه لا دخل له باتّحاد الفحل بالمعنيين السابقين.

وقد ذكر هذه الأقوال بعينها - مع اختلاف يسير - شيخ الطائفة في «الخلافة» ثمّ استدلل على القول الأوّل بأمر:

الأوّل: إجماع الطائفة.

الثاني: أخبارهم.

الثالث: ما روي من أن علياً عليه السلام قال: «قلت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله هل لك في ابنة عمك حمزة؛ فإنها أجمل فتاة في قريش؟ فقال صلى الله عليه وآله: أما علمت أن حمزة أخي من الرضاعة، وأن الله حرّم من الرضاع ما حرّم من النسب»^٢.

١. بداية المجتهد ٢: ٣٨.

٢. الخلافة ٥: ٩٣ و ٩٤.

فهذه الرواية المعروفة بين العامة، دليل واضح على تحريم الرضاع من ناحية لبن الفحل.

إن قلت: أخوة رسول الله ﷺ وحمزة من جهة الرضاع، كانت من ناحية الأم؛ فإن كلاً منهما ارتضع من أم حمزة، فلا دخل لها بمسألة لبن الفحل.

قلت: هذا أمر معلوم، ولكن بنت حمزة لا تكون حراماً على رسول الله ﷺ إلا من ناحية لبن الفحل؛ فإنه ﷺ لم يرتضع من زوجة حمزة حتى تكون الحرمة من ناحية الأم، بل تكون الحرمة من ناحية لبن الفحل؛ أي لبن حمزة. فتدبر في ذلك؛ فإنه دقيق، ولكن مع ذلك لا يخلو من تأمل.

الرابع: ما عن عائشة، قالت: دخل عليّ أفلح بن أبي القعيس، فاستترت منه، فقال: تستترين مني وأنا عمك؟! قالت: قلت: من أين؟ قال: أرضعتك امرأة أخي، قلت: إنما أرضعتني امرأة، ولم يرضعني الرجل. فدخلت على رسول الله ﷺ فحدثته، فقال: «إنه عمك، فليج عليك»^١.

قال في «بداية المجتهد» - بعد ذكر هذا الحديث - : أخرجه البخاري، ومسلم، ومالك^٢، وهذا دليل على كمال اعتباره عندهم.

ومن العجب ذهاب جماعة من العامة إلى خلاف هذا القول!! مع أن أكثرهم موافقون لنشر الحرمة من لبن الفحل أيضاً.

وأعجب منه ذهاب عائشة إلى خلافه مع نقلها رواية الحرمة!! وكأنها بعد سماعها كلام رسول الله ﷺ لم تقتنع به، وأصرّت على كلامها السابق في أن الحرمة تنشر من ناحية الأم فقط، فيا للعجب العجاب!!

الخامس: ما ورد مرسلًا عنه ﷺ: «إن لبن الفحل يحرم»^٣، فإنه دليل على المطلوب.

١. الخلاف ٥: ٩٤ و٩٥.

٢. بداية المجتهد ٢: ٣٨.

٣. مستدرک الوسائل ١٤: ٣٦٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم من الرضاع، الباب ٤، الحديث ٢.

هذا كله مضافاً إلى أن قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» دليل واضح على الحرمة؛ فإنّ البنت النسبية حرام، فكذا البنت الرضاعية. واستند المخالف إلى دليل ضعيف جداً، قال ما حاصله: أن الآية والحديث النبوي، لا يشملان محلّ الكلام، ولا بدّ من إثباتهما بحديث بنت حمزة، وحديث عائشة، فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. إلا أن يكون هذا الحكم ناسخاً لكتاب الله والسنة، وهو بعيد^١.

وفيه **أولاً**: أن الآية شاملة؛ فإنّ الأخت قد تكون من ناحية الأب فقط، فتدخل في عموم الآية، فالقول بخروجها عنها مكابرة واضحة.

وكذا عموم قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فإنّ الأب النسبي حرام على بنته، فكذا الأب الرضاعي.

وثانياً: أن ما ورد في السنة من التخصيص والتقييد والتعميم، كثير جداً، فلو نوقش في جميع ذلك، لزم فقه جديد.

واستدلّ بعضهم - كما في «فتح الباري» ولم يسمّ قائله - : «بأنّ اللبن لا ينفصل من الرجل، وإنّما ينفصل من المرأة، فكيف تنتشر الحرمة إلى الرجل؟!».

ثمّ أجاب عنه: «بأنّه قياس في مقابل النصّ، فلا يلتفت إليه. وأيضاً إنّ سبب اللبن هو ماء الرجل والمرأة معاً، فوجب أن يكون الرضاع منهما. وإليه أشار ابن عبّاس بقوله: اللقاح واحد»^٢.

ولنعم ما قاله في الجوابين.



١. بداية المجتهد ٢: ٣٨.

٢. فتح الباري ٩: ١٢٤.

(مسألة ٦): ما ذكرناه من الشروط شروط لناشئة الرضاع للحرمة، فلو انتفى بعضها لا أثر له، وليس بناشر لها أصلاً حتى بين الفحل والمرتعة، وكذا بين المرتضع والمرتعة، فضلاً عن الأصول والفروع والحواشي. وفي الرضاع شرط آخر زائد على ما مرّ مختصّ بنشر الحرمة بين المرتضعين وبين أحدهما وفروع الآخر. وبعبارة أخرى: شرط لتحقيق الأخوة الرضاعية بين المرتضعين، وهو اتحاد الفحل الذي ارتضع المرتضعان من لبنه، فلو ارتضع صبي من امرأة من لبن شخص رضاعاً كاملاً، وارتضعت صبيّة من تلك المرأة من لبن شخص آخر كذلك؛ بأن طلقها الأول وزوجها الثاني، وصارت ذات لبن منه فأرضعتها رضاعاً كاملاً، لم تحرم الصبيّة على ذلك الصبي ولا فروع أحدهما على الآخر، بخلاف ما إذا كان الفحل وصاحب اللبن واحداً وتعدّدت المرتفعة، كما إذا كانت لشخص نسوة متعدّدة، وأرضعت كلّ واحدة منهنّ من لبنه طفلاً رضاعاً كاملاً، فإنّه يحرم بعضهم على بعض وعلى فروعهم؛ لحصول الأخوة الرضاعية بينهم.

أقول: قد ظهر حال هذه المسألة - بجميع أدلتها - ممّا ذكرناه في المسألة السابقة، فقد شرحناها شرحاً وافياً جامعاً بحمد الله، ونحن موافقون لما أفاده في المتن، بل هو المشهور، بل ادّعي الإجماع عليه، كما عرفت.

لكن لنا في كلامه ﷺ نظر؛ وهو أنّ هذا الشرط لا يتفاوت عن سائر شروط الرضاع، وهو شرط عام؛ أي يعتبر في نشر الحرمة بالرضاع، اتحاد الفحل في جميع الموارد، ولكن عمدة ثمرته نشر الحرمة بين الرضيعين، وفي غيرهما - من موارد نشر الحرمة - هذا الشرط أيضاً حاصل.

ويؤيد ما ذكر: أنّ المحقق عليه السلام في «الشرائع» ذكر هذا الشرط في عداد سائر الشروط، فجعل الشرط الأوّل: أن يكون اللين عن نكاح، والثاني: الكميّة، والثالث: أن يكون الرضاع في الحولين، والرابع: اتحاد الفحل. وتبعه على ذلك الفقيه الماهر عليه السلام في «الجواهر» ولنعم ما قاله في خلال كلامه: «من أنّه بهذا المعنى شرط في أصل الحرمة بالرضاع؛ على قياس الشرائط السابقة له»^١، فما يرى من وجود الحرمة في المقام لكل واحد من الرضيعين بالنسبة إلى أمّه وأبيه وفروعهما، فهو أيضاً من مصاديق وحدة الفحل. ولكن صاحب «المسالك» صرّح: «بأنّه ليس هذا الشرط على نهج ما قبله؛ لأنّ أصل التحريم هنا ثابت بدون الشرط»^٢. وكان «التحرير» أخذ منه. ولكنّ الإنصاف: أنّ الحقّ هنا مع المحقّق، وصاحب «الجواهر» ومن يحدو حدوهما؛ فإنّ اتحاد الفحل شرط على كلّ حال؛ وإن كانت مصاديقه محدودة معيّنة، وما يقال: «إنّ كلّاً من الرضيعين محرّم على الأب، والأمّ، وأصولهما، وفروعهما» حقّ، ولكن اتحاد الفحل فيهم حاصل.



١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٠٢.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٢٣٨.

(مسألة ٧): إذا تحقّق الرضاع الجامع للشرائط، صار الفحل والمرضعة أباً وأماً للمرتضع، وأصولهما أجداداً وجدّات، وفروعهما إخوة وأولاد إخوة له، ومن في حاشيتهما وفي حاشية أصولهما أعماماً أو عمّات وأخوالاً أو خالات له، وصار هو - أعني المرتضع - ابناً أو بنتاً لهما، وفروعه أحفاداً لهما، وإذا تبين ذلك فكلّ عنوان نسبي محرّم من العناوين السبعة المتقدمة إذا تحقّق مثله في الرضاع يكون محرّماً، فالأمّ الرضاعية كالأمّ النسبية، والبنت الرضاعية كالبنت النسبية وهكذا. فلو أرضعت امرأة من لبن فحل طفلاً حرمت المرضعة وأُمّها وأمّ الفحل على المرتضع للأُمومة، والمرتضعة وبناتها وبنات المرتضع على الفحل وعلى أبيه وأبي المرضعة للبنّية، وحرمت أخت الفحل وأخت المرضعة على المرتضع؛ لكونهما عمّة وخالة له، والمرتضعة على أخي الفحل وأخي المرضعة؛ لكونها بنت أخ أو بنت أخت لهما، وحرمت بنات الفحل على المرتضع والمرتضعة على أبنائه؛ نسبيين كانوا أم رضاعيين. وكذا بنات المرضعة على المرتضع والمرتضعة على أبنائها إذا كانوا نسبيين للأخوة. وأمّا أولاد المرضعة الرضاعيون ممّن أرضعتهم بلبن فحل آخر غير الفحل الذي ارتضع المرتضع بلبنه، فلم يحرموا على المرتضع؛ لما مرّ من اشتراط اتحاد الفحل في نشر الحرمة بين المرتضعين.

أقول: هذه المسألة في الواقع، من قبيل تطبيق القاعدة المستفادة من الإجماع والسنة على مواردّها؛ وهي أنّ كلّ عنوان من العناوين النسبية السبعة المذكورة في كتاب الله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ

الأخ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ...»^١، يحرم مثله من الرضاع الذي اجتمعت فيه الشروط الأربعة أو الخمسة السابقة.

وبدلّ على ذلك - مضافاً إلى الإجماع المصرّح به في كلام كثير منهم، ووافقنا أكثر علماء العامة؛ وإن خالفنا قليل منهم، لإنكارهم لبن الفحل - أمران:

الأوّل: الحديث النبوي المعروف المشهور بين الفريقين: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^٢، فكما أنّ النطفة من الرجل والمرأة، لها تأثير في المحرّمات السبعة النسبية، فكذا اللبن الحاصل من فعل الرجل والمرأة، له أثر النطفة. وهذا تعبير حسن وجدناه في كلام بعضهم.

الثاني: أنه قد وردت روايات خاصّة في موارد معيّنة، فيمكن اصطيد العموم منها، وقد وردت هذه الروايات - في الغالب - في الباب ٨ من أبواب الرضاع من «الوسائل» وفي الباب ٦ من أبوابه من «المستدرک» وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على حرمة بنت الأخ من الرضاع:

منها: ما رواه أبو عبيدة في الصحيح، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ علياً ذكر لرسول الله ابنة حمزة، فقال: أما علمت أنّها ابنة أخي من الرضاعة؟ وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وعمّه حمزة قد رضعا من امرأة»^٣.

ومنها: ما عن عثمان بن عيسى، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: إنّ أخي تزوّج امرأة فأولدها، فانطلقت امرأة أخي فأرضعت جارياً من عرض الناس، فيحلّ لي أن أتزوّج تلك الجارية التي أرضعتها امرأة أخي؟ فقال: «لا؛ إنّّه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^٤.

١. النساء (٤): ٢٣.

٢. راجع وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٨، الحديث ٦.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٨، الحديث ٧.

والتعليل بالقاعدة الكلية، دليل على جواز التعدّي عن المورد إلى سائر القربات النسبية.

ومنها: ما رواه أبان بن عثمان، عمّن حدّثه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: عرضت على رسول الله صلى الله عليه وآله ابنة حمزة، فقال: أما علمت أنّها ابنة أخي من الرضاع؟»^١.

ومنها: صحيحة الحلبي، عن الصادق عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: في ابنة الأخ من الرضاع لا أمر به أحداً، ولا أنهى عنه، وأنا أنهى عنه نفسي وولدي، فقال: عرض على رسول الله صلى الله عليه وآله ابنة حمزة، فأبى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: هي ابنة أخي من الرضاع»^٢. وقد يتوهّم من هذا الحديث خلاف المقصود. ولكن تفسّره رواية أخرى عن معمر بن يحيى بن سام، عن أبي جعفر عليه السلام الواردة في نفس الباب، وحاصلها: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يخشى أن ينهى ولا يطاع^٣.

ومنها: ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلح للمرأة أن ينكحها عمّها ولا خالها من الرضاعة»^٤.

يعني: لا يجوز نكاح ابنة الأخ أو ابنة الأخت، للعمّ والخال من الرضاعة.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على حرمة العمّة والخالة والأُمّ الرضاعيات:

منها: ما رواه مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ثمانية لا تحلّ منا كحتمهم...» إلى أن قال: «أمتك وهي عمّتك من الرضاع، أمتك وهي خالتك من الرضاع، أمتك وهي أروعك...»^٥ الحديث، ففيها

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٨، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٨، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٨، الحديث ٨.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٨، الحديث ٥.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٨، الحديث ٤.

تحريم العمّة والخالة والأُمّ من الرضاع.

ومنها: ما هي وقريبة منها؛ ما عن مسعدة بن زياد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يحرم من الإماء عشر... إلى أن قال: «ولا أمتك وهي عمّتك من الرضاعة، ولا أمتك وهي خالتك من الرضاعة، ولا أمتك وهي أختك من الرضاعة، ولا أمتك وهي ابنة أخيك من الرضاعة...»^١ الحديث.

وفيها تحريم العمّة والخالة والأخت وابنة الأخ من الرضاع.

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على حرمة الأخت من الرضاعة؛ وهي رواية صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام^٢ وحيث إنّ حرمة الأخت مصرّح بها في كتاب الله، فالأمر فيها سهل.

ويظهر من هذه الروايات ومما رواه المحدّث النوري رحمته الله في «المستدرک» أنّ حرمة العناوين السبعة النسبية في الرضاع، ممّا لا ريب فيها.

وهناك روايات من طرق العامّة في هذا المعنى، فراجع «السنن الكبرى» للبيهقي^٣.

بقي هنا شيء:

وهو أنّ صريح كلام «الجواهر» والماتن وغيرهما - قدّس الله أسرارهم - حصر اشتراط اتّحاد الفحل بمسألة الرضاعيين: أحدهما ارتضع من هذه الأُمّ، والثاني منها، أو من أُمّ أخرى، فلا تنشر الحرمة في هذه المسألة إلّا مع اتّحاد الفحل.

ولكنّك عرفت تصريح الماتن بقوله: «وكذا» أي تحرم «بنات المرضعة على المرتضع، والمرتضعة على أبنائها؛ إذا كانوا نسيبين للإخوة»، فإذا كان أحد الطرفين نسبياً والآخر رضاعياً، يحرم من دون اشتراط اتّحاد الفحل. بل صرّح في

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٨، الحديث ٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٨، الحديث ٣.

٣. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ٤٥١ - ٤٥٣.

«الجواهر»: «بأنه لا خلاف في أنه تحرم أولاد هذه المرضعة نسباً مثلاً على المرتضع منها وإن لم يكن بلبن فحلهم؛ لعموم «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» السالم عن المعارض، وإنما يشترط اتحاد الفحل بين المترضعين»^١. وقال أيضاً في موضع آخر: «وهل يحرم عليه» أي على المرتضع «نسل الإخوة من الأمّ نسباً ورضاعاً؛ بمعنى المرتضع بلبن الأخ من الأمّ؟ الظاهر ذلك؛ لعموم الخبر، واختصاص الاشتراط في المترضعين من امرأة واحدة، كما سمعت البحث فيه مفصلاً، والله العالم»^٢.

مع أنّ هناك روايات في باب اتحاد الفحل، ظاهرها ثبوت الحرمة فيما لو كان أحدهما نسبياً أيضاً، نذكرها ملخصة:

الأولى: ما عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام وفيها تصريح بالسؤال عن نكاح الأخ النسبي للأخت الرضاعية من امرأتين لفحل واحد، فقال عليه السلام: «ما أحبّ أن يتزوَّج ابنة فحل قد رضع من لبنه»^٣.

فلو حملت الرواية على الحرمة، صارت دليلاً على أنّ علة الحرمة هي لبن الفحل.

الثانية: رواية سماعة، وفيها سؤال عن نفس المسألة، فأجاب عليه السلام بعدم الجواز استناداً إلى لبن الشيخ؛ أي الفحل^٤.

الثالثة: ما عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام حيث سأله عليه السلام عن نفس المسألة، فأجابه بأنّ «اللبن للفحل»^٥؛ أي لا يجوز، لاتحاد الفحل.

١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٠٤.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣١٤.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٦.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٧.

الرابعة: ما عن الحلبي، عن الصادق عليه السلام في نفس المسألة، فأجابه بقوله: «ما أحب أن أتزوج ابنة رجل قد رضعت من لبن ولده»^١؛ بناءً على إرادة الحرمة من الحب، واستناداً إلى لبن ولده.

الخامسة: ما عن مالك بن عطية، عن أبي عبد الله عليه السلام في نفس المسألة، فأجابه عليه السلام بأنها «بمنزلة الأخت من الرضاعة؛ لأنّ اللبن لفحل واحد»^٢.

وهذه روايات متضاربة، وبعض أسانيدھا صحيحة، وظاهرھا عدم اختصاص اشتراط اتحاد الفحل بالرضيعين، بل يشمل نكاح الرضيع للأولاد النسبيين للمرضعة، ولم نر من تعرّض لهذه المسألة مع رواياتھا، فالقول بالاشتراط غير بعيد. ولكنّ الأحوط ترك النكاح؛ لأنّ غير واحدة من هذه الروايات، واردة في مورد تعدّد الأمّ، وبعضها لا يدلّ إلاّ بالإطلاق، فتدبر.

☆ ☆ ☆

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١٣.

(مسألة ٨) : تكفي في حصول العلاقة الرضاعية المحرمة دخالة الرضاع فيه في الجملة، فقد تحصل من دون دخالة غيره فيها، كعلاقة الأبوة والأمومة والابنية والبنية الحاصلة بين الفحل والمرضعة وبين المرتضع، وكذا الحاصلة بينه وبين أصولهما الرضاعيتين، كما إذا كان لهما أب أو أم من الرضاعة؛ حيث إنهما جدّ وجدّة للمرتضع من جهة الرضاع محضاً. وقد تحصل به مع دخالة النسب في حصولها، كعلاقة الأخوة الحاصلة بين المرتضع وأولاد الفحل والمرضعة النسبيتين، فإنّهم وإن كانوا منسوبين إليهما بالولادة، إلا أنّ أخوتهم للمرتضع حصلت بسبب الرضاع، فهم إخوة أو أخوات له من الرضاعة.

توضيح ذلك: أنّ النسبة بين شخصين قد تحصل بعلاقة واحدة، كالنسبة بين الولد ووالده ووالدته، وقد تحصل بعلاقتين كالنسبة بين الأخوين، فإنّها تحصل بعلاقة كلّ منهما مع الأب أو الأمّ أو كليهما، وكنسبة بين الشخص وجدّه الأدنى، فإنّها تحصل بعلاقة بينه وبين أبيه - مثلاً - وعلاقة بين أبيه وبين جدّه، وقد تحصل بعلاقات ثلاث كالنسبة بين الشخص وبين جدّه الثاني، وكنسبة بينه وبين عمّه الأدنى، فإنّها تحصل بعلاقة بينك وبين أبيك، وبالعلاقة كلّ من أبيك وأخيه مع أبيهما مثلاً، وهكذا تتصاعد وتتنازل النسب، وتنشعب بقلة العلاقات وكثرتها؛ حتّى أنّه قد تتوقف نسبة بين شخصين على عشر علائق أو أقلّ أو أكثر. وإذا تبين ذلك، فإن كانت تلك العلائق كلّها حاصلة بالولادة، كانت العلاقة نسبية، وإن حصلت كلّها أو بعضها ولو واحدة من العشر بالرضاع، كانت العلاقة رضاعية.

أقول: هذه المسألة في الواقع من قبيل تطبيق قاعدة «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

وحاصلها: أنّ العلاقة بين إنسانين قد تكون من ناحية الرضاع فقط، وقد تكون من ناحية النسب، وقد تكون من تركيب النسب والرضاع؛ فالابن والبنت النسيبان تكون علاقتهما من ناحية النسب فقط، كما أنّ الرضاعيين منهما تكون من ناحية الرضاع فقط، ولكن في الأخ الرضاعي تحصل العلاقة من الأمرين؛ فإنّ إحداهما تكون بالنسب، والأخرى بالرضاع، فيشتركان في الأخوة.

وقد تكون بتركيب علاقتين نسبيتين مع علاقة رضاعية، كما في حرمة البنت الرضاعية على جدّها الأعلى.

وبعبارة أخرى - كما في «التحرير» - : قد تكون النسبة بين إنسانين بعلاقة واحدة، كالأبوة والبنوة، وقد تكون بعلاقيتين، كالجدودة الدنيا والعمومة، وقد تكون بثلاث، كالجدودة العليا... إلى غير ذلك، فإذا كان واحد منها أو أكثر بالرضاع، حرم من باب القاعدة الكلية المستفاد من النصوص.

وبعبارة ثالثة - كما في «مهذب الأحكام» - «العلاقة الرضاعية المحضة قد تحصل برضاع واحد، كالحاصلة بين المرتضع وبين المرضعة وصاحب اللبن، وقد تحصل برضاعين، كالحاصلة بين المرتضع وبين أبوي الفحل والمرضعة الرضاعيين، وقد تحصل برضاعات متعدّدة، فإذا كان لصاحب اللبن - مثلاً - أب من جهة الرضاع، وكان لذلك الأب الرضاعي أيضاً أب من الرضاع، وكان للأخير أيضاً أب من الرضاع... وهكذا إلى عشرة آباء، كان الجميع أجداداً رضاعيين للمرتضع الأخير، وجميع المرضعات جدّات له، فإن كانت أنثى حرمت على جميع الأجداد، وإن كان ذكراً حرمت عليه جميع الجدّات»^١.

١. مهذب الأحكام ٢٥ : ٣٤.

والدليل على حرمة جميع ذلك قوله ﷺ: «يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ» فَإِنَّ عَمُومَ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ الْمُسْتَفَادَةَ مِنَ النُّصُوصِ، شَامِلَةٌ لِمَحَلِّ الْبَحْثِ،
وَاللَّهُ الْعَالِمُ.



(مسألة ٩): لَمَّا كَانَتِ الْمَصَاهِرَةُ الَّتِي هِيَ أَحَدُ أَسْبَابِ تَحْرِيمِ النِّكَاحِ - كَمَا يَأْتِي - عِلَاقَةً بَيْنَ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ وَبَعْضِ أَقْرَبَاءِ الْآخَرِ، فَهِيَ تَتَوَقَّفُ عَلَى أَمْرَيْنِ: مِزَاجَةٍ وَقَرَابَةٍ، وَالرِّضَاعُ إِنَّمَا يَفْعَلُ مَقَامَ الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ، فَمِرْضَعَةٌ وَلَدُكَ لَا تَكُونُ بِمَنْزِلَةِ زَوْجَتِكَ حَتَّى تَحْرَمَ أُمُّهَا عَلَيْكَ، لَكِنَّ الْأُمَّ وَالْبِنْتَ الرِّضَاعِيَّتَيْنِ لَزَوْجَتِكَ تَكُونَانِ كَالْأُمَّ وَالْبِنْتَ النَّسَبِيَّتَيْنِ لَهَا، فَتَحْرَمَانِ عَلَيْكَ، وَكَذَلِكَ حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِيِّ كَحَلِيلَةُ الْإِبْنِ النَّسَبِيِّ، وَحَلِيلَةُ الْأَبِّ الرِّضَاعِيِّ كَحَلِيلَةُ الْأَبِّ النَّسَبِيِّ، تَحْرَمُ الْأُولَى عَلَى أَبِيهِ الرِّضَاعِيِّ، وَالثَّانِيَةَ عَلَى ابْنِهِ الرِّضَاعِيِّ.

أقول: أكثر المسائل الباقية في الرضاع بسيطة؛ عدا مسألتين: المسألة ١٢ الباحثة عن عدم جواز نكاح أبي المرتضع في أولاد صاحب اللبن، والمسألة ٤ من التنبيهات الباحثة عن عموم المنزلة. ومورد البحث من المسائل البسيطة: فنقول: إنَّ المحرّمات بالمصاهرة - مثل أمّ الزوجة، وبنات الزوجة، وزوجة الأب، وزوجة الابن - إنّما تحرم بسبب تركيب أمرين: نسب، ونكاح، والنسب هو الأمومة، والبنّية، والأبوة، والبنوة في الأمثلة السابقة، والمصاهرة هي الحاصلة بالزوجية. هذا. ولكنّ الرضاع يقوم مقام الجزء الأول، لا الثاني، فأُمُّ ولده الرضاعي لا تكون بمنزلة زوجته حتّى تحرم أمّها، ولكنّ النسب الأربع السابقة لو حصلت بالرضاع وكانت الزوجية حقيقية، كفت في الحرمة.

وبعبارة أخرى: الأمّ الرضاعية للزوجة الواقعية، وكذا البنت الرضاعية للزوجة كذلك، وحليلة الأب الرضاعي، وحليلة الابن الرضاعي، كلّها محرّمة، فالمدعى يقوم على أمرين: يقوم الرضاع مقام النسب في هذه المقامات، ولا يقوم مقام الزوجية أبداً.

والظاهر أنّ المسألة إجماعية؛ قال في «الجواهر»: «وبالجملة الرضاع يوجد العلقه النسبية، ويتبعها التحريم بالنسب أو بالمصاهرة، لا أنّه يوجد المصاهرة؛ ضرورة عدم اقتضاء الدليل، بل ظاهر الأدلّة خلافه، بل يمكن تحصيل الإجماع أو الضرورة على ذلك»^١.

وعلى كلّ حال: يدلّ على قيام الرضاع مقام الجزء الأوّل، عموم الأدلّة الدالّة على أنّه «يحرم من الرضاع ما يحرم بالنسب» كما في روايات متعدّدة، و«يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة» كما في رواية أخرى، و«يحرم بالرضاع ما يحرم بالقربة» كما في رواية ثالثة.

وأما بالنسبة إلى الجزء الثاني، فالدليل على عدم نشر الحرمة بسببه، هو حصر الدليل في خصوص النسب، ولم يرد أيّ دليل على نشر الحرمة في المصاهرة من هذه الجهة، فمقتضى الأصل عدمه.

ولنا هنا كلام آخر: وهو أنّه لا معنى لأن يقال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من الزوجية» لأنّ الزوجية علقه حاصله من النكاح، ولا معنى لحصول هذه العلقه بالرضاع، فعدم الحرمة فيها من ناحية الرضاع؛ لعدم تصوّر موضوع ومصدق له.

وإن شئت قلت: المرضعة لها بعض شؤون الأمّ، فتقوم مقامها، وكذا صاحب اللبن يقوم مقام الأب، ومنهما تنشر الحرمة إلى الأصول، والفروع، والحواشي، ولكن لا يتصوّر قيام واحد منهما مقام الزوج أو الزوجة. وما ذكر له من المثال - من أنّ المرضعة بمنزلة زوجة أبي المرتضع - باطل؛ فإنّه ليس من العناوين المحرّمة، بل من قبيل اللوازم العقلية، وسيأتي بطلانها في أبواب الرضاع.



(مسألة ١٠): قد تبين ممّا سبق: أنّ العلاقة الرضاعية المحضة قد تحصل برضاع واحد، كالحاصلة بين المرتضع وبين المرضعة وصاحب اللبن، وقد تحصل برضاعين كالحاصلة بين المرتضع وبين أبوي الفحل والمرضعة الرضاعيتين، وقد تحصل برضاعات متعدّدة، فإذا كان لصاحب اللبن - مثلاً - أب من جهة الرضاع، وكان لذلك الأب الرضاعي أيضاً أب من الرضاع، وكان للأخير أيضاً أب من الرضاع، وهكذا إلى عشرة آباء - مثلاً - كان الجميع أجداداً رضاعيتين للمرتضع الأخير، وجميع المرضعات جدّات له، فإن كانت أنثى حرمت على جميع الأجداد، وإن كان ذكراً حرمت عليه جميع الجدّات، بل لو كانت للجدّ الرضاعي الأعلى أخت رضاعية حرمت على المرتضع الأخير؛ لكونها عمّته العليا من الرضاع، ولو كانت للمرضعة الأبعد التي هي الجدّة العليا للمرتضع أخت حرمت عليه؛ لكونها خالته العليا من الرضاع.

أقول: هذه المسألة بعينها هي المسألة الثامنة وإن كانت بيان آخر، وحاصلها: أنّ قيام الرضاع مقام النسب لا ينحصر بما إذا كانت العلاقة رضاعاً واحداً، بل يشمل ما إذا كان رضاعات متعدّدة، والدليل عليه عموم قوله صلى الله عليه وآله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».



(مسألة ١١): قد عرفت فيما سبق: أنه يشترط في حصول الأخوة الرضاعية بين المرتضعين اتحاد الفحل، ويتفرع على ذلك مراعاة هذا الشرط في العمومة والخؤولة الحاصلتين بالرضاع أيضاً؛ لأنَّ العمَّ والعمَّة أخ وأخت للأب، والخال والخالة أخ وأخت للأم، فلو تراضع أبوك أو أمك مع صبيَّة من امرأة، فإنَّ اتَّحد الفحل كانت الصبيَّة عمَّتكَ أو خالتكَ من الرضاعة، بخلاف ما إذا لم يتَّحد، فحيث لم تحصل الأخوة الرضاعية بين أبيكَ أو أمك مع الصبيَّة لم تكن هي عمَّتكَ أو خالتكَ، فلم تحرم عليك.

أقول: هذه المسألة فرع من فروع مسألة اتَّحد الفحل في المرتضعين، وحاصلها: أنَّ الحرمة لا تنحصر بهما، بل تسري منهما إلى أولادهما؛ بمعنى أنه إذا كبرا وصار كلُّ واحد منهما ذا أولاد، فأولاد المرتضع بالنسبة إلى المرتضعة بمنزلة أولاد الأخ، وهي لهم بمنزلة العمَّة، كما أنَّ أولاد المرتضعة بالنسبة إلى المرتضع، بمنزلة أولاد الأخت، وهي لهم بمنزلة الخالة، فتسري الحرمة إليهم أيضاً.

والدليل على ذلك عموم قوله سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فكما أنَّ العمَّة أو الخالة من النسب محرمة، فكذلك من الرضاع؛ حتَّى أنَّ ذلك يسري إلى الحفيد ومن بعده.



(مسألة ١٢): لا يجوز أن ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن ولادة بل ورضاعاً على الأحوط، وكذا في أولاد المرضعة نسباً لا رضاعاً. وأمّا أولاده الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن، فيجوز نكاحهم في أولاد صاحب اللبن وفي أولاد المرضعة التي أرضعت أخاهم؛ وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه.

أقول: هذه المسألة تشتمل على فروع ثلاثة:

الأول: عدم جواز نكاح أبي المرتضع في أولاد صاحب اللبن نسباً ورضاعاً على الأحوط في الأخير.

الثاني: عدم جواز نكاح أبي المرتضع في أولاد المرضعة إذا كانوا نسبيين.

الثالث: جواز نكاح سائر أولاد أبي المرتضع - أي إخوة المرتضع - في أولادهما.

الأول: عدم جواز نكاح أبي المرتضع في أولاد صاحب اللبن نسباً ورضاعاً

و هو من المسائل الخلافية وإن ادّعت الشهرة على الحرمة، بل الإجماع، كما قال شيخ الطائفة رحمته الله في «الخلاف»: «إذا حصل بين صبيّين الرضاع الذي يحرم مثله، فإنّه ينشر الحرمة إلى إخوتهما، وأخواتهما، وإلى من هو في طبقتهما، ومن فوقهما من آبائهما. وقال جميع من الفقهاء خلاف ذلك. دليلنا: إجماع الفرقة، وأيضاً قوله رحمته الله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^١.

وقال في «الجواهر»: «وفاقاً للشيخ في غير «المبسوط» وابن حزم وإدريس، بل نسبه بعضهم إلى الشهرة، بل ربّما ادّعي الإجماع عليه»^٢.

١. الخلاف ٤: ٣٠٢.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣١٤.

وعن الشيخ عليه السلام في «المبسوط» عدم الحرمة. قال العلامة عليه السلام في «المختلف»: «وقول الشيخ في «المبسوط» وإن كان قويًّا، ولكن الرواية الصحيحة على خلافه... ولو لا هذه الرواية الصحيحة لاعتمدت على قول الشيخ»^١.

وقال في «كشف اللثام»: «ويحرم أولاد الفحل ولادة ورضاعاً وأولاد زوجته المرضعة ولادة - لا رضاعاً - على أبي المرتضع؛ على رأي موافق لرأي الشيخ في كتبه، وابني حمزة وإدريس، والمحقق؛ للنصوص. وخالف القاضي في «المهدّب» في أولادها، ولم يتعرّض لأولاده؛ لأنّه إنّما «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وأخوات الولد إنّما يحرم على أبيه بالمصاهرة. وهو قويّ لولا النصّ»^٢.

وقال الشيخ عليه السلام في «المبسوط»: «وروى أصحابنا أنّ جميع أولاد هذه المرضعة وجميع أولاد الفحل، يحرمون على هذا المرتضع، وعلى أبيه، وجميع إخوته وأخواته، وأنّهم صاروا بمنزلة الإخوة والأخوات. وخالف جميعهم في ذلك»^٣.

والى هنا يظهر: أنّ الأقوال في المسألة - في الواقع - ثلاثة:

الحرمة مطلقاً.

الإباحة مطلقاً.

جواز نكاح أبي المرتضع في أولاد المرضعة.

وقال في «الرياض» - بعد ذكر قول الشيخ في «المبسوط» والقاضي في مخالفة الحرمة - ما نصّه: «وهو قويّ لولا هذه الأخبار الصحيحة» إشارة إلى الروايات الثلاث الآتية «المعتزدة بالشهرة العظيمة، ومراعاة الاحتياط المطلوبة في الشريعة...» إلى أن قال: «وكيف كان: الاحتياط لا يترك في المسألة»^٤، وهذا قول

١. مختلف الشيعة ٧: ٤١.

٢. كشف اللثام ٧: ١٤٦.

٣. المبسوط ٥: ٢٩٢.

٤. رياض المسائل ١٠: ١٥٧.

رابع في المسألة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن هذا الحكم مخالف للقاعدة، لا لأصالة الإباحة فقط، بل للمفهوم المستفاد من قولهم عليه السلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فإنّ الظاهر أنّ هذه الروايات في مقام بيان جميع ما يحرم من الرضاع، فلا يحرم غيره. مضافاً إلى ما عرفت من أنّ تناسب الحكم والموضوع، يدلّ على أنّ اللبن يقوم مقام النطفة، فيؤثّر آثارها، والابن الرضاعي شبيه بالابن النسبي؛ لأنبات لحمه وشدّ عظمه بلبن الأمّ، ولا معنى لقيام المصاهرة مقام الرضاع. هذا بحسب الكبرى.

وأما صغرها في المقام، فلأنّ أخت المرتضع ليست إلّا أختاً لولده، وأخت الولد لا تحرم على الأب إلّا في صورة واحدة؛ وهي أن تكون داخلية تحت عنوان «الربيبية» بأن تكون للزوجة المدخول بها بنت من رجل آخر، فهذه أخت المرتضع؛ أي أخت ولده، ومن المعلوم أنّ تحريم الريبية إنّما هو من ناحية المصاهرة؛ قال تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^١.

وإلى ذلك أشار المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» - ولنعلم ما قال - : «اختاره الشيخ في «المبسوط» عدم التحريم؛ لأنّ أخت الابن من النسب إنّما حرمت، لكونها بنت الزوجة المدخول بها، فتحريمها بسبب الدخول بأُمّها، وهذا المعنى منتفٍ هنا، والنبي صلّى الله عليه وآله قال: «إنّما يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» ولم يقل: «يحرم من الرضاع ما يحرم من المصاهرة»^٢.

إن قلت: يمكن منع دلالة الروايات - الدالّة على القاعدة - على الحصر في ذلك، فلا منافاة بينها وبين ما دلّ على حرمة المذكورات في المقام.

قلت: لا ينبغي الشكّ في أنّها ظاهرة في الحصر، ولذا ذكر صاحب «الجواهر»^٣ بعد نفي الحصر ما نصّه: «ومع التسليم - بل لعلّه الظاهر المنساق منها، خصوصاً بعد

١. نساء (٤): ٢٣.

٢. جامع المقاصد ١٢: ٢٢٩.

ذكرها في مقام التحديد والبيان - يجب تخصيصها بما هنا^١. هذا هو مقتضى القاعدة.

ولكن هناك نصوص على خلاف هذه القاعدة؛ بعضها يدل على حرمة نكاح أبي المرتضع في أولاد الفحل، وبعضها يدل على حرمة نكاحه في أولاد المرتضعة: **أما الأول**، فهو صحيح علي بن مهزيار، قال: سأل عيسى بن جعفر بن عيسى أباجعفر الثاني عليه السلام: إن امرأة أرضعت لي صبياً، فهل يحل لي أن أتزوج ابنة زوجها؟ قال لي: «ما أجد ما سألت! من هاهنا يؤتى، أن يقول الناس: حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل، هذا هو لبن الفحل، لا غيره».

فقلت له: الجارية ليست ابنة المرأة التي أرضعت لي، هي ابنة غيرها، فقال: «لو كنّ عشرًا متفرقات ما حلّ لك شيء منهنّ، وكنّ في موضع بناتك»^٢. ويمكن المناقشة في سند الحديث، ودلالته:

أما سنده، فلأنّ الظاهر أنّ علي بن مهزيار لم يكن حاضراً في المجلس، ويتحدّث له عيسى بن جعفر، وعيسى بن جعفر رجل مجهول الحال بحسب كتبنا الرجالية، وليس له اعتبار بين الشيعة، والظاهر أنّه ليس له رواية إلا هذه الرواية، ومن أقوى الشواهد على ما ذكرنا - من عدم حضور علي بن مهزيار - قوله: «فقال لي... فقلت له... فقال...» ولو كان الراوي للحديث هو علي بن مهزيار، لكان اللازم أن يقول: «سأل عيسى بن جعفر... فقال عليه السلام له كذا، فقال كذا، فأجابه كذا» فلا ينبغي الريب في كون الراوي هو عيسى بن جعفر، وأمّا ابن مهزيار فهو ناقل عنه، والرجل مجهول جدّاً. هذا من جهة السند.

وأما الدلالة فهي أيضاً ضعيفة؛ فإنّ قوله عليه السلام: «كنّ في موضع بناتك» ممّا لا يمكن الركون إليه؛ لأنّ أخت الولد لا تكون في موضع البنت، لإمكان كونها من ناحية الأمّ،

١. جواهر الكلام ٢٩: ٣١٦.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١٠.

فتكون داخلة تحت عنوان «الربيبة» وهي لا تكون محرّمة إلا مع الدخول بأُمّها، وهو منتفٍ هنا؛ لأنّها زوجة صاحب اللبن، لا أبو المرتضع.

وإن شئت قلت: كون البنت أختاً للولد هنا، ليس إلا من ناحية الأمّ الرضاعية. ولو أغمضنا عن ذلك، كانت البنتية من لوازم كونها أخت الولد، ولكن سيأتي أنّ المشهور لم يقبلوا اللوازم في أبواب الرضاع، ويسمّونه: «عموم المنزلة» فلا تصحّ دلالة الحديث على مبناهم.

والحاصل: أنّ الرواية ليست من قسم الصحيح، بل هي من قسم المجهول. ويشكل انجبارها بعمل الأصحاب؛ لأنّ أكثرهم سمّوها «صحيحة» فلعلّهم - قدّس الله أسرارهم - غفلوا عن السند. ودلالاتها أيضاً مخدوشة بما عرفت. نعم، يمكن حملها على الكراهة، والتعليل كافٍ لها. وأما الثاني، فيأتي الآن في ذيل الفرع الثاني.

الثاني: حرمة بنات المرزعة من النسب على أبي المرتضع

و تدلّ عليه روايتان:

الأولى: ما عن أيّوب بن نوح، قال: كتب علي بن شعيب إلى أبي الحسن عليه السلام: امرأة أرضعت بعض ولدي، هل يجوز لي أن أتزوّج بعض ولدها؟ فكتب عليه السلام: «لا يجوز ذلك لك؛ لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك»^١.

الثانية: ما عن عبدالله بن جعفر، قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام: امرأة أرضعت ولد الرجل، هل يحلّ لذلك الرجل أن يتزوّج ابنة هذه المرزعة، أم لا؟ فوَّع: «لا تحلّ له»^٢. والرواية الأولى مخدوشة بحسب السند وإن سمّوها: «صحيحة» لأنّ المكاتب - وهو علي بن شعيب إلى أبي الحسن عليه السلام - فرد مجهول الحال في كتب الرجال.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٦، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٦، الحديث ٢.

وتعبير أيوب بن نوح بقوله: «كتب علي بن شعيب...» وإن كان يشعر باعتماده على صدقه، ولكن الاعتماد على هذا الإشعار مشكل.

وأما بحسب الدلالة، فالمشكلة السابقة في حديث ابن مهزيار، موجودة فيه أيضاً؛ فإن قوله: «لأن ولدها صارت بمنزلة ولدك» لا يستقيم بأي معنى كان؛ لأن بنت الزوجة حتى وإن كانت نسبية، ولكنها لا تكون بمنزلة ولد الإنسان إلا إذا دخل بأمها، والمفروض كونها ابنة المرضعة فقط.

مضافاً إلى ما عرفت من أن أخت الولد، لا تكون بنتاً لأبيه إلا من باب عموم المنزلة. والحمل على الكراهة - لشباهتها بالولد في الجملة - أحسن طرق الحمل. وأما الرواية الثانية، فهي وإن كانت صحيحة بحسب السند، وليس فيها التشبيه بالولد حتى يرد عليها الإشكال السابق، ولكن موافقة الروايات الثلاث من حيث المضمون، تدل على أن الحكم فيها أيضاً من هذا الباب. بل مع قطع النظر عن توافق الروايات، لا وجه للحرمة - بحسب الظاهر - إلا من هذه الجهة. وقد عرفت أنها لا تصلح إلا للكراهة.

إن قلت: المرتضعة أخت لأولاد صاحب اللبن والمرضعة من ناحية الأب والأم؛ في بعض الفروض، فإذا كانت كذلك تكون بمنزلة الولد لأبي المرتضع من ناحية الأب والأم، ومن الواضح حرمتها على الأب، فليس حرمة أخت المرتضع دائماً من ناحية الريبة المنفية هنا.

قلت: مجرد كونها كذلك في بعض الفروض غير كافٍ، كما لا يخفى.

وبالجملة: الخروج عن القواعد المسلمة في أبواب الرضاع؛ وتخصيصها بهذه الأدلة الضعاف سنداً أو متناً، مشكل جداً، وحملها على الكراهة أولى، فالأقوى هو الجواز، والله العالم.

ومن هنا تنحل المشكلة العظيمة - لكثير من البيوتات الصالحة، الغافلة عن هذا الحكم - الحاصلة من إرضاع أم الزوجة ولد الرجل، فتحرم المرأة في بيت زوجها، وتتفرق الأسرة وإن كانت مستقرة عشرين سنة مع أولاد متعددين.

الثالث: حلية أولاد الفحل والمرضعة على أخي المرتضع

قال المحقق النراقي في «المستند»: «إنه يجوز لإخوة المرتضع نسباً وأخواته، نكاح أخواته وإخوته رضاعاً؛ أي أولاد الفحل نسباً ورضاعاً، وأولاد المرضعة نسباً، وفاقاً للحلي، والقاضي، والمحقق، والفاضل في أكثر كتبه، والصيمري، وفخر المحققين، والشهيدين، بل الأكثر، كما صرح به جماعة...» إلى أن قال: «خلافاً للمحكي عن «الخلاف» و«النهاية» و«المبسوط» وابن حمزة، وقواه في «الكفاية» فقالوا بالتحريم»^١.

وقال في «المبسوط»: «وروى أصحابنا أن جميع أولاد هذه المرضعة وجميع أولاد الفحل، يحرمون على هذا المرتضع، وعلى أبيه، وجميع إخوته وأخواته، وأنهم صاروا بمنزلة الإخوة والأخوات. وخالف جميعهم في ذلك»^٢.

والحاصل: أن ظاهر الأكثر - كما في «الجواهر» - الجواز، وذهب جماعة إلى التحريم. ومن العجب أن المحكي عن خلاف الشيخ الإجماع على الحرمة^٣، مع ظهور كلامه في «المبسوط» في الجواز وذهاب الكل إليه!

وغاية ما يستدل به على مذهب المشهور - أي الجواز - أمران:

الأول: أصالة الحلية بعد عدم شمول عمومات الحرمة للمقام.

الثاني: ما رواه إسحاق بن عمار - في الموثق - عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل تزوج أخت أخيه من الرضاعة، قال: «ما أحب أن أتزوج أخت أخي من الرضاعة»^٤؛ بناءً على ظهورها في الكراهة، وبناءً على كون القيد - «من الرضاعة» - قيداً للأخت، لا للأخ، فالمعنى أنه يكره للرجل أن يتزوج الأخت الرضاعية لأخيه النسبي.

١. مستند الشيعة ١٦: ٢٨٩.

٢. المبسوط ٥: ٢٩٢.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٣١٦.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٦٨. كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالنسب، الباب ٦، الحديث ٢.

إن قلت: يحتمل رجوع القيد إلى الأخ، بل هو القريب منه، فحينئذٍ يدلّ على كراهة تزويج الأخت النسبية من أخيها الرضاعي.

قلنا: نعم، ولكن هذا معلوم الحرمة؛ لأنّ الأخت النسبية للأخ الرضاعي حرام قطعاً، فلا يجوز للأخ الرضاعي تزويج أخوات أخيه، فاللازم حمل الرواية على ما ذكر من رجوع القيد إلى الأخت.

والإنصاف: أنّ هذا الاستدلال لا يخلو من ضعف؛ لإمكان إرادة الحرمة من قوله: «لا أحبّ» وقد عرفت أنّ استعماله فيها كثير.

وأما الأصل، فسيأتي الكلام فيه.

والدليل على القول الثاني - أي الحرمة - أمور:

الأوّل: ظاهر التعليل في روايتي ابن مهزيار وأيوب بن نوح؛ فإنّ قوله: «كنّ في موضع بناتك» في رواية ابن مهزيار، وقوله: «لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك» في رواية أيوب بن نوح - بناءً على صحّة الروايتين - معناه أنّ أولاد الفحل والمرضعة بمنزلة أولادك، فيكون الجميع إخوة وأخوات، فلا يجوز نكاح بعضهم لبعض. والحاصل: أنّ أولاد الفحل أو المرضعة إذا كانوا بمنزلة أولاد أبي المرتضع، لم ينفك ذلك عن كونهم إخوة وأخوات، فلا يجوز نكاح بعضهم بعضاً.

وأجاب عنه في «الجواهر» وغيره بالجمود على عبارة الحديثين؛ فإنّ العلة المنصوصة فيهما هو كونها بمنزلة الولد، وأمّا أنّهم إذا صاروا بحكم أولاده، استلزم ذلك صيرورة ولده إخوة لهم، فلا يجوز نكاحهم، فهو قسم من مستنبط العلة وليس بحجّة.

ويرد عليه: أنّ مستنبط العلة لا يكون حجّة إذا كان ظنياً، ولكن إذا كان قطعياً - بحسب متفاهم العرف - فهو حجّة، والمقام من هذا القبيل.

وان شئت قلت: كونها بمنزلة ولده مستلزم - بحسب فهم العرف - لكونهم إخوة واخوات، والفصل بينهما يعدّ في العرف من الغرائب، فإذا حرمت بنت صاحب اللبن

على أبي المرتضع - لكونها بمنزلة ولده - حرمت على أولاده أيضاً؛ لمثل هذا الدليل. الثاني: أنه يجوز الاستدلال للحرمة بعموم «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» ومن المعلوم أن أخت الأخ من النسب محرمة، فكذا من الرضاع، فلا يجوز نكاحها.

وأجيب عنه بمنع حرمة أخت الأخ من النسب دائماً، كما إذا كان لزيد أخ من أبيه، وكان للأخ أخت من أمه، فإنها غير محرمة على زيد؛ لعدم اشتراكهما في الأب، ولا في الأم؛ فاشترك المرتضع مع أخيه وإن كان في الأب والأم النسيين، ولكن اشتراكه مع الأخت الرضاعية في أب وأم آخرين، فلا تحرم الأخت على أخي المرتضع.

الثالث: أنه استدلل له أيضاً بقاعدة عموم المنزلة؛ والأخذ باللوازم العقلية في أبواب الرضاع، ولكن سيأتي فساد هذا القول.

فالعمدة في المقام هو الدليل الأول؛ أي الأخذ بالعلّة بمقتضى فهم العرف. والإنصاف: أن هذا الدليل قويّ.

والحاصل: أن القول بحرمة أولاد صاحب اللبن والمرضعة على أبي المرتضع - دون إخوته - مشكل جداً. وهذا دليل آخر على ضعف القول بالحرمة في الفرعين السابقين، والله العالم.



١. وهذا ما يقال له في الفارسية: «از پدر جدا، واز مادر سوا». [منه دام ظلّه]

(مسألة ١٣): إذا أرضعت امرأة ابن شخص بلبن فحلها، ثم أرضعت بنت شخص آخر من لبن ذلك الفحل، فتلك البنت وإن حرمت على ذلك الابن، لكن تحلّ أخوات كلّ منهما لإخوة الآخر.

أقول: ليس في المسألة نصّ خاصّ، بل هي مبنية على القواعد، وفي الواقع هذه المسألة من الواضحات، كما نصّ عليه الشهيد الثاني في «المسالك» قال: «عدم التحريم هنا واضح؛ لأنّ إخوة أحد المرتضعين بالنسبة إلى إخوة الآخر، لا رابطة بينهم بالمحرمة أصلاً؛ فإنّهم ليسوا بمنزلة إخوة الإخوة الذين يحتمل فيهم التحريم، وإنّما هم إخوة إخوة الإخوة»^١.

توضيح ذلك: أنّه لو كان حسن ابناً لرجل، وكانت فاطمة بنتاً لرجل ثانٍ، وكان لحسن عدّة إخوة وأخوات، وكذلك كان لفاطمة عدّة إخوة وأخوات، فارتضعت حسن وفاطمة من لبن رجل ثالث، فلا شكّ في أنّهما محرمان.

وأما إخوة هذا المرتضعت، فهل يجوز لهم نكاح أولاد صاحب اللبن؛ أي أولاد الرجل الثالث؟ قد عرفت الكلام فيه آنفاً؛ وأنّه قد يقال بالحرم.

وأما نكاح أولاد الرجل الأوّل في أولاد الرجل الثاني، فلا وجه للحرمه فيه؛ لعدم النسب، وعدم الرضاع، وإخوة حسن النسبيين بالنسبة إلى إخوة فاطمة النسبيين، من قبيل إخوة إخوة الإخوة. والأخذ بتعليل الروايتين هنا مشكل جداً. ولكنّ الإنصاف: أنّه لو قيل بعموم المنزلة من دون قيد وشرط، لأمكن الحكم بالتحريم هنا أيضاً؛ لأنّ إخوة إخوة الأخ من الرضاع، بمنزلة الأخ من الرضاع.



(مسألة ١٤): الرضاع المحرّم كما يمنع من النكاح لو كان سابقاً، يبطله لو حصل لاحقاً، فلو كانت له زوجة صغيرة، فأرضعتها بنته أو أمّه أو أخته أو بنت أخيه أو بنت أخته أو زوجة أخيه بلبنه رضاعاً كاملاً، بطل نكاحها وحرمت عليه؛ لصيرورتها بالرضاع بنتاً أو أختاً أو بنت أخ أو بنت أخت له، فحرمت عليه لاحقاً كما كانت تحرم عليه سابقاً. وكذا لو كانت له زوجتان صغيرة وكبيرة، فأرضعت الكبيرة الصغيرة حرمت عليه الكبيرة؛ لأنّها صارت أمّ زوجته، وكذلك الصغيرة إن كانت رضاعها من لبنه أو دخل بالكبيرة؛ لكونها بنتاً له في الأوّل، وبنت زوجته المدخول بها في الثاني. نعم، يفسخ عقدها وإن لم يكن الرضاع من لبنه ولم يدخل بالكبيرة؛ وإن لم تحرم عليه.

أقول: الظاهر أنّه لاخلاف في هذه المسألة إجمالاً؛ قال المحقّق النراقي رحمته الله: «الرضاع الذي يحرم النكاح على تقدير سبقه عليه، يبطله على تقدير لحوقه، بلا خلاف، كما صرّح به بعضهم، واتّفاقاً، كما قاله بعض آخر، بل هو إجماعي حقيقة، فهو الحجّة فيه»^١.

وقال الفقيه الماهر صاحب «الجواهر» رحمته الله: «لا إشكال ولا خلاف في أنّ الرضاع المحرّم يمنع من النكاح سابقاً، ويبطله لاحقاً؛ للقطع بعدم الفرق بين الابتداء والاستدامة في ذلك، كما تطابقت عليه النصوص والفتاوى من الخاصّة، بل والعامّة»^٢.

١. مستند الشيعة ١٦: ٢٩٤.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٢٤.

وَادَّعَى الْإِجْمَاعُ فِي «كَشْفِ اللَّثَامِ» أَيْضاً^١، وَإِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ فِي «مَهْذَبِ الْأَحْكَامِ»^٢.

وفي المسألة فرعان:

الأول: إرضاع بعض محارمه لزوجته الصغيرة.

الثاني: إرضاع زوجته الكبيرة للصغيرة.

الفرع الأول: في إرضاع بعض محارم الرجل لزوجته الصغيرة

وقد استدلل له بأمر:

الأول: الإجماع عليه من الأصحاب، بل قد عرفت دعوى الإجماع من العامة أيضاً في ظاهر كلام «الجواهر».

اللهم إلا أن يقال: بعد وجود مدارك أخرى، لا يمكن الاعتماد عليه. ولكنه مؤيد قوي للمدعى.

الثاني: إطلاقات قولهم عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فإنها تشمل الاستدامة، كما تشمل الابتداء. والقول بانصرافها إلى الابتداء ضعيف؛ لعدم الفرق، فلو ثبت كون المرأة الفلانية أختاً شرعاً لفلان، كيف يمكن بقاء زوجيتها؟!

الثالث: إطلاق الأدلة اللفظية الواردة في الموارد الخاصة، مثل ما ورد في كتاب الله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعُنَّكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ﴾^٣، ومثله ما ورد في الروايات في شأن الأخت، أو الأخ الرضاعي، أو غيرهما، فإنها - بإطلاقها، أو عمومها - تشمل السابق واللاحق.

الرابع: ما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في الزوجتين الصغيرة والكبيرة؛ بناءً على

١. كشف اللثام ٧: ١٤٨.

٢. مهذب الأحكام ٢٥: ٣٨.

٣. النساء (٤): ٢٣.

إمكان إلغاء الخصوصية عنها وشمولها للمقام أيضاً، وإن كان فيه تأمل.
 الخامس: أنه يمكن الاستدلال له أيضاً بما مرّ من رواية ابن مهزيار في مسألة
 نكاح أبي المرتضع في أولاد صاحب اللبن، وقد ورد في الحديث: «من هاهنا يؤتى،
 أن يقول الناس: حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل، هذا هو لبن الفحل»^١.
 فإنّ ظاهرها أنّ قول الناس هنا صحيح، ومعناه حرمة الزوجة بقاءً؛ لصيرورتها
 في حكم بنت أبي المرتضع، فلا يحلّ نكاحها، فالاستدلال بها صحيح على مختار
 المشهور. ومن العجيب ترك استدلالهم بها مع كونها بمرأى ومسمع منهم!!
 ولكن قد عرفت الإشكال في الرواية سنداً ودلالةً، فلا يصحّ على المختار،
 ويصحّ الاستدلال بها على مذهب المشهور.
 وأمّا حكم المهر بعد بطلان النكاح، وحكم من تسبّب فعله في بطلان النكاح
 والإضرار بالزوج، فسيأتي الكلام فيه - إن شاء الله - في ذيل المسألة الآتية.

الفرع الثاني: في إرضاع زوجته الكبيرة للصغيرة

إذا كان لرجل زوجتان: كبيرة، وصغيرة، فأرضعت الكبيرة الصغيرة، فله ثلاث
 صور:

الأولى: ما إذا كان رضاعها من لبنه، بأن تزوّجها وأولدها، فأرضعت من لبنه
 الصغيرة؛ سواء دخل بالكبيرة، أو لم يكن دخل، كما إذا صبّ عليها نطفته.
 الثانية: ما إذا كان رضاعها من لبن غيره؛ بأن كان للكبيرة زوج قبل هذا الزوج،
 ولها لبن من الزوج السابق، فأرضعت به زوجته الصغيرة، ولكن دخل بالكبيرة.
 الثالثة: ما إذا كان رضاعها من لبن غيره، ولم يكن دخل بها.
 وقد حكموا في الأولى بانفساخ العقدین وحرمتها مؤبداً؛ أمّا الصغيرة
 فلصيرورتها بنته الرضاعية، وأمّا الكبيرة فلائها أمّ زوجته.

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٣٩١. كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١٠.

وفي الثانية كذلك؛ لأنَّ الصغيرة ربيته، وهي تحرم بالدخول بالأمِّ، والكبيرة أمَّ زوجته.

وفي الثالثة تحرم الكبيرة فقط؛ لأنَّها أمُّ زوجته؛ ولا تحرم الصغيرة؛ لأنَّ المفروض أنَّها ليست ربيته، لعدم الدخول بأُمِّها.

نعم، يفسخ العقدان؛ لعدم جواز الجمع بين الأمِّ والبنت، ولا ترجيح، فيفسدان. ولكن له بعد ذلك تجديد العقد على الصغيرة.

والذي يدلُّ على هذه الأحكام أمور:

الأوَّل: دعوى الإجماع عليها، قال في «الجواهر»: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل الظاهر الاتفاق عليه»^١.

ولكن عرفت ما فيها من الكلام والإشكال.

الثاني: إطلاق قولهم عليه السلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وقد عرفت: أنَّ دعوى الانصراف عن محلِّ الكلام، ضعيفة جداً.

الثالث: وهو العمدة - الروايات الخاصَّة الواردة في خصوص المسألة:

منها: ما عن محمَّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو أنَّ رجلاً تزوج جارية رضيفة، فأرضعها امرأته، فسد النكاح».

ورواها الشيخ بإسناده عن ابن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول... وذكر مثله.

وروى في «الكافي» عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام مثلها^٢.

وهذه الرواية في الواقع، ترجع إلى ثلاث روايات: الأولى ما رواه محمَّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام والثانية والثالثة ما رواه ابن سنان والحلي، عن الصادق عليه السلام وإن ذكرت في «الوسائل» تحت رقم واحد، وبعض أسانيدنا صحيحة، مثل الأوَّل، والثالث.

١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٢٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٠، الحديث ١.

ولكنّ الرواية ظاهرة في فساد نكاح الصغيرة فقط؛ لأنّ السؤال عنها، والجواب يرجع إليه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الجواب عامّ يشمل نكاحهما. ولكنّه بعيد، وعلى الأقلّ يشكّ بالنسبة إلى الكبيرة.

ومنها: ما رواه الحلبي وعبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل تزوّج جارية صغيرة، فأرضعتها امرأته وأمّ ولده، قال: «تحرم عليه»^١.

وهي أيضاً في قوّة روايتين، كما هو ظاهر، والظاهر اعتبار إسنادها أيضاً. وهي أيضاً لا تدلّ على أزيد من حرمة نكاح الصغيرة.

ومنها: ما عن علي بن مهزيار، رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: قيل له: إنّ رجلاً تزوّج بجارية صغيرة، فأرضعتها امرأته، ثمّ أرضعتها امرأة له أخرى، فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامرأته، فقال أبو جعفر عليه السلام: «أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أولاً، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه؛ كأنّها أرضعت ابنته»^٢.

وقد أورد على سند الرواية بأمرين:

أولهما: أنّ المراد من أبي جعفر عليه السلام هو الباقر عليه السلام بقرينة ذكر ابن شبرمة، وهو عبدالله بن شبرمة، وكان قاضياً لأبي جعفر المنصور، وتوفّي سنة (١٤٤) أي قبل أربع سنوات من وفاة مولانا الصادق عليه السلام ومن الواضح أنّ ابن مهزيار - وهو وكيل لأبي جعفر الجواد عليه السلام - لا يمكن له نقل الحديث بلا واسطة عن الباقر عليه السلام ففي السند إرسال، كما ذكره العلامة المجلسي في «المرأة».

ويمكن الجواب عنه: بأنّ ذكر اسم ابن شبرمة لا يكون دليلاً على ما ذكره، فلعلّ فتواه في هذه المسألة كانت معروفةً مشهورةً من قبل.

ثانيهما: أنّ في سندها صالح بن أبي حمّاد، وقد ضعفه قوم، وتوقّف فيه آخرون،

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٠، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٤، الحديث ١.

فلا يمكن الاعتماد عليها.

اللهم إلا أن يقال: بانجبارها بعمل المشهور، وهو كذلك؛ فإن الظاهر أن مستند الأصحاب هي هذه الرواية، لما عرفت من قصور الروايات السابقة عن بيان الحكم بجميع أطرافه؛ لأن الأولى تدل على فساد نكاح الصغيرة فقط، لا الحرمة الأبديّة، والثانية وإن كانت تدل على حرمة الصغيرة، ولكنها ساكتة عن حكم الكبيرة، وإن كانت الحرمة فيها أيضاً تعلم بالملازمة، وكذلك دلالة الفساد على الحرمة الأبديّة هنا، ولكنها لا تخلو من خفاء، وأمّا هذه الرواية فدلالتها أحسن من جميع أحاديث الباب؛ لبيان حكم الزوجتين معاً فيها.

والحاصل: أن سند رواية ابن مهزيار - كدلالتها - قابلة للقبول، وهذا هو العمدة في المسألة.

ولكن هنا إشكال معروف؛ وهو أن حرمة الكبيرة بعنوان «أمّ الزوجة» فرع اجتماع عنوانين عليها: عنوان «الأمّ» وعنوان «الزوجية» ومن الواضح أنهما لا يجتمعان هنا؛ فإنها بمجرد كونها أمّاً تنفسخ الزوجية، فلا يجتمعان أبداً.

ويمكن نقل الإشكال إلى الصغيرة؛ فإن عنوان «البنّية» إذا حصل ولو فرض بعد انفساخ الزوجية الأولى، كفى في الحرمة؛ لأنّ اللبن - على كلّ تقدير - للزوج. وهكذا الكلام في الصورة الثالثة؛ وهي ما إذا أرضعتها بلبن زوج آخر من غير دخول للزوج الأخير، وقد عرفت أن الصغيرة لا تحرم؛ لعدم الدخول بأُمّها، ولكن تحرم الكبيرة من باب كونها أمّ الزوجة.

وقد أجب عن الإشكال تارة: بأنّ ظاهر النصّ والفتوى، كفاية المقارنة العرفية بين هذه العناوين وإن كان التقارن غير ممكن عقلاً، فبعد ورود الدليل، تكون هذه الإشكالات من قبيل الاجتهاد في مقابل النصّ. وهذا جواب متين.

وأخرى: بالبناء على كون المشتقّ أعمّ ممّن تلبّس بالمبدأ فعلاً، وممّن انقضى عنه المبدأ، فالصغيرة تحرم وينفسخ نكاحها؛ لكونها بنتاً على كلّ حال، والكبيرة

تحرّم؛ لأنّها أمّ من كانت زوجة، فتحرّم ويفسد نكاحها.

ولكن يمكن المناقشة فيه من وجهين:

فأولاً: بفساد المبني؛ فإنّ المشتقّ حقيقة فيمن تلبّس بالمبدأ في زمان النسبة، فاللازم أن تكون الزوجة الكبيرة موصوفة بالأُمومة في حال اتّصاف الصغيرة بالزوجية، فيعود الإشكال؛ فإنّ الوصفين لا يجتمعان هنا.

وثانياً: بأنّ من المقطوع بحسب الفتاوى، عدم كفاية إرضاع من كانت زوجة لزيد في سالف الأيام - مثلاً قبل شهر - في نشر الحرمة إلى المرضعة، فالمناقشة في الحكم باطلة، والله العالم.

بقيت هنا أمور:

الأمر الأول: في الإشارة إلى بعض ثمرات هذه المسألة، وستأتي في التنبيه التالي إن شاء الله.

الأمر الثاني: في حكم المهر هنا، وحكم الضمان بعد فسخ النكاح بفعل المرضعة، وسيأتي في المسألة ٣ بعد التنبيه إن شاء الله.

الأمر الثالث: في حكم الزوجة الكبيرة الثانية لو كانت له زوجتان كبيرتان، أَرْضَعْتَ زَوْجَتَهُ الصَّغِيرَةَ وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُصَنَّفُ صَاحِبُ «التحرير» هنا، وقد وقع البحث فيه بين الأكابر من الفقهاء، وهي مسألة مهمّة:

قال فخر المحقّقين في «إيضاح الفوائد»: «تحرّم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع. وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، واختار والذي المصنّف وابن إدريس تحريمها؛ لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في صدق المشتقّ بقاء المعنى المشتقّ منه، فكذا هنا... وقال الشيخ في «النهاية» وابن الجنيد: لا يحرم؛ لما رواه علي بن مهزيار. والجواب: المنع من صحّة سند الرواية»^١؛ أي لوجود صالح بن أبي حمّاد.

١. إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

أقول: يظهر من بعض كلمات سيّدنا الأستاذ العلامة الخوئي رحمته الميل إلى وثاقته؛ لبعض المدائح فيه، وكونه في إسناد «تفسير علي بن إبراهيم» وحكاية الارتضاء به من الفضل بن شاذان.

ولكنّ الإنصاف عدم كفاية هذه الأمور في إثبات وثاقته؛ مع تصريح النجاشي والعلامة بكونه ملتبساً؛ يعرف وينكر، وتصريح جماعة بعدم الاعتماد على رواية ابن مهزيار؛ لوقوع الرجل في سندها.

وقال المحقّق الثاني في «جامع المقاصد»: «لا نزاع في تحريم المرضعة الأولى وكذا الصغيرة؛ إن كان قد دخل بإحدى الكبيرتين... وإّما النزاع في تحريم المرضعة الثانية، وبالتحريم قال ابن إدريس وجمع من المتأخّرين، كأبي القاسم بن سعيد، والمصنّف» أي العلامة «وهو المختار، ووجهه ما ذكره المصنّف من أنّها أمّ من كانت زوجته... فيندرج في عموم قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ وقال الشيخ في «النهاية» وابن الجنيد: لا يحرم؛ لما رواه علي بن مهزيار، عن أبي جعفر عليه السلام... والمستمسك ضعيف؛ لأنّ سند الرواية غير معلوم، فلا يعارض حجّة الأولين»^١.

وقال في «الجواهر»: «المحكي عن الإسكافي والشيخ في «النهاية» وظاهر الكليني، حلّية الثانية، بل هو خيرة «الرياض» وسيّد «المدارك» حاكياً له عن جماعة، بل هو ظاهر الأصفهاني» أي الفاضل الهندي «في كشفه، أو صريحه أيضاً... وقيل: بل تحرم أيضاً في الفرض؛ لأنّها صارت أمّاً لمن كانت زوجته، بل نسبه في «المسالك» إلى ابن إدريس، والمصنّف في «النافع» وأكثر المتأخّرين، بل لم يحكّ القول الأوّل إلاّ عن الشيخ في «النهاية» وابن الجنيد»^٢.

ونهاية ما استدلّ به للقول بالحرمة، أمور ذكرها فخر المحقّقين في كلماته، وهي: الأوّل: صدق عنوان «أمّ الزوجة» عليها؛ لعدم اشتراط صدق المشتقّ ببقاء المبدأ

١. جامع المقاصد ١٢: ٢٣٧.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٣٢.

الذي أخذ منه.

ونجيب عنه بفساد المبنى، بل المتبادر - فيما لم يقيم قرينة على الخلاف - هو التلبّس بالمبدأ حين النسبة، لا الأعمّ منه وممّن انقضى عنه، كما حقّقناه في محلّه. الثاني: أنّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، فيدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ وإن خرجت الصغيرة فعلاً عن عنوان «النساء». وفيه: أنّه يرجع إلى سابقه، وإلا فليس له معنى محصّل غير مسألة عمومية المشتق.

الثالث: أنّ الرضاع مساوٍ للنسب، فيحرم منه ما يحرم من النسب، ومن المعلوم أنّ أمّ الزوجة و بنت الزوجة، تحرمان سابقاً ولاحقاً.

وهذا الاستدلال أيضاً ضعيف؛ لأنّه يتصوّر في النسب عنوان «أمّ من كانت زوجة» فإنّه إذا تزوّج امرأة حرمت عليه أمّها - في الحال - حرمة أبدية، وإذا طلقها بقيت الأمّ على حرمتها الأبدية؛ لتحقّق الأمومة والزوجية في زمان واحد، وأثرها باقي، لا أنّ الحرمة بسبب صدق عنوان «أمّ من كانت زوجة».

والحاصل: أنّ السابق واللاحق يتصوّر في الربيبة، لا أمّ الزوجة.

إن قلت: إنهم حكموا بحرمة الربيبة في النسب ولو كان تولّدها بعد طلاق أمّها، وليس هذا إلاّ لكونها بنتاً لمن كانت زوجة في السابق، فليكن عنوان «أمّ الزوجة» كذلك ولو كان بالرضاع.

قلت: قد عرفت أنّه لا يتصوّر في النسب أمّ من كانت زوجة، بل تحرم أمّ الزوجة فعلاً حرمة مؤبّدة، وفي الربيبة يتصوّر عنوان «بنت من كانت زوجة» لأنّ البنت تتجدّد، والأمّ لا تتجدّد. بل لولا الإجماع وبعض الروايات الصحيحة الصريحة في حرمة البنت التي ولدت بعد طلاق الأمّ، لأمكن الإشكال فيه.

والحاصل: أنّ عدم حرمة الكبيرة الثانية مطابق للقاعدة؛ لعدم شمول عنوان «أمّ الزوجة» لها. ولذا اختار في «الجواهر» الحلّية؛ لعدم صدق «أمّ الزوجة» على

المرضعة الثانية، وجعل خبر علي بن مهزيار مؤيداً له؛ بناءً على تضعيف سنده. وما أفاده حق لا ريب فيه.

الأمر الرابع: أنه قد مرَّ أن في المسألة صوراً ثلاثاً:

أولها: كون إرضاع المرضعة الأولى بلبن فحلها.

وثانيتهما: بلبن زوجها السابق، مع دخول الزوج الثاني.

وثالثتها: إرضاعها بلبن السابق مع عدم الدخول.

فتحرمان - أي الكبيرة الأولى والصغيرة - في الأوليين، وتحرم الكبيرة فقط في

الصورة الثالثة. هذا.

ولكن لا شك في بطلان نكاحهما على كل حال؛ لأن الصغيرة تصير بنتاً للكبيرة

مطلقاً، ولا يجوز الجمع بين الأم والبنت لزوج واحد، فلا بد من بطلان واحد منهما،

وحيث لا ترجيح يفسخ نكاحهما معاً، والله العالم.

☆ ☆ ☆

تنبيه: إذا كان أخوان في بيت واحد - مثلاً - وكانت زوجة كل منهما أجنبية عن الآخر، وأرادا أن تصير زوجة كل منهما من محارم الآخر حتى يحلّ له النظر إليها، يمكن لهما الاحتیال بأن يتزوج كل منهما بصبيّة، وتُرضع زوجة كل منهما زوجة الآخر رضاعاً كاملاً، فتصير زوجة كل منهما أمّاً لزوجة الآخر، فتصير من محارمه، وحلّ نظره إليها، وبطل نكاح كلتا الصبيّتين؛ لصيرورة كل منهما بالرضاع بنت أخي زوجها.

أقول: هذه المسألة - كما ذكرنا - من ثمرات المسألة السابقة؛ لأنّه كثيراً ما يسكن الأخوان في بيت واحد، فيشكل عليهما الأمر؛ من جهة كون زوجة كل منهما غير محرم على الآخر، ويلزم عند حضور الزوجين في البيت، أن تحتجب زوجة كل منهما بحجاب كامل، وذلك أمر صعب جدّاً. وهناك طريق سهل جدّاً لتكون زوجة كل واحد منهما، محرماً على الآخر، وهو يبتني على المسألة السابقة، وهي مسألة إرضاع الزوجة الكبيرة للزوجة الصغيرة، فتكون الكبيرة أمّ الزوجة، فتصير محرماً؛ وذلك بأن يتزوج كل من الأخوين بنتاً رضيعة من عرض الناس - من أيّ شخص كان - بإذن وليّها، فإذا صارت زوجته يطلب من زوجة أخيه، أن ترضع زوجته الصغيرة رضاعاً كاملاً، فتصير أمّاً لزوجته، فتكون محرماً، وفي نفس الحال تحرم الصغيرة عليه ويبطل نكاحها؛ لأنّها صارت بنت أخيه من الرضاع، فتدخل في عمومات ﴿وَبَنَاتُ الْأَخِ﴾ ولكن بعد بطلان نكاح الصغيرة وانفساخه، تبقى محرمة أمّ الزوجة بحالها، كما هو واضح، بل تصير الصغيرة من محارم جميع هؤلاء الإخوة وآبائهم.

ولكن ذكرنا في المسألة ۲۱۳۲ من رسالتنا العملية شرطين لذلك:

أولهما: أن يكون في هذا العقد مصلحة للصغيرة، ولا يبعد إذا كان فيه منفعة لها؛

من مهر، أو غيره.

ثانيهما: أن تكون المدّة طويلة تقرب من زمن بلوغها؛ لتكون قابلة لبعض الاستمتاع، ولو كان النظر بقصد اللذة، وكان يعلم بأنّ عقدها سوف يفسخ بعد الرضاع؛ وذلك لما ذكر في محلّه من أنّ نكاح الصغيرة - كالرضيعة وشبهها - لمدّة قصيرة، مشكل جدّاً؛ لأنّه أمر غير معهود عند العقلاء، ولا يرون مثل هذا الإنشاء أمراً جدياً.

إن قلت: أيّ مانع من شمول العمومات له؛ بعد ترتّب بعض الآثار الشرعية على هذا النكاح؟!

قلت: ترتّب الأثر إنّما هو فرع صحّة الزوجية، وقد عرفت أنّها - في نفسها - أمر غير معقول عند العقلاء، فتتصرف عنها الإطلاقات، فإذا كان أصل النكاح فاسداً، لا تصل النوبة إلى الآثار. والتمتّعات الجنسية بالصغيرة الرضيعة، تعدّ أمراً قبيحاً جدّاً. **بقيت هنا أمور:**

الأوّل: أنّ هذا الاحتيال وإن كان متيناً بحسب قواعد الفقه، ولكنّ الأولى تركه؛ لما فيه من المفساد في كثير من الأوقات، فإنّ الشيطان عدوّ مضلّ مبين، والمحرمية قد تكون سبباً لتقارب بعضهم من بعض، فيوجب وسوسة الشيطان، والمفروض أنّ كلّ واحدة منهما شابة، وهذا بخلاف أمّ الزوجة النسبية، فإنّها غالباً ما تكون في سنّ أمّ الزوج، فالاجتناب عنه أولى؛ إلا أن يكونان مطمئنّين من أنفسهما.

الثاني: أنّه قد قيّد الإمام عليه السلام صدر هذه المسألة بقوله: «وكانت زوجة كلّ منهما أجنبيّة عن الآخر» فهل يمكن أن تكون زوجة أحدهما محرماً على الآخر؟ فإنّه لو كانت محرماً عليه كانت محرماً على أخيه أيضاً، فكيف تزوّج بها؟!

والجواب عنه: أنّ هذا الفرض ممكن إذا كانا أخوين من جانب الأب، وكانت زوجة الأخ الثاني اختاً للأخ الأوّل من ناحية الأمّ، فهي محرّم على الأخ الأوّل، وغير محرّم على الأخ الثاني إلا من طريق النكاح، فتدبر جيّداً.

الثالث: أنه لقائل أن يقول: إنَّ هذه الحيلة باطلة من أصلها؛ لما مرَّ من أنَّ أمومة الزوجة في النسب، دائماً تكون قبل النكاح، ولا تتصوّر أمومة الزوجة النسبية المتجدّدة بعد النكاح؛ لأنَّ الأمومة لا تكون إلاّ مرّة واحدة، وهي حين التولّد، فكيف تكون بعد التولّد ونكاح البنت؟! فلا يحرم مثله من الرضاع.

اللهمَّ إلاّ أن يقال: إنّ المراد من المماثلة، ليست المماثلة من جميع الجهات، بل المراد المماثلة في العنوان، مثل عنوان «أمّ الزوجة» في المقام، وهذا ليس ببعيد، فتصحّ الثمرة.



(مسألة ١): إذا أرضعت امرأة ولد بنتها وبعبارة أخرى: أرضعت الولد جدته من طرف الأم، حرمت بنتها أم الولد على زوجها، وبطل نكاحها؛ سواء أرضعته بلبن أبي البنت أو بلبن غيره؛ وذلك لأن زوج البنت أب للمرضع، وزوجته بنت للمرضعة جدة الولد، وقد مرّ أنه يحرم على أبي المرضع نكاح أولاد المرضعة، فإذا منع منه سابقاً أبطله لاحقاً. وكذا إذا أرضعت زوجة أبي البنت من لبنه ولد البنت، بطل نكاح البنت؛ لما مرّ من أنه يحرم نكاح أبي المرضع في أولاد صاحب اللبن. وأما الجدّة من طرف الأب إذا أرضعت ولد ابنها فلا يترتب عليه شيء، كما أنه لو كان رضاع الجدّة من طرف الأم ولد بنتها بعد وفاة بنتها أو طلاقها أو وفاة زوجها، لم يترتب عليه شيء، فلا مانع منه وإن يترتب عليه حرمة نكاح المطلقة وأختها، وكذا أخت المتوفاة.

أقول: هذه المسألة ليست مسألة جديدة، بل هي نتيجة ما مرّ في المسألة ١٢ من أنه لا ينكح أبو المرضع في أولاد صاحب اللبن، ولكن كررها للفروع تترتب عليها، وفي الواقع هذه المسألة تتركب من خمسة فروع:

الأول: أنه لا فرق في مسألة حرمة نكاح أبي المرضع في أولاد صاحب اللبن، بين كون الرضاع سابقاً على التزويج، أو لاحقاً، فلو أرضعت الجدّة ولد بنتها - سواء كان ذكراً، أو أنثى - حرمت بنتها في بيت زوجها؛ لأنّ الزوج وهو أبو المرضع، لا يجوز له نكاح أولاد صاحب اللبن، ومنها زوجته، وقد مرّ أنها بمنزلة بنته. وعمدة الدليل عليه رواية ابن مهزيار. هذا. ولكن قد ناقشنا في هذه المسألة؛ وأنه لا دليل على حرمتها، وفاقاً لغير واحد من أكابر الأصحاب، فالحكم بالحرمة وإبطال النكاح، مشكل جداً.

الثاني: أنه لا فرق بين أن يكون لبن الجدة، لبن أبي البنت، أو من لبن زوج آخر، خكماً إذا مات أبو البنت، وتزوجت الجدة بزواج آخر، وأرضعت من لبن زوجها الجديد ولد بنتها فحينئذٍ تحرم البنت على زوجها؛ لما عرفت من حرمة أولاد المرضعة نسباً أيضاً على أبي المرتضع على المشهور. وقد ناقشنا في ذلك أيضاً، فلا تحرم على المختار.

الثالث: أنه لا فرق أيضاً بين أن تكون المرضعة، أم هذه البنت، أو زوجة أبيها؛ فإنَّ أبا المرتضع لا يجوز له نكاح أولاد صاحب اللبن من أئمة زوجة كانت؛ لعموم الدليل على قول المشهور. وقد ناقشنا في ذلك أيضاً.

الرابع: أنه لا أثر لإرضاع الجدة من ناحية الأب، أولاد ابنها؛ لأنَّها لا تدخل في عموم «لا ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن» فإنَّ أبا المرتضع - وهو الابن - يكون بمنزلة الأخ لابنه؛ لأنَّ كلاً منهما شرب من لبن الجدة، ولا يضرُّ هذا بشيء، ولا ربط له بحلِّية زوجته. وإن شئت قلت: في مسألة الجدة من ناحية الأم تكون زوجته أخت ولده، فتكون بمنزلة بنته، وهنا يكون نفس الزوج أخا ولده.

الخامس: أنه قد ينتفي الموضوع، فينتفي الحكم بانتفاء الموضوع، وهذا في ثلاث صور: طلاق الزوجة؛ أي البنت، أو موتها، أو وفاة زوجها؛ فإنَّه لا يبقى موضوع لحرمة البنت في بيت زوجها؛ لعدم الزوج أو الزوجة. هذا كله على مختار المشهور. نعم، تبقى آثاره بالنسبة إليها بعد الطلاق فيما إذا أراد التزويج من جديد، أو بالنسبة إلى أختها؛ لعدم جواز نكاح أبي المرتضع في أولاد صاحب اللبن مطلقاً؛ سواء كانت هذه المرأة، أو أختها، والله العالم.

(مسألة ٢): لو زوّج ابنه الصغير بابنة أخيه الصغيرة، ثم أرضعت جدّتهما من طرف الأب أو الأمّ أحدهما - وذلك فيما إذا تزوّج الأخوان الأختين - انفسخ نكاحهما؛ لأنّ المرتضع إن كان هو الذكر، فإن أرضعته جدّته من طرف الأب صار عمّاً لزوجته، وإن أرضعته جدّته من طرف الأمّ صار خالاً لزوجته، وإن كان هو الأنثى، صارت هي عمّة لزوجها على الأوّل وخالة له على الثاني، فبطل النكاح على أيّ حال.

أقول: هذه المسألة في الواقع من فروع المسألة السابقة، وهي فرض نادر، ولكنّها وأمثالها لتقوية الذهن وتشحيذه في مسائل المحرّمات بالرضاع.

وحاصلها: أنّه إذا كان هناك أخوان هما زيد وعمرو، فتزوّجا أختين هما فاطمة وزينب، وكلّ واحد منهما صار صاحب ولد، ثمّ تزوّج ابن زيد الصغير ابنة عمرو الصغيرة بولاية أبيهما، ثمّ أرضعت الجدّة للأب الصغير والصغيرة سبطها، صار الصغير كالأخ للزوجين الكبيرين، والمفروض أنّهما أخوان، فلا يجوز تزويجها بابنة أخيه؛ لأنّه عمّ لها، والصغيرة كالأخت للزوجين الكبيرين، فتكون بمنزلة العمّة لزوجها الصغير، فلا يصحّ نكاحها، فينفسخ.

وأما إن أرضعت الجدّة من طرف الأمّ، فإن كان المرتضع هو الصغير، صار كالأخ للزوجتين الكبيرتين المفروض أنّهما أختان، فلا يجوز له التزويج بالصغيرة التي هي بنت أخته؛ لأنّه خالها. وإن كان المرتضع هو الصغيرة تصير أختاً للزوجتين، فلا يجوز نكاح ابن أخيها لها؛ لأنّها خالته.

فعلى كلّ تقدير ينفسخ نكاح الصغيرين، ويحرمان حرمة أبدية؛ لدخول أحدهما تحت عنوان ﴿بَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ﴾.

إن قلت: إنّ نكاح أمّ المرتضع أيضاً يبطل؛ لدخولها في مسألة «لا ينكح

أبوالمرتضع في أولاد صاحب اللبن» والمقام من هذا القبيل، فَلِمَ لم يشر إليه المصنف؟
قلت: نعم، الحكم كذلك، وعدم إشارة المصنّف إليه لعلّه لعدم كونه في مقام البيان
في هذه الجهة.



(مسألة ٣): إذا حصل الرضاع الطارئ المبطل للنكاح، فإمّا أن يبطل نكاح المرضعة بإرضاعها، كما في إرضاع الزوجة الكبيرة لشخص زوجته الصغيرة بالنسبة إلى نكاحها، وإمّا أن يبطل نكاح المرتضعة، كالمثال بالنسبة إلى نكاح الصغيرة، وإمّا أن يبطل نكاح غيرهما، كما في إرضاع الجدّة من طرف الأمّ ولد بنتها. والظاهر بقاء استحقاق الزوجة للمهر في الجميع إلّا في الصورة الأولى فيما إذا كان الإرضاع وانفساخ العقد قبل الدخول، فإنّ فيها تأملاً، فالأحوط التخلّص بالصلح، بل الأحوط ذلك في جميع الصور وإن كان الاستحقاق أقرب، وهل تضمن المرضعة ما يغرّمه الزوج من المهر قبل الدخول فيما إذا كان إرضاعها مبطلاً لنكاح غيرها؟ قولان، أقواهما عدم، والأحوط التصالح.

أقول: هذه المسألة من لوازم المسألة الرابعة عشرة المتعرّضة لما إذا انفسخ النكاح لاحقاً للعقد، وفيها فرعان؛ لأنّ الكلام تارة: في استحقاق المهر، وأخرى: في ضمان المرضعة.

الكلام في استحقاق المهر

وقد ذكر له في المتن ثلاث صور:

فتارة: يبحث عن مهر الكبيرة المرضعة.

وأخرى: عن مهر الصغيرة المرتضعة.

وثالثة: عن مهر امرأة أخرى خارجة عن دائرة الإرضاع والرضاع، ولكن بطل

نكاحها بسبب الرضاع، كما إذا بطل نكاح البنت بسبب إرضاع الجدّة لولد بنتها.

وقد حكم في المتن باستحقاق المهر في جميع الصور؛ إلّا في الصورة الأولى إذا

كان الرضاع وانفساخ العقد قبل الدخول؛ بأن كان اللبن حاصلًا من إهراق النطفة على المحلّ من غير دخول.

والذي يظهر من «الشرائع» أنه إن انفردت المرثعة بالارتضاع - مثل ما إذا سعت إلى المرثعة غير الشاعرة، فامتصّت ثديها - سقط مهرها؛ لبطلان العقد الذي باعتباره يثبت المهر.

بل صرّح في «الجواهر»: «بأنه لم يذكر أحد في المقام وجهًا لثبوت المهر»^١؛ وإن استظهر من عبارة «التذكرة» - «أنّ السقوط أقوى» - أنها تؤذن باحتمال عدم السقوط^٢.

ثم قال في «الشرائع»: «إذا تولّت المرثعة لإرضاعها، فهو أيضاً كذلك» وإن حكى في الجواهر عن «المبسوط» وجماعة: «ثبوت نصف المهر للصغيرة»^٣. هذا. ولنتكلّم في المسألة تارة: من ناحية القواعد، وأخرى: من ناحية بعض النصوص الواردة في أبواب العيوب التي يمكن الاستئناس منها لما نحن بصدده. أمّا القواعد فتوضيحا: أنّ بطلان عقد النكاح قد يكون بالطلاق، وأخرى: بالموت، وثالثة: بالفسخ.

لا شكّ في وجوب تمام المهر بالطلاق بعد الدخول، ونصفه قبل الدخول؛ بالإجماع، وصريح القرآن.

وأما لو كان البطلان بموت الزوج أو الزوجة، وكان بعد الدخول، فثبت الجميع. بل وكذا لو كان الموت قبل الدخول يجب الجميع؛ لأنّ الطلاق منصف، لا الموت، كما حقّقناه في محله من بحث المهور.

وأما لو كان بطلان العقد بسبب الفسخ أو الانفساخ، ففيه أقوال ثلاثة: سقوط

١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٢٥.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٢٥.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٣٢٥.

المهر، وثبوته، وثبوت نصفه، كما عرفت.

وقد يقال: إن مقتضى القاعدة سقوط المهر؛ فإنّ هذا هو معنى الانفساخ ومفهومه في عرف العقلاء، كما في المعاملات؛ فإنّ الفسخ يوجب رجوع العوضين إلى محلّهما، فالثمن بتمامه يرجع إلى المشتري، والمثمن إلى البائع، وفي النكاح يرجع البضع إلى صاحبه؛ وهو الزوجة، فليس للزوج حقّ فيه، كما أنّ المهر يرجع إلى الزوج.

إن قلت: - كما في «مهذب الأحكام» - : «إنّه في المعاوضات المحضّة، لا في مثل النكاح الذي هو برزخ بين المعاملات المحضّة وغيرها»^١.

قلنا: نعم، ليس النكاح من المعاملات، ليكون شبه البيع وأمثاله؛ وإن أُطلق في كثير من الروايات الواردة في النكاح، عنوان «الاشترء بأعلى الثمن» وشبهه، إلّا أنّنا نعلم كون هذا الإطلاق مجازياً. ولكن لا شكّ في أنّه نوع معاوضة، كيف؟! وقد أُطلق «الأجر» على المهر في آيات الذكر الحكيم في النكاح الموقّت والدائم:

قال الله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾^٢، هذا في

المنقطع.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾^٣، وهذا

في الدائم... إلى غير ذلك من أشباهها.

وليس هذا إطلاقاً مجازياً. وما ذكر من مفهوم الفسخ ليس أمراً تعبدياً، بل هو

مفهوم عرفي في جميع المعاوضات، فيجري في النكاح أيضاً.

إن قلت: أليس الفسخ من حينه، لا من حين العقد، فكيف يرجع كلّ من العوضين

إلى صاحبه؟! ولذا يترتب عليه أحكام المصاهرة ولو بعد الفسخ، مثل عنوان «أمّ

الزوجة» وشبهه.

١. مهذب الأحكام ٢٥: ٤٣.

٢. النساء (٤): ٢٤.

٣. الأحزاب (٣٣): ٥٠.

قلت: نعم، ولكن مقتضى الفسخ وإن كان من الحين، ولكن لا بد من رجوع كل من العوضين من حينه إلى صاحبه، كما في المعاملات، فلا فرق بينه وبين سائر المعاملات. إن قلت: هل تلتزمون برجوع المهر حتى إذا دخل بها؟ بأن يقال: كل واحد من الزوج والزوجة يجوز له الانتفاع بنماءات ما انتقل إليه، فكما أن الزوجة تنتفع بالمهر ونماءاته، فكذا الزوج؟

قلنا: مقتضى القاعدة ذلك، ولكن الواجب عليه المهر هنا؛ للنصوص الدالة على أن «لها المهر بما استحلت من فرجها» وهذه النصوص وإن وردت في أبواب الفسخ بالعيوب، ولكن من الواضح عدم الفرق.

وإن شئت قلت: المهر في العقد الدائم إنما هو مقابل مسمى النكاح، وليس له مدة معلومة كي يوزع عليها.

ولكن الالتزام بذلك في المهور الباهضة الكثيرة المتداولة في عصرنا - وقد تبلغ عشرات ملايين أو أقل أو أكثر - بمجرد الدخول بها مرة ولو كانت المرأة ثيباً، مشكل جداً، فالأولى القول بمهر المثل في أمثاله، فتأمل.

والحاصل: أن مفهوم الفسخ عرفاً ليس إلا ذلك، كما أنه معنى الفساد الوارد في بعض الروايات، مثل قوله عليه السلام: «فسد النكاح» في روايات محمد بن مسلم، وعبدالله بن سنان، والحلي، الواردة في إرضاع الجارية الصغيرة من ناحية الكبيرة^١.

وأما النصوص، فهناك روايات خاصة وردت في أبواب العيوب، يمكن الاستدلال بها على المقصود، أو يستأنس بها لذلك:

منها: ما رواه أبو عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام قال في رجل تزوج امرأة من وليها، فوجد بها عيباً بعد ما دخل بها... إلى أن قال: «وإن لم يكن دخل بها، فلا عدة عليها، ولا مهر لها»^٢.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٠، الحديث ١ و٢.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢١١، كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ٢، الحديث ١.

وهذه الرواية وإن كان بعض أسانيدنا ضعيفاً، ولكن الظاهر صحّة بعضها الآخر. كما أنّها وإن وردت في أبواب العيوب، ولكن الظاهر أنّ هذا الحكم لأجل انفساخ النكاح من باب إلغاء الخصوصية، لا القياس.

ومنها: ما رواه في «قرب الإسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن امرأة دلّست نفسها لرجل وهي رتقاء، قال: «يفرّق بينهما، ولا مهر لها»^١. ويرد عليها: - مضافاً إلى ضعف السند - أنّها وردت في باب تدليس المرأة، ومن المعلوم أنّه لو كان المهر واجباً على الزوج، لرجع به على المدّلس؛ وهي الزوجة، فلا مهر لها.

ومنها: ما وردت في باب أنّ العبد إذا تزوّج حرّة ولم تعلم، كان لها الخيار في الفسخ، مثل ما عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة حرّة تزوّجت مملوكاً على أنّه حرّ، فعلمت... إلى أن قال: «فإن كان دخل بها فلها الصداق، وإن لم يكن دخل بها فليس لها شيء...»^٢.

ومنها: الروايات الدالّة على أنّ «لها المهر» في موارد الفسخ «بما استحلّ من فرجها» ومفهومها أنّه إن لم يدخل بها فلا مهر لها، مثل ما رواه الحلبي - في الصحيح، وفي حديث - قال: «إنما يرذّ النكاح من البرص، والجذام، والجنون، والعفل» قلت: أرايت إن كان قد دخل بها، كيف يصنع بمهرها؟ قال: «المهر لها بما استحلّ من فرجها، ويغرم وليّها الذي أنكحها مثل ما ساق إليها»^٣.

وهذه الرواية تدلّ بالمفهوم على أنّه لو لم يدخل بها، فلا مهر لها، كما تدلّ على أنّ استحلال الفرج ليس بمعنى مجرد كونه حلالاً عليه، بل المراد الانتفاع به بالدخول.

١. قرب الإسناد: ٩٨٤/٢٤٩؛ وسائل الشيعة ٢١: ٢١٤؛ كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ٢، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢٢٤؛ كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ١١، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢١٣؛ كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ٢، الحديث ٥.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في كتاب علي عليه السلام: من زوّج امرأة فيها عيب قد دلّسته^١، ولم يبيّن ذلك لزوجها، فإنّه يكون لها الصداق بما استحلّ من فرجها...»^٢ الحديث.

ومنها: ما في ذيل رواية الحسن بن صالح الواردة في هذا الباب بعينه: «ولها ما أخذت منه بما استحلّ من فرجها»^٣.

ومنها: ما في رواية أخرى صحيحة، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: «وكان الصداق الذي أخذت، لها لا سبيل عليها فيه؛ بما استحلّ من فرجها...»^٤.

ومنها: ما في حديث آخر، عن عبدالرحمان بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة، فعلم بعد ما تزوّجها أنّها كانت قد زنت... إلى أن قال: «ولها الصداق بما استحلّ من فرجها...»^٥ إلى غير ذلك ممّا قد يعثر عليه المتتبع.

وهذه الروايات المتضاربة الواردة في أبواب مختلفة، تدلّ على عدم وجوب المهر على فرض عدم الدخول في موارد الفسخ والانسفاخ.

والقول: بأنّها وردت في خصوص الفسخ، لا الانسفاخ، وفي أبواب العيوب، لا فيما نحن بصده من الرضاع.

مدفوع: بأنّ الظاهر عدم الفرق بين هذه الأمور في نظر العرف؛ لإمكان إلغاء الخصوصية قطعاً عن هذه الأمور، فإنّ العرف يرى ذلك من آثار طبيعة الفسخ، ولاسيّما وأنّ بعض موارد الروايات من قبيل تخلف الشرط، لا من قبيل العيوب،

١. كذا في التهذيب، وهو الصحيح، وفي الوسائل «دلّسه» بدل «دلّسته». [منه دام ظلّه]

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢١٤، كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ٢، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢١٥، كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ٣، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٢١٧، كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ٦، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٢١: ٢١٩، كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ٦، الحديث ٤.

كمن تزوجت رجلاً على أنه حرّ، فبان كونه عبداً.
وأما القائلون بوجوب المهر، فقد استدللّ لهم بأنّ المهر يجب بالعقد، ولا دليل على سقوطه بالفسخ، فيستصحب.
 وفيه: - مضافاً إلى ما ذكرنا في محلّه من عدم حجّية الاستصحاب في الأحكام -
 أنّ الدليل هنا قائم؛ وهو ما عرفت من اقتضاء طبيعة الفسخ، ومن دلالة روايات أبواب العيوب والشروط.
 وقد يقال بوجوب نصف المهر قبل الدخول؛ قياساً على الطلاق.
 وفيه: أنه قياس لا نقول به.

الكلام في ضمان المهر

قد اختلفت الآراء في ضمان المهر - على فرض القول به - للزوج إذا كان سبب الانفساخ الكبيرة، أو الجدة من ناحية الأمّ، أو غير أولئك، فقال بعض بضمان المفوّت، وقال بعضهم بعدم الضمان، واحتمل بعضهم التفصيل بين ما إذا كانت قاصدة عامدة للفسخ، وبين ما إذا لم تكن كذلك.
والمسألة مبنية على كون البضع من الأموال، أم لا، وقد صرّح في «الجواهر»: «بعدم كونه من الأموال؛ ضرورة عدم صدق المالية عليه».
 وربما يشهد لذلك أمور:

منها: أنّ وطء الشبهة لزوجة الغير، لا يوجب شيئاً عليه للزوج.
ومنها: أنّ الزنا أيضاً ليس كذلك، ولا يعدّ من حقوق الناس، بل يعدّ من حقوق الله، فلا يجب الاستحلال من الزوج، كما قد يتوهّمه بعض العوام.
ومنها: أنّه لو قتلت الزوجة نفسها، لا يحكم بإخراج المهر من أموالها.
ولكنّ الإنصاف: أنّ مالية البضع وإن كانت غير ثابتة، ولكن يمكن الرجوع إلى أدلّة نفي الضرر في المقام، فإذا تزوّج الرجل بمهر كثير باهض، فعمدت الزوجة الكبيرة

لإبطال النكاح وأرضعت زوجته الصغيرة، أو عمدت الجدة من ناحية الأم لذلك، فلاشك في أنها أوردت ضرراً عظيماً وخسارة كبيرة على الزوج، فيمكن التوسل بأدلة «لا ضرر...» لرفعها، وقد ذكرنا في محلّه: أنّ أدلّة «لا ضرر...» سبب لرفع الحكم ووضعه.

ومن هنا يعلم عدم الفرق بين التعمّد وغيره؛ فإنّ إيقاع الضرر على الغير حاصل على كلّ حال، فاللازم جبرانه. وهذا شبيه الإلتلاف الذي يكون سبباً للضمان، عمداً كان، أو غفلةً وسهواً. وعلى الأقلّ يجب الاحتياط في المسألة.

والحاصل: أنّ الإلتزام بكون البضع من الأموال - حتّى يكون إتلافه أو إتلاف منافعه، سبباً للضمان - مشكل جداً؛ لعدم إجراء آثار المال عليه في النصوص والفتاوى، ولكن لا ينبغي الشكّ في دخول محلّ الكلام تحت عنوان الضرر، وشمول قاعدة «لا ضرر...» له.

والظاهر أنّ سبب الفتوى بعدم وجوب تدارك الخسارة، خلط قاعدة «لا ضرر...» بقاعدة الإلتلاف المختصّة باب الأموال.

بقيت هنا أمور:

الأول: فيما لو انفردت المرتضعة بالارتضاع

مثل ما إذا سعت إلى الكبيرة من غير شعور منها، فهل يسقط مهرها - على القول بثبوت المهر ذاتاً - لأنّها تسببت إلى ضرر زوجها، أم لا؛ لعدم إسناد إيراد الضرر إليها، فهي كمتلف سماوي لا تدخل تحت قاعدة «لا ضرر...»؟
فيه وجهان، ولعلّ الثاني أقوى.

ومثله ما إذا تسببت المرتضعة لإتلاف مال، مع عدم التسبب من ناحية غيرها، فهل يؤخذ العوض من أموالها لو كان لها مال؟ لا يبعد خروجها عن شمول أدلّة «لا ضرر...».

اللهم إلا أن يقال: هي والنائم سواء في عدم الشعور، مع أنّ النائم ضامن لما يتلفه، فليكن الرضيع والرضيعة أيضاً كذلك، فتأمل.

الثاني: فيما لو كان الرضاع بفعل الصغيرة مع علم الكبيرة وعدم منعها

قد ذكروا للضمان هنا وجهين:

من أنّ الكبيرة لم تباشر الإتلاف، ومجرد قدرتها على منعها لا يوجب الضمان، كما إذا لم تمنعها من مباشرة إتلاف مال الغير. ومن أنّ تمكينها بمنزلة المباشرة. بل عن «المسالك»: «أنّ ظاهر الأصحاب القطع بذلك».

والإنصاف: أنّ الثاني أقوى؛ لشهادة العرف والعقلاء - في هذه الأبواب - بإسناد الفعل إلى العاقل الكبير. بل الظاهر أنّ الحكم في إتلاف الأموال بسبب الصغير، أيضاً كذلك.

واختار في «المسالك» ضمان كليهما؛ لأنّ كلّ واحدة منهما سبب للفعل في الجملة، فالضمان عليهما. وهو أيضاً ضعيف؛ لتقديم السبب على المباشر هنا لإسناد الفعل إلى الكبيرة، دون الصغيرة.

الثالث: فيما إذا كانت الكبيرة متولّية للرضاع لضرورة

إذا أقدمت الكبيرة على الرضاع بسبب ضرورة وحاجة شديدة - كتوقّف حياتها على هذا الرضاع - فقد ذكر فيها أيضاً وجهان:

القول بعدم الضمان؛ لأنّها عملت بحكم الشرع المقدّس، وهي محسنة، و﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾.

والقول بالضمان؛ لأنّ الوجوب لا يمنع الضمان، كما في ضمان الطبيب إذا أخطأ،

مع أنه قد تكون الطباية عليه واجبة وداخلة تحت عنوان «الإحسان». هذا.
ولا يبعد انصراف أدلة الإيتلاف والضرر عن محلّ الكلام، وكيف يمكن القول بأنّ
 الشارع أوجب عليها الإرضاع، وأوجب عليها الخسارة أيضاً بعد الإرضاع؟! حتّى
 أنّ الطبيب لو عالج المريض لا بعنوان أخذ الأجرة، بل بعنوان واجب شرعي عيني
 أو كفائي عليه، قاصداً وجه الله، فأخطأ من دون تقصير، يشكل القول بضمانه. وما
 ورد من ضمان الطبيب إذا لم يأخذ البراءة، منصرف عن هذا المصدق.
 وقياس ما نحن فيه على وجوب الأكل في المخمصة - حفظاً للنفس - ولو من
 مال الغير، مع القطع بأنّه ضامن، قياس مع الفارق؛ فإنّ الحنطة مثلاً تباع بالمال ولو
 في غير المخمصة، وليست شيئاً مجانياً، ولا تدخل تحت عنوان قاعدة الإحسان
 التي تكون ثابتة في الشرع والعقل.

الرابع: في حكم إكراه الكبيرة

قد يقال بسقوط الضمان في أبواب الأموال بالإكراه، ويكون الضمان على
 المكره؛ لأنّ السبب هنا أقوى من المباشر.
 ولكنّ الإنصاف: أنّه فرق بين الإيجاب والإكراه؛ فإنّ الفعل المجبر عليه لا يستند
 إلى المباشر، وإنّما يستند إلى السبب، ولكن في الإكراه يستند إلى المباشر، لا إلى
 السبب؛ فإنّ المكره يفعل الفعل - بإرادته واختياره - لأقلّ الضررين: ضرر الفعل على
 الغير، وضرر إيقاع المتوعّد به عليه، وإنّ ارتكاب الحرام بعد الإكراه، قد يكون جائزاً
 في الشرع من باب الامتنان على الأمة.
 والشاهد على ما ذكرنا، ما ذكره في أبواب القتل: من أنّه لو أكره إنسان على
 القتل، فلا يجوز له قتل محقون الدم وإن أوعده المكره بالقتل، وإن قتل فعليه
 القصاص، وعلى المكره الأمر الحبس المؤبد، وأمّا لو أجبره - بحيث سلب عنه
 الاختيار - فالقصاص على المجبر.

ويشهد له أيضاً ما ذكره في أبواب الصيام: «من أنه لو أكره على الإفطار فأفطر مباشرة - فراراً عن الضرر المترتب على تركه - بطل صومه على الأقوى. نعم لو وجر في حلقه من غير مباشرة منه، لم يبطل»^١.

فقد عدّوا الإكراه من أقسام العمد الموجب للبطلان؛ وإن كان الإكراه يرفع حرمة.

نعم، الإكراه في المعاملات يوجب البطلان؛ لأنّ الملاك فيه الرضا الباطني المفقود عند الإكراه.

والحاصل: أنّ الكبيرة ضامنة عند الإكراه، ولكن يجوز لها الرجوع إلى المكروه؛ لقاعدة «لا ضرر...» كما هو واضح.



(مسألة ٤): قد سبق أنّ العناوين المحرّمة من جهة الولادة والنسب سبعة: الأمّهات، والبنات، والأخوات، والعّمّات، والخالات، وبنات الأخ، وبنات الأخت، فإن حصل بسبب الرضاع أحد هذه العناوين كان محرّماً كالحاصل بالولادة، وقد عرفت فيما سبق كيفية حصولها بالرضاع مفضلاً. وأمّا لو لم يحصل بسببه أحد تلك العناوين السبعة، لكن حصل عنوان خاصّ لو كان حاصلًا بالولادة لكان ملازماً ومتّحداً مع أحد تلك العناوين السبعة - كما لو أرضعت امرأة ولد بنتها فصارت أمّ ولد بنتها، وأمّ ولد البنت ليست من تلك السبع، لكن لو كانت أمومة ولد البنت بالولادة كانت بنتاً له، والبنت من المحرّمات السبعة - فهل مثل هذا الرضاع أيضاً محرّم، فتكون مرضعة ولد البنت كالبنت، أم لا؟ الحقّ هو الثاني، وقيل بالأوّل. وهذا هو الذي اشتهر في الألسنة بعموم المنزلة الذي ذهب إليه بعض الأجلّة، ولنذكر لذلك أمثلة:

مسألة عموم المنزلة

تأريخ هذه المسألة

أقول: اللازم قبل ذكر الأمثلة، أن نبيّن تأريخ هذه المسألة المعروفة بـ «عموم المنزلة» التي اختلفت فيها الآراء؛ وإن كان المشهور عدم اعتباره، فإنّ تأريخ المسألة بعض المسألة، ومنه يلوح أضواء عليها.

فنقول: - ومن الله نستمدّ التوفيق والهداية - أوّل من نسب إليه هذا القول هو شيخنا الشهيد^(١) كما يظهر من كلمات المحقّق الثاني، حيث قال في رسالته المعروفة: «قد اشتهر على ألسنة الطلبة في هذا العصر، تحريم المرأة على بعلمها بإرضاع بعض ما سنذكره، ولا نعرف لهم في ذلك أصلاً يرجعون إليه من كتاب الله،

أو سنة، أو إجماع، أو قول لأحد من المعترين...». ثم قال: «وجدناهم» أي طلبة عصره «يزعمون أنه من فتاوى شيخنا الشهيد قدس الله روحه، ونحن - لأجل مباينة هذه الفتوى لأصول المذهب - استبعدنا كونها مقالة لمثل شيخنا؛ على غزارة علمه، وثقوب فهمه، لا سيما ولا نجد لهؤلاء المدّعين لذلك، إسناداً يتصل بشيخنا في هذه الفتوى»^١. ويظهر من هذه العبارة: أن الإسناد إلى الشهيد غير ثابت، وأن أوّل من عنون هذه المسألة هو جماعة من الطلاب، أو من العلماء المعاصرين للمحقّق الثاني سّمّاهم: «طلّاباً».

ومن هنا يظهر: أن اشتهار السيّد المحقّق الداماد بهذه الفتوى - بعنوان أوّل من أفتى بها - ليس بصحيح؛ فإنّ السيّد الداماد كان متأخراً عن المحقّق الثاني، واسمه محمد باقر الإسترآبادي، وسمّي به (الداماد) لأنّ أباه كان صهراً للمحقّق الثاني، فسّمى ابنه بهذا الاسم أيضاً، وقد ذكروا أنّه توفّي سنة (١٠٤٠) وقيل: (١٠٤١)^٢، والحال أنّ المحقّق الثاني توفّي سنة (٩٤٠) أو (٩٣٧) فيكون بين وفاتهما مئة سنة تقريباً. وعلى كلّ حال: قد ألّف المحقّق الداماد رسالته المعروفة بـ «ضوابط الرضاع في تأييد مسألة عموم المنزلة» على خلاف جدّه، وقد طبعت طبعاً حجرياً مع رسائل ثمان أخرى، وسمّيت بـ «رسائل تسع» أربع منها في مسألة الرضاع، وخمس منها في مسائل الخراج: أمّا الرضايات الأربع فهي:

- ١ - «ضوابط الرضاع» للمحقّق الداماد رحمته الله.
- ٢ - «رسالة رضاعية» للمحقّق الثاني؛ الشيخ علي الكركي رحمته الله.
- ٣ - «رسالة وجيزة» للعلامة المجلسي رحمته الله بالفارسية.
- ٤ - «رسالة رضاعية» للشيخ إبراهيم القطيفي المعاصر للمحقّق الثاني قدس سرّه ناقش فيها رسالة المحقّق الثاني.

١. حياة المحقّق الكركي وأثاره ٥: ٢١١.

٢. ومن الطريف أنّه قيل في تاريخ وفاته: (عروس علم دين را مرده داماد). [منه دام ظلّه]

والرسائل الخراجية الخمس هي:

١ - «قاطعة اللجاج في حلّ الخراج» للمحقّق الثاني.

٢ - «رسالة السراج الوهّاج» في جوابه للقطيني.

٣ و٤ - رسالتان للمحقّق الأردبيلي.

٥ - رسالة خراجية أخرى للشيخ ماجد.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر لك: أنّ مسألة عموم المنزلة، لم تكن من المسائل المعنونة في لسان قدماء الأصحاب، بل ولا من كان بعدهم؛ حتّى القرن العاشر وزمن المحقّق الثاني، وليكن هذا على ذكر منك.

أمثلة عموم المنزلة

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل المسألة، ونتكلّم في الأمثلة التي ذكروها لها، فقد ذكر المحقّق الثاني لها أمثلة كثيرة يعبّر عنها بـ «المسائل الثلاث عشرة» ولكنّه ﷺ صرّح في كلامه: «بأنّ المسائل المتصوّرة في هذا الباب، كثيرة لا تكاد تنحصر، والذي سنح لنا ذكره الآن - خارجاً عن المسائل الثلاث المشار إليها - صور» ومقصوده من المسائل الثلاث هي ما وردت في كلمات الأصحاب، وسنشير إليها إن شاء الله، ثمّ ذكر المسائل الثلاث عشرة.

وقد اختار في «التحرير» ثماني منها بإدغام بعضها في البعض.



أحدها: زوجتك أرضعت بلبنك أباها فصار ولدك، وزوجتك أخت له، فهل تحرم عليك من جهة أن أخت ولدك؛ إمّا بنتك أو ربيبتك، وهما محرّمتان عليك، وزوجتك بمنزلتهما، أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، ومن قال بالعدم يقول: لا.

ثانيها: زوجتك أرضعت بلبنك ابن أخيها فصار ولدك، وهي عمّته، وعمّة ولدك حرام عليك لأنّها أختك، فهل تحرم من الرضاع أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، ومن قال بالعدم يقول: لا.

ثالثها: زوجتك أرضعت عمّها أو عمّتها أو خالها أو خالتها فصارت أمّهم، وأمّ عمّ وأمّ عمّة زوجتك حرام عليك؛ حيث إنّها جدّتها من الأب، وكذا أمّ خال وأمّ خالة زوجتك حرام عليك؛ حيث إنّها جدّتها من الأمّ، فهل تحرم عليك من جهة الرضاع أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، ومن قال بالعدم يقول: لا.

رابعها: زوجتك أرضعت بلبنك ولد عمّها أو ولد خالها، فصرت أبا ابن عمّها أو أبا ابن خالها، وهي تحرم على أبي ابن عمّها وأبي ابن خالها؛ لكونهما عمّها وخالها، فهل تحرم عليك من جهة الرضاع أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، ومن قال بالعدم يقول: لا.

خامسها: امرأة أرضعت أخاك أو أختك لأبويك فصارت أمّا لهما، وهي محرّمة في النسب لأنّها أمّ لك، فهل تحرم عليك من جهة الرضاع ويبتل نكاح المرضعة إن كانت زوجتك أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، ومن قال بالعدم يقول: لا.

سادسها: امرأة أرضعت ولد بنتك فصارت أمّا له، فهل تحرم عليك لكونها بمنزلة بنتك، وإن كانت المرضعة زوجتك بطل نكاحها، أم لا؟

فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، ومن قال بالعدم يقول: لا.
 سابعها: امرأة أرضعت ولد أختك فصارت أمّاً له، فهل تحرم عليك
 من جهة أنّ أمّ ولد الأخت حرام عليك، لأنّها أختك، وإن كانت المرضعة
 زوجتك بطل نكاحها، أم لا؟ فمن قال بعموم المنزلة يقول: نعم، ومن قال
 بالعدم يقول: لا.

ثامنها: امرأة أرضعت عمّك أو عمّتك أو خالك أو خالتك فصارت
 أمّهم، وأمّ عمّك وعمّتك نسباً تحرم عليك؛ لأنّها جدّتك من طرف أبيك،
 وكذا أمّ خالك وخالتك؛ لأنّها جدّتك من طرف الأمّ، فهل تحرم عليك
 بسبب الرضاع، وإن كانت المرضعة زوجتك بطل نكاحها، أم لا؟ فمن
 قال بعموم المنزلة يقول: نعم، ومن قال بالعدم يقول: لا.

أقول: في الواقع هذه الأمثلة الثمانية مأخوذة من الأمثلة الثلاثة عشر التي ذكرها
 المحقّق الثاني رحمته بعد إدغام بعضها في بعض، وهي على قسمين:
 القسم الأوّل: ما يكون فيه إرضاع الزوجة لبعض أرحامها، وهو الأربعة الأولى:
 ففي الأوّل: أرضعت أباها.
 وفي الثاني: أرضعت ابن أخيها.
 وفي الثالث: أرضعت عمّها، أو عمّتّها، أو خالها، أو خالتها.
 وفي الرابع: أرضعت ابن عمّها، أو ابن خالها.
 القسم الثاني: ما إذا أرضعت بعض أرحام الزوج، وهي أيضاً أربعة:
 ففي الأوّل: أرضعت أخاه.
 وفي الثاني: أرضعت ابن بنته.
 وفي الثالث: أرضعت ابن أخته.
 وفي الرابع: أرضعت عمّ الزوج، أو عمّتّه، أو خاله، أو خالته.

فهذه ثماني صور:

ففي الأوّل: تكون المرأة بحكم بنت أو ربيبة الرجل؛ لأنّها صارت أخت ابن الرجل.

وفي الثاني: تكون المرأة بحكم أخت الرجل؛ لأنّها صارت عمّة ابنك، وعمّة الابن تكون أختاً.

وفي الثالث: تكون المرأة بحكم جدّة الرجل؛ لأنّها صارت أمّ عمّها، أو أمّ عمّتها.

وفي الرابع: تكون المرأة بحكم بنت أخي الرجل؛ لأنّها صارت أمّ ابن عمّها، فيكون الرجل بمنزلة عمّها، ولا يجوز للعمّ أن ينكح ابنة أخيه، وهكذا.

وفي الخامس: تكون المرأة أمّ أخي الزوج، وهي بمنزلة أمّه نفسه.

وفي السادس: تكون المرأة بمنزلة بنته.

وفي السابع: تكون المرأة بمنزلة أخته.

وفي الثامن: تكون المرأة بمنزلة عمّته.

وكلّ ذلك في النسب حرام.

أدلة النافين لعموم المنزلة

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه قد استدلّ المحقّق الثاني للقول بنفي عموم المنزلة، بأمر سبعة:

الأوّل: أصالة البراءة الأصلية؛ فإنّ التحريم حكم شرعي يحتاج إلى دليل.

الثاني: الاحتياط في الفروج، ولا ريب في أنّ حلّ المرأة المذكور لغير زوجها بمجرد الرضاع المذكور، قول يجانب الاحتياط.

الثالث: الاستصحاب، وجعله من وجوه مختلفة.

الرابع: التمسك بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ

عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ»^١، وكذا قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^٢.
 الخامس: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^٣؛ لأنه يشمل المقام وأشباهه.
 السادس: الإجماع؛ فإنَّ الفقهاء - ممَّن نقلت أقوالهم إلينا - اشتهرت في مصنِّفاتهم عدد المحرِّمات في النكاح، ولم يعدَّ أحد منهم شيئاً من المتنازع فيه.
 ونضيف إلى ما ذكره: أنَّهم حكموا بفراق المرأة لزوجها إذا أرضعت أمَّها ولدها، ولو كان الفراق حاصلًا في المذكورات - مع شدَّة الابتلاء بها - لورد في شيء من مصنِّفاتهم. نعم نسب ذلك إلى شيخنا الشهيد^٤ ولكن لم نجده في مصنِّف منسوب إليه.
 السابع: انتفاء المقتضي للتحريم في المسائل المذكورة.
 ثمَّ شرع في شرح كلِّ واحدة واحدة من المسائل الثلاث عشرة^٥.
 والحقُّ أنَّ بعض دلائله قابل للمناقشة، والعمدة من بينها هو العمومات الدالَّة على الحلِّيَّة من الكتاب والسنة، وعدم ثبوت تخصيصها بهذه الموارد.

أدلة القائلين بعموم المنزلة

و استدللَّ للقائلين بعموم المنزلة بأمرين:

أولهما: عموم قوله ﷺ: «يحرِّم من الرضاع ما يحرم من النسب» فإنَّ هذه العناوين الموجودة في الأمثلة المذكورة إذا حصلت في النسب، كان ملازمًا لأحد العناوين السبعة المحرِّمة، فاللازم الحكم بحرمتها.

والجواب عنه ظاهر؛ فإنَّ ظاهر قوله ﷺ: «ما يحرم من النسب» هو العناوين المذكورة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ...﴾

١. النور (٢٤): ٣٢.

٢. النساء (٤): ٣.

٣. النساء (٤): ٢٤.

٤. راجع: حياة المحقق الكركي وأثاره ٥: ٢١١.

لاغير، وأمّا العناوين الملازمة فهي غير داخلّة تحتها؛ لأنّها منصرفة عن العناوين الملازمة. ومجرّد فرض الشكّ في شمولها، كافٍ في نفي الشمول.

ثانيهما: روايات وردت في باب أنّه لا يجوز أن ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن، فيمكن التمسك بها للمقصود؛ وإن لم ترد في هذا المقام:

منها: ما عن علي بن مهزيار، قال: سألت عيسى بن جعفر بن عيسى، أبا جعفر الثاني عليه السلام: إنّ امرأة أرضعت لي صبيّاً، فهل يحلّ لي أن أتزوّج ابنة زوجها؟ فقال لي: «ما أجود ما سألت! من ها هنا يؤقّي، أن يقول الناس: حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل، هذا هو لبن الفحل لا غيره» فقلت له: الجارية ليست ابنة المرأة التي أرضعت لي، هي ابنة غيرها، فقال: «لو كنّ عشرّاً متفرّقات ما حلّ لك شيء منهنّ، وكنّ في موضع بناتك»^١.

والوجه في الاستدلال به أنّ قوله عليه السلام: «لو كنّ عشرّاً متفرّقات ما حلّ لك شيء منهنّ، وكنّ في موضع بناتك» دليل على عموم المنزلة؛ لأنّ المفروض أنّ بنات الفحل أخوات لابن أبي المرتضع، ولسن بناته إلّا من باب التنزيل؛ بأن يقال: أخت ولد الإنسان بنته، ويمكن التعدي إلى سائر الأمثلة من باب عموم التعليل؛ بأن يقال: إنّ الاستفادة منه أنّ كلّ عنوان ملازم لبعض العناوين السبعة، فهو بمنزلته؛ لأجل إلغاء الخصوصية عن مورد التعليل.

وهناك نكتة ظريفة: وهي أنّه عليه السلام قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» ولم يقل: «من يحرم من النسب» فلو قال: «من» لأمكن القول بأنّ جميع من يحرمون من ناحية النسب ولو بالعناوين الملازمة، يحرمون بالرضاع؛ وإن كان ذلك أيضاً قابلاً للمناقشة والقول بالانصراف، ولكن قال: «ما يحرم» ولا ينبغي الريب في أنّه إشارة إلى العناوين المخصوصة.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٦، الحديث ١٠.

فما عسى ما قد يستفاد من كلام «الجواهر»: «من أنه قياس محرّم، بل أسوأ حالاً من القياس؛ لأنّ القياس عبارة عن مقايسة حال جزئي إلى جزئي آخر، وهنا يقاس حال كلي على جزئي» قابل للمناقشة؛ لأنّ هذا هو إلغاء الخصوصية العرفية القطعية، لأنّ الإمام في مقام التعليل.

ولا يمكن أن يقال: «لعنوان البنت خصوصية من بين العناوين السبعة، فلو حصل ما يلزمه صارت حراماً، ولكن لو حصل ما يلزم سائر العناوين السبعة لم تصر محرّمة» فإنّه غريب جدّاً، فلا يجوز غضّ النظر عن دلالة الحديث بأمثال هذه الإشكالات. فالإنصاف: أنّه لو صحّ سند الحديث، وتمّت دلالته، ولم يرد عليه شيء ممّا أسلفناه سابقاً، لكان القول بعموم المنزلة مقبولاً بسبب هذه الرواية، ولكننا لمّا ناقشنا في سنده ولم نفتّ بمضمونه، صرنا في سعة من ذلك.

وان شئت قلت: هناك علقه ظاهرة بين المسألتين: مسألة عدم جواز نكاح أبي المرتضع في أولاد صاحب اللبن، ومسألة عموم المنزلة، فكيف حكم المشهور بالحرمة هناك، وحكموا بخلافه هنا، مع أنّ الدليل الدالّ عليه بظاهره عامّ يشمل الجميع؟! ومنها: ما هو أظهر من سابقه؛ وهو ما رواه أيّوب بن نوح، قال: كتب علي بن شعيب إلى أبي الحسن عليه السلام: امرأة أرضعت بعض ولدي، هل يجوز لي أن أتزوّج بعض ولدها؟ فكتب: «لا يجوز ذلك لك؛ لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك»^١.

وتعبيره عليه السلام: «صارت بمنزلة ولدك» يشبه جدّاً ما اشتهر بين أصحاب هذا القول من عموم المنزلة، فكانهم أخذوه منه.

والاستدلال به كالأستدلال بالحديث السابق؛ لأنّه مشتمل على صغرى وكبرى؛ أمّا صغراه، فهي أنّها «بمنزلة ولدك» وأمّا كبراه، فهي «أنّ كلّ من كان بمنزلة ولدك فهو محرّم عليك» ومن البعيد جدّاً الجمود على خصوص عنوان «الولد» وأيّ فرق

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٦، الحديث ١.

بين عنوان «الولد» وغيره؟! والإنصاف إمكان إلغاء الخصوصية منه.
 اللهم إلا أن يقال: إعراض الأصحاب عن هذا المعنى يمنع من قبوله.
 وقد عرفت ضعف سند الرواية، وعدم القول بالحرمة في موردها، فلا تصل النوبة
 لهذا البحث.

ومنها: ما رواه عبدالله بن جعفر، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: امرأة أرضعت ولد
 الرجل، هل يحلّ لذلك الرجل أن يتزوج ابنة هذه المرضعة، أم لا؟ فوَّع: «لا تحلّ له»^١.
 ولكن هذه الرواية رغم صحّة سندها، لا تشتمل على تعليل؛ حتّى يؤخذ بالعموم
 من ناحية التعليل وإلغاء الخصوصية منها، فالاستدلال بها في المقام مشكل.

بقي هنا أمران:

الأوّل: في استعراض أدلة أخرى على نفي عموم المنزلة

إنّ صاحب «الجواهر» تمسّك للقول بنفي عموم المنزلة، بأمر أخرى:
 منها: أنّ العموم مخالف لصريح القرآن: ﴿إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاجَكَ...﴾ إلى قوله:
 ﴿وَبَنَاتٍ عَمَّكَ وَبَنَاتٍ عَمَّاتِكَ﴾^٢.

فإنّ حمزة كان أختاً لرسول الله صلى الله عليه وآله من الرضاع، ولازمه كون أخوات حمزة
 أخوات له صلى الله عليه وآله بناءً على عموم المنزلة، فلا يجوز له صلى الله عليه وآله نكاح بناتهنّ، مع تصريح
 الآية بالجواز.

ومنها: ما رواه يونس بن يعقوب - في الموثّق - قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن
 امرأة أرضعتني وأرضعت صبيّاً معي، ولذلك الصبيّ أخ من أبيه وأمه، فيحلّ لي أن
 أتزوج ابنته؟ قال: «لا بأس»^٣.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٦، الحديث ٢.

٢. الأحزاب (٣٣): ٥٠.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٦٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالنسب، الباب ٦، الحديث ٣.

مع أن مقتضى عموم المنزلة حرمتها عليه؛ لأن ابنة أخي أخيه بمنزلة ابنة أخيه. **ومنها:** ما رواه إسحاق بن عمّار - في الموثّق - عن أبي عبدالله: في رجل تزوّج أخت أخيه من الرضاعة، قال: «ما أحبّ أن أتزوِّج أخت أخي من الرضاعة»^١. بناءً على دلالتها على الكراهة، وكون قيد «من الرضاعة» راجعاً للأخت، للأخ، فيكون معناه أن نكاح الأخت الرضاعية للأخ النسبي مكروه، مع أن مقتضى عموم المنزلة حرمة؛ لأن الأخت الرضاعية للأخ، بمنزلة الأخت النسبية، وهي محرّمة. هذا.

وقد عرفت الإشكال في الرواية الأخيرة في الأبحاث السابقة؛ وأنّ ظاهرها أنّ القيد راجع إلى الأخ، فيكون «ما أحبّ» بمعنى الحرمة هنا.

الثاني: حول كلام المحقّق الثاني

قد ذكر المحقّق الثاني رحمته في رسالته - قبل ذكر الأدلّة السبعة على بطلان عموم المنزلة - : «أنّ هناك مسائل ثلاث قد اختلف الأصحاب فيها» قال: «الأولى: جدّات المرتضع بالنسبة إلى صاحب اللبن، هل تحلّ له، أم لا؟ قولان للأصحاب. وقريب منه أمّ المرضعة وجدّاتها بالنسبة إلى أبي المرتضع. الثانية: أخوات المرتضع نسباً أو رضاعاً - بشرط اتّحاد الفحل - هل يحلّ له «أي لصاحب اللبن» أم لا؟ قولان أيضاً.

الثالثة: أولاد صاحب اللبن ولادة ورضاعاً، وكذا أولاد المرضعة ولادة، وكذا رضاعاً مع اتّحاد الفحل، بالنسبة إلى إخوة المرضع، هل يحلّ لهم، أم لا؟ قولان أيضاً»^٢.

وقال قبل ذلك بيسير: «نعم، اختلف أصحابنا في ثلاث مسائل، قد يتوهّم منها

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٦٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالنسب، الباب ٦، الحديث ٢.

٢. حياة المحقّق الكركي وأثاره ٥: ٢١٣.

القاصر عن درجة الاستنباط أن يكون» أي عموم المنزلة «دليلاً لشيء من هذه المسائل، أو شاهداً عليها»^١.

قلت: الظاهر عدم ورود نصّ خاصّ في هذه المسائل الثلاث، وإنما قال من قال بها من باب عموم المنزلة في الجملة؛ فإنّ الحرمة في الأولى لو ثبتت، فإنّما هي بسبب أنّ جدّة الولد المرتضع، أمّ للإنسان، أو أمّ لزوجته.

وأما الثانية، فلأنّ أخوات المرتضع أخوات لابنه، وإخوة ابن الإنسان بمنزلة بنته، أو ربيته.

وأما الثالثة، فلأنّ أولاد صاحب اللبن إخوة لأخوات المرتضع، وهي بمنزلة أخوات أولاد صاحب اللبن.

والحاصل: أنّ الاعتراف باختلاف الأصحاب في هذه المسائل الثلاث، ملازم لاختلافهم في عموم المنزلة، مع أنّ المحقّق المذكور أنكر وجود القول بها بين من تقدّم على عصره، وعليه فالمسألة لا تخلو من تشويش عندهم.

ولكنّ الإنصاف عدم صحّة القول بعموم المنزلة مطلقاً، والله العالم.



١. حياة المحقّق الكركي وآثاره ٥ : ٢١١.

(مسألة ٥): لو شك في وقوع الرضاع أو في حصول بعض شروطه من الكمية أو الكيفية، بنى على العدم. نعم، يُشكل فيما لو علم بوقوع الرضاع بشروطه، ولم يعلم بوقوعه في الحولين أو بعدهما، وعلم بتاريخ الرضاع وجهل تاريخ ولادة المرتضع، فحينئذٍ لا يترك الاحتياط.

أقول: هذه المسألة ناظرة في الشك في تحقق الرضاع في الشبهات الموضوعية، وحاصلها: أن الشك على قسمين: فتارة: يكون في أصل الرضاع، وأخرى: في شروطه من الكيفية والكمية:

أما إذا شك في أصل تحققه؛ بأن لم يعلم أن المرأة أو الرجل الفلاني ارتضع من المرأة الفلانية، أم لا؟ فالأصل يقتضي الحلّية؛ بمقتضى استصحاب عدم تحقق الموجب للحرمة. ومع قطع النظر عنه تجري أصالة الحلّية أيضاً.

وكذا الحال فيما لو شك في بعض الشروط، كالعدد؛ وأنه هل بلغ العدد اللازم، أم لا؟ أو شك في الكيفية؛ وأنه شرب من الثدي مثلاً، أو لا، وهكذا سائر الشروط.

نعم، استثنى هنا مورد واحد؛ وهو ما إذا شك في كون الرضاع في الحولين، وعدمه، فإن له حالات ثلاثاً:

أولها: ما إذا كان الرضاع ومبدأ الولادة كلاهما مجهولي التاريخ، ولا ينبغي الشك في كونه محكوماً بالإباحة؛ لتعارض الأصلين من الجانبين، فيتساقطان. وإن قلنا بعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي - لعدم المقتضي له - فالحكم أظهر.

ثانيها: ما إذا شك في تاريخ الرضاع مع العلم بتاريخ الولادة، مثلاً علم بأن الولادة كانت في شهر شعبان، ولكن شك في أن الرضاع كان فيه، أو في رمضان بعد عامين، فهنا أيضاً يحكم بالحلّية؛ لأن الأصل عدم تحقق الرضاع في شعبان، ولا يجري الأصل في معلوم التاريخ؛ لعدم الشك فيه.

إن قلت: إثبات وقوع الرضاع في شهر رمضان - بأصالة عدم كونه في شعبان - من قبيل الأصل المثبت.

قلنا: لا نحتاج إلى إثبات وقوعه في رمضان حتى يكون مثبتاً، بل يكفينا الحكم بعدم وقوعه في شعبان، وهو ليس من قبيل الأصل المثبت.

ثالثها: ما إذا كان الأمر بالعكس؛ بأن كان تأريخ الرضاع معلوماً، مثل كونه في رمضان، ولكن تأريخ الولادة غير معلوم، فلا ندري بانقضاء الحولين في شعبان، أو آخر رمضان، فهل يمكن استصحاب بقاء الحولين إلى آخر رمضان؛ حتى يكون الرضاع واقعاً فيه، أم لا؟ لا يبعد جريان الأصل فيه، فيحكم بالحرمة.

إن قلت: هذا من قبيل الأصل المثبت؛ فإن بقاء الحولين لا يثبت وقوع الرضاع فيه.

قلت: هذا من قبيل ضمّ الوجدان إلى الأصل، فالرضاع وجداني، وكون الحولين باقيين بالأصل.

إن قلت: ما ذكرت إنما يصحّ في الأجزاء التركيبية، مثل ما إذا ثبتت عدالة أحد الشاهدين بالوجدان، والآخر باستصحاب بقائها من السابق، فتقوم البيّنة، ولكن هنا من قبيل الاشتراط، وفي الاشتراط لابدّ من تقييد أحدهما بالآخر، مثل تقييد الرضاع بوقوعه في الحولين.

قلت: ضمّ الوجدان إلى الأصل يجري في الشروط أيضاً؛ لاتّفاق الأصحاب على جواز استصحاب بقاء الوضوء في صحّة الصلاة، وكذا سائر الشروط. بل مورد أخبار الاستصحاب إمّا الطهارة من الحدث، أو من الخبث، أو بقاء وقت الصيام، أو شبهه، وكلّ ذلك من الشروط.

فما أفاده رحمته في المتن من الحكم بعدم ترك الاحتياط، قابل للمناقشة فيه؛ فإنّ المقام مقام الفتوى، لا الاحتياط، فتأمل.

ويدلّ على بعض ما ذكرناه ما في «الوسائل» عن أبي يحيى الحنّاط، قال: قلت

لأبي عبدالله عليه السلام: إنَّ ابني وابنة أخي في حجري، فأردت أن أزوجهما إياه، فقال بعض أهلي: إنَّا قد أرضعناهما، فقال: «كم؟» قلت: ما أدري، قال: فأدارني على أن أُؤقت، قال: قلت: ما أدري، قال: فقال: «زوجه»^١.



١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١١، الحديث ١.

(مسألة ٦): لا تقبل الشهادة على الرضاع إلا مفصلة: بأن يشهد الشهود على الارتضاع في الحولين بالامتصاص من الثدي خمس عشرة رضة متواليات - مثلاً - إلى آخر ما مرّ من الشروط. ولا يكفي الشهادة المطلقة والمجملة؛ بأن يشهد على وقوع الرضاع المحرّم، أو يشهد - مثلاً - على أنّ فلاناً ولد فلانة، أو فلانة بنت فلان من الرضاع، بل يسأل منه التفصيل. نعم، لو علم عرفانها شرائط الرضاع، وأنهما موافقان معه في الرأي - اجتهاداً أو تقليداً - تكفي.

أقول: قد صرّح بذلك المحقّق في «الشرائع» فقال: «لا تقبل الشهادة بالرضاع إلا مفصلة» ثمّ علّله بقوله: «لتحقّق الخلاف في الشرائط المحرّمة، واحتمال أن يكون الشاهد قد استند إلى عقيدته». وأضاف في «الجواهر» - بعد قول المحقّق: «لا تقبل الشهادة بالرضاع إلا مفصلة» - : «بجميع ما يعتبر عند الحاكم الذي تقوم عنده الشهادة؛ حتّى عدم قيء اللبن بناءً على اعتباره عنده، بلا خلاف أجده ممّن تعرّض لها»^١. ومثله إذا شهدا بأنّ فلاناً أخ رضاعي لفلانة.

والوجه فيه ظاهر؛ وهو أنّ الشهادة - مع قطع النظر عن حدودها - أمر عقلائي يعتمد عليه لكشف الحقوق، والحدود، وموضوعات الأحكام، وهم لا يعتمدون على الشهادة المجملة في الأمور التي تختلف فيها الآراء. وكلّ ما كان مثل الرضاع في تعدّد الآراء وتكرّرها فيه، فهو أيضاً لا تقبل الشهادة فيه مجملة، مثل ما إذا شهد الشاهدان بالكريّة، أو بنجاسة الماء، أو غير ذلك من أشباهه ممّا يختلف فيه الفقهاء.

١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٤١.

نعم، استثني منه ما إذا كان الشاهدان من مقلّدي الحاكم، أو ممّن يكون عقيدته عقيدته.

ولا فرق بين أن تكون الشهادة عند الحاكم، أو عند غيره؛ إذا لم تكن محلاً للدعوى والمنازعة.

ولو قلنا بعدم اعتبار التعدّد في إثبات الموضوعات في غير مورد دعاوي، وقلنا بحجّية خبر الواحد في الموضوعات - كما هو الأقوى - كان الأمر أيضاً كذلك.

☆ ☆ ☆

(مسألة ٧): الأقوى أنه تُقبل شهادة النساء العادلات في الرضاع
مستقلات؛ بأن تشهد به أربع نسوة، ومنصّات؛ بأن تشهد به امرأتان مع
رجل واحد.

أقول: الأولى أن نتعرّض لأحكام شهادة النساء في جميع الأبواب، فنتكلّم أولاً
في حكم شهادتهنّ في أبواب الرضاع، ثمّ نعقبه بشهادتهنّ في الموارد التالية:
الأول: قبول شهادتهنّ في مختصّات النساء؛ وما لا يطّلع عليه غيرهنّ عادة،
كالولادة، والاستهلال، والعيوب الباطنة، وشبهها.
الثاني: شهادتهنّ في أبواب الحدود.
الثالث: شهادتهنّ في القصاص والديات.
الرابع: شهادتهنّ في الحقوق والأموال.
الخامس: شهادتهنّ في النكاح.
السادس: شهادتهنّ في الطلاق.
والواجب أخيراً بيان فلسفة الفرق بينهنّ وبين الرجال؛ في قبول شهادتهنّ في
بعض الأمور دون بعض، وكذا الفرق في العدد بينهما.

حكم شهادة النساء في أبواب الرضاع

المشهور والمعروف بين الأصحاب، قبول قولهنّ في الرضاع، وقد حكى هذا
القول عن جماعة كثيرة من الأصحاب؛ حتّى أنّ صاحب «الجواهر» حكاه عمّا
يقرب من عشرين كتاباً بالمباشرة، وعن عدّة كتب بالواسطة، بل ادّعى الإجماع
عليه.

ولكن مع ذلك فقد ادّعى شيخ الطائفة رحمته الله الإجماع على عدم القبول؛ قال في

«الخلاف»: «لا تقبل شهادة النساء عندنا في الرضاع بحال. وقال أبو حنيفة وابن أبي ليلى: لا تقبل شهادتهنّ منفردات إلا في الولادة... وقال الشافعي: شهادتهنّ على الأفراد تقبل في أربعة مواضع: الولادة، والاستهلال، والرضاع، والعيوب تحت الثياب، وبه قال ابن عباس والزهري، ومالك، والأوزاعي» ثمّ قال: «دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم...»^١.

والإنصاف: أنّ دعواه الإجماع هنا، من قبيل الإجماع على القاعدة وشبهها، وإلا فالمخالفون في المسألة كثيرون.

وقال المحقق الثاني في «جامع المقاصد»: «اختلف الأصحاب في أنّه هل تقبل شهادة النساء في الرضاع منفردات؟ على قولين: فذهب الشيخ في «الخلاف» وابن إدريس إلى عدم قبولهنّ، وذهب المفيد والسيد وسلار وابن حمزة وجمع من الأصحاب، إلى القبول»^٢.

وعلى كلّ حال: لا ينبغي الشكّ في شهرة هذا القول بين الأصحاب. واستدلّ له بأمور:

الأمر الأوّل: وهو العمدة - دخول الرضاع في الأمور الخفيّة التي تعمّ بها البلوى، ولا يطلع عليها غالباً إلا النساء، فقد وردت أحاديث كثيرة في قبول قولهنّ في هذه الأمور، وهي من قبيل القواعد الكلّية، وحاصلها: أنّه تقبل شهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال، أو لا يستطيع الرجال النظر إليه:

منها: ما عن أبي بصير، قال: سألته عن شهادة النساء، فقال: «تجوز شهادة النساء وحدهنّ على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه...»^٣.

ومنها: ما عن إبراهيم الحارقي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تجوز شهادة

١. الخلاف ٥: ١٠٦.

٢. جامع المقاصد ١٢: ٢٦٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١. كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤.

النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه، ويشهدوا عليه...»^١.
ومنها: ما عن محمد بن الفضيل، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح، أو طلاق، أو رجم؟ قال: «تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه، وليس معهنّ رجل...»^٢.
ومنها: ما عن عبدالله بن سنان، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا تجوز شهادة النساء في رؤية الهلال...» وقال: «تجوز شهادة النساء وحدهنّ بلا رجال في كلّ ما لا يجوز للرجال النظر إليه»^٣.
ومنها: ما عن داود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أجيز شهادة النساء في الغلام؛ صاح، أم لم يصح، وفي كلّ شيء لا ينظر إليه الرجال، تجوز شهادة النساء فيه»^٤.
ومنها: ما عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنّه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود؛ إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»^٥.
ومنها: ما عن محمد بن سنان، عن الرضا عليه السلام وفيه قال: «لا تجوز شهادتهنّ إلا في موضع ضرورة، مثل شهادة القابلة، وما لا يجوز للرجال أن ينظروا إليه...»^٦. هذا. ولكنّ الكلام في صغرى هذه القاعدة الكلّية في المقام؛ وأنّه هل تشمل مسألة الرضاع، أم لا؟ فقد صرّح غير واحد من أكابر فقهاء الأصحاب - مثل الشهيد الثاني

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١٠.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٤، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١٢.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤٢.

٦. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٥، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٥٠.

في «المسالك»^١، والمحقق الثاني في «جامع المقاصد»^٢، وصاحب «الجواهر»^٣ - :
«بأن هذا داخل تحت عنوان القاعدة».

وهو الأقوى؛ والوجه فيه أنه وإن أمكن اطلاع الرجال المحارم على أمر الرضاع - لو قلنا بجواز نظرهم إلى مثل الثدي، وهو قابل للمناقشة - وكذا الزوج، بل وغير المحارم إذا اتفق نظرهم إليه بدون قصد، أو إذا لم يكن فيه إثم حال التحمل، مثل ما إذا كان صبياً مراهقاً، ثم صار عند الشهادة بالغاً؛ بناءً على كفاية مثل ذلك، ولكن الغالب كونه ممّا يطّلع عليه خصوص النساء.

والمراد بالقاعدة هو الغلبة - لا كونه دائماً - لانصرافها إليها، وإلا أمكن المناقشة في الاستهلال، بل الولادة، بل وغيرها؛ لأنه كثيراً ما تدعو الضرورة لنظر الأطباء إليهن، ولا سيما في أعصارنا، أو يكون في السفر، وليس معها امرأة في مثل الولادة وشبهها.

الأمر الثاني: طائفة ثانية من الروايات التي استدلت بها للمطلوب؛ وهي ما دلت على جواز شهادة النساء في خصوص بعض مصاديق ما لا يحلّ للرجال النظر إليه؛ بدعوى إمكان إلغاء الخصوصية منها، أو دعوى الأولوية بالنسبة إلى الرضاع، وهي أيضاً كثيرة:

منها: ما عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: وسألته عن شهادة القابلة في الولادة، قال: «تجوز شهادة الواحدة» وقال: «تجوز شهادة النساء في المنفوس، والعُدرة»^٤.

ومنها: ما عن محمد بن مسلم - في حديث - قال: سألته عن النساء، تجوز

١. مسالك الأفهام ١٤: ٢٥٨.

٢. جامع المقاصد ١٢: ٢٦٥.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٣٤٥.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١. كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٢.

شهادتهن؟ قال: «نعم؛ في العُدرة، والنفساء»^١.

ومنها: ما عن عبدالله بن بكير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تجوز شهادة النساء في العُدرة، وكلّ عيب لا يراه الرجل»^٢.

ومنها: ما عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أتى أمير المؤمنين عليه السلام بامرأة بكر زعموا أنّها زنت، فأمر النساء فنظرن إليها، فقلن: هي عذراء، فقال: ما كنت لأضرب من عليها خاتم من الله، وكان يجيز شهادة النساء في مثل هذا»^٣.

ومنها: ما عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله وفيه قال عليه السلام: «تجوز شهادة النساء في المنفوس، والعُدرة»^٤.

ومنها: ما عن العلاء، عن أحدهما عليه السلام وفيه قال: وسألته: هل تجوز شهادتهنّ وحدهنّ؟ قال: «نعم؛ في العُدرة، والنفساء»^٥.

ومنها: ما عن محمد بن مسلم، قال: سألته: تجوز شهادة النساء وحدهنّ؟ قال: «نعم؛ في العُدرة، والنفساء»^٦.

ومنها: ما عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: «تجوز شهادة امرأتين في استهلال»^٧.

ومنها: ما عن «دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبدالله عليهم السلام أنّهم قالوا: «يجوز في الأموال، وفيما لا يطلع عليه إلا النساء من النظر إلى النساء،

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٤، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١٣.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٥، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١٤.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٦، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١٨.

٦. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٦، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١٩.

٧. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤١.

والاستهلال، والنفاس، والولادة»^١... إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا المعنى. وهناك روايات أخرى تدلّ على قبول شهادتهنّ في الاستهلال^٢. وهذه الروايات وإن كان جلّها أو كلّها ضعيفة الإسناد، ولكنها مجبورة بالعمل، فتأمل.

إنّما الكلام في إمكان إلغاء الخصوصية منها، أو دعوى الأولوية؛ فقد قال صاحب «الجواهر»^٣: «والرضاع إن لم يكن أولى من بعضها، فهو مثله»^٣. أقول: لا شكّ في أنّ الرضاع ليس أولى من النفاس، والولادة، والعُدرة، والعيوب الموجودة في الفرج، بل ليس مثلها، ولكنّه أولى من الاستهلال، أو مثله؛ فإنّ سماع صيحة الولد عند الولادة، أهون من مشاهدة الرضاع لأنّ ذاك بالسمع، وهذا بالمشاهدة. والظاهر أنّ مراده هذا أيضاً.

الأمر الثالث: قسم ثالث من الأخبار تدلّ على قيام امرأتين مقام رجل واحد على الإطلاق، ومقتضى إطلاقها قبول شهادتهنّ مطلقاً إلا ما خرج بالدليل: منها: ما في «تفسير العسكري^٤»: «عدلت امرأتان في الشهادة برجل واحد، فإذا كان رجلاً أو رجل وامرأتان أقاموا الشهادة، قضي بشهادتهم»^٤. ولكن - مع الغضّ عن السند - يرد عليه أولاً: أنّه يمكن أن يقال: إنّهُ ليس في مقام البيان من ناحية موارد الشهادة.

وثانياً: أنّه لو كان مطلقاً لزم تخصيص الأكثر؛ لما يأتي إن شاء الله، أو التخصيص الكثير المستهجن.

ومنها: ما عن عبدالكريم بن أبي يعفور، عن أبي جعفر^٥ قال: «تقبل شهادة

١. دعائم الإسلام ٤: ١٨٤٣/٥١٤؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٤٢٥، كتاب الشهادات، الباب ١٩، الحديث ٥.

٢. راجع: مستدرک الوسائل ١٧: ٤٢٤، كتاب الشهادات، الباب ١٩.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٣٤٥.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٧٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٥، الحديث ٥.

المرأة والنسوة إذا كنَّ مستورات، من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في أُنديتهم»^١.

وفيها: - مضافاً إلى ضعف سندها؛ لجهالة عبدالكريم بن أبي يعفور - أنها على الظاهر، ليست في مقام البيان من ناحية موارد قبول شهادتهنّ.

الأمر الرابع: ما عن عبدالله بن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام: في امرأة أرضعت غلاماً وجارية، قال: «يعلم ذلك غيرها؟» قال: لا، قال: فقال: «لا تصدّق إن لم يكن غيرها»^٢.

ومفهومها قبول شهادتها إذا شهد معها غيرها؛ رجلاً كان، أو امرأة، ومفهوم الشرط حجة. ولكن ضعف السند يمنع عن الأخذ بها، إلا أن ينجر بعمل المشهور، فتأمل.

هذا كله في أدلة المشهور، وهي كافية في إثبات حجّية شهادتهنّ في الجملة في الرضاع.

أما أدلة المخالفين، فقد استدلّ لهم في إثبات عدم القبول بأمور:

الأول: الأصل؛ فإنّ مقتضى أصالة عدم الحجّية في الأمارات، هو عدم القبول. وجوابه ظاهر؛ فإنّ التمسك بالأصل - بعد وجود الدليل على الحجّية - لا معنى له.

الثاني: المرسلّة التي ذكرها في «المبسوط» قال: «أصحابنا رووا: أنّه لا يقبل شهادة النساء في الرضاع أصلاً»^٣.

وهو ضعيف السند، ولا سيّما مع عدم ذكره في كتابيه اللذين جعلهما لجمع الأخبار.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٨، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ٢٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٢، الحديث ٣.

٣. المبسوط ٨: ١٧٢.

الثالث: إجماع الشيخ الذي نقله في «الخلافة».

وجوابه ظاهر مع ذهاب المشهور إلى خلافه، فكأنه إجماع على القاعدة والأصل، فالأقوى قبول شهادة النساء في الرضاع في الجملة. وهناك قولان شاذان يكون كلاهما على طرف الخلاف لقول الناقلين: **أولهما:** ما حكى عن القاضي: «من أنه لا يقبل دعوى الرضاع إلا بشهادتهن». **ثانيهما:** ما حكى عن «التحرير»: «من عدم قبول المنضّمات هنا». واللازم غضّ النظر عنهما أيضاً بعد عدم وجود دليل عليهما.

الكلام في العدد

هناك أقوال أربعة، كما يظهر من كلماتهم: الأول: أن اللازم كون العدد أربع نسوة، وهو المشهور. الثاني: أنه يكفي اثنتان، وهو محكي عن المفيد. الثالث: أنه تكفي واحدة، وهو محكي عن سَلار بن عبدالعزیز. الرابع: أن الواجب هو الأربع، ولكن يثبت بالواحدة بمقدار الربع، وبالاثنتين بمقدار النصف... وهكذا في أمثال الإرث وشبهه، وهو محكي عن ابن الجنيد^١. ولكنّه خارج عما نحن بصدده في مسألة الرضاع؛ لأنّ حرمة النكاح لا تقبل التفسير. ويدلّ على قول المشهور، الاستقراء الحاصل من الأدلّة على كون قول الامرأتين بحكم رجل واحد في الأبواب المختلفة، واللازم الأخذ به ما لم يدلّ دليل على خلافه. ومن المعلوم أنّ الأصل في المقام عدم الحجّية ما لم يقدّم دليل عليها؛ لما ذكرناه في أبواب حجّية الظنون، وهذا هو الأقوى. واستدلّ على كفاية اثنتين، بما رواه أبو بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تجوز

١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٤٦.

شهادة امرأتين في استهلال»^١.

وفي «فقه الرضا» أيضاً: «وروي أنه تجوز شهادة امرأتين في استهلال الصبي...»^٢.

وقد عرفت في حديث عبدالله بن بكير، عن بعض أصحابنا، عن الصادق عليه السلام قوله: «لا تصدق إن لم يكن غيرها»^٣، وإطلاق مفهومه يدل على كفاية الاثنتين. وجميعها محل الإشكال:

أما الأول والثاني، فهما واردان في الاستهلال، وشمولهما للرضاع بالأولوية مشكل، بل الأمر بالعكس، كما لا يخفى.

وأمّا الثالث، فهو مرسل غير منجر بعمل الأصحاب. مضافاً إلى أن إطلاقه قابل للتقييد.

وأمّا الدليل على كفاية الواحدة، فهو ما رواه الحلبي - في الصحيح - عن الصادق عليه السلام و فيه قال: وسألته عن شهادة القابلة في الولادة، قال: «تجوز شهادة الواحدة...»^٤ الحديث.

ويرد عليها **أولاً**: أنها واردة في غير الرضاع، والأخذ بها في الرضاع - من باب الأولوية - مشكل، كما عرفت.

وثانياً: أنها يمكن أن تكون ناظرة إلى حكم الميراث، وأنها تقبل في ربع الميراث، كما ورد في غير واحد من روايات أبواب الشهادة، وهذا أمر غير ممكن في الرضاع.

وثالثاً: أنه يمكن حملها - بالنسبة إلى باب الرضاع - على الاستحباب، كما

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤١.

٢. الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٣٠٨؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٤٢٦، كتاب الشهادات، الباب ١٩، الحديث ٨.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٢، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٢.

احتمله في «الجواهر» لما أفاده السيّد في الناصريات من دعوى إجماع أصحابنا على استحباب قبول شهادة المرأة الواحدة في الرضاع.

مضافاً إلى النبوي ﷺ الذي رواه الدار قطني في سننه: «دعها، كيف وقد شهدت السوداء؟!». ١.

هذا كله مضافاً إلى إعراض الأصحاب عن جميع ذلك، فلو كانت بالغة حدّ الحجّية، أسقطها إعراض الأصحاب، كيف ولم تبلغ هذا الحدّ؟!.

البحث عن شهادة النساء في غير الرضاع

الأول: قبول شهادتهنّ في مختصّات النساء

لا شكّ في قبول شهادتهنّ منفردات في مختصّاتهنّ، كالاستهلال، والولادة، والنفاس، والعُدّة، والحيض، والبكارة، والعيوب الخفيّة، وشبهها، والظاهر أنّ المسألة من المسلّمات بينهم؛ لعدم نقل خلاف فيها. وتدلّ عليه طائفتان من الروايات التي قدّمناها:

الأولى: العمومات الدالّة على قبول شهادتهنّ فيما لا يجوز للرجال النظر إليه، أو ما لا يحلّ نظرهم إليه، أو ما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وقد حكيناها بالتفصيل في أحكام شهادة النساء في الرضاع آنفاً، وهي كثيرة مستفيضة.

الثانية: ما وردت في الموارد الخاصّة، مثل النفاس، والعُدّة، والاستهلال، والحيض؛ ممّا يمكن اصطيد العموم منها، وقد عرفتها أيضاً بالتفصيل في الفصل السابق.

أضف إلى ذلك شهادة الاعتبار؛ فإنّ هذه الأمور ممّا تشتدّ الحاجة إليها، ولا يجوز في الشرع نظر الرجال إليها - وإن كان بعضها لا يجوز نظر النساء إليها أيضاً، ولكن

١. راجع: سنن الدار قطني ٤: ١٧٥-١٧٧/١٥-١٨.

من الواضح الفرق بينهما - فلو لم تقبل فيها شهادة النساء، لاختل أمر القضاء في كثير من الأمور الراجعة إليهنّ، وهذا دليل على قبول قولهنّ.

وهل يجوز قبول شهادتهنّ منضمّات إلى الرجال؛ بأن يكون الشاهد رجلاً واحداً وامرأتين؟ المشهور هذا، كما في «كشف اللثام» وقال في «الجواهر»: «لم أتحقّق فيه خلافاً؛ وإن حكى عن القاضي أنّه قال: لا يجوز أن يكون معهنّ أحد من الرجال»^١. ولكن عدّ القاضي مخالفاً مشكلاً؛ لأنّ قوله: «لا يجوز...» يمكن أن يكون ناظراً في الحكم التكليفي، كما هو الغالب، لا الحكم الوضعي؛ أي الحجّية على فرض تحقّق شهادة الرجل شهادة جامعة للشروط. وهذا الفرض ليس بنادر وإن كان قليلاً في مقام المقايسة مع شهادة النساء؛ فإنّه قد يكون الشاهد الزوج، أو الطبيب المعالج من باب الضرورة، أو غير الطبيب إذا توقّف القضاء على شهادة الرجال؛ لعدم التمكن من كمال العدد من النساء، أو ما إذا وقع نظرهم إليها من باب الاتفاق، أو غير ذلك. وعلى كلّ حال: فقد استدلّ له في «الجواهر» بالعمومات، ومعلومية كون الرجال هم الأصل في الشهادة^٢.

والتمسك بالعمومات حسن لو وجد عامّ في مقام البيان. وأمّا التمسك بكون الرجل هو الأصل، فلا مانع منه؛ بمعنى أولوية شهادة الرجال لو فرض التمكن منها بطريق شرعي.

الثاني: شهادة النساء في الحدود

المعروف والمشهور عدم قبول شهادة النساء فيها؛ قال في «المبسوط» - بعد تقسيم الحقوق إلى ضربين: حقّ الله، وحقّ الآدمي، وبعد شرح أحكام حقوق الآدمي من ناحية الشهادة - ما نصّه: «فأمّا حقوق الله» ومراده من ذلك الحدود

١. جواهر الكلام ٤١: ١٧٢.

٢. جواهر الكلام ٤١: ١٧١.

«فجميعها لا مدخل للنساء ولا مدخل للشاهد مع اليمين فيها... وروى أصحابنا: أن الزنا يثبت بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نسوة»^١.

وقال المفيد في «المقنعة»: «ولا يقبل في الزنا واللواط - ولا شيء مما يوجب الحدود - شهادات النساء، ولا يقبل في ذلك إلا شهادات الرجال العدول البالغين...»^٢.
وقال أيضاً: «ولا تقبل في الزنا واللواط والسحق، شهادة أقل من أربعة رجال مسلمين عدول، ولا تقبل شهادة النساء في النكاح، والطلاق، والحدود»^٣.

وصرح في «الجواهر» في موضع: «بأن حق الله منه ما لا يثبت إلا بأربعة رجال، كالزنا، واللواط، والسحق»^٤، وفي موضع آخر: «ومنه ما يثبت بشاهدين عدلين؛ وهو ما عدا ذلك من الجنايات الموجبة للحدود، كالسرقة، وشرب الخمر، والرذة»^٥، وفي موضع ثالث: «ولا يثبت شيء من حقوق الله تعالى بشاهد وامرأتين، ولا بشاهد ويمين، ولا بشهادة النساء منفردات وإن كثرن؛ بلا خلاف أجده فيه»^٦.

واستدل بالنسبة إلى الزنا بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءٍ...﴾^٧.

وقوله تعالى: ﴿... فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ...﴾^٨.

وقوله تعالى: ﴿لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءٍ...﴾^٩.

١. المبسوط ٨: ١٧٢.

٢. المقنعة: ٧٢٧ و٧٧٥.

٣. المقنعة: ٧٢٧.

٤. جواهر الكلام ٤١: ١٥٤ و١٥٨ و١٥٩.

٥. جواهر الكلام ٤١: ١٥٨.

٦. جواهر الكلام ٤١: ١٥٩.

٧. النور (٢٤): ٤.

٨. النساء (٤): ١٥.

٩. النور (٢٤): ١٣.

والظاهر أنّ هذه الآيات الكريمة، في مقام بيان ما يكفي لإثبات الزنا، فلو كان غير أربعة رجال كافياً لإثبات هذه الجريمة، لكان من الواجب الإشارة إليه، كما في قوله تعالى في آية كتابة الدين: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ...﴾^١.

فهذه الآيات تثبت شيئاً، مع كونها تنفي ما عداها، ومن المعلوم أنّ ذكر العدد بصورة المؤنث، دليل على أنّ المراد بالشهداء هو الرجال. مضافاً إلى أنّ «الشهداء» جمع «شهيد» ومؤنثه «شهيدة».

ويدلّ عليه أيضاً روايات كثيرة مذكورة في «الوسائل» وغيرها:

منها: ما رواه جميل بن درّاج ومحمّد بن حمران، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده؛ إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: لا يبطل دم امرئ مسلم»^٢.

ودلالاتها من ناحية المفهوم واضحة؛ فإنّ حصر شهادتهنّ بالقتل الذي هو من حقوق الناس، دليل على عدم نفوذها في الحدود الإلهية. وسندها أيضاً صحيح معتبر، بل هي في حكم روايتين.

ومنها: ما عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»^٣.

ومنها: ما عن موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا قود»^٤.

ومنها: ما عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: «أنّه كان يقول:

١. البقرة (٢): ٢٨٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٨، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٢٩.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٩، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٣٠.

شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود؛ إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»^١.

والرواية الأولى معتبرة بحسب السند ظاهراً؛ فإن غياث بن إبراهيم وإن كان من البتريّة؛ أي زيدية العامّة، ولكنّه ثقة، وأحمد بن أبي عبدالله البرقي، هو أحمد بن محمّد بن خالد البرقي الذي كان من الثقات؛ حتّى أنّ ابن الغضائري صرّح بوثاقته في نفسه، وإن كان يكثر النقل عن الضعاف، وهذا ما عابوه عليه، ولذا فإنّ أحمد بن محمّد بن عيسى الذي كان من رؤساء القميين، بَعده عن قم، ثمّ أعاده واعتذر إليه، ولمّا مات مشى في جنازته حافياً حاسراً. وكأنّه عمل بسياسة القطع والوصل؛ لإرشاده إلى ما هو الأفضل، وكذا إرشاد غيره.

وما أبعد ما بينه وبين ما يجري في قم في زماننا هذا، وإلى الله المشتكى. والثانية ضعيفة؛ فإنّ محمّد بن هلال من المجاهيل. كما أنّ حال السكوني في الرواية الثالثة أيضاً معلوم.

وهناك روايات أخرى رواها في «المستدرک» عن «الجعفریات» و«دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبدالله عليهم السلام فراجع^٢. والاستدلال بها - مع تعاضد بعضها ببعض، وصحّة بعضها، وتضافرها، وعمل المشهور بها - ممّا لا إشكال فيه.

نعم، هناك رواية تعارضها؛ وهي ما عن عبدالرحمان، وفيها قال عليه السلام: «تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال»^٣.

ويرد عليها أولاً: بضعف السند؛ فإنّ القاسم هو القاسم بن سليمان الذي يروي عنه

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤٢.

٢. الجعفریات: ١٩٩ / ٧٣٦؛ دعائم الإسلام ٢: ٥١٤ / ١٨٤٣ و ٤٥١ / ١٥٧٨؛ مستدرک الوسائل

١٧: ٤٢٥، كتاب الشهادات، الباب ١٩، الحديث ٢ و ٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٦، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٢١.

الحسين بن سعيد، وهو مجهول الحال.

وبعدم المكافأة لأدلة المشهور **ثانياً**: لإمكان الجمع الدلالي بينهما بحمل الأخيرة على قبول شهادتهنّ - في الجملة - في حدّ الزنا، كما سيأتي إن شاء الله، والشاهد على هذا الجمع الروايات الدالة على هذا المعنى.

سلمنا، ولكنّ الترجيح للأولى؛ لموافقة الشهرة وكتاب الله تعالى.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ النسبة بينهما بالعموم والخصوص المطلق، فلا تصل النوبة إلى المرجّحات.

بقي هنا أمران:

الأمر الأوّل: أنّ المعترف في الشهادة على الزنا، أربعة رجال، ولا دليل عليها في اللواط والمساحقة، ولكنّ الأصحاب أحقّهما به؛ لما ورد في اللواط من لزوم الأقارير الأربعة، ولكون المساحقة في النساء بمنزلة اللواط في الرجال. مضافاً إلى أنّ الأمر فيهما أشدّ. ومضافاً إلى أنّ الحدود والدماء، لا بدّ من الاحتياط فيها، والله العالم.

الأمر الثاني: أنّه قد استثنى الأصحاب من عدم حجّية شهادة النساء في أبواب الحدود، مورداً واحداً؛ وهو الزنا، بشرط أن تكون شهادتهنّ منضّات إلى الرجال، وكانوا ثلاثة رجال وامرأتين، أو رجلين وأربع نسوة، إلا أنّ الأخير لا يثبت به الرجم، ويثبت به الجلد، بخلاف الأوّل، فإنّه يثبت به الجلد والرجم؛ كلّ ذلك بدلالة روايات مستفيضة معتبرة^١، وتفصيله في محلّه من أبواب أحكام الزنا.

وهذا الحكم تعبّدي لا نعلم مصلحته، وكم له من نظير! وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

١. رواها في وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١ و٣٥٣، في الباب ٢٤ من أبواب الشهادات الحديث ٣ و١٠، ورواها

في الباب ٣٠ من أبواب الحدود، الحديث ١... إلى غير ذلك. [منه دام ظلّه]

الثالث: شهادة النساء في القصاص والديات

اختلف الأصحاب في قبول شهادتهنّ على القتل؛ قال شيخ الطائفة رحمته الله: «ويجوز شهادة النساء في القتل والقصاص؛ إذا كان معهنّ رجال، أو رجل؛ بأن يشهد رجل وامرأتان على رجل بالقتل، أو الجراح. فأما شهادتهنّ على الانفراد فإنّها لا تقبل على حال»^١.

ولكن صرّح في «الخلافة» بعدم قبول شهادتهنّ في القتل، حيث قال: «لا يثبت النكاح والخلع والطلاق والرجعة والقذف والقتل الموجب للقود... إلاّ بشهادة رجلين، ولا يثبت بشهادة رجل وامرأتين...، وبه قال مالك، والشافعي، والأوزاعي، والنخعي» ثمّ قال: «وقال الثوري وأبو حنيفة وأصحابه: يثبت كلّ هذا بشاهد وامرأتين؛ إلاّ القصاص، فإنّه لا خلاف فيه»^٢.

وصرّح المحقّق في كتاب الشهادات، بثبوت القصاص بالشاهد والمرأتين - على الأظهر - بعد إظهار التردّد فيه.

وقال في «المسالك»: «واعلم أنّ محلّ الإشكال شهادتهنّ منضمّات إلى الرجال، وأمّا على الانفراد فلا تقبل شهادتهنّ قطعاً»^٣.

والسبب في الخلاف تعارض الروايات في المسألة، فقد وردت فيها طائفتان:

الطائفة الأولى: ما دلّت على عدم القبول:

منها: ما عن زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شهادة النساء... تجوز شهادة

النساء مع الرجال في الدم؟ قال: «لا»^٤.

ومنها: ما عن محمّد بن الفضيل، وفيها قال الرضا عليه السلام: «ولا تجوز شهادتهنّ في

١. النهاية: ٣٣٣.

٢. الخلافة: ٦: ٢٥٢.

٣. مسالك الأفهام ١٤: ٢٥٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٤، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١١.

الطلاق، ولا في الدم»^١.

ومنها: ما عن إبراهيم الحارقي، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تجوز شهادة النساء... ولا تجوز في الطلاق، ولا في الدم»^٢.

ومنها: ما عن أبي بصير، قال: سألته عن شهادة النساء، فقال: «... وتجاوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل، ولا تجوز في الطلاق، ولا في الدم»^٣.

ومنها: ما عن موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا القود»^٤... إلى غير ذلك ممّا في هذا المعنى. ودلالاتها - كإسنادها - وافية بالمقصود، ولا سيّما مع تضافرها.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على قبول شهادتهنّ:

منها: ما عن جميل بن درّاج ومحمّد بن حرمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلنا: أتجاوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده؛ إنّ علياً عليه السلام كان يقول: لا يبطل دم امرئ مسلم»^٥.

ومنها: ما عن أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام... تجوز شهادة النساء في الدم مع الرجال»^٦.

ومنها: ما عن زيد الشحام... قال: فقلت: أفتجاوز شهادة النساء مع الرجال في الدم؟ قال: «نعم»^٧.

والتعارض بين الطائفتين ظاهر، فاللازم الجمع الدلالي بينهما لو وجد، وإلّا

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٩، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٣٠.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١.

٦. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٧، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٢٥.

٧. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٩، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٣٢.

فالرجوع إلى المرجّحات. وقد ذكر للجمع بينهما وجوه ثلاثة:

أولها: ما عن شيخ الطائفة؛ من حمل ما دلّ على القبول على الدية، وما دلّ على عدمه على القصاص، وقد اختاره جماعة، كما في «المسالك».

وهذا الجمع - كما تراه - جمع تبرّعي؛ لعدم الشاهد عليه، وقد ذكرنا في محلّه عدم اعتبار الجمع التبرّعي.

مضافاً إلى ما أورده عليه في «الجواهر»: «مع شدّة مخالفته للقواعد ضرورة كون المفروض شهادتهنّ بما يقتضي القصاص»^١؛ لأنّ القصاص هو مقتضى القاعدة في قتل العمد، وأمّا أخذ الدية فمخالف للقاعدة، ولذا لا يعدل إليها إلاّ بعد قبول القاتل.

ثانيها: الجمع الذي مال إليه في «الجواهر» وحاصله: أنّه تحمل النافية على موارد القصاص؛ أي قتل العمد، والمثبتة على موارد الدية؛ وهو قتل الخطأ، وشبه العمد؛ فإنّ الثاني من الأمور المالية التي سيأتي قبول شهادة النساء فيها، بخلاف الأوّل. وفيه أيضاً: أنّه من الجمع التبرّعي؛ لعدم وجود شاهد في روايات الباب عليه.

ثالثها: حمل النافية على شهادتهنّ منفردات، والمثبتة على شهادتهنّ منضمّات. وهذا الجمع أسوأ حالاً من الجميع؛ فإنّه - مضافاً إلى كونه من الجمع التبرّعي الذي لا شاهد له، كالأوّلين - مخالف لظاهر كثير من الروايات الناهية؛ فإنّ مورد رواية زرارة، هو السؤال عن شهادتهنّ منضمّات إلى الرجال، فقال عليه السلام: «لا تجوز»^٢، وهذا الحكم في حديث محمّد بن الفضيل^٣ وكذا حديث أبي بصير^٤، مسبوق بحكم آخر ورد في شهادتهنّ منضمّات... إلى غير ذلك ممّا قد يعثر عليه المتتبع.

فحينئذٍ لا يبقى مجال إلاّ لمراجعة المرجّحات، ومقتضى كون النافية موافقة

١. جواهر الكلام ٤١: ١٦٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٤، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١١.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٧.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤.

لأكثر العامّة - كما قد عرفت في كلام «الخلافة» - تقديم المثبتة عليها. ولكن لما كانت إراقة الدم من موارد اهتمام الشارع بها، ويدراً القصاص - كالحودود - بالشبهات، يشكل قبول شهادتهنّ في القصاص وإراقة الدماء، كما لا يخفى.

إن قلت: فما حكم ماورد في غير واحد من الروايات: من أنّه «لا يبطل دم امرئ مسلم»؟

قلت: لا يبطل الدم بعدم قبول شهادتهنّ؛ لأنّ شهادتهنّ قد تكون من مصاديق اللوث، وهو غير بعيد، فلا يبطل الدم. مضافاً إلى أنّ الرجوع إلى بيت المال في هذه الأبواب، له باب واسع. هذا كلّ في قتل العمد.

وأما قتل الخطأ وشبه العمد، فلمّا كانا يرجعان إلى الأمور المالية، فلا يبعد قبول شهادة النساء فيهما، كما سيأتي إن شاء الله.

الرابع: شهادتهنّ في الحقوق والأموال

المعروف بين الأصحاب قبولها في حقوق الآدميين؛ قال في «الشرائع»: «ومنها ما يثبت بشاهدين، وشاهد وامرأتين، وشاهد ويمين؛ وهو الديون والأموال، كالقرض، والقراض، والغصب، وعقود المعاوضات، كالبيع، والصرف والسلم، والصلح، والإجازات، والمساقاة، والرهن، والوصيّة له،... والجنابة التي توجب الدية»^١.

وذكر صاحب «الجواهر» في ذيل كلامه ما نصّه: «بل الظاهر ثبوت ذلك كلّ بهما» أي بامرأتين «مع اليمين، وفاقاً للمشهور شهرة عظيمة، بل عن الشيخ في «الخلافة» الإجماع عليه»^٢.

ومن الواضح: أنّه إذا كانت شهادة امرأتين مع اليمين مقبولة، كانت شهادتهما مع رجل واحد - بل شهادة أربع نسوة - مقبولة. ودعوى أنّه مخالف للإجماع، ممنوعة.

١. شرائع الإسلام: ٤: ١٣٧.

٢. جواهر الكلام: ٤١: ١٦٧.

وقال العلامة في «المختلف»: «المال - سواء كان ديناً كالقرض، أو عيناً - يثبت بشاهد وامرأتين إجماعاً، وكذا بشاهد ويمين. وهل يثبت بشهادة امرأتين ويمين المدعي؟ نص في «النهاية» و«الخلاف» و«المبسوط» على قبوله، وبه قال ابن الجنيد... والوجه ما قاله الشيخ في «النهاية»^١.

وخالف ابن إدريس في «السرائر» في شهادة امرأتين مع اليمين^٢. وكيف ما كان: فيدل عليه قبل كل شيء، قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذُنُبَكُمْ مِنْ رَجَائِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ...﴾^٣.

ولكنه في خصوص الدين، وفيما لا توجد فيها شهادة الرجال. إلا أن الأخير محمول على الغالب. وذيل الآية يدل على قبول شهادتهن في البيوع أيضاً؛ وهو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ بقريئة صدر الآية. وتدلل عليه أيضاً أخبار كثيرة؛ بعضها وارد في قبول شهادتهن مع رجل واحد، وبعضها في قبول شهادتهما مع اليمين، وبعضها في قبول شهادة النساء بدون الرجال مطلقاً، فهي طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: ما تدل على قبول شهادتهن مطلقاً ولو بدون رجل: منها: ما عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أجاز شهادة النساء في الدين وليس معهن رجل»^٤.

وهذه رواية معتبرة تدل على قبول شهادتهن ولو بدون رجال، ومقتضى القاعدة أن تكون حينئذ أربع نسوة.

ومثلها رواية أخرى له^٥، والظاهر أنهما رواية واحدة بلا زيادة، ولا نقصان.

١. مختلف الشيعة ٨: ٤٩٣.

٢. السرائر ٢: ١١٦.

٣. البقرة (٢): ٢٨٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٦، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٢٠.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٣، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤٣.

ومنها: ما عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود؛ إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»^١.

وهذه أيضاً مطلقة، بل هي - بقرينة ذيلها - دليل على قبول شهادتهنّ وحدهنّ.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على قبولها منضّمة إلى الرجال:

منها: ما عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام وفيها قال الحلبي: قلت: تجوز شهادة النساء مع الرجل في الدين؟ قال: «نعم»^٢.

وهذه الرواية وإن اعتبر سندها إلا أنّها واردة في خصوص المنضّمات.

ومنها: ما عن داود بن الحصين، عن أبي عبدالله عليه السلام وفيها قال: قلت: فأنى ذكر الله قوله: ﴿فَرَجُلٌ وَأَمْرَأَتَانِ﴾؟ فقال: «ذلك في الدين؛ إذا لم يكن رجلان فرجل وامرأتان، ورجل واحد ويمين المدّعي إذا لم يكن امرأتان، قضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام بعده عندكم»^٣.

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على كفاية شهادة المرأتين مع اليمين:

منها: ما عن منصور بن حازم: أن أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: «إذا شهد لطالب الحقّ امرأتان ويمينه، فهو جائز»^٤.

ومنها: ما عن منصور بن حازم أيضاً، قال: حدّثني الثقة، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إذا شهد لصاحب الحقّ امرأتان ويمينه، فهو جائز»^٥.

وهاتان الروايتان صحيحتان. ولا يبعد أن يكون منصور بن حازم، قد سمع هذا

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٣٥.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٧١، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٥، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٧١، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٥، الحديث ٤.

الحديث مرتين: مرّة بلا واسطة، ومرّة مع الواسطة.

نعم، يمكن أن يقال: إنهما رواية واحدة، وإنّ الصحيح كونها مرسلّة، وأمّا المسندة فهي من خطأ الراوي عن منصور بن حازم، أو من خطأ النسخ. ولكن قبول ذلك - مع كونه بعيداً - لا يضرّ بالمطلوب؛ بعد تصريح منصور بن حازم بأنّ من روى عنه كان ثقة. أضف إلى ذلك، ما عرفت من عمل المشهور بها، والفتوى بمضمونها.

وجدير بالذكر: أنّ قوله: «لطالب الحقّ» الوارد في الأولى منهما، عامّ، كما أنّ الأخيرة أيضاً مطلقة تشمل جميع الحقوق. ومن المعلوم أنّه إذا كانت شهادتهما مع اليمين مقبولة، كانت شهادة أربع نسوة أيضاً مقبولة بطريق أولى.

فتحصّل من جميع هذه الروايات الواردة في الطوائف الثلاث - بعد ضمّ بعضها إلى بعض -: أنّ شهادتهنّ مقبولة في الأموال والحقوق منضّمت ومنفردات، وشهادة امرأتين مع اليمين.

إن قلت: الآية الشريفة واردة في خصوص الدين، وكذلك غير واحدة من روايات الباب، فأين الدليل على العموم؟!

قلت: أولاً: ذيل الآية - وهو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ الناظر إلى صدر الآية - دليل على قبول شهادتهما مع رجل واحد في البيوع، ويمكن إلغاء الخصوصية عن البيع - بالنسبة إلى الإجارة، والمساقاة، والمضاربة، وما أشبهها - عرفاً وإن لم يشمل مثل الوصيّة، والديات، وشبهها.

وثانياً: روايتنا منصور بن حازم دليل على قبول شهادتهنّ في الحقوق والأموال، فتكونان قرينة على سائر روايات الباب.

وثالثاً: أنّه يمكن تأييد العموم أيضاً بما ورد في قبول شهادتهنّ في الوصيّة، مثل رواية يحيى بن خالد الصيرفي^١.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٤ و٣٦٥، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤٧ و٤٨.

بقي هنا أمران:

الأمر الأول: هل تقبل شهادتهنّ في الأوقاف؟

اختاره الشيخ في «المبسوط» والحلي في «السرائر» وابن البرّاج، خلافاً لما في «الخلافة» على ما حكى عنهم. وتردّد فيه المحقّق في الشرائع أولاً، ثمّ قال: «أظهره أنّه يثبت بشاهد وامرأتين، وبشاهد ويمين»^١.

والإنصاف إمكان إثباتها بها إذا كانت من الأموال، بل وكذا إذا كانت من غيرها - كالمساجد وشبهها - بناءً على كونه من قبيل الفكّ؛ أمّا الأول فظاهر، وأمّا الثاني فلبعض العمومات السابقة.

الأمر الثاني: أنّه من هنا يظهر جواز قبول شهادتهنّ في الديات، والجنايات التي فيها الدية، وفي جميع الحقوق المرتبطة بالأموال، كحقّ الخيار، وتحقّق فسخ العقد، والأخذ بالشفعة، والإبراء، وإسقاط بعض الحقوق، وغير ذلك من أشباهه؛ للأولوية، أو لبعض العمومات السابقة، والله العالم.

الخامس: شهادة النساء في النكاح

وفيها خلاف بينهم، وأحسن كلام في المقام كلام النراقي رحمته الله في «المستند» حيث قال: «اختلفوا في قبول شهادتهنّ مع الرجال في النكاح؛ فعن المفيد و«الخلافة» والديلمي وابن حمزة والحلي وظاهر «التحرير» المنع، وعن الصيمري نسبته إلى المشهور؛ لرواية السكوني المتقدّمة.

وعن العماني والإسكافي والصدوقين والحلي و«التهذيبين» و«المبسوط» وابن زهرة و«السرائع» و«الإرشاد» و«القواعد» و«الإيضاح» و«الدروس» وغيرهم من المتأخّرين - بل الأكثر، كما عن «المسالك» - القبول، وعليه الإجماع عن «الغنية»^٢.

١. شرائع الإسلام ٤: ١٣٧.

٢. مستند الشيعة ١٨: ٢٨٩.

وهذا الخلاف نشأ من اختلاف الروايات؛ فبعضها يدلّ على قبول شهادتهنّ، وبعضها على عدم القبول، وما يدلّ على القبول أكثر وأشهر، وهي متضافرة يغنيا متضافرها عن ملاحظة أسنادها؛ ففيها طائفة تدلّ على قبولها مطلقاً:

منها: ما عن أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام: شهادة النساء تجوز في النكاح، ولا تجوز في الطلاق»^١.
وهذه الرواية مطلقة.

ومنها: ما عن إبراهيم الخارقي، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «... وتجاوز شهادتهنّ في النكاح، ولا تجوز في الطلاق»^٢.
وهذه الرواية مطلقة أيضاً.

ومنها: ما عن زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شهادة النساء، تجوز في النكاح؟ قال: «نعم، ولا تجوز في الطلاق»^٣.
وهي مثل ما مرّ في الإطلاق.

وهذه الروايات الثلاث، تدلّ على قبول شهادتهنّ ولو منفردات، بل الأخيرة صريحة فيها.

وفيه طائفة أخرى تدلّ على قبول شهادتهنّ منضّمات فقط:

منها: ما عن أبي بصير، قال: سألته عن شهادة النساء، فقال: «... وتجاوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل، ولا تجوز في الطلاق»^٤.

ومفهوم الشرط دليل على عدم قبول شهادة المنفردات.

ومنها: ما عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه سئل عن شهادة النساء في النكاح،

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٧، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٢٥.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٤، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ١١.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤.

فقال: «تجوز إذا كان معهنّ رجل، وكان عليّ عليه السلام يقول: لا أُجيزها في الطلاق»^١.

ومفهوم هذه الرواية أيضاً ظاهر.

ومنها: ما عن محمد بن الفضيل، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح، أو طلاق، أو رجم؟ قال: «... وتجاوز شهادتهنّ في النكاح إذا كان معهنّ رجل... ولا تجوز شهادتهنّ في الطلاق...»^٢.

ومنها: ما عن إسماعيل بن عيسى، قال: سألت الرضا عليه السلام: هل تجوز شهادة النساء في التزويج من غير أن يكون معهنّ رجل؟ قال: «لا، هذا لا يستقيم»^٣. وهذه تدلّ على عدم قبول المنضّات بالمنطوق.

ومن الواضح: أنّ الجمع بين الطائفتين يقتضي التقييد؛ فإنّهما من قبيل المثبت والنافي.

ولكن هاهنا روايتان معارضتان: رواية معارضة للطائفة الأولى، ورواية معارضة للطائفة الثانية:

أمّا الأولى، فهي ما تدلّ على نفي قبول شهادة النساء مطلقاً؛ على خلاف الطائفة الأولى الدالّة على قبولها مطلقاً، وهي ما رواه السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح...»^٤.

وأمّا الثانية، فهي ما دلّت على قبول شهادتهنّ منفردات؛ وهي ما رواه داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه قال: «وكان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار...»^٥.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٣٩.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤٢.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٣٥.

ومن الواضح: أنّ إعراض الأصحاب عن كليهما، يسقطهما عن الحجية. ولو سلّمنا التعارض بينهما وبين ما مرّ فلا شكّ في ترجيح الطائفتين الأوليين عليهما.

السادس: شهادة النساء في الطلاق

المشهور بينهم عدم قبول شهادة النساء في الطلاق مطلقاً، بل عن «الغنية» دعوى الإجماع عليه. ولم ينقل الخلاف فيه إلا عن الشيخ في «المبسوط» وأبي علي. وقال المحقّق الأردبيلي في «مجمع الفائدة» ما حاصله: أنّ دليل عدم قبول شهادة النساء في الطلاق، الروايات. ثمّ قال: قد تقرّر عندهم أنّ كلّ دعوة يكون المقصود بها الأموال، تثبت برجل وامرأتين، والمشهور في الطلاق عدم ثبوته إلا برجلين.

ثمّ قال: الطلاق إن لم يكن بعوض، فليس بمال وإن كان في ضمنه إسقاط مال؛ وهو النفقة. وإن كان بعوض - مثل الخلع - فيدخل في تلك القاعدة، واللازم العمل بها. ولكن ليست هذه القاعدة منصوصة، ولا مجمعة عليها^١.

والحاصل: أنّ الطلاق إذا لم يكن طلاق خلع، فلا دخل له بالأموال المالية؛ لأنّ مطالبة المهر لا تكون بالطلاق، بل بالزواج، فما قد يتوهّمه بعض العوامّ من أنّ الطلاق له أثر مالي - وهو أداء المهر - خطأ محض. نعم قد تداول بين الناس، عدم المطالبة بالمهر غالباً إلا عند الطلاق.

وأما الخلع ففي متنه البذل، وهو أمر مالي واضح، فلذا قيل بقبول شهادتهنّ فيه. هذا.

وقد يستدلّ على ما ذكر بالقاعدة المشار إليها في كلام المحقّق الأردبيلي؛ وهي أنّ كلّ أمر مالي تقبل فيه شهادة النساء، ولا تقبل في غير الأمور المالية.

١. مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٢.

ولكنّ الإنصاف: أنّها ممّا لا دليل عليها من الإجماع، أو النصوص المعتبرة، كما ذكره رحمته فلا يقبل فيه شهادة النساء منفردات، ولا منضّمات. ويدلّ عليه قبل كلّ شيء، قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^١، فإنّه في مقام البيان، ولم يذكر إلاّ شهادة عدلين، ولا سيّما مع ذكر شهادة النساء في آية الكتابة.

ولكنّ العمدة هي الروايات الكثيرة المتضافرة، بل لعلّها تبلغ حدّ التواتر^٢. وأمّا الخلع، فهو وإن كان أمراً مالياً من بعض الجهات - لأنّ البذل وارد في ذاته - ولكنّه غير مالي من جهة أخرى، ولذا يجوز للزوجة الرجوع بالبذل في العدة، ومع ذلك لا يبطل النكاح، بل يصير رجعيّاً بعد أن كان بائناً.

فلسفة الفرق بين الرجال والنساء في الشهادة

قد يقع السؤال - ولا سيّما في هذه الأيام - عن حكمة هذه الأحكام؛ وفلسفة الفرق بين الرجال والنساء في أمر الشهادة، وعدم قبول شهادتهنّ في بعض الأمور. وعلى فرض القبول، لماذا تعدّ شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد؟ وقد صدرت في هذه الأيام، صورة معاهدة بين الغربيين، تنفي جميع أشكال الاختلاف والتفاوت بين الجنسين من دون أيّ استثناء، وقد هجموا علينا من كلّ جانب لإمضاء هذه المعاهدة التي تسمّى عندهم بـ«المعاهدة الدولية» وهذه في الواقع خطوة كبيرة إلى العلمانية و(سكولاريسم) وهي تهدّد كيان المذاهب كلّها. وفي الواقع هم يريدون تحميل ثقافتهم اللادينية علينا؛ لأنّ أكبر الموانع تجاه مصالحهم غير المشروعة، هو المذهب، ولا سيّما الإسلام، وبالأخصّ مذهب أهل البيت.

١. الطلاق (٦٥): ٢.

٢. أكثرها واردة في الوسائل، المجلد ٢٧، الباب ٢٤ من كتاب الشهادات، منها الأحاديث ٢ و٤ و٥ و٧

و٨ و١١ و١٧ و٢٥ و٣٢ و٥٠... إلى غير ذلك. [منه دام ظلّه]

و لنذكر الإجابة عن هذه المعاهدة أولاً إجمالاً، ثم نشير إلى حكمة الفرق بين شهادات النساء والرجال بالخصوص:

أما الأول: فيتمّ بذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّه لا شكّ في الفرق بين الجنسين من الجهات الروحية والجسمية والخلقية بحسب الطبيعة، فالرجل جنس خشن، والمرأة ريحانة، لا قهرمانه، ولذا لا نرى في الجنود والحروب وقوّاد القوات العسكرية، من النساء إلاّ قلّة لا يمكن أن تذكر، ولو كانت المساواة موجودة من جميع الجهات، فلا بدّ أن يكون - بطبيعة الحال - نصف الجنود من الرجال، ونصفهم من النساء، ونصف الرجال السياسيين منهم، ونصف منهنّ، ونصف سائقي السيّارات والقطارات والطائرات منهم، ونصف منهنّ، ونصف رجال الأمن والشرطة وعمّال تنظيف المدن وأرباب البنوك وبنائى المساكن - وغيرها من أشباهها - منهم، ونصف منهنّ، فهل يوجد في المراكز الدولية من أحد الجنسين ما يساوي الجنس الآخر؟! إنّنا لا نرى شيئاً من ذلك، لماذا؟! الثانية: أنّ الله خلق كلّاً من الجنسين بخلقة خاصّة به، والقوانين مهما كانت، لا تعارض ولا تنازع الفطريات وقوانين الخلق؛ حتّى أنّنا لا نرى في البلاد التي قرّرت المساواة بينهما منذ زمن طويل، المساواة التي يدّعونها، فاللازم إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، وإعطاء كلّ من الجنسين ما يليق به، فتحميله غير ما خلق له، ظلم ظاهر.

ويتلخّص من ذلك أمور لا بدّ من التنبيه عليها:

الأول: هل المدار على المساواة، أو رعاية التناسب؟

وبعبارة أخرى: هل المدار على العدالة، أو المساواة؟

إنّ العدالة تقتضي وضع كلّ شيء موضعه؛ سواء كان مساوياً، أو غير مساوٍ، مثلاً مقتضى العدالة بين الأطفال والشباب والشيوخ في أمر التغذية، إطعام كلّ واحد منهم بما يقتضيه مزاجه، والحال أنّ المساواة تقتضي خلافه.

كما إنّ مقتضى العدالة في أبواب الإرث والديات، زيادة سهام إرث من يجب

عليه الإنفاق على من ينفق عليه، وزيادة دية من يقوم بالواجبات الاقتصادية على غيره؛ فإنه لا شك في أن الرجال غالباً ما يقومون بهذه الواجبات أكثر من النساء، ولا اعتبار بالأفراد النادرة في القوانين العامة، ولكن المساواة تحكم بعدم الفرق، مع ما فيه من الظلم الفاحش.

الثاني: أن الغرب يدعي المساواة بين الجنسين، ولكن يخدع المرأة، ويمكر بها، ولا يعطيها إلا الحرية الجنسية، بل قد لا يتعامل معها تعامل إنسان، بل تعامل بضاعة، ولا يزال هذا يظهر ذلك من خلال أعمالهم.

الثالث: أن من المحتمل جداً أن إصرارهم على هذه الأمور، إنما هو لمحو المذاهب؛ فإن من أسباب تضعيف المذهب، بث فكرة التمييز بين الجنسين في الدين الإسلامي، والحال أنهم يدافعون عن المساواة في حقوق المرأة.

وأما بالنسبة إلى عدم قبول شهادة المرأة في بعض الأمور، ففيه حكمة - بل حكم - واضحة تستبطن حفظ كيان المرأة وكرامتها:

منها: أنه لا شك في أن المحاكم ومحضر القضاة، محل للمنازعات والدعاوي الساخنة، والأصلح للمرأة عدم حضورها في تلك الميادين، كما لا تحضر في أي بلاد من العالم في الحروب إلا نادراً، وليس عدم الحضور في هذه المجادلات، نقصاً وعبئاً فيهن، فالشارع المقدس ترك قبول شهادتهن حتى لا يحضرن فيها، كما منعهن من الاشتراك في الحروب.

ومنها: أن الشهادة فرع تحمّلها، ولو قبلت شهادتها لحضرت المرأة بطبيعة الحال في الحوادث المنتهية إلى القتل، والجرح، والأعمال المنافية للعفة، وهذا أمر يمس كرامتها.

إن قلت: فلماذا تقبل شهادتها في الأمور المالية - مثل الديون، والمعاملات، والنكاح - ولو منضّات؟

قلت: الظاهر أن هذا من باب الضرورة؛ لأنّ الدعاوي المالية كثيرة، ولو لم تقبل

فيها شهادات النساء لضاعت الحقوق، وانتهبت الأموال، وحضور المرأة في مجلس الدين والمعاملة، ليس كحضورها عند القتال والجنايات والأعمال المنافية للعفة، لتمس كرامة المرأة.

ومنها: أن عواطف المرأة رقيقة ومرهفة أكثر من الرجل جدًّا، وهذا من مفاخرها وصفاتها الكريمة، ولهذا السبب يتيسر لها أن تكون أمًّا تربي أطفالها في حضنها، وتقبل المشاكل العظيمة في هذا المجال ممَّا لا يتيسر للرجال، وكلُّ شيء يرتبط بالعواطف الإنسانية فللمرأة دور هامٌّ فيه، بخلاف الرجل.

ومن الواضح: أن هذه العواطف الرقيقة، كثيرًا ما تمنع المرأة عن الشهادة بالقتل والجنايات الموجبة للقصاص، والأعمال الشنيعة الموجبة للحدِّ والتعزير، فهي لا ترضى بهذه الأمور، فلا تشهد بما هو الواقع، بل قد تشهد بخلافه؛ دفعًا للقصاص، والحدود، والتعزيرات، أو الطلاق ممَّا لا يوافق طبعها.

ومن هنا يظهر وجه اشتراط قبول شهادتهنَّ - في بعض المواضع - بعدد أكثر من الرجال؛ فإنَّه لأجل التأكيد على عدم ميلهنَّ إلى عواطفهنَّ الرقيقة ممَّا يتسبب في ترك الشهادة بالحقِّ.

والحاصل: أن عدم قبول شهادتهنَّ ليس نقصاً فيهنَّ، كما أن قبولها من الرجال ليس فخراً لهم، بل هو سبب لمزيد مشاكلهم في هذا السبيل. بل قد يكون الشاهد معرضاً للبلايا والآفات من ناحية بعض أرباب الدعوى الذين تكون الشهادة على خلاف مصالحهم غير المشروعة، ولا شك في أن المرأة أشدَّ تضرراً من الرجل في هذه المجالات.

وقد أشير إلى بعض ما ذكرنا في رواية «العلل» و«عيون الأخبار» عن محمد بن سنان، عن الرضا عليه السلام قال: «وعلة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلal؛ لضعفهنَّ عن الرؤية، ومحابتهنَّ النساء في الطلاق»^١.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٥. كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٥٠.

وكأنّ المراد أنّ رؤية الهلال تحتاج إلى صعود السطح، أو البروز إلى الصحاري، وهذا الأمر مشكل على النساء، وإلا فمن الواضح أنّ عيونهنّ، ليست أضعف من عيون الرجال. كما أنّ المراد بالمحابة، هو ميل عواطفهنّ إلى المرأة التي تريد أن تنفصل عن زوجها وأولادها؛ لو كان لها أولاد، والله العالم بحقيقة الحال.



(مسألة ٨): يستحب أن يختار لرضاع الأولاد، المسلمة العاقلة العفيفة الوضيئة ذات الأوصاف الحسنة، فإنَّ لبنَ تأثيراً تاماً في المرتضع، كما يشهد به الاختبار ونطقت به الأخبار والآثار: فعن الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: لا تسترضعوا الحمقاء والعشاء، فإنَّ اللبن يعدي». وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تسترضعوا الحمقاء، فإنَّ اللبن يغلب الطباع». وعنه عليه السلام: «أنظروا من ترضع أولادكم، فإنَّ الولد يشبَّ عليه». ... إلى غير ذلك من الأخبار المستفاد منها رجحان اختيار ذوات الصفات الحميدة خلقاً وخلقاً، ومرجوحية اختيار أصدادهنَّ وكراهته، لا سيما الكافرة، وإن اضطرَّ إلى استرضاعها فليختر اليهودية والنصرانية على المشركة والمجوسية، ومع ذلك لا يسلم الطفل إليهنَّ، ولا يذهبن بالولد إلى بيوتهنَّ. ويمنعها عن شرب الخمر وأكل لحم الخنزير. ومثل الكافرة - أو أشدَّ كراهة - استرضاع الزانية باللبن الحاصل من الزنا، والمرأة المتولدة من زناً. فعن الباقر عليه السلام: «لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية أحبَّ إليَّ من ولد الزنا»، وعن الكاظم عليه السلام - سئل عن امرأة زنت هل يصلح أن تُسرضع؟ - قال: «لا يصلح، ولا لبن ابنتها التي وُلدت من الزنا».

أقول: كلامه في هذه المسألة، ناظر إلى المستحبات في باب الرضاع، ويشتمل على ثلاثة فروع:

الأول: في الصفات الحسنة التي ينبغي وجودها في المرضعة^١، كالإسلام،

١. وقبل هذا ينبغي الإشارة إلى نكتة مهمّة؛ وهي أنه ورد في الحديث النبوي: «ليس للصبي خير من لبن أمّه» ودليله ظاهر؛ فإنَّ الصبي ولبنه كليهما من الأمّ. وما أبعد ما بينه وبين ما تداول في أيامنا من ترك تغذيته بلبن أمّه بلا عذر، والإقبال على اللبن المجفّف، وقد نشأ من ذلك أمراض كثيرة حسبما نعلم. [منه دام ظلّه]

والعقل، والعفة، والجمال، وقد نطقت الأخبار بها:
فتارة: على نحو عام، مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: «انظروا من يرضع أولادكم؛
فإن الولد يشب عليه»^١، وفي خبر آخر: «فإن الرضاع يغيّر الطباع»^٢.
وأخرى: بالتصريح ببعض الصفات الجميلة، مثل ما عن الباقر عليه السلام: «استرضع
لولدك بلبن الحسان، وإيّاك والقباح؛ فإن اللبن قد يعدي»^٣.
وقد ثبت صدق هذا في العصر الحاضر في العلوم، ولا سيّما علم الغدد؛ فإن
الأطعمة والأشربة تؤثر في الصفات الخلقية من ناحية ما يخرج من الغدد المسمّى
بـ «الهورمون» حيث تبعث الإنسان إلى أخلاق مناسبة لها، وحاملة لصفات
صاحبها، ولكن من دون أن تكون علّة تامّة حتّى يلزم الجبر.
وفي رواية «العيون» عنه عليه السلام: «لا تسترضعوا الحمقاء، ولا العمشاء؛ فإن اللبن
يعدي»^٤.

الثاني: في استرضاع الكفّار، والظاهر من غير واحدة من الروايات جوازه، ولكن
مع الكراهة، ففي رواية عبدالرحمان بن أبي عبدالله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل
يصلح للرجل أن ترضع له اليهودية، والنصرانية، والمشرقة؟ قال: «لا بأس» وقال:
«امنعواهم شرب الخمر»^٥.

وفي رواية أخرى نهي عن استرضاع المشرقة والزانية، دون اليهودية
والنصرانية^٦، وفي نفس هذه الرواية المنع عن ذهاب الولد معهم إلى بيوتهم.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٦٧، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٦٨، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٨، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٤٦٨، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٩، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٤٦٧، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٨، الحديث ٤. والعمشاء:

ضعيفة البصر.

٥. وسائل الشيعة ٢١: ٤٦٥، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٦، الحديث ٥.

٦. وسائل الشيعة ٢١: ٤٦٥، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٦، الحديث ٦.

الثالث: في استرضاع الزانية، وقد عرفت المنع عنه في الرواية الأخيرة. كما وردت روايات كثيرة في المنع عن استرضاع الزانية، ولبن ولد الزنا^١. وفي رواية: «وكان لا يرى بأساً بولد الزنا إذا جعل مولى الجارية، الذي فجر بالمرأة، في حل»^٢.

وللجواهر كلام جيّد في هذا الباب: «وأئنّه هل هو من باب إجازة الفضولي بعد أن تعقّبهُ الإجازة، أم لا؟»^٣. ومع هذا فما ذكره لا يخلو من بُعد؛ للمنع عن الكشف الحقيقي، ولا سيّما في مثل الآثار التكوينية، كما في المقام، والله العالم.



١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٦٢، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٥.
 ٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٦١، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٥، الحديث ٢.
 ٣. جواهر الكلام ٢٩: ٣٠٩.

القول: في المصاهرة وما يلحق بها

المصاهرة: هي علاقة بين أحد الزوجين مع أقرباء الآخر، موجبة لحرمة النكاح عيناً أو جمعاً على تفصيل يأتي.

حول تعريف المصاهرة

أقول: قد اختلفت تعبيراتهم في تعريف المصاهرة؛ فقال المحقق الثاني في «جامع المقاصد»: «عرّف بعضهم المصاهرة: بأنّها جهة توجب الحرمة بين أقرباء الزوجين؛ بعقد، أو وطء صحيح، أو شبهة، أو زنا، مؤبداً عليه، أولاً»^١.

وقال المحقق التراقي في «المستند»: «هي علاقة تحدث بين الزوجين وبين أقرباء كلّ منهما بسبب النكاح توجب الحرمة. ويلحق بالنكاح الوطء، والنظر واللمس على وجه مخصوص»^٢.

وقال في «الجواهر»: «هي علاقة قرابة تحدث بالزواج»^٣، ثمّ أضاف إليه: «جعلها الله تعالى كما جعل النسب؛ فقال عزّ من قائل: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾»^٤.

١. جامع المقاصد ١٢: ٢٨٢.

٢. مستند الشيعة ١٦: ٢٩٩.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٣٤٨.

٤. الفرقان (٢٥): ٥٤.

وهذه التعاريف الأربعة وإن تقارب بعضها مع بعض، ولكن لا يخفى ما هو الفرق بينها.

أما المصنّف، فقد أفاد: «أنها علاقة بين أحد الزوجين مع أقرباء الآخر» ولم يبيّن أنّ هذه العلاقة من أيّ شيء تحصل، مع أنّ «العلاقة» لفظ عامّ يشمل العلاقة النسبية، والسببية، والرضاعية.

اللهمّ إلا أن يقال: ذكر وصف الزوجية مشعر بالعلية.

ثمّ إنّ تقييده بأحد الزوجين لا وجه له؛ فإنّه قد تكون بين كلا الزوجين مع أقرباء الآخر، مثلاً الزوج حرام على أمّ الزوجة، كما أنّ الزوجة محرّمة على أبي الزوج، ولذا قال في «المستند»: «هي علاقة تحدث بين الزوجين وأقرباء الآخر».

إن قلت: ذكر العلاقة بعنوان عامّ إنّما هو لشمول العقد والوطء المباح والمحرّم. قلت: هذا - مع أنّه لا يدفع الإشكال - منافٍ لعنوان الباب؛ فإنّه جعل غير النكاح من الملحقات، فلا بدّ من خروجها من التعريف.

وأحسن هذه التعاريف هو ما ذكره في «المستند» وأخصرها ما أفاده في «الجواهر» وإن كان لا يخلو من إشكال أيضاً؛ لعدم ذكر أثر هذه العلاقة.

ويجب التنبيه هنا على أمور:

الأوّل: أنّه يأتي هنا الكلام المعروف بين الأصوليين المتأخّرين؛ وهو أنّ هذه التعاريف هل هي تعاريف اسمية يراد بها تبديل لفظ بلفظ آخر أوضح منه، أو تعاريف حقيقية جامعة للأفراد ومانعة من الأغيار، فيرد عليها النقض والطرّد لو لم تكن جامعة أو مانعة؟

قد صرّح المحقّق الخراساني في «كفاية الأصول» مراراً بأنّها من قبيل الأوّل، فلم يعتنِ بكونها جامعة ومانعة^١.

١. كفاية الأصول: ١٢١، ٢١٩، ٢٣٠، ٢٨٢ و٤٣٦.

ولكن ذكرنا في محلّه: أنّ كلمات القوم في أبواب التعاريف شاهدة على خلافه؛ لأنّ إيراد بعضهم على بعض بعدم الجامعية أو المانعية، دليل على أنّهم في هذه المقامات ليسوا بصدد التعاريف الشارحة للاسم، بل مرادهم التعريف الجامع والمانع^١. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الذي يفيد الباحث في هذه المقامات الحصول على تعريف جامع مانع؛ حتّى ينتفع به عند الشكّ في بعض الأفراد، ولا تفيد التعاريف الشارحة للاسم، وإنّما هي تفيد في أبواب كتب اللغة، لا في مباحث العلوم.

الثاني: أنّ الظاهر عدم ورود كلمة «المصاهرة» في أبواب النكاح، موضوعاً لحكم شرعي؛ حتّى يحتاج إلى تعريف جامع مانع، وإنّما هي شيء أبدعه الفقهاء في هذه الأبواب؛ للجمع بين شتات المسألة.

الثالث: أنّ الظاهر أيضاً كون المعنى المذكور للمصاهرة، اصطلاحاً خاصاً، لا أنّه معناها اللغوي؛ فإنّ معناها في اللغة صيرورة الشخص صهراً، أي زوجاً لابنة رجل أو قوم، ففي «لسان العرب» وغيره: «الصهر: هو القرابة وختن الرجل (داماد)، وصاهرتُ القوم: إذا تزوّجت فيهم»^٢ انتهى ملخصاً.

ومن المعلوم: أنّ المراد بالمصاهرة في كلمات الأصحاب ليس كلّ قرابة، كما أنّه ليس خصوص قرابة الختن، بل المراد بها القرابة الحاصلة بالزواج مع أبي الزوج، وجدّه، وأمه، وغيرهم، والأمر سهل بعد ما عرفت.

☆☆☆

١. أنوار الأصول ١: ٣٦٤-٣٦٥.

٢. لسان العرب ٧: ٤٢٨.

(مسألة ١): تحرم معقودة الأب على ابنه وبالعكس - فصاعداً في الأول، ونازلاً في الثاني - حرمة دائمية؛ سواء كان العقد دائماً أو انقطاعياً، وسواء دخل العاقد بالمعقودة أم لا، وسواء كان الأب والابن نسيبين أو رضاعيين.

حرمة معقودة الأب على الابن وبالعكس

أقول: هذه المسألة من المسلّمات عند فقهاء الفريقين إجمالاً؛ قال في «المستند»: «تحرم بمجرد العقد - تحريماً مؤبداً - زوجة الأب والجدّ وإن علا من الأب والأمّ، وزوجة الابن فنازلاً وإن كان ابن البنت وإن لم يدخل بها، بالإجماع من المسلمين، وهو الحجّة المغنية عن تكثير الأدلّة»^١.

وقال في «الجواهر» تبعاً «للشرائع»: «يحرم على الموطوءة أب الواطئ وإن علا - لأب أو أمّ - وأولاده وإن سفلوا لابن أو بنت تحريماً مؤبداً نصّاً وإجماعاً من المسلمين، فضلاً عن المؤمنين، بل ربما أدرجا في آية حلائل الأبناء^٢ وآية: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ...﴾^٣ وإن كنّا في غنية عنه بغيره»^٤.

قلت: هذا بعينه ما ذكره في «المستند» وغيره، ولكن قد ينظر في المسألة من ناحية المرء، فيقال: «يحرم عليه ما نكح أبوه وبنوه» وقد ينظر إليها من ناحية المرأة، فيقال: «يحرم عليها أبو زوجها وابن زوجها» وكلاهما واحد، وعلى هذا لاندرى لأيّ شيء قال في «الجواهر»: «ربما أدرجا في آية حلائل الأبناء وآية ﴿وَلَا

١. مستند الشيعة ١٦ : ٣٠٠.

٢. النساء (٤) : ٢٣.

٣. النساء (٤) : ٢٢.

٤. جواهر الكلام ٢٩ : ٣٥٠.

تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ... ﴿ مع أنه لا شك في دخولهما في الآيتين، فلماذا عبّر بقوله: «ربما أدرجا...»؟!

اللهم إلا أن يقال: إن ترديده من جهة ذكر الموطوءة التي هي أعم من المعقودة. والحاصل: أن المسألة مما أجمع عليها المسلمون، بل يظهر من غير واحد من روايات الباب أن الأمر قبل الإسلام كان أيضاً كذلك؛ وأنها مما سنّها عبدالمطلب جدّ رسول الله ﷺ ففي «عيون أخبار الرضا عليه السلام» عن ابن فضال، عن أبيه، عن الرضا، عن آبائه عليه السلام - في حديث - قال: «كان لعبدالمطلب خمس من السنن أجراها الله له في الإسلام: حرّم نساء الآباء على الأبناء، وسنّ الدية في القتل مئة من الإبل، وكان يطوف بالبيت سبعة أشواط، ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس، وسُمّي زمزم حين حفرها: سقاية الحاج»^١.

ولكن يظهر من بعض آخر أن العرب في الجاهلية، كانوا ينكحون نساء آبائهم إن لم يكن أمهاتهم، وأنه سُمّي في الإسلام بالفاحشة الباطنة^٢.

وعلى كل حال يدلّ على ما ذكرنا أمور:

الأول: الآيات الدالة على الحرمة

بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^٣. فزوجة الأب بمنزلة الأم وإن لم تكن أمّاً حقيقة. وكذا قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ...﴾^٤.

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢١٢ / ١؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢، الحديث ١١.

٢. راجع: وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢، الحديث ٧ و٨.

٣. النساء (٤): ٢٢.

٤. النساء (٤): ٢٣.

حيث ذكر تعالى في هذه الآية الأخيرة سبعة من المحرّمات النسبية، وأربعة من المحرّمات بالمصاهرة - وهي حلائل الأبناء، وأمّهات النساء، والربائب، والجمع بين الأختين - وموردين من الرضاع، فتكون المحرّمات فيها ثلاثة عشر، ومع الآية السابقة تكون أربعة عشر. هذا.

ولكنّ الآيتين لا تدلّان على جميع المقصود؛ لأنّهما تدلّان على حرمة الزوجة على الأب والابن، وأمّا الأجداد والأسباط فلا.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ لفظ «الآباء» يطلق على الأجداد أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾^١، فإنّ هذا كلام أولاد يعقوب، ومن الواضح أنّ إبراهيم كان جدّاً ليعقوب، وكان إسحاق أباه.

ولكنّ الإنصاف: أنّ مجرد بعض الاستعمالات، غير كافٍ في إثبات الحقيقة في مقابل المجاز. فلا يمكن إثبات المدعى - أي حرمة زوجة الرجل على جميع أجداده وجميع أسباطه - إلا بالاجماع.

وهنا طريق آخر لإثبات العمومية؛ وهو الاستقراء الحاصل من ملاحظة جميع المحرّمات النسبية وغيرها، فإنّ حرمة الأمّهات تشمل الجدّات، وحرمة البنات تشمل أولاد البنات وأسباطهنّ، وكذا حرمة العمّات والخالات تشملها صاعداً، وحرمة بنات الأخ وبنات الأخت تشملها نازلةً، وهكذا الأمر في حرمة حلائل الأبناء، وحرمة معقودة الآباء.

ولكنّه يصلح مؤيداً للمطلوب، لا دليلاً عليه.

إن قلت: الآية الثانية تدلّ على اعتبار كون الولد للصلب؛ لقوله تعالى: ﴿وَحَلَالٌ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾^٢ فلا تشمل الولد الرضاعي.

١. البقرة (٢): ١٣٣.

٢. النساء (٤): ٢٣.

قلت: هذا ناظر إلى نفي حرمة أزواج الأعداء؛ أي من اعتبروا أبناءً، كما ذكره المفسرون.

الثاني: الروايات الدالة على الحرمة

مما ورد في روايات كثيرة أوردتها في «الوسائل» في الباب ٢ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ومن الجدير بالذكر أنه لما كانت المسألة معلومة لجميع المسلمين، لم يرد كثير منها في نفس المسألة، بل لمقاصد آخر يعرف المطلوب منها بالملازمة، مثل إثبات كون الحسن والحسين ابني رسول الله ﷺ فقد كان بعض أعداء أهل البيت ﷺ يزعمون أنهما ليسا ابنيه؛ لأنهما من قبل البنت، وهي فاطمة ﷺ^١، فأجابهم الإمام ﷺ بنفس هذا الحكم، ففي رواية أبي الجارود في «الاحتجاج» عن أبي جعفر ﷺ في احتجاجه على أن الحسن والحسين ﷺ أبناء رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ فسلمهم؛ هل يحلّ لرسول الله ﷺ نكاح حليلتيهما؟ فإن قالوا: نعم، كذبوا، وإن قالوا: لا، فهما والله ولداه لصلبه، وما حرما عليه إلا للصلب»^٢.

وهذا دليل على عدم اختصاص الحكم بالولد، بل يشمل أبناء الولد ولو للبنت. ومثله ما سيأتي عن محمد بن مسلم عن أحدهما ﷺ^٣. ولكن هناك ما هو صريح في المسألة:

١. كما زعمته العرب في الجاهلية، فكانوا يقولون:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهنّ أبناء الرجال الأباعد

٢. الاحتجاج ٢: ١٧٦؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢، الحديث ١٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢، الحديث ١.

كما عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام في حديث: «وإذا تزوج الرجل امرأة تزويجاً حلالاً فلا تحلّ تلك المرأة لأبيه، ولا لابنه»^١.

ولكنّها لا تدلّ على أكثر من حرمة زوجة الأب والابن.

وكما عن محمد بن مسلم، قال: قلت له: رجل تزوج امرأة فلمسها، قال: «هي حرام على أبيه وابنه، ومهرها واجب»^٢.

إن قلت: هذا يدلّ على اشتراط الدخول في نشر الحرمة، مع أنّه ليس شرطاً بالإجماع. قلت: لعلّ هذا الشرط شرط لتعلّق المهر الكامل المذكور فيه.

وكما عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فلامسها، قال: «مهرها واجب، وهي حرام على أبيه وابنه»^٣.

ويأتي فيه ما مرّ في سابقه.

وكما عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام أنّه قال: «لو لم تحرم على الناس أزواج النبي صلى الله عليه وآله لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ...﴾ حرّمن على الحسن والحسين عليه السلام بقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ ولا يصلح للرجل أن ينكح امرأة جدّه»^٤.

وهذا صريح في أمر الجدّ. وحيث إنّ هذه الروايات متكاثرة متضاربة، فلا يضرّ ضعف بعض أسانيدها.

الروايات المعارضة

نعم، هناك روايتان ربما تتصوّر فيهما المخالفة والمعارضة لما مرّ:

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢، الحديث ٢.
٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢، الحديث ٥.
٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢، الحديث ٦.
٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢، الحديث ١.

الأولى: ما عن أبي الجارود قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول وذكر هذه الآية: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ فقال: «رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحد الوالدين» فقال عبد الله بن عجلان: ومن الآخر؟ قال: «علي، ونسأؤه علينا حرام، وهي لنا خاصة»^١. وإثبات معارضتها مبني على كون معناها: أن حرمة نساء علي عليه السلام تخص بأولاده وأحفاده، فلا تحرم أزواج الآباء على الأبناء إلا على بني هاشم، أو على أئمة أهل البيت عليهم السلام فيجوز لسائر الناس نكاح أزواج الآباء.

ولكن يرد عليه: أنه ليس معنى الحديث هكذا، بل معناه أن الأمة الإسلامية لها والدان: الأول: رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلذا تحرم نسأؤه على جميع الأمة، والثاني: هو علي عليه السلام وتحرم نسأؤه لا على جميع الأمة، بل على جميع بني هاشم ولو كانوا أبناء الأعمام والأخوال والعمات والخالات.

وقد ذكر العلامة المجلسي رحمته الله: «أن المراد بـ (الإنسان) هم: وبالوالدين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين عليه السلام ومعناه أن هذه الحرمة لنساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم من جهة الوالدية مختصة بنا، وأمّا الجهة العامة فمشتركة»^٢، فالحديث في الواقع من الأحاديث الدالة على أنهم أبناء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يكون دليلاً على نفي حرمة أزواج الآباء على الأبناء. هذا.

ولكن الإنصاف: أن ما ذكره رحمته الله بعيد جداً؛ لأنه بناءً على هذا المعنى لا يعود الضمير إلى الأقرب؛ أي ضمير «ه» في قوله عليه السلام: «نسأؤه» مع أن ظاهره كون أزواج علي عليه السلام حراماً عليهم خاصة، لا أزواج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى كل حال لا يكون الحديث معارضاً لما سبق.

أضف إلى ذلك: أنه ضعيف بمعلّى بن محمّد، وأبي الجارود؛ فإنّ الأوّل ضعيف في الحديث والثاني زيدي مذموم.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢، الحديث ٣.

٢. امرأة العقول ٢٠: ١٧٦.

الثانية: ما عن يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي إبراهيم موسى عليه السلام: رجل تزوج امرأة فمات قبل أن يدخل بها، أتحل لابنه؟ فقال: «إنهم يكرهونه؛ لأنه ملك العقدة»^١. وهذه الرواية من حيث السند وإن كانت لا بأس بها، ولكن الكراهة هنا بمعنى الحرمة، كما ذكره في «الوسائل» وعلى الأقل فهي مجملة؛ فإن الكراهة المصطلحة أخص من معناها اللغوي.

وقد استعملت الكراهة في القرآن المجيد في الحرمة أو ما يشابه الحرمة كثيراً، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^٢، فإن ﴿ذَلِكَ﴾ إشارة إلى عدد من الكبائر، كالزنا، وقتل النفوس، وأكل مال اليتامى، وغير ذلك من أشباهه، ومن الواضح أن «المكروه» هنا ليس مستعملاً في معناه المصطلح الفقهي. ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾^٣ وكذا أشباهه الواردة في سبع آيات من القرآن المجيد، فإن من الواضح أن كراهتهم كانت شديدة تشبه كراهة الله للمحرّمات، لا المكروهات المصطلحة.

وعلى فرض دلالة هاتين الروايتين على عدم الحرمة، فاللازم طرحهما؛ لمخالفتهما لكتاب الله، وإجماع الأمة، والروايات الكثيرة السابقة، والله العالم.



١. وسائل الشريعة ٢٠: ٤١٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢، الحديث ٩.

٢. الإسراء (١٧): ٣٨.

٣. التوبة (٩): ٣٢.

(مسألة ٢): لو عقد على امرأة حرمت عليه أمها وإن علت نسباً أو رضاعاً؛ سواء دخل بها أم لا، وسواء كان العقد دواماً أو انقطاعاً، وسواء كانت المعقودة صغيرة أو كبيرة. نعم، الأحوط في العقد على الصغيرة انقطاعاً، أن تكون بالغة إلى حدّ تقبل للاستمتاع والتلذذ بها ولو بغير الوطء؛ بأن كانت بالغة ستّ سنين فما فوق مثلاً، أو يدخل في المدّة بلوغها إلى هذا الحدّ، فما تعارف من إيقاع عقد الانقطاع ساعة أو ساعتين على الصغيرة الرضيعة أو من يقاربها - مريدين بذلك محرمة أمها على المعقود له - لا يخلو من إشكال؛ من جهة الإشكال في صحّة مثل هذا العقد حتّى يترتب عليه حرمة أمّ المعقود عليها، وإن لا يخلو من قرب أيضاً، لكن لو عقد كذلك - أي الساعة أو الساعتين عليها - فلا ينبغي ترك الاحتياط؛ بترتب آثار المصاهرة وعدم المحرمية لو قصد تحقّق الزوجية ولو بداعي بعض الآثار كالمحرمة.

حرمة أمّ الزوجة على الزوج مؤبداً

أقول: هذه المسألة ناظرة إلى قسم ثالث من المحرّمات بالمصاهرة؛ أعني حرمة أمّ الزوجة، وهي تشتمل على أصل المسألة، ثمّ فرع من فروعها؛ وهو أنّ هذا الأثر وسائر آثار الزوجية، هل تحصل بالعقد المنقطع على الصغيرة ساعة أو ساعتين، أو لا تحصل؛ نظراً إلى خروجها عن محلّ الاستمتاع المقوم للزوجية؟ أمّا الأول، فلا إشكال في أصل المسألة من حيث حرمة أمّ الزوجة على الزوج أبداً؛ لأنّه صريح كتاب الله^١ وقد أجمع المسلمون عليه.

١. ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ النساء (٤): ٢٣.

حول عدم اشتراط الدخول بالبنت في حرمة الأم

هل تشترط حرمة الأمّ بالدخول بالبنت، كما في حرمة الربيبة، فإنّها مشروطة بالدخول بأُمّها، أو لا تشترط؟

المشهور بين الأصحاب - بل بين جميع الفقهاء - عدم الاشتراط، ولكن ذهب شاذّ إلى الاشتراط.

قال شيخ الطائفة في «الخلافة»: «إذا تزوّج بامرأة حرمت عليه أمّها وجميع أمّهاتها وإن لم يدخل بها. وبه قال في الصحابة عبدالله بن عمر، وابن عبّاس، وابن مسعود، وعمران بن حصين، وجابر بن عبدالله الأنصاري. وبه قال جميع الفقهاء، إلّا أنّ للشافعي فيه قولين.

وروا عن عليّ عليه السلام - بزعمهم - أنّه قال: «لا تحرم الأمّ بالعقد، وإنّما تحرم بالدخول كالربيبة؛ سواء طلقها، أو مات عنها»^١. وبه قال ابن الزبير وعطاء. وقال زيد بن ثابت: «إن طلقها جاز له نكاح الأمّ، وإن ماتت لم يحلّ له نكاح أمّها، فجعل الموت كالدخول».

ثمّ استدلّ بالآية الشريفة، وروايات الأصحاب، والإجماع^٢. وقال الشهيد الثاني في «المسالك»: «أكثر علماء الإسلام على أنّ تحريم أمّهات النساء، ليس مشروطاً بالدخول بالنساء... وقال ابن أبي عقيل منّا وبعض العامة: لا تحرم الأمّهات إلّا مع الدخول بيناتهنّ»^٣.

الأقوال في المسألة

في المسألة أقوال ثلاثة:

١. رواه ابن الأثير في جامع الأصول ١١ : ٤٧١، عن عليّ عليه السلام.

٢. الخلافة ٤ : ٣٠٣، المسألة ٧٥.

٣. مسالك الأفهام ٧ : ٢٨٣.

القول الأوّل: عدم الاشتراط، وهو المشهور بيننا وبينهم، وقد ذهب إليه الفقهاء إلا شذمة قليلة.

القول الثاني: اشتراطه بالدخول مطلقاً، كما عن ابن أبي عقيل منّا، والشافعي في أحد قوليّه.

وقد عرفت أنّهم رووه عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وإن كانت الرواية فاسدة عندنا. **القول الثالث:** اشتراطه بالدخول، إلا إذا ماتت المرأة، فإنّه لا يجوز نكاح أمّها ولو لم يدخل بالمرأة. وهو محكي عن زيد بن ثابت. والأقوى هو قول المشهور.

الاستدلال بالآية الشريفة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ﴾

والعمدة في المسألة قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ...﴾ إلى أن قال: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^١.

فإنّ حرمة أمّ الزوجة فيها مطلقة؛ وإن كانت حرمة الربيبة مشروطة بالدخول بالأمّ. هذا.

وقد يقال برجوع القيد إلى كليهما، فالدخول معتبر في كليهما. وقد أُجيب عنه بوجوه:

أولها: أنّ المحقّق في الأصول في القيود التي تتعقّب جملاً متعدّدة، أنّها ترجع إلى الأخيرة، إلا أن يقوم دليل على الرجوع إلى الجميع، وحيث لم يقم دليل فيما نحن فيه، فاللازم الرجوع إلى الأخيرة. وهكذا الكلام في جميع الأوصاف والاستثناءات. ثانيها: قوله تبارك وتعالى: ﴿مِنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ ومن الواضح أنّ

١. النساء (٤): ٢٣.

الربائب قد ولدتهن النساء، فهذا القيد مناسب لهنّ، وأمّا أمّهات النساء فلم يلدهنّ أزواج الرجل، بل الأزواج ولدوا منهنّ، فلا يمكن أن يقال: تحرم عليكم أمّهات نسائكم المولودات من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ، فتدبر جيّداً.

ثالثها: أنّه يوجب استعمال ﴿مِنْ﴾ في قوله تعالى: ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمُ بِهِنَّ﴾ في معنيين: في ابتداء الغاية، وفي بيان الجنس؛ لأنّ ﴿مِنْ﴾ في الربائب تكون لابتداء الغاية، فيكون المعنى: وربائبكم المولودات من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ، وأمّا ﴿مِنْ﴾ في أمّهات النساء فهي لبيان الجنس، فيكون معنى ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ أي نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ، واستعمال لفظ واحد في معنيين لا يجوز. هذا.

وقد ذكرنا في الأصول: أنّ استعمال لفظ واحد في معانٍ متعدّدة غير منكر، بل هو كثير. ولكنّه يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام، فالعمدة الوجهان الأوّلان، لاسيّما الأوّل منهما.

حول الروايات الواردة في هذا المجال

الثاني من الأدلّة: الروايات الواردة في المسألة، وهي تنقسم إلى طائفتين: الطائفة الأولى: ما تدلّ على مذهب المشهور، وهي روايات متضافرة، مضافاً إلى أنّ بعضها معتبر سنداً:

١- ما عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه، عن علي بن الحسين في حديث قال: «والأمّهات مبهيات؛ دخل بالبنات، أو لم يدخل بهنّ، فحرّموا وأبهموا ما أبهم الله»^١. والمراد من قوله عليه السلام: «مبهيات» هو إطلاق لفظ «الأمّهات» في الآية الكريمة، ويشهد له تفسيره بقوله عليه السلام: «دخل بالبنات، أو لم يدخل بهنّ».

٢- ما عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام قال: إذا تزوّج

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٤٦٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٠، الحديث ٢.

الرجل... وإذا تزوّج بالابنة فدخل بها أو لم يدخل، فقد حرمت عليه الأم...»^١
الحديث.

وهو صريح في المطلوب أيضاً.

٣- ما عن أبي بصير قال: سألته عن رجل تزوّج امرأة، ثم طلقها قبل أن يدخل بها، فقال: «تحلّ له ابنتها، ولا تحلّ له أمّها»^٢.

٤- ما عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام كتب إليه: هل يجوز للرجل أن يتزوّد بنت ابنة امرأته...، ثمّ يتزوّد جدّتها بعد ذلك، أم لا يجوز؟ فأجاب عليه السلام: «قد نهي عن ذلك»^٣.

وهذا وارد في الجدة، ويعلم منه حكم الأمّ بطريق أولى.

٥- ما عن منصور بن حازم قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل فسأله عن رجل تزوّج امرأة، فماتت قبل أن يدخل بها، أيتزوّد بأُمّها؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «قد فعله رجل منا ولم يرّ به بأساً».

فقلت له: جعلت فداك، ما تفخر الشيعة إلاّ بقضاء علي عليه السلام في هذا في السجّية^٤ التي أفتاها ابن مسعود: أنّه لا بأس بذلك، ثمّ أتى علياً عليه السلام فسأله، فقال له علي عليه السلام: «من أين أخذتها؟» قال: من قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ فقال علي عليه السلام عليه السلام: «إنّ هذه مستثناة، وهذه مرسلّة، وأمّهات نسائكم...».

إلى أن قال: فقلت له: ما تقول فيها؟ فقال: «يا شيخ، تخبرني أنّ علياً عليه السلام قضى بها،

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٧.

٤. في الوسائل: «في الشمخية» وفي التهذيب المطبوع: «السمجية» وفي نسخة من التهذيب: «السجية»

هامش المخطوط. وفي الكافي ٥: ٤٢٢ / ٤ «في هذه الشمخية».

وتسألني ما تقول فيها؟!»^١.

أي أنّ حرمة الرائب استثنيت بقوله تعالى: ﴿مِنْ نِسَائِكُمْ...﴾ ولكنّ الأمّهات ليست كذلك.

وهناك بعض ما يدلّ على المطلوب من طرق المخالفين:

١- ما عن عبدالله بن عمر، عن النبي ﷺ قال: «إذا نكح الرجل المرأة ثمّ طلقها قبل أن يدخل بها، فله أن يتزوّج ابنتها، وليس له أن يتزوّج أمّها»^٢.

٢- ما عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه: أنّ رسول الله ﷺ قال: «أيّما رجل نكح امرأة فدخل بها أو لم يدخل بها، فلا يحلّ له نكاح أمّها»^٣.

الروايات المستدلّ بها على خلاف قول المشهور

الطائفة الثانية: ما تدلّ على جواز النكاح على فرض عدم الدخول بالزوجة:

منها: ما عن جميل بن درّاج وحمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الأمّ والبنت سواء إذا لم يدخل بها» يعني: إذا تزوّج المرأة ثمّ طلقها قبل أن يدخل بها، فإنّه إن شاء تزوّج أمّها، وإن شاء ابنتها^٤.

ومنها: ما عن محمد بن إسحاق بن عمّار قال: قلت له: رجل تزوّج امرأة ودخل بها، ثمّ ماتت، أيحلّ له أن يتزوّج أمّها؟ قال: «سبحان الله، كيف تحلّ له أمّها وقد دخل بها؟!».

قال: قلت له: فرجل تزوّج امرأة فهلكت قبل أن يدخل بها، تحلّ له أمّها؟ قال: «وما الذي يحرم عليه منها ولم يدخل بها؟!»^٥.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٦٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٠، الحديث ١.

٢. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ١٦٠.

٣. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ١٦٠.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٦٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٠، الحديث ٣ و٤.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٦٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٠، الحديث ٥.

ومنها: ما عن جميل بن درّاج: أنّه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة، ثمّ طلقها قبل أن يدخل بها، هل تحلّ له ابنتها؟ قال: «الأمّ والابنة في هذا سواء؛ إذا لم يدخل بإحداهما حلّت له الأخرى»^١.

ومقتضى القاعدة الأخذ بالطائفة الأولى؛ لأنّها موافقة لكتاب الله، كما أنّها موافقة للشهرة رواية وفتوى، بل قد يلوح من بعض ما سبق أمارات التقيّة. هذا مقتضى القاعدة في بدو النظر.

ولكن عند التأمّل يرد الإشكال على كلّ واحدة من روايات الطائفة الثانية: أمّا الأولى، فلأنّ قوله: «يعني: إذا تزوّج المرأة...» لا يعلم كونه من الإمام عليه السلام بل الظاهر أنّه من كلام الراوي، فليس بحجّة. ومع قطع النظر عنه يمكن أن يكون الضمير في قوله: «إذا لم يدخل بها» راجعاً إلى الأمّ، ومعناه: إذا لم يدخل بالأمّ فيجوز له نكاحها ونكاح بنتها، فتكون ناظرة إلى الآية الشريفة.

وأما حديث جميل، فالظاهر أنّه هو الحديث السابق؛ لأنّ كليهما عن جميل، واحتمل في «الجواهر»^٢ أن يكون من قبيل النقل بالمعنى من الصدوق؛ نظراً إلى ما ورد في تفسير ذيل الحديث السابق، فلا يستفاد منه أكثر من سابقه.

وأما رواية محمّد بن إسحاق بن عمّار، فهي مضمرة، وليس هو من أجلاء الأصحاب الذين لا يروون إلّا عن المعصومين عليهم السلام مضافاً إلى أنّ بعضهم - كالصدوق - توقّف في رواياته^٣. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: أنّ دلالة الآية على عدم تقيّد حرمة الأمّ بالدخول بالبنت، ظاهرة جدّاً؛ لأنّ ظاهر ﴿مِنْ﴾ في قوله تعالى: ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ كونها ابتدائية، أو نشوية، فمعناها كون الزوجة مولودة من نسائكم، ومن الواضح أنّ

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٦٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٠، الحديث ٦.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥١.

٣. خلاصة الأقوال: ٢٦٢.

هذا وصف للرببية فقط، ولا يمكن أن يكون وصفاً لأُمَّهات النساء؛ لعدم ولادتهن من الزوجة، كما هو واضح، وحينئذٍ فتقييد الثانية دون الأولى في عبارة واحدة، دليل على عدم كون الأولى مقيدة، وهذا هو مقتضى المقابلة.

الإشكال في صحة نكاح الصغيرة غير القابلة للاستمتاع بها

بقي الكلام في الفرع الذي ذكره في هذه المسألة، وهو الحكم بحرمة أم الزوجة عن طريق نكاح الصغيرة أو الرضيعة؛ لعدم اشتراط الدخول في الحرمة. ولكنّه قال: «الأحوط في العقد على الصغيرة انقطاعاً أن تكون بالغة إلى حدّ تقبل الاستمتاع ولو بغير الوطء، أو يدخل في المدة بلوغها إلى هذا الحدّ» ثمّ أشكل على ما تعارف من العقد على الصغيرة أو الرضيعة ساعة أو ساعتين لطلب المحرّمية. والإنصاف: أن الإشكال هنا قويّ جدّاً؛ نظراً إلى أنّ ماهية النكاح متقوّمة بإمكان الاستمتاع في عرف العقلاء، فإذا لم يمكن شيء منها لم يصحّ إنشاؤه. وإن شئت قلت: ترتيب الآثار عليه - ومنها المحرّمية عن طريق المصاهرة - فرع تحقّق ماهيته، فإذا لم يمكن ذلك في عرف العقلاء، لم يصحّ إنشاؤه حتّى يترتب عليه آثاره.

ويشهد لذلك أو يؤيّد أمور:

الأوّل: أنّا لم نجد في شيء من أبواب النكاح المنقطع، ما يدلّ على جواز العقد على الصغيرة أو الرضيعة ساعة أو ساعتين، والظاهر أنّ هذه الأمور حدثت في أعصارنا، ولم تكن في أعصارهم عليه السلام.

الثاني: الظاهر بطلان عقد المتعة إذا شرط على الزوج أن لا يتمتع بها؛ لا بالوطء، ولا بغيره من الاستمتاع، أو بطلان الشرط، كما إذا شرط في عقد البيع أن لا يتصرّف في المبيع بشيء، فباعه الدار بشرط أن لا ينتفع لا هو ولا غيره - ممّن ينتسب إليه - منها بشيء، فإنّه لا معنى لهذه الملكية.

الثالث: لا شكّ في بطلان عقد المتعة مع الجنين - إذا علم جنسه ببعض الاختبارات - ساعة، أو ساعتين، أو مثل ذلك؛ لعدم تعقّل الاستمتاع بالنسبة إليه، فلا يصحّ نكاحه في عرف العقلاء.

ومن هنا يظهر الجواب عمّا يقال: من أنّه لِمَ لا يصحّ العقد على الصغيرة لفائدة المحرّمية؟! فهذا أثر من آثاره، لأنّ أحكام المصاهرة وغيرها فرع تحقّق ماهية العقد وقوامه، وإن شئت قلت: فرع تحقّق ذات المؤثّر، فإذا لم يعقل ذلك لم يصحّ إنشاؤه حتّى تترتّب أحكامه.

وبعبارة أخرى: أحكام المصاهرة فرع وجود الموضوع، والحكم لا يُثبت موضوعه، بل اللازم إمكان تحقّق الموضوع حتّى يتحقّق حكمه. فاللازم في جميع هذه الموارد، إدخال زمان إمكان الاستمتاع في مدّة العقد؛ وإن وهبها بقية المدّة بعد مضيّ زمان قصير من العقد.

بقي هنا شيء: وهو أنّه يظهر من ذيل كلامه - قدّس سرّه الشريف - ترديده في المسألة نظراً إلى بعض ما ذكر، ولذا حكم بالاحتياط والجمع بين أمرين: بين الاجتناب عن نكاح الأمّ؛ لاحتمال الحرمة، وعدم جواز النظر إليها؛ لاحتمال عدم كونها محرّمةً.

ولكنّ الإنصاف بطلان النكاح؛ وجواز نكاح الأمّ، وعدم إجراء حكم المحارم عليها.

(مسألة ٣): لو عقد على امرأة حرمت عليه بنتها وإن نزلت إذا دخل بالأُم ولو دبراً، وأمّا إذا لم يدخل بها لم تحرم عليه بنتها عينا، وإنما تحرم عليه جمعاً؛ بمعنى أنّها تحرم عليه ما دامت الأُم في حباله، فإذا خرجت بموت أو طلاق أو غير ذلك جاز له نكاحها.

حول حرمة الربيبة

أقول: في المسألة فرعان: حرمة الربيبة عينا إذا دخل بالأُم وحرمتها جمعاً إذا لم يدخل بالأُم.

الفرع الأوّل: حرمة الربيبة عينا مع الدخول بأُمها

وأصل المسألة ممّا لا ريب فيه ولا إشكال؛ لإجماع المسلمين عليه وإن كان الخلاف في بعض شروطه.

قال شيخ الطائفة رحمته الله في «الخلاف»: «إذا دخل بالأُم حرمت البنت على التأييد؛ سواء كانت في حجره، أو لم تكن، وبه قال جميع الفقهاء. وقال داود: إن كانت في حجره حرمت عليه، وإن لم تكن في حجره لم تحرم عليه. دليلنا إجماع الفرقة»^١. وقال ابن قدامة - بعد ذكر حرمة البنت بعد الدخول بالأُم؛ سواء كانت في حجره، أم لم تكن - : «إنه قول عامة الفقهاء، إلا أنه روي عن عمر وعلي رضي الله عنهما أنّهما رخصا فيها إذا لم تكن في حجره، وهو قول داود»، ثم استدلل له بالآية الشريفة، ثم حكى إجماع علماء الأمصار على خلافه.

ثم قال: «إنه إذا لم يدخل بها لم تحرم عليه بنتها في قول عامة علماء الأمصار إذا بانّت من نكاحه، إلا أن تموت قبل الدخول ففيه روايتان: إحداهما: تحرم ابنتها، وبه

١. الخلاف ٤: ٣٠٥، المسألة ٧٦.

قال زيد بن ثابت... لأنّ الموت أقيم مقام الدخول في تكميل العدة والصدّاق، فيقوم مقامه في تحريم الربيبة، والثانية: لا تحرم، وهي قول علي عليه السلام ومذهب عامة العلماء^١.

ثمّ ذكر دليل القائلين به وأنّه منصوص، ولا يترك النصّ لقياس ضعيف.

وقال في «المستند»: «وتحرم أيضاً بالوطء إذا كان حلالاً بنت الموطوءة؛ أمّا بالتزويج فبالإجماع المحقّق، والآية، والأخبار المتكثّرة»^٢.

والحاصل: أنّ الخلاف في المسألة في موضعين، وكلاهما من العامّة: فيما إذا لم تكن في حجره، وفيما إذا ماتت المرأة قبل الدخول.

وعلى كلّ حال: يدلّ على أصل الحكم أمور:

الأوّل: إجماع الأصحاب، بل إجماع المسلمين عليه أيضاً، كما عرفت.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ...﴾^٣، فالحكم بالحرمة وشرطية الدخول كلاهما مصرّح بهما في الآية الشريفة.

إنّما الكلام في أنّ الحكم مقيد بالحجور؛ بأن تكون الربيبة مربّاة في حجر الرجل حتّى أصبحت كإحدى بناته، أو لافرق في ذلك، فعلى الأوّل لا تدخل بناتها التي تلهنّ بعد طلاقها واتّخاذ زوج غيره؛ لعدم كونها في حجر الرجل الأوّل، بخلاف الثاني.

عدم اشتراط كون الربيبة في حجر الرجل

المشهور بين الأصحاب - بل اتّفقوا عليه - أنّه لا فرق بين كونها في حجر الرجل وعدمه، قال في «كشف اللثام»: «وما روته العامّة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه اشترط

١. المغني، ابن قدامة ٧: ٤٧٣.

٢. مستند الشيعة ١٦: ٣٣٢.

٣. النساء (٤): ٢٣.

الكون في الحجر، من أكاذيبهم»^١، وقد عرفت أنهم نقلوا عن علي عليه السلام وعمر القول بالتقييد.

وما يرى من ظاهر الآية الشريفة من التقييد بالحجر، محمول على أحد أمور:
الأول: أنه قيد غالبي، والقيود الغالبية لا مفهوم لها؛ لأنها بمنزلة التوضيح. وكونه غالبياً من جهة أن المرأة إنما تتزوج غالباً إذا كانت شابة، وحينئذ تكون ابنتها صغيرة تربى في حجر الزوج الثاني.

الثاني: أنه بيان للتعليل؛ وهو أنه كيف تتزوجونها وقد رببت في حجوركم، وهي بمنزلة ولدكم؟!

الثالث: أن «الربيبة» في اللغة لا تختص بابنة الزوجة، بل تشمل ما هو أعم منها، فالتقييد بالحجر لتعيين الحرام في ابنة الزوجة؛ فإنها هي التي تكون في الحجر غالباً. وهاهنا طائفتان من الروايات: طائفة تدلّ على شرطية الدخول، كآية الشريفة، وطائفة أخرى تدلّ على عدم الفرق بين كونهنّ في الحجور وعدمه.

الطائفة الأولى: الروايات الدالة على شرطية الدخول

فهي روايات:

١- ما عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يقول: الربايب عليكم حرام من الأمّهات اللاتي قد دخل بهنّ...»^٢ الحديث. ودلالاتها ظاهرة على المطلوب وإن كان سندها ضعيفاً بغياث بن كلّوب.

٢- ما عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام قال: إذا تزوّج الرجل المرأة حرمت عليه ابنتها إذا دخل بالأمّ، فإذا لم يدخل بالأمّ فلا بأس أن يتزوّج بالابنة... وقال: الربايب عليكم حرام؛ كنّ في الحجر، أو لم يكنّ»^٣.

١. كشف اللغام ٧: ١٧٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٤.

ولا يبعد صحّة سنده، و غياث بن إبراهيم وإن كان بترياً^١، ولكن وثّقه النجاشي و العلامة.

٣- ما عن محمّد بن مسلم قال: سألت أحدهما عليه السلام عن رجل كانت له جارية فأعتقت، فروّجت فولدت، أبصّح لمولاها الأوّل أن يتزوّج ابنتها قال: «لا، هي حرام، وهي ابنته، والحرّة والمملوكة في هذا سواء».

وعنه، عن صفوان، عن العلاء بن رزين مثله، وزاد: ثمّ قرأ هذه الآية: ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^٢.
والظاهر اعتبار سند الرواية.

وهناك بعض ما يدلّ على المطلوب أيضاً وإن كان فيه ما لا يمكن الالتزام به، فإن أمكن التفرقة بينهما فهو، وإلاّ يشكل الاعتماد عليه، مثل ما عن جميل وحمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأمّ والبنت سواء إذا لم يدخل بها» يعني: إذا تزوّج المرأة ثمّ طلقها قبل أن يدخل بها، فإنّه إن شاء تزوّج أمّها، وإن شاء ابنتها^٣.
ودلالته على المقصود وإن كانت ظاهرة، ولكن جواز نكاح أمّ الزوجة قبل الدخول بالبنت، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، كما عرفت آنفاً.
وعلى كلّ حال: هذه الروايات المقيّدة بالدخول وكذا الآية الشريفة، يقيّد بهما بعض الروايات المطلقة.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على عدم الفرق بين المربّاة في الحجر وغيرها وهي أيضاً روايات:

١. جامع الرواة ١: ٦٥٨، قال المامقاني: «البتريّة، هم زيديّة العامّة». انظر لمزيد الاطلاع، مقباس الهداية ٢: ٣٤٩ - ٣٥٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٦٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٠، الحديث ٣.

- ١- ما عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أَنْ عَلِيًّا عليه السلام كَانَ يَقُولُ...»
إلى أَنْ قَالَ: «هَنَّ فِي الْحَجُورِ وَغَيْرِ الْحَجُورِ سِوَاءً»^١.
- ٢- ما عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أَنْ عَلِيًّا عليه السلام... قَالَ:
الرِّبَائِبُ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ؛ كَنٌّْ فِي الْحَجْرِ، أَوْ لَمْ يَكُنْ»^٢.
- ٣- ما عن الصدوق عليه السلام قَالَ: قَالَ عَلِيٌّ عليه السلام: «الرِّبَائِبُ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ؛ كَنٌّْ فِي الْحَجُورِ،
أَوْ لَمْ يَكُنْ»^٣.

ولكن يعارضها ما عن الحميري، عن مولانا صاحب الزمان عليه السلام: أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ:
هَلْ يَجُوزُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِنْتِ امْرَأَتِهِ؟ فَأَجَابَ عليه السلام: «إِنْ كَانَتْ رَيْبِيَّتٌ فِي حَجْرِهِ فَلَا
يَجُوزُ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ رَيْبِيَّتٌ فِي حَجْرِهِ وَكَانَتْ أُمُّهَا فِي غَيْرِ حَبَالِهِ، فَقَدْ رُوِيَ: أَنَّهُ جَائِزٌ»^٤.

الفرع الثاني: حرمة الربيبة جمعاً مع عدم الدخول بأمها

وهذا الفرع؛ أعني حرمة الربيبة جمعاً بلا دخول بالأم، فهي أيضاً مجمع عليها
بين علماء الإسلام، كما يظهر بمراجعة «الجواهر»^٥ وغيره.
ويشهد لذلك ما مرّ من رواية «الاحتجاج» عن الحميري، عن مولانا صاحب
الزمان أرواحنا فدهاء... إلى أَنْ قَالَ: «وَإِنْ لَمْ تَكُنْ رَيْبِيَّتٌ فِي حَجْرِهِ وَكَانَتْ أُمُّهَا فِي غَيْرِ
حَبَالِهِ، فَقَدْ رُوِيَ: أَنَّهُ جَائِزٌ».
فإنّ قوله عليه السلام: «وَكَانَتْ أُمُّهَا فِي غَيْرِ حَبَالِهِ» دليل على أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ فِي حَبَالِهِ
لَا يَجُوزُ جَمْعاً، لَا عَيْناً.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٣.
٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٤.
٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٦.
٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٧.
٥. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٠.

ولكن يمكن المناقشة فيه: بأن مفهوم هذه الرواية جواز نكاح الريبة إذا لم تكن في الحجر، وقد عرفت أنه مخالف للإجماع ولروايات متعدّدة، وهذا الحكم المخالف للإجماع قد ذكر في العبارة مع الحكم الذي نحن بصدده - أي حرمة الجمع - في عبارة واحدة لا يمكن الفصل بينهما.

ويشهد له أيضاً ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يتزوَّج المرأة متعة، أيحلّ له أن يتزوَّج ابنتها؟ قال: «لا». قال في «الوسائل» بعد ذلك: ورواه الصدوق بإسناده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام مثله، إلا أنه قال: أيحلّ له أن يتزوَّج ابنته بتاتاً؟ قال: «لا»^١. والظاهر اعتبار سنده.

وصدر هذا الحديث وإن كان دليلاً على المقصود بمقتضى إطلاقه، ولكن ذيله - وهو قوله: «يتزوَّج ابنته بتاتاً» - ربما يخالفه؛ لأنّ «البتّ» و«البتات» بمعنى البينونة التي لارجعة فيها، ولذا يقال في الطلاق: «طلّقها ثلاثاً بتّة» أو «بتاتاً» أي لا رجعة فيه، وكذلك يقولون: «البتّة» في موارد القطع الذي لا رجوع فيه، وعلى هذا يمكن أن يكون هذا القيد دليلاً على أنه لا يجوز نكاح ابنتها حتى بعد انقطاع نكاح الأمّ. نعم، لو كان قوله: «بتاتاً» بمعنى قطعاً وبقيناً، كان من باب التأكيد، ولم يقدر في الاستدلال.

وعلى كلّ حال: يشكل الاعتماد على الحديث مع المناقشة المذكورة. فالعمدة في المسألة الإجماع. ومما يؤكّد ذلك خلاف العمامة في أنّ الموت يقوم مقام الدخول، أم لا، فإنّ لازمه أنّ القائلين بقيامه مقامه والمخالفين له، متفقون على عدم جواز نكاح البنت قبل موت الأمّ، وإنّما خلافهم في جوازه بعد موتها.



١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ١.

(مسألة ٤): لا فرق في حرمة بنت الزوجة بين أن تكون موجودة في زمان زوجية الأم، أو تولدت بعد خروجها عن الزوجية، فلو عقد على امرأة ودخل بها، ثم طلقها ثم تزوجت وولدت من الزوج الثاني بنتاً، تحرم هذه البنت على الزوج الأول.

حرمة بنت الزوجة المولودة بعد التزويج

أقول: الظاهر أن هذه المسألة أيضاً ممّا اتّفقت عليها آراء الأصحاب، بل فقهاء المسلمين جميعاً، قال في «الحدائق»: «من وطأ امرأة بالعقد الصحيح - دواماً، أو متعة، أو بالملك - حرم على الواطئ أم الموطوءة وبناتها وإن سفلن؛ تقدّمت ولادتهنّ، أو تأخّرت ولو لم تكن في حجره. وقال السيّد السند في «شرح النافع»: هذه الأحكام مجمع عليها بين المسلمين، فلا حاجة إلى التشاغل بأدلتها»^١.

ويدلّ عليه الإجماع، وإطلاق الآية الشريفة^٢، والروايات التي مرّ ذكرها الدالّة على أنّه تحرم الربيبة سواء كانت في الحجر أو لا، مثل قول علي عليه السلام: «الربائب عليكم حرام من الأمّهات اللاتي قد دخل بهنّ، هنّ في الحجر وغير الحجر سواء»^٣. وقوله عليه السلام في حديث آخر: «الربائب عليكم حرام؛ كنّ في الحجر، أو لم يكن»^٤. ويمكن المناقشة في دلالة الآية الشريفة: بأنّ المشتقّ حقيقة فيمن تلبّس بالمبدأ، فقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ...﴾ ظاهر في كون الربيبة موجودة حين صدق عنوان ﴿مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ ومن المعلوم أنّ الأمر في المقام ليس

١. الحدائق الناضرة ٢٣: ٤٤٥.

٢. النساء (٤): ٢٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٤.

كذلك، فما دامت المرأة في حباله نكاحه لم تكن الربيبة موجودة، وإذا خرجت عن زوجيته صارت موجودة، فلا يصدق عليها العنوانان في زمان واحد.

وأما الروايتان فإنهما وإن سلمتا من هذا الإشكال، ولكنّ الظاهر انصرافهما إلى ما قد ورد في الآية الشريفة، فالاستناد إلى إطلاقهما أيضاً مشكل، فلا يبقى إلا الإجماع. نعم، يمكن الاستشهاد بمعتبرة محمد بن مسلم^١، حيث إنَّها مصرّحة بأنَّه إذا أُعتقت الجارية وخرجت عن ملك مولاها، ثمّ تزوّجت وولدت جارية، تصير هذه الجارية محرّمة على مولاها السابق؛ لأنَّها بمنزلة بنته، ويمكن إلغاء الخصوصية من موردها والاستدلال بها في جميع الموارد.

ولكن من البعيد جدّاً استناد ذلك الإجماع القويّ من جميع علماء الإسلام إلى تلك الإطلاقات، أو هذه الرواية، فلا يمكن أن يقال: إنَّه إجماع مدركي، فالعمدة في المقام الإجماع، والله العالم.



١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٢.

(مسألة ٥): لا إشكال في ترتب الحرمت الأربع على النكاح والوطء الصحيحين، وهل تترتب على الزنا ووطء الشبهة أم لا؟ قولان، أحوطهما وأشهرهما أولهما، فلو زنى بامرأة حرمت على أبي الزاني، وحرمت على الزاني أم المزني بها وبناتها، وكذلك الموطوءة بالشبهة. نعم، الزنا الطارئ على التزويج لا يوجب الحرمة؛ سواء كان بعد الوطء أو قبله، فلو تزوج بامرأة ثم زنى بأمتها أو بنتها لم تحرم عليه امرأته، وكذا لو زنى الأب بامرأة الابن لم تحرم على الابن، أو زنى الابن بامرأة الأب لم تحرم على أبيه.

حول ترتب الحرمة على الزنا ووطء الشبهة

أقول: الوطء قد يكون صحيحاً في الواقع، فلا إشكال في ترتب المحرمات الأربعة عليه.

وقد يكون محرماً في الواقع، وحلالاً في الظاهر، كالوطء بالشبهة، وقد ادّعى الإجماع - كما سيأتي - على إلحاقه بالنكاح الصحيح في نشر الحرمة. وأمّا الزنا السابق على العقد فالمشهور - كما قيل - هو نشر الحرمة به، وخالف فيه جماعة من الخاصة والعامة، وإليك كلام العلامة رحمته فإنه من أحسن الكلام في المسألة، قال العلامة في «التذكرة»: «أقسام الوطء ثلاثة: مباح: وهو الوطء في نكاح صحيح، أو ملك يمين، ويتعلّق به حرمة المصاهرة بلا خلاف؛ على ما تقدّم....

الثاني: الوطء بشبهة؛ أي في نكاح فاسد أو شراء فاسد لا يعلم بفسادهما، أو ما إذا وطأ امرأة ظنّها زوجته أو أمته، أو وطأ الأمة المشتركة بينه وبين غيره، وأشباه ذلك. وهذا يتعلّق به التحريم إجماعاً، كتعلّقه بالوطء المباح، قال ابن المنذر: أجمع

كلّ من يحفظ عنه العلم من علماء الأمصار على أن الرجل إذا وطأ امرأة بنكاح فاسد أو شراء فاسد، أنّها تحرم على أبيه، وابنه، وأجداده، وولد ولده، وهذا مذهب مالك، والأوزاعي، والثوري، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي ثور، وأصحاب الرأي، وأصحاب النصّ؛ وهم الإمامية....

الثالث: الزنا المتمحّض في التحريم، فإن كان سابقاً - بأن يزني بامرأة ليست أمّها ولا ابنتها زوجة له - ففي تحريم ابنها وابنتها خلاف بين العلماء؛ قال بعض علمائنا بالتحريم، وبه قال عمران بن حصين، والحسن، وعطاء، وطاووس، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، والثوري، وأحمد، وإسحاق، وأصحاب الرأي؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ والموطوءة بالزنا من جملة النساء....

وقال جماعة: إذا زنى بامرأة لا تحرم عليه أمّها، ولا بنتها، ورواه العامة عن علي بن أبي طالب وابن عباس، وفي التابعين قول الزهري، وسعيد بن المسيّب، وبه قال ربيعة، ومالك، وأبو ثور، والشافعي؛ لما رواه العامة عن النبي ﷺ: أنّه سئل عن رجل يزني بامرأة، ثمّ يريد أن يتزوَّج بنتها، فقال: «لا يحرم الحرام الحلال، وإنّما يحرم ما كان بنكاح».

ثمّ ذكر احتجاج الشيخ بأخبارنا^١.

وقال في «الجواهر»: «إنّ الحرمة هي المشهور» وقال: «إنّ العمل عليها، وفاقاً للأكثر نقلاً مستفيضاً ومحضاً، بل هو المشهور كذلك» ثمّ نقل القول به عمّا يقرب من ثلاثين كتاباً من القدماء، والمتوسطين والمتأخّرين.

ثمّ قال: «وأما القول الآخر - أي الجواز - فهو خيرة «الفقيه» و«المقنع» و«المقنعة» و«المسائل الناصرية» و«المراسم» و«السرائر» و«النافع» و«الإرشاد» و«كشف الرموز» ولم نعرف غيرهم».

١. تذكرة الفقهاء ٢: ٦٣١ / السطر ٣٦.

ثم حكى دعوى المرتضى في «الناصریات» الإجماع عليه، وقال: «إنه غريب، وكذا ما يلوح من ابن إدريس من شهرة القول بالحلّ، وما يظهر من «الرياض» من دعواه شهرة الحلّ».

وقال في أواخر كلامه: «معظم أصحابنا المتقدمين على التحريم، وأمّا المتأخرون فكاد يكون إجماعاً منهم»^١ انتهى.

والحاصل: أنّ المسألة ذات قولين بين العامة والخاصّة، وقد ذهب إلى كلّ منهما جماعة كثيرة؛ وإن كان القول بالحرمة أشهر.

أدلة القائلين بعموم التحريم

واستدلّ القائلون بالحرمة بأمرين:

الأمر الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^٢ فإنه عامّ يشمل العقد والسفاح، قال الطبرسي في «مجمع البيان»: «إنّ النكاح يعبر به عن الوطء، كما يعبر به عن العقد، فينبغي أن يحمل عليهما»^٣.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾.

نعم، قوله تعالى: ﴿وَخَالَئُ أَبْنَائِكُمْ﴾ لا يكون عاماً.

وفيه: أنّ النكاح - بشهادة استقراء موارد استعماله في الكتاب العزيز - بمعنى العقد؛ حتى أنّ قوله تعالى في المطلقة ثلاثاً: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^٤، لا يدلّ على كونه بمعنى الدخول، بل بمعنى عقد النكاح والدخول؛ لو لم نقل: إنه بمعنى عقد النكاح، وأمّا الدخول فيعرف من الخارج. هذا أولاً.

١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٦٧-٣٦٩.

٢. النساء (٤): ٢٢.

٣. مجمع البيان ٣: ٤٤-٤٥.

٤. البقرة (٢): ٢٣٠.

وثنائياً: أن اتحاد سياق جملة ﴿وَلَا تَنْكِحُوا﴾ وجملة ﴿مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ يقتضي كون الثانية بمعنى العقد؛ فإن الجملة الأولى ليست بمعنى الدخول بلا عقد؛ بأن تكون ناهية عن الزنا.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ فالأمر فيه أوضح؛ لأنّ عنوان «النساء» ظاهر في الزوجات، مثل قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ﴾^١، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾^٢، فالتمسك بالآيات في المسألة مخدوش.

الأمر الثاني: الروايات الكثيرة الدالة على الحرمة، إلا أنّ هناك روايات تدلّ على الحليّة، فاللازم ذكر كليهما، ثمّ النظر في طريق الجمع أو الترجيح:

أما روايات الحرمة فهي طوائف:

الأولى: ما تدلّ على الحرمة صريحاً:

١- ما عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام: «أنّه سئل عن الرجل يفجر بالمرأة، أيتزوّج بابنتها؟ قال: «لا...»^٣ الحديث.

٢- ما عن العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل باشر بامرأة وقبّل، غير أنّه لم يفض إليها، ثمّ تزوّج ابنتها؟ فقال: «إن لم يكن أفضى إلى الأمّ فلا بأس، وإن كان أفضى إليها فلا يتزوّج ابنتها»^٤.

٣- ما عن منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل كان بينه وبين امرأة فجور، هل يتزوّج ابنتها؟ فقال: «إن كان من قبله أو شبهها فليتزوّج ابنتها، وإن كان جماعاً فلا يتزوّج ابنتها، وليتزوّجها هي إن شاء»^٥.

١. البقرة (٢): ٢٢٣.

٢. البقرة (٢): ٢٣١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٢.

٥. الكافي ٥: ٤١٦؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦،

الحديث ٣.

ومثلها روايتان أخريان عن منصور بن حازم^١.

٤- ما عن بريد قال: إن رجلاً من أصحابنا تزوج امرأة قد زعم أنه كان يلاعب أمها ويقبلها من غير أن يكون أفضى إليها، قال: فسألت أبا عبد الله عليه السلام فقال لي: «كذب، مره فليفارقتها» قال: فأخبرت الرجل فوالله ما دفع ذلك عن نفسه، وخلي سبيلها^٢.

وما عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام^٣، والظاهر اتّحاده مع ما سبق. فتلخص: أن هذه الأحاديث السبعة تعود إلى أربعة.

الثانية: ما وردت في باب الرضاع، ويمكن الاستفادة ما نحن فيه منه بطريق أولى:

١- ما عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن رجل فجر بامرأة، أيتزوج أمها من الرضاعة أو ابنتها؟ قال: «لا»^٤.

ومثلها رواية أخرى عنه، عن أبي جعفر عليه السلام^٥.

الثالثة: ما تدلّ بالمفهوم على الحرمة:

١- ما عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل تزوج جارية فدخل بها، ثم

ابتلي بها ففجر بأمها، أتحرم عليه امرأته؟ فقال: «لا، إنّه لا يحرم الحلال المحرام»^٦.

٢- ما عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: أنّه قال في رجل زنى بأم امرأته، أو بنتها، أو

بأختها، فقال: «لا يحرم ذلك عليه امرأته» ثمّ قال: «ما حرم حراماً حلالاً قط»^٧.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٤ و ٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٧، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٧، الحديث ٢.

٦. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨، الحديث ٢.

٧. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨، الحديث ٣.

ومثلها روايتان أخريان عن زرارة^١، بل الظاهر اتّحادهما معها.
وهذه الروايات تدلّ على الحرمة بمفهومها، ولا سيّما بملاحظة التعليل الوارد فيها.
الرابعة: الروايات الواردة في حرمة من زنى بها الأب أو الابن على الآخر:
١- ما عن أبي بصير قال: سألته عن الرجل يفجر بالمرأة، أتحلّ لابنه؟ أو يفجر
بها الابن، أتحلّ لأبيه؟ قال: «لا، إن كان الأب والابن مسّها واحد منهما، فلا تحلّ»^٢.
٢- ما عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل
زنى بامرأة، هل يحلّ لابنه أن يتزوّجها؟ قال: «لا»^٣.
وهذه الروايات واردة في خصوص حرمة المزنيّ بها على الأب أو الابن،
ويمكن التعدي من موردها إلى غيره.

وهناك رواية واحدة تدلّ على التفصيل بين ما إذا تزوّج المرأة ودخل بها، ثمّ
فجر بأمّها، فلا تحرم عليه، وبين ما إذا تزوّج بها ولم يدخل بها، ثمّ زنى بأمّها، فتحرم
عليه، ويبطل نكاحها^٤.
والظاهر أنّه لم يفتّ بها أحد من الأصحاب إلّا ما حكى عن ابن الجنيد^٥، فهي
معرض عنها.

فتلخص: أنّ هذه الطوائف الأربع - التي يدلّ بعضها بالمنطوق وآخر بالمفهوم
وثالث بالأولية ورابع بإلغاء الخصوصية - كافية في إثبات الحرمة مع قطع النظر
عن معارضتها، ولا سيّما مع تضافرها وتكاثرها، واشتمالها على الصحاح، وموافقها
لفتوى المشهور.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨، الحديث ٤ و٦.
٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٩، الحديث ١.
٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٩، الحديث ٢.
٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨، الحديث ٨.
٥. جواهر الكلام ٢٩: ٢٧٣.

ومن الجدير بالذكر: أنّ هذه الروايات وإن وردت في موارد خاصّة، ولكن يمكن استنباط الحرمة منها في جميع المحرّمات الأربعة في المصاهرة بعد ضمّ بعضها إلى بعض، وإمكان إلغاء الخصوصية من كلّ منها، وعموم التعليقات الواردة فيها.

الروايات الدالّة على الجواز

والدليل على القول بالحليّة أيضاً طائفتان من الروايات المتضافرة المشتملة على الصحاح وغيرها:

أمّا الطائفة الأولى، فمنها:

- ١- ما عن سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل فجر بامرأة يتزوَّج ابنتها؟ قال: «نعم، يا سعيد إنّ الحرام لا يفسد الحلال»^١.
- ٢- ما عن هشام (هاشم) بن المثنى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يأتي المرأة حراماً أيتزوَّجها؟ قال: «نعم، وأمّها وبناتها»^٢.
- ٣- ما عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل فجر بامرأة، هل يجوز له أن يتزوَّج ابنتها؟ قال: «ما حرّم حرام حلالاً قطّ»^٣.
- ٤- ما عن هشام (هاشم)، على ما في بعض نسخ «التهذيب»^٤ بن المثنى قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له رجل: رجل فجر بامرأة أتحلّ له ابنتها؟ قال: «نعم، إنّ الحرام لا يفسد الحلال»^٥.
- ٥- ما عن حنان بن سدير قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ سأله سعيد عن رجل

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٦.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٩.

٤. تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٨ / ١٣٥٠.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ١٠.

تزوج امرأة سفاحاً، هل تحلّ له ابنتها؟ قال: «نعم، إنّ الحرام لا يحرم الحلال»^١.
 ٦- ما عن صفوان قال: سأله المرزبان عن رجل يفجر بالمرأة وهي جارية قوم
 آخرين، ثم اشترى ابنتها، أتحلّ له ذلك؟ قال: «لا يحرم الحرام الحلال» ورجل فجر
 بامرأة حراماً أيتزوج بابنتها؟ قال: «لا يحرم الحرام الحلال»^٢.

وهذه الروايات كلّها صحيحة أو موثقة إلا ما روي مرسلًا عن زرارة ودلالة
 الجميع على الحلّية واضحة بصراحة منطوقها.
 وأمّا الطائفة الثانية فهي أيضاً روايات، منها:

١- ما عن محمد بن مسلم قال: سألت رجل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا جالس -
 عن رجل نال من خالته في شبابه، ثم ارتدع يتزوج ابنتها؟ قال: «لا»، قلت: إنّه لم
 يكن أفضى إليها، إنّما كان شيء دون شيء، فقال: «لا يصدق ولا كرامة»^٣.
 ٢- ما عن أبي أيوب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله محمد بن مسلم - وأنا
 جالس - عن رجل نال من خالته وهو شاب، ثم ارتدع أيتزوج ابنتها؟ قال: «لا»،
 قال: إنّه لم يكن أفضى إليها، إنّما كان شيء دون ذلك، قال: «كذب»^٤.
 ٣- وقال ابن إدريس وقد روي: «أنّ من فجر بعّمته أو خالته لم تحلّ له ابنتها
 أبدًا». ثم قال: «أورد ذلك شيخنا أبو جعفر في «نهايته» وشيخنا المفيد في «مقننته»
 والسيد المرتضى في «انتصاره»^٥.

ويظهر من كلامه ورود أخبار في مورد العمّة لم تصل إلينا وهذه الطائفة لو قلنا
 بثبوت المفهوم لها لأجل أنّ اللقب ورد في مقام الاحتراز فيستفاد منها أنّ حرمة

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ١١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ١٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٠، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٠، الحديث ٢.

٥. السرائر ٢: ٥٢٩.

البنت منحصرة في الزنا بالعمّة والخالة دون غيرهما. إلا أنّ في الطائفة الأولى الدالّة بمنطوقها غنى وكفاية عن الاستدلال بالطائفة الثانية.

مقتضى الجمع بين الروايات المانعة والمجوّزة

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه لا شكّ في تقدّم الجمع الدلالي على كلّ شيء، وقد ذكروا وجوهاً للجمع بين ما دلّ على الحليّة والطوائف الأربع السابقة الدالّة على الحرمة:

الأوّل: أن تحمل الأولى الدالّة على الحرمة على ما إذا وقع الدخول، والثانية على ما إذا كان ما دون الدخول؛ بقرينة التصريح الوارد في بعضها من الفرق بين الدخول وعدمه.

الثاني: حمل الأولى على ما إذا كان الفجور قبل العقد، فيكون سبباً للتحريم، وما كان بعد العقد، فلا يكون سبباً للحرمة؛ بقرينة ما ورد في بعضها من التفصيل.

الثالث: حمل الثانية على التقيّة، قال في «الجواهر»: «وهو أحسن المحامل؛ وذلك لأنّ هذا الخبر أي: «لا يفسد الحرام الحلال» - كما يظهر من «الانتصار» و«الغنية» وغيرهما - نبوي، وأنّه من رواياتهم عنه عليه السلام وهو صحيح، ولكن لم يفهموا المراد منه، فظنّوا أنّ المراد منه ما يشمل الحلال تقديراً، وهو ليس كذلك»^١.

الرابع: أن تحمل الأخبار الناهية، على الكراهة، والأخبار المرخّصة على الجواز، كما هو المتعارف في جميع أبواب الفقه إذا تعارضت الأخبار المجوّزة والناهية، وقد ذكر هذا الجمع في «المستمسك»^٢ وذكرناه في تعليقاتنا على «العروة»^٣ ومال إليه غير واحد من أكابر المحشّين على «العروة».

١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٧٢.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢١٠.

٣. تعليقات على العروة الوثقى، مكارم الشيرازي: ٦٩٩.

وقبل البحث والمناقشة في هذه الوجوه الأربعة، اللازم هو البحث عن معنى قوله ﷺ: «إنَّ الحرام لا يحرم الحلال» فإنَّ الظاهر أنَّه متواتر عنه ﷺ وعن سائر المعصومين ؑ وقد استعمل هذا التعليل في موارد ثلاثة من الروايات: أولها: في موارد عدم تحريم الزنا اللاحق، ويقال: «إنَّ هذا في مورد الحلال الفعلي».

ثانيها: في موارد عدم تحريم الزنا السابق، كما في روايات الجواز، ويقال: «إنَّه في الحلال التقديري؛ لأنَّ المرأة بدون العقد ليست حلالاً فعلاً». ولكنَّ الإنصاف: أنَّ كليهما من قبيل الفعلي وإن كان متعلّق الفعلية مختلفاً؛ ففيما قبل العقد يحلُّ النكاح فعلاً، وفيما بعده يحلُّ النكاح استدامة وبقاءً، فكلاهما فعليان. ثالثها: أنَّه إذا كان الزنا بعد النكاح وبعد الدخول، فلا يحرم الحرام الحلال، ولكن إذا كان بعد العقد وقبل الدخول فإنَّه خارج عن شموله، كما نطق به في موثقة أبي الصباح الكناني^١.

وحيث لم يعمل بالأخير أحد من الأصحاب - فيما نعرف - إلا ما يحكى عن ابن الجنيد، فاللازم طرح هذا القول. وأما الأوّلان، فقد ورد الأوّل في عدّة روايات^٢، كما ورد الثاني في عدّة أخرى من الروايات^٣.

والإنصاف: أنَّه لا منافاة بين المعنيين؛ لأنَّ الحرام لا يحرم النكاح الحلال في ابتداء أمره، أو في استدامته. وليس في شيء منها ما ينافي هذا الجمع عدا مورد واحد^٤، ويمكن حمله على تفاوت درجات الكراهة، فالعمل بجميع تلك الروايات

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٦ - ٤٢٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٩، ١٠،

١١ و١٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٨ و٤٢٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨، الحديث ١، ٣-٦.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨، الحديث ١.

ممکن مع الجمع المذكور.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان حكم تعارض الروايات وبيان المختار من الوجوه الأربعة، فنقول: أمّا الأول: فهو غير مناسب لما ورد في غير واحد من روايات الحل؛ فإنّ التصريح فيها بالفجور وإتيان المرأة والسفاح أو شبه ذلك، ممّا يشكل حمله على ما دون الدخول.

وأمّا الثاني: فهو لم يرد إلّا في رواية متروكة؛ أي موثقة أبي الصباح، فاللازم تركه.

وأمّا الثالث: - أي الحمل على التقيّة بسبب قوله عليه السلام: «لا يحرم الحرام الحلال» - فقد عرفت إمكان الجمع بين المعنيين؛ لوجود الجامع بينهما.

فلا يبقى إلّا الوجه الأخير؛ أي الحمل على الكراهة، وهو طريق لدفع التعارض بين ما دلّ على الحرمة، وما دلّ على الجواز، كما أنّ الحمل على الاستحباب طريق الجمع بين ما دلّ على الأمر بالفعل، وما دلّ على جواز الترك وهذا من قبيل تقديم النصّ على الظاهر؛ لأنّ رواية الحلّ نصّ في الجواز، ولكن رواية المنع لا تكون نصّاً في الحرمة؛ لاحتمالها الكراهة، وكم لهذا الجمع من نظائر وشواهد ومصاديق في طيات أبواب الفقه من العبادات، والمعاملات، والأطعمة، والأشربة، والمناكح، وغيرها!!

ويؤيد هذا الجمع في المقام أمور:

الأول: أنّ التعليل في هذه الروايات عامّ يشمل الزنا السابق واللاحق، وليس التعليل بأمر تعبدي، بل بأمر معقول، وحاصله: أنّ المحلّلات الإلهية لا ترفع اليد عنها بأمر حرام وقع في البين، وقد عرفت أنّ حليّة النكاح قبل العقد أمر فعلي؛ وأنّه لا فرق بينه وبين ما بعد العقد، إلّا أنّ الأول ابتدائي، والثاني استمراري، وكلاهما فعليّان، فلو حملنا التعليل على خصوص الزنا اللاحق، كان أمراً تعبدياً محضاً.

الثاني: ما عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن زنا رجل بامرأة أبيه أو بجارية

أبيه فإنّ ذلك لا يحترّمها على زوجها، ولا يحترّم الجارية على سيدها، إنّما يحترّم ذلك منه إذا أتى الجارية وهي له حلال، فلا تحلّ تلك الجارية لابنه، ولا لأبيه...^١.

الثالث: الرواية الدالّة على أنّ ملموسة الابن أو الأب حرام على الآخر، مع ما عرفت في غير واحد من روايات الباب أنّ ما دون الدخول، لا يحترّم، وإنّما يحترّم الدخول، فيحمل على الكراهة، وكذا ما نحن فيه، وهي معتبرة أبي بصير ظاهراً، قال: سألته عن الرجل يفجر بالمرأة، أتحلّ لابنه؟ أو يفجر بها الابن، أتحلّ لأبيه؟ قال: «لا، إن كان الأب أو الابن مسمّها واحد منهما، فلا تحلّ»^٢؛ بناءً على كون المسّ غير الدخول، وإلا لا يكون دليلاً على المطلوب.

الرابع: أنّ ما ورد من التصريح بالحرمة في خصوص العمّة والخالة - مع تسالم الأصحاب - دليل على خصوصية فيهما، فلو كان حكم الحرمة عاماً لما كان للتصريح بخصوصهما معنى محصّل.

الخامس: أنّ القرآن يصرّح بتحريم زوجة الابن بقوله تعالى: ﴿وَخَالَئُ أُبْنَائِكُمْ﴾ ومن الواضح أنّ المزنيّ بها ليست حليلة للابن، بل وكذا غيره. وظاهر الأدلّة: أنّ الزنا قائم مقام العقد الصحيح في المحرّمات بالمصاهرة، والمناسب أن يكون سبباً للكراهة؛ لأنّ فيه شباهة بالنكاح، وليس قائماً مقامه بتمام معنى الكلمة.

وبالجملة: كلّما كثرت النظر في المسألة قوّيت أدلّة الكراهة في نظرك، والله العالم بحقائق أحكامه.



١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٩، الحديث ١.

(مسألة ٦): لافرق في الحكم بين الزنا في القبل أو الدبر، وكذا في الشبهة.

عدم الفرق بين الزنا في القبل والدبر في الحكم

أقول: هذه المسألة هي بعينها المسألة ٣٠ في «العروة» من أبواب المصاهرة^١. وقد استدلل لعدم الفرق بأمور:

الأول: ما في «التذكرة» من عموم الآيات السابقة، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ ونحو ذلك^٢. ويرد عليه ما عرفت: من أنها ظاهرة في عقد النكاح، ولا تشمل الزنا في القبل، فكيف في غيره؟!

الثاني: ما في «التذكرة» أيضاً: «من أنه يتعلّق به التحريم فيما إذا وجد في الزوجة والأمة، فكذلك في الزنا»^٣ وكان مراده أن حكم الربيبة مثلاً المشروط بالدخول بعد عقد النكاح، يجري بالوطء في غير القبل، فكذلك الحكم في الزنا. وفيه: أنه أوّل الكلام حتى في الزوجة والأمة.

الثالث: ما في «المستمسك» حيث قال: «والعمدة صدق الزنا في المقامين، مع أنّ الحكم ممّا لا إشكال فيه على الظاهر»^٤.

ويرد عليه: أنّ صدق الزنا عليه أوّل الكلام، بل هو من قبيل اللواط؛ وإن لم تجر عليه أحكام اللواط. وعلى فرض صدق الزنا يمكن دعوى انصرافه إلى الجماع في القبل.

١. العروة الوثقى ٥ : ٥٥٠.

٢. تذكرة الفقهاء ٢ : ٦٣٣ / السطر ١٠.

٣. تذكرة الفقهاء ٢ : ٦٣٣ / السطر ١١.

٤. مستمسك العروة الوثقى ١٤ : ٢٢١.

وأما دعوى الإجماع على حكم المسألة التي تلوح من ذيل كلامه، فأشكالها أوضح؛ لعدم تعرّض الجميع له، ولو كان هناك إجماع فهو مدركي.

ولكن هاهنا دليان آخران على المقصود، وفيهما غنى وكفاية:

أولهما: الروايات الدالّة على أنّ الحكم يدور مدار عنوان «الفجور بالمرأة» وهو لا شكّ في شموله للوطء دبراً، مثل ما رواه منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل كان بينه وبين امرأة فجور، هل يتزوّج ابنتها؟ فقال: «إن كان من قبلة أو شبهها فليتزوّج ابنتها، وإن كان جماعاً فلا يتزوّج ابنتها، وليتزوّجها هي إن شاء»^١. فإنّ مفهومها شامل للوطء في غير القبل أيضاً.

ومثل ما رواه العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن رجل فجر بامرأة، أيتزوّج أمّها من الرضاة، أو ابنتها؟ قال: «لا»^٢.

ومثل ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل تزوّج جارية فدخل بها، ثمّ ابتلي بها ففجر بأمّها، أتحرّم عليه امرأته؟ فقال: «لا؛ إنّه لا يحرم الحلال الحرام»^٣... إلى غير ذلك ممّا هو في هذا المعنى.

ثانيهما: ما يدلّ على عنوان «الإفشاء» وأنّه لو أفشى إليها حرمت عليه ابنتها، مثل ما رواه عيص بن القاسم^٤، وما رواه بريد^٥، و«الإفشاء» في الأصل مأخوذ من الفشاء، وله معنيان في الفقه: إيجاد الفشاء في الفرج باتّحاد مسلكي البول والحيض وشبهه، ومطلق المباشرة والإدخال؛ فإنّ إدخال شيء في شيء إيجاد للفشاء فيه، وهذا المعنى عامّ يشمل الإدخال في القبل والدبر، فتأمّل.

١. الكافي ٥: ٤١٦ / ٥؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٧، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٢.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٥.

إشارة إلى اختلاف حكم الوطء دبراً وقبلاً في الأبواب الفقهية

بقي هنا شيء؛ وهو أن أحكام الوطء في الدبر في الفقه، من المعضلات، وهي كثيرة: منها:

- ١- حكم الغسل، ٢- الحرمة والكفارة في الحيض، ٣- بطلان الصيام، ٤- حكم الاعتكاف، ٥- تروك الإحرام وكفارته، ٦- المحرمات بالمصاهرة، ٧- النكاح والزنا بذات البعل، ٨- النكاح أو الزنا في العدة، ٩- تحقق الإحصان، ١٠- أحكام الزنا، ١١- الولد للفراش، ١٢- شرط المحلل، ١٣- تمام المهر، ١٤- تحقق شرط اللعان، ١٥- شرط العدة... إلى غير ذلك، وكلمات الأصحاب فيها لا تخلو من تشويش، وأحكامها مختلفة؛ بعضها يعلم بالألوية، كما في إجراء الحد في الزنا، وبعضها منصوص، كما في «الولد للفراش» وبعضها معلوم بالإطلاق، كبطلان الصيام والاعتكاف وغيرهما من أشباههما، وبعضها مشكوك، كما في الغسل الذي لا يدخل تحت عنوان «التقاء الختانيين» والله العالم.



(مسألة ٧): إذا علم بالزنا، وشك في كونه سابقاً على العقد أو طارئاً،

بنى على صحته.

حكم العلم بالزنا مع الشك في سبقه على العقد

أقول: ذكر في «العروة»^١ هذه المسألة تحت الرقم ٣١ من أحكام المصاهرة، وهذه المسألة مبنية في بدو النظر على أصالة الإباحة؛ و«كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام».

ولكن بالتدقيق يمكن أن يقال: في المسألة - بحسب حالات كل من العقد والزنا - ثلاث حالات:

الأولى: ما إذا علم تأريخ العقد، وكان تأريخ الزنا مجهولاً، فأصالة عدم وقوع الزنا قبل تحقق العقد تجعله حلالاً؛ لعدم تحقق سبب الحرمة، وهو وقوع الزنا قبل العقد، ولا يكون من قبيل الأصل المثبت.

الثانية: ما إذا كان الأمر بالعكس؛ أي علم تأريخ الزنا، ولم يعلم تأريخ العقد، فقد يقال: إن مقتضى القاعدة الحكم بالحرمة؛ لأن موضوعها مركّب من جزءين بحسب ما يعلم من الأدلة: أوّلهما: وقوع الزنا، وهو محرز بالوجدان، كوقوعه في يوم السبت مثلاً، وثانيهما: عدم وقوع العقد، وهو محرز بالأصل، فالموضوع المركّب ثبت ببركة الأصل والوجدان.

ولكن يمكن أن يقال: إن الاستفادة من الأدلة أنّ الحرمة فرع كون الزنا سابقاً، وهذا عنوان بسيط، لا مركّب، ولا يمكن إثباته بالأصل والوجدان؛ فإنه يكون من قبيل الأصل المثبت.

١. العروة الوثقى ٥: ٥٥٠، المسألة ٣١.

الثالثة: ما إذا جهل الأمران، فقد يقال: إنَّ العقد هنا محكوم بالبطلان؛ لأصالة الفساد في أبواب العقود بعد عدم جواز الرجوع إلى العمومات من جهة كون الشبهة موضوعية.

ولكنَّ الإنصاف: أنَّ أصالة الحلِّ أصل موضوعي هنا، وهو يثبت كونها حلالاً، فلا تصل النوبة إلى أصالة عدم ترتب الأثر على العقد، كيف!! وهي بالنسبة إليه أصل حكمي، فتدبّر جيّداً.



(مسألة ٨): لو لمس امرأة أجنبية أو نظر إليها بشهوة لم تحرم الملموسة والمنظورة على أبي اللامس والناظر وابنهما، ولا تحرم أمّ المنظورة والملموسة على الناظر واللامس. نعم، لو كانت للأب جارية ملموسة بشهوة، أو منظورة إلى ما لا يحلّ النظر إليه لغيره إن كان نظره بشهوة، أو نظر إلى فرجها ولو بغير شهوة، حرّمت على ابنه، وكذا العكس على الأقوى.

حول ما يورثه اللمس والنظر من التحريم

أقول: هذه المسألة تشتمل على فرعين:

أولهما: جارٍ في خصوص المملوكة التي هي ملموسة أو منظورة للأب أو لابن، وهذه المسألة مشهورة بينهم، ومحلّ للآراء المختلفة.

ثانيهما: مطلق المنظورة والملموسة ولو لم تكن مملوكة، وهذه مسألة غير معروفة بين الأصحاب.

ويشهد له ما ذكره الشهيد الثاني في «المسالك» في شرح قول «الشرائع»: «وأما النظر واللمس فما يسوغ لغير المالك...» حيث قال: «المراد بالمالك هنا حقيقة؛ وهو مالك الأمة؛ فإنّ الخلاف المشهور والروايات المختلفة، إنّما وردت في الأمة إذا حصل ذلك من مالكتها. ويحتمل - على بعد - أن يريد به مالك النكاح بعقد أو ملك؛ ليشمل الزوجة، فقد قيل بتعدّي الحكم إليها»^١.

فقد أشار إلى شمول الزوجة، ولم يذكر شمول النظر الحرام.

والإنصاف: أنه لا أثر للنظر واللمس في النكاح؛ فإنّ الحرمة حاصلة بنفس العقد.

١. مسالك الأفهام ٧: ٣٠٤.

نعم لو قلنا بشمول البحث للنظر الحرام كان له أثر، بل كان من أشد ما يبتلئ به الناس، ولا سيّما في أيامنا هذه؛ لكثرة النظر الحرام، فلو أوجب تحريمها على الابن والأب كانت داهية عظيمة.

وعلى كلّ حال: اللازم ذكر مسألة المملوكة؛ لنرى هل فيها ما يدلّ على العموم، أم لا؟

الأقوال في المسألة

وفي المسألة أقوال:

الأول: - ولعله المشهور - الحرمة، بل قد يدعى الإجماع عليها؛ قال شيخ الطائفة في «الخلافة»: «اللمس بشهوة - مثل القبلة واللمس - إذا كان مباحاً أو بشبهة ينشر التحريم، وتحرم الأمّ وإن علت، والبنت وإن نزلت. وبه قال عمر بن الخطّاب، وإليه ذهب أكثر أهل العلم: أبو حنيفة، ومالك، وهو المنصوص للشافعي، ولا يعرف له قول غيره...» إلى أن قال: «دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم، وأيضاً إجماع الصحابة؛ فإنّ عمر قاله، ولم ينكر عليه أحد»^١.

الثاني: عدم الحرمة، قال في «جامع المقاصد»: «اختاره المصنّف - أي العلامة - وجماعة»^٢.

الثالث: القول بأنّ النظر واللمس يحرّمان منظورة الأب وملموسته على ابنه، دون العكس، وهو قول المفيد^٣.

وقد ذكر أيضاً هذه الأقوال الثلاثة في «المسالك»^٤.

١. الخلافة ٤: ٣٠٨، المسألة ٨١.

٢. جامع المقاصد ١٢: ٢٨٩.

٣. جامع المقاصد ١٢: ٢٩٠.

٤. مسالك الأفهام ٧: ٣٠٤ - ٣٠٥.

وقال في «الجواهر»: «أمّا النظر إلى ما يحرم لغير المالك النظر إليه واللمس بشهوة، فيحرّمان المنظورة والملموسة على أب اللامس وابنه عند المشهور بين الأصحاب نقلاً، بل وتحصيلاً؛ إذ هو خيرة الصدوق، والشيخ، والقاضي، وابني حمزة وزهرة، والعلامة في «المختلف» وولده، ويحيى بن سعيد، والآبي، والمحقق الكركي، والشهيد الثاني، وسبطه؛ على ما حكى عن بعضهم»^١.

وعلى كلّ حال: قد يستدلّ له بقوله تعالى: ﴿وَحَلَّالٌ أَبْنَائِكُمُ﴾ خرج منه ما إذا لم تكن منظورة وملموسة بالإجماع، وبقي الباقي تحته، ويتمّ بعدم القول بالفصل بين الابن والأب.

وفيه منع ظاهر؛ فإنّ عنوان «الحليلة» ظاهر في الزوجة، ولاسيّما بقرينة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ...﴾ الوارد بعده.

الروايات الواردة في المسألة

والعمدة في المسألة الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام فإنّها طائفتان: الطائفة الأولى: ما تدلّ على التحريم، وهي كثيرة أوردها في «الوسائل» في أبواب مختلفة من أبواب المصاهرة، والباب ٧٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، وهي على طوائف أيضاً:

الأولى: ما وردت في التحريم بالنسبة إلى الأب والابن، منها:

١- ما عن محمد بن إسماعيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل تكون له الجارية فيقبلها، هل تحلّ لولده؟ قال: «بشهوة؟» قلت: نعم، قال: «ما ترك شيئاً إذا قبلها بشهوة».

ثمّ قال ابتداءً منه: «إن جرّدها ونظر إليها بشهوة حرمت على أبيه وابنه».

١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٧٤.

قلت: إذا نظر إلى جسدها؟ فقال: «إذا نظر إلى فرجها وجسدها بشهوة حرمت عليه»^١.

ودلالتها - كسندها - ظاهرة قويّة.

٢- ما عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل تكون عنده الجارية، يجردّها وينظر إلى جسمها نظر شهوة، هل تحلّ لأبيه؟ وإن فعل أبوه هل تحلّ لابنه؟ قال: «إذا نظر إليها نظر شهوة ونظر منها إلى ما يحرم على غيره، لم تحلّ لابنه، وإن فعل ذلك الابن لم تحلّ للأب»^٢.

وهي أيضاً واضحة الدلالة. ومثلها غيرها ممّا ورد في الباب ٧٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء.

الثانية: ما تدلّ على حرمة الملموسة والمنكوحه من ناحية الأب على ابنه، وكأنّها دليل القائلين بالتفصيل، بل قد زعموا أنّها دليلهم، وهي أيضاً روايات:

١- ما عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا جرّد الرجل الجارية ووضع يده عليها، فلا تحلّ لابنه»^٣.

٢- ما عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل تكون عنده الجارية، فيكشف ثوبها ويجردّها؛ لا يزيد على ذلك، قال: «لا تحلّ لابنه إذا رأى فرجها»^٤.

٣- ما عن أبي الصباح، عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل اشترى جارية فيقبّلها، قال: «لا تحلّ لولده أن يطأها»^٥.

إلى غير ذلك ممّا ورد في الباب ٧٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ودلالتها

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣، الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣، الحديث ٦.
٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣، الحديث ٤.
٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣، الحديث ٧.
٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣، الحديث ٨.

على المطلوب ظاهرة، وإسناد بعضها تامّ.

الثالثة: ما تدلّ على حكم ملموسة الابن ومنظورته؛ وحرمتها على أبيه، وهي قليلة، مثل ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في «نوادره» عن الربيع بن عبد الله، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا جرّد الرجل الجارية ووضع يده عليها، فلا تحلّ لأبيه»^١.

ولكنّ الحديث ضعيف بالربيع بن عبد الله؛ لأنّه من المجاهيل، بل لم يذكره في كتب الرجال حتّى في موسوعة آية الله الخوئي «معجم رجال الحديث». اللهمّ إلا أن يقال: يكفي في وثاقته رواية أحمد بن محمد بن عيسى عنه؛ لأنّه هو الذي أخرج أحمد بن محمد بن خالد من قم؛ لروايته عن الضعاف. هذا مضافاً إلى أنّه لا يبعد إرسال الحديث أيضاً؛ لأنّ وجود واسطة واحدة بين أحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن مسلم بعيد. إلا أن يقال: إنّه لقي الرضا عليه السلام وعليه لا بعد فيه^٢.

وطريق الجمع بين هذه الروايات واضحة؛ فإنّه إذا انضمّ بعضها إلى بعض يستفاد منها الحرمة من الجانبين، وإثبات الشيء في بعضها لا يدلّ على نفي الآخر.

الطائفة الثانية: الروايات الدالّة على عدم الحرمة، وهي:

١. مستدرک الوسائل ١٤ : ٣٧٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣، الحديث ٥.
٢. وقد أفاد سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في مجلس درس إمكان أن تكون هذه الرواية متّحدة مع رواية أخرى مرّت عن محمد بن مسلم وهي متّحدة مع هذه الرواية متناً وسنداً، إلا أنّها وردت فيها: لفظة «لابنه» بدل «لأبيه» والراوي لهذه الرواية ربعي بن عبد الله، عن محمد بن مسلم فلا يبعد، عن أن يكون «الربيع» مصحّفاً، عن «ربعي» وهو من الثقات ويؤيّد الرواي والمروي عنه. أضف إلى ذلك أنّ في موضع آخر من المستدرک ١٥ : ٤٠ روى هذا الحديث بعينه عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله، وكذا في البحار ١٠١ : ٢٢ رواه عن نواردين الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله، وعليه يقوى احتمال التصحيف في لفظة «لأبيه» أيضاً وكونها في الأصل «لابنه» فتكون الرواية من الطائفة السابقة.

- ١- ما رواه علي بن يقطين، عن العبد الصالح عليه السلام: عن الرجل يقبل الجارية؛ يباشرها من غير جماع داخل أو خارج، أتحل لابنه أو لأبيه؟ قال: «لا بأس»^١.
- ٢- ما رواه عبدالرحمان بن الحجّاج، وحفص بن البخترى، وعلي بن يقطين، قالوا: سمعنا أبا عبدالله عليه السلام يقول في الرجل تكون له الجارية، أفتحل لابنه؟ فقال: «ما لم يكن جماع أو مباشرة كالجماع، فلا بأس»^٢.
- ٣- ما عن عبدالله بن يحيى الكاهلي، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: سألته عن رجل تكون له جارية، فيضع أبوه يده عليها من شهوة، أو ينظر منها إلى محرّم من شهوة، فكره أن يمسه ابنه^٣.

مقتضى الجمع بين الروايات

وطريق الجمع بين هذه الطائفة والطوائف الثلاث السابقة تارة: يكون بالحمل على الكراهة، وهذا دليل القائل بها. ولعلّ لسان الروايات الدالة على التحريم، آبٍ عن هذا الجمع.

وهناك طريق آخر اختاره صاحب «الجواهر»^٤ وغيره؛ وهو حمل المطلق على المقيد، بأن يقال: روايات الحرمة مقيدة بالنظر واللمس الحاصلين من الشهوة، وروايات الجواز مطلقة.

أو يقال: روايات الحرمة ناظرة إلى اللمس والنظر المحرّمين، وروايات الجواز مطلقة، فتحمل على اللمس والنظر المحرّمين.

ولو قلنا بعدم إجراء الجمع الدلالي تصل التوبة إلى المرجّحات، ولا شكّ في أنّ

١. وسائل الشيعة ٢١: ١٩٥، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٧٧، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٥، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣، الحديث ٢.

٤. جواهر الكلام ٢٩: ٣٧٦.

الترجيح مع روايات الحرمة؛ لموافقته لمذهب المشهور. اللهم إلا أن يقال: إن روايات الجواز موافقة لكتاب الله؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^١. بل ومخالفتها لأكثر العامة، كما عرفت.

وعلى كل حال: الحكم بالكراهة من ناحية الجمع الدلالي وكذا بعض المرجحات، غير بعيد وإن كان الاحتياط سبيل النجاة. والمهم أن المسألة خارجة عن محلّ الابتلاء في عصرنا، وإنما ذكرناها لأجل ما يليها؛ وهو:

عدم تحريم الحرّة المنظورة أو الملموسة حراماً

تمّ إنّه هل يعمّ هذا الحكم الحرّة المنظورة أو الملموسة حراماً؟ قد عرفت كلام المصنّف بعدم الحرمة. ولكن في «الإيضاح» حكاية قول بأنّ النظر المحرّم إلى الأجنبية يحرم أمّها وبناتها^٢، إلا أنّه لم يعرف هذا القائل. ويمكن الاستدلال للحرمة ببعض ما مرّ من الروايات، مثل رواية الكاهلي بناءً على حمل الكراهة على الحرمة، فتكون دليلاً على أنّ النظر الحرام من ناحية الأب، يوجب الحرمة على الابن.

وفيه: - مضافاً إلى ضعف الحديث سنداً، وإلى أنّ الكراهة أعمّ في اللغة - أنّه يصير مخالفاً لما ورد في أحاديث كثيرة: من أنّ الحرام لا يوجب حرمة الحلال، ولما رواه جميل بن درّاج - في الصحيح - قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل ينظر إلى الجارية يريد شراءها، أتحلّ لابنه؟ فقال: «نعم، إلا أن يكون نظراً إلى عورتها»^٣. وهو دليل على المطلوب في الجملة؛ لعدم شموله غير النظر إلى الفرج وأمثاله. ويدلّ أيضاً على عدم الحرمة أمران:

١. النساء (٤): ٢٤.

٢. إيضاح الفوائد ٣: ٦٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤١٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣، الحديث ٣.

الأول: ما مرّ سابقاً من أنّ زنا الأب أو الابن، لا يوجب حرمة المرأة على الآخر، وقد ذكرنا له دلائل قويّة، فإذا لم يكن الوقاع الحرام سبباً للحرمة، فكيف بالنظر واللمس الحرام؟!

الثاني: أنّ هذه مسألة كثيرة الابتلاء، ولو كان مجرد النظر الحرام أو اللمس الحرام سبباً للحرمة لبان؛ لشدة الابتلاء بها، ولأوجب تحريم نساء كثيرة على الآباء والأبناء، فلو كان مجلس عرس وكانت النساء فيه متجاهرات، ومتبرّجات بزينة، ونظر إليهنّ الرجال نظر شهوة، لأوجب تحريم نساء كثيرة في مجلس واحد.



(مسألة ٩): لا يجوز نكاح بنت الأخ على العمّة وبنت الأخت على الخالة إلا بإذنها؛ من غير فرق بين كون النكاحين دائمين أو منقطعين أو مختلفين، ولا بين علم العمّة والخالة حال العقد وجهلها، ولا بين اطلاعها على ذلك وعدمه أبداً، فلو تزوّجها عليهما بدون إذنها كان العقد الطارئ كالفضولي على الأقوى؛ تتوقف صحته على إجازتهما، فإن أجازتا جاز، وإلا بطل. ويجوز نكاح العمّة والخالة على بنتي الأخ والأخت وإن كانت العمّة والخالة جاهلتين، وليس لهما الخيار؛ لا في فسخ عقداً نفسيهما، ولا في فسخ عقد بنتي الأخ والأخت على الأقوى.

حول نكاح بنت الأخ والأخت على العمّة والخالة

أقول: قال العلامة رحمته في «التذكرة»: «يحرم على الرجل الجمع بين المرأة وعمّتها، وكذا يحرم الجمع بينها وبين خالتها؛ لا مطلقاً عندنا، بل إذا أدخل بنت الأخ أو بنت الأخت على العمّة والخالة بغير رضا العمّة والخالة. وأمّا عند العامّة بأسرهم - إلا الخوارج - فإنه حرام مطلقاً، وأمّا الخوارج فجوّزوه مطلقاً»^١.

وقال الشهيد الثاني في «المسالك»: «أجمع علماء الإسلام - غير الإمامية - على تحريم الجمع بين العمّة والخالة وبين بنت أخيها وأختها في النكاح...».

ثمّ قال: «وأمّا أصحابنا فقد اختلفوا فيه بسبب اختلاف الروايات ظاهراً؛ فالمشهور بينهم - حتّى كاد أن يكون إجماعاً، بل ادّعاه في «التذكرة» - جوازه، لكن بشرط رضا العمّة والخالة... وفي مقابل المشهور قولان نادران: أحدهما: جواز الجمع مطلقاً، ذهب إليه ابن أبي عقيل وابن الجنيد؛ على الظاهر من كلامهما،

١. تذكرة الفقهاء ٢: ٦٣٨ / السطر ٥.

لا الصريح... والقول الثاني للصدوق في «المقنع»: بالمنع مطلقاً^١ انتهى ملخصاً. وقد حكى صاحب «الجواهر» قول المشهور، وذكر فيها ما هو أقوى ممّا ذكر سابقاً، قال - بعد ذكر عنوان المسألة - : «بلاخلاف معتدّ به أجده في شيء من ذلك، بل الإجماع - مستفيضاً، أو متواتراً - عليه كالنصوص» ثم ذكر كلام الإسكافي والعُماني، وتردّد في صحّة نسبته إليهما، وضعّف ما حكى عن الصدوق^٢. وعلى كلّ حال: لا شكّ في أنّ الأصل في المسألة هو الحليّة؛ لأصالة الحلّ، أو لقوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^٣.

ولكن هنا روايات كثيرة تدلّ على الحرمة؛ بعضها مطلقة، وبعضها مقيدة بعدم الإذن، وبعضها تدلّ على حرمة الجمع بين المرأة وعمّتها، وبينها وخالتها؛ من دون تصريح بأن تكون بنت الأخ أو الأخت هي الداخلة، أو المدخول عليها، ولنذكر شيئاً من هذه الطوائف الثلاث:

فهناك خمس روايات كلّها عن أبي جعفر عليه السلام مع اختلاف في المضمون في الجملة، وكلّها مقيدة بعدم الإذن إلا واحدة منها:

١- ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تزوّج ابنة الأخ ولا ابنة الأخت على العمّة ولا على الخالة إلا بإذنها، وتزوّج العمّة والخالة على ابنة الأخ وابنة الأخت بغير إذنها»^٤.

٢- ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تزوّد الخالة والعمّة على بنت الأخ وابنة الأخت بغير إذنها»^٥.

٣- عنه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تزوّج ابنة الأخت على خالتها إلا بإذنها

١. مسالك الأفهام ٧: ٢٨٩ - ٢٩١.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٧.

٣. النساء (٤): ٢٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ٥.

وتزوِّج الخالة على ابنة الأخت بغير إذنها»^١.

٤- ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تنكح ابنة الأخت على خالتها، وتنكح الخالة على ابنة أختها، ولا تنكح ابنة الأخ على عمّتها، وتنكح العمّة على ابنة أخيها»^٢.

٥- ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تنكح الجارية على عمّتها ولا على خالتها إلا بإذن العمّة والخالة ولا بأس أن تنكح العمّة والخالة على بنت أخيها وبنت أختها»^٣.

إنّ هذه الروايات كلّها عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ومضامينها متقاربة، يبعد أن يكون سمعها منه عليه السلام في مجالس متعدّدة، فمن المحتمل قريباً كونها رواية واحدة، ولكن وقع التقطيع منه، أو من سائر الرواة، فاحتمال صاحب «الجواهر» رحمته الله كون الروايات متواترة، كأنه مبني على فرض تعدّدتها، وهو بعيد.

وهناك روايتان عن أبي عبيدة الحذاء: إحداهما مطلقة، والأخرى مقيدة بعدم الإذن^٤.
وهناك روايات أخرى مطلقة، مثل ما عن السكوني^٥، ومالك بن عطية^٦.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ٦.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ١٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ١٣.

٤. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٧.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٧ و ٤٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ٢ و ٨ فرواياته المطلقة هي: ما رواه قائلاً: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها ولا على أختها من الرضاعة»، والرواية المقيدة ما رواه قائلاً: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها إلا بإذن العمّة والخالة».

٦. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ٤، السكوني،

عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام أتى برجل تزوّج امرأة على خالتها فجلّده وفرّق بينهما».

٧. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ٩، مالك بن

عطية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تتزوِّج المرأة على خالتها، وتزوِّج الخالة على ابنة أختها».

وكيفية الجمع بين الطائفتين المطلقة والمقيّدة، واضحة، حيث تحمل المطلقة على المقيّدة، فتكون الحرمة في فرض عدم إذن العمّة والخالة. ومثما يشهد على هذا الجمع ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن تزويج المرأة على عمّتها وخالتها إجلالاً للعمّة والخالة، فإذا أذنت في ذلك فلا بأس»^١.

فإنّها تفسّر الروايات المطلقة وتقيدها بعدم الإذن، مع ذكر الدليل عليه. وهناك طائفة ثالثة مفادها حرمة مطلق الجمع بينهما؛ سواء وردت العمّة والخالة على بنتي الأخ والأخت، أو بالعكس، مثل ما رواه أبو الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحلّ للرجل أن يجمع بين المرأة وعمّتها، ولا بين المرأة وخالتها»^٢. ومثلها ما رواه في «دعائم الإسلام» و«الجعفریات» عن رسول الله صلى الله عليه وآله^٣. وسيأتي نقل مثلها من طرق العامّة مكرّراً. والجمع بينها وبين ما سبق أيضاً ظاهر. وهناك طائفة رابعة نافية للباس دالّة على الجواز، وهي روايتان كلاهما عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام:

١- مرسله ابن أبي عقيل: أنّه روى عن علي بن جعفر قال: سألت أخي موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل يتزوّج المرأة على عمّتها أو خالتها، قال: «لا بأس؛ لأنّ الله عزّوجلّ قال: ﴿وَاحِلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾»^٤.

٢- ما عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن امرأة تزوّج على عمّتها وخالتها، قال: «لا بأس» وقال: «تزوّج العمّة والخالة على ابنة

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ١٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ٧.

٣. مستدرک الوسائل ١٤: ٤٠٧ و ٤١٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٨، الحديث ٢، والباب ٣٠، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ١١.

الأخ وابنة الأخت، ولا تزوج بنت الأخ والأخت على العمّة والخالة إلا برضا منهما،
فمن فعل فنكاحه باطل»^١.

حول الروايات الواردة عن طرق العامة

أمّا روايات العامة فهي أيضاً طوائف:

الأولى: ما تمنع عن الجمع بين العمّة وبنت الأخ والخالة وبنت الأخت مطلقاً،
وهي روايات، منها:

١- ما عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ أن يجمع بين المرأة وعمّتها، وبين
المرأة وخالتها^٢.

٢- ما عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «لا يجمع بين المرأة
وعمّتها، وبينها وبين خالتها»^٣.

٣- ما عن أبي سلمة: أنّه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «لا تنكح
المرأة وخالتها، ولا المرأة وعمّتها»^٤.

وروى هذا المضمون البخاري في «صحيحه»^٥.

وهذه الروايات - كما ترى - ناهية عن الجمع، ومقتضاها عدم الفرق بين ورود
هذه على هذه، أو العكس؛ لما فيها من الإطلاق، كحرمة الجمع بين الأختين، أو
بين الأمّ وبنتها.

الثانية: ما تدلّ على النهي من الجانبين صريحاً، مثل ما رواه أبو هريرة أيضاً قال:

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ٣.

٢. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ١٦٥.

٣. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ١٦٥.

٤. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ١٦٥.

٥. صحيح البخاري ٦: ١٢٨.

قال رسول الله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمّتها، ولا على خالتها، ولا العمّة على ابنة أخيها، ولا الخالة على ابنة أختها؛ لا الصغرى على الكبرى، ولا الكبرى على الصغرى»^١.

وهذه الرواية تدلّ على الحرمة من كلّ جانب؛ لا بالإطلاق، بل بالتصريح.
الثالثة: ما صرّحت بأحد الطرفين فقط، مثل ما عن أبي هريرة أيضاً، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمّتها، ولا على خالتها»^٢.
 وما عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمّتها، ولا على خالتها»^٣.

وهاتان الروايتان تدلّان على حرمة دخول بنت الأخ وبنت الأخت على العمّة والخالة فقط؛ أي من أحد الجانبين، كما يقول به فقهاء الإمامية.
 وقد عرفت: أنّ جلّ هذه الروايات من أبي هريرة، فهل سمع عبارات مختلفة عن رسول الله ﷺ أو سمع عبارة واحدة، إلّا أنّ عدم دقّته في نقل الأحاديث وحرصه على الإكثار منها، صار سبباً لتعبيره عمّا سمع عبارات مختلفة المعاني؟
 الظاهر هو الثاني، فإنّ لا يبقى اعتماد على نقله. ولو أريد العمل بها فاللازم الأخذ بالقدر المتيقّن منها؛ وهو دخول بنت الأخ والأخت على العمّة والخالة، كما يقوله الإمامية، وحيث إنّ القرينة قائمة على أنّ ذلك بسبب إجلال العمّة والخالة - كما عرفت في بعض روايات أصحابنا - فاللازم تقييد الحكم بعدم رضا العمّة والخالة، وهذا بعينه ما هو المشهور بيننا. مع أنّك قد عرفت أنّ المشهور بينهم هو الحرمة مطلقاً، وهذا من العجائب.
 وعلى كلّ حال: فالأقوى هو ما ذكره مشهور أصحابنا، والله العالم.

١. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ١٦٦.

٢. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ١٦٥.

٣. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ١٦٦.

بقيت هنا أمور:

الأول: أنه لا فرق بين كون النكاحين دائمين، أو منقطعين، أو مختلفين؛ وذلك كلّه لعموم الأدلّة؛ وعدم قيد فيها من هذه الجهة بعد صدقها على الجميع.

الثاني: أنه لا فرق بين علم العمّة والخالة بذلك حال العقد، أو بعده، أو عدم علمهما بذلك أبداً؛ وذلك أيضاً لعموم الأدلّة وإطلاقها.

الثالث: أنه إذا عقد عليهما من دون استئذان العمّة والخالة، فهل عقدهما فضولي يصحّ بالإجازة المتأخّرة، أو باطل، أو لهما الخيار في عقدهما وعقد أنفسهما؟

بيان الأقوال فيما إذا عقد عليهما من دون استئذان العمّة والخالة

وفيه أقوال ثلاثة، ولعلّ بعضها وجه لا قائل به:

أولها: أنه كسائر العقود الفضولية، والوجه فيه تحقّق أركان العقد فيه بتمامها؛ من الإنشاء، والعلم، والقصد، والاختيار، ومعلومية الطرفين، وغير ذلك، وليس النقصان إلّا من ناحية عدم الإذن، وهذا يرتفع بعد وروده، كسائر العقود الفضولية، ولا دليل على لزوم مقارنة الإجازة للعقد، فيدخل تحت عموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^١ وهذا هو الأقوى.

وإن شئت قلت: إنّ قوله ﷺ: «لا تنكح الجارية على عمّتها ولا على خالتها إلّا بإذن العمّة والخالة»^٢ - الوارد في رواية محمّد بن مسلم - مطلق يشمل الرضا حين العقد، وبعده، وكذا ما أشبهه في سائر الروايات، ولا سيّما قوله ﷺ في رواية أخرى لمحمّد بن مسلم: «إنّما نهى رسول الله ﷺ عن تزويج المرأة على عمّتها وخالتها إجلالاً للعمّة والخالة، فإذا أذنت في ذلك فلا بأس»^٣.

١. المائدة (٥): ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ١٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ١٠.

ثانيها: أنه يكون باطلاً من أصله؛ لأنّ النهي في المعاملات إشارة إلى الفساد الوضعي، لا أنه حكم تكليفي.

ولقوله عليه السلام في ذيل رواية علي بن جعفر عليه السلام: «فمن فعل فنكاحه باطل»^١. وفيه أولاً: أنّ السند ضعيف؛ لجهالة بنان بن محمّد وإن روى عنه بعض الأكابر. وثانياً: أنّ البطلان متحقّق على فرض عدم لحوق الإجازة، فهي محمولة عليه. ولما في رواية السكوني: من «أنّ علياً عليه السلام أتى برجل تزوّج امرأة على خالتها فجلده، وفزّق بينهما»^٢.

وفيه: - مضافاً إلى ضعف السند بالسكوني - أنه محمول على عدم لحوق الإجازة.

ثالثها: تخيير العمّة والخالة بين فسخ عقدهما، وفسخ عقد بنت الأخ والأخت. وهذا أسوأ الأقوال.

وقد يستدلّ له بأنّ الجمع موقوف على رضاها، ورفعها يحصل بأحد أمرين: فسخ عقد أنفسهما، وفسخ عقد بنت الأخ والأخت.

وفيه: أنّ عقد أنفسهما وقع تامّاً، فلا يفسخ إلا بالطلاق، ولكنّ الناقص عقد بنت الأخ والأخت؛ فإنّه يحتاج إلى الإذن، فلهما الخيار في ذلك.

فالأقوى هو الأول، بل تعبير «التحرير»: «إنّه كالفضولي» لا يخلو من مسامحة؛ لأنّه فضولي قطعاً. اللهم إلا أن يقال: إنّ المراد كونه كبيع الفضولي.

الرابع: أنه يجوز عكس المسألة؛ وهو نكاح العمّة والخالة على بنت الأخ وبنت الأخت بلا خلاف بين أصحابنا، إلا من شاذّ، بخلاف العمّة، فإنّهم أجمعوا على حرمة وبطلانه؛ إلا الخوارج منهم.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ٤.

ويدلّ على مذهب الأصحاب كثير من الروايات السابقة^١، ولاسيّما رواية محمّد بن مسلم^٢؛ فإنّ قوله عليه السلام: «إجلالاً للعمّة والخالة» أصدق شاهد على المدّعى. وأمّا عدم الفرق بين علم العمّة والخالة بذلك وعدمه، وكذا عدم الخيار لهما في فسخ عقدهما أو عقد بنت الأخ والأخت عند الجهل، فهو مقتضى إطلاق الروايات أيضاً، والله العالم.



١. مثل الرواية الأولى، والثالثة، والخامسة، والعاشر، والثانية عشرة، والثالثة عشرة من الباب الثلاثين.

[منه دام ظلّه]

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ١٠.

(مسألة ١٠): الظاهر أنّه لا فرق في العمّة والخالة بين الدنيا منهما والعليا، كما أنّه لا فرق بين نسبيتين منهما والرضاعيتين.

تسوية العلياء والدنيا من العمّة والخالة في الحكم

أقول: هذه المسألة تشتمل على فرعين:

الفرع الأوّل: عدم الفرق بين الدنيا منهما والعليا، وقد نقل في «المستمسك» عن «المبسوط» الجزم به، وعن جماعة القول به، وجعله هو الأقرب^١، وصرّح في «الجواهر» بأنّ الأقوى التعميم^٢، واستدلّ له فيها بأمرين: الأوّل: الاشتراك في العلة، ومراده هو إجلال العمّة والخالة الوارد في حديث محمد بن مسلم^٣.

الثاني: أنّه يحتمل شمول اللفظ للجميع خصوصاً في مثل النكاح الثابت نظير ذلك في أمثال هذا اللفظ من المحرّمات، مثل تحريم العمّة العلياء والدنيا في النسب، وأمثال ذلك.

والإنصاف: أنّ الركون إلى مثل ذلك مشكل جدّاً؛ فإنّ العلة هنا من قبيل الحكمة، لا العلة الجامعة والمانعة، كما هو ظاهر، وشمول اللفظ أشكال؛ لأنّه من قبيل المجاز والمشابهة، ولذا قال العلامة في «التحرير» عند بيان الحكم: «سواء كانت العمّة والخالة حقيقية... أو مجازاً، كالعمّة العلياء، والخالة العلياء»^٤. والعجب أنّه سمّاه مجازاً، ومع ذلك قال بعموم الحكم!!

وكذا قياس ما نحن فيه على المحرّمات النسبية، فإنّه قياس ظني لا نقول به. مع أنّه قياس مع الفارق.

١. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٠١.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٦١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ١٠.

٤. تحرير الأحكام ٣: ٤٦١.

شمول الحكم للعمّة والخالة الرضاعيتين

الفرع الثاني: جريان الحكم في الرضاع، قال في «المستند» في ذيل كلامه في المسألة: «الظاهر كون المسألة إجماعية، وحكي التصريح به عن «المبسوط» و«المهذّب» وغيرهما»^١، وأرسله في «التحرير» إرسال المسلّم^٢. ولكنّ الظاهر عدم تعرّض كثير من الأصحاب له، فلذا يشكل دعوى الإجماع عليه. ويمكن الاستدلال له بأمرين: الأوّل: عموم: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وهو دليل حسن على المطلوب؛ وإن كان يظهر من التراقي في «المستند» إمكان الإشكال فيه، ولكنه بعيد. الثاني: صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تنكح المرأة على عمّتها، ولا على خالتها، ولا على أختها من الرضاعة»^٣.

ولكن يحتمل رجوع القيد إلى الأخير فقط. ويبعده أنّه مخالف لوحدة السياق، ولا يلائم عطفه على ما قبله. ولكن في الأوّل كفاية، والله العالم.



١. مستند الشيعة ١٦: ٣١٨-٣١٩.

٢. تحرير الأحكام ٣: ٤٦١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣٠، الحديث ٨.

(مسألة ١١): إذا أذنتا ثم رجعتا عن الإذن، فإن كان الرجوع بعد العقد لم يؤثر في البطلان، وإن كان قبله بطل الإذن السابق، فلو لم يبلغه الرجوع وتزوج توقف صحته على الإجازة اللاحقة.

رجوع العمّة والخالة عن الإذن السابق

أقول: أمّا عدم تأثير الرجوع بعد العقد فلقصور الأدلّة؛ لأنّ ظاهر الإطلاقات لزوم مراعاة إذن العمّة والخالة قبل العقد، وأمّا شموله لما بعده فممنوع، ولا معنى لكون عقد بنت الأخ وبنت الأخت دائماً مشروطاً برضا العمّة والخالة تتلاعبان به كيف شاءتا. وليس المقام مقام الاستصحاب؛ لتبدّل الموضوع. مضافاً إلى كونه استصحاباً حكماً لا نقول بحجّيته.

وأما قبل العقد فلا شكّ في جواز رجوعهما عن إذنهما، كإذن المالك في بيع داره، فإذا رجع عن الإذن قبله لم يجز بيعه، كما هو ظاهر.

☆ ☆ ☆

(مسألة ١٢): الظاهر أنّ اعتبار إذنهما ليس حقاً لهما كالخيار حتى يسقط بالإسقاط، فلو اشترط في ضمن عقدهما أن لا يكون لهما ذلك لم يؤثر شيئاً، ولو اشترط عليهما أن يكون للزوج العقد على بنت الأخ أو الأخت، فالظاهر كون قبول هذا الشرط إذناً. نعم، لو رجع عنه قبل العقد لم يصحّ العقد، ولو شرط أنّ له ذلك ولو مع الرجوع - بحيث يرجع إلى إسقاط إذنه - فالظاهر بطلان الشرط.

اعتبار إذن العمّة والخالة ليس حقاً قابلاً للإسقاط

هذه المسألة أيضاً مشتملة على فرعين:

أولهما: حكم إسقاط العمّة والخالة حقّهما في الإذن.

ثانيهما: اشتراط ثبوت حقّ نكاح عقد بنت الأخ وبنت الأخت للزوج في عقد نكاح العمّة والخالة.

وكلا الفرعين مبتنيان على أنّ اشتراط الصحّة بالإذن، هل هو من قبيل الحقّ القابل للإسقاط، كحقّ الخيار الذي يجوز إسقاطه في ضمن العقد، أو من قبيل الحكم الشرعي الذي لا يسقط بالإسقاط؛ لعدم كون الإنسان مشرّعاً؟ وهذه المسألة لها دور كبير في الفقه، وتترتب عليها آثار كثيرة.

ومن الجدير بالذكر: أنّ لها مصاديق واضحة، ومصاديق مبهمة:

فمن مصاديق الحكم الواضحة ولاية الأب على ولده، فإنّها ليست حقاً قابلاً للإسقاط بلا ريب، وكذا حقّ الطلاق للزوج، وحقّ الإرث للورثة، فلا يجوز لأحد من الورثة إسقاطه، وكذا المورث، فما يفعله بعض العوامّ من حرمان بعض الورثة من الإرث، لا وزن له ولو بمقدار جناح بعوضة، فهذه وأمثالها أحكام شرعية لا تسقط برضا صاحبها.

نعم، للزوج توكيل غيره في الطلاق، وللأب توكيل الغير في إعمال الولاية على الطفل إذا كان ثقة مأموناً.

ومن مصاديق الحقوق القابلة للإسقاط حق الخيار، فلا شك في أنه يسقط بإسقاط صاحبه.

ومن المصاديق المشكوكة حق الحضانة، أو حق التسري على الزوجة، فلا يدري - في بدو النظر - أنه يسقط بالإسقاط، أو لا.

وحينئذ يبقى الكلام في أنه من أين نعلم أن اعتبار الإذن والرضا في بعض الموارد، حكم لا يجوز إسقاطه، أو حق قابل للإسقاط؟

الظاهر أن العدة في ذلك ورود النصوص الخاصة، كما في بعض الأمثلة السابقة، أو الإجماع عليه، أو تناسب الحكم والموضوع.

ففي ما نحن فيه وقع الكلام في كون حرمة النكاح بدون إذن العمّة والخالة، من حقوقهما القابلة للإسقاط، أو من الأحكام الشرعية؛ فلا تقبل الإسقاط بالاشتراط وغيره.

قال سيّدنا الأستاذ في «المستمسك»: «إنّ المقام من قبيل حكم الشارع بالتوقّف على الإذن» واستدلّ له بأميرين:

أولهما: أنّ جواز الإسقاط فرع كونه من قبيل ملك العين، أو ملك التصرف فيه، وهذا خلاف الأصل.

ثانيهما: أنّ إطلاق أدلّة اعتبار إذنها في صحّة النكاح، موجب لاعتباره، ولو بعد الإسقاط^١.

وقال سيّدنا الأستاذ الكلبايگاني تعليقاً على قول صاحب «العروة»: «الظاهر أنّ اعتبار إذنها من باب الحكم الشرعي» ما نصّه: «منشأ الاستظهار غير معلوم. نعم،

١. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٠٣.

مقتضى الاستصحاب عدم التأثير، لا الإسقاط»^١.

والإنصاف: أنه ليس المقام مقام الرجوع إلى الأصل العملي؛ أعني الاستصحاب، بل الظاهر هو الرجوع إلى إطلاق الأدلة، كما ذكره في «المستمسك»، فإنه يدل على عدم جواز إسقاطه.

والحاصل: أن الأصل - أي مقتضى الإطلاقات، وكذا الاستصحاب على القول بجريانه في الشبهات الحكمية - هو كون المشكوك من قبيل الحكم الذي لا يسقط بالإسقاط، وأما كونه حقاً فلا بد من إثباته بدليل.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى حكم المسألة فنقول - ومن الله عزّ شأنه التوفيق والهداية -: أما الفرع الأوّل، فلا يجوز اشتراط إسقاط إذن العمّة والخالة في ضمن عقدهما بالنسبة إلى العقد على بنت الأخ والأخت؛ لأنه حكم شرعي، كحقّ الطلاق، والإرث، وأشباههما، وهذا بخلاف الفرع الثاني؛ وهو أن يشترط عليهما في ضمن العقد، أن يكون للزوج نكاح بنت الأخ أو الأخت، فإنه بنفسه مصداق للإذن، ولكن لا يفيد ذلك إلا إذا بقي إلى زمان العقد على بنت الأخ أو الأخت، فلورجعت بطل العقد.

أما لو شرط عليهما ذلك ولو مع رجوعهما عن إذنهما، فإنّ هذا يعود إلى الفرض الأوّل، فيكون باطلاً.

بقي هنا شيء:

وهو أنه لو شرط عليهما الإذن في ضمن عقدهما، فهل يجب عليهما العمل به تكليفاً؟ الظاهر أنه كذلك؛ لوجوب الوفاء بالشروط.

ولكن لو امتنعنا عن الإذن، فهل يمكن إلزامهما به، كما في سائر الشروط؟ الظاهر عدمه؛ لأنّ طبيعة الإذن والرضا تنافي الإلزام، والله العالم.



(مسألة ١٣): لو تزوج بالعمّة وابنة الأخ والخالة وبنّت الأخت وشكّ في السابق منهما، حكم بصحّة العقدین. وكذلك فيما إذا تزوج ببنّت الأخ أو الأخت، وشكّ في أنّه كان عن إذن من العمّة أو الخالة أم لا، حكم بالصحّة.

حكم الشكّ بين سبق عقد الأخ والأخت على العمّة والخالة والعكس

أقول: دليل الصحّة هو إجراء أصالة الصحّة في كلا العقدین، وحيث لا علم بخلافهما يؤخذ بهما. وإن شئت قلت: لا تخلو المسألة في الواقع من ثلاث: إمّا وقع عقد بنت الأخ قبل عقد العمّة، فهو صحيح. وإمّا وقع بعده، أو وقع مقارناً، فهو فاسد بدون الإذن. وصورة واحدة منها صحيحة، فتحمل عليها. إن قلت: يمكن إثبات الفساد في بعض الصور؛ وهي أن يكون تأريخ عقد العمّة معلوماً، وتأريخ عقد بنت الأخ مجهولاً، فيجري الاستصحاب فيه، فيثبت كونه مؤخراً عن عقد العمّة، فيبطل بدون رضاها. قلت: هذا أصل مثبت؛ فإنّ عدم وقوع عقد بنت الأخ متقدماً، لا يدلّ على وقوعه متأخراً إلاّ بالأصل المثبت، وهو باطل. إن قلت: ها هنا أصل موضوعي يدلّ على فساد عقد بنت الأخ؛ وهو أصالة عدم رضاها، فنحن نعلم بوقوع العقد على بنت الأخ بالوجدان، ونثبت عدم الإذن بالأصل. قلنا: لكن هنا جزء ثالث لا يمكن إثباته بالأصل ولا بالوجدان؛ وهو وقوع عقد البنت بعد عقد العمّة، فلا يتمّ المطلوب.

بقي هنا شيء: وهو أنّه إذا وقع العقدان مقارنين فقد يقال: ببطان كليهما، وهو عجيب؛ فإنّ عقد العمّة غير مشروط، ولا وجه لفساده، وعقد البنت مشروط، وشرطه مفقود، فهو فاسد لا محالة.

(مسألة ١٤): لو طلق العمّة أو الخالة، فإن كان بائناً صحّ العقد على بنتي الأخ والأخت بمجرد الطلاق، وإن كان رجعيّاً لم يجز بلا إذن منهما إلا بعد انقضاء العدة.

جواز العقد على بنتي الأخ والأخت بعد طلاق العمّة والخالة بائناً

أقول: الوجه فيه واضح؛ فإنّ المطلقة الرجعية بحكم الزوجة في جميع أحكامها، ومنها عدم صحّة عقد بنت الأخ والأخت بدون إذن العمّة والخالة، وأمّا الزوجة المطلقة بالطلاق البائن فتخرج عن الزوجية، فلا يبقى أحكامها.

بقي هنا أمر: وهو أنّه ذكر في «العروة» هنا فرعاً آخر^١ ينبغي التعرّض له؛ وهو أنّه إذا ادّعى الزوج إذن العمّة والخالة؛ حتّى تثبت صحّة عقد بنت الأخ والأخت، وأنكرت العمّة والخالة، قدّم قولهما، فلا يصحّ العقد إلاّ بدليل.

وكذلك الحال فيما إذا ادّعت بنت الأخ الإذن، وأنكرت العمّة إذنها. هذا. وقد يتوهم: أنّ هذا مخالف لأصالة الصحّة في جميع العقود في أبواب الدعاوي، فإذا ثبت صدور عقد وادّعى أحد فساده بعد - بأيّ سبب كان - قدّم قول مدّعي الصحّة، ومن يدّعي الفساد فعليه البيّنة.

ولكنّ الإنصاف: أنّ إجراء أصالة الصحّة فيما نحن فيه مشكل جدّاً؛ وذلك لأنّه إذا كان العقد بتمام أجزائه وشروطه من فعل المتعاقدين، يحمل فعلهما على الصحّة، وأمّا إذا كان هناك شرط يقوم بشخص ثالث خارج العقد - وهي العمّة أو الخالة فيما نحن فيه، وأنكرتا إذنهما - فلا يمكن إحرازه بأصالة الصحّة.

وإن شئت قلت: إجراء أصالة الصحّة وإن كان مقدّماً على إجراء أصل عدم

١. العروة الوثقى ٥: ٥٤٨، المسألة ٢٢.

الأجزاء والشروط في موارد الشكّ، كالشكّ في الوضوء والطهارة، أو بعض أجزاء الصلاة بعد الصلاة، وكذلك إذا شكّ في بعض الأجزاء وشروط العقود والإيقاعات، ولكنّ القدر المتيقّن منه ما إذا كانت الأجزاء والشروط من فعل المتعاقدين، أمّا إذا كانت فعلاً لشخص ثالث وأنكره فيشكل الاعتماد عليها، كما في ما نحن فيه، وكما إذا ادّعى البائع أنّ المرتهن أذن في بيع الرهن، ولكنّ المرتهن أنكره.



(مسألة ١٥): لا يجوز الجمع في النكاح بين الأختين؛ نسبيتين أو رضاعيتين، دواماً أو انقطاعاً، أو باختلاف، فلو تزوج بإحدى الأختين ثم تزوج بأخرى بطل العقد الثاني دون الأوّل؛ سواء دخل بالأولى أو لا، ولو اقترن عقدهما - بأن تزوجهما بعقد واحد، أو في زمان واحد - بطلاً معاً.

حرمة الجمع بين الأختين في النكاح

أقول: أصل المسألة ممّا توافق عليها آراء العلماء من الفريقين، وتضافر نقل الإجماع عليها؛ لأنّها منصوصة في القرآن الكريم الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^١.

وقال النراقي رحمته الله في «المستند»: «تحرم أخت المعقود عليها جمعاً، لا عيناً؛ سواء كانت الأخت لأب، أم لأمّ، أم لهما، وسواء دخل بالأخت الأولى، أو لا؛ بإجماع جميع المسلمين»^٢.

وقال المحقق الثاني في «جامع المقاصد»: «قد تطابق النصّ والكتاب والسنة وإجماع المسلمين على تحريم أخت الزوجة جمعاً»^٣.

وفي «كشف اللثام»: «تحرم بالنصّ والإجماع أخت الزوجة بالعقد على الزوجة، أو على أختها، أو عليهما»^٤. إلى غير ذلك ممّا هو كثير لا يحتاج إلى نقله؛ لوضوح أصل المسألة.

ويدلّ عليها قبل كلّ شيء صريح القرآن المجيد؛ قال الله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا

١. فضلت (٤١): ٤٢.

٢. مستند الشيعة ١٦: ٣٠٩.

٣. جامع المقاصد ١٢: ٣٣٨.

٤. كشف اللثام ٧: ١٩٧.

بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ^١، ومعناه: حرّمت عليكم الجمع بين الأختين، وإطلاقه يشمل الجمع في النكاح الدائم والمنقطع، ومع الدخول وبلا دخول، والأخوات لأب، أو لأمّ، أو لهما.

وأما المراد بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ فهو أنّ الله لا يعذبكم بما جمعتم قبل نزول الآية، ولا يكون أولادهمّ أولاد حرام؛ لأنّ الأحكام الإلهية لا تشمل ما سبق، ولكنّ الآن لا بدّ من ترك إحداهما. وأمّا جواز استدامة العقد السابق على نزول الآية على الأختين، فلم يقل به أحد، كما صرّح في تفسير «مجمع البيان»^٢.

وقد يقال: إنّ قوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ يشمل المحرّمات الثلاثة عشر المذكور في الآية ٢٣ كما أنّ هذه الجملة بعينها وردت في الآية التي قبلها؛ أعني قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ ولا بأس بالرجوع إلى الجميع، وأمّا إن قلنا برجوعه إلى الأخيرة فلا بدّ أن يكون ذلك لشبوعه في عصر الجاهلية، بخلاف نكاح الأمّهات والبنات وأمثالها.

وقد يقال: إنّ قوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ إشارة إلى فعل يعقوب، حيث جمع بين راحيل أمّ يوسف، وليا أمّ يهودا؛ أي أنّ هذا كان في الأمم الماضية جائزاً، ولكنّه حرام عليكم. وهو بعيد جدّاً؛ لأنّ الخطاب للمسلمين، كما لا يخفى.

وتدلّ عليه أيضاً روايات متواترة، أو قريبة من التواتر؛ نقلها في «الوسائل» في سنّة أبواب: من الباب ٢٤ إلى الباب ٢٩ من المصاهرة^٣، وفيها ما يقرب من ٢٥ حديثاً، وأشير إليها في سائر الأبواب أيضاً.

ومن الجدير بالذكر: أنّ هذه الروايات ليست واردة في أصل حرمة الجمع، بل كلّها واردة في فروعها:

١. النساء (٤): ٢٣.

٢. مجمع البيان ٣: ٤٨.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٧٦-٤٨٦، كتاب النكاح.

فمثلاً في الباب ٢٤ يبحث عن حرمة أخت الزوجة من الرضاعة وفي المتعة.
 وفي الباب ٢٥ يبحث عن تقارن العقدین، وتخييره في إمساك إحداهما.
 وفي الباب ٢٦ يبحث عن أنه لو تزوج جهلاً يجب مفارقة الثانية.
 وفي الباب ٢٧ يبحث عن تمتع بامرأة لم تحلّ له أختها حتى تنقضي عدّة الأولى.
 وفي الباب ٢٨ يبحث عن عدم جواز نكاح الأخت في العدّة الرجعية للأولى.
 وفي الباب ٢٩ يبحث عن تحريم الجمع بين الأختين من الإماء في الوطء.
 والحاصل: أنه لما كان أصل الحكم مقطوعاً به واضحاً للجميع، كان الكلام في
 هذه الأبواب في فروعه وخصوصياته. وسيأتي ذكر هذه الروايات في الفروع الآتية
 إن شاء الله تعالى.

بقيت هنا أمور:

الأول: لا فرق في كون الأختين لأب، أو لأم، أو لهما، والدليل عليه أولاً: إطلاق
 الآية وروايات الباب. وثانياً: استقراء أحكام النكاح؛ إذ لا تتفاوت أحكام
 المحرّمات في هذه الثلاث. مضافاً إلى أن الظاهر كونه متفقاً عليه بين الأصحاب.
الثاني: لافرق بين الأختين النسبيّتين، والرضاعيتين، ويدلّ عليه - مضافاً إلى
 عموم قوله عليه السلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^١ - بعض الروايات
 الخاصّة الواردة في المسألة، مثل صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: سمعت
 أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تنكح المرأة على عمّتها، ولا خالتها، ولا على أختها
 من الرضاعة»^٢.

ولا فرق بين أن يعود القيد إلى خصوص الأخير، أو إلى الجميع.
 ثم إن في بعض نسخ «العروة الوثقى» هنا إضافة قوله: «أو مختلفتين» أي كون
 إحدى الأختين بالنسب، والأخرى بالرضاع، ومن الواضح أن هذا غير ممكن؛ لأنّ

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٧٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٤، الحديث ٢.

الأخوة أمر متضاييف إذا كانت من أحد الطرفين بالنسب، كانت من الطرف الآخر كذلك، ولذا ضرب على هذا التعبير في النسخ الأخرى. وليس في متن «تحرير الوسيلة» أيضاً.

الثالث: لا فرق بين كون النكاح دائماً، أو منقطعاً، أو مختلفاً، ويدل عليه - مضافاً إلى الإجماع ظاهراً، وإلى إطلاق قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ وإطلاق روايات الباب - خصوص بعض النصوص، كما عن يونس قال: قرأت كتاب رجل إلى أبي الحسن عليه السلام: الرجل يتزوج المرأة متعة إلى أجل مسمى، فينقضي الأجل بينهما، هل يحل له أن ينكح أختها من قبل أن تنقضي عدتها؟ فكتب: «لا يحل له أن يتزوجها حتى تنقضي عدتها»^١.

وهو كما يدل على عدم جواز الجمع بين الأختين في النكاح المنقطع، كذلك يدل على عدم الجواز قبل انقضاء العدة.

ولكن يعارضه ما عن منصور الصيقل، عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا بأس بالرجل أن يتمتع بأختين»^٢.

وفيه - مضافاً إلى ضعف السند بمحمد بن سنان، وإعراض المشهور عنه - أنه يمكن حمله على جواز التمتع بهما من دون جمع؛ أي واحدة بعد واحدة، كما حمله الشيخ وغيره.

الرابع: لا فرق بين دخوله بالأولى وعدمه؛ للإجماع، وإطلاق الأدلة كتاباً وسنة؛ فإنها ظاهرة في حرمة الجمع بمجرد العقد عليهما. ولم يذهب أحد من الفقهاء إلى اشتراط الحرمة بالدخول بالأولى، كما اشترط ذلك في حرمة الربيبة.

الخامس: لو عقد عليهما في عقد واحد أو في زمان واحد ولو بعقدين، فقد ذهب جماعة من القدماء والمتأخرين إلى بطلان كلا العقدين. لكن عن جماعة أخرى من

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٧، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٧، الحديث ٢.

فقهاؤنا أنه يتخير أيتهما شاء.

قال في «المسالك»: «القول بالبطلان لابن إدريس، وتبعه المصنف» أي المحقق
«وأكثر المتأخرين... والقول بالتخير للشيخ وأتباعه»^١.

ومع أن الشيخ أفتى بالتخير في «نهايته»^٢ إلا أنه أفتى ببطلان العقدين
في «المبسوط»^٣.

وأفتى ابن إدريس في أوّل كلامه بالتخير، ولكن قال في آخره: «والذي يقتضيه
أصول المذهب أن العقد باطل يحتاج أن يستأنف»^٤.

وبدلّ على الأوّل: أن مقتضى القاعدة فساد العقدين؛ لأنّ الجمع منهيّ عنه،
والتخير لا دليل عليه، فلا يبقى إلا فسادهما، وهو موافق للأصل في هذه الأبواب.
وإن شئت قلت: هذا نظير ما ذكره في تعارض الدليلين وتساقطهما.

واستدلّ للتخير بينهما بما عن جميل بن درّاج، عن بعض أصحابه، عن
أحدهما عليه السلام: أنه قال في رجل تزوّج أختين في عقدة واحدة، قال: «هو بالخيار؛
يمسك أيتهما شاء، ويخلى سبيل الأخرى»^٥.

وأورد عليه من ناحية السند بوجهين: أوّلهما: وجود علي بن السندي، وهو
مجهول الحال، وثانيهما: إرسال الحديث؛ لأنّه رواه جميل بن درّاج، عن بعض
أصحابه.

ولكن للحديث طريق آخر معتبر رواه في «الوسائل» في الباب ٢٥، الحديث
الأوّل.

١. مسالك الأفهام ٧: ٣١٣ - ٣١٤.

٢. النهاية: ٤٥٤.

٣. المبسوط ٤: ٢٠٦.

٤. السرائر ٢: ٥٣٦.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٧٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٥، الحديث ٢.

وأورد على دلالته باحتمال كون المراد إمساك إحداهما بعقد جديد، وترك الأخرى. وقد ذكر صاحب «الجواهر»^١ في تأييد هذا الاحتمال: أنه شبيه رواية الحضرمي، قال: قلت لأبي جعفر^{عليه السلام}: رجل نكح امرأة، ثم أتى أرضاً فنكح أختها ولا يعلم؟ قال: «يمسك أيتهما شاء، ويخلى سبيل الأخرى...»^١. فإنه لاشك في أن التخيير هنا بمعنى إمساك الأولى بالعقد الأول، أو طلاقها وإمساك الثانية بعقد جديد؛ فإن العقد الأول صحيح، والثاني باطل بلا ريب^٢.

وفيه: أن ظاهر التخيير في رواية جميل، هو اختيار إحداهما بدون عقد جديد، بل بالعقد الذي عقد عليهما من قبل. وهذا ليس أمراً بعيداً مخالفاً للعقل، فقد دلّ الدليل على أن من أسلم وعنده أزيد من أربع نسوة دواماً، يتخيّر أربعاً، ويدع الباقي، والظاهر أنه إجماعي، وورد النصّ به، فترك العمل بهذه الرواية المعتبرة الدالة على التخيير، لا وجه له.

نعم، الاحتياط في باب النكاح يقتضي إجراء عقد جديد على من يختارها. هذا مضافاً إلى أن البطلان لو كان موافقاً للاحتياط من بعض الجهات، فهو مخالف له من جهات أخرى؛ وهي احتمال حرمتها على غيره بعد التخيير. هذا. وقد يقال: الحكم بصحتهما قبل الاختيار باطل للدليل، وأحدهما معيناً ترجيح بلا مرجح، وأحدهما لا بعينه ليس له وجود في الخارج، فلا يبقى إلا البطلان بحكم العقل.

والجواب: أنه مراعى باختيار أحدهما على الآخر. وهناك احتمال آخر: وهو أن عقد التي سمّاها أولاً صحيح، والآخر باطل. ويدلّ عليه ما عن «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمد^{عليه السلام}: أنه سئل عن رجل تزوّج أختين أو خمس نسوة في عقدة واحدة، قال: «يثبت نكاح الأخت التي بدأ باسمها

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٧٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٦، الحديث ٢.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٨٤.

عند العقد، والأربع من النسوة اللاتي بدأ بأسمائهنّ، ويبطل نكاح ما سواهنّ، فإن لم يعلم من بدأ بأسمائهنّ منهنّ بطل النكاح كلّهُ»^١.

ولكنّ الرواية مرسلّة مهجورة عند الأصحاب. مضافاً إلى أنّ تقديم التسمية وتأخيرها - إذا كان العقد والإنشاء واحداً - لا أثر له، والله العالم.

☆ ☆ ☆

١. مستدرک الوسائل ١٤: ٤٠٥، کتاب النکاح، أبواب ما یحرم بالمصاهرة، الباب ٢٥، الحدیث ١.

(مسألة ١٦): لو تزوّج بالأختين ولم يعلم السابق واللاحق، فإن علم تأريخ أحدهما حكم بصحّته دون الآخر، وإن جهل تأريخهما فإن احتمل تقارنهما حكم ببطلانهما معاً، وإن علم عدم الاقتران فقد علم إجمالاً بصحّة أحدهما وبطلان الآخر، فلا يجوز له عمل الزوجية بالنسبة إليهما أو إلى إحداهما ما دام الاشتباه، والأقوى تعيين السابق بالقرعة، لكن الأحوط أن يطلقهما أو يطلق الزوجة الواقعية منهما ثم يزوّج من شاء منهما، وله أن يطلق إحداهما ويجدد العقد على الأخرى بعد انقضاء عدّة الأولى إن كانت مدخولاً بها.

حكم التزوّج بالأختين مع الجهل بالسابق منهما

أقول: ذكرت هذه المسألة في كلام جماعة من الأصحاب، منهم العلامة رحمته في «القواعد» وتبعه كلّ من شرح «القواعد» منهم المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» فقد شرح المسألة شرحاً نافعاً مبسوطاً^١. وقد بسط الكلام فيها أيضاً صاحب «الجواهر»^٢.

وللأستاذ الحكيم كلام طويل نافع هنا في شرح المسألة ٤٣ من محرّمات المصاهرة من «العروة الوثقى»^٣.

وعلى كلّ حال: لم يرد في المسألة نصّ خاصّ، فلا بدّ من حلّها عن طريق القواعد، فنقول: - ومنه جلّ ثناؤه التوفيق والهداية - للمسألة ثلاث صور:

الصورة الأولى: إذا تزوّج بهما، ولكن كان تأريخ نكاح إحداهما معلوماً، والآخر

١. جامع المقاصد ١٢: ٣٤٣.

٢. راجع: جواهر الكلام ٢٩: ٣٨٢.

٣. راجع: مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٤٤.

مجهولاً، فيجري فيها حكم معلوم التأريخ فيقال: لم يقع العقد على مجهول التأريخ بحكم الاستصحاب إلى زمان وقوع العقد على معلوم التأريخ، فيصحّ عقدها بضميمة الأصل والوجدان.

لا يقال: هذا يدلّ على التقارن الموجب لفساد كليهما.

لأنّه يقال: هذا من الأصل المثبت الذي لا نقول به. مضافاً إلى إمكان استصحاب عدم وقوع الثاني مقارناً للعقد الأوّل أيضاً؛ أي في زمانه.

الصورة الثانية: إذا جهل التأريخان واحتمل التقارن، يحكم ببطلان كليهما؛ لجريان أصالة الفساد في أبواب العقود. ولا يقال: إنّ الأصل هو الحمل على الصحّة - كما ذكرت في المباحث السابقة - لأنّها متعارضة من الجانبين. ولكن احتمال التقارن ضعيف؛ لندرته.

الصورة الثالثة: إذا جهل التأريخان مع العلم بعدم التقارن، فحينئذٍ يعلم بصحّة العقد على إحداهما وأنّها زوجته واقعاً وإن لم يعرفها بعينها، فيكون داخلاً في مسائل العلم الإجمالي، ومقتضى القاعدة الاحتياط فيهما بالاجتناب عن كليهما في النظر، واللمس، والمقاربة، مع الاحتياط في مسألة المهر، كما سيأتي في المسألة ١٧. **ولكن لما كان بقاءهما على هذه الحالة، يوجب الضرر على الزوج وعلى الأختين، فلا بدّ من علاجهما، وقد ذكر في طريق العلاج أمران:**

أولهما: إجراء القرعة بينهما؛ لأنّها لكلّ أمر مشكل، فعموم القرعة شامل للمقام. إن قلت: لازم ذلك العمل بالقرعة في جميع أطراف العلم الإجمالي، كإنياءين يعلم بنجاسة أحدهما، أو تعيين القبلة بالقرعة عند دورانها بين الجهات الأربع. قلنا: إذا أمكن الاحتياط بالاجتناب عن الإنياءين أو الصلاة إلى أربع جهات، فليس من الأمر المشكل، ولكنّ الاجتناب فيما نحن فيه وإن كان ممكناً، لكنّه يوجب الضرر العظيم على الزوج والأختين بما لا يخفى، ولذا لو اشتبهت الغنم الموطوءة بين قطيع غنم يحكم فيها بالقرعة. هذا.

ولكنّ الإنصاف عدم جريان القرعة في المقام؛ لأنّ القرعة - على المبنى المختار - إنما هي في المشاكل التي لا طريق لحلّها إلاّ القرعة؛ حتّى أنّ الاحتياط يوجب مزيد الإشكال، كالاختياط في الاجتناب عن قطع الغنم جميعاً، ولكن في المقام يمكن الاحتياط؛ بأن يطلق كليهما، ثمّ يختار من شاء منهما.

نعم، إذا كان المهر كثيراً أمكن الرجوع إلى القرعة؛ للزوم الضرر، والقرعة لتعيين الزوجة، لا لإجراء النكاح عليها والطلاق على الأخرى. وقد يقال: اللازم على الزوج تحمّل الضرر والاحتياط.

ثانيهما: الرجوع إلى ما أشرنا إليه من العمل بالاحتياط، وله في هذا المقام طرق ثلاث: طلاق كليهما، ثمّ يختار من شاء منهما، وطلاق الزوجة الواقعية؛ لإمكان الإشارة إليها، وإجراء الصيغة عليهما، وطلاق إحدهما بعينها، ثمّ العقد على الأخرى؛ لأنّ الواحدة بعينها لو كانت هي الزوجة فقد طلّقت، ثمّ يتزوَّج الأخرى، وإن كانت الأخرى فهي زوجته، وإجراء صيغة النكاح عليها لا يضرّها شيئاً.

ولكن في جميع ذلك لو جهل الحكم وواقع إحدهما، أو كان يعرف الزوجة من غيرها وواقعها، ثمّ اشتبه ذلك، فاللازم عليه انتظار خروج من واقعها عن العدة الرجعية، أو يطلقها طلاقاً بائناً، ثمّ يتزوَّج الأخرى.

وهنا احتمال ثالث: وهو اختيار الفسخ للزوج وكلّ واحدة من الأختين؛ لأنّه أسوأ حالاً من العنن، أو كون الزوجة رتقاء وأمثال ذلك. وليس هذا ببعيد، وحينئذٍ لو لم يدخل بها احتتمل عدم المهر؛ بناءً على عدمه في الفسخ قبل الدخول.

ولكنّ الأحوط من الجميع طلاق كليهما وتجديد العقد بعد مضيّ العدة؛ لو كانت عدة رجعية، والمصالحة على المهر، كما سيأتي إن شاء الله.

(مسألة ١٧): لو طلقهما - والحال هذه - فإن كان قبل الدخول فعليه للزوجة الواقعية نصف مهرها، وإن كان بعد الدخول فلها عليه تمام مهرها، فإن كان المهران مثليين واتفقا جنساً وقدرًا، فقد علم من عليه الحق ومقدار الحق، وإنما الاشتباه فيمن له الحق، وفي غير ذلك يكون الاشتباه في الحق أيضاً، فإن اصطاحوا بما تسالموا عليه فهو، وإلا فلا محيص إلا عن القرعة، فمن خرجت عليها من الأختين، كان لها نصف مهرها المُسمّى أو تمامه، ولم تستحق الأخرى شيئاً. نعم، مع الدخول بها تفصيل لا يسعه هذا المختصر.

حكم المهر في صورة طلاق الأختين

أقول: الكلام هنا في مسألة المهر عند اشتباه الحال بعد إجراء صيغة الطلاق عليهما، وللمسألة صور، ولم يرد في شيء منها نصّ خاصّ، بل لابدّ من الرجوع إلى القواعد:

الصورة الأولى: إذا كان ذلك قبل الدخول، وكان المهران متماثلين، ففيه احتمالات ثلاثة:

أولها: بذل ربع مهرين لكلّ واحدة منهما؛ أي يحتاط ويعطي كلّ واحدة نصف مهرها.

ثانيها: الرجوع إلى القرعة في نصف أحد المهرين؛ لأنّ بذل النصفين ضرر عليه. ثالثها: تقسيم النصف بينهما؛ لقاعدة العدل والإنصاف. وهذا هو الأقوى؛ لما ذكرنا في محلّه من حجّية هذه القاعدة.

الصورة الثانية: إذا كان ذلك قبل الدخول، وكان المهران مختلفين فيستقرّ على الزوج نصف مهرها، ولكن حيث لا تعرف بعينها فإمّا أن يحتاط بإعطاء نصف المهر

لكلّ منهما، أو يرجع إلى القرعة، فمن وقعت القرعة عليها تعطى نصف مهرها، أو يرجع إلى قاعدة العدل والإنصاف، فيعطى ربع المهرين لكلّ واحدة منها، والأقوى هو الأخير، كما عرفت.

الصورة الثالثة: أن يكون ذلك بعد الدخول بالزوجة الواقعية، ثمّ اشتبه الأمر عليهم، فالواجب بذل المهر المسمّى لها، وحيث إنّها لا تعرف فاللازم إمّا الاحتياط، وإمّا القرعة، وإمّا الرجوع إلى قاعدة العدل والإنصاف، وهو الأقوى.

الصورة الرابعة: أن يكون ذلك بعد الدخول بكليهما للجهل ببطان أحد العقدين، ثمّ اشتبه الأمر بين المتقدّمة منهما والمتأخّرة، واللازم هنا بذل المهر المسمّى لكلّ منهما؛ بناءً على أنّ الوطاء بالشبهة في العقد الفاسد يكون فيه المهر المسمّى، وإن قلنا بأنّ اللازم فيه مهر المثل، فاللازم الرجوع في التفاوت بين المستحقّ للمهر المسمّى ومهر المثل إلى أحد أمور ثلاثة: الاحتياط، أو القرعة، أو قاعدة العدل والإنصاف، وقد عرفت أنّه الأقوى، ولعلّ مراد المصنّف رحمته من قوله: «فيه تفصيل لا يسعه هذا المختصر» ما ذكرنا.

قاعدة العدل والإنصاف

حول حجّية قاعدة العدل والإنصاف: إنّ هذه القاعدة - كما أشرنا إليه - قاعدة عقلانية أمضاها الشارع المقدّس، وهي أقرب إلى الواقع من القرعة في الأمور المالية؛ لأنّها قد تخطئ بحسب الظاهر تماماً، ولكنّ القاعدة تصيب في نصف الحقّ. ولا يزال الأخذ بالحدّ الوسط في الخلافات الموجودة في الأموال بين الناس، طريقاً لحلّ المشاكل قديماً وحديثاً، ولم يردع عنه الشارع المقدّس، بل أمضاه في موارد كثيرة يمكن اصطلياد العموم منها، وكأنّه نوع من الاستقراء العرفي، وإليك نبذة منها:

١ - ما عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رجلين اختصما إلى أمير المؤمنين عليه السلام في دابة في أيديهما، وأقام كلّ واحد منهما البينة...» ف قيل له: لو لم تكن

- في يد واحد منهما، وأقاما البيّنة؟ فقال: «فإن حلفا جميعاً جعلتها بينهما نصفين»^١.
- ٢ - ما عن غياث بن إبراهيم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام اختصم إليه رجلان في دابة، وكلاهما أقاما بيّنة أنه انتجها، ففضى بها للذي في يده، وقال: لو لم تكن في يده جعلتها بينهما نصفين»^٢.
- ٣ - ما عن تميم بن طرفة: أن رجلين ادّعىا بعيراً، فأقام كل واحد منهما بيّنة، فجعله أمير المؤمنين عليه السلام بينهما^٣.
- ٤ - ما عن عبدالله بن المغيرة، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجلين كان معهما درهمان، فقال أحدهما: الدرهمان لي، وقال الآخر: هما بيني وبينك، فقال: «أمّا الذي قال: هما بيني وبينك، فقد أقرّ بأن أحد الدرهمين ليس له؛ وأنه لصاحبه، ويقسم الآخر بينهما»^٤.
- ٥ - ما عن السكوني، عن الصادق، عن أبيه عليه السلام: في رجل استودع رجلاً دينارين، فاستودعه آخر ديناراً، فضاع دينار منها، قال: «يعطى صاحب الدينارين ديناراً، ويقسم الآخر بينهما نصفين»^٥.
- ٦ - ما عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبدالله عليه السلام: في امرأة تموت قبل الرجل، أو رجل قبل المرأة، قال: «ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له»^٦.
- ٧ - ما عن رفاعة النخّاس، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا طلق الرجل امرأته وفي

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٠، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٢، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٠، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٢، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥١، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٢، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٨: ٤٥٠، كتاب الصلح، الباب ٩، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١٨: ٤٥٢، كتاب الصلح، الباب ١٢، الحديث ١.

٦. وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٦، كتاب الفرائض والموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨، الحديث ٣.

بيتها متاع، فلها ما يكون للنساء، وما يكون للرجال والنساء قسم بينهما...»^١
الحديث.

٨ - ما عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: في رجل أقرّ عند موته لفلان وفلان لأحدهما عندي ألف درهم، ثم مات على تلك الحال، فقال: «على أيهما أقام البيّنة فله المال، وإن لم يقدّم واحد منهما البيّنة فالمال بينهما نصفان»^٢.

٩ و ١٠ و ١١ - ما ورد في روايات ثلاث في باب إرث الخنثى، وكلّها تدلّ على أنّ ميراث الخنثى المشكل نصف ميراث الرجل والأنثى، وليس ذلك إلاّ لجريان قاعدة العدل والإنصاف^٣.

١٢ - ما عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: قال «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في أربعة شربوا مسكراً، فأخذ بعضهم على بعضهم السلاح فاقتتلوا، فقتل اثنان، وجرح اثنان، فأمر المجروحين؛ فضرب كل واحد منهما ثمانين جلدة، وقضى بدية المقتولين على المجروحين...»^٤ الحديث.

وهناك روايات أخرى في هذا المعنى رواها في «المستدرک»^٥.
ومن هذا كلّه وأمثاله - ممّا لعلّه يعثر عليه المتتبع، مع ضمّ بعضه إلى بعض، وإلغاء الخصوصية منه - يمكن الحصول على قاعدة كليّة في أبواب الأموال إذا تردّدت بين أفراد مختلفة، فيؤخذ فيها بهذه القاعدة، ولا يرجع إلى القرعة.
والعجب من سيّدنا الأستاذ الحكيم رحمته الله حيث اعترف بورود النصوص الدالّة عليها

١. وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٦، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٩: ٣٢٣، كتاب الوصايا، الباب ٢٥، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٦: ٢٨٥، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى، الباب ٢، الحديث ١، ٢، ٦.

٤. وسائل الشيعة ٢٩: ٢٣٣، كتاب الديات، أبواب موجبات الضمان، الباب ١، الحديث ١.

٥. راجع: مستدرک الوسائل ١٨: ٣١٢، كتاب الديات، أبواب موجبات الضمان، الباب ٢، الحديث ١، ٢.

و ٣، و ١٧: ٣٧٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٠، الحديث ١، و ١٣: ٤٤٤، كتاب الصلح،

الباب ٥، الحديث ١... إلى غير ذلك. [منه دام ظلّه]

في الموارد المتعدّدة، ولكنّه قال: «إنّه لا يمكن التعديّ منها إلى غيرها»!! مع أنّ العرف أقوى شاهد على التعديّ في أمثال ذلك؛ لكثرة النصوص، وورودها في أبواب مختلفة في الفقه، والله العالم.



(مسألة ١٨): الظاهر جريان حكم تحريم الجمع فيما إذا كانت الأختان
كلتاهما أو إحداهما من زناً.

جريان الحكم في المولودة من الزنا

أقول: الوجه فيه أن ولد الزنا ولد عرفاً؛ لأن نطقته انعقدت من الزاني والمزني بها،
فيجري عليه جميع أحكام الولد إلا ما خرج بالدليل، مثل الإرث، فإنه ورد التصريح
بنفيه عنه في الروايات المعتبرة، فاللازم ثبوت أحكام المحارم عليه. بل لا يبعد
ثبوت النفقة، والحضانة، والولاية، وغيرها. هذا.

ولكن قال في «المستمسك»: «إن هذا الحكم». أي حرمة الجمع بين الأختين من
زنا «مخالف لما تسالموا عليه من نفي النسب بالزنا، كما يقتضيه قوله ﷺ: «الولد
للفراش، وللعاهر الحجر»^١.

وفيه: أن المراد من هذا الحديث، هل هو الحكم في مقام الإثبات، أو مقام
الثبوت؟ الظاهر هو الأول، ومعناه: أنه إذا زنى رجل بامرأة فولد لها ولد، وشك أنه
لصاحب الفراش أو للزاني، يحكم بأنه للفراش، وليس للعاهر إلا الحجر؛ أي الرجم،
وإلا فهل يمكن لأحد أن يتفوه: بأنه إذا علم علماً قطعياً بأن هذا الولد كان من زنا،
فإن كان ذكراً فله أن ينكح أمه، وإن كانت بنتاً فلأبيها أن يتزوجها، وكذا حال الأخ
والأخت من الزنا... إلى غير ذلك من أشباهه؟! فلا شك في أن النفي بحسب مقام
الإثبات فقط.



١. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٥٩ وراجع: وسائل الشيعة ٢٦: ٢٧٤، كتاب الفرائض والمواريث،
أبواب ميراث ولد الملاعنة، الباب ٨، الحديث ٤١.

(مسألة ١٩): لو طلق زوجته، فإن كان الطلاق رجعياً لا يجوز ولا يصح نكاح أختها ما لم تنقض عدتها، وإن كان بائناً جاز له نكاح أختها في الحال. نعم، لو كانت متمتعاً بها وانقضت مدتها أو وهبها لا يجوز على الأحوط - لو لم يكن الأقوى - نكاح أختها قبل انقضاء العدة وإن كانت بائنة.

حول نكاح إحدى الأختين في عدة الأخرى

أقول: المسألة تتضمن على فروع ثلاثة:

أولها: أنه لو طلق إحدى الأختين طلاقاً رجعياً، لا يجوز له العقد على الأخرى إلا بعد انقضاء عدتها، والظاهر أنه لا خلاف فيه، كما صرح به في «المستمسك»^١، و«الجواهر»^٢، وأرسله العلامة في «التحرير»^٣ إرسال المسلمات، وكذلك ابن إدريس في «السرائر»^٤.

ويمكن الاستدلال له تارة: بما هو المسلم بين الأصحاب في الأبواب المختلفة؛ من أن المطلقة رجعياً بحكم الزوجة، كما يظهر من الاستقراء أيضاً. وأخرى: بما رواه أبو الصباح الكناني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت عن رجل اختلعت منه امرأته، أيحلّ له أن يخطب أختها قبل أن تنقضي عدتها؟ قال: «إذا برئت عصمتها منه ولم يكن له رجعة، فقد حلّ له أن يخطب أختها...»^٥، فإن مفهومها هو الحرمة في الرجعية.

١. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٥٩.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٨١.

٣. تحرير الأحكام ٣: ٤٧٢.

٤. السرائر ٢: ٥٣٧.

٥. وسائل الشريعة ٢٠: ٤٨١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٨، الحديث ١.

ولكنّ الظاهر أنّ سندها ضعيف بمحمّد بن الفضيل، فقد رمى بالغلوّ، ولم يوثّق في كتب الرجال، إلاّ أنّها مجبورة بعمل المشهور.

واستدلّ أيضاً برواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: في رجل طلق امرأته وهي حبلى، أيتزوج أختها قبل أن تضع؟ قال: «لا يتزوجها حتى يخلو بطنها»^١؛ بناءً على حملها على خصوص الرجعية.

وأحسن منه أن يقال: إنّها مطلقة، خرج منها البائنة، وبقي الباقي تحتها، فتأمل. والأمر سهل بعد وضوح المسألة.

ثانيها: إذا كانت عدّتها البائنة فالظاهر جواز عقد الأخت، كما أنّ الظاهر أنّه لا خلاف فيه بينهم؛ لعدم دخوله تحت عنوان الجمع بين الأختين في النكاح، فيدخل تحت عمومات الحلّ. مضافاً إلى ما عرفت من رواية أبي الصباح الكناني الدالّة على المقصود، المنجبر ضعفها بعمل المشهور.

ثالثها: إذا كانت في عدّة التمتع فالمشهور جواز العقد على أختها؛ لأنّها من قسم البائن، وقد صرح ابن إدريس في مقام ردّ الرواية الآتية الدالّة على التحريم: «بأنّها رواية شاذّة مخالفة لأصول المذهب؛ لا يلتفت إليها»^٢، وردّها في «الجواهر» بإعراض الأصحاب عنها^٣، وهذا كله يدلّ على شهرة الفتوى بالجواز. ولكنّ المحكي عن الشيخ في «النهاية»^٤ وابن حمزة^٥ وابن البرّاج^٦، عدم الجواز،

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٨، الحديث ٢. وفي بعض النسخ: «حتى يخلو أجلها».

٢. السرائر ٢: ٥٣٧.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٣٨٢.

٤. النهاية: ٤٥٥.

٥. الوسيلة: ٢٩٣.

٦. المهذب ٢: ١٨٥.

وعن «نهاية المرام» لصاحب «المدارك» تعين العمل بالرواية الناهية^١. واحتاط في «العروة» في المسألة: ٤٨ من أحكام المصاهرة بالمنع احتياطاً وجوباً، وقال: «للنص الصحيح»^٢ ووافقه كثير من المحشّين، وقد عرفت كلام «تحرير الوسيلة»؛ وهو: «أنّ الأحوط - لو لم يكن الأقوى - الحرمة مادام لم تنقض عدة المتعة».

والعمدة في ذلك: أنّ الأصل وإن كان يقتضي الجواز؛ لخروجها بتمام المدة أو بذل الباقي عن الزوجية خروجاً بائناً، ولكن قد دلّ النصّ الصحيح على عدم جوازه؛ وهي رواية الحسين بن سعيد قال: قرأت في كتاب رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل يتزوج المرأة متعة إلى أجل مسمى، فينقضي الأجل بينهما، هل يحلّ له أن ينكح أختها من قبل أن تنقضي عدتها؟ فكتب: «لا يحلّ له أن يتزوجها حتى تنقضي عدتها»^٣.

وقد رويت هذه الرواية بطرق ثلاث أخرى عن يونس، وعلي بن أبي حمزة، وأحمد بن محمد بن عيسى في «نوادره» كلّهم قالوا: «قرأت في كتاب رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام...» فهذه في الواقع روايات أربع بعضها صحيحة^٤. ولكن مع ذلك حملها في «التحرير» على الاستحباب^٥؛ أي استحباب الترك، وذكر في «الجواهر»: «أنّها محمولة على الكراهة»^٦؛ أي كراهة الفعل. **ولكنّ الإنصاف:** أنّ جواز نكاح الأختين كذلك - مضافاً إلى كونه مخالفاً لرواية

١. نهاية المرام ١: ١٨٠.

٢. العروة الوثقى ٥: ٥٦٠.

٣. تهذيب الأحكام ٧: ٢٨٧/١٢٠٩؛ الاستبصار ٣: ١٧٠/٦٢٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٧، الحديث ١.

٥. تحرير الأحكام ٣: ٤٧٢.

٦. جواهر الكلام ٢٩: ٣٨٢.

صحيحة صريحة عمل جمع من الأكابر بها - يوجب تعطيل حكمة هذا الحكم؛ لأنه يمكن الاحتيال بالجمع بينهما؛ بأن يتمتع بإحدهما هذا اليوم، وبالثانية غداً، أو إحدهما صباحاً والأخرى مساءً، وهكذا، وهذا بعيد عن مذاق الشارع الحكيم جداً، فالأحوط - لو لم يكن الأقوى، كما في المتن - الاجتناب.



(مسألة ٢٠): ذهب بعض الأخباريين إلى حرمة الجمع بين الفاطميتين في النكاح، والحق جوازه وإن كان الترك أحوط وأولى.

حكم الجمع بين الفاطميتين

أقول: الحكم بالحرمة نشأ بين بعض المتأخرين من الأخباريين، وإلا فالقدماء من الأصحاب والمتأخرين منهم، لم يذكروه في المحرمات بالمصاهرة، ويكفيك في ذلك قول صاحب «الحدائق» - وهو من أصحابنا الأخباريين - : «هذه المسألة لم يحدث فيها الكلام إلا في هذه الأعصار الأخيرة، وإلا فكلام المتقدمين من أصحابنا والمتأخرين، خالٍ من ذكرها والتعرض لها... وقد اختلف فيها الكلام، وكثر فيها النقص والإبرام بين علماء عصرنا، ومن تقدّمه قليلاً» ثم نقل القول بالتحريم، وبالحلّ، وبالتوقّف^١.

وكفاك أيضاً قول صاحب «الجواهر»: «لم أجد أحداً من قدماء الأصحاب ولا متأخريهم ذكر ذلك في المكروهات، فضلاً عن المحرمات» ثم ذكر بعد ذلك: «أنّه جزم المحدث البحراني بحرمة ذلك، وعمل فيها رسالة أكثر فيها التسجيع والتشنيع، وذكر فيها أنّه قد عرضها على بعض معاصريه من العلماء المشاركين له في اختلال الطريقة، ووافقه في ذلك» وذكر في آخر كلامه: «أنّ بعض الناس عدّه من البدع»^٢ وكأنّه ارتضى بهذا التعبير. ولا شكّ في أنّ مقتضى الأصل هنا الحلّية. وغاية ما يمكن الاستدلال به على الحرمة، هو صحيحة حمّاد بن عثمان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يحلّ لأحد أن يجمع بين ثنتين من ولد فاطمة عليها السلام إنّ ذلك يبلغها فيشقّ عليها».

١. الحدائق الناضرة ٢٣: ٥٤٢.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٩٣.

قلت: يبلغها؟ قال: «إي والله»^١.

وقد روي هذا الحديث بطريق آخر ضعيف.

وقد حمّله كثير من الأصحاب على الكراهة؛ لأنّ مجرد المشقة عليها عليها ليس من الإيذاء المحرّم الداخل تحت قوله عليها: «من أذاها فقد آذاني»^٢ وعلى الأقلّ يشكّ في دلالتها.

وإن أبيت إلاّ عن دلالتها على الحرمة، فهي معرض عنها عند الأصحاب؛ حتّى أنّ بعضهم قال بعدم جواز الفتوى بالكراهة أيضاً.

بقي هنا أمران:

الأوّل: قد وقع الخلاف بين القائلين بالحرمة من الأخباريين؛ في أنّ الحرمة فيها هل هي وضعية حتّى يبطل نكاح الثانية، أو تكليفية حتّى لا يبطل شيء منهما، بل الواجب عليه طلاق إحداهما؟ والتعليل فيها يناسب الحرمة التكليفية.

الثاني: لازم القول بعدم الجواز - بملاحظة التعليل المذكور - عدم جواز إدخال غير أولاد فاطمة عليها على أولادها، وهل يفتي القائل بالحرمة بذلك؟! وهل يشمل الحكم عندهم جميع أولادها ولو من ناحية الأمّ؟ صرح بعضهم بذلك، وحينئذٍ يشمل الحكم كثيراً ممّن عنده أزواج متعدّدة، وهذا من المبعّدات للحكم المذكور.

بل الظاهر أنّ الحكم يشمل ما إذا كان الزوج أيضاً فاطمياً؛ لوجود العلة، مع أنّ تعدّد الزوجات الفاطميات في عصر الأئمّة بين العلويين، كان أمراً شائعاً، ولو كان الجمع بينهما حراماً لذاع وشاع، فغاية ما يمكن القول به هي الكراهة، والله العالم.



١. علل الشرائع: ٣٨ / ٥٩٠، وسائل الشيعة ٢٠: ٥٠٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٤٠، ذيل الحديث ١.

٢. الفقيه ٤: ١٢٥ / ٥٢٥٨؛ علل الشرائع: ١ / ١٨٦.

(مسألة ٢١): لو زنت امرأة ذات بعل لم تحرم على زوجها، ولا يجب على زوجها أن يطلقها وإن كانت مصرّة على ذلك.

عدم حرمة الزوجة على الزوج بالزنا وعدم وجوب طلاقها

أقول: المشهور بين الأصحاب - بل بين جميع علماء الإسلام - أنّ المرأة لا تحرم على زوجها بزناها؛ قال الشيخ في «المبسوط»: «إذا كانت له زوجة فزنت لا تبين منه، والزوجية باقية إجماعاً، إلا الحسن البصري»^١.

وقال في «كشف اللثام»: «ولو أصرت امرأته على الزنا فالأصحّ أنّها لا تحرم، وفاقاً للمشهور... وحرّمها المفيد، وسلار»^٢.

والحاصل: أنّها بدون الإصرار لا تحرم إجماعاً منّا ومن المخالفين، ومعه لا تحرم على المشهور، وخالف فيه المفيد، وسلار.

ويدلّ على مذهب المشهور في كلتا صورتين أمور:

الأول: أصالة الحلّ المستفادة من عموم قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾^٣.

الثاني: قوله عليه السلام في الرواية المشهورة التي عرفتها سابقاً: «إنّ الحرام لا يفسد الحلال»^٤.

الثالث: ما رواه عبّاد بن صهيب، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «لا بأس أن يمسك الرجل امرأته إن رآها تزني، إذا كانت تزني وإن لم يقم عليها الحدّ، فليس عليه من

١. المبسوط ٤: ٢٠٢.

٢. كشف اللثام ٧: ١٨٦.

٣. النساء (٤): ٢٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٦، الحديث ٦، ٩، ١١ و١٢.

إثمها شيء»^١.

ولو كان في الحديث ضعف من ناحية السند، فينجبر بعمل المشهور.

الرابع: ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في «نوادره» عن النضر، عن عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل رأى امرأته تزني، أيصلح له أن يمسكها؟ قال: «نعم؛ إن شاء»^٢.

الخامس: ما رواه أيضاً في «نوادره» عن ابن أبي عمير، عن علي بن يقطين، عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، إن امرأتي لا تدفع يد لا لمس، قال طلقها، قال: يا رسول الله، أحبها، قال: فأمسكها»^٣.

والحاصل: أن هذه الروايات - بضميمة الأصل، وقاعدة عدم تحريم الحرام للحلال - تدل على عدم بطلان النكاح بالزنا، وعلى عدم وجوب طلاقها.

واستدل للقول بالحرمة قارة: بالآية الشريفة: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾^٤.

ولكن في الآية وجوه من البحث:

فأولاً: هل الآية في مقام الإخبار عن أمر خارجي؛ وهو أن كل صنف من الناس يطلب مثله؛ فالمطيع ينجذب إلى المطيع، والعاصي إلى العاصي، أو أنها بصدد بيان حكم شرعي؛ وهو تحريم نكاح الزاني والزانية؟

الإيناف: أنها بصدد بيان الحكم بقرينة ذيلها: ﴿وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾.

اللهم إلا أن يقال: هذه أيضاً تحريم تكويني من ناحية المؤمنين على أنفسهم.

ولكنه بعيد.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٢، الحديث ١.

٢. مستدرک الوسائل ١٤: ٣٨٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٢، الحديث ٤.

٣. مستدرک الوسائل ١٤: ٣٨٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٢، الحديث ٢.

٤. النور (٢٤): ٣.

وثانياً: أن لازم ذلك بطلان النكاح بزنا الزوج أيضاً، والظاهر أنه لا يقول به أحد. وثالثاً: أن مقتضاها عدم الفرق بين المصرة وغير المصرة، والمفروض أن المخالف أفتى بالحرمة في خصوص المصرة.

ورابعاً: - على فرض الغض عن جميع ذلك - أنها ظاهرة في ابتداء النكاح، والكلام في استدامة النكاح، واستدامته لا تسمى «نكاحاً» وليس النكاح بمعنى مجرد الوطء، فلو استمر الزوج على نكاحها ولم يطلقها بعد زناها، لا يقال: «إنه نكح زانية» فالآية الشريفة أجنبية عما نحن فيه، وناظرة إلى مسألة أخرى؛ وهي حرمة عقد النكاح على الزانية، بل الزاني أيضاً.

وأخرى: بما رواه الفضل بن يونس قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل تزوج امرأة، فلم يدخل بها، فزنت، قال: «يفرق بينهما، وتحدد الحد، ولا صداق لها»^١.

ومثله ما رواه إسماعيل بن أبي زياد السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام في المرأة إذا زنت قبل أن يدخل بها زوجها، قال: يفرق بينهما، ولا صداق لها؛ لأن الحد كان من قبلها»^٢.

ولكن يرد عليهما أولاً: إعراض المشهور عنهما. وثانياً: أنهما أخص من المدعى من جهة؛ لاختصاصهما بما قبل الدخول، وأعم من جهة؛ لشمولهما المصرة وغير المصرة.

وثالثاً: عدم المهر ممّا لم يقل به أحد، ولا وجه له. اللهم إلا أن يقال في مقام التوجيه والتفسير: هذا من قبيل العيوب في المرأة التي بناء العقد على نفيها في عرفنا.

وبعبارة أخرى: كما أن شرط البكارة من الشروط المبني عليها العقد على الفتاة،

١. وسائل الشيعة ٢١: ٢١٨، كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ٦، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢١٨، كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ٦، الحديث ٣.

فكذلك شرط خلوّ المرأة من ارتكاب الزنا؛ وكونها طاهرة من هذا العيب، لا أقول: هذا من العيوب التي يُردّ بها النكاح، بل أقول: إنّه نوع تدليس أو تخلف عن بعض الشروط المبنيّ عليها العقد، فالزوج له حقّ الفسخ، وحيث إنّ الفسخ كان قبل الدخول، فلا مهر لها.

ويشهد له ما رواه في ذلك الباب بعينه عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة، فعلم بعد ما تزوّجها أنّها كانت قد زنت، قال: «إن شاء زوجها أخذ الصداق ممّن زوّجها، ولها الصداق بما استحلت من فرجها، وإن شاء تركها...»^١.

ولعلّ المراد من ذيل الحديث أنّه إن شاء تركها على حالها؛ بقريئة الصدر. وعلى كلّ حال: هذان الحديثان - مع قطع النظر عن هذا التوجيه - متروكان لا يمكن العمل بهما.

وقد يستدلّ أيضاً - كما في «كشف اللثام» - بالاحتراز عن اختلاط مائه بماء الزنا، ولذا ورد في الأخبار: أنّ من أراد التزويج بمن فُجر بها، استبرأ رحمها من ماء الفجور، ثمّ قال: «لكنّه لا يفيد الدعوى»^٢.

والإنصاف: أنّ هذه الأمور يمكن أن تكون دليلاً للكراهة، لا الحرمة، ولا سيّما مع ما هو المعلوم من كون «الولد للفراش، وللعاهر الحجر» فلا يحصل تداخل في ظاهر الشرع.



١. وسائل الشيعة ٢١: ٢١٩، كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ٦، الحديث ٤.

٢. كشف اللثام ٧: ١٨٦ والحديث إشارة إلى ما رواه في وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٤، كتاب النكاح، أبواب

ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١١، الحديث ٤.

(مسألة ٢٢): من زنى بذات بعل دواماً أو متعة حرمت عليه أبداً؛ سواء كانت مسلمة أم لا، مدخولاً بها كانت من زوجها أم لا، فلا يجوز نكاحها بعد موت زوجها أو زوال عقدها بطلاق ونحوه، ولا فرق على الظاهر بين أن يكون الزاني عالماً بأنّها ذات بعل أو لا. ولو كان مكرهاً على الزنا ففي لحوق الحكم إشكال.

إيجاب الزنا بذات البعل للحرمة الأبدية

أقول: هذه المسألة إلى المسألة ٢٦ كلّها ناظرة إلى بيان أحكام ثلاثة: اثنتان منها ناظرتان إلى بيان حكم الزنا بذات البعل - والعياذ بالله - وحكم الزنا في العدة بأقسامها، وثلاث منها ناظرة إلى حكم المحرّمات الناشئة من اللواط. وللأسف: فإنّ هذه المسائل ممّا ابتلى بها الناس في عصرنا أكثر ممّا سبق؛ لانتشار أسباب الفساد والفجور، ودعم أرباب السياسات الشيطانية لها؛ فإنّ وصولهم إلى نواياهم الفاسدة عند فساد الناس - ولا سيّما الشباب - أسهل، ويأسهم عن الوصول إليها عند إقبال الناس على التقوى والصالح واضح. ثمّ إنّ المصنّف تبعاً لصاحب «الوسيلة»^١ بعد ذكر هذه المسائل، عقد فصلاً آخر لبيان حكم النكاح في عدة الغير، مع أنّ الزنا بذات البعل أو في العدة، ممّا يتفرّع على النكاح فيهما، وبإلّيت كان نظم «التحرير» مثل نظم «العروة الوثقى» هنا، فإنّه عقد باباً للنكاح في العدة ونكاح ذات البعل، ثمّ بيّن حكم مسألة الزنا^١، فإنّ حكم الزنا هنا فرع حكم النكاح فيهما.

وعلى كلّ حال: ذهب المشهور إلى أنّ من زنى بذات بعل، تحرم عليه أبداً، بل

١. راجع: المسألة ١ ثمّ ٩ ثمّ ١٩ من هذا الفصل.

ادّعي عليه الإجماع؛ قال المحقق الثاني في «جامع المقاصد»: «أجمع الأصحاب على أن من زنى بذات البعل، حرمت عليه مؤبداً»^١.

وقال في «كشف اللثام»: «لو زنى بذات بعل أو عدّة رجعية... حرمت عليه أبداً، قطع به الأصحاب إلا المحقق في «الشرائع»»^٢.

وقال الشهيد الثاني رحمته الله في «المسالك» في شرح كلام المحقق: «ولو زنى بذات بعل أو في عدّة رجعية، حرمت عليه أبداً في قول مشهور»^٣ ما نصّه: «إنما نسبه إلى الشهرة - مع عدم ظهور المخالف - لعدم وقوفه على مستند صالح له من النصّ، وعدم تحقّق الإجماع على وجه يكون حجّة، كما حقّقناه سابقاً»^٤، ثمّ استدلّ للحرمة بالأولوية في كلام مشروح.

ويظهر من هذا الكلام أن الإجماع بمعنى الاتفاق وعدم وجود المخالف حاصل، ولكن ليس بحجّة؛ لما أشار إليه.

وقال السيّد علم الهدى في «الانتصار»: «مما انفردت به الإمامية القول بأن من زنى بامرأة ولها بعل، حرم عليه نكاحها أبداً وإن فارقتها زوجها، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، والحجّة في ذلك إجماع الطائفة...» إلى أن قال: «وقد ورد من طرق الشيعة في حَظَرٍ من ذكرناه، أخبار معروفة»^٥، انتهى موضع الحاجة.

ثمّ إنّ المحقق لم يخالف في هذه المسألة كما عرفت، بل قال: «ولو زنى بذات بعل أو في عدّة رجعية، حرمت عليه أبداً في قول مشهور».

وهذه العبارة تدلّ على توقّفه في المسألة لا أنّه مخالف فيها؛ لعدم تصريحه

١. جامع المقاصد ١٢: ٣١٤.

٢. كشف اللثام ٧: ١٨٥.

٣. شرائع الإسلام ٢: ٢٣٦.

٤. مسالك الأفهام ٧: ٣٤٢.

٥. الانتصار: ١٠٦.

بالخلاف فيها، كما ذكره في «المسالك». هذا.

وصرح العلامة في «التحرير» والفاضل الأصفهاني في «كشف اللثام»: «بأنه ليس لأصحابنا في ذلك نص»^١.

ولكن مع ذلك استدلل غير واحد منهم بما ورد في كتاب «فقه الرضا»: «ومن زنى بذات بعل - محصناً كان، أو غير محصن - ثم طلقها زوجها أو مات عنها، وأراد الذي زنى بها أن يتزوج بها، لم تحلّ له أبداً، ويقال لزوجها يوم القيامة: خذ من حسناته ما شئت»^٢.

ولكن ذكرنا مراراً: أنه لم يثبت كون «فقه الرضا» كتاب رواية، وتشهد عباراته بأنه كتاب فتوى لأحد القدماء.

اللهم إلا أن يقال: سلمنا أن هذا الكتاب كتاب فتوى، ولكنه كتاب فتوى لبعض القدماء، مثل ابن بابويه، ونعلم أن قدماء الأصحاب - رضوان الله تعالى عليهم - كانوا يفتون بمضامين الأخبار، ولا سيما وأن العبارة المذكورة في ذيلها لا يمكن أخذها إلا من متون الأحاديث؛ وهو قوله: «يقال لزوجها يوم القيامة: خذ من حسناته ما شئت» وعلى هذا لا يبعد عدّه من الروايات المرسلة التي يمكن جبر سندها بعمل المشهور. فتأمل، فإن المشهور استندوا إلى الإجماع، لا إلى هذا الحديث. والحاصل: أن الذي يدلّ على مذهب المشهور - مضافاً إلى الإجماع - هو ما مرّ من رواية «فقه الرضا».

ويؤيده ما في «الرياض» عن بعض المتأخرين من أنه قال: روي: «أن من زنا بامرأة لها بعل أو في عدّة رجعية، حرمت عليه، ولم تحلّ له أبداً»^٣، لكن لم نظفر بهذه

١. تحرير الأحكام ٣: ٤٧٠؛ وكشف اللثام ٧: ١٨٥.

٢. الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٧٨؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٣٨٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١١، الحديث ٨.

٣. رياض المسائل ١٠: ٢٠٧.

الرواية في كتب الحديث.

والعجب أنه مع تصريح بعض من عرفت بعدم وجود نص في المسألة، صرح السيد المرتضى رحمته، فيما عرفت من كلامه - بأنه ورد من طرق الشيعة في منع هذا النكاح روايات معروفة!! ولعله إشارة إلى ما ورد من أن «من تزوج بذات بعل أو بامرأة في عدتها، حرمت عليه أبداً» وإلا فليس في كتب الحديث رواية معروفة واردة فيمن زنا بذات بعل أو في العدة.

وقد صرح في «المسالك» بعدم تحقق الإجماع على وجه يكون حجة، إلا أنه استدلل بالأولوية «لأن العقد على ذات البعل مع العلم إذا كان محرماً، فالزنى أولى، كما أن الدخول مع العقد جاهلاً إذا كان سبباً للحرمة، فالزنى أولى»^١. فقد ورد في الباب ١٦ من أبواب المصاهرة روايات كثيرة^٢ تدل على أن من تزوج بذات البعل - ولو جاهلاً بأنها ذات بعل - حرمت عليه أبداً، فراجع. هذا.

ولكن يمكن المناقشة في جميع الأدلة المذكورة:

أما الإجماع؛ فلائه مدركي؛ أي يحتمل استناد المجمعين أو كثير منهم إلى بعض ما عرفت من الأدلة التي أقاموها على الحرمة، ولاسيما مع ما شاهدنا من ميل الأصحاب في غالب المسائل إلى ما هو الأقرب إلى الاحتياط. وأما حديث «فقه الرضا» عليه السلام ومرسلة «الرياض» ومرسلة أو مراسيل السيد المرتضى، فقد عرفت حال الجميع.

وأما الأولوية القطعية، فهي غير ثابتة؛ لأن زواج ذات البعل أسوأ حالاً من الزنا بها؛ أمّا في صورة العلم بكونها ذات بعل؛ فلائه ناقض لحكم الشرع بعدم جواز اجتماع زوجين لامرأة واحدة في زمن واحد، وتشريع على خلافه، بخلاف الزنا، فإنه معصية كبيرة لا تشريع فيها في مقابل تشريع الشارع المقدس.

١. مسالك الأفهام ٧: ٣٤٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٦.

وأما في صورة الجهل بالموضوع مع الدخول، فإنه وإن كان - ظاهراً - أخف من الزنا الواقع على نحو العمد في المفروض، وكان الزنا أولى بالحرمة منه، ولكن هذه الأولوية ظنية؛ لعدم العلم بملاكات الشرع منّا، فلعلّ مقصود الشارع الدقة عند إجراء العقد على امرأة؛ كي لا تكون ذات بعل.

وهناك روايات كثيرة واردة في الباب ١١ من أبواب المصاهرة^١، تدلّ بإطلاقها على أنّ من فجر بامرأة ثمّ أراد تزويجها، جاز له، وفي غير واحد منها تشبيهها بنخلة أكل منها حراماً، ثمّ اشتراها وأكل منها حلالاً، وفي غير واحد منها التمسك بالقاعدة المعروفة في الأخبار: «لا يحرم حرام حلالاً» ولا يبعد شمولها بإطلاقها لما نحن بصددّه. فالمسألة وإن كانت مشهورة أو مجمعةً عليها، ولكنّها فاقدة لدليل كافٍ لإثباتها.

ولكنّ الحكم بالجواز مع هذه الشهرة العظيمة المؤيدة ببعض الروايات - ولاسيما في النكاح المبني على الاحتياط - لا يخلو من إشكال، فلا يترك الاحتياط بترجيح جانب الحرمة مهما أمكن، والله العالم.

بقيت هنا أمور:

الأول: أنّ إطلاق معقد الإجماعات والروايات المرسلة - على فرض قبولها - يقتضي عدم الفرق بين المسلمة وغيرها، ولا بين الدائمة والموقّعة، وكونها مدخولاً بها من زوجها وعدمه.

ولكن شمولها لما إذا كان جاهلاً بأنّها ذات بعل، لا يخلو من إشكال وإن أفتى بعدم الفرق في المتن وغيره؛ لأنّ أخذ هذا الوصف - أعني كونها ذات البعل - في عنوان المسألة لعله مشعر بعلمه بأنّها ذات بعل، ولا أقلّ من الشكّ وعدم جواز الأخذ بالإطلاق.

نعم، لو كان الدليل الأولوية القطعية لم يبعد العموم، كما لا يخفى.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١١.

وأسوأ حالاً منه ما إذا كان مكرهاً على الزنا، فإنَّ انصراف الحكم منه قويٌّ جدًّا؛ لإمكان كون هذا الحكم نوعاً من العقاب والمجازاة لمن ركب هذه الكبيرة، فنفي أصالة الحلِّ هنا مشكل جدًّا.

إن قلت: لا فرق في الأحكام الوضعية بين المكره والمختار، ولذا يجب على هذا المكره الغسل والمهر.

قلنا: هو كذلك، ولكنَّ الكلام في انصراف الإطلاقات هنا إلى غير المكره؛ نظراً إلى أنه يحتمل كون حكمة التحريم هنا جعل عقوبة ومجازاة لمن يرتكب هذه الكبيرة الموقفة، وهذا سبب لانصراف الذهن إلى غير المكره في المقام.

الثاني: قد أشار المحقق اليزدي في المسألة ١٩ من «العروة»^١ إلى هذه المسألة، وسوّى بين كون الزاني كبيراً أو صغيراً، مع انصراف الإطلاقات إلى الزنا المحرّم، وهذا غير موجود في الصغير، فهو أسوأ حالاً من المكره، كما لا يخفى.

الثالث: إذا كان الزوج مشتبهاً، وكان الدخول من باب الوطء بالشبهة، فهل هذا يوجب الحرمة الأبدية؟

صرّح في «العروة» في المسألة ١٩: «بأنَّ الأقوى عدم الحرمة».

وقال في «الجواهر»: ظاهر عبارات القوم أنَّه لا يشمله عنوان كلامهم؛ لأنَّه ليس من الزنا ولكن احتمل الحرمة؛ نظراً إلى الأولوية بالنسبة إلى تزويج ذات البعل جاهلاً^٢.

الرابع: ظهر ممّا ذكرنا أنَّه لو كان الزنا من ناحية الزوجة - بأن كانت عالمة، وكان الرجل مشتبهاً - لم يحرم نكاحها بعد انفصالها عن زوجها؛ لا بالنسبة إليه، ولا إليها؛ لعدم الدليل عليه مطلقاً. كما أنَّه ظهر وجه حسن تأخير هذه المسألة عن مسألة نكاح ذات البعل.

١. العروة الوثقى ٥: ٥٣٣.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٦.

وقال في «الجواهر»: «ولو كانت هي الزانية دونه - لعلمها بأنّها ذات بعل دونه - ففي الحرمة أبداً إشكال وإن كان ظاهر العبارات عدم شموله، لكن يمكن استفادته من حكم العقد على ذات البعل؛ بناءً على الأولوية المزبورة»^١.

ويمكن المناقشة في كلامه عليه السلام بما عرفت من عدم الركون إلى الأولوية. مضافاً إلى أنّنا لم نرَ لأحد من الأصحاب فتوى بالحرمة.

☆ ☆ ☆

١. جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٦.

(مسألة ٢٣): لو زنى بامرأة في العدة الرجعية حرمت عليه أبداً كذات البعل، دون البائنة ومن في عدة الوفاة، ولو علم بأنها كانت في العدة، ولم يعلم بأنها كانت رجعية أو بائنة فلا حرمة. نعم، لو علم بكونها في عدة رجعية وشك في انقضائها فالظاهر الحرمة.

حرمة نكاح المزنّي بها في العدة الرجعية على الزاني

أقول: الظاهر أنّ هذه المسألة أيضاً ممّا اتّفق عليها الأصحاب؛ قال في «الرياض»: «وكذا لو زنى بها في العدة الرجعية؛ بلا خلاف يعرف، كما صرح به جماعة. بل عليه الإجماع منّا، كما في «الانتصار»^١، و«الغنية»^٢، وعن الحلّي، وفخر المحقّقين؛ للرضوي^٣ الصريح فيه... هذا مضافاً إلى جريان ما تقدّم من الأدلّة هنا، بل بطريق أولى، فلا وجه لتردّد بعض من تأخّر تبعاً للماتن في «الشرائع»^٤. وذكر السيّد المرتضى رحمته الله في ذيل كلامه: «وممّا انفردت به الإمامية القول: بأنّ من زنى بامرأة وهي في عدة من بعل له فيها رجعة، حرمت عليه بذلك، ولم تحلّ له أبداً، والحجّة لأصحابنا في هذه المسألة الحجّة التي قبلها، والكلام في المسألتين واحد»^٥. هذا.

والظاهر أنّ الأدلّة الثلاثة السابقة تجري هنا؛ أي الإجماع، وبعض الأخبار المرسلة، والأولية بالنسبة إلى نكاح ذات العدة. ولكنّ الأحسن من جميع ذلك أنّ

١. الانتصار: ١٠٧.

٢. غنية النزوع: ١: ٣٣٨.

٣. الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٧٨.

٤. رياض المسائل ١٠: ٢٠٧.

٥. الانتصار: ١٠٧.

المعتدة الرجعية بحكم الزوجة، فيجري فيها الحكم السابق في ذات البعل. هذا بالنسبة إلى الرجعية.

أمّا البائنة، فهي خارجة عن معاهد الإجماعات والروايات المرسلة، فتبقى على أصالة الحلّ.

ولكن قد يقال: إنّ دليل الأولوية جارٍ في الرجعية والبائنة؛ لما سيأتي - إن شاء الله- من أنّ النكاح في العدة مطلقاً سبب للحرمة، ومن هنا قال في «الرياض»: «وفيه نظر؛ لجريان بعض ما تقدّم هنا، كالأولوية الواضحة الدلالة في ذات العدة المزبورة؛ بناءً على ما يأتي من حصول التحريم بالعقد عليها»^١.

ومن العجب أنّ صاحب «الجواهر»^٢ مع استناده في بعض المباحث السابقة إلى الأولوية، قال في ذيل كلامه في المقام: «وفيه منع الأولوية المفيدة»^٣!! ولم يظهر وجه للفرق بين هذه المسألة والمسائل السابقة. والإنصاف أنّ الأولوية غير مفيدة في كلتا المسألتين. ومّا يدلّ على ضعفها: أنّ المشهور قالوا بالحرمة في الرجعية، دون البائنة؛ لأنّهم لم يعترفوا بالأولوية المذكورة. والظاهر أنّ الحكم في عدة المتعة وعدة الشبهة أيضاً كذلك؛ أعني عدم الحرمة، لعدم شمول الأدلّة لهما أيضاً.

بقي الكلام في الفرعين المذكورين في ذيل كلام الماتن:

أولهما: ما إذا شكّ في أنّ العدة كانت رجعية أو بائنة، فحكم بالحليّة، والوجه فيه أنّه من قبيل الشبهات الموضوعية التحريمية، فيرجع فيها إلى أصالة الحلّ.

ثانيهما: ما إذا علم بالعدة الرجعية، وشكّ في انقضائها، فيحكم بالحرمة؛ لاستصحاب بقائها. وليس ذلك من الأصل المثبت؛ لخفاء الوسطة، ولأنّ كثيراً من أخبار الاستصحاب من هذا القبيل، كما لا يخفى على من راجعها.



١. رياض المسائل ١٠: ٢٠٧.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٧.

(مسألة ٢٤): من لاط بـغلام فأوقبه ولو ببعض الحشفة، حرّمت عليه أبداً أمّ الغلام وإن علت وبنته وإن نزلت وأخته؛ من غير فرق بين كونهما صغيرين أو كبيرين أو مختلفين. ولا تحرم على المفعول أمّ الفاعل وبنته وأخته على الأقوى، والأمّ والبنت والأخت الرضاعيات للمفعول كالنسيات.

حرمة نكاح أمّ الملوّط وبنته وأخته على اللائط

أقول: هذه المسألة أيضاً - على إجمالها - مورد لاتّفاق الأصحاب، كما اتّفق المخالفون على خلافها إلاّ شاذّاً منهم، ولكن وقع الخلاف بيننا في بعض فروع المسألة، كما سيأتي.

قال شيخ الطائفة - رضوان الله عليه - في «الخلاف»: «إذا فجر بـغلام فأوقب حرم عليه بنته، وأمّه، وأخته. وقال الأوزاعي: إذا لاط بـغلام حرم عليه بنت هذا الغلام؛ لأنّها بنت من قد دخل به، وخالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم، وطريقة الاحتياط تقتضي تجنّب ذلك»^١.

وقال في «المسالك»: «هذا الحكم متّفق عليه بين الأصحاب؛ على ما يظهر منهم»^٢.

وقال في «الحدائق»: بـ «أنّ الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في المسألة»^٣ انتهى ملخصاً.

وقال في «الجواهر» بعد نقل الإجماعات: «بل هو في أعلى درجات الاستفاضة والتواتر»^٤.

١. الخلاف ٤: ٣٠٨، المسألة ٨٠.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٣٤٣.

٣. الحدائق الناضرة ٢٣: ٥٩٦.

٤. جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٧.

والعمدة في المسألة هي الأخبار الواردة في الباب ١٥ من أبواب المصاهرة، وفيها سبع روايات والذي يدلّ منها ثلاث روايات، واثنان تعودان إليها:

١- ما عن ابن أبي عمير - بسند صحيح - عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل يعبث بالغلام، قال: «إذا أوقب حرمت عليه ابنته، وأخته»^١. وإرسال السند لا يضرّ باعتباره؛ لما هو المعروف من صحة مراسلات ابن أبي عمير؛ لأنّه لا يرسل إلا عن ثقة.

ولكنّها دالّة على حرمة الأخت والبنات فقط، ولعلّ عدم ذكر الأمّ لقلّة الابتلاء بها. وقد ذكر في «الوسائل» في نفس الباب تحت الرقم ٦ حديثاً آخر^٢ مثل هذا الحديث، والظاهر اتّحادهما.

٢- ما عن حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أتى غلاماً، أتحلّ له أخته؟ قال: «إن كان ثقب فلا»^٣.

وهي ضعيفة سنداً بمعلّى بن محمّد، ولكنّها منجبرة بعمل الأصحاب قطعاً. ودلالاتها منحصرة بالأخت، ولا تدلّ على أكثر منها.

٣- ما عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل لعب بغلام، هل تحلّ له أمّه؟ قال: «إن كان ثقب فلا»^٤.

ورواتها ثقات عدا محمّد بن إسماعيل، فإن كان هو ابن بزيع - بقربنة رواية ابن فضال عنه - فهو من الثقات الأجلّاء. وقد وصف الرواية في «المستمسك»: «بأنّها موثقة»^٥، والظاهر أنّه لمكان ابن فضال فيها.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ٧.

٥. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١٦١.

وهذه الرواية متفرّدة في ذكر تحريم الأمّ.
وهناك حديثان آخران يعودان إليها:
أولهما: مرسل الصدوق قال: روي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل لعب بـغلام، قال:
«إذا أوقب لم تحلّ له أخته أبداً»^١.
والظاهر أنّه مأخوذ من الروايات السابقة.
وثانيهما: ما رواه ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يعبت
بالغلام، قال: «إذا أوقب حرمت عليه أخته وابنته»^٢.
وهذا بعينه الحديث الأوّل.
وهذه الأحاديث عمل بها الأصحاب، وفيها ما يعتبر سنده، فهي حجة لإثبات
المقصود. ولعلّ حكمة هذا الحكم، أنّه نوع عقوبة ومجازاة لمن يرتكب هذه
الجريمة الشنيعة.

وهناك حديثان شاذّان يخالفان ما سبق، أو يخالفان المشهور، أو الإجماع:
أولهما: ما يدلّ على سراية الحرمة حتّى بعد النكاح؛ وهو ما رواه ابن أبي عمير
أيضاً، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل يأتي أختاً امرأته؟ فقال:
«إذا أوقبه فقد حرمت عليه المرأة»^٣.
وسياتي أنّ المشهور أعرضوا عن العمل بها، فلا يمكن الأخذ بها، ولا سيّما وأنّ
«الحرام لا يحرمّ الحلال» كما ورد في غير واحد من الروايات^٤.

وثانيهما: ما عن موسى بن سعدان، عن بعض رجاله قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام
فقال له رجل: ما ترى في شائين كانا مصطحبين، فولد لهذا غلام، وللآخر جارية،

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨.

أيتزوج ابن هذا ابنة هذا؟ قال: فقال: «نعم، سبحان الله؛ لم لا يحل؟!».

فقال: إنه كان صديقاً له، قال: فقال: «وإن كان، فلا بأس».

قال: فإنه كان يكون بينهما ما يكون بين الشباب، قال: «لا بأس».

قال: فإنه كان يفعل به، قال: فأعرض بوجهه، ثم أجابه وهو مستتر بذراعه فقال:

«إن كان الذي كان منه دون الإيقاب فلا بأس أن يتزوج، وإن كان قد أوقب فلا يحلّ

له أن يتزوج»^١.

ومدلولها حرمة بنت المفعول على ابن الفاعل، وهذا ممّا لم يقل به أحد فيما

نعلم. مضافاً إلى ضعف سندها بالإرسال.

بقيت هنا فروع:

الأول: ذكر في المتن في أوّل كلامه في عنوان المسألة: «أنّه من لاط بغلام...»

فهل يشترط في هذا الحكم أن يكون المفعول غلاماً؛ أي حديث السنن، بالغاً كان، أو

غير بالغ؟

ظاهر جميع روايات الباب ذلك. ولكن صرح جمع من الأصحاب بعدم الفرق

بين الغلام والرجل، بل في «الجواهر» نقل الإجماع عليه من «جامع المقاصد»^٢،

و«الروضة»^٣. ولكنّه أشكل عليه بقوله: «لا يخلو من إشكال إن لم يتمّ الإجماع

المزبور بعد حرمة القياس»^٤.

والظاهر أنّ تعميم الأصحاب مستند إلى إلغاء الخصوصية العرفية، فالإجماع - لو

ثبت - مدركي. كما أنّ الإنصاف عدم القطع بإلغاء الخصوصية، ولعلّه حكم

مخصوص بالغلام لبعض المصالح، وأصالة الحلّ حاکمة.

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٤٤٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ٣.

٢. جامع المقاصد ١٢: ٣١٧.

٣. الروضة البهية ٥: ٢٠٣.

٤. جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٧.

الثاني: هل الحكم يختصّ بما إذا كان الفاعل رجلاً، أو يشمل غير البالغ أيضاً؟
 ظاهر بعض الأصحاب التعميم. ولكن ظاهر كلام «الجواهر» عدم وجود الدليل للتعميم، لا لأنّ غير البالغ خارج عن دائرة الأحكام؛ فإنّ ذلك غير مانع في الأحكام الوضعية، ومنها حلّية النكاح وحرمته، بل لأنّ عنوان الروايات جميعاً «الرجل» ومن الواضح أنّه لا يشمل غير البالغ^١.
 وما ذكره حسن. والقطع بإلغاء الخصوصية - ولاسيّما فيما نحن فيه - مشكل، والأصل الحلّية.

الثالث: هل الإيقاب أو الثقب الوارد في روايات الباب، شامل لإدخال بعض الحشفة؟

ظاهر الماتن رحمته وصاحب «العروة» وجماعة من المحشّين ذلك^٢.
 ولكنّ الإنصاف: أنّ صدق الإيقاب والثقب بمجرد ذلك بعيد جدّاً، والأصل هو الحلّ.

وعلى التقديرين: لو شكّ في تحقّق ذلك فالأصل عدمه. ومن هنا وممّا سبق يظهر طريق حلّ هذه المشكلة لبعض من وقع في هذه المعصية الكبيرة من قبل؛ ولا يدري بلوغ الفاعل، أو حصول الدخول، فتجري في حقّه أصالة الحلّ؛ وإن كان الاحتياط في الترك.

الرابع: هل الحكم مقصور على الأمّ والبنت، أو عامّ يشمل من هو واقع في السلسلة الصعودية والنزولية؟

فيه خلاف؛ فعن العلامة في «القواعد»^٣ وابن إدريس في «السرائر»^٤، عموم

١. جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٧.

٢. العروة الوثقى ٥: ٥٣٥، المسألة ٢١.

٣. قواعد الأحكام ٣: ٣٢.

٤. السرائر ٢: ٥٢٥.

الحكم، بل ادّعي الإجماع عليه^١، إلا أنه لا اعتبار بهذه الدعوى، وعن «كشف اللثام» الإشكال فيه^٢.

والإنصاف: أن عنوان «الأمّ» لا يشمل الجدّات، كما أن عنوان «البنّت» لا يشمل أولادها؛ فإن لكلّ من هذه أسماء تخصّها. وقياس ما نحن فيه على حرمة النسبيات، قياس مع الفارق.

الخامس: هل تحرم المذكورات على المفعول؛ أي بنت الفاعل، وأمّه، وأخته، أم لا؟ حكى عن صريح «التذكرة»^٣ وظاهر «الروضة» الإجماع على عدمه^٤. لكن حكى عن الشيخ أن بعض الأصحاب أفتى بالحرمة، ولم يعرف قائله^٥. ولا وجه للحرمة إلا ما قد يتوهم من رجوع الضمير في الأخبار إلى كلّ من الفاعل والمفعول. وهذا استدلال عجيب؛ إذ يرد عليه: أن السؤال عن حكم الرجل الفاعل، فيكون الجواب ناظراً إليه، وأنه يوجب استعمال الضمير فيها في معنيين مختلفين، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى وإن لم يكن محالاً عندنا، ولكنّه مخالف للظاهر يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام.

السادس: هل الحكم يشمل الرضايعات؛ أعني الأمّ الرضاعية للمفعول به، وبنته، وأخته كذلك؟

صرّح في «الجواهر» بإحاقها بها^٦، وعن «التحريّر»^٧ و«الروضة»^٨ و«كشف

١. مسالك الأفهام ٧: ٣٤٣؛ رياض المسائل ١٠: ٢١٣.

٢. كشف اللثام ٧: ١٨٨.

٣. تذكرة الفقهاء ٢: ٦٣٣ / السطر ١٩.

٤. الروضة البهية ٥: ٢٠٤.

٥. راجع: جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٨.

٦. جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٨.

٧. تحريّر الأحكام ٣: ٤٥٦.

٨. الروضة البهية ٥: ٢٠٣.

الثام^١ اختياره، واختاره في «العروة»^٢، وفي المتن.

والدليل عليه ما ورد في نصوص كثيرة مرّ ذكرها في أبواب الرضاع؛ من كون الرضاع بحكم النسب، فروايات الباب وإن كانت واردة في خصوص النسبيات، إلا أنه - بضميمة التنزيل المزبور - يتم المطلوب.

إن قلت: الحرمة هنا بسبب اللواط، لا بسبب النسب، مثل حرمة الأمّ والبنت على كلّ أحد، فلا يكون التنزيل دليلاً عليه.

قلنا: الحرمة هنا بسبب انضمام أمرين: اللواط، والنسب، نظير حرمة الأمّ الرضاعية للزوجة، فإنّها تحرم قطعاً، مع أنّ سبب حرمة أمّ الزوجة و الرضاع يقوم مقام الجزء النسبي^٣.

السابع: هل يحرم غير هذه المذكورات في النصوص، مثل حرمة بنت الموطوءة على ابن الواطيء؟

لم ينقل عن أحد القول به. ولكن قد عرفت أنه ورد في بعض روايات الباب^٤، إلا أنّ ضعف سند الرواية وإعراض المشهور عنها، يسقطانها عن الحجّية، فلا يمكن الفتوى بها، وأصالة الحلّ محكمة.

الثامن: هل يعتبر أن يكون اللواط عن علم وعمد؛ فلو كان في حال السكر مثلاً، أو كان اللاتط حديث عهد بالإسلام لا يعلم حرّمته، أو كان مكرهاً في هذا العمل، لا يحرم، أو يقال بالعموم؟

صرّح في «العروة»: «بأنّ الظاهر عدم الفرق»^٥ وعلّله في «المستمسك» بإطلاق

١. كشف اللثام ٧: ١٨٧.

٢. العروة الوثقى ٥: ٥٣٦، المسألة ٢١.

٣. راجع: المسألة (٩) من أحكام الرضاع، ففيها تفصيل نافع لهذه المسائل وأشباهها. [منه دام ظلّه]

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ٣.

٥. العروة الوثقى ٥: ٥٣٦.

الروايات المعتضد بالفتاوى^١.

ولكن الأرجح عدم شمول الإطلاقات له؛ لانصرافها إلى العمد والاختيار، ولاسيما مع احتمال كون الحكمة في هذا الحكم مجازاة الفاعل وعقوبته بتحريم الثلاث عليه.

التاسع: لو كان الموطوء خنثى، فهل تحرم أمها وبنتها على الواطئ؟

قال في «العروة»: «تحرم؛ لأنه إما لواط، أو زنا، وهو محرّم إذا كان سابقاً»^٢. وما ذكره مبني على أن لا تكون الخنثى جنساً ثالثاً، كما هو الحقّ المستفاد من الأدلّة، ولذا قد يتوسّل بالقرعة لتعيين أحد الجنسين^٣، أو تعطى الوسط بين حقّ الرجل والمرأة، كما في بعض أبواب الإرث^٤، وغير ذلك.

كما أنّه مبني على إمكان تولّد الولد من الخنثى، كما ورد في بعض الروايات من أنّه كان في عصر مولانا أمير المؤمنين عليه السلام خنثى، ولد منه ولد، وأولد من امرأة ولد؛ أي كانت واجدة لجميع أعضاء الجنسين^٥. هذا.

وقد مرّ سابقاً: أنّ الزنا بالأمّ لا يوجب حرمة ولدها على الزاني، فالعلم الإجمالي الموجب للعلم التفصيلي هنا غير موجود، فيرجع إلى أصالة الحلّ، وهذه المسألة مبنيّة على كون اللواط بالمرأة بحكم الزنا.

وإنّما لم يذكر الأخت لأنّ أخت المزنيّ بها لا تحرم على الزاني، فالعلم الإجمالي غير موجود بالنسبة إليها.

العاشر: لو كان الموطوء ميّتاً - العياذ بالله - هل يوجب التحريم أو لا؟

١. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١٦٥.

٢. العروة الوثقى ٥: ٥٣٥، المسألة ٢١.

٣. وسائل الشيعة ٢٦: ٢٩١، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى، الباب ٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٦: ٢٨٥، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى، الباب ٢، الحديث ٦٢ و٦٠.

٥. وسائل الشيعة ٢٦: ٢٨٨، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى، الباب ٢، الحديث ٥.

وهذه المسألة وإن لم يتعرّض لها كثير من الفقهاء إلا أنّ الظاهر عدم الحرمة واستدلّ له بوجهين:

١- انصراف الأدلّة عمّا نحن فيه لندرة وطء الميّت وقد ثبت في محلّه أنّ الأدلّة منصرفه عن الفرد النادر.

٢- ما ذكره في «المستمسك» من عدم إطلاق «الغلام» على الميّت، إلا مجازاً^١. ولكن يرد على ما أفاد: أنّ الميّت لا يخرج بموته عن كونه إمّا غلاماً أو شائباً أو شائباً.

وفي الأوّل غنى وكفاية عن هذا الوجه.



١. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١٦٥.

(مسألة ٢٥): إنّما يوجب اللواط حرمة المذكورات إذا كان سابقاً،
وأما الطارئ على التزويج فلا يوجبها ولا بطلان النكاح، ولا ينبغي ترك
الاحتياط.

عدم حرمة النكاح باللواط الطارئ

أقول: هذه المسألة مشهورة بين الأصحاب إجمالاً؛ قال في «الرياض»: «وإنّما
تحرم المذكورات مع سبق الوطاء على العقد عليهنّ، ولو انعكس لم تحرم؛ للأصل،
وعموم أنّ «الحرام لا يجزّم الحلال»... لكن عن ابن سعيد في «الجامع» انفساخ نكاح
المرأة بالإيقاب، وهو ظاهر في عموم التحريم، كإطلاق المتن و«المقنعة»^١،
وجماعة، وصریح «النهاية»^٢... وعن الإسكافي التصريح بالتحريم هنا بعد العقد قبل
الوطء»^٣.

وقال ابن سعيد في كتاب «الجامع للشرائع»: «وإن كانت زوجته انفسخ نكاحها.
وقيل: لا ينفسخ»^٤.

ولكن صرّح صاحب «الحدائق» بعدم الحرمة، ونفى الإشكال عنه، حيث قال:
«إنّ تحريم المذكورات مشروط بسبق الفعل على العقد عليهنّ، فلو سبق العقد
عليهنّ فإنّه لا تحرم، وهو ممّا لا إشكال فيه»^٥.

وممّن صرّح بعدم الحرمة المحقّق الثاني في «جامع المقاصد»^٦، وصاحب

١. المقنعة: ٥٠١.

٢. النهاية: ٤٥٣.

٣. رياض المسائل ١٠: ٢١٥.

٤. الجامع للشرائع: ٤٢٨.

٥. الحدائق الناضرة ٢٣: ٦٠١.

٦. جامع المقاصد ١٢: ٣١٨.

الجواهر في «الجواهر»^١. وفي «المستمسك»: «والمشهور الحل»^٢.

هذه نبذة من كلمات فقهاء الأصحاب.

ويدل على الحلّية - مضافاً إلى أصالة الحلّ - قوله عليه السلام في روايات كثيرة:

«لا يحرم الحرام الحلال»^٣.

ولكن استدلل للحرمة:

تارة: بإطلاق الأخبار السابقة؛ لأنّ قوله: «إذا أوقب حرمت عليه ابنته وأخته»^٤ وأشباه ذلك، يشمل أيضاً صورة تحقّق الإيقاب بعد العقد، فتحرم زوجته في بيته بذلك. ولكنّ الإنصاف إمكان دعوى الانصراف إلى ما قبل العقد؛ فإنّ ظاهر الكلام في هذه المقامات، حرمة إجراء العقد عليهنّ، لآحرمة بقاء نكاحهنّ، وعلى الأقلّ يشكّ فيه، فلا تشمل.

وأخرى: بما مرّ من مرسلّة ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله عليه السلام^٥، وسندها - كدالاتها - معتبر وإن لم يذكر فيه غير الأخت. ولكن إعراض المشهور مانع عن العمل بها. هذا. وقد بقيت هنا أمور:

الأوّل: هل هناك فرق بين ما إذا عقد عليها ولم يدخل بها، وبين ما إذا دخل بها؟ ظاهر المحكي عن الإسكافي - كما مرّ - انحصار التحريم بالصورة الأولى، ولكن لم نجد وجهاً لهذا التفصيل.

الثاني: إذا طلقها، ثمّ بعد الطلاق وطأ أخاها، ثمّ أراد العقد عليها، فهل يجوز ذلك، أم لا؟

١. جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٨ - ٤٤٩.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١٦٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٨.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ٦.

ظاهر كلمات جماعة من أكابر الفقهاء عدم جوازه، أو التردّد فيه، مثل صاحب «الحدائق»^١، والمحقّق الثاني^٢، وصاحب «الرياض»^٣.

والمسألة مبنية على شمول الإطلاقات له؛ لعدم ورود نصّ خاصّ في المسألة وشمول الإطلاقات له ليس ببعيد؛ لأنّها بعد الطلاق تعود إلى حالتها الأولى، فلو وطأ رجل أباها يحرم عليه إجراء العقد عليها.

الثالث: إذا لاط رجل بأخي امرأته حال كونها زوجته، فقد عرفت أنّه لا تحرم عليه، ولكن لو طلقها بعد ما لاط، ثمّ أراد بعد الطلاق تجديد العقد عليها، فهل يجوز ذلك، أم لا؟

فيه خلاف بين من تعرّض له؛ وإن كان المتعرّضون له قليلين، فظاهر كلام «الجواهر» عدم الحرمة؛ نظراً إلى استصحاب حلّية حال العقد وقبل الطلاق^٤، وقد اختاره في «كشف اللثام»^٥ أيضاً.

ولكن سيّدنا الأستاذ في «المستمسك» اختار الحرمة؛ نظراً إلى إطلاق أدلّة الحرمة، خرج منها خصوص الإيقاب بالنسبة إلى حال العقد، وبقي الباقي تحتها. وبعبارة أخرى: الروايات الدالّة على أنّ «الحرام لا يحرم الحلال» - بعد ضمّ بعضها إلى بعض - تدلّ على أنّ الحرام لا يرفع الحلّية، لا أنّها لا تدفع الحلّية، وما نحن فيه من قبيل الدفع، لا الرفع.

وأورد على استصحاب صاحب «الجواهر»: «بأنّ المراد إن كان استصحاب الحلّية الفعلية فهو لا مجال له؛ لارتفاعها بالطلاق قطعاً، وإن كان المراد

١. الحدائق الناضرة ٢٣: ٦٠١ - ٦٠٢.

٢. جامع المقاصد ١٢: ٣١٩.

٣. رياض المسائل ١٠: ٢١٦.

٤. جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٩.

٥. كشف اللثام ٧: ١٨٨.

الاستصحاب التعليقي فلا يقين سابقاً بمؤداه» فإنَّ معناه أنَّه لو عقد عليها لكان حلالاً، ومن المعلوم أنَّ هذه الشرطية غير موجودة حال العقد^١، هذا ملخَّص كلامه رحمته. ويمكن المناقشة فيما ذكره أولاً: بأنَّ المراد من استصحاب الحلية حلية النكاح عليها، لا حلية الوطاء، ومن المعلوم أنَّ حلية نكاح المرأة ليس أمراً تعليقياً، فهذه المرأة كان نكاحها حلالاً قبل العقد وبعد العقد، ويستصحب بعد الطلاق أيضاً. ولكن هذا الاستصحاب استصحاب حكمي لا نقول بحجَّيته.

وثانياً: أنَّ لازم القول بالحرمة هنا بعد الطلاق، انفصال الأثر عن المؤثِّر؛ فإنَّ الإيقاب لا يوجب الحرمة مادامت المرأة في نكاح زوجها ولو دام عشرات السنين، وبعد الطلاق يؤثِّر في الحرمة، وانفصال الأثر عن المؤثِّر وإن لم يكن محالاً؛ لوجود بعض الموانع، ولاسيَّما في الأمور الاعتبارية، ولكنَّه خلاف ظاهر الإطلاقات؛ فإنَّ قوله ﷺ «إذا أوقب حرمت عليه ابنته وأخته» ظاهر في حصول الحرمة بلا فاصلة زمانية، لا أنَّه إذا أوقب اليوم حرمت عليه ابنته وأخته بعد سنين، وهذا أمر ظاهر، فالأقوى عدم الحرمة في هذه الصورة، والله العالم.

إن قلت: قد لا يكون للموطوء أخت، وتولَّد بعد سنين، فكما لا مانع من الفصل بين الأثر والمؤثِّر هناك، فكذا في المقام.

قلنا: ذلك لعدم وجود الموضوع، وهنا يكون الموضوع موجوداً وليس بحرام. وإن شئت قلت: الحكم هنا على نحو القضية الحقيقية، كما في سائر أحكام الشرع وجميع القوانين الموضوعية، ومن المعلوم أنَّ الحكم في القضايا الحقيقية على الموضوعات المفروض وجودها، فإذا قلنا: «النار محرقة» فالقضية صحيحة وإن لم يكن للنار وجود خارجي، وليس الأثر متأخراً عن المؤثِّر، بل معناه أنَّه كلَّما وجدت نار فالإحراق من آثارها، وفي المقام الموضوع - وهو الأخت - موجودة، وليست محكومة بالحرمة إلا بعد الطلاق ولو تأخَّر سنين، والله العالم.

(مسألة ٢٦): لو شك في تحقق الإيقاب حينما عبث بالغلام أو

بعده بنى على العدم.

حول الشك في تحقق الإيقاب

أقول: والدليل فيه واضح؛ وهو استصحاب الحلّ، أو أصالة الحلّية. وليس هذا من الاستصحاب التعليقي، بل الفعلي، كما عرفت آنفاً؛ فإنّ المستصحب هو جواز النكاح، لا حلّية الوطاء الذي هو أمر تعليقي. ولا ينافي ذلك عدم وجود أخت للمفعول به عند تحقق العمل الشنيع؛ لأنّه من باب القضية الحقيقية، لا الخارجية، كما عرفت في المسألة السابقة.

بل يجوز التمسك بالاستصحاب الموضوعي لا الحكمي؛ بأن يقال: الحالة السابقة عدم الإيقاب، ثمّ شكّ فيه، فيحكم بعدمه، وتترتب عليه آثاره.

☆ ☆ ☆

القول: في النكاح في العدة وتكميل العدد

(مسألة ١): لا يجوز نكاح المرأة لا دائماً ولا منقطعاً إذا كانت في عدة الغير؛ رجعية كانت أو بائنة، عدة وفاة أو غيرها، من نكاح دائم أو منقطع أو من وطء شبهة. ولو تزوّجها فإن كانا عالمين بالموضوع والحكم؛ بأن علما بكونها في العدة، وعلما بأنه لا يجوز النكاح فيها، أو كان أحدهما عالماً بهما بطل النكاح وحرمت عليه أبداً؛ سواء دخل بها أو لا. وكذا إن جهلا بهما أو بأحدهما ودخل بها ولو دبراً. وأما لو لم يدخل بها بطل العقد، ولكن لم تحرم عليه أبداً، فله استئناف العقد عليها بعد انقضاء العدة التي كانت فيها.

حرمة نكاح المرأة إذا كانت في عدة الغير

أقول: هذه المسألة يمكن أن تعدّ من فروع المصاهرة بالمعنى العام؛ فإنّ سبب الحرمة هنا هو العقد، أو الدخول في العدة، كما يمكن عدّها سبباً مستقلاً للتحريم، كما ذكره صاحب «الجواهر»^١ في أوّل مباحث أسباب التحريم؛ وأنّها واحد وعشرون... عدّها منها الاعتداد^١.

وعلى كلّ حال: المسألة مركّبة من فرعين:

١. جواهر الكلام ٢٩: ٢٣٧.

أولهما: بطلان النكاح في العدة مطلقاً.
 ثانيهما: أنه لو نكح في العدة حرمت عليه المرأة أبداً، ولهذا الفرع ثلاث صور:
 الأولى: علمهما بالتحريم.
 الثانية: علم أحدهما به.
 الثالثة: جهلهما مع تحقق الدخول.
 وأما عدم الحرمة أبداً فهي في صورة واحدة؛ وهي صورة جهلهما مع عدم الدخول.

أما الفرع الأول: - أي حرمة النكاح في العدة وفساده - فهو ممّا لا كلام فيه ولا إشكال، ولذا فقد أرسله جمع من الأصحاب إرسال المسلمات، بل المذكور في كلام جماعة هو الفرع الثاني فقط؛ لوضوح الفرع الأول، قال صاحب «المدارك» في «نهاية المرام»: «إذا تزوّج الرجل امرأة في عدتها، فالعقد فاسد قطعاً...» ثم ذكر أحكام الفروع الآتية، ثم قال: «وبالجملة: فلا إشكال في هذه الأحكام؛ لأنّها موضع نصّ ووافق»^١.

وقال في «الجواهر»: «لا يجوز نكاح المرأة دائماً ولا متعة في العدة؛ رجعية كانت، أو بائنة، عدة وفاة، أو غيرها، من نكاح دائم، أو منقطع؛ بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه»^٢.

وهو ممّا اتفق عليه المخالفون أيضاً: قال ابن رشد في «بداية المجتهد»: «واتفقوا على أنّ النكاح لا يجوز في العدة؛ كانت عدة حيض، أو عدة حمل، أو عدة أشهر»^٣.
واستدلّ له بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَزَّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ...﴾^٤،

١. نهاية المرام ١: ١٦٩ و ١٧٠.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٤٢٨.

٣. بداية المجتهد ٢: ٤٧.

٤. البقرة (٢): ٢٣٥.

فإنّ هذه الآية وإن وقعت في وسط الآيات العشر المتعرّضة لبيان أحكام الطلاق والعدّة - أوّلها الآية: ٢٢٨ وآخرها الآية: ٢٣٧ من سورة البقرة - إلا أنّ الظاهر أنّ مفهوم هذه الآية عامّ وإن كان ما قبلها خاصاً بعدّة الوفاة، وعلى هذا فتدلّ على حرمة العزم على النكاح على ذوات العدّة حتّى تنقضي عدّتها، وحرمة العزم إمّا كناية عن حرمة المعزوم عليه مبالغةً، كما يقال: «لا تقصد مخالفتي» أو «أخرج هذه الفكرة من قلبك» فحينئذٍ تدلّ على المقصود، أو يكون العزم واقعاً حراماً بعنوان مقدّمة الحرام، وحرمة المقدّمة تدلّ على حرمة ذي المقدّمة.

إن قلت: هذا الاحتمال منتفٍ؛ لقوله تعالى في صدر هذه الآية ٢٣٥: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنُتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ لآنها تدلّ بصراحة على أنّ القصد والعزم ليس حراماً، بل التعريض أمر فوق القصد؛ لاشتماله على عمل في الخارج.

قلنا: هذا يكون ناظراً إلى النكاح بعد مضيّ العدّة، والحال أنّ الكلام في النكاح قبل مضيّها، ولا ربط لأحدهما بالآخر. هذا.

وقال سيّدنا الأستاذ في «المستمسك»: «إنّ الآية ناظرة إلى عدّة الوفاة فقط، فالحاق غيرها بها لا يتمّ إلا بالإجماع»^١.

ولكن ما ذكره قابل للمناقشة؛ لأنّ حكم عدّة المطلقات مذكور في الآية قبلها. بل جميع هذه أو كثير منها مرتبط بأمر الطلاق، فتأمّل.

بل يمكن الاستدلال له بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَسْتَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^٢، فإنّ معنى التربّص هو الصبر وترك النكاح.

وبدلّ عليه صريحاً بعض الروايات الآتية في الفرع الثاني؛ أعني الحكم بالحرمة الأبديّة، مثل ما رواه عبدالرحمان بن الحجّاج - في الصحيح - عن أبي إبراهيم عليه السلام...

١. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١١٥.

٢. البقرة (٢): ٢٢٨.

إلى أن قال: فقلت: بأيّ الجهالتين يعذر: بجهالته أن ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في عدّة؟ فقال: «إحدى الجهالتين أهون من الآخر: الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه؛ وذلك لأنّه لا يقدر على الاحتياط معها...»^١.

وفي نفس الباب ١٧ روايات كثيرة تدلّ على وجوب التفرقة بينهما، وهي صريحة في بطلان النكاح، فراجع. وكثير من الفقهاء لم يستدلّوا بهذه الروايات، ولعلّه لوضوح المسألة عندهم.

بل يمكن أن يقال: لا حاجة إلى شيء من ذلك في إثبات الحرمة؛ لا الإجماع، ولا الكتاب، ولا السنّة، بل هذا مقتضى مفهوم «العدّة» فإنّه لا معنى لها عرفاً إلاّ ترك النكاح والانتظار إلى مضيّ المدّة. مضافاً إلى أنّ من أهمّ المصالح للعدّة، هو انتظار ظهور الولد وإن لم يكن منحصراً في ذلك، وهذا ينافي جواز العقد عليها، والمسألة واضحة ببركة الأدلّة الأربعة بحمدالله.

وأما الفرع الثاني، فالظاهر أنّه بجميع فروعه إجماعي، قال شيخ الطائفة في «الخلافة» في كتاب النكاح: «إذا تزوّجها مع العلم بذلك ولم يدخل بها، فرّق بينهما، ولا تحلّ له أبداً، وبه قال مالك. وخالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم».

وقال فيه أيضاً: «إذا تزوّجها في عدّتها مع الجهل بتحريم ذلك ودخل بها، فرّق بينهما، ولم تحلّ له أبداً، وبه قال عمر، ومالك، والشافعي في القديم، وقال في الجديد: تحلّ له بعد انقضاء عدّتها، وبه قال أبوحنيفة وباقي الفقهاء. دليلنا إجماع الفرقة، وطريقة الاحتياط»^٢.

وصرّح في «الجواهر» بعد ذكر جميع هذه الأحكام: «بأنّها مورد الإجماع

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٤.

٢. الخلافة ٤: ٣٢١، المسألة ٩٧ و٩٨.

بقسميه» ثم استدلّ لها بالإجماع والنصوص^١.

ولكنّ الظاهر أنّ الإجماع مدركي، فالعمدة هنا النصوص وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على أنّ ملاك الحرمة الأبدية وعدمها، هو العلم والجهل:

١- ما رواه زرارة بن أعين، وداود بن سرحان، وأديم بيّاع الهروي، كلّهم عن أبي

عبدالله عليه السلام: «والذي يتزوَّج المرأة في عدّتها وهو يعلم، لا تحلّ له أبداً»^٢.

ومفهومه عدم الحرمة عند الجهل. والحديث في قوّة ثلاثة أحاديث.

٢- ما مرّ من صحيح عبدالرحمان بن الحجّاج، وهو ظاهر في أنّ المدار على

العلم والجهل؛ حتّى أنّه مع علم أحدهما لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً^٣.

٣- ما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي إبراهيم عليه السلام وفيه - بعد حكمه عليه السلام بعدم

حرمة من تزوّج أمة في عدّة وفاة مولاها حرمة أبدية - قلت: فأين ما بلغنا عن

أبيك: في «الرجل إذا تزوّج المرأة في عدّتها لم تحلّ له أبداً»؟ قال: «هذا جاهل»^٤.

٤- رواية أخرى مثلها عنه، قال: «هذا إذا كان عالماً، فإذا كان جاهلاً فارقها،

ويعتدّ، ثمّ يتزوَّجها نكاحاً جديداً»^٥.

وظاهر الجميع أنّ المدار في الحرمة على العلم بها، ومع الجهل لا تحرم أبداً.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنّ المدار على الدخول، وعند عدم الدخول لا تحرم،

ولكن فيها إشارات إلى أنّ مورد الكلام هو صورة الجهل بالحرمة.

١- ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «... إن كان الذي تزوّجها

دخل بها فرّق بينهما، ولم تحلّ له أبداً، واعتدّت بما بقي عليها من عدّة الأوّل،

١. جواهر الكلام ٢٩: ٤٣٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٥.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ١٠.

واستقبلت عدةً أخرى من الآخر ثلاثة قروء، وإن لم يدخل بها فَرَّقَ بينها، وأتمت ما بقي من عدتها، وهو خاطب من الخطاب»^١.

وظاهرها وإن كان يدور مدار الدخول وعدمه، ولكن التصريح فيها بلزوم الاعتداد من الآخر ثلاثة قروء، دليل على أن الوطاء كان بشبهة؛ أي كان جاهلاً.

٢- ما رواه الحلبي - في الصحيح - عن أبي عبد الله عليه السلام^٢ ومضمونها قريب جداً من الرواية السابقة.

٣- ما رواه سليمان بن خالد قال: سألته عن رجل تزوج امرأة في عدتها...^٣ وهو ظاهر أيضاً في أن المدار على الدخول وعدمه. ولكن التصريح فيه بوجوب المهر بما استحل من فرجها، دليل على كونه جاهلاً؛ وأن الوطاء بشبهة، وإن كانت عالمة لم يتعلّق بها مهر؛ لعدم المهر للزانية.

٤- ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام^٤، وهي قريبة جداً من الرواية الأولى له، وفيها أيضاً إشارة إلى وجوب العدة من الزوج الثاني، وهو دليل على جهله.

٥- ما رواه عبد الله بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام^٥ وهي أيضاً قريبة المضمون ممّا سبق، وفيها أيضاً إشارة إلى الاعتداد من الثاني، فتكون شاهدة على أن موردها الجهل.

وهذه الروايات تدور الحرمة فيها مدار الدخول، ولكن قد عرفت أن موردها جميعاً - بقريئة ما فيها من العدة للزوج الثاني، أو المهر للمرأة - هو صورة الجهل.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٧.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٩.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٢٠.

الطائفة الثالثة: وهي رواية واحدة تدلّ على مقالة المشهور؛ أي أنّ سبب الحرمة أحد أمرين: الدخول، أو العلم، ومع فقدانهما لا تحرم أبداً؛ وهي ما رواه الحلبي - في الصحيح - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا تزوّج المرأة في عدّتها ودخل بها، لم تحلّ له أبداً؛ عالمًا كان أو جاهلاً، وإن لم يدخل حلّت للجاهل، ولم تحلّ للآخر»^١.

وهي صحيحة سنداً، واضحة دلالة على الجمع بين الأمرين، وبها يجمع بين الطائفتين السابقتين؛ فيقتد إطلاق كلّ واحدة منهما بهذه الصحيحة، ويتمّ كلام المشهور بعد الجمع بين الطوائف الثلاث.

الطائفة الرابعة: ما تدلّ على أنّ المرأة لا تحرم أبداً مطلقاً؛ سواء كانا عالمين، أو جاهلين، دخل بها، أم لم يدخل، وهي روايتان:

أولاهما: مرسلّة عبد الله بن الفضل الهاشمي، عن بعض مشيخته قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة توفّي زوجها وهي حبلى، فولدت قبل أن تمضي أربعة أشهر وعشراً، وتزوّجت قبل أن تكمل الأربعة أشهر والعشر، فقضى أن يطلقها، ثم لا يخطبها حتى يمضي آخر الأجلين، فإن شاء موالي المرأة أنكحوها، وإن شاؤوا أمسكوها، وردّوا عليه ماله»^٢.

ولابدّ من حمل الطلاق فيها على معناه العرفي؛ أي أنّه يفارقها ويدعها. ويمكن كون جملة: «يُطَلِّقُهَا» من باب الإفعال بالمعنى الذي ذكرنا. ومن الجدير بالذكر: أنّ التصريح فيها بكون المرأة حبلى ثمّ تزوّجت بعد وضع حملها، قرينة على أنّها كانت جاهلة بالحكم؛ وكأنّها سمعت قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^٣، ولم تعلم أنّها في غير المتوفّي عنها زوجها، فالرواية ناظرة إلى صورة الجهل.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ١٦.

٣. الطلاق (٦٥): ٤.

كما أن قوله عليه السلام: «ردّوا عليه ماله» دليل على عدم الدخول، وإلا وجب عليه المهر على فرض الدخول في صورة الجهل؛ من باب وطء الشبهة. فالرواية وإن كانت ظاهرة في الجواز مطلقاً في بادي النظر، إلا أنها عند التدقيق فيها، يظهر اختصاصها بصورة الجهل مع عدم الدخول.

ثانيتها: ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن امرأة تزوّجت قبل أن تنقضي عدّتها، قال: «يفرّق بينها وبينه، ويكون خاطباً من الخطاب»^١. وهذه الرواية مطلقة تشمل صورة العلم وصورة الدخول. ولكن طريق الجمع بين هذه الطائفة والطوائف السابقة واضحة؛ حيث يقيد إطلاقها بها.

الطائفة الخامسة: ما تدلّ على عكس الطائفة السابقة؛ وأنه يحرم نكاح المرأة حرمة أبدية في جميع الصور من دون تفصيل، وهي ثلاث روايات: الأولى: ما رواه حمران قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة تزوّجت في عدّتها بجهالة منها بذلك، قال: فقال: «لا أرى عليها شيئاً، ويفرّق بينها وبين الذي تزوّج، ولا تحلّ له أبداً» قلت: فإن كانت قد عرفت أن ذلك محرّم عليها، ثم تقدّمت على ذلك،

فقال: «إن كانت تزوّجته في عدّة لزوجها... الذي طلقها عليها فيها الرجعة فإني أرى أنّ عليها الرجم، فإن كانت تزوّجته في عدّة ليس لزوجها الذي طلقها فيها الرجعة فإني أرى أنّ عليها حدّ الزاني ويفرّق بينها وبين الذي تزوّجها ولا تحلّ له أبداً»^٢.

وصدرها دليل على الحرمة حتّى في فرض الجهل وعدم الدخول؛ بمقتضى إطلاقها، ولكن ذيلها - بقرينة إجراء حدّ الرجم أو حدّ الزنا عليها - دليل على وقوع الدخول بها، فهي توافق ما سبق.

الثانية: ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يتزوّج المرأة

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ١٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ١٧.

المطلّقة قبل أن تنقضي عدّتها، قال: «يفرّق بينهما، ولا تحلّ له أبداً، ويكون لها صداقها بما استحلّ من فرجها، أو نصفه إن لم يكن دخل بها»^١.

الثالثة: ما رواه محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتزوّج المرأة في عدّتها، قال: «يفرّق بينهما، ولا تحلّ له أبداً»^٢.

والرواية الثانية تدلّ على الحرمة مطلقاً - حتّى إذا كان جاهلاً ولم يدخل بها - بقرينة ذيلها. ولكن فيها ما لا يقول به أحد فيما نعلم؛ وهو وجوب نصف المهر لو لم يدخل بها؛ فإنّ المفروض عدم صحّة العقد وعدم وقوع الوطء شبهة، فلا وجه لتعلّق نصف المهر.

وعلى كلّ حال: يمكن تقييد إطلاقها بصورة الجهل.

الطائفة السادسة: ما لا تدلّ إلاّ على حرمة النكاح في العدّة وبطلانه؛ من دون تعرّض للحرمة الأبدية نفيّاً أو إثباتاً^٣، فهي ساكنة عمّا نحن بصدده.

فثبت من جميع ما ذكرنا: قوّة مقالة المشهور، والحمد لله على كلّ حال.

بقيت هنا أمور:

الأوّل: قد عرفت أنّ بعض العامّة، وافقونا في الحكم بتحريمها أبداً في النكاح في العدّة في الجملة، ونزيدك هنا ما ذكره ابن قدامة في «المغني» قال في صورة نكاح الجاهل بالعدّة مع الدخول: «وعن أحمد رواية أخرى: أنّها تحرم على الزوج الثاني على التأييد، وهو قول مالك، وقديم قول الشافعي؛ لقول عمر: «لا ينكحها أبداً». ولأنّه استعجل الحقّ قبل وقته فحرّمه في وقته، كالوارث إذا قتل مورثه... وقال الشافعي في الجديد: «له نكاحها»^٤.

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٤٥٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٢١.

٢. وسائل الشريعة ٢٠: ٤٥٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٢٢.

٣. وسائل الشريعة ٢٠: ٤٥٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٨، ١١، ١٢،

١٣، ١٤، ١٥ و١٨.

٤. المغني، ابن قدامة ٩: ١٢٢ - ١٢٣.

ثم إنَّ صاحب «المغني» ردَّ كلا الدليلين:

«أمَّا الرواية من عمر؛ فلأنَّه رجع عن قوله في التحريم؛ فإنَّ علياً قال: «إذا انقضت عدَّتْها فهو خاطب من الخطَّاب» فقال عمر: «ردُّوا الجهالات إلى السنَّة، ورجع إلى قول علي».

وقياسهم يبطل بما إذا زنى بها؛ فإنَّه قد استعجل وطئها، ولا تحرم عليه على التأييد».

ثمَّ استدلَّ على الجواز وعدم الحرمة بأصالة الحليَّة بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^١.

ومن المؤسف جدًّا استدلالاتهم بالأقيسة التي هي أوهن من بيت العنكبوت؛ لو كانوا يعلمون، وقد منَّ الله علينا باجتناج هذه الأقيسة الواهية ببركة أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وعلى كلِّ حال: فقد رويت هذه الرواية في بعض منابع حديثنا بنحو آخر؛ وهو ما رواه ابن شهر آشوب في «المناقب» عن مسروق وغيره: أتى عمر بامرأة أنكحت في عدَّتْها، ففرَّق بينهما، وجعل صداقها في بيت المال، وقال: لا أُجيز مهراً ردَّ نكاحه، وقال: لا يجتمعان أبداً، فبلغ ذلك علياً فقال: «إن كانوا جهلوا السنَّة لها المهر بما استحلَّ من فرجها، ويفرَّق بينهما، فإذا انقضت عدَّتْها فهو خاطب من الخطَّاب» فخطب عمر الناس فقال: ردُّوا الجهالات إلى السنَّة، ورجع إلى قول علي عليه السلام^٢.

وهذه الرواية كالصريح في الجواز مع الدخول إذا كان جاهلاً، ومن الواضح إعراض المشهور عنها، فلا تكون حجَّة. مضافاً إلى اشتغال السند على جماعة من العامة، منهم مسروق، وقد روي: «أنَّه كان عشَّاراً لمعاوية، ومات في عمله ذلك»^٣

١. المغني، ابن قدامة ٩: ١٢٣.

٢. مستدرک الوسائل ١٤: ٣٩٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٩.

٣. اختيار معرفة الرجال: ٩٧ / ١٥٤؛ جامع الرواة ٢: ٢٢٨.

وحال من كان عشراً لمثل معاوية معلوم. ومضافاً إلى معارضتها بروايات كثيرة - فيها ما هي معتبرة سنداً - تدلّ على الحرمة الأبدية على فرض الدخول، فهي مندفة من طرق ثلاث.

الثاني: لو كان أحدهما عالماً والآخر جاهلاً؛ فلا إشكال في الحرمة من جانب العالم بمقتضى الإطلاقات السابقة، وحينئذٍ يحرم من الجانب الآخر أيضاً بحكم الملازمة، كما يظهر من جماعة من المتأخرين والمعاصرين^١؛ وذلك للتلازم بينهما في الواقع، لأنّ صحّة العقد أمر بسيط لا يقبل التجزئة، كالأبوة، والأخوة، وغيرهما من المتضائفات.

نعم، التفكيك ممكن في الحكم الظاهري، مثل ما إذا ادّعت المرأة بعد النكاح بأنّها كانت عالمة بوقوع النكاح في العدة، فإنّ للزوج أن لا يقبل هذه الدعوى، فيحلّ له ظاهراً وإن حرم على المرأة، فيصحّ للزوج إلزامها وإجبارها على التمكين.

وإن شئت قلت: الأحكام الواقعية تدور مدار جعل الزوجية، أو ما أشبهها، ومن الواضح أنّ هذه أمور بسيطة بحسب الجعل غير قابلة للتجزئة، وأمّا الحكم الظاهري فهو يدور مدار ترتيب الآثار، فلا مانع من حكم الشارع بأنّ للزوج بعد تمام العقد - إذا كان منكرًا لدعوى الزوجة الراجعة إلى البطلان - أن يرتّب آثار الزوجية، ويلزمها بالتمكين، وأمّا الزوجة فإذا كانت في الواقع تعتقد البطلان، فعليها ترتيب آثار العدم إذا كانت قادرة عليه، وإلاّ تستسلم من باب الضرورة.

ولهذا مثال معروف في أبواب الطهارة والنجاسة، حيث حكموا بأنّه إذا غسل ثوب نجس بماء مشكوك الكرّية، ولم تكن له حالة سابقة، فالماء باقٍ على طهارته في الظاهر، والثوب على نجاسته، مع أنّهما في الحكم الواقعي متلازمان؛ إذ لو كان الماء كرّاً كان كلاهما طاهرين، ولو كان أقلّ من الكرّ كان كلاهما نجسين، فالحكم

١. راجع: مسالك الأفهام ٧: ٣٣٧؛ جواهر الكلام ٢٩: ٤٣١؛ مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١١٩.

[منه دام ظلّه].

بطهارة الماء ونجاسة الثوب معاً في الواقع، غير ممكن، ولكنّه في الظاهر ممكن؛ فإنّه ترتّب آثار الطهارة على الماء، وآثار النجاسة على الثوب، والعلم الإجمالي بالخلاف لا أثر له؛ لعدم لزوم المخالفة العملية، فتدبّر تعرف، والله العالم. هذا.

ولكن ظاهر صحيحتي الحلبي وعبدالرحمان بن الحجّاج^١، أنّ الذي تعمّد لايحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً، وغير المتعمّد يحلّ، فلا بدّ من حملهما على بيان الحكم الظاهري.

إن قلت: حملهما على بيان الحكم الظاهري مشكل جدّاً؛ لظهور الكلام في بيان الحكم الواقعي، ولا يجوز رفع اليد عنه بدون قرينة.

قلنا: القرينة موجودة؛ فإنّ التفرقة في الحكم الواقعي غير ممكنة، وأية قرينة أوضح من ذلك؟! فيحمل على الحكم الظاهري.

الثالث: قد عرفت من كلام الماتن: أنّه يعتبر في العلم أن يكون بالموضوع والحكم معاً، فالعلم بخصوص الموضوع فقط - أي أنّها في العدة - أو الحكم فقط - أي أنّه يحرم النكاح في العدة - غير كافٍ.

والدليل عليه: أنّه المتبادر من «العلم» في المقام وغيره، مثلاً إذا قلنا: «إنّ زيداً شرب الخمر عالماً» أو: «إذا شرب عالماً فعليه الحدّ» فالمتبادر هو العلم بالموضوع والحكم؛ فإنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين.

هذا مضافاً إلى التصريح به في صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج، فقد ورد في ذيلها: أنّ الراوي سأل أبا إبراهيم عليه السلام فقال: بأيّ الجهالتين يعذر: بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في عدة؟ فقال: «إحدى الجهالتين أهون من الآخر: الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه؛ وذلك لأنّه لا يقدر على الاحتياط معها». فقلت: وهو في الأخرى معذور؟ قال: «نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوَّجها»^٢.

١. مستدرک الوسائل ١٤ : ٣٩٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٣ و ٤.

٢. مستدرک الوسائل ١٤ : ٣٩٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٤.

الرابع: أنّه لافرق في الدخول بين القبل والدبر، كما صرّح به في «الجواهر»^١ وغيره، ويدلّ عليه إطلاق الروايات السابقة. والانصراف إلى القبل - لو كان - فهو بدوي، كما هو كذلك في كثير من الأحكام.



(مسألة ٢): لو وكل أحداً في تزويج امرأة له ولم يعين الزوجة، فزوجه امرأة ذات عدة، لم تحرم عليه وإن علم الوكيل بكونها في العدة، وإنما تحرم عليه مع الدخول. وأما لو عيّنت الزوجة، فإن كان الموكل عالماً بالحكم والموضوع، حرمت عليه ولو كان الوكيل جاهلاً بهما، بخلاف العكس. فالمدار علم الموكل وجهله، لا الوكيل.

حول تزويج المرأة المعتدة بالتوكيل

أقول: المصنّف رحمته الله تبع في ذلك المحقق رحمته الله في «العروة»^١ والوجه فيما ذكره - من أنّ المدار على علم الموكل، لا الوكيل - ظاهر؛ فإنّ ظاهر روايات الباب أو صريحها، هو علم الزوج بالحرمة والبطلان، لا علم وكيله.

لكن يمكن المناقشة فيما أفاده بوجهين:

أولهما: أنّه لا وجه للفرق بين الصورتين؛ أي الوكالة على تزويج امرأة معينة، أو غير معينة؛ فإنّه لو كان الموكل عالماً بالحكم والموضوع، حرمت في الصورتين؛ بأن يكون عالماً بما يختاره الوكيل في صورة عدم التعيين؛ وأنّها في العدة، وذلك قبل إجراء صيغة النكاح عليها، فالفرق بين الصورتين ممّا لا وجه له.

ثانيهما: أنّ الوكالة لا تكون إلاّ على العقد الصحيح، فالعقد في العدة خارج عن مصبّ الوكالة على كلّ حال.

نعم، لو وكلّه على العقد مع علمه بالفساد والبطلان، ففيه وجهان: صحّة الوكالة وتحريمها أبداً، وبطالان الوكالة وعدم التحريم. والأقوى هو الثاني.

بقي هنا شيء: وهو أنّه من المشاكل العظيمة في أوساطنا في هذه الأيام، وقوع

١. العروة الوثقى ٥: ٥٢٢.

العقد على بعض النساء في عدتهن جهلاً بالحكم غالباً، وجهلاً بالعدة أحياناً، ثم بعد ذلك يقع الدخول، ويوجب الحرمة الأبدية، وقد يحصل العلم لهما بذلك بعد مضيّ سنين وولادة أولاد متعدّدين.

ويمكن تحصيل طريق لحلّ هذه المشكلة من طريق ما ذكرنا في حكم هذه المسألة: وهو أنّ النكاح أو الطلاق في أوساطنا، يكون غالباً بالتوكيل، لا بالمباشرة، ومعلوم أنّ الموكل لم يوكل وكيله في النكاح الفاسد واقعاً، بل وكّله في نكاح صحيح، كما إذا وكّله لا لشراء دهن فبان نجساً، فإنّ الوكالة باطلة؛ لعدم صحّة شراء الدهن النجس، فإذا فسدت الوكالة كان الدخول من باب الوطء بالشبهة في العدة من دون عقد، وهذا لا يوجب الحرمة، كما سيأتي في المسألة الآتية.

إن قلت: إذا وكّله في تزويج امرأة معيّنة، كانت الوكالة صحيحة وإن كان النكاح باطلاً.

قلت: لو كانت الوكالة على مجرد إجراء الصيغة ولو كانت فاسدة، أمكن القول بذلك، ولكن من الواضح أنّ الوكالة على إجراء الصيغة المؤثّرة لعلاقة الزوجية، وهنا ليس كذلك، فإذا فسدت الوكالة لزم الحكم بعدم الحرمة الأبدية؛ لعدم انتساب العقد إليه؛ لا بالمباشرة، ولا بالتسبيب.

إن قلت: هل يمكن حمل جميع الروايات الدالّة على الحرمة الأبدية على صورة المباشرة، دون الوكالة؟

قلت: نعم، الروايات ناظرة إلى الأوساط العربية، والظاهر أنّهم كانوا يعقدون عقدة النكاح بالمباشرة، لا بالتسبيب، ولا سيّما في مورد تزويج الثيبات.

وعلى الأقلّ يشكّ في شمول الروايات لما نحن بصدده، والمرجع أصالة الحلّ بعد مضيّ العدة، والحمد لله.

وبعد ما ذكرت ذلك ظفرت ببيان لسيدنا الأستاذ الخوئي رحمته الله يشبه ما ذكرنا جداً، قال - كما في بعض تقريراته - : «حيث إنّ الانتساب لا يتحقّق إلاّ بالمباشرة، أو

باعتبار من يكون اعتباره اعتباراً له - كالوكيل في الأمور الاعتبارية؛ بحيث ينتسب الفعل إليه حقيقة - كان من الواضح عدم تحقق الانتساب، ومن ثمّ كان عدم ثبوت الحرمة الأبدية في المقام واضحاً؛ فإنّ الانتساب نتيجة فعل الوكيل إنّما يكون فيما إذا كانت الوكالة صحيحة، وأمّا إذا كانت باطلة فلا وجه لنسبة الفعل الصادر من فاعله إلى غيره، ومقامنا من هذا القبيل؛ فإنّ الوكالة باطلة نظراً لاختصاصها بما يصحّ صدوره من الموكل نفسه»^١ انتهى محلّ الحاجة.



١. المباني في شرح العروة الوثقى ٣٢: ١٧٥.

(مسألة ٣): لا يلحق بالتزويج في العدة وطء الشبهة أو الزنا بالمعتدة، فلو وطئ شبهة أو زنى بالمرأة في حال عدتها، لم يؤثر في الحرمة الأبديّة أية عدة كانت، إلا العدة الرجعية إذا زنى بها فيها، فإنه يوجب الحرمة كما مرّ.

عدم إحقاق وطء الشبهة والزنا بالتزويج في العدة

أقول: قلّ من تعرّض لهذه المسألة من الفقهاء، نعم ذكرها في «العروة»^١، وكذا في شروحاتها في المسألة الأولى من باب التزويج في العدة. وعلى كلّ حال: دليلها واضح؛ فإنّ وطء الشبهة أو الزنا خارجان عن النصوص الدالّة على التحريم، فيرجع فيهما إلى أصالة الحلّ، وعموم ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ...﴾. نعم، إذا كان الزنا في العدة الرجعية يوجب حرمتها؛ لأنّها بحكم ذات البعل، وقد مرّ في الفصل السابق أنّ الزنا بذات البعل، سبب للحرمة الأبديّة على قول مشهور^٢؛ وإن كان لنا فيه كلام، وهناك رواية مرسلة أيضاً، فراجع.



١. العروة الوثقى ٥ : ٥٢٠.

٢. تقدم في الصفحة ٣٥٦.

(مسألة ٤): لو كانت المرأة في عدة الرجل جاز له العقد عليها في الحال، ولا ينتظر انقضاء العدة إلا في موارد لموانع طارئة، كالطلاق الثالث المحتاج إلى المحلل، والتاسع المحرم أبداً. وفيما إذا كانت معتدة له بالعدة الرجعية يبطل العقد عليها أيضاً؛ لكونها بمنزلة زوجته، فلو كانت عنده متعة وأراد أن يجعل عقدها دواماً، جاز أن يهب مدتها ويعقد عليها دواماً في الحال، بخلاف ما إذا كانت عنده زوجة دائمة وأراد أن يجعلها منقطعة، فطلقها لذلك طلاقاً غير بائن، فإنه لا يجوز له إيقاع عقد الانقطاع عليها إلا بعد خروجها عن العدة.

حول تجديد العقد إذا كان في عدة الرجل نفسه

أقول: كان الكلام في المسائل السابقة في عقد النكاح في عدة الغير، وأما إذا كان في عدة نفسه، وأراد قبل مضي العدة تجديد النكاح عليها نكاحاً دائماً أو منقطعاً، فله صورتان:

الأولى: أن تكون العدة عدة الطلاق البائن، ولا إشكال في صحة تجديد العقد عليها؛ سواء كانت عدة خلع، أو مباراة، أو عدة متعة، أو عدة وطء شبهة، وشبهها، والعمدة فيه أن ظاهر مفهوم «العدة» شرعاً و عرفاً الانتظار مدة معينة لنكاح الغير. وحكمة العدة أيضاً تقتضي ذلك؛ وهي عدم تداخل المياه.

هذا مضافاً إلى ظهور الأخبار في ذلك: أما ما كان وارداً في عدة الوفاة فهو واضح؛ لأن الزوج الأول قد مات، وأما غيره فهو منصرف عن عدة النفس قطعاً.

الثانية: أن تكون عدة رجعية، فلا يجوز النكاح فيها، واستدل له بأنها بحكم الزوجة، ولا يجوز النكاح على الزوجة؛ لأنه تحصيل للحاصل.

وقد أورد عليه سيدنا الأستاذ في «المستمسك»: بأن هذا الدليل غير كاف؛ لأن

تنزيل المعتدَّة رجعة بحكم الزوجة، إنّما هو في الأحكام، وليس ما نحن فيه من الأحكام، بل من باب أنّ الزوجية لا تقبل التكرار، أي ولا يجوز تحصيل الحاصل عقلاً.

وتظهر الثمرة في المهر وشبهه؛ بناءً على صحّة تجديد العقد عليها^١. ويمكن أن يقال: إنّ إعداد مقدمات تجديد العقد يكون مصداقاً للرجوع، بناءً على كفاية هذا المقدار في الرجوع، فلا تصل النوبة إلى تجديد العقد. لكنّه مشكل. ثمّ ذكر المصنّف رحمته بعض ثمرات المسألة؛ وهي مسألة تبديل النكاح المنقطع بالدائم، وبالعكس، والأوّل ممكن مطلقاً؛ بأن يهب باقي المدّة، فتكون معتدّة بالعدّة البائنة، فيجدّد النكاح الدائم فوراً. أمّا عكس المسألة - أي كان نكاحها دائماً، وأراد أن يجعله متعة - فإنّه لا يصحّ طلاقها ثمّ تزويجها متعة؛ إلاّ إذا كان طلاقها بائناً، كالخلع وشبهه إذا تمّت شروط الخلع التي منها كراهة الزوجة، والله العالم.



(مسألة ٥): هل يعتبر في الدخول الذي هو شرط للحرمة الأبدية في صورة الجهل أن يكون في العدة، أو يكفي وقوع العقد فيها وإن كان الدخول واقعاً بعد انقضائها؟ قولان، أحوطهما الثاني، بل لا يخلو من قوة.

هل يعتبر كون الدخول في العدة أو يكفي وقوع العقد فيها؟

أقول: هذه المسألة محلّ للخلاف بين أصحابنا المتأخرين، قال في «المسالك»: «وطء الجاهل بالتحريم بعد العدة، لا أثر له في التحريم وإن تجدد له العلم، وإنّما المحرّم الوطء فيها، أو العلم بالتحريم حالة العقد»^١.

وقال في «الرياض» في حقّ الجاهل: «ولكن لا تحرم عليه إلا فيما لو دخل بها؛ قبلاً كان أو دبراً، في العدة أم خارجها؛ لإطلاق الأخبار، كالنصوص. وربما اشترط في الدخول وقوعه في العدة، وهو ضعيف في الجملة»^٢.

وقال في «الجواهر»: «لو عقد جاهلاً عليها فيها» أي في العدة «ودخل بها بعد العدة، ثمّ علم بالحال بعد ذلك، لم تحرم أبداً...» ثمّ قال: «ومن الغريب ما في «الرياض» من الحرمة أبداً بذلك!!»^٣.

وذكر في «العروة الوثقى» في المسألة الرابعة من هذا الفصل: أنّ في المسألة قولين، ثمّ اختار العموم^٤.

وقد اختلف أصحاب التعليقات على «العروة» فبعضهم اختار عموم الحرمة،

١. مسالك الأفهام ٧: ٣٣٧.

٢. رياض المسائل ١٠: ٢٠٨.

٣. جواهر الكلام ٢٩: ٤٣٣.

٤. العروة الوثقى ٥: ٥٢٣.

وبعضهم خصّها بمن دخل في العدة. هذا.

والإنصاف: أنه لا دليل على العموم، بل الحقّ حصر الحرمة بما إذا كان العقد والدخول كلاهما في العدة؛ لعدم شمول أخبار الباب له، والأصل هو الحلية؛ فإنّ الأخبار الدالة على الحرمة الأبدية بالدخول، عمدتها ستّ روايات. ثلاث منها وردت في الحبلى^١، وفيها تصريح بأنّ الدخول كان قبل تمام العدة، وعلى الأقلّ هي ساكنة عن حكم الدخول بعد العدة.

وبعضها وإن لم يكن ناظراً إلى مسألة الحبلى، ولكن فيه تصريح بكون الدخول قبل مضيّ العدة، مثل ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر^٢ قال: سألته عن الرجل يتزوّج المرأة في عدّتها، قال: «إن كان دخل بها فزوّج بينهما، ولم تحلّ له أبداً، وأتمّت عدّتها من الأوّل...»^٣.

فإنّ قوله: «أتمّت عدّتها من الأوّل» صريح في أنّ موضع الكلام هو وقوع الدخول في العدة.

وبعضها ظاهر في ذلك، مثل ما رواه سليمان بن خالد^٤، فإنّ قوله^٥: «يفرّق بينهما» ظاهر في كونها حال العدة، ثمّ قال: «فإن كان دخل بها...» وظاهر الفعل الماضي كونه واقعاً قبل التفريق؛ أي قبل تمام العدة، فتدبر؛ فإنّه دقيق.

تبقى الرواية الثالثة من هذا الباب، وهي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله^٦ قال: «إذا تزوّج الرجل المرأة في عدّتها ودخل بها، لم تحلّ له أبداً...»^٧.

والدخول بها وإن كان مطلقاً، ولكنّه منصرف إلى الدخول في العدة؛ بقريته ما

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٦٠٢ و٢٠.

[منه دام ظلّه]

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٧.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٣.

قبلها؛ فإنه من قبيل المحفوف بما يحتمل القرينية، كقولك: «إذا جائك زيد يوم الجمعة وأكرمك أكرمته» فإنّ التقييد بيوم الجمعة وإن كان بعد ذكر المجيء، ولكنّ الظاهر رجوعه إلى الإكرام أيضاً، فكذلك ما نحن فيه، وعلى الأقلّ يشكّ في الإطلاق، فيرجع إلى أصالة الحلّ.



(مسألة ٦): لو شك في أنها معتدة أم لا حكم بالعدم وجاز له تزويجها، ولا يجب عليه الفحص عن حالها، وكذا لو شك في انقضاء عدتها وأخبرت هي بالانقضاء، فتصدق وجاز تزويجها.

حكم الشك في كون المرأة معتدة أو لا

أقول: هذه المسألة والمسألة الآتية، من الفروع التي ذكرت في كتب المعاصرين ومن قارب عصرنا، ودلائلها ظاهرة، وفي الواقع كلتاها ناظرة في حكم الشك في الموضوع الخارجي بعد الفراغ عن حكمه:

أما لو شك في العدة ولم يعلم تزويجها سابقاً، فيجوز التزويج، ولا يجب الفحص عن حالها؛ لأصالة الحلية، بل وأصالة عدم كونها في العدة.

نعم، يمكن استثناء صورتين منها:

الأولى: ما إذا كان الفحص سهلاً جداً، كالرجوع إلى بطاقة الهوية ليعلم حالها من الزواج والطلاق، فإن دعوى بناء العقلاء على عدم الفحص في أمثاله بعيدة، وإطلاق روايات الحلية لا يشملها.

الثانية: ما إذا دلت القرائن المختلفة على أنها كانت مزوجة، كما إذا اشتهرت بذلك في بلدها وإن لم يبلغ حدّ التواتر، ولا قام عليه شاهداً عدل، ففيه أيضاً يلزم في عرف العقلاء الفحص. نعم إذا لم يظفر بشيء بعد الفحص أمكن الحكم بالجواز. وأما إذا علم بالعدة وأخبرت هي بانقضائها، فاللازم قبول قولها؛ لأنها مصدقة بالنسبة إلى حالها، كما في الخبر الصحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «العدة والحيض للنساء إذا ادّعت صدقت»^١.

١. وسائل الشيعة ٢: ٣٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٤٧، الحديث ١.

ولا شك في أنه ليس المراد منها خصوص الإخبار بوجود العدة والحيض، دون
 عدمهما، بل المراد هو الأعم، بل الذي هو محلّ للابتلاء هو الإخبار بانقضائهما حتى
 تحلّ للأزواج، كما لا يخفى على الخبير.

هذا مضافاً إلى ما يستفاد من أدلّة حجّية قول ذي اليد بالأولوية؛ فإنه إذا صحّ
 إخبارها بما في يدها صحّ إخبارها عن نفسها؛ إلا إذا كانت متّهمة، فإنّ قبول قولها
 مشكل، كما إذا شاع خلاف ما تدّعيه. ولذا لا تقبل قول السارق ومن اشتهر بغصب
 الأموال، كما لا حجّية ليدّه على الملكية.



(مسألة ٧): لو علم أنّ التزويج كان في العدة مع الجهل موضوعاً أو حكماً، ولكن شك في أنه دخل بها حتى تحرم عليه أبداً أو لا، بنى على عدمه، فلم تحرم عليه، وكذا لو علم بعدم الدخول لكن شك في أنّ أحدهما قد كان عالماً أو لا بنى على عدمه، فلا يحكم بالحرمة الأبدية.

حكم الشك في اجتماع شرائط الحرمة الأبدية

أقول: حكم المسألة في صورتين أيضاً واضح:

أما إذا شك في الدخول مع العلم بجهل كليهما عند النكاح، فأصالة عدم تحقق الدخول - بل وأصالة الحلية واستصحابها - تدلّ على عدم الحرمة الأبدية.

وكذا إذا شك في علم أحدهما، أو كليهما، مع العلم بعدم الدخول، فإنّ أصالة عدم تحقق العلم - بل أصالة الحلية، أو استصحابها - أيضاً محكمة هنا.

نعم، هنا فرع آخر ذكره في «العروة»: وهو أنّه لو علم إجمالاً بكون إحدى المرأتين في العدة، ولم يعلم بخروجها عنها، أو علم بعدم خروجها عنها، فمقتضى العلم الإجمالي وجوب الاجتناب عنهما جميعاً، فلا يصحّ العقد حتى على واحدة منهما^١. نعم، لو عقد عليها مع العلم الإجمالي - بل وإن دخل بها - لم يحكم بحرمتها عليه أبداً؛ لأصالة الحلية.

وهذا في الواقع من قبيل الملاقي لأطراف الشبهة المحصورة، حيث تجري فيه أصالة الحلّ أو الطهارة بلا معارض، بخلاف نفس أطراف الشبهة.

وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي إنّما هو في نفس الأطراف، وأمّا الملاقي أو المرأة التي عقد عليها، فهي من قبيل الشبهة البدوية التي تجري فيها الأصول المرخصة.

١. العروة الوثقى ٥: ٥٢٥.

(مسألة ٨): يلحق بالتزويج في العدة في إيجاب الحرمة الأبديّة
التزويج بذات البعل، فلو تزوّجها مع العلم بأنّها ذات بعل حرمت عليه
أبداً؛ سواء دخل بها أم لا، ولو تزوّجها مع الجهل لم تحرم عليه إلا مع
الدخول بها.

من المحرّمات الأبديّة التزويج بذات البعل

أقول: هذه المسألة تشبه - من كثير من الجهات - مسألة النكاح في العدة؛ من
حيث بطلان النكاح، فلا يصحّ النكاح على ذات بعل، ومن حيث الحرمة الأبديّة مع
أحد الشرطين: العلم بالحرمة والبطلان، أو الدخول بها.
وهذه المسألة أيضاً ممّا يكثر الابتلاء بها، ولاسيّما في أعصارنا؛ لأنّ طلاق
النساء كثيراً ما يكون غير واجد للشروط الشرعية، فيكون باطلاً، وبعد نكاح الزوج
الجديد يتبيّن الحال.

أمّا من حيث الأقوال فلا إشكال في أصل حرمة النكاح وبطلانه، بل هو مجمع
عليه بين جميع المسلمين، بل هو من ضروريات الدين الإسلامي؛ فإنّ امرأة واحدة
لا يمكن أن تكون زوجة لرجلين في زمن واحد، وهو أمر واضح بين المسلمين.
وقد قال الله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^١ عطفاً على
قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، والمعروف أنّ المراد بها ذوات الأزواج من
النساء؛ فإنّ «الإحصان» بمعنى جعلهنّ في حصن، وليس ذلك إلا من ناحية النكاح.
وأما تفسيرها بالعفاف فبعيد.

وممّا يشهد على ما ذكرنا الاستثناء منها بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾

ومعناه: أنّ ذوات الأزواج محرّمة ولو كنّ كافرات، فإذا أخذهنّ المسلمون أسارى كان أسرهنّ بمنزلة طلاقهنّ، ويحلّ نكاحهنّ للمسلمين، أو جعلهنّ إماءً.

وهل تكون الحرمة حرمة وضعيّة؛ بمعنى بطلان النكاح فقط، أو تكون الحرمة تكليفية أيضاً، كنكاح الأمّهات وغيرهنّ عالماً؟

استقرب في «الحدائق» ثبوت الحرمة الوضعيّة فقط؛ لأنّ الإثم يحتاج إلى دليل^١. ولكنّ الإنصاف: أنّه لو كان ذلك مع العلم بقصد التشريع، فهو حرام؛ لعدم الفرق في التشريع بين العبادات وغيرها، فهو افتراء على الله، وحرام قطعاً. ولو كان لا يقصد التشريع، أمكن الحكم بحرّمته من باب الإهانة لحكم الله والتجرّي عليه تعالى، فتأمّل.

وهل تحرم حرمة أبدية بالنكاح مع العلم، أو الدخول مع الجهل، كالمسألة السابقة؟ فيه خلاف؛ قال في «الجواهر»: «ذكر غير واحد من الأصحاب: أنّ في إلحاق ذات البعل بذات العدة في الحكم المزبور وجهين...» وقال في موضع آخر: «ومنه يعلم ما في نسبة عدم الإلحاق إلى المشهور»^٢.

وكأنّه نظر إلى ما ذكره صاحب «الرياض» حيث قال: «لاتحرم به مؤبداً مع الجهل وعدم الدخول إجماعاً... وأمّا مع عدم أحدهما فإشكال، والمحكي عن الأكثر عدم هنا أيضاً؛ للأصل، واختصاص المحرّم بذات العدة، فلا يتعدّى إليه» ثمّ أورد عليه بما سيأتي^٣.

وعلى كلّ حال: فالمسألة خلافية. وغاية ما يمكن أن يستدلّ به على الحرمة الأبدية أمور:

الأمر الأول: قد مرّ في المسألة السابقة الحكم بالحرمة الأبدية إذا كان النكاح في

١. الحدائق الناضرة ٢٣: ٥٧٧ - ٥٧٨.

٢. جواهر الكلام ٢٩: ٤٣٤ و٤٣٥.

٣. رياض المسائل ١٠: ٢٠٥ - ٢٠٦.

العدة، ومنها العدة الرجعية، ومن المعلوم أنّ المعتدة رجعة بحكم الزوجة، فيجري حكم العدة على ذات البعل أيضاً.

وفيه: أنّ العموم من جانب العدة؛ بمعنى أنّ المعتدة رجعة بحكم الزوجة، لا أنّ الزوجة في جميع أحكامها مثل المعتدة رجعة ولذا لا يجري بعض أحكامها على الزوجة، مثل حرمة الخروج من بيتها الذي وقع الطلاق وهي فيه مطلقاً، كما قال الله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ﴾^١.

الأمر الثاني: أنّ قياس الأولوية يقتضي الحرمة الأبدية؛ فإنّ علاقة الزوجية أقوى من علاقة الاعتداد، فإذا ثبتت الحرمة الأبدية في الثانية، ثبتت في الأولى بطريق أولى.

ولكنّ الإنصاف عدم كون القياس هنا قطعياً، والقياس الظنّي ليس من مذهبنا؛ ذلك لأنّ الابتلاء بنكاح المعتدة - ولاسيما في صورة العلم - أكثر، فأراد الشارع المنع منه بهذا الحكم.

وبعبارة أخرى: العقد على ذات البعل أمر منكر عند الجميع، وليس كذلك العقد على ذات العدة، ولعلّ هذا أوجب الحكم بالحرمة الأبدية؛ ليتحرّز الناس عنه.

الأمر الثالث: الأخبار، وهي العمدة، وهي على طوائف تقرب من الطوائف السابقة في النكاح في العدة، وقد وردت كلّها في الباب ١٦ من أبواب المصاهرة:

الأولى: ما دلّت على الحرمة مع العلم، وهي مرفوعة أحمد بن محمد: «إنّ الرجل إذا تزوّج امرأة وعلم أنّ لها زوجاً، فرّق بينهما، ولم تحلّ له أبداً»^٢.

ودلالة الرواية واضحة على المطلوب. ولكنّ الإشكال في سندها؛ من جهة كونها مرفوعة، ومقطوعة.

الثانية: ما دلّت على الحرمة إذا دخل بها ولو كان جاهلاً:

١. الطلاق (٦٥): ١.

٢. وسائل الشريعة ٢٠: ٤٤٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٦، الحديث ١٠.

١- ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: في امرأة فقد زوجها، أو نُعي إليها، فتزوَّجت، ثمّ قدم زوجها بعد ذلك فطلّقها، قال: «تعتدّ منها جميعاً ثلاثة أشهر عدّةً واحدة، وليس للآخر أن يتزوَّجها أبداً»^١. والرواية معتبرة سنداً.

٢- ما رواه زرارة أيضاً، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نعي الرجل إلى أهله، أو أخبروها أنّه قد طلّقها، فاعتدّت، ثمّ تزوّجت، فجاء زوجها الأوّل، فإنّ الأوّل أحقّ بها من هذا الأخير؛ دخل بها الأوّل، أو لم يدخل بها، وليس للآخر أن يتزوَّجها أبداً، ولها المهر بما استحلّ من فرجها»^٢.

ولعلّ الحديثين يرجعان إلى واحد؛ لاتّحاد مضمونهما تقريباً. ولكنّ الثاني ضعيف بموسى بن بكر.

الثالثة: ما دلّت على الحرمة مطلقاً:

١- ما رواه أديم بن الحرّ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التي تتزوَّج ولها زوج يفرّق بينهما، ثمّ لا يتعاودان أبداً»^٣. والرواية صحيحة سنداً.

٢- ما رواه في «قرب الإسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام^٤.

والجمع بين هذه الطوائف الثلاث ظاهر؛ لأنّ المطلقات تحمل على المقيّدات. إن قلت: لا تقييد بين المثبتين.

قلنا: ظاهر القيد في مرفوعة أحمد بن محمّد يفيد المفهوم؛ لأنّ ظاهره كونه قيداً احترازياً، فتقيّد المطلقات بمفهوم هذه الرواية. ولكنّه ضعيف السند، كما هو ظاهر. وأمّا التقييد بالدخول فلم يرد في روايات الطائفة الثانية، بل الحقّ أنّ موردها

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٦، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٦، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٦، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٦، الحديث ٩.

صورة الدخول؛ بقريظة ذكر المهر بما استحلّ من فرجها، أو ذكر العدة، وهذا لا يقتضي التقييد؛ لعدم المنافاة بينها وبين المطلقات.

الرابعة: طائفة معارضة لما سبق دالة على الجواز مطلقاً؛ وهي صحيحة عبدالرحمان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة، ثم استبان له بعد ما دخل بها أنّ لها زوجاً غائباً، فتركها، ثم إنّ الزوج قدم فطلّقها، أو مات عنها، أيتزوّجها بعد هذا الذي كان تزوّجها ولم يعلم أنّ لها زوجاً؟ قال: «ما أحبّ له أن يتزوّجها حتى تنكح زوجاً غيره»^١.

وقد يقال بترجيح الروايات السابقة على هذه الطائفة؛ لإعراض الأصحاب عنها أولاً، ولموافقتها للعامة ثانياً.

ولكنّ الإعراض غير ثابت؛ لما عرفت من عدم ثبوت فتوى المشهور بالحرمة، والترجيح بمخالفة العامة وغيرها، إنّما هو فيما إذا لم يمكن الجمع الدلالي، والجمع الدلالي هنا موجود؛ وهو الحمل على الكراهة، لما عرفت من عدم إمكان التقييد، ولاسيما وأنّ لحن كلامه عليه السلام: «ما أحبّ...» كالتفسير لها، كما لا يخفى على الخبير. وقد يذكر هنا جمع دلالي آخر: وهو حمل ما دلّ على الجواز مطلقاً - أعمّ من الدخول وعدمه - على الدخول بقريظة ما سبق، وما دلّ على الجواز في فرض الدخول - وهو رواية عبدالرحمان بن الحجّاج - يحمل على أنّ المراد من الدخول هو الخلوة.

والجواب عنه: أنّ الأوّل وإن كان موافقاً للقواعد، ولكنّ الثاني مخالف للظاهر جدّاً، ولا سيّما وأنّه يقول: «دخل بها» لا «دخل عليها» والرواية الثالثة - أي رواية زرارة - كالصريح في وقوع الدخول بقريظة ذكر العدة، فالأولى الرجوع إلى الجمع بالحمل على الكراهة، فتأمّل.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٦، الحديث ٤.

بقي هنا أمران:

الأول: قال «كاشف اللثام» في المقام: «ولو تزوّج بذات بعل ففي إلحاقه بالمعتدة» أي بالتزويج بها «إشكال ينشأ من عدم التنصيص عليه من الأصحاب والأخبار إلا في أخبار غير صحيحة... ولو عمل بالأخبار الواردة بالتحريم هنا، أمكن الحكم بالتحريم مطلقاً؛ مع الجهل والعلم، ومع الدخول وبدونه؛ لإطلاقها»^١.

وما ذكره رحمته عجب؛ لأنه ورد النص من الأصحاب ومن طريق الأخبار التي فيها أخبار صحيحة أو موثقة، ولأن القول بالحرمة مطلقاً مما لم يقل به أحد فيما نعلم.

الثاني: أن ما مرّ^٢ من إمكان تصحيح العقد على ذات العدة بعد تمام عدتها ولو دخل بها - إذا كان العقد من طريق الوكيل - يجري هنا بعينه، فيمكن تصحيح ما يبتلى به كثير من الناس من العقد على ذات البعل؛ للعلم بالموت، أو الطلاق، مع ظهور خلافه بعد الدخول بها، وذلك إذا كان العقد عن طريق الوكيل؛ لأنه لم يوكله إلا على عقد صحيح، والمفروض أن العقد في الواقع كان باطلاً، فلم يصدر العقد على ذات البعل؛ لا مباشرة منه، ولا بالتسبيب من ناحية الوكيل.



١. كشف اللثام ٧: ١٨٣.

٢. مرّ في الصفحة ٤٠١ - ٤٠٢.

(مسألة ٩): لو تزوج بامرأة عليها عدّة ولم تشرع فيها لعدم تحقّق مبدئها، كما إذا تزوج بمن مات زوجها ولم يبلغها الخبر، فإنّ مبدأ عدّتها من حين بلوغه، فهل يوجب الحرمة الأبدية أم لا؟ قولان، أحوطهما الأول، وأرجحهما الثاني.

حكم تزويج المرأة التي لم تشرع في العدّة

أقول: لم يتعرّض لهذه المسألة إلا جماعة من الأصحاب، مثل العلامة في «القواعد»^١، والمحقّق الثاني في «جامع المقاصد»^٢، والفاضل الأصفهاني في «كشف اللثام»^٣، والشهيد الثاني في «المسالك»^٤، وصاحب الجواهر في «الجواهر»^٥ رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وقد اختار الجلل أو الكلّ عدم الحرمة. وتدلّ عليه أصالة الحلّ، وقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾. والواقع أنّ هذا بمنزلة البرزخ بين الزوجية والعدّة، فليس فيه أحكام الزوجية، ولا أحكام العدّة، وهذا من نواذر الفقه.

وغاية ما استدللّ به على القول بالحرمة الأبدية قياس الأولوية؛ وهو أنّ النكاح في العدّة موجب للحرمة بأحد الشرطين، وما نحن فيه أقرب منه إلى زمان الزوجية. وفيه: أنّ هذا القياس ظنّي لا اعتبار به؛ لعدم العلم بالملاك، ومجرّد الأقربية غير كافٍ. ولعلّ ملاك الحرمة في ذات البعل - على القول بها - وكذا في العدّة، هو نقض حريم الزوجية والعدّة، وفيما نحن فيه لا الزواج موجود، ولا العدّة، فلم ينقض حريمهما.

١. قواعد الأحكام ٣: ٣٢.

٢. جامع المقاصد ١٢: ٣١٣.

٣. كشف اللثام ٧: ١٨٤.

٤. مسالك الأفهام ٧: ٣٣٧.

٥. جواهر الكلام ٢٩: ٤٣٦.

(مسألة ١٠): من كانت عنده أربع زوجات دائميات تحرم عليه الخامسة دائمة، وأما المنقطعة فيجوز الجمع بما شاء خاصة، أو مع دائميات.

حرمة تزويج الدائمة لمن كانت عنده أربع زوجات دائميات

أقول: هذه المسألة من المسلّمات في الفقه الإسلامي، بل قال في «الجواهر»: «إجماعاً من المسلمين، بل ضرورة من الدين. وما عن طائفة من الزيدية من جواز نكاح تسع، لم يثبت، بل المحكي عن مشايخهم البراءة من ذلك»^١. وذكر سيّدنا الأستاذ في «المستمسك»: «أنّه وردنا في هذه الأيام من العلويين من اللاذقية سؤال عن ميّت مات عن ثمانٍ» أي ثمان دائميات ثمّ قال: «ولعلّه لم يكن عن اعتقاد المشروعية»^٢.

ودعوى الإجماع فيه - بل إجماع المسلمين - مستفيض. ولعلّ نقل التسع عن بعض من لا يعرف، ناظر إلى أنّ النبي ﷺ مات عن تسع زوجات، أو عن احتمال في الآية الشريفة: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^٣؛ أي كون الواو للعطف، وجمع الاثنين والثلاث والأربع يكون تسعاً.

ولكن كلاهما ضعيفان جداً؛ لمخالفتهما لإجماع المسلمين، وضرورة الدين، ولكون الأوّل من خصائص النبي ﷺ وأما الثاني فهو احتمال ركيك؛ لأنّ من يريد ذكر التسع التي لها اسم خاصّ، لا يعدل عنه إلى ذكر «اثنين، وثلاث، وأربع» فكيف بكلام الله المنزل على أعلى درجات البلاغة؟!

١. جواهر الكلام ٣٠: ٢.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٩٣.

٣. النساء (٤): ٣.

الاستدلال بالكتاب

وعلى كل حال: الأصل في هذا الحكم - قبل الإجماع - هو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلَاثًا وَرُبَاعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾^١.

واللازم أولاً بيان معنى الآية الشريفة ومفادها من خلال أمور:
الأول: ما وجه الارتباط بين الشرط والجزاء؟ فإنه قد يبدو في النظر البدوي، أنه لا ربط بين الخوف في أمر القسط في اليتامى، وبين نكاح النساء.
 وقد ذكر في «مجمع البيان» وجوهاً ستة لبيان الارتباط^٢، ولعل أحسنها أنهم بعد نزول الآيات في تشديد أمر نكاح اليتامى بأقل من مهر المثل، خافوا من نكاحهم، فنزلت الآية، والمراد: إن خفتهم من عدم العدالة في نكاحهم، فانكحوا غيرهن، ثم أجاز لهم نكاح الاثنتين، والثلاث، والأربع.

الثاني: معنى قوله تعالى: ﴿مَثْنًا وَثُلَاثًا وَرُبَاعًا﴾ اثنتين اثنتين، وثلاث ثلاث، وأربع أربع؛ أي كل واحد منكم يتزوج باثنتين، أو ثلاث، أو أربع؛ إن أحب، فالتعدد لتعدد المكلفين، وأما الذي يخاف من عدم العدالة بينهن، فيختار واحدة فقط.

الثالث: الواو هنا بمعنى «أو» فهو للتنويع، لا للجمع. ويشهد له أنه لو كان بمعنى الجمع كان معناه جواز التسع، أو جواز ثماني عشرة، كما ذكره المحقق الثاني^٣؛ لأن مثنى بمعنى اثنتين اثنتين، وكذا ما بعده ولا يقول به أحد.

وقد عرفت: أن للتسع لفظاً خاصاً بها، ولا تجد إنساناً في أقل حد من المعرفة، يختار لبيان عدد «التسع»: «اثنتين، وثلاث، وأربع» فكيف بالله العالم القادر في كتابه الذي قال في حقه: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾^٤!

١. النساء (٤): ٣.

٢. مجمع البيان ٣: ١١.

٣. جامع المقاصد ١٢: ٣٧٤.

٤. الزمر (٣٩): ٢٨.

الرابع: أنه كيف تدلّ الآية على عدم جواز الزيادة على الأربع؟
والجواب عن هذا السؤال معلوم؛ فإنها في مقام بيان من يجوز نكاحهنّ من النساء، لا من باب مفهوم العدد حتّى يقال: لا حجّة فيه، كما يستفاد من بعض الأكابر، بل من باب كون ذكر العدد في مقام الاحتراز، أو في مقام بيان المقدار المجاز.

الاستدلال بالسنة

وأما الأخبار الواردة في مصادر الأصحاب وأهل الخلاف، فمتواترة أو قريبة من التواتر، وهي طوائف كثيرة، وقد عقد في «الوسائل» أبواباً سنة في فصل استيفاء العدد، نقل فيها ١٩ حديثاً، كلّها أو جلّها دليل على المقصود إمّا بالمنطوق، أو بالمفهوم، أو بالملازمة، فلنذكر من كلّ باب حديثاً تأكيداً للحكم الذي هو من الوضوح بمكان:

١- ما في الباب الأوّل من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد من رواية محمّد بن سنان، عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه: «وعلة التزويج للرجل أربع نسوة وتحريم أن تتزوّج المرأة أكثر من واحد...» إلى أن قال: «وعلة التزويج للعبد اثنتين لا أكثر منه؛ لأنّه نصف الرجل الحرّ في الطلاق والنكاح...»^١.

٢- حديث آخر في نفس الباب، عن الصادق عليه السلام: «لا يحلّ لماء الرجل أن يجري في أكثر من أربعة أرحام»^٢.

٣- ما في الباب الثاني من صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا جمع الرجل أربعاً وطلق إحداهنّ، فلا يتزوّج الخامسة حتّى تنقضي عدّة المرأة التي طلق...»^٣.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥١٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ١، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥١٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ١، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥١٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٢، الحديث ١.

٤- ما في الباب الثالث من رواية علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يكون له أربع نسوة، فيطلق إحداهنّ، أيتزوج مكانها أخرى؟ قال: «لا، حتى تنقضي عدتها»^١.

٥- ما في الباب الرابع من رواية جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل تزوج خمساً في عقدة، قال: «يخلى سبيل أيّهنّ شاء، ويمسك الأربع»^٢.

٦- ما في الباب الخامس من رواية عنيسة بن مصعب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كان له ثلاث نسوة، فتزوج عليهنّ امرأتين في عقدة، فدخل على واحدة منهما، ثمّ مات... إلى أن قال عليه السلام: «وإن كان دخل بالمرأة التي سميت وذكرتها بعد ذكر المرأة الأولى، فإنّ نكاحها باطل...»^٣.

٧- ما في الباب السادس من رواية عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام: في مجوسي أسلم وله سبع نسوة، وأسلمن معه، كيف يصنع؟ قال: «يمسك أربعاً، ويطلق ثلاثاً»^٤.

٨- ما في الباب الثامن من رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن العبد، يتزوج أربع حرائر؟ قال: «لا، ولكن يتزوج حرتين، وإن شاء أربع إماء»^٥.

هذا وقد روي عن طريق المخالفين ما يدلّ على المقصود، قال ابن قدامة في «المغني» بعد نقل إجماع أهل العلم على عدم جواز الجمع بين أكثر من أربع زوجات دائميات، ونقل الخلاف عن القاسم بن إبراهيم أحد أئمة الزيدية، قال:

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٣، الحديث ٢.
٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٤، الحديث ١.
٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٥، الحديث ١.
٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٦، الحديث ١.
٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٨، الحديث ١.

«هذا خرق للإجماع، وترك للسنة؛ فإن رسول الله ﷺ قال لغيلان بن سلمة حين أسلم وتحتته عشر نسوة: «أمسك أربعاً، وفارق سائرهن» وإذا منع من استدامة زيادة عن أربع فالابتداء أولى»^١ أي بالمنع. وقد استدلل بهذه الرواية غيره أيضاً. فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ عدم جواز الأكثر من أربع في الدائميات، أظهر من أن يخفى على أيّ فقيه، بل أيّ مسلم. وسنذكر إن شاء الله حكمة تعدد الزوجات في الإسلام.

جواز كون الخامسة فصاعداً متمتعاً بها

بقي الكلام في حكم المتعة، والمشهور بين الأصحاب أنّها ليست محصورة في عدد، وليست من الأربع، بل قال في «الجواهر»: «بلا خلاف معتدّ به فيه بيننا. ولكن حكي عن ابن حمزة: أنّها إحدى الأربع، وعن «المسالك»^٢ الميل إليه»^٣، وعن الحلبي الإجماع على عدم الحصر^٤، كما في «المستمسك»^٥. ويدلّ على المشهور روايات كثيرة متضاربة أوردها في «الوسائل» في الباب ٤ من أبواب المتعة، وفيها طائفتان:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على جواز أيّ عدد شئت؛ وأنّه لا حصر له:

١- ما رواه زرارة بن أعين قال: قلت: ما يحلّ من المتعة؟ قال: «كم شئت»^٦. والمسؤول عنه وإن لم يكن مذكوراً في الحديث، ولكن من الواضح أنّ زرارة لا

١. المغني، ابن قدامة ٧: ٤٣٦-٤٣٧.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٣٥٠.

٣. جواهر الكلام ٣٠: ٨.

٤. السرائر ٢: ٦٢٤.

٥. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٩٥.

٦. وسائل الشيعة ٢١: ١٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ٣.

يسأل غير الإمام عليه السلام.

٢- ما عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: «اللقَ عبد الملك بن جريح فسله عنها؛ فإنَّ عنده منها علماً» فلقيته فأملى عليَّ شيئاً كثيراً في استحلالها، وكان فيما روى لي فيها ابن جريح: «أنَّه ليس فيها وقت ولا عدد؛ إنما هي بمنزلة الإماء يتزوّج منهنَّ كم شاء...»^١.

وإسماعيل بن الفضل من الثقات الأمجاد، وقد روى العلامة عليه السلام في «الخلاصة» في حديث صحيح عن الصادق عليه السلام: «أنَّه كهل من كهولنا، وسيّد من ساداتنا» ثم قال العلامة: «وكفى بذلك شرفاً»^٢.

وأما عبد الملك بن جريح فهو من رجال العامّة، إلّا أنّ له ميلاً ومحبّة شديدة لأهل البيت عليهم السلام ولم يوثّق في رجالنا، إلّا أنّ إرجاع الصادق عليه السلام إليه، يدلُّ على وثاقته. وكونه من العامّة لا ينافي حفظه لأحاديث المتعة؛ لأنّه لم يكن من المتعصّبين.

وأما التشبيه بالإماء، فكأنّه جواب عن المخالفين، حيث يتعجّبون من عدم الحصر في المتعة، ويشنّعون على الشيعة، فأجابوهم عليهم السلام: بأنّ الإماء المفترشات ليس لهنَّ عدد معيّن عندكم، فكذلك المتعة.

الطائفة الثانية: الأخبار التي تدلّ على أنّها ليست من الأربع:

١- ما عن بكر بن محمّد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتعة، أهي من الأربع؟ فقال: «لا»^٣. وظاهره عدم الحصر.

٢- ما عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: في المتعة، قال: «ليست من الأربع...»^٤ الحديث.

١. وسائل الشيعة ٢١: ١٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ٨.

٢. خلاصة الأقوال: ٥٣ - ٥٤.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ١٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ١٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ٤.

٣- ما عن أبي بصير قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن المتعة، أهي من الأربع؟ قال: «لا...»^١ الحديث.

٤- ما رواه العياشي في «تفسيره» عن عبدالسلام، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ما تقول في المتعة؟ قال: «قول الله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...﴾».

قال: قلت: جعلت فداك، أهي من الأربع؟ قال: «ليست من الأربع...»^٢. هذا. ولكن يعارضها روايات متضاربة أخرى تدلّ على عدم جواز الأكثر في المتعة، وهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على أنّها من الأربع:

منها: ما عن عمّار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام: عن المتعة، قال: «هي أحد الأربع»^٣.

ومنها: ما عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته... إلى أن قال: قلت: حكى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إنما هي مثل الإماء؛ يتزوّج ما شاء» قال: «لا، هي من الأربع»^٤.

وهذا أوضح دلالة من سابقه.

ومنها: ما عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل له أربع نسوة، فطلق واحدة، يضيف إليهنّ أخرى؟ قال: «لا، حتى تنقضي العدة» فقلت: من يعتدّ؟ قال: «هو». قال: وإن كان متعة؟ قال: «وإن كان متعة»^٥.

١. وسائل الشيعة ٢١: ١٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ١٤.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ١٠.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٢٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ١١.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٣، الحديث ٤.

والتعبير باعتداد الرجل إشارة إلى أنه كما يحرم على المرأة النكاح قبل مضي عدتها، يحرم للرجل أيضاً تجديد النكاح على امرأة أخرى حتى تتم عدّة المرأة، فكان الرجل أيضاً في العدة.

ولكن الحديث ضعيف سنداً؛ لوجود وهيب بن حفص المجهول، فإنّ الظاهر أنه وهيب بن حفص النخّاس بقرينة روايته عن أبي بصير. هذا.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنه من باب الاحتياط؛ وهو صحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: اجعلوهنّ من الأربع» فقال له صفوان بن يحيى: على الاحتياط؟ قال: «نعم»^١.

وقد يجمع بين هذه الروايات والروايات السابقة: بأنّ الحكم الواقعي هو الجواز بغير عدد، ولكن لما كان المخالفون أو كثير منهم يرون المتعة حراماً، قال عليه السلام: «اجعلوهنّ من الأربع» حتى لا يظهر لهم ذلك، ولا يؤذون شيعة أهل البيت عليهم السلام ويشهد لذلك الجمع بين النهي أولاً والأمر بالاحتياط ثانياً في الصحيح الأخير؛ فإنّه أقوى شاهد على المطلوب. وهذا الجمع هو ما أفاده شيخ الطائفة بعد ذكر أخبار الباب.

وهنا جمع دلالي آخر: وهو الحمل على الكراهة؛ لأنّ أخبار الجواز نصّ في المطلوب، والأخبار الناهية ظاهرة في الحرمة، فإذا حملنا الظاهر على النصّ تكون نتيجته الكراهة.

سلمنا أنّه ليس هنا جمع دلالي بين الطائفتين، وأنّ الواجب هو الرجوع إلى المرجّحات، إلاّ أنّه لا شكّ في أنّ الترجيح مع الروايات الدالّة على عدم الحصر في الأربع؛ للشهرة القويّة.

بل ما ذكره ابن حمزة في «الوسيلة» يدلّ على موافقته للمشهور، حيث قال:

١. وسائل الشيعة ٢١: ٢٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ٩.

«وحكم نكاح المتعة في العدد حكم الإماء»^١، وليت شعري، من أين اشتهرت مخالفة ابن حمزة للمشهور مع ما عرفت من كلامه؟! هذا.

وقد ظفرنا بعد ذكر هذا الكلام على أمر يوجب حل هذه المشكلة؛ وهو أن المخالف في المسألة هو ابن البرّاج صاحب كتاب «المهذب» - وله كتاب آخر يسمى «الموجز في الفقه» - وقد صرح بعدم الجواز، حيث قال: «ولا يجوز للمتزوج متعة أن يزيد على أربع من النساء، وقد ذُكر: «أنّ له أن يتزوج ما شاء» والأحوط ما ذكرنا»^٢.

والسبب في الاشتباه هو كلام «الجواهر»^٣، حيث أسند الخلاف إلى ابن حمزة، وقد سبقه إليه صاحب «الرياض»^٤، ولكن صرح صاحب «المسالك»^٥، و«الحدائق»^٦ بأنّ المخالف هو ابن البرّاج، وقد عرفت كلامه.

إن قلت: القول الثاني موافق لظاهر الآية: ﴿... فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا﴾ فإنّ «النكاح» عامّ يشمل الدائم والمنقطع، كما نسبه في «المسالك» إلى ابن حمزة، ولم يردّ عليه، فكأنّه موافق له.

قلنا: إنّ قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ في ذيل هذه الآية، دليل على أنّ المراد بصدرها هو النكاح الدائم؛ لأنّه الذي يجري فيه القسم والعدالة. مضافاً إلى أنّ التعبير عن المنقطع في القرآن المجيد، إنّما وقع بالاستمتاع: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾^٧.

١. الوسيلة: ٣١٠.

٢. المهذب ٢: ٢٤٣؛ سلسلة الينابيع الفقهية ١٨: ١٩٤.

٣. جواهر الكلام ٣٠: ٨.

٤. رياض المسائل ١٠: ٢١٩.

٥. مسالك الأفهام ٧: ٣٥٠.

٦. الحدائق الناضرة ٢٣: ٦٢٣.

٧. النساء (٤): ٢٤.

فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الحقّ عدم حصر النكاح المنقطع في عدد خاصّ. ولكن سيأتي أنّ له حدوداً أخلاقية في الإسلام لا يتجاوز عنها، فانتظر.

بقيت هنا أمور:

الأول: في بيان حكمة تعدّد الزوجات

قد يسأل بعض المثقّفين عن حكمة تعدّد الزوجات الدائمة إلى حدّ الأربع، أليس هذا أمراً مذموماً وسبباً لمتابعة الهوى؟! وما وجه الفرق بين الرجل والمرأة في ذلك؟!

فنقول: أمّا الفرق بين الرجل والمرأة فهو ظاهر؛ لأنّ تعدّد الزوجات لا يوجب اختلاط المياه واختلال نظام الأسرة، ولكن تعدّد الأزواج لمرأة واحدة يوجب ذلك. وأمّا حكمة الحكم في ذاته، فالظاهر أنّ السبب فيه إيجاب الضرورة الفردية أو الاجتماعية من ناحية أمور:

أولها: أنّ الرجل معرّض للكوارث والبلايا، كالحروب وغيرها، ولهذا كثيراً ما يكون عدد النساء أكثر بمراتب من الرجال، كما وقع ذلك بعد الحروب العالمية وغيرها، فحينئذٍ أمامنا طريقتان: تشريع تعدّد الزوجات، أو الإقبال على الفحشاء. وقد كتبت الصحف أنّ علماء ألمانيا كتبوا بعد الحرب العالمية إلى الأزهر، وطلبوا منه إعلامهم بقانون تعدّد الزوجات في الإسلام، ولكن لأجل مخالفة قساوسة الكنيسة تركوه، فأقبلت النساء على الفحشاء بنحو سافر. بينما قلّما يتفق كثرة الرجال على النساء.

ثانيها: أنّ المرأة تبلغ حدّ اليأس الجنسي قبل الرجل غالباً، ومنع بعض الرجال عن نكاح آخر يوجب مفسدات أخرى.

ثالثها: أنّه يأتي على المرأة أوقات لا تستعدّ للمواقعة، كزمان العادة، ومدة من زمان حبّلتها حذراً من الإضرار بالولد، وقد لا يصبر الرجل هذه المدة، ومنعه يوجب

الانحرافات الجنسية.

رابعها: أنّ النساء الأرامل اللاتي فقدن أزواجهنّ أو طلقن، كثيراً ما لا يقبلهنّ الرجال بعنوان الزوجة الأولى، فإذا منع من التعدّد بقين بلا زوج، وقد يكون ذلك سبباً لانحرافهنّ... إلى غير ذلك من الضرورات الفردية والاجتماعية.

خامسها: أنّ المرأة قد تكون مريضة أو عقيماً، ويحتاج المرء إلى المواقعة أو الولد، ولا يمكن إصلاح هذا الأمر إلاّ بتعدّد الزوجات.

ومن الجدير بالذكر: أنّ المستشرق المسيحي الفرنسي يقول في كتابه «تاريخ الحضارة الإسلامية والعربية» ما ملخصه: «إنّا - معاصر الغربيين - لا نزال نلوم المسلمين على تعدّد الزوجات، مع أنّه لا يوجد واحد من رجالنا يكتفي بامرأة واحدة؛ وإن كان في ظاهر الأمر كذلك، ولكن في الواقع شيء آخر، فهل التعدّد غير المشروع المشوب بالخداع أحسن، أو تعدّد الزوجات المشروع المحدود الظاهر بين المسلمين؟!»^١.

إن قلت: لازم ما ذكرته هو قصر تعدّد الزوجات على موارد الضرورة، مع أنّه لا يقول به أحد.

قلنا: الضرورة على قسمين:

فتارة: تكون كعنوان ثانوي للحكم، كما في موارد جواز أكل الميتة من باب الضرورة، فإنّ الجواز محدود كمّاً وكيفاً بموارد الضرورة.

وأخرى: تكون من قبيل الحكمة للحكم الأوّلي، كما فيما نحن فيه، وهذه لا يدور الحكم مدارها.

الثاني: في دفع المحاذير المتوهّمة

قد يقال: إنّهُ يمكن أن يستفاد من آيات القرآن الحكيم - بعد ضمّ بعضها إلى

١. تاريخ تمدن اسلام وعرب: ٤٩٦.

بعض - أنه لا يجوز تعدد الزوجات؛ وأن التعدد مشروط بشرط غير ممكن، فلا يجوز؛ وذلك يعلم من ضم قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾^١، إلى قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ﴾^٢.

فإن الأول يوجب الواحدة عند خوف عدم العدالة بين النساء، ففي الواقع يدل على اشتراط التعدد بالعدالة، والثاني يدل على عدم التمكن من العدالة حتى بعد الجد، ونتيجة ذلك المنع عن التعدد مطلقاً.

والجواب: أن أول من استدلل بذلك الملحد المعروف ابن أبي العوجاء، ذكره لهشام بن الحكم، ولم يقدر هشام على جوابه، فسافر إلى المدينة في غير أوقات الحج، فتعجب منه الإمام عليه السلام ولكن ذكر عذره، فأجابه عليه السلام بجواب دقيق متين يأتي ذكره. وقد رأينا في الأزمنة الأخيرة الاستدلال بهما على منع التعدد في الإسلام من بعض ملاحدة العصر.

وحاصل جواب الإمام الصادق عليه السلام: أن العدالة في الآية الأولى بمعنى العدالة في النفقة وأمثالها من الأفعال الصادرة من الزوج بالنسبة إلى الزوجة، وأمّا العدالة في الثانية فهي بمعنى المساواة في المحبة القلبية، وهي أمر غير ممكن؛ لخروجها عن الاختيار، كما لا يخفى^٣.

والذي يدل على ما أفاده عليه السلام أمران:

أولهما: قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾^٤ فإن معناه جواز التعدد، ولكن لا يجوز معه أن يكون كل الميل إلى إحدهما، فاللازم

١. النساء (٤): ٣، والعول: هو الظلم والجور. [منه دام ظلّه]

٢. النساء (٤): ١٢٩.

٣. راجع: البرهان في تفسير القرآن ٣: ١٨ / ٢٠٩٤ و ٢٤٣ / ٢٧٨٠.

٤. النساء (٤): ١٢٩.

مراعاة العدالة من هذه الناحية بمقدار الإمكان. ثانيهما: أنه لو كان هذا الاستدلال صحيحاً لكان قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ مجرد فرض وحكم خيالي، ولا يليق هذا بكتاب الله تعالى، بل الظاهر أنه حكم تشريعي عملي. فهاتان قرينتان واضحتان على ما ذكره الإمام عليه السلام. نعم، يمكن أن يستفاد من الآية الأولى أن الأولى لكل إنسان، اختيار واحدة؛ لأنّ الخوف من ترك العدالة غالباً حاصل، فلا يختار التعدّد إلاّ عند بعض الضرورات. وقد رأينا كثيراً من الذين اختاروا التعدّد ابتلوا بترك العدالة من كثير من الجهات. ورعاية هذا الأمر توجب حسن ظنّ الصديق والعدوّ بهذا الحكم الإسلامي.

الثالث: في حكمة تشريع المتعة

إنّ التعدّد في العقد المنقطع أمر أسهل من العقد الدائم؛ لأنّ مسألة العدالة التي هي من أهمّ المسائل، منتفية فيه؛ لعدم وجوب النفقة، والقسم، وشبه ذلك. وأمّا حكمة الحكم في أصل مسألة العقد المنقطع، فهي ملاحظة الضرورات الفردية والاجتماعية؛ لعدم إمكان العقد الدائم لكثير من الشباب في أوائل الأمر حال طغيان الغريزة فيهم، وكذلك في الأسفار الطويلة، ولاسيّما للشباب، وغير ذلك. وضرورة هذا الأمر في عصرنا أظهر؛ لكثرة مصارف الزواج الدائم، وزيادة مخارجه الكمالية؛ بحيث لا يتحملها كثير من الشباب. مضافاً إلى تأخّر سنّي النكاح في زماننا لأموّ شتّى.

فظهر من جميع ذلك: أنّه يدور أمر كثير من الناس بين أمرين: النكاح المنقطع، أو السقوط في وادي الفحشاء، والعياذ بالله.

وقد سألتني بعض شباب العامّة في رسالة له إليّ لما وجد نفسه في مأزق الغريزة: «هل يجوز لي العمل برأيكم في المتعة؟ فأجبت: نعم، لا مانع منه»، وكم له من نظير!!

وقد اضطرَّ بعض علمائهم إلى قبول نوع من النكاح شبيه المتعة على مذهبنا يسمونه: «نكاح المسيار» وذلك لعلمهم ببعض هذه الضرورات، ويا ليت كانوا يعترفون بالحق الذي نزل على رسول الله ﷺ.

ولكن مع الأسف، عدم الانتفاع بها على أسلوب صحيح ومعقول واتخاذها كوسيلة للمشتبهات النفسانية، جعلها أمراً قبيحاً في الأذهان، ولا يمكن الوصول إلى حقيقتها على نحو مطلوب موافق لحكمة هذا الحكم إلا بجعل دستور وبرنامج لها؛ حتى لا يكبَّ عليها أرباب الهوى والشهوات الشيطانية.

ثم إنه ورد في بعض الروايات الصحيحة: أن الأنسب لمن أغناه الله بالنكاح الدائم، الاجتناب عن المنقطع؛ ففي صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتعة، قال: «ما أنت وذاك قد أغناك الله عنها؟!».

فقلت: إنما أردت أن أعلمها، قال: «هي في كتاب علي عليه السلام...»^١ الحديث.

وعن الفتح بن يزيد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتعة، فقال: «هي مباح مطلق لمن لم يغنه الله بالتزويج، فليستعفف بالمتعة، فإن استغنى عنه بالتزويج فهي مباح له إذا غاب عنها»^٢.

والوجه في الجواب بأنها في كتاب علي عليه السلام كسر سورة المخالفين؛ لأنهم إن لم يؤمنوا بإمامة علي عليه السلام فعلى الأقل يرونه من الصحابة، وقول الصحابة كالحجة عندهم، ولا سيما مثل علي عليه السلام الذي كان مع النبي ﷺ ليله ونهاره، ولا يقول بشيء إلا من تعليمه؛ فإنه عليه السلام علمه ألف باب من العلم، يفتح من كل باب، ألف باب.

وقوله عليه السلام في الحديث الثاني: «مباح لمن لم يغنه الله بالتزويج» دليل على ما ذكرنا، وكذا ما في ذيل الحديث: «فهي مباح له إذا غاب عنها».

١. وسائل الشيعة ٢١: ٢٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥، الحديث ٢.

ومفهوم قوله: «فهي مباح...» مرتين، عدم إباحتها لغير هؤلاء، ولكنه محمول على شدة الكراهة؛ للإجماع على عدم حرمتها. بل في بعض الروايات النهي عن أكثر من إقامة السنة في المتعة، فعن محمد بن الحسن بن شُمون قال: كتب أبو الحسن إلى بعض مواليه: «لا تلحوا على المتعة؛ إنما عليكم إقامة السنة، فلا تشتغلوا بها عن فرشكم وحرائرکم، فيكفرن، ويتبرأ، ويدعون^١ على الأمر بذلك، ويلعنونا»^٢.

إلى غير ذلك مما يدل على النهي عنه إلا في موارد الضرورة، والروايات متضادة، وبعضها صحيحة.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ نكاح المتعة إنّما شرع بسبب بعض الضرورات لحفظ المجتمع من الوقوع في الفحشاء.



١. في وسائل الشيعة: «ويتبرّين ويدعين».

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥، الحديث ٤.

(مسألة ١١): لو كانت عنده أربع فماتت إحداهنّ يجوز له تزويج أخرى في الحال، وكذا لو فارق إحداهنّ بالفسخ أو الانفساخ أو بالطلاق البائن. وأولى بذلك ما إذا لم تكن لها عدّة كغير المدخول بها واليائسة. وأمّا إذا طلقها بالطلاق الرجعي، فلا يجوز له تزويج أخرى إلا بعد انقضاء عدّة الأولى.

جواز تزويج الخامسة عند موت إحدى الأربع

أقول: للمسألة صور:

الأولى: أن تكون المفارقة بالموت.

الثانية: أن تكون بالفسخ، أو الانفساخ، أو الطلاق البائن.

الثالثة: أن تكون بالطلاق إذا لم تكن هناك عدّة.

الرابعة: أن تكون بالطلاق الرجعي.

أمّا الأخيرة، فقد أجمع الأصحاب على عدم جواز نكاح امرأة أخرى ما لم تنقض عدّة الطلاق الرجعي، كما ذكره في «المستمسك»^١، أو بلا خلاف، كما صرح به في «الجواهر»^٢ وغيره. ويدلّ عليه مضافاً إلى ذلك - أن المعتدّة رجعية بحكم الزوجة في جميع أحكامها، كما يظهر من النصوص الواردة في مقامات مختلفة.

بل صرح سيّدنا الأستاذ الخوئي رحمته الله بأنّها زوجة حقيقة، لا بحكم الزوجة، كما في «العروة»^٣، وإن كان فيه ما لا يخفى؛ فإنّ لازمه عدم تأثير للطلاق، وكون تأثيره مراعى بانقضاء العدّة، فيؤثّر من حينه، وهو بعيد جدّاً غير موافق لمفهوم الطلاق وآثاره.

١. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١١٠.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ٩.

٣. المباني في شرح العروة الوثقى ٣٢: ١٦١.

وتدلّ عليه أيضاً أخبار متضاربة:

١- ما عن زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا جمع الرجل أربعاً وطلق إحداهنّ، فلا يتزوج الخامسة حتى تنقضي عدّة المرأة التي طلق» وقال: «لا يجمع ماءه في خمس»^١.

وسندها صحيح، بل هي في حكم روايتين، كما لا يخفى. ولكنها مطلقة تشمل ذات العدّة الرجعية وغيرها، وكذلك جميع الروايات الآتية، فليكن هذا على ذكر منك.

٢- ما عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في رجل كان تحته أربع نسوة، فطلق واحدة، ثمّ نكح أخرى قبل أن تستكمل المطلقة العدّة، قال: «فيلحقها بأهلها حتى تستكمل المطلقة أجلها وتستقبل الأخرى عدّة أخرى، ولها صداقها إن كان دخل بها»^٢.

ودالتها كسابقتها. ولكن سندها ضعيف بسهل بن زياد، وعلى الأقلّ يتوقف فيه، بل صرح المحقق الماهر في غير مورد من «الجواهر» بضعفه، ونقله عن العلامة والشهيد الثاني^٣.

٣- ما عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يكون له أربع نسوة، فيطلق إحداهنّ، أيتزوج مكانها أخرى؟ قال: «لا، حتى تنقضي عدّتها»^٤. وفي سنده إشكال.

-
١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥١٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٢، الحديث ١.
 ٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥١٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٣، الحديث ١.
 ٣. قال عليه السلام في ٣٩: ٦٠٦ في رواية: «وفي طريقها سهل بن زياد، وهو ضعيف» وقال في مورد آخر ٤٢: ٩٥: «وفي طريقها سهل بن زياد، وضعفه مشهور» وقال في موضع آخر ٤٣: ٥٥: «لكن في المسالك في طريق الرواية سهل بن زياد، وهو ضعيف» وقال في موضع آخر ١٧: ٨٨: «بل في التذكرة أنّ في طريقه سهل بن زياد، وهو ضعيف» ومن العجيب التعبير بالصحيحة في مورد الرواية في المباني. [منه دام ظلّه]
 ٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٣، الحديث ٢.

٤- ما عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل له أربع نسوة، فطلق واحدة، يضيف إليهنّ أخرى؟ قال: «لا، حتى تنقضي العدة». فقلت: من يعتدّ؟ قال: «هو».

قلت: وإن كان متعة؟ قال: «وإن كان متعة»^١.

وقد عرفت سابقاً الإشكال في وهيب بن حفص. والمراد بعدة الرجل هو تربّصه وانتظاره لانقضاء عدة المرأة.

وتدلّ عليه أيضاً الروايات: الثالثة، والخامسة، والسادسة، والسابعة، والثامنة من نفس الباب الثالث^٢.

وهذه تسع روايات كلّها تدلّ على المطلوب، لكن بإطلاقها، وتضافرها يغني عن ملاحظة أسانيدها. مضافاً إلى صحّة بعض أسانيدها، فلا إشكال في المسألة؛ أعني في هذا القسم.

أمّا بالنسبة إلى المفارقة بدون عدة - كطلاق اليائسة، أو غير المدخول بها - فلا إشكال في جواز نكاح أخرى بدل المطلّقة؛ لانقطاع العصمة بينهما بتمام معنى الكلمة، فلا يبقى مانع في ضمّ أخرى؛ لعدم تجاوزه عن الأربع.

وأمّا عدة البائن بأيّ وجه اتّفقت، فالمشهور - كما في «العروة»^٣، و«المستمسك»^٤ - هو جواز الخامسة ولو قبل مضيّ العدة. ولكن عن المفيد^٥ وصاحب «الحدائق»^٦ وبعض آخر - كما في «المباني»^٧ - القول بالحرمة مطلقاً.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٣، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٣.

٣. العروة الوثقى ٥: ٥١٨-٥١٩، المسألة ٤.

٤. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١١١.

٥. المقنعة: ٥٣٦.

٦. الحدائق الناضرة ٢٣: ٦٢٧-٦٢٩.

٧. المباني في شرح العروة الوثقى ٣٢: ١٦١.

ويدلّ على هذا القول المخالف للمشهور إطلاق الروايات السابقة؛ لعدم التقييد بالرجعية في شيء منها، بل كلّها واردة في المطلقة مطلقاً.

ولكن استدلال المشهور وتقييد هذه الروايات بالرجعية بأمور:

الأول: دعوى الإجماع على الحكم، فتحمل الإطلاقات بالنسبة إلى محلّ الكلام على الكراهة، أو تقييد بالرجعية.

ولكن يمكن المناقشة فيه بعدم ثبوت الإجماع وإن كانت الشهرة معلومة، وبأنّ الإجماع مدركي لا يمكن الاعتماد عليه.

الثاني: معتبرة الحلبي، عن الصادق عليه السلام الواردة في الأختين، قال عليه السلام في رجل طلق امرأة، أو اختلعت، أو بانّت، أله أن يتزوج بأختها؟ قال: فقال: «إذا برئت عصمتها ولم يكن عليها رجعة، فله أن يخطب أختها»^١.

فإنّ مفهومها أنّ المانع عن نكاح الأخت، بقاء العلقه بين الرجل وبين المرأة، وذلك إنّما يتمّ لو كان الطلاق رجعيّاً، ويمكن التعدي عن موردها - أي الجمع بين الأختين - إلى الجمع بين النساء الأربع؛ فإنّ المدار على عدم الجمع في كلا المقامين، وهو حاصل في عدّة البائن.

ومثله ما رواه أبو الصباح الكناني، عن الصادق عليه السلام^٢ وما رواه أبو بصير - في الصحيح - عنه عليه السلام^٣.

وقد أورد عليه: بأنّه قياس ظني لا نقول به.

وقال في «المستمسك»: «إن كان المراد بنفي العصمة هو ارتفاع الزوجية، فهو حاصل في الرجعي، وإن كان المراد ارتفاع جميع العلائق فهو غير حاصل»^٤.

١. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٠، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٤٨، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٨، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٠، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٤٨، الحديث ١.

٤. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١١١.

ولكن يمكن المناقشة في كليهما:

أما الأول؛ فلأنه من قبيل القياس المنصوص العلة، بل يشبه استدلالاً عقلياً؛ وأنه لا يكون الجمع إلا إذا أمكن الوصول إلى الأخت، فإذا لم يمكن الوصول إليها لا يكون من الجمع، وكذلك الحال في الجمع بين الخمس، فتأمل^١.

وأما الثاني؛ فلأن المراد من «العصمة» - كما عرفت - إمكان الوصول إليها بدون عقد، ومن الواضح أن الرجعية كذلك، وأما البائنة فليست كذلك، فتأمل.

الثالث: ما ورد في ذيل رواية زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا جمع الرجل أربعاً وطلق إحداهن، فلا يتزوج الخامسة حتى تنقضي عدة المرأة التي طلق، ولا يجمع ماءه في خمس»^٢.

فإن المرأة إذا طلقت طلاقاً بائناً، خرجت عن محل إمكان اجتماع الماء فيها، فحينئذ لو تزوج الرجل امرأة أخرى فقد جمع ماءه في أربع فقط.

وما ذكره سيدنا الأستاذ العلامة الخوئي: «من أنه يمكن أن يكون الذيل ناظراً إلى حكم مستقل ابتدائي؛ أي لا يجوز للمرء أن يجمع ماءه في خمس من أول أمر النكاح»^٣، بعيد جداً؛ لأن ظاهر قوله: «ولا يجمع ماءه...» أن الضمير راجع إلى الذي طلق امرأة وأراد تزويج أخرى، ولم يقل: «إن الرجل لا يجمع ماءه في خمس» بل قال: «ولا يجمع ماءه...» أي الرجل السابق ذكره. هذا.

ويمكن أن يقال: إن هذه الفقرة على خلاف المطلوب - أعني القول غير المشهور - أدل؛ لأن المرأة في مدة العدة تكون حاوية لماء الرجل، سواء كانت العدة رجعية، أو بائنة، فما دامت كذلك لا يجوز للرجل نكاح أخرى؛ لأن لازم جمع مائه في خمس. وبعبارة أخرى: اجتماع المياه في خمس، ليس بمعنى إمكان الدخول بهن جميعاً

١. وجهه ما سيأتي في الصفحة: ٤٤٨ من كونه قياساً مع الفارق. [منه دام ظلّه]

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥١٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٢، الحديث ١.

٣. المباني في شرح العروة الوثقى ٣٢: ١٦٢.

في الحال، بل بمعنى وجود آثاره ولو كان لجوازه قبل يوم مثلاً. ويمكن الجواب عنه: بأنها منصرفه إلى الجمع في الحال؛ أي لا يرخّص للرجل أن يجعل ماءه في خمس، وهذا الماء كان من قبل عند كونهنّ أربعاً. والإيضاح: أنه تكلف في الجواب، وأنّ دلالة الرواية على عدم الجواز ظاهرة. **الرابع:** ما قد يقال: من أنّ ما ورد في بعض الروايات من لزوم العدة على الرجل، قرينة على الكراهة، ففي خبر وهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام... فقلت: من يعتدّ؟ فقال: «هو»...^١.

وفي موثّق عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام... قال: «لا يحلّ له أن يتزوَّج أُخْرَى حَتَّى يَعْتَدَّ مِثْلَ عَدَّتِهَا...»^٢ الحديث. فإنّه لا يجب على الرجل العدة على كلّ حال، وهذا دليل على حمل المطلقات على الكراهة بالنسبة إلى البائن.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ «العدة» هنا بمعنى التبرّص والانتظار إلى تمام عدة المرأة، وهذا يمكن أن يكون واجباً؛ حتّى لا يلزم اجتماع مائه في خمس، كما عرفت في سابقه.

الخامس: ما ورد في باب من توفّيت زوجته، مثل ما ورد في رواية عمّار قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له أربع نسوة، فتموت إحداهنّ، فهل يحلّ له أن يتزوَّج أُخْرَى مكانها؟ قال: «لا، حتّى تأتي عليها أربعة أشهر وعشر»^٣. فإنّ هذا الحكم محمول على الكراهة قطعاً؛ لعدم اجتماع ماء الرجل حينئذٍ في الخمس، فيكون قرينة على حمل سائر المطلقات بالنسبة إلى البائن على الكراهة.

١. وسائل الشريعة ٢٠: ٥٢٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٣، الحديث ٤.

٢. وسائل الشريعة ٢٢: ٢٦٩، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٤٧، الحديث ٢؛ وفي عبارة الوسائل «تعتدّ» وهو غلط كما هو واضح.

٣. وسائل الشريعة ٢٠: ٥٢١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٣، الحديث ٥.

وفيه: أنَّ مورد المُطَلَّقات إنَّما هو الطلاق، وهذا مورده الموت، وأين هذا منه؟! **السادس:** ما قد يقال: من أن مدار الحرمة على الجمع في نكاح أكثر من أربع، وإذا طَلَّقت المرأة بائة وتزوَّج الرجل أخرى، لا يكون مصداقاً للجمع. وفيه: أنه لو كان الممنوع اجتماع مائه في خمس، لم يكفِ مجرد الطلاق، بل اللازم تمام العدة على كلِّ حال.

والحاصل: أنَّ العدة من أدلَّة المشهور هو قياس ما نحن فيه بالجمع بين الأختين؛ بناءً على كونه من قبيل منصوص العلة، فإنَّ ظاهره أنه يكفي في عدم الجمع نفي العصمة بينه وبينها، كما صرَّح به في «العروة» حيث قال: «في المسألة قولان: المشهور على الجواز؛ لانقطاع العصمة بينه وبينها»^١.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّه من قبيل القياس مع الفارق؛ لأنَّ المدار في حرمة الجمع بين الأختين، على الجمع في النكاح، وفيما نحن فيه المدار - كما يظهر من الروايات - على عدم استقرار مائه في زمان واحد في أرحام خمسة، فلا يبقى لهم دليل، فالمرجع إلى هذه الروايات وإلى إطلاقات الباب، فالقول بوجود الصبر إلى انقضاء العدة، لو لم يكن أقوى فعلى الأقلِّ إنَّه أحوط.

وقد صرَّح بذلك أو بوجود الاحتياط غير واحد من المحشِّين على «العروة». وقد تلخَّص من جميع ما ذكرنا: أنه ليس في مقابل الإطلاق - بعد التدقيق والتأمل - شيء يعتدُّ به، بل قد عرفت أنَّ روايات عدم جمع ماء الرجل في خمس، ظاهرة في الحرمة حتَّى تنقضي العدة.

ونحبُّ هنا أن ننقل ما كتبناه في «تعليقات العروة» قبل أربعة عشر عاماً، حيث قلنا: «وهو» أي القول بوجود الصبر إلى انقضاء العدة «الأوفق بالأدلة؛ وذلك لأنَّ الروايات التي تدلُّ على الجواز مطلقة؛ وهي ما ورد في الباب ٢ من أبواب ما يحرم

١. العروة الوثقى ٥: ٥١٨.

باستيفاء العدد. بل فيها ما يشبه التعليل من قوله: «لا يحلّ لماء الرجل أن يجري في أكثر من أربعة أرحام من الحرائر» وهذا لا فرق فيه بين البائنة والرجعية. وحملها على الكراهة - من غير دليل - ممنوع^١ والله العالم.

بقي هنا شيء: وهو أنه ذكر صاحب «العروة»: «أنه لو كانت الخامسة أخت المطلقة، فلا إشكال في جواز نكاحها قبل الخروج عن العدة البائنة؛ لورود النصّ فيه معللاً بانقطاع العصمة»^٢.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ النصّ ناظر إلى مسألة الجمع بين الأختين بما هما أختان، لا أنه ناظر إلى مسألة الجمع بين الأربع أو الخمس، ولا سيما مع ما قد عرفت من أنّ المدار في الأوّل على الجمع في النكاح، وفي الثاني على إجراء الماء في أرحام خمسة.

حكم موت الزوجة الرابعة

إذا كانت العدة عدّة وفاة، لا يجب الصبر إلى أربعة أشهر وعشر حتّى يتزوّج الخامسة، والدليل عليه هو عدم حصول الجمع بين الخمس بأيّ معنى كان؛ لا بمعنى الجمع في النكاح، ولا في إجراء الماء؛ لأنّ المتوفّاة لا رحم لها، ولا ماء فيها. نعم، هناك روايتان متعارضتان وردتا في المسألة:

أولاهما: ما عن «قرب الإسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل كانت له أربع نسوة، فماتت إحداهنّ، هل يصلح له أن يتزوّج في عدّتها أخرى قبل أن تنقضي عدّة المتوفّاة؟ فقال: «إذامات فليتزوّج متى أحبّ»^٣. وهي صريحة في الجواز. وضعف سندها مجبور بالشهرة.

١. تعليقات على العروة الوثقى، مكارم الشيرازي: ٦٨٢.

٢. العروة الوثقى ٥: ٥١٩، المسألة ٤.

٣. وسائل الشريعة ٢٠: ٥٢١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٣، الحديث ٧.

ثانيتها: ما عن عمّار قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له أربع نسوة، فتموت إحداهنّ، فهل يحلّ له أن يتزوَّج أخرى مكانها؟ قال: «لا، حتّى تأتي عليها أربعة أشهر وعشر»^١ الحديث.

والجمع الدلالي بينهما ظاهر؛ لأنّ النهي ظاهر في الحرمة، والجواز نصّ في الإباحة، فيحمل الظاهر على النصّ، فيكون الحكم الجواز مع الكراهة. مضافاً إلى أنّ الظاهر أنّه لا خلاف في المسألة.



١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٣، الحديث ٥.

(مسألة ١٢): لو طلق الرجل زوجته الحرّة ثلاث طلاقات لم يتخلل بينها نكاح رجل آخر، حرمت عليه، ولا يجوز له نكاحها حتى تنكح زوجاً غيره بالشروط الآتية في كتاب الطلاق، ولو طلقها تسعاً للعدّة بتخلل محللين في البين - بأن نكحت بغير المطلق بعد الثلاثة الأولى والثانية - حرمت عليه أبداً. وكيفية وقوع تسع طلاقات للعدّة: أن يطلقها بالشرائط ثم يراجعها في العدّة ويطأها، ثم يطلقها في طهر آخر ثم يراجعها ثم يطأ ثم يطلقها الثالثة، ثم ينكحها بعد عدتها زوج آخر، ثم يفارقها بعد أن يطأها، ثم يتزوجها الأول بعد عدتها، ثم يوقع عليها ثلاث طلاقات مثل ما أوقع أولاً، ثم ينكحها آخر ويطأها ويفارقها ويتزوجها الأول، ويوقع عليها ثلاث طلاقات أخرى مثل السابقات إلى أن يكمل تسعاً تخلل بينهما نكاح رجلين، فتحرم عليه في التاسعة أبداً.

حرمة المطلقة ثلاثاً والحرمة الأبدية في المطلقة تسعاً

أقول: هذه المسألة في الواقع مركّبة من مسألتين: حرمة المطلقة ثلاثاً من غير محلل، وحرمة المطلقة تسعاً على التأبيد.

المسألة الأولى: في حرمة المطلقة ثلاثاً

وقد ذكروها في أبواب النكاح تارة، وفي أبواب الطلاق أخرى، فيتكلم في أصلها هنا، وفي فروعها هناك، ولذا ذكر المصنّف في أبواب الطلاق والعدد عشرة فروع حولها.

وكيفما كان: الظاهر أنّه لا خلاف في أصل هذا الحكم بين المسلمين؛ لأنّه ورد في الكتاب العزيز صريحاً، ومثله لا يكون فيه خلاف عادة؛ قال في «الرياض»: «

«وإذا استكملت الحرّة طلقات ثلاث يتخلّلها رجعتان - بأيّ أنواع الطلاق كان - حرمت على زوجها حتى تنكح زوجاً غيره نكاحاً محللاً مطلقاً... بالكتاب، والسنة، والإجماع»^١.

وقال المحقّق الثاني في «جامع المقاصد»: «أجمع علماء الإسلام على أنّ الحرّ إذا طلق زوجته الحرّة ثلاث طلقات بينهما رجعتان، حرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره»^٢.

والأصل في هذا الحكم قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ... فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ...﴾^٣.
وقد ذكر في تفسير الآية وجهان:

الأول: أنّ المراد بالمّرّتين أنّ الطلاق الرجعي هما المرّتان الأوليان؛ فيجوز في كلّ منهما الرجوع، وهو الإمساك بالمعروف، وعدم الرجوع حتى تتمّ العدة وتخرج عن الزوجية؛ وهو التسريح بإحسان، لأنّ التسريح من السرح، وعلى هذا يكون المراد بقوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ هو الطلاق الثالث على فرض الرجوع في الثاني؛ وأنّه لا تحلّ له بعد الطلاق الثالث حتى تنكح زوجاً غيره.

الثاني: أنّ المراد من أنّ الطلاق مرّة بعد مرّة وقوله: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾ هو الإشارة إلى الطلاقين الأولين، وقوله تعالى: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ إشارة إلى الطلاق الثالث، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا...﴾ من قبيل التوطئة لذكر المحلّل.

وعلى كلّ حال: لا فرق بين الوجهين في أصل الحكم وإن اختلفا في بعض الجزئيات والفروع، وكفى به دليلاً على أصل تشريع الحكم.

وأما السنة، فهي متواترة بالنسبة إلى هذا الحكم، فقد روى في «الوسائل» من

١. رياض المسائل ١٠: ٢٢٦.

٢. جامع المقاصد ١٢: ٣٧٢.

٣. البقرة (٢): ٢٢٩ - ٢٣٠.

الباب ٣ إلى الباب ١٢ من أبواب أقسام الطلاق من المجلد ٢٢ أخباراً كثيرة تدلّ على أصل الحكم تارة، وعلى فروعها وشروطه أخرى، وهناك بابان آخران في المجلد ٢٠ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد في بيان هذا الحكم وفروعه، ويمكن أن يكون بعض رواياته من قبيل التكرار، وإليك بعض هذه الأخبار:

١- ما عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: في المطلقة التطليقة الثالثة: «لا تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره؛ ويذوق عسيلتها»^١.

٢- ما عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «وإذا طلقت المرأة بعد عدة ثلاث مرّات، لم تحلّ لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره»^٢.

٣- ما عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «فإذا طلقها ثلاثاً لم تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره، فإذا تزوّجها غيره ولم يدخل بها وطلقها أو مات عنها، لم تحلّ لزوجها الأوّل حتى يذوق الآخر عسيلتها»^٣.

٤- ما عن محمّد بن قيس قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من طلق امرأته ثلاثاً ولم يراجع حتى تبين، فلا تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره...»^٤.

إلى غير ذلك ممّا يدلّ على الحكم المذكور بالمطابقة، أو بالدلالة التضمينية، أو الالتزامية، فراجع تلك الأبواب.

ومن طرق العائمة ما رواه البيهقي في «سننه» عن ابن عمر: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سئل وهو على المنبر عن رجل طلق امرأته ثلاثاً، فتزوّجها غيره، وأغلق الباب، وأرخى الستر، وكشف الخمار، ثمّ فارقها، قال: «لا تحلّ للأوّل حتى يذوق عسيلتها»^٥ إلى غير ذلك في نفس الكتاب ممّا ورد في هذا الباب.

١. وسائل الشيعة ٢٢: ١١٤، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ٣، الحديث ١٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٢: ١١٥، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ٣، الحديث ١٤.

٣. وسائل الشيعة ٢٢: ١٢٩، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ٧، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢٢: ١٢٩، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ٧، الحديث ٢.

٥. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ٣٧٥.

ولكن هناك بعض ما يدلّ على الحرمة الأبدية، لا المشروطة بنكاح رجل آخر، مثل ما عن جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا طلق الرجل المرأة فتزوجت، ثم طلقها، فتزوجها الأول، ثم طلقها، فتزوجت رجلاً، ثم طلقها، فإذا طلقها على هذا ثلاثاً لم تحلّ له أبداً»^١.

وقد حمله بعض الأكابر على المطلقة تسعاً. ولكن الظاهر أنّ في الحديث سقطاً أو تصحيفاً، والأمر سهل.

بقي هنا أمران:

أولهما: أنّ الحكمة في هذا الحكم - كما يظهر من الروايات - عدم الإضرار بالمرأة وترك التلاعب بأمر الطلاق. وقد روي عن طريق عائشة في شأن نزول الآية: أنّه جاءت امرأة تشكو إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم زوجها، وأنّه لا يزال يطلقها ويراجعها؛ يريد إضرارها، وكانوا في الجاهلية يرخّصون ذلك ولو إلى ألف مرّة، فنزلت الآية، وحدد الطلاق^٢.

وفي رواياتنا ما يدلّ على المطلوب:

منها: ما عن علي بن حسن بن علي بن فضال، عن أبيه قال: سألت الرضا عليه السلام عن العلة التي من أجلها لا تحلّ المطلقة للعدّة لزوجها؛ حتّى تنكح زوجاً غيره، فقال: «إنّ الله عزّ وجلّ إنّما أذن في الطلاق مرّتين؛ فقال: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ يعني في التطليقة، فلدخوله فيما كره الله عزّ وجلّ من الطلاق الثالثة، حرّمها الله عليه، فلا تحلّ له حتّى تنكح زوجاً غيره؛ لئلا يوقع الناس الاستخفاف بالطلاق، ولا يضارّوا النساء»^٣.

ومنها: ما عن محمّد بن سنان، عن الرضا عليه السلام وهي واردة في بيان علة التحريم،

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٢٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، باب ١١، حديث ٢.

٢. سنن الترمذي ٢: ٣٣١.

٣. وسائل الشيعة ٢٢: ١٢١، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ٤، الحديث ٧.

حيث قال عليه السلام: «لثلاث يتلاعب بالطلاق، فلا يستضعف المرأة، ويكون ناظرًا في أمره متيقظًا معتبرًا، وليكون ذلك مؤيساً لهما عن الاجتماع بعد تسع تطليقات»^١.

ثانيهما: أنه سيأتي في محله - إن شاء الله - أن الأصحاب يقسمون الطلاق إلى سنّي، وبدعي، ومن أوضح مصاديق البدعي الطلاق الثلاث في مجلس واحد؛ بأن يقول: «أنت طالق ثلاثاً» أو ما أشبه ذلك، وقد نفته أخبار الباب، وإجماع الأصحاب. ولكن ظاهر كثير من الأصحاب كفاية طلاق واحد، ثم الرجوع بقوله: «رجعت» من دون دخول، ثم طلاقه ثانياً، ثم الرجوع كذلك، ثم طلاقه ثالثاً؛ كل ذلك في مجلس واحد، مع أن ذلك لا يتفاوت مع الطلاق الثلاث المشهور بين أهل السنة إلا في ألفاظ طفيفة، وقد عرفت حكمة الحكم في كلمات مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام وأن ذلك لا يناسبها أصلاً.

فالأحوط لو لم يكن أقوى، هو اعتبار الدخول بعد الرجوع، ثم طلاقها ثانياً بعد النقاء من العادة في طهر غير مواقع فيه، وسيوافيك دليلنا على هذا الحكم في محله من كتاب الطلاق إن شاء الله.

المسألة الثانية: في حرمة المطلقة تسعاً مؤبداً

إن المطلقة تسعاً مع تخلل محللين مع جميع الشروط الآتية - إن شاء الله - في محلها، تحرم تحريماً مؤبداً على زوجها، والمسألة محل اتفاق بيننا وإن خالفنا أكثر المخالفين، قال شيخ الطائفة في «الخلافة»: «إذا طلقها تسع تطليقات للعدة تزوجت فيما بينها زوجين، لم تحل له أبداً، وهو إحدى الروايتين عن مالك. وخالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم، وطريقة الاحتياط»^٢.

وقال في «كشف اللثام»: «المطلقة تسعاً للعدة...» إلى أن قال: «حتى يستكمل

١. وسائل الشيعة ٢٢: ١٢١، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ٤، الحديث ٨.

٢. الخلافة ٤: ٣٢٢، المسألة ١٠٠.

تسعاً، تحرم مؤبداً على المطلق بالنص والإجماع»^١.
 وصرح في «الجواهر»: «بأنه إذا استكملت المطلقة تسعاً للعدة ينكحها بينها
 رجلان، حرمت على المطلق أبداً إجماعاً بقسميه»^٢.
 والمراد بالطلاق للعدة - كما صرح به في «الجواهر» وغيره - أن يطلقها
 بالشروط، ثم يراجع في العدة ويطلق، ثم يطلق في طهر آخر، ثم يراجع في العدة
 ويطلق، ثم يطلق الثالثة، وبعد مضي عدة الطلاق ينكحها زوج آخر، ثم يفارقها بعد
 وطئها، وهكذا إلى تمام التسع. وهذا في مقابل طلاق السنة؛ وهو أن لا يراجعها بعد
 الطلاق إلى أن تنقضي عدتها.

وكيفما كان: يدل على هذا الحكم - بعد الإجماع - روايات عديدة تشير إلى
 بعضها، ويبقى تمام الكلام في محله من كتاب الطلاق:

١- ما رواه زرارة بن أعين وداود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «والذي
 يطلق الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ثلاث مرّات وتزوّج ثلاث
 مرّات، لا تحلّ له أبداً»^٣.

ولو لا جهالة المثني لكان السند سليماً، ولكن عمل الأصحاب جابر له.
 ٢- ما عن محمد بن سنان، عن الرضا عليه السلام وفي ذيله: «وعلة تحريم المرأة بعد تسع
 تطبيقات فلا تحلّ له أبداً؛ عقوبة لثلاث يتلاعب بالطلاق، فلا يستضعف المرأة، ويكون
 ناظراً في أموره متيقظاً معتبراً، وليكون ذلك مؤيساً لهما عن الاجتماع بعد تسع
 تطبيقات»^٤. هذا.

ولكن هنا إشكالان:

١. كشف اللثام ٧: ١٩٠.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ١٨.

٣. وسائل الشيعة ٢٢: ١٢٠، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ٤، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٢: ١٢١، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ٤، الحديث ٨.

أولهما: أنّ الظاهر أنّ هذه الروايات مطلقة تشمل الطلاق للعدّة وللسنّة، فكيف قيدها الأصحاب بالطلاق للعدّة بالمعنى الذي عرفت؟ وقد أُجيب عن هذا الإشكال: بأنّ المدرك له هو الإجماع. ولكن للتأمل فيه مجال.

إن قلت: التلاعب بالطلاق إنّما يكون في الطلاق للعدّة؛ فإنّه الذي يوجب الإضرار بالزوجة؛ نظراً إلى أنّه لا مفرّ لها منه، فيطلقها، ثمّ يراجعها، فلا يمسكها بمعروف، ولا يسرحها بإحسان، ولكن في طلاق السنّة يدعها بعد الطلاق حتّى تنقضي عدّتها، فيكون خاطباً من الخطّاب، والمرأة إذا لم ترضَ بالنكاح الجديد لا توافقه في ذلك، وهذا سبب للتقييد بالعدّة.

قلنا: نعم، هذا الفرق موجود بين الطلاقين، ولكن مفاده أنّ الثاني أقلّ محذوراً من الأوّل، لا أنّه لا محذور فيه، ولا تلاعب فيه بالطلاق، ولذا يذمّه الناس بطلاق زوجته مراراً. بل قد يكون الفساد فيه أشدّ من بعض الجهات؛ لأنّه إذا كان الطلاق دليلاً على عدم رضاه بالزوجة، فلماذا يخطبها بعد عدّتها، ثمّ يطلقها، ثمّ يخطبها؟! إن هذا إلّا تلاعب بالنكاح والطلاق.

ثانيهما: أنّه ما الفرق بين المطلقة ثلاثاً والمطلقة تسعاً؛ حتّى تكون الحرمة في الأولى غير مشروطة بالدخول والطهر غير المواقع بعده، وفي الثانية مشروطة؟! مع أنّ ظاهر الروايات أو صريحها، أنّ الذي يوجب الحرمة الأبديّة هو عين ما يوجب الحرمة المشروطة بالمحلّل بشرط تكراره مرّتين، ثمّ في المرّة الثالثة تحرم أبداً. وقد يقال: إنّ الدليل في هذا الفرق هو الإجماع. ولكنّ الإنصاف عدم إمكان الركون إلى مثله.

وهذا كلّه يدلّ على ما اخترناه في محلّه من اعتبار الدخول بعد الرجوع في الأوّل أيضاً، فإنّه لو لم يكن أقوى، فعلى الأقلّ أنّه أحوط. وهنا سؤال آخر: وهو أنّه كيف يسمّى الأصحاب طلاق التسع كلّها بالعدّي؟ مع

أنّ الطلاق للعدّة هو الأوّل والثاني، دون الثالث، فإنّه للستّة، كما هو واضح، وكذلك الأمر في المرّة الثانية والثالثة.

ويمكن الجواب عنه: بأنّه من باب التغليب.

أو يقال: بأنّ المراد منه هو كون الطلاق للعدّة إذا أمكن ذلك، وفي المرّة الثالثة لا يصحّ الطلاق في العدّة في شيء من المراحل الثلاث، كما هو واضح.



القول: في الكفر

لا يجوز للمسلمة أن تنكح الكافر دواماً وانقطاعاً؛ سواء كان أصلياً حريباً أو كتابياً، أو كان مرتداً عن فطرة أو عن ملّة. وكذا لا يجوز للمسلم تزويج غير الكتابية من أصناف الكفار، ولا المرتدة عن فطرة أو عن ملّة. وأمّا الكتابية من اليهودية والنصرانية ففيه أقوال، أشهرها المنع في النكاح الدائم والجواز في المنقطع، وقيل بالمنع مطلقاً، وقيل بالجواز كذلك. والأقوى الجواز في المنقطع، وأمّا في الدائم فالأحوط المنع.

صور تزويج الكافر والكافرة مع المسلم والمسلمة

أقول: للمسألة ثلاث صور:

الأولى: حرمة نكاح المسلمة للكافر مطلقاً؛ دواماً وامتعة، كتابياً أو غير كتابي، وهذا مجمع عليه بين المسلمين، كما صرّح به المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» حيث قال: «لا خلاف بين أهل الإسلام في أنّه لا يجوز للمسلمة نكاح الكافر؛ أيّ الأصناف الثلاثة كان»^١.

ومراده بالأصناف الثلاثة: أهل الكتاب كاليهود والنصارى، وأهل الشبهة كالمجوس، وأهل الشرك، كعبدة الأوثان.

١. جامع المقاصد ١٢: ٣٩١.

الثانية: حرمة تزويج المسلم للمشركة، وهذا أيضاً مجمع عليه بين المسلمين، كما نصّ عليه في «كشف اللثام» حيث قال: «أمّا الصنف الثالث» يعني عبدة الأوثان «فإنّه حرام على المسلم بالإجماع من المسلمين»^١.

الثالثة: تزويج المسلم للكتابية ومن فيها شبهة الكتاب، ففيه خلاف بين الأصحاب؛ فقال بعضهم بالحرمة مطلقاً، كالسيد المرتضى^٢، وقال بعضهم بالجواز كذلك، كالصدوقين^٣، وقال المشهور بالتفصيل بين الدائم فلا يجوز، والمنقطع فهو جائز. ومنشأ الاختلاف ظاهر الآيات والروايات، والاختلاف في طريق الجمع بينها.

حول دليل الحرمة مطلقاً

إنّ مستند القول بالحرمة مطلقاً أمور:

الأمر الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ وَلَا مَؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا تُعْجَبْكُمْ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَا تُعْجَبْكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^٤.

وقد استدللّ بهذه الآية على حرمة نكاح الرجل المسلم لجميع أصناف الكفار. بدعوى: أنّ الشرك عامّ يشمل جميعهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ...﴾^٥.

١. كشف اللثام ٧: ٢٢٠.

٢. الانتصار: ١١٧.

٣. المقنع: ٣٠٨؛ مختلف الشيعة ٧: ٩٠.

٤. البقرة (٢): ٢٢١.

٥. التوبة (٩): ٣٠.

وقال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^١.

فقد أطلق الشرك عليهم في هاتين الآيتين إمّا بالتصريح، أو بالملازمة. هذا مضافاً إلى أن قوله: ﴿حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾ دليل على أن الغاية هي الإيمان بالله ورسوله؛ أي الإسلام، فما لم تحصل لا يجوز النكاح.

ومضافاً إلى أن التعليل أو شبه التعليل الوارد في ذيل الآية الشريفة: ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ﴾ شامل لجميع أصنافهم.

ولكن أجيب عن هذا الاستدلال بالنسبة إلى الكتابية: بأنّ المشرك لا يشمل الكتابي؛ لوقوع المقابلة بينهما في الكتاب العزيز مراراً؛ فقد قال الله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾^٢.

وقال تعالى: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^٣. فقد جعل في هذه الآيات المشركون في مقابل أهل الكتاب. هذا مضافاً إلى قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^٤.

فإنّها تدلّ على جواز نكاح أهل الكتاب مطلقاً، وبها يخصّص عموم آية النهي عن نكاح المشركات؛ لو فرض شمولها لأهل الكتاب.

وقد وقع الكلام في أن آية المائدة ناسخة، أو مخصّصة لآية البقرة، أو الأمر بالعكس؛ أي أن آية البقرة ناسخة لآية المائدة، كما ورد في بعض روايات الباب؟

١. التوبة (٩): ٣١.

٢. البيّنة (٩٨): ١.

٣. البقرة (٢): ١٠٥.

٤. المائدة (٥): ٥.

والإنصاف: أن مقتضى القاعدة كون آية المائدة مخصصة لآية البقرة، ولاسيما مع كون سورة المائدة متأخرة في النزول عن البقرة؛ على ما هو المعروف، ولازم ذلك جواز نكاح نساء أهل الكتاب نكاحاً دائماً، أو منقطعاً.

وأما نسخ آية المائدة بآية البقرة، فلا يمكن إلا بناءً على تأخر آية البقرة في النزول، وتقدم آية المائدة، وفي هذا الفرض أيضاً الأمر يدور بين التخصيص والنسخ؛ أي نسخ حكم الجواز، أو تخصيص المنع وبقاء حكم الجواز، كما ذكرناه في محلّه في الأصول. بل نقول: إن التخصيص في هذه الصورة أيضاً مقدّم على النسخ؛ لكثرتة وقلة النسخ جداً.

والحاصل: أنه لو كانت آية المائدة متأخرة، لا ينبغي الإشكال في التخصيص، وأما لو كانت متقدمة فيدور الأمر بينه وبين النسخ، والترجيح مع التخصيص. فتلخص: أنه لو كان الدليل على حرمة آية البقرة، أمكن الجواب عنه بوجوه مختلفة. هذا.

ولكن في موثقة الحسن بن الجهم قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: «يا أبا محمد، ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة؟» قال: قلت: وما قولي بين يديك!!

قال: «لتقولن؛ فإن ذلك يعلم به قولي» قلت: لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة، ولا غير مسلمة.

قال: «ولم؟» قلت: لقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾. قال: «فما تقول في هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ؟﴾» قلت: فقوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ نسخت هذه الآية، فتبسم، ثم سكت^١.

ولكن لا يعلم: أن تبسم الإمام عليه السلام وسكوته كان من باب الرضا والقبول، أو من باب نفي هذا الكلام وعدم التصريح به لبعض المصالح؛ بل هو من باب القبول ولذا

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١، الحديث ٣.

قال عليه السلام: «فإن ذلك يعلم به قولي».

الأمر الثاني: قوله تعالى في سورة الممتحنة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَسَأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلْوَابُ مَا أَنْفَقُوا ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^١.

وفي هذه الآية سبعة أحكام:

الأول: وجوب امتحان المؤمنات اللاتي يظهرن الإسلام؛ وكأنَّ الامتحان بأن يقسمن بالله ما دعاهنَّ إلى الإسلام أمر دنيوي مادّي، أو حبّ أو بغض لأحد.

الثاني: عدم جواز إرسالهنَّ إلى الكفار حينئذٍ، وعهد الحديبية كان لا يشمل إلا الرجال.

الثالث: عدم حليتهنَّ على الكفار، وبالعكس.

الرابع: أداء المهر وسائر النفقات التي أنفقها أزواجهنَّ إليهنَّ.

الخامس: جواز نكاحهنَّ.

السادس: عدم جواز إبقاء الزوجة الكافرة إذا لم تسلم، ويفهم منه عدم جواز نكاح الكافرات مطلقاً؛ فإنَّ ﴿الْكَوَافِرِ﴾ جمع «كافرة» واللفظ عام وإن كان المورد خاصاً، فإذا لم يجز استدامة النكاح لم يجز ابتدائه بطريق أولى.

السابع: جواز طلب مهر النساء اللاتي يخرجن من الإسلام إلى الكفار.

ومما يدلُّ على ورود الآية في هذا المعنى، ما رواه زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «لا ينبغي نكاح أهل الكتاب» قلت: جعلت فداك، فأين تحريمه؟ قال: «قوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾»^٢.

وما رواه في «مجمع البيان» عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه» أي

١. الممتحنة (٦٠): ١٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١، الحديث ٤.

الجواز في آية المائدة «منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾^١ وبقوله: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾»^٢.

وهاتان الروايتان تدلان على تفسير آية الممتحنة بحرمة النكاح. ويمكن الجواب: بأن دلالتها على المطلوب وإن كانت ثابتة، ولكنها مخصصة أو منسوخة بآية المائدة، بل الظاهر أنها منسوخة بها؛ لأن قوله: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ دليل على أنه كان بعض الطيبات محرمة عليهم، كطعام أهل الكتاب وإن لم يكن من الخبائث، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ...﴾ فإنها أيضاً بعض الطيبات التي أحلت لهم.

والتشكيك في تأخر آية المائدة ليس في محله؛ لأن المشهور بين علماء الإسلام والتفسير أنها آخر سورة نزلت من القرآن. مضافاً إلى أن فيها آيات الغدير، وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^٣ ونفس آية النكاح المصدرة بقوله: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾.

وأما ما ورد في رسالة أبي الجارود فهو - مع إرساله - متروك؛ لضعف أبي الجارود وتضعيفه جداً في كتب الرجال، ولا يمكن ترك المحكم بالمتشابه.

الأمر الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾^٣.

والتعبير بـ﴿المؤمنات﴾ في موردين منها - وهما في مقام الاحتراز ولاسيما الثاني منهما - دليل على عدم جواز نكاح غير المؤمنة، ومفهومه يشمل جميع أصناف الكفار، فلا يجوز نكاحهنّ، ودلالة الآية ظاهرة، فلا يجوز نكاح الكافرة.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١، الحديث ٧.

٢. المائدة (٥): ٣.

٣. النساء (٤): ٢٥.

ويظهر من الآية حرمة نكاح الأمة لمن يستطيع نكاح الحرّة؛ إمّا لأجل فساد الإماء خلقياً في ذلك الزمان، أو لتبقى الإماء للعبيد، ثم أُجيز لمن لا يستطيع نكاح الحرّة المؤمنة؛ لكثرة نفقتهنّ.

ثمّ قال: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾ و«العنت» في الأصل كسر العظم بعد إصلاحه، وفيه ألم شديد، ويقال لكلّ شيء فيه مشقّة كثيرة: «فيه عنت».

ويظهر هذا من روايات العامّة أيضاً، فقد روى البيهقي عن ابن عبّاس تارة: أنّه استثنيت نساء أهل الكتاب بآية المائدة من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ وتارة: أنّها نسخت بها^١.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ حرمة نكاح الكافرات وإن وردت في ثلاث آيات من القرآن الكريم، ولكن نسخت بالنسبة إلى الكتابيات بآية المائدة، أو خصّصت بها.

نظرة في الروايات الواردة في المقام

وأما أخبار الباب، فهي على طوائف ثلاث، وأكثرها تدلّ على جواز النكاح مطلقاً، وقليل منها يدلّ على عدم الجواز، والأقل منها يدلّ على التفصيل بين العقد الدائم والموقت:

الطائفة الأولى: وهي روايات كثيرة وردت في أبواب مختلفة في الباب الثاني والخامس والسابع والثامن والتاسع من أبواب ما يحرم بالكفر:

١- ما عن معاوية بن وهب وغيره جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل المؤمن، يتزوّج اليهودية والنصرانية؟ فقال: «إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهودية والنصرانية؟!».

فقلت له: يكون له فيها الهوى، قال: «فإن فعل فليمنعها من شرب الخمر، وأكل

١. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ١٧١.

لحم الخنزير، واعلم أنّ عليه في دينه غضاضة»^١.

وهي تدلّ على الجواز مع كراهة.

٢- ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «لا ينبغي للمسلم أن يتزوَّج يهودية ولا نصرانية وهو يجد مسلمة حرّة أو أمة»^٢.

والتعبير بـ«لا ينبغي» دليل على الجواز مع الكراهة، فتدبّر.

٣- رواية يونس، عنهم عليهم السلام والتعبير فيها، أيضاً بـ«لا ينبغي»^٣.

٤- ما رواه حفص بن غياث قال: كتب بعض إخواني أن أسأل أبا عبدالله عليه السلام عن مسائل، فسألته عن الأسير يتزوَّج في دار الحرب؟ فقال: «أكره ذلك، فإن فعل في بلاد الروم فليس هو بحرام، هو نكاح وأمّا في الترك والديلم والخرز فلا يحلّ له ذلك»^٤.

ولعلّ الظاهر أنّ الطوائف الثلاث كانوا آنذاك من الوثنيين، وأمّا بلاد الروم فكانوا من المسيحيين.

٥- ما رواه الزُّهري، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «لا يحلّ للأسير أن يتزوَّج مادام في أيدي المشركين؛ مخافة أن يولد له، فيبقى ولده كافراً في أيديهم»^٥.

وظاهره الجواز حتّى بالنسبة إلى المشركة إذا لم يخف على ولدها من الشرك. ولكنها معرض عنها لا يعباؤها.

٦- ما في «تفسير النعماني» بإسناده عن علي عليه السلام وحاصله: أن آية ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ... وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾ نسخ نصفها الأوّل، دون نصفها الثاني، وناسخها آية المائة^٦.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٢، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٢، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٢، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٢، الحديث ٤.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٢، الحديث ٥.

٦. المحكم والمتشابه: ٢٨؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٢،

الحديث ٦.

وهي دليل على ما ذكر سابقاً: من أن آية حرمة نكاح المشركات، عامّة تشمل الكتابية وغيرها، ولكنها - على كلّ حال - دالة على المقصود.

٧- ما رواه أبو مريم الأنصاري قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن طعام أهل الكتاب ونكاحهم، حلال هو؟ قال: «نعم، قد كانت تحت طلحة يهودية»^١.
إشارة إلى أنه لو كان نكاحهم حراماً لمنعه رسول الله ﷺ لأنه كان من الصحابة المعروفين.

٨- ومثله ما رواه محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام وهو أيضاً يشير إلى نكاح طلحة^٢.
٩- ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تتزوج اليهودية والنصرانية على المسلمة»^٣.

وهي تدلّ بالمفهوم على جواز تزويجها بدون ذلك.
ومنها: الروايات: ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ من هذا الباب؛ أي ما رواه سماعة، وعبدالرحمان بن أبي عبدالله، وهشام بن سالم، وأبوبصير، عن الصادق عليه السلام^٤، وكلّها تدلّ على جواز نكاح اليهودية والنصرانية لا على المسلمة.

ولا يخفى: أنّها جميعاً عامّة تشمل العقد الدائم والموقت، بل بعضها كالصريح في العقد الدائم، مثل ما جاء في طلحة، وما ورد في عدم إدخال اليهودية والنصرانية على المسلمة وغيرها، فدلتها على قول المشهور - وهو الجواز مطلقاً - ممّا لا غبار عليه.
الطائفة الثانية: ما تدلّ على حرمة نكاح الكتابيات مطلقاً، وهي روايات:

١- ما عن زرارة بن أعين قال: «لا يصلح للمسلم أن ينكح يهودية، ولا نصرانية، إنّما يحلّ منهنّ نكاح البله»^٥.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٧، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٧، الحديث ٢، ٣، ٤ و ٥.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٣، الحديث ١.

وهي ضعيفة بالمعلّى بن محمّد؛ فإنّه مضطرب الحديث، كما ذكره العلامة في «الخلاصة»^١، والنجاشي في كتابه^٢، وقريب منهما غيرهما. ومع هذا فدلالته جيّدة؛ لأنّ قوله: «لا يصلح» دليل على الحرمة بقريّة الحصر المذكور في ذيلها: «إنّما يحلّ...».

ومنه يظهر أنّ الإيمان ليس شرطاً، إنّما المانع هو الكفر المنفي في البله. ٢- ما رواه علي بن إبراهيم في «تفسيره» عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾ يقول: من كانت عنده امرأة كافرة - يعني على غير ملّة الإسلام، وهو على ملّة الإسلام - فليعرض عليها الإسلام، فإن قبلت فهي امرأته، وإلا فهي بريئة منه، فهي الله أن يستمسك بعصمتها^٣. وهي أيضاً ضعيفة سنداً بأبي الجارود؛ أي زياد بن المنذر، فقد وردت في ذمّه روايات كثيرة^٤. مضافاً إلى إرسال الحديث.

ودلالته أيضاً ضعيفة؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه هو تفسير معنى الآية، وقد عرفت أنّ الآية منسوخة أو مخصّصة بآية المائدة: ﴿الْيَوْمَ أَحْلَلْ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ...﴾. ٣- ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل المسلم، يتزوّج المجوسية؟ فقال: «لا»^٥. وظاهره الحرمة، وسنده معتبر ظاهراً، ولكنّه مختصّ بالمجوسية، فهو أخصّ من المدعى.

١. خلاصة الأقوال: ١٦٥٣/٤٠٩.

٢. رجال النجاشي: ١١١٧/٤١٨.

٣. تفسير القمّي ٢: ٣٦٣؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، الحديث ٧.

٤. اختيار معرفة الرجال ٢٢٩/٤١٣-٤١٧.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٦، الحديث ١.

٤- ما رواه منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام^١ ومفاده مفاد الحديث السابق من حيث الحرمة في المجوسية، ولكنه ضعيف بمحمد بن خالد الطيالسي. **وهناك أربع روايات كلها تدلّ على أنّ آية ﴿الْمُحْصَنَاتُ...﴾ نسخت بآية: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾**

١- ما عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ فقال: «هي منسوخة بقوله: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾»^٢.

٢- ما عن الحسن بن الجهم قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: «يا أبا محمد، ما تقول في رجل تزوّج نصرانية على مسلمة؟» قال: قلت: جعلت فداك، وما قولي بين يديك!!

قال: «لتقولنّ؛ فإنّ ذلك يعلم به قولي» قلت: لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة، ولا غير مسلمة.

قال: «ولم؟» قلت: لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾. قال: «فما تقول في هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ؟﴾» قلت: فقوله: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ نسخت هذه الآية فتبسّم، ثمّ سكت^٣.

٣- ما عن زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا ينبغي نكاح أهل الكتاب» قلت: جعلت فداك، وأين تحريمه؟ قال: «قوله: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾»^٤.

٤- ما عن الفضل بن الحسن الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١، الحديث ٤.

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴿١﴾ قال: روى أبو الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ وبقوله: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾»^١.

وهذه الرواية كلها تدلّ على أن آية المائدة نسخت بآية البقرة، أو آية الممتحنة، وآية النساء^٢.

لكن يشكل جداً الاعتماد عليها، بل الذي يظهر من القرائن المختلفة، أن المائدة آخر سورة نزلت على رسول الله ﷺ ففي رواية زرارة المعتبرة في أبواب الوضوء، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «جمع عمر أصحاب رسول الله ﷺ وفيهم علي عليه السلام فقال: ما تقولون في المسح على الخفين؟ فقام المغيرة بن شعبه فقال: رأيت رسول الله يمسخ على الخفين، فقال علي عليه السلام: قبل المائدة، أو بعدها؟ فقال: لا أدري، فقال علي عليه السلام: سبق الكتاب الخفين؛ إنما نزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثة»^٣.

وقريب منها رواية أبي بكر بن حزم^٤.

وقد عرفت ممّا نقله المرتضى من «تفسير النعماني» أيضاً ما يدلّ عليه. بل اشتمال المائدة على آية التبليغ ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ...﴾^٥ وآية الإكمال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾^٦ وقرائن أخرى، كلّها شاهد على أن آية المائدة لم تنسخ، والله العالم.

١. مجمع البيان ٣: ٢٥١؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١، الحديث ٧.

٢. البقرة (٢): ٢٢١؛ الممتحنة (٦٠): ١٠؛ النساء (٤): ٢٥.

٣. وسائل الشيعة ١: ٤٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٨، الحديث ٦.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٦٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٤٨.

٥. المائدة (٥): ٦٧.

٦. المائدة (٥): ٣.

فقد تحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الروايات المانعة عن نكاح الكتائية مطلقاً، على قسمين:

قسم منها يدلّ على أنّ آية المائدة منسوخة بآية البقرة، أو النساء، أو الممتحنة^١. ولكن يعارضها ما يدلّ على العكس؛ وأنّ المائدة آخر سورة نزلت على رسول الله ﷺ وهذه الروايات وإن كانت واردة في مسألة عدم جواز المسح على الخفين، ولكنها دالة على المطلوب أيضاً على كلّ حال. ومع تعارض هاتين الطائفتين يشكل العمل بواحدة منهما. بل فتوى المشهور بجواز نكاح الكتائية واشتহার الثاني بين أرباب التفاسير، يوجب ترجيح الثانية وترك الأولى، فالاستدلال بها للمنع مشكل جداً.

وقسم آخر يدلّ على المنع مع قطع النظر عن الآيات، وهي:

١- ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن نصارى العرب، أتؤكل ذبائحهم؟ قال: «كان علي عليه السلام ينهى عن ذبائحهم وصيدهم، وعن مناكحتهم»^٢.

وهي وإن كانت مقصورة على نصارى العرب، ولكن من الواضح عدم الفرق.

٢- ما عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «وما أحبّ للرجل المسلم أن يتزوَّج اليهودية ولا النصرانية؛ مخافة أن يتهود ولده أو يتنصر»^٣. ولكنّ الإنصاف: أنّها لو لم تكن على خلاف المطلوب أدلّ، فعلى الأقلّ لا تدلّ على الحرمة؛ بقرينة قوله: «ما أحبّ» وبقرينة التعليل، كما لا يخفى.

٣- ما عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن نكاح اليهودية والنصرانية، قال: «لا يصلح للمسلم أن ينكح يهودية، ولا نصرانية، إنّما يحلّ منهنّ

١. البقرة (٢): ٢٢١؛ النساء (٤): ٢٥ والممتحنة (٦٠): ١٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١، الحديث ٥.

نكاح البله^١.

وقوله: «لا يصلح» بمعنى «يحرم» بقرينة قوله: «إنما يحلّ» في ذيلها. هذا. **والإنصاف:** أنّ روايات الجواز أظهر وأشهر. ويمكن حمل الروايات الناهية على الكراهة، كما يظهر من بعض ما سبق من التعبير بـ «أكره» أو «لا يصلح» أو «ما أحبّ» وأمثال ذلك.

وعلى فرض عدم إمكان الجمع العرفي، فلا شكّ في أنّ روايات الجواز مقدّمة؛ لموافقته لكتاب الله؛ أي في سورة المائدة، ولقول المشهور؛ لأنّهم بين قائل بالجواز مطلقاً، وقائل بالتفصيل بين الدوام فيحرم، والمتعة فتجوز، فروايات المنع مردودة عندهم، فالقول بالحليّة مطلقاً أقوى.

حول التفصيل بين الدائم والموقت

وأما التفصيل بين الدوام والمتعة - ولعلّه الأشهر بين المتأخّرين - فغاية ما استدلّ به لهذا القول روايات:

١- ما عن الحسن بن علي بن فضال، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يتمّمع الرجل باليهودية والنصرانية وعنده حرّة»^٢.

والرواية مرسلة، ولا مفهوم لها حتّى يستدلّ به على التفصيل، ولو كان لها مفهوم فهو بالنسبة إلى نكاح الكتابية على المسلمة.

٢- ما عن زرارة قال: سمعته يقول: «لا بأس أن يتزوّج اليهودية والنصرانية متعة وعنده امرأة»^٣.

وفي سندها محمّد بن سنان، وفيه إشكال مشهور. ولو كان لها مفهوم فلعلّه

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٤، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٤، الحديث ٢.

بالنسبة إلى ما عرفت في سابقتها.

٣- ما عن الحسن التفليسي قال: سألت الرضا عليه السلام: أيتمّتع من اليهودية والنصرانية؟ فقال: «يتمّتع من الحرّة المؤمنة أحبّ إليّ، وهي أعظم حرمة منها»^١. وفي سندها أيضاً ضعف بالحسن التفليسي؛ فإنّه مجهول الحال. مضافاً إلى أنّ السؤال كان عن المتعة، فأجابه فيها، فلا دلالة لها على عدم جواز الدائم أصلاً.

٤- ما عن إسماعيل بن سعد الأشعري قال: سألته عن الرجل، يتمّتع من اليهودية والنصرانية؟ قال: «لا أرى بذلك بأساً».

قال: قلت: فالمجوسية؟ قال: «أمّا المجوسية فلا»^٢.

والظاهر اعتبار سند الرواية، إلا أنّ السؤال والجواب مقصوران على المتعة، ولا مفهوم لها.

٥- ما عن محمد بن سنان، عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن نكاح اليهودية والنصرانية، فقال: «لا بأس». فقلت: فمجوسية؟ فقال: «لا بأس به» يعني متعة^٣. وسندها أيضاً ضعيف بمحمد بن سنان. ولكن لا مفهوم لها، كما هو واضح. ولعلّ الوجه في استدلال مشهور المتأخّرين بهذه الروايات - مع ضعف أسانيد معظمها - صحّة واحدة منها تكون هي العمدة. مضافاً إلى تضافرها في نفسها. ولكن قد عرفت عدم وجود مفهوم لها.

اللهمّ إلا أن يجمع بين الأخبار المجوّزة والناهية بالحمل على التفصيل، وتجعل هذه الروايات الخمس قرينة على هذا الجمع.

والإنصاف: أنّ هذا الجمع ممّا لا يساعده الوجدان أولاً؛ لما عرفت من أنّ حمل الروايات المجوّزة على خصوص النكاح المنقطع، بعيد جدّاً؛ لأنّ الفرد الغالب من

١. وسائل الشيعة ٢١: ٢٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٧، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٣٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٣، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٣٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٣، الحديث ٤.

النكاح المنصرف إليه اللفظ هو الدائم، ولاسيما في مثل رواية طلحة^١، ومثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...﴾^٢.

وثانياً: أن الجمع بحمل الروايات الناهية على الكراهة أولى؛ لدلالة قرائن كثيرة عليه، وقد عرفت الإشارة إليها.

والحاصل: أن الأقوى بحسب الأدلة الشرعية هو جواز نكاح الكتابية مطلقاً. ولكن فتح هذا الباب على المسلمين، ربما يوجب اختلاطهم بغيرهم وذهاب أصلتهم وقوتهم وشوكتهم بعد هذا الاختلاط، كما يرى في بعض العوائل، فالأحوط ترك النكاح الدائم مع الحكم بالجواز في المتعة؛ لعدم وجود هذا الإشكال فيه. هذا. ولو قلنا بنجاسة الكفار حتى أهل الكتاب، كان في الحكم بجواز الدائم إشكال؛ لعدم إمكان التحرز من الزوجة طول العمر، كما هو واضح.



١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، الحديث ٣.

٢. المائدة (٥): ٥.

(مسألة ١): الأقوى حرمة نكاح المجوسية، وأمّا الصابئة ففيها إشكال؛ حيث إنه لم يتحقق عندنا إلى الآن حقيقة دينهم، فإن تحقق أنهم طائفة من النصارى - كما قيل - كانوا بحكمهم.

نكاح المجوسية والصابئة

أقول: لعلّ المشهور بين الأصحاب - كما ذكره في «الجواهر» - حرمة نكاح المجوسية، بل ادّعى الإجماع عليها^١. ويدلّ عليها جميع الأدلّة الدالّة على حرمة نكاح الكافرة على نحو عامّ، من الآيات والروايات بعد عدم ثبوت كون المجوس من أهل الكتاب حتّى يدخلوا في الاستثناء بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾^٢، وغيره.

ويدلّ عليها أيضاً روايات كثيرة خاصّة، وهي على طائفتين: ما يدلّ على عدم الجواز مطلقاً، وما يدلّ على عدمه استدامة، ولا يبعد الأخذ بالأولوية في عدم جوازه ابتداءً أيضاً:

١ - صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل المسلم، يتزوّج المجوسية؟ فقال: «لا، ولكن إذا كانت له أمة مجوسية فلا بأس أن يطأها ويعزل عنها، ولا يطلب ولدها»^٣.

والرواية معتبرة سنداً، واضحة دلالة.

٢ - ما عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه عن علي عليه السلام: «أنّ امرأة مجوسية

١. جواهر الكلام ٣٠: ٤٤.

٢. المائدة (٥): ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٦، الحديث ١.

أسلمت قبل زوجها، فقال علي عليه السلام: لا يفرّق بينهما، ثمّ قال: إن أسلمت قبل انقضاء عدّتها فهي امرأتك، وإن انقضت عدّتها قبل أن تسلم ثمّ أسلمت، فأنت خاطب من الخطّاب»^١.

والرواية ضعيفة سنداً بالسكوني، وفي دلالتها اضطراب ظاهر. وكأنّ المراد منها هو عدم جواز الاستمرار على نكاح المجوسية لو أسلم الزوج قبلها ولم تسلم حتّى مضت عدّتها. هذا.

ولكن في نسخة «التهذيب» و«الاستبصار» ما يرفع الاضطراب، ويخرج الحديث عن محلّ الكلام، وإليك نصّه: «أنّ امرأة مجوسية أسلمت قبل زوجها، قال علي عليه السلام: «خطاباً لزوجها المجوسي: «أتسلم؟ قال: لا، ففرّق بينهما، ثمّ قال: إن أسلمت قبل انقضاء عدّتها فهي امرأتك...»^٢ الحديث.

فالحديث ناظر إلى حرمة استدامة نكاح الزوجة المسلمة مع غير المسلم، وهو غير ما نحن بصدده.

٣- ما عن منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مجوسي كانت تحته امرأة على دينه، فأسلم، أو أسلمت، قال: «ينتظر بذلك انقضاء عدّتها، فإن هو أسلم أو أسلمت قبل أن تنقضي عدّتها فهما على نكاحهما الأوّل، وإن هي لم تسلم حتّى تنقضي العدة فقد بانّت منه»^٣.

وهناك طائفة ثالثة من الروايات تدلّ على الجواز في خصوص المتعة. ولكنّها كلّها ضعاف. مضافاً إلى إعراض المشهور عنها، كرواية محمد بن سنان، ورواية منصور الصيقل^٤.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٢.

٢. تهذيب الأحكام ٧: ٣٠١ / ١٢٥٧؛ الاستبصار ٣: ١٨٢ / ٦٦١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٣٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٣، الحديث ٤ و٥.

بحث حول عقائد المجوس وأحكامهم

لا يزال الفقهاء من الأصحاب وغيرهم يتكلمون عن عقائد المجوس تارة، وعن أحكامهم في الإرث والنكاح والديات والذمة والجزية والطهارة وغيرها أخرى، فلا بأس ببسط الكلام فيهما هنا وإن استوفينا الكلام حولهما في أبواب الديات:

أما عقائدهم، فقد قال الشهيد الثاني في «المسالك»: «بقي الكلام في المجوسية، فإنّ الظاهر عدم دخولها في أهل الكتاب؛ لقول النبي ﷺ: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»^١، فإنّ فيه إيماً إلى أنّهم ليسوا منهم، ولذلك قيل: إنهم ممّن لهم شبهة كتاب. وقد روي: «أنهم حرّفوا كتابهم فرفع». وأيضاً فلا يلزم أن يسنّ بهم سنّتهم في جميع الأحكام، وظاهر الرواية كونه في الجزية»^٢.

وقال شيخ الطائفة في «المبسوط» ما حاصله: أنّ المشركين على ثلاثة أصناف: قسم لهم كتاب؛ وهم اليهود والنصارى، أهل التوراة، وأهل الإنجيل. وقسم لهم شبهة كتاب؛ وهم المجوس. وقال قوم: هم أهل كتاب، فقد كان لهم كتاب، ثمّ نسخ ورفع. ثمّ ذكر اختلاف الأصحاب في أحكامهم. وقسم لا كتاب لهم، ولا شبهة، كعبدة الأوثان. ثمّ ذكر أحكام كلّ واحد من هذه الأصناف^٣.

وقال ابن قدامة في «المغني»: «وليس للمجوس كتاب، ولا تحلّ ذبائحتهم، ولا نكاح نسائهم، نصّ عليه أحمد، وهو قول عامّة العلماء إلاّ أبا ثور، فإنّه أباح ذلك؛ لقول النبي ﷺ: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب». ثمّ فسّر الرواية: «بأنّ المراد منها حقن دمائهم؛ وإقرارهم بالجزية»^٤.

١. وسائل الشيعة ١٥: ١٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٤٩، الحديث ٥.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٣٦١.

٣. المبسوط ٤: ٢٠٩ - ٢١٠.

٤. المغني، ابن قدامة ٧: ٥٠٢ (مع التلخيص).

إذا عرفت كلمات فقهاء الخاصّة والعامة إجمالاً، فلنرجع إلى البحث عن عقائدهم وأحكامهم:

أما عقائدهم، فالذي يظهر من الموسوعات المختلفة وكتب الملل والنحل والتأريخ والتفسير وغيرها، أنّهم يعتقدون بالأمر التالية:

الأول: أنّهم معتقدون بمبدأين للعالم: مبدأ الخير، ومبدأ الشرّ، ويسندون جميع الخيرات في العالم إلى مبدأ الخير، ويسندون الشرور إلى مبدأ الشرّ. والظاهر أنّ الذي دعاهم إلى ذلك، توهم عدم إمكان صدور كليهما عن مبدأ واحد؛ لوجوب وجود السخية والمجانسة بين العلة والمعلول.

ولكن بطلانه واضح؛ لأنّ الشرور - على ما هو الحقّ - ليست أموراً وجودية بل كلّها أمور عدمية، كعدم السلامة، والثروة، والأمن، وغير ذلك، وما لا وجود له ليس له علة.

سلمنا أنّها أمور وجودية، ولكنّ الذي تعدّه من الشرور قد يكون من الخيرات، ونحن لا نعرفه؛ لقلة علمنا ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾^١ فكثير من الحيّات والعقارب لها سموم نافعة جدّاً، ولذا نرى حفظها وتكثيرها في المؤسّسات الطّبيّة، وهكذا غيرها ممّا هو كثير جدّاً، وكم ورد في القرآن من إشارات نافعة إلى فوائد الظلمة وشبهها!!

الثاني: أنّ مبدأ الخير عندهم النور وما يسمّونه: (يزدان) ومبدأ الشرور هو الظلمة وما يسمّى به (أهريمن) وهم وإن كانوا في الظاهر وتبيين، ثنوين، ولكنهم في الواقع قائلون بالتوحيد؛ وإنّ المبدأ الوحيد للعالم هو (يزدان) وأمّا (أهريمن) فهو مخلوق له؛ لظهور فكرة سيّئة له، وهي أنّ (يزدان) تفكّر في أنّه لو كان له منازع ماذا كان يتّفق؟ فوجد (أهريمن) من هذه الفكرة السيّئة.

كما أنهم يعتقدون أنّ من الواجب على الناس عبادة (يزدان) ورفض (أهريمن) وسوف يغلب (يزدان) على (أهريمن).

الثالث: أنّ العناصر عندهم أربعة: الماء، والتراب، والريح، والنار، وكلّها عندهم مقدّسة، ولكن قداسة النيران أكثر، ولذا يبنون بيوت النيران في جميع أماكنهم، ويدّعون أنّهم ليسوا عبدة النيران؛ وإنّ دليلاً بعض ظواهر حالاتهم على ذلك.

الرابع: أنّ من عقائدهم أيضاً أنّ أوّل إنسان خلق هو (كيومرث) لا آدم، كما أنّهم يعتقدون أنّه كان لهم نبي وكتاب سماوي. ولكن هل كان نبيهم هو (زردشت) أو غيره؟ فذلك غير واضح. بل وجود رجل في التاريخ باسم (زردشت) غير معلوم.

وقد يقول بعض: إنّ شخص خيالي موهوم؛ لاختلاف القائلين بوجوده اختلافاً شديداً، فبعضهم يرى أنّه كان يعيش قبل ميلاد المسيح بأحد عشر قرناً، حينما يرى آخرون أنّه كان يعيش في خمسة قرون قبله، فالاختلاف في ستّة قرون. ويستفاد من بعض الروايات أنّ اسم نبيهم كان خالد بن سليمان.

الخامس: أنّ جماعة من أرباب السير يروون اسم كتابه (أوستا) والحال أنّه في بعض الروايات سُمّي بـ(جاماسب) أو (جاماس) ولا يبعد أن تكون لهم كتب متعدّدة، وفي غير واحد من الروايات: «أنّهم قتلوا نبيهم، وأحرقوا كتابهم السماوي»^١ هذه نبذة ملخّصة من عقائدهم الدينية.

وأما أحكامهم، فهل يجري في حقّهم جميع أحكام أهل الكتاب، أو لا يجري شيء منها عليهم، أو يفصل بين هذه الأحكام؟

الظاهر أنّ المشهور على التفصيل. ولا بدّ لنا من البحث عن كونهم من أهل الكتاب على نحو كليّ، ثمّ نتكلّم في كلّ حكم منها إجمالاً، ونرجئ شرحها إلى محالّها:

١. وسائل الشيعة ١٥: ١٢٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٤٩.

أما الأول، فهناك روايات تدلّ بعمومها على أنّ المجوس من أهل الكتاب، أو ملحقون بأهل الكتاب:

١- ما رواه زرارة قال: سألته عن المجوس، ما حدّهم؟ فقال: «هم من أهل الكتاب، ومجراهم مجرى اليهود والنصارى في الحدود والديات»^١.
والرواية معتبرة الإسناد، ولا يضرّها الإضمار؛ فإنّ زرارة لا يسأل غير الإمام عليه السلام وذكر الحدود والديات في ذيل الرواية من قبيل ذكر المثال؛ لأنّه قال عليه السلام في أولها: «هم من أهل الكتاب» والمراد من الحدّ في أولها هو الحكم على نحو مطلق، كما هو ظاهر.

٢- مرسلّة أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المجوس، أكان لهم نبي؟ فقال: «نعم، أما بلغك كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى أهل مكّة... فكتب إليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أنّ المجوس كان لهم نبي فقتلوه، وكتاب أحرقوه؛ أتاهم نبينهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور»^٢.

٣- رواية أخرى مسندة عن أبي يحيى الواسطي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المجوس، فقال: «كان لهم نبي قتلوه، وكتاب أحرقوه؛ أتاهم نبينهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور، وكان يقال له: (جاماسب)»^٣.

ولعلّ الروایتين ترجعان إلى واحدة. والمراد من «اثني عشر ألف جلد ثور» أنّه كان ما يكتب عليه من القراطيس من جلد ثور، وهو غير بعيد؛ لأنّ الأقلام لم تكن دقيقة مثل اليوم، وكان يكتب على كلّ قرطاس كلمات قليلة.

وأما كون المراد اثني عشر ألف جزء من جلد ثور، فهو بعيد جدّاً؛ لأنّ لازمه أن يكون كتاب نبينهم ألف مرّة أكبر من القرآن تقريباً؛ فيما إذا كان كلّ جلد ثور يساوي

١. وسائل الشيعة ٢٩: ٢٢٠، كتاب الديات، أبواب ديات النفس، الباب ١٣، الحديث ١١.

٢. وسائل الشيعة ١٥: ١٢٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٤٩، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٥: ١٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٤٩، الحديث ٣.

٥٠ ورقة من كتبنا.

٤- ما عن الأصبع بن نباتة: أن علياً عليه السلام قال على المنبر: «سلوني قبل أن تفقدوني» فقام إليه الأشعث فقال: يا أمير المؤمنين، كيف يؤخذ الجزية من المجوس ولم ينزل عليهم كتاب، ولم يبعث إليهم نبي؟! فقال: «بلى يا أشعث، قد أنزل الله إليهم كتاباً، وبعث إليهم نبياً»^١.

وسند الرواية ضعيف، كأسناد كثير من روايات الباب، لكنّها متضافرة، وقد عمل بها الأصحاب، ولذا قال في «روضة المتّقين»: «والأخبار في أمر المجوس كثيرة لا تخلو من ضعف، ولكن عمل الأصحاب عليها»^٢.

٥- ما عن علي بن علي بن دعبل، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: سُنُّوا بهم سنّة أهل الكتاب» يعني المجوس^٣.

وهذه الرواية الأخيرة مروية من طرق العامّة أيضاً. ولكن قال ابن قدامة في كتابه أنّه دليل على أنّه لا كتاب لهم، وإنّما أراد به النبي صلى الله عليه وآله حقن دمائهم، وإقرارهم بالجزية، لا غير^٤.

ويمكن المناقشة في كلامه أولاً: بأنّ قوله صلى الله عليه وآله: «سُنُّوا بهم سنّة أهل الكتاب» إشارة إلى أنّه كان المعروف عندهم من عنوان «أهل الكتاب» اليهود والنصارى الذين أنزلت عليهم التوراة والإنجيل، ولم يكونوا يعرفون للمجوس كتاباً، فقال صلى الله عليه وآله: اللازم إجراء أحكام اليهود والنصارى عليهم، فلا منافاة بين هذا التعبير وبين ما ورد فيهم في روايات كثيرة: أنّه كان لهم نبي، وكتاب كذاوكذا.

١. وسائل الشيعة ١٥: ١٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٤٩، الحديث ٧.

٢. روضة المتّقين ٣: ١٥٧.

٣. وسائل الشيعة ١٥: ١٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٤٩، الحديث ٩.

٤. المغني، ابن قدامة ٧: ٥٠٢.

وبعبارة أخرى: عنوان «أهل الكتاب» كان منصرفاً إلى اليهود والنصارى عند العرب، فأمر ﷺ بإجراء أحكامهم على المجوس؛ لكونهم في الواقع من أهل الكتاب.

وثانياً: على فرض قبول عدم وجود الكتاب لهم وخروجهم عن عنوان «أهل الكتاب» إلا أن حكمه ﷺ بقوله: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب» عامّ شامل لجميع الأحكام إلا ما خرج بالدليل، والعجب من ابن قدامة من تخصيصه بالجزية، مع نقل الرواية مطلقاً في كتب كثيرة، منها: «فتح الباري في شرح صحيح البخاري»^١، و«بداية المجتهد» لابن رشد^٢، و«موطأ مالك»^٣، وغيرها؛ حتى أن نقل ابن قدامة ليس فيه تقييد.

والحاصل: أن المجوس إمّا ملحقون بأهل الكتاب، أو هم من أهل الكتاب، والثاني هو الأقوى.

ولعلّ إصرار جمع من فقهاء العامة على نفي كون المجوس من أهل الكتاب؛ لبعض التعصبات القومية العربية في مقابل الفرس.

وأما الروايات الخاصة، فهي أيضاً كثيرة وردت في أبواب مختلفة، منها: ما عرفت من الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو وما فيها من حكم الجزية، وما ورد في الباب ١٣ من أبواب ديات النفس^٤، وقد ورد في هذا الباب أكثر من سبع روايات كلّها تدلّ على أنّهم بحكم اليهود والنصارى، وبعض ما ورد في أبواب الطهارة والنجاسة^٥، إلى غير ذلك.

١. فتح الباري ٦: ١٨٦.

٢. بداية المجتهد ١: ٤٠٥.

٣. الموطأ ١: ٢٧٨.

٤. وسائل الشيعة ٢٩: ٢١٧، كتاب الديات، أبواب ديات النفس، الباب ١٣.

٥. وسائل الشيعة ٣: ٤١٩، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ١٤.

بحث حول أنّ الصابئة من أهل الكتاب

أمّا الصابئة، فقد عرفت كلام «التحرير» وإشكاله فيهم؛ لأنّه لم يتحقّق عنده كونهم من النصارى، وأنّ إجراء حكم النصارى عليهم موقوف على ثبوت كونهم منهم. هذا. وكلمات الأصحاب وغيرهم في حقّ الصابئين مختلفة جداً نشير إلى بعضها:

منها: أنّهم يعبدون الكواكب، فهم مثل عبدة الأوثان والمشرّكين، قال علي بن إبراهيم في «تفسيره»: «الصابئون قوم لا مجوس، ولا يهود، ولا نصارى، ولا مسلمون، وهم يعبدون الكواكب والنجوم»^١.

وقال شيخ الطائفة في «المبسوط»: «والصحيح في الصابئ أنّهم غير النصارى؛ لأنّهم يعبدون الكواكب»^٢.

كما صرّح في «الخلافة» بأنّ الصابئة لا تجري عليهم أحكام أهل الكتاب، وادّعى إجماع الفرقة عليه^٣.

ومنها: أنّ دينهم يشبه النصارى، قال الخليل بن أحمد في «كتاب العين» في مادّة «صبا»: «إنّ الصابئين قوم دينهم شبيه النصارى، إلّا أنّ قبلتهم نحو مهبّ الجنوب حيال منتصف النهار، يزعمون أنّهم على دين نوح»^٤.

ومنها: أنّهم جنس من النصارى، كما حكاه في «المغني» عن أحمد، وعن الشافعي^٥. ولكن للشافعي قول آخر؛ وهو أنّه لا تجري عليهم أحكام النصارى.

ومنها: أنّ الصابئين فرقة يعبدون الملائكة، ويقروؤون الزبور، ويتوجّهون نحو القبلة^٦.

١. تفسير القمّي ١: ٤٨.

٢. المبسوط ٤: ٢١٠.

٣. الخلافة ٤: ٣١٨-٣١٩، المسألة ٩٣.

٤. كتاب العين ٧: ١٧١.

٥. المغني، ابن قدامة ٧: ٥٠١.

٦. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢: ١٠٥٧.

ومنها: أنهم تابعون ليحيى بن زكريّا، ولهم كتاب يدعون أنه نزل به جبرئيل على يحيى، يسكنون على شاطئ الأنهار الكبيرة، ولهم تعلق خاصّ عقائدي بهذه الأنهار، ولذلك جماعة منهم يسكنون في جنوب إيران في الأهواز وعبّادان وخرمشهر وشادگان على شاطئ كارون وأروند رود، ويغلب على عقائدهم القول الأخير.

ومنها: ما قد يقال من أنهم فرق مختلفة؛ بعضهم مؤمنون بشريعة موسى أو شريعة عيسى، وبعضهم يعبدون الكواكب، أو الملائكة^١، إلى غير ذلك.

والسرّ في اختلاف الأقوال فيهم، أنهم يسرّون عقائدهم ويخفونها عن غيرهم، ولا يعتقدون بنشر مذهبهم وتبليغه إلى غيرهم، كما أنهم يخفون كتبهم عن غيرهم. هذا. ولم يرد في حكمهم شيء في الروايات، ولكن يظهر من الآيات القرآنية أنهم كانوا من أهل الكتاب، فقد وردت فيهم ثلاث آيات في الذكر الحكيم:

الأولى: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^٢.

الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ^٣ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^٤.

وقد ذكر المفسّرون تفاسير كثيرة لهاتين الآيتين، ولكن الإِنصاف أن تفسيرهما ظاهر؛ وهو أن كلّ واحد من هذه الطوائف الأربع إذا كان مؤمناً حقيقة وعمل أعمالاً

١. راجع: جواهر الكلام ٣٠: ٤٥.

٢. البقرة (٢): ٦٢.

٣. ﴿الصَّابِئُونَ﴾ هنا مرفوع، مع أن مقتضى القاعدة أن يكون منصوباً، كالأية السابقة. وقد أُجيب بوجوه، أحسنها أن يكون معطوفاً على المحلّ؛ فإنّ محلّ اسم «إنّ» في الواقع مرفوع، أو يكون مبتدأً خبره محذوف، والمعنى: والصابئون والنصارى كذلك.

٤. المائدة (٥): ٦٩.

صالحة وكان تابعاً لنبِيِّه في زمن ذلك النبي وما بعده قبل أن ينسخ، كان أجره على الله. ويدلّ على ذلك ذكر الأفعال بصورة الماضي: ﴿آمَنَ﴾ و﴿عَمِلَ﴾ أي في زمانه. اللهم إلا أن يقال: ﴿مَنْ﴾ ها هنا شرطية، فلا يكون الفعل ظاهراً في الماضي. ويشهد له ما ورد في شأن نزولها في سلمان الفارسي في قصّة طويلة؛ وأنه بعد إيمانه برسول الله ﷺ كان يتأسّف أسفاً شديداً على بعض أصدقائه السابقين من رهبان دير موصل؛ لأنّهم لم يدركوا نبي الإسلام ﷺ حتّى يؤمنوا به، فقال بعض الحاضرين بعد سماعه تأسّف سلمان: «إنّهم من أهل النار» فنزلت الآية وقالت: «إنّهم من أهل الجنّة؛ لأنّهم عملوا بما كان واجباً عليهم في زمانهم»^١، فهذا يكون دليلاً على أنّ هؤلاء المذكورين في الآية كلّهم - حتّى الصابئين - من أهل الكتاب. ومثلاً يدلّ على أنّهم من أهل الكتاب عطف المشركين عليهم في الآية ١٧ من سورة الحجّ، فلو كانوا مشركين لم يكن لعظفهم عليهم وجه.

إن قلت: آية فائدة لتكرار الإيمان في قوله: ﴿مَنْ آمَنَ﴾ مع أنّ الإيمان مذکور قبله، والمفروض أنّ المراد من أهل الكتاب أيضاً هم المؤمنون منهم؟! قلنا: المراد من الأوّل هو صورة الإيمان، ومن الثاني حقيقة الإيمان وكمالته وثباته واستقراره، كما في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ في سورة الحمد، والمراد منه الثبات على الإيمان والصراط المستقيم.

إن قلت: لعلّ المراد من الآية أنّ هؤلاء لو آمنوا برسول الله ﷺ في المستقبل، كانت لهم هذه المثوبات.

قلنا: - مضافاً إلى أنّ هذا خلاف ظاهر الفعل الماضي - إنّه لو كان هذا هو المراد من الآية، لكان ينبغي أن يضيف إلى هذه الطوائف، المشركين أيضاً، كما ورد في سورة الحجّ لبيان أمر آخر: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى

١. تفسير الطبري ١: ٣٦٢ - ٣٦٤.

وَالْمُجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ^١ فعدم ذكر المشركين دليل على أن المراد من الآية هو الأديان الإلهية السماوية، ومنه يظهر أن الصابئين من أهل الكتاب أيضاً، ولهم دين سماوي.

ومما ذكرنا ظهر الجواب عن شبهة اشتهرت في عصرنا؛ وهي أن مقتضى الآيتين قبول كل دين من أصحابه؛ وأن الطرق إلى الله مختلفة متكثرة، لكل منها فضيلة، وكل من اتبع ديناً إلهياً سماوياً في عصرنا فهو من أهل النجاة، ولا ينحصر الأمر بالمسلمين، وهذا ما يسمّى عندهم بـ(پلوراليسم) أو قبول كثرة الأديان، فهذا تفسير آخر للآية غير التفسيرين السابقين. هذا.

ولكنها ليست شبهة جديدة، فقد كان هذا الاعتقاد الفاسد الكاسد بين أرباب التصوّف منذ زمن طويل، ويعبّرون عنه بـ(صلح كلّ) وعلى كلّ حال هو منافٍ لصريح آيات القرآن، وهذه الآيات كثيرة:

منها: ما ورد قبل هذه الآية: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ^٢﴾.

حيث صرّحت الآية بأنّ اللازم على أهل الكتاب إقامة جميع ما أنزل إليهم، ولا سيّما البشارات التي وردت في كتبهم بالنسبة إلى رسول الله ﷺ كما أنّ الواجب عليهم قبول ما أنزل إليه ﷺ وإلا كانوا من الكافرين.

ومنها: ثلاث آيات في سورة البقرة صريحة في أنّه لا يقبل منهم إلا أن يؤمنوا بما أنزل على رسول الله ﷺ قال تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا...^٣﴾ و﴿بَلْ﴾ هنا للإضراب؛ أي لا يقبل منهم إلا الإسلام، فإنّه

١. الحجّ (٢٢): ١٧.

٢. المائدة (٥): ٦٨.

٣. البقرة (٢): ١٣٥.

ملة إبراهيم، كما قال تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾^١.
وقال عزّ من قائل في الآية التالية: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا...﴾ أي إلى
المسلمين؛ بقرينة ما بعده: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^٢.
ثمّ يصرّح بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ
تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^٣.
وهذا صريح في أنّ أهل الكتاب لا يهتدون إلى الحقّ إلا بعد الإيمان بجميع ما
أنزل على نبي الإسلام، وإلا كانوا في كفر وشقاق.
ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مَصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ
يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى
الْكَافِرِينَ﴾^٤.

كان اليهود يطلبون الفتح والنصر على الأوس والخزرج برسول الله ﷺ قبل
مبعته، فلمّا بعثه الله من العرب - لا من بني إسرائيل - كفروا به، وقد عرفوا صفاته
ونعوته من كتبهم، فلعنه الله على الكافرين.
وأمثال هذه الآيات - الصريحة في أنّ الله لا يقبل من الأمم السابقة إلاّ الإسلام -
كثيرة جدّاً، فكيف يمكن أن يقال: يجوز لأتباع كلّ دين من الأديان الماضية البقاء
على أديانهم ورفض الإسلام، والآيات يفسّر بعضها بعضاً؟!
وتأريخ حياته ﷺ مشحون بدعوة جميع الأقوام إلى الإسلام، وكتبه ﷺ
معروفة، ومباهلته مشهورة، فليس للآيتين المذكورتين تفسير إلاّ ما ذكرنا، كما أنّ
ظاهرها كون الصابئين من أهل الكتاب، والله العالم.

١. الحجّ (٢٢): ٧٨.

٢. البقرة (٢): ١٣٦.

٣. البقرة (٢): ١٣٧.

٤. البقرة (٢): ٨٩.

بقي هنا كلام في اشتقاق «الصابئين» والمعروف بين أرباب اللغة والمفسرين، أنه من «صبا» بمعنى الانحراف عن الحق، ويقال لكل من خرج من دين إلى دين آخر: «إنه صابئ» ذكره الفيومي في «المصباح المنير»^١، والشهرستاني في «الملل والنحل»^٢. ولكن ذكر جماعة من المحققين أن الكلمة عبرية مأخوذة من مادة «صبع» وهو بالعبرية بمعنى الخوض في الماء، وقد سقطت العين عند التعريب، وأبدلت بالهمزة، ولذا يقال لمحل اجتماعهم «المغتسلة» ولذا تكون لهم علاقة شديدة بالأنهار الكبار، ويعيشون في شواطئها. ويعتقد بعضهم أن معناه من له علاقة بالكواكب، ولذا قالوا: «إنهم يعبدونها». والعمدة هو ما ذكرنا من أنه يظهر من الآيات القرآنية أنهم من أهل الكتاب، والله العالم.



١. المصباح المنير: ٣٣٢.

٢. الملل والنحل، الشهرستاني ٢: ٦.

(مسألة ٢): العقد الواقع بين الكفار لو وقع صحيحاً عندهم وعلى طبق مذهبهم، يترتب عليه آثار الصحيح عندنا؛ سواء كان الزوجان كتابيين أو وثنيين أو مختلفين، حتى إنه لو أسلما معاً دفعة أقرّا على نكاحهما الأول؛ ولم يحتاج إلى عقد جديد، بل وكذا لو أسلم أحدهما أيضاً في بعض الصور الآتية. نعم، لو كان نكاحهم مشتملاً على ما يقتضي الفساد ابتداءً واستدامة كنكاح إحدى المحرّمات عيناً أو جمعاً جرى عليه بعد الإسلام حكم الإسلام.

حول نكاح الكفار

أقول: ها هنا فرعان:

الفرع الأول: أن نكاح غير المسلمين بينهم صحيح؛ سواء كانوا كتابيين، أو وثنيين، أو مختلفين. وهذا أمر إجماعي مسلم بين جميع المسلمين إلا شاذاً منهم، فقد قال شيخ الطائفة في «الخلافة»: «أنكحة المشركين صحيحة، وبه قال أبو حنيفة، والشافعي، والزهري، والأوزاعي، والثوري. وقال مالك: أنكحتهم فاسدة، وكذلك طلاقهم غير واقع؛ فلو طلق المسلم زوجته الكتابية، ثم تزوّجت بمشرك ودخل بها، لم يبيحها لزوجها المسلم. دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم»^١.

والظاهر أن خلاف مالك إنما هو في محلّ ابتلاء بعض المسلمين، كالمثال الذي ذكره، وإلا فمن البعيد جداً إجراء حكم السفاح على نكاحهم، وهل كان المسلمون في بدء الإسلام أولاد بغايا؛ حتى الذين ولدوا من النكاح بين الكفار بعد ظهور الإسلام، أو من يدخل الإسلام في أيّامنا؟! لا أظنّ أحداً يلتزم بذلك.

١. الخلافة ٤: ٣٣٣، المسألة ١١٢.

وقال المحقق الثاني رحمته الله في «جامع المقاصد»: «أنكحة أهل الذمة صحيحة، وكذا طلاقهم واقع عند عامة أهل الإسلام إلا مالكا، فإنه قال: لا تصح أنكحتهم، ولا يقع طلاقهم، وإنما يقرون عليها، وليس بشيء»^١، ثم استدلل ببعض الآيات الآتية. وأظهر من ذلك كله ما ذكره ابن قدامة في «المغني» فإنه قال: «أنكحة الكفار صحيحة يقرون عليها إذا أسلموا، أو تحاكموا إلينا؛ إذا كانت المرأة ممن يجوز ابتداء نكاحها في الحال، ولا ينظر صفة عقدهم وكيفيته، ولا يعتبر له شروط أنكحة المسلمين - من الولي، والشهود، وصيغة الإيجاب والقبول، وأشباه ذلك - بلا خلاف بين المسلمين...».

ثم نقل عن ابن عبد البر إجماع العلماء على إقرار الزوجين على نكاحهما إذا أسلما، وأن هذا أمر علم بالتواتر والضرورة، فكان يقيناً^٢.

ويدل على ذلك - قبل كل شيء - سيرة النبي صلوات الله وسلاماته عليه والمعصومين عليهم السلام بل وجميع المسلمين في جميع الأعصار والأمصار، وقد كان كثير من أصحاب رسول الله صلوات الله وسلاماته عليه ولدوا في الجاهلية في زمن عبادة الأوثان، ولا شك في أن المشركين كانوا على الباطل، فهل سمع أحد بأن رسول الله صلوات الله وسلاماته عليه أمرهم بتجديد عقدهم على نسائهم بعد الإسلام؟! أو قبل عقودهم ورضي بها؟ وهل عامل أحداً منهم معاملة أولاد البغايا؟! حاشا، وكلاً.

ويدل عليه أيضاً آيات من الذكر الحكيم استدلل بها علماء الفريقين على صحة نكاح الكفار:

منها: قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُئُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾^٣.

والمراد بـ ﴿أَمْرُئُهُ﴾ زوجة أبي لهب؛ أم جميل، فقد أطلق عليها عنوان

١. جامع المقاصد ١٢: ٣٩٢.

٢. المغني، ابن قدامة ٧: ٥٣١.

٣. المسد (١١١): ٤.

«الزوجة» مع ما كانت عليه.

وليعلم: أن ﴿أَمْرَاتُهُ﴾ عطف على الضمير المستتر في قوله تعالى: ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ لا أنه مبتدأ، وخبره ﴿حَمَالَةَ الْحَطَبِ﴾ لأنه منصوب.
ومنها: قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَاتٍ فِرْعَوْنَ﴾^١، وقد ذكر قبلها ﴿أَمْرَاتٍ نُوحٍ وَأَمْرَاتٍ لُوطٍ﴾ ولا شك في أن المراد بالجميع الزوجة.
فهذا كله يدل على صحة نكاحهم، وإلا لم يطلق عليهن عنوان «امرأة فلان» أي زوجته.

ومنها: - وهو أحسن من ذلك كله - ما ورد في قصّة لوط، حيث خاطب قومه الكافرين وقال لهم: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ * وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ﴾^٢.

والعجب أن الأصحاب لم يستدلوا بها!! مع أنها أوضح وأظهر.
وهناك روايات كثيرة تدل على المقصود:

١- ما عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كل قوم يعرفون النكاح من السفاح، فنكاحهم جائز»^٣.

ولكنها لا تخلو من ضعف بعلي بن أبي حمزة.

٢- ما عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يقال للإماء: يا بنت كذا وكذا؛ فإن لكل قوم نكاحاً»^٤. والظاهر أنها معتبرة سنداً.

٣- ما عن عبدالله بن سنان قال: قذف رجل رجلاً مجوسياً عند أبي عبدالله عليه السلام فقال: «مه» فقال الرجل: إنه ينكح أمّه وأخته، فقال: «ذلك عندهم نكاح في

١. التحريم (٦٦): ١١.

٢. الشعراء (٢٦): ١٦٥-١٦٦.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢٠٠، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٨٣، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ١٩٩، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٨٣، الحديث ٢.

دينهم»^١. والرواية معتبرة أيضاً.

٤- ما عن عمرو بن النعمان الجعفي قال: كان لأبي عبدالله عليه السلام صديق لا يكاد يفارقه... إلى أن قال:

فقال يوماً لغلامه: يابن الفاعلة، أين كنت؟! قال: فرجع أبو عبدالله عليه السلام يده، فصكّ بها جبهة نفسه، ثم قال: «سبحان الله! تقذف أمه؟! قد كنت أرى أن لك ورعاً، فإذا ليس لك ورع» فقال: جعلت فداك: إن أمه سنديّة مشرّكة، فقال: «أما علمت أن لكلّ أمّة نكاحاً، تنحّ عني» فما رأيته يمشي معه حتّى فرّق بينهما الموت^٢.

وهي ضعيفة بعمرو بن النعمان الجعفي؛ فإنّه مجهول الحال. هذا. وفي ذيل الرواية ما نصّه: وفي رواية أخرى: «أنّ لكلّ قوم نكاحاً يحتجّون به عن الزنا؟!»^٣ وهي كرواية مرسلّة.

٥- ما عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يفترى على الرجل من جاهلية العرب، فقال: «يضرب حدّاً» قلت: يضرب حدّاً؟! قال: «نعم؛ إنّ ذلك يدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»^٤.

وفيه إشارة إلى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الظاهر ولد في الجاهلية من غير المسلمين؛ وإن كان في اعتقادنا - في الواقع - مولوداً من الموحّدين المطهّرين والمطهّرات، فلو نسب الزنا إلى أولاد جاهلية العرب، دخل ذلك على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً.

٦- ما استدلّ به فقهاء العامّة من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ولدت من نكاح، لا من سفاح»^٥.

١. وسائل الشيعة ٢١: ١٩٩، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٨٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٦: ٣٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٧٣، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٦: ٣٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٧٣، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٦: ٣٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٧٣، الحديث ٤.

٥. المغني، ابن قدامة ٧: ٥٦٣.

وفيه إشارة إلى أنّ نكاح الجاهلية كان صحيحاً؛ لأنّ لكلّ قوم نكاحاً؛ حتّى المنكرين للمبدأ والمعاد.

وقد استدللّ في «مهذب الأحكام» بصحيفة محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن الأحكام، قال: «تجوز على كلّ ذوي دين ما يستحلّون»^١.

كما أنّه تمسّك بقاعدة الإلزام هنا أيضاً.

وفيه: أنّ الحديث - كقاعدة الإلزام - أخصّ من المدعى؛ فإنّه ليس المقصود فقط إلزامهم بذلك، بل قد تظهر الثمرة في فعل المسلم نفسه، كما إذا كانا كتابيين، فأسلم الزوج، وقلنا بجواز عقد الكتابية دواماً، فإنّ تصحيح هذا النكاح بقاءً لا يمكن بقاعدة الإلزام، بل يصحّ بقاعدة «لكلّ قوم نكاح».

ويظهر من هذه الروايات المتضاربة أولاً: صحّة أنكحة المشركين وغيرهم، وثانياً: عدم جواز قذف غير المسلمين أيضاً، وإجراء الحدّ على القاذف.

ولعلّ المراد بالحدّ هنا أعمّ من التعزير؛ لأنّهم صرّحوا في أبواب الحدود: «بأنّ قذف الكافر لا يوجب الحدّ، ويوجب التعزير»^٢.

وممّا يدلّ على المقصود نفس هذه الفتوى؛ فإنّه لو كانت أنكحتهم فاسدة وكان نكاحهم كالسفاح، لجاز قذفهم بذلك؛ لتجاهرهم به، فافهم؛ فإنّه لا يخلو من دقّة.

فقد تحصّل ممّا ذكرنا: أنّ صحّة نكاح كلّ قوم بالنسبة لهم، ممّا لا ريب فيها، ولا شبهة تعترّيها. وسيأتي في الفرع الآتي أيضاً ما يدلّ على المقصود من الروايات الكثيرة الدالّة على بقاء نكاحهما على حاله لو أسلما معاً، أو مع فترة لا تبلغ حدّ العدة، فلو كانت عقودهم فاسدة لما كان وجه لذلك.

الفرع الثاني: إذا أسلما معاً، أو أسلم أحدهما في بعض الصور الآتية - وهي ما إذا أسلم الزوج، وكانت الزوجة كتابية - فالظاهر أيضاً أنّه لا كلام فيه، ولا إشكال

١. وسائل الشيعة ٢٦: ١٥٨، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الإخوة، الباب ٤، الحديث ٤.

٢. جواهر الكلام ٤١: ٤١٧-٤١٨.

ولاخلاف بين الأصحاب.

وبدّل عليه أيضاً السيرة المستمرة من زمن النبي ﷺ إلى يومنا هذا، فإنه لم يعهد تجديد العقد على الزوجين؛ أسلماً معاً، أو أسلم أحدهما في بعض الصور المذكورة.

هذامضافاً إلى ورود روايات متضاربة فيه، وفيها الصحاح وغيرها:

١ - ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: سألته عن رجل هاجر وترك امرأته مع المشركين، ثم لحقت به بعد ذلك، أيمسكها بالنكاح الأوّل، أو تنقطع عصمتها؟ قال: «بل يمسكها، وهي امرأته»^١.

٢ - ما رواه الحلبي، عنه عليه السلام وهو مثله^٢. والحديثان معتبران.

٣ - ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال «إن أهل الكتاب وجميع من له ذمّة إذا أسلم أحد الزوجين، فهما على نكاحهما...»^٣.

٤ - ما عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل تكون له زوجة نصرانية فتسلم، هل يحلّ لها أن تقيم معه؟ قال: «إذا أسلمت لم تحلّ له». قلت: فإنّ الزوج أسلم بعد ذلك، أ يكونان على النكاح؟ قال: «لا، يتزوج بتزويج جديد»^٤.

٥ - ما عن عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: النصراني تزوّج النصرانية على ثلاثين ديناً من خمر، و ثلاثين خنزيراً، ثمّ أسلماً بعد ذلك... قال: «...هما على نكاحهما الأوّل»^٥.



١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، ذيل الحديث ١.
٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، الحديث ٢.
٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، الحديث ٥.
٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، الحديث ٦.

(مسألة ٣): لو أسلم زوج الكتابية بقيا على نكاحهما الأول؛ سواء كان كتابياً أو وثنياً، وسواء كان إسلامه قبل الدخول أو بعده. وإذا أسلم زوج الوثنية - وثنياً كان أو كتابياً - فإن كان قبل الدخول انفسخ النكاح في الحال، وإن كان بعده يفرق بينهما وينتظر انقضاء العدة، فإن أسلمت الزوجة قبل انقضائها بقيا على نكاحهما، وإلا انفسخ النكاح؛ بمعنى أنه يتبين انفساخه من حين إسلام الزوج.

حكم إسلام الزوج مع بقاء الزوجة على الكفر

أقول: كان الكلام في المسائل السابقة في نكاح الكافر أو الكافرة الابتدائي، والكلام الآن في حكم الاستدامة، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: إذا أسلم الزوج وكانت الزوجة كتابية، فلا خلاف ظاهراً في بقاء النكاح؛ حتى من القائلين بعدم جواز نكاح الكتابية ابتداءً مطلقاً، أو في خصوص الدائم، فكان الاستدامة عندهم أسهل من الابتداء؛ قال في «الرياض»: «وإذا أسلم زوج الكتابية دونها فهو على نكاحه؛ سواء كان قبل الدخول أو بعده، دائماً كان التزويج أو منقطعاً، كتابياً كان الزوج أو وثنياً، جوّزنا نكاحها للمسلم ابتداءً أم لا؛ إجماعاً»^١.

وقال في «كشف اللثام» - بعد ذكر عنوان المسألة - ما نصّه: «بلا خلاف بين المجوّزين لنكاح الكتابية والمانعين؛ فإن الاستدامة أضعف من الابتداء»^٢.
وصرح في «المسالك»: «بأنّ هذا ممّا استثني من نكاح الكتابية دواماً عند من

١. رياض المسائل ١٠: ٢٤١.

٢. كشف اللثام ٧: ٢٢٥.

يمنعه من أصحابنا؛ وهو استدامته له إذا أسلم دونها»^١. ويظهر من أهل الخلاف أنّ الحكم عندهم أيضاً كذلك إجمالاً.

وعلى كلّ حال تدلّ عليه أمور:

الأوّل: الإجماع الذي عرفته في كلمات غير واحد من الأصحاب، مع عدم ظهور الخلاف.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه حاصل من المدارك الآتية.

الثاني: أنّ الأمر في البقاء والاستدامة أسهل من الابتداء، فالقول ببقاء النكاح - حتّى على القول بعدم جواز نكاح الكتابية ابتداءً مطلقاً، أو النكاح الدائم - قويٌّ. ولكنّ الإنصاف: أنّه مجرد استحسان ظنيّ. إلا أن يرجع إلى القول بانصراف أدلّة عدم جواز نكاح الكتابية إلى النكاح البدوي، وهذا غير بعيد؛ لوجود الفرق بين الابتداء والاستدامة.

الثالث: الأخبار، مثل ما عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ أهل الكتاب وجميع من له ذمّة إذا أسلم أحد الزوجين، فهما على نكاحهما، وليس له أن يخرجها من دار الإسلام إلى غيرها، ولا يبيت معها، ولكنّه يأتيها بالنهار...»^٢.

والرواية مرسلّة؛ لأنّ إبراهيم بن هاشم رواها عن بعض أصحابه، عن محمّد بن مسلم. كما أنّها لا تخلو من قصور في دلالتها؛ لأنّ مقتضاها بقاء نكاح الزوجة أيضاً إذا أسلمت، مع أنّك ستعرف عدم جوازه.

إلا أن يقال: قوله: «ولا يبيت معها ولكنّه يأتيها بالنهار» إشارة إلى ما سيأتي في بعض الأخبار الآتية: من أنّه إذا أسلمت الزوجة، يكون نكاحها معلّقاً على آخر أيام العدة؛ فإن أسلم الزوج فهما على نكاحهما، وإن لم يسلم بانت المرأة المسلمة منه، وتكون في زمن العدة في حالة وسط بين الزوجية والفرقة، فدلالتها تامّة.

١. مسالك الأفهام ٧: ٣٦٥.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٥.

ومثل ما عن يونس، قال: الذمي تكون عنده المرأة الذمّية فتسلم امرأته، قال: «هي امرأته؛ يكون عندها بالنهار، ولا يكون عندها بالليل».

قال: «فإن أسلم الرجل ولم تسلم المرأة، يكون الرجل عندها بالليل والنهار»^١. وإضمارها وإن لم يقدح في سندها، إلا أنّ فيه سهل بن زياد، وقد عرفت غير مرّة عدم الركون إلى ما يرويه. ولكن دلالتها أظهر من سابقتها وإن كانت لا تخلو من ضعف؛ لعدم التصريح فيها بلزوم الفرقة لو لم يسلم الرجل إلى نهاية العدة. إلا أن يقال: إن حالة البرزخ بين الزوجية وعدمها، لا يمكن أن تكون إلا في العدة.

ومثل ما عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: سألته عن رجل هاجر وترك امرأته مع المشركين، ثم لحقت به بعد ذلك، أيمسكها بالنكاح الأوّل، أو تنقطع عصمتها؟ قال: «بل يمسكها، وهي امرأته»^٢.

والرواية معتبرة سنداً، ولكن الإشكال في دلالتها؛ لأنّها فرع كون معنى المشرك عامّاً شاملاً لأهل الكتاب أيضاً، خرجت منه الوثنية، وبقيت غيرها. ولكنّه لا يخلو من تكلف.

والظاهر أنّ لحوقها به هو اللحوق في الإسلام، فلا يبقى مجال للأخذ بالرواية. ولكن في الخبرين الأوّلين كفاية؛ لانجبار ضعف سندهما بعمل المشهور. ويمكن أن يكون الأخير مؤيداً لهما، والله العالم.

الصورة الثانية: إذا أسلم زوج الوثنية، فإن كان قبل الدخول انفسخ نكاحهما، وإن كان بعد الدخول يفرّق بينهما، وينتظر انقضاء العدة... إلى آخر ما عرفت في عنوان المسألة. وهذه الصورة أيضاً لا خلاف فيها، بل ادّعى الإجماع عليها في

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، الحديث ١.

«الرياض»^١ و«كشف اللثام»^٢.

واستدلَّ عليها - مضافاً إلى الإجماع - بأنَّ نكاح غير الكتابية فاسد ابتداءً واستدامة. ولعلَّ الدليل عليه إطلاقات أدلَّة الحرمة؛ لو لم نقل بانصرافها إلى الابتداء. كما يدلُّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾^٣؛ فإنَّه ناظر إلى الاستدامة والاستمرار، لأنَّ ظاهر «الإمسك» ذلك. مضافاً إلى ما ورد في الآية قبل هذا الحكم، والقدر المتيقَّن منها الكافرات الوثنيات.

ويدلُّ عليه أيضاً ما ورد في ذيل رواية محمَّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «وأما المشركون - مثل مشركي العرب وغيرهم - فهم على نكاحهم إلى انقضاء العدة، فإن أسلمت المرأة ثم أسلم الرجل قبل انقضاء عدتها، فهي امرأته، وإن لم يسلم إلا بعد انقضاء العدة فقد بانَّت منه، ولا سبيل له عليها»^٤.

وإذا كان الأمر في المرأة هذا، ففي الرجل بطريق أولى. والدليل على الانفساخ قبل الدخول، عدم وجود العدة هناك، فلا يبقى مجال للانتظار الذي ورد في الرواية. ويمكن الاستدلال له برواية منصور بن حازم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل مجوسي كانت تحته امرأة على دينه، فأسلم، أو أسلمت، قال: «ينتظر بذلك انقضاء عدتها؛ فإن هو أسلم أو أسلمت قبل أن تنقضي عدتها، فهما على نكاحهما الأوَّل، وإن هي لم تسلم حتى تنقضي العدة فقد بانَّت منه»^٥.

بناءً على معاملة المشرك معاملة المجوسي، أو كونه على غير ذمَّة.

وأظهر منها ما عن الكليني، بسنده عن منصور بن حازم قال: سألت أبا

١. رياض المسائل ١٠: ٢٣٩ - ٢٤٠.

٢. كشف اللثام ٧: ٢٢٩.

٣. الممتحنة (٦٠): ١٠.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٥.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٣.

عبدالله ﷺ عن رجل مجوسي أو مشرك من غير أهل الكتاب... إلى آخر الحديث السابق^١، حيث عطف المشرك على المجوسي، وسند الحديثين وإن كان لا يخلو من إشكال، ولكن عمل المشهور جابر له.

بقي هنا شيء: وهو أنه ذكر في المتن: أنه إذا لم يسلم الزوج أو الزوجة حتى مضت العدة، بان الانفساخ من حين إسلام الزوج. والوجه فيه: أنه وإن كان ظاهر قوله: «باننت منه» البيونة في الحال؛ أي بعد انقضاء العدة، ولكن من المعلوم أنه لا تحل الوثنية للمسلم حتى في مدة العدة، ففي الواقع إنما ينتظر في العدة إسلام الزوجة، فإن أسلمت كشف عن بقاء الزوجية؛ لتصريح الرواية بذلك، وإلا فمقتضى القاعدة الحكم بالفساد من حين إسلام الزوج؛ للعمومات وغيرها.



١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، ذيل الحديث ٣.

(مسألة ٤): لو أسلمت زوجة الوثني أو الكتابي - وثنية كانت أو كتابية - فإن كان قبل الدخول انفسخ النكاح في الحال، وإن كان بعده وقف على انقضاء العدة لكن يفرق بينهما، فإن أسلم قبل انقضائها فهي امرأته، وإلا بان أنها بانته منه حين إسلامها.

حكم إسلام الزوجة مع بقاء الزوج على الكفر

أقول: هذا الحكم في زوجة الوثني موضع وفاق، كما صرح به في «الرياض» قال - بعد ذكر أحكامها - ما نصّه: «وجميع ذلك موضع وفاق في الوثني»^١. و صرح به في «المسالك» أيضاً و قال: «أمّا إذا كان» أي الزوج «و ثنياً فهو موضع وفاق»^٢.

وأما حكم كون الزوج كتابياً فهو مشهور أيضاً. خلافاً للشيخ رحمته في «النهاية» و«التهذيبين» فإنه قال: «لا يفسخ العقد بانقضاء العدة مطلقاً، بل إن كان الزوج ذمياً قائماً بشرائط الذمة، كان نكاحه صحيحاً باقياً بحاله، ولكن لا يمكن من الدخول عليها ليلاً، ولا من الخلوة بها نهاراً، ولا من إخراجها إلى دار الحرب»^٣. وقريب منها عبارته في «النهاية»^٤.

فقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ للمسألة صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا كان الزوج وثنياً، وحكمه ظاهر، فإن كان إسلامها قبل الدخول انفسخ النكاح؛ لعدم وجود العدة حتى ينتظر إيمان زوجها، ولا يجوز نكاح الوثني

١. رياض المسائل ١٠: ٢٤٢.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٣٦٥.

٣. تهذيب الأحكام ٧: ٣٠٠ - ٣٠٢؛ الاستبصار ٣: ١٨١ - ١٨٣.

٤. النهاية: ٤٥٧.

المسلمة، وإن كان بعد الدخول وكانت في العدة، ينتظر إيمان زوجها إلى آخر العدة. ويدل على ذلك - مضافاً إلى الإجماع - أخبار متعدّدة، وهي على طائفتين: بعضها مطلقة، وبعضها مقيدة بما ذكرنا:

الطائفة الأولى: وهي المطلقة، كصحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أسلمت امرأة وزوجها على غير الإسلام، فرّق بينهما»^١.

وكما رواه عبدالرحمان بن الحجّاج، عن أبي الحسن عليه السلام: في نصراني تزوّج نصرانية، فأسلمت قبل أن يدخل بها، قال: «قد انقطعت عصمتها منه، ولا مهر لها، ولا عدة عليها منه»^٢.

وهذا في خصوص ما قبل الدخول، وفي خصوص أهل الكتاب، ويفهم منه غيره بطريق أولى.

وكما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام^٣، وهي مطلقة تشمل ما كان قبل الدخول وبعد الدخول من جميع فرق الكفر، ولكن إطلاقها مقيد بما سيأتي إن شاء الله.

الطائفة الثانية: وهي المقيدة، كما عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه عن علي عليه السلام: «أن امرأة مجوسية أسلمت قبل زوجها، فقال علي عليه السلام: لا يفرّق بينهما» ثم قال: «إن أسلمت قبل انقضاء عدتها فهي امرأتك، وإن انقضت عدتها قبل أن تسلم ثم أسلمت، فأنت خاطب من الخطاب»^٤.

وهذا وإن ورد في خصوص المجوسية، ولكن يلحق بها غيرها بطريق أولى؛ لعدم الفصل.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٥، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٢.

وكما رواه منصور بن حازم، ولا سيّما من طريق الكليني، وقد مرّ آنفاً^١.
وكما ورد في ذيل رواية محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «... وأمّا
المشركون - مثل مشركي العرب وغيرهم - فهم على نكاحهم إلى انقضاء العدة؛ فإن
أسلمت المرأة ثمّ أسلم الرجل قبل انقضاء عدّتها، فهي امرأته، وإن لم يسلم إلاّ بعد
انقضاء العدة فقد بانّت منه، ولا سبيل له عليها»^٢.

وكما عن السكوني أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في
مجوسية أسلمت قبل أن يدخل بها زوجها، فقال أمير المؤمنين عليه السلام لزوجها: أسلم، فأبي
زوجها أن يسلم، ففرض لها عليه نصف الصداق، وقال: لم يزلها الإسلام إلاّ عزّاً»^٣.
وهذا يدلّ على الفرقة في فرض عدم الدخول، ولعلّ مفهومه هو الصبر والتريّص
في مدّة العدة. ولو قلنا: إنّ المجوسي كالوثني فهو المطلوب، وإلاّ كان حكم الوثني
بالنسبة إلى الفرقة عند عدم الدخول بطريق أولى.

والحاصل: أنّه بعد ضمّ هذه الروايات بعضها إلى بعض وتقييد إطلاق بعضها
ببعض، تصير النتيجة ما اختاره الأصحاب في حكم الوثني.

الصورة الثانية: ما إذا كان الزوج كتابياً، ويظهر حكمه أيضاً من غير واحد من
الروايات السابقة؛ لأنّها تشمله بعمومها. بل قد عرفت أنّ بعضها صريح في حكم
أهل الكتاب، وكان استدلالنا به للوثني من باب الأولوية، كرواية عبدالرحمان بن
الحجاج وغيرها.

ولكن هناك روايات تدلّ بظاهرها على مقالة الشيخ عليه السلام في بعض كتبه^٤؛ من بقاء
النكاح في الزوج الكتابي بعد إسلام الزوجة:

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٧.

٤. النهاية: ٤٥٧؛ تهذيب الأحكام ٧: ٣٠٠.

- ١ - ما عن جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السلام: أنه قال في اليهودي والنصراني والمجوسي إذا أسلمت امرأته ولم يسلم، قال: «هما على نكاحهما، ولا يفرّق بينهما، ولا يترك أن يخرج بها من دار الإسلام إلى الهجرة»^١.
والسند وإن كان ضعيفاً بالإرسال، ولكن دلالته قوية جداً.
- ٢ - ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ أهل الكتاب وجميع من له ذمّة إذا أسلم أحد الزوجين، فهما على نكاحهما، وليس له أن يخرجها من دار الإسلام إلى غيرها، ولا يبيت معها، ولكنّه يأتيها بالنهار...»^٢.
وسنده أيضاً ضعيف بالإرسال، ولكن دلالته واضحة في بقاء الزوجية.
- ٣ - ما عن يونس قال: الذمّي تكون عنده المرأة الذمّية فتسلم امرأته، قال: «هي امرأته يكون عندها بالنهار، ولا يكون عندها بالليل».
قال: «فإن أسلم الرجل ولم تسلم المرأة، يكون الرجل عندها بالليل والنهار»^٣.
وفي سنده سهل بن زياد، وهو محلّ كلام، كما عرفت مراراً، ولكن دلالته واضحة أيضاً. إلا أنّك قد عرفت إعراض المشهور عنه، مع ضعفه في نفسه فلا يصلح للتعارض مع ما سبق.
- هذا مضافاً إلى اشتماله على شيء غريب ربما لا يساعده العقل؛ وهو أن تكون امرأته، مع عدم جواز الخلوة بها، وعدم موانعها بطريق أولى.
إن قلت: إنّ هذا لجعل الزوج في حرج؛ حتّى يسلم.
قلنا: - مضافاً إلى أنّه لا تساعد عليه أصول الإسلام؛ فإنّ إجبار أهل الكتاب على الإسلام غير معهود - إنّّه يوجب الضرر العظيم على الزوجة لو بقي الزوج بحاله ولم يسلم، بل اختار زوجة أخرى.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٨.

ولعلّه لذلك كلّ رجوع الشيخ عن هذه الفتوى في كتاب «الخلافة» فإنّه بعد ذكر أحكام الوثنيين والمجوس - كمذهب المشهور - قال: «وهكذا إذا كانا كاتبيين فأسلمت الزوجة؛ سواء كان في دار الحرب، أو دار الإسلام، وبه قال الشافعي... دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم»^١.

ولعلّ دعواه الإجماع ناظرة إلى خلافت أخرى ذكرها بعد فتوى الشافعي. وعلى كلّ: فالمسألة واضحة بحمد الله.

بقي شيء: وهو أنّه هل يكون لها مهر عند إسلامها ووقوع الانفساخ؟ فيه وجهان، أو وجوه:

١- عدم المهر. ٢- نصف المهر. ٣- كلّ.

ظاهر كلّ من تعرّض له - فيما نعلم - عدم وجوب المهر لها. ويحتمل النصف تشبيهاً له بالطلاق قبل الدخول. ويحتمل المهر الكامل تشبيهاً له بالموت وشبهه. ويدلّ على الثبوت أمران:

الأول: أنّ مقتضى القاعدة عدم سقوطه؛ إمّا للاستصحاب بناءً على قبوله في الشبهات الحكمية، أو تمسكاً بقاعدة الاشتغال؛ لأنّ الاشتغال بالمهر كان ثابتاً، والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ يرجع أيضاً إلى الاستصحاب؛ لأنّ اشتغال ذمّة الزوج بعد إسلام الزوجة، غير ثابت إلا باستصحاب الاشتغال السابق.

الثاني: أنّ ثبوت المهر مستفاد من رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في مجوسية أسلمت قبل أن يدخل بها زوجها، فقال أمير المؤمنين عليه السلام لزوجها: أسلم، فأبى زوجها أن يسلم، ففضى لها عليه نصف الصداق، وقال: لم يزلها الإسلام إلا عزّاً»^٢.

١. الخلافة ٤: ٣٢٥، المسألة ١٠٥.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٧.

ولكن الرواية ضعيفة سنداً بالسكوني، فإثبات وجوب المهر بها مشكل جداً. مضافاً إلى إعراض الأصحاب عنها، قال في «الجواهر» بعد نقل خبر السكوني: «إني لم أجد عاملاً به»^١.

وقال في «المهذب»: «إنه محمول، أو مطروح»^٢، ولعل المراد أنه محمول على الاستحباب. فلم يبق إلا الاستصحاب لو قال به قائل.

ويؤيده ما رواه في «الجعفریات» و«دعائم الإسلام» عن علي بن الحسين عليه السلام بعين هذا المضمون^٣، ولعل الجميع رواية واحدة. ولكن يشكل بضعف هاتين الروایتين أيضاً. ولكن هناك ما يدل على السقوط؛ وهو صحیحة عبدالرحمان بن الحجّاج، عن أبي الحسن عليه السلام: في نصراني تزوّج نصرانية، فأسلمت قبل أن يدخل بها، قال: «قد انقطعت عصمتها منه، ولا مهر لها، ولا عدة عليها منه»^٤.
ويؤيده أمران:

أولهما: أنه موافق لسائر موارد فسخ الزوجة في أبواب العيوب، لعدم المهر لها إذا فسخت العقد بعب من العيوب الموجودة في الزوج، إلا في مورد واحد؛ وهو العنن، للنص الصريح.

ثانيهما: أن قاعدة «لا ضرر...» جارية بالنسبة إلى الزوج هنا؛ لأنه يقع في ضرر عظيم فيما إذا خرجت زوجته عن حباله نكاحه ووجب عليه المهر. إن قلت: ضرر الزوج معارض بضرر الزوجة؛ لأن عدم المهر ضرر عليها. قلنا: هذا الضرر حصل بإقدامها، فلا يعارض ضرر الزوج.

١. جواهر الكلام ٣٠: ٥٢.

٢. مهذب الأحكام ٢٥: ٦٥.

٣. الجعفریات: ١٠٦؛ دعائم الإسلام ٢: ٢٥١ / ٩٤٩؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٤٣٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٧، الحديث ٢ و٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ٩، الحديث ٩.

إن قلت: هل تجري قاعدة «لا ضرر...» في غير المسلمين؟
 قلنا: لم نر من تعرّض لهذا، ولكن مقتضى القاعدة شمولها؛ فإنّها وإن كانت من
 باب المنّة على العباد، ولكنّ المفروض أنّ الزوج كافر ذمّي يجب على المسلمين
 حفظ دمه، وماله، وعرضه، فلو أضرّ المسلم ببعض أعماله على جاره الذمّي، دخل
 في القاعدة.

إن قلت: نصّ الرواية: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^١.
 قلنا: نعم، لا يكون في الإسلام أحكام ضرورية؛ حتّى على غير المسلمين الذين
 يعيشون في ظلّ الإسلام. فالأقوى سقوط المهر مطلقاً، والله العالم.



١. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٧، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢.

(مسألة ٥): لو ارتدَّ أحد الزوجين أو ارتدَّا معاً دفعةً قبل الدخول، وقع الانفساخ في الحال؛ سواء كان الارتداد عن فطرة أو ملّة. وكذا بعد الدخول إذا كان الارتداد من الزوج وكان عن فطرة. وأمّا إن كان ارتداده عن ملّة، أو كان الارتداد من الزوجة مطلقاً، وقف الفسخ على انقضاء العدة، فإن رجع أو رجعت قبل انقضائها كانت زوجته، وإلا انكشف أنّها بانّت منه عند الارتداد.

أحكام ارتداد الزوجين

أقول: ذكر الأصحاب أحكام الارتداد والمرتدّ في الفقه في كتب أربعة: كتاب الطهارة^١، وكتاب النكاح في بحث موانع النكاح وما يحرم بالكفر^٢، وكتاب الإرث في بحث الموانع^٣، وكتاب الحدود باب حدّ المرتدّ^٤. ونحن الآن بصدد بيان حكمه من حيث النكاح فقط.

وقد أجمع الأصحاب ظاهراً على ثبوت أحكام أربعة للمرتدّ: انفساخ نكاحه واعتداد زوجته عدّة الوفاة، وتقسيم أمواله بين ورثته، ووجوب قتله، وعدم قبول توبته ظاهراً، أو ظاهراً وواقعاً. هذا كلّه إذا كان رجلاً مرتدّاً فطرياً. والمراد بالفطري من انعقدت نطفته حال إسلام أحد أبويه، ثمّ قبل الإسلام بعد ما بلغ، ثمّ رجع.

وأما لو كان مملّياً فإنّه يستتاب، فإن تاب تقبل توبته، وإن لم يتب يُقتل. وأما المرأة فالمشهور أنّها لا تُقتل؛ فطرية كانت، أو مملّية، بل تستتاب، فإن تابت

١. راجع: جواهر الكلام ٦: ٤٦.

٢. راجع: جواهر الكلام ٣٠: ٧٩.

٣. راجع: جواهر الكلام ٣٩: ١٥.

٤. راجع: جواهر الكلام ٤١: ٦٠٠.

فهو، وإلا تُحبس وتضيق عليها حتى تتوب، وإلا تبقى في السجن.
والكلام الآن في حكم نكاحه لا مطلقاً، بل عند الاستدامة؛ بأن كان المرتدّ
والمرتدة قبل ذلك مسلمين، ثم رجع أحدهما أو كلاهما عن الإسلام، وأمّا نكاحه
ابتداءً فقد مرّ أنه باطل قطعاً.

الاعتراض على قتل المرتدّ في زماننا وجوابه

قبل الغور في حكم نكاحه لابدّ من بيان نكتته؛ وهي أنه قد كثر الارتداد في زماننا
من جانب، وكثر السؤال عن تشديد الأمر في حقّ المرتدّين من جانب آخر:
أمّا الأول؛ فلكثرة الشبهات أولاً، وسهولة تناقل الأفكار ثانياً، وخلط الديانات
بالسياسات ثالثاً؛ حتى جعل أرباب السياسات المخربة المهلكة هدم أركان الدين،
من أوجب ما جعلوه على عاتقهم، فلذلك كلّ كثر المرتدّون.

وأما الثاني؛ فلإصرار البرامج الموسومة بـ «حفظ حقوق الإنسان» - التي نشأت
من الثقافات الغربية الداعية إلى رفض الأديان، أو حصرها في مسائل ترتبط بالحياة
الفردية فقط، دون الاجتماعية والسياسية - على حرّية المذهب والأخلاق وغيرها.
فلذلك كلّ ينكرون تشديد أمر المرتدّ في الإسلام؛ حتى أنهم قد يقولون: صرّح
الإسلام بأنه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^١، فلماذا يحكم بقتل المرتدّ الفطري أو المّلي بعد
الاستتابة وعدم الرجوع إلى الإسلام؟!

وهذا مضافاً إلى أنّ الإسلام دين التسامح والتساهل؛ حتى يقول لنبي الإسلام:
﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ
بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾^٢.

١. البقرة (٢): ٢٥٦.

٢. التوبة (٩): ٦.

ومثل هذا الدين كيف يرخص في قتل المرتد، ولا سيّما إذا لم يكن عن تقصير، بل حصل له شك بعد التحقيق والمطالعة؟!

ولكنّ الجواب عنه يظهر بذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّ المرتدّ على أقسام:

فتارة: يكون شاكاً في الإسلام بعد ما آمن به؛ لشبهة حصلت له.

وأخرى: لا يبقى في الشك، بل يختار ديناً آخر؛ من دون عناد للإسلام والمسلمين، ومن دون دعاية مضادة ومعارضة لهم.

وثالثة: يعاند الإسلام ويدعو الناس أو بعضهم إلى ما هو عليه، وي طرح الشبهات هنا وهناك، ويعارض الإسلام ويعانده.

ولا شك في أنّ جميع هؤلاء ليسوا سواءً.

الثانية: أنّ هناك قضية تاريخية نزلت فيها آية من كتاب الله؛ وهي أنّه تواطأ اثنا عشر حبراً من أحبار يهود خيبر وغيرهم، فقال بعضهم لبعض: ادخلوا دين محمد أوّل النهار باللسان دون العقيدة، واكفروا به آخر النهار وقولوا: إنّنا نظرنا في كتبنا، وشاورنا علماءنا، فوجدنا محمداً ليس بذلك، وظهر لنا كذبه وبطلان دينه، فإذا فعلتم ذلك شك أصحابه في دينه وقالوا: إنّهم أهل الكتاب، وهم أعلم به منّا، فيرجعون عن دينهم إلى دينكم، فنزلت الآية: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾^١.

فكشف الله هذه المكيدة، وأخبر نبيّه بذلك، وكان عاقبة مكرهم خسراً.

وهذا لا يختصّ بذلك الزمان؛ أي عصر النبي ﷺ بل يجري في جميع الأزمنة، وفي أعصارنا يكون أقوى وأشمل، واليوم ترى له مصاديق كثيرة في داخل البلاد الإسلامية وخارجها، ولذا سدّ شارع الإسلام هذا الباب بتشديد الأمر في المرتدّ.

١. آل عمران (٣): ٧٢.

ومن مصاديقه البارزة نشر كتاب «الآيات الشيطانية» فلو لم يردع عنه الإمام الراحل عليه السلام بفتواه، لأصبحنا نرى في كل يوم عدداً كبيراً يهاجمون الإسلام ومعارفه الكريمة وأحكامه الشريفة بأنواع الهجمات، ولكن هذه الفتوى أثرت أثرها؛ فاختمت كاتبة الكتاب وناشره، وضاعت عليهم الأرض بما رحبت.

وكذا فإن هناك بعض من يحذو حذو الأعداء، أو يكون من عملائهم ومرزقتهم في داخل البلاد الإسلامية، إلا أنه لما شدد عليهم علماء الدين، دخلوا مساكنهم حتى لا يحطمهم سليمان وجنوده، ولو لا ذلك لرأينا كل يوم من ينكر بعض أحكام الإسلام، أو معارفه القطعية، بل يستهزئ بها، فلا يبقى لها دعامة.

والحاصل: أن تشديد الأمر في حق المرتدين أصبح حافظاً للدين.

إن قلت: للإسلام منطق قوي لا يخاف عليه من هجوم الأعداء.

قلت: نعم، الأمر كذلك، ولكن العدو اللجوج ليس بصدد إقامة الدليل والبرهان والمنطق، بل يهاجم بعنف بالسب، والشتم، والسخرية، والاستهزاء، كما في كتاب «الآيات الشيطانية» فنفس اسم الكتاب وما فيه من مس كرامة أزواج النبي عليه السلام ونسبتهم إلى الفساد والفحشاء - والعياذ بالله - كاف لمعرفة نواياهم. وكذلك الحال في بعض الكتب والمقالات المنشورة في الداخل.

والحاصل: أن هذا حكم سياسي للحفاظ على كرامة الدين ومكانته، ولولاه لم يستقر حجر على حجر، فخوفهم من هذا الحكم سد أفواههم بعون الله.

نعم، إذا شك أحد المسلمين في الإسلام، أو اعتقد بخلافه ولم يظهر ما يخالفه، لا يستحق هذا الحكم وإن علمنا باعتقاده الباطني من بعض القرائن الخفية.

وها هنا رواية واضحة الدلالة على ما ذكر وإن كانت غير نقيّة السند، ولكن تصلح لتأييد المقصود، وهي ما رواه في «دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه أتى بمستورد العجلي وقد قيل: إنه تنصّر وعلق صليباً في عنقه^١، فقال له - قبل أن

١. أي ارتد وأظهر ارتداده بالصليب. [منه دام ظلّه]

يسأله، وقبل أن يُشهد عليه - : «ويحك يا مستورد، إنه رُفِعَ إليَّ أنك قد تنصّرت، ولعلّك أردت أن تزوّج نصرانية، فنحن نزوّجك إياها» قال: قدّوس، قدّوس^١.
قال: «فلعلّك ورثت ميراثاً من نصراني، فظننت أنا لا نورّثك، فنحن نورّثك؛ لأننا نرثهم ولا يرثوننا» قال: قدّوس، قدّوس.

قال: «وهل تنصّرت كما قيل؟» قال: نعم، تنصّرت.
فقال أمير المؤمنين عليه السلام تعجباً: «الله أكبر» فقال المستورد: المسيح أكبر، فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام بمجامع ثيابه فأكبّه لوجهه، فقال: «طئوه، عباد الله» فوطأوه بأقدامهم حتى مات^٢.

وهذا من أظهر مصاديق الارتداد المقرون بالتبليغ المخالف للإسلام.
كما أنه جاء في حديث: أن بني ناجية ارتدّوا بعد إسلامهم، فبعث إليهم أمير المؤمنين عليه السلام معقل بن قيس التميمي مع جماعة، فقالوا: نحن كنّا نصارى فأسلمنا، ثم عرفنا أنه لا خير من الدين الذي كنّا عليه، فدعاهم إلى الإسلام مرّة بعد مرّة - حتى تمت ثلاث مرّات - فأبوا، فحكم بقتلهم^٣.
وهذا كلّه يدلّ على أنه لو لم يظهروا المخالفة والمعاندة للإسلام، لما شدّد الأمر عليهم. هذا كلّه من جانب.

ومن جانب آخر، فإنّ الحكّام - في أيّ موضعٍ من البلدان كانوا - لا يتسامحون تجاه مخالفي حكوماتهم، بل يشدّدون عليهم بكلّ شدّة، وهذا نوع من الارتداد، والرجوع عن الإسلام والتظاهر به في البلاد الإسلامية، نوع من القيام ضدّ الإسلام، والإسلام لا يقوّهه، وإلاّ لم يستقرّ حجر على حجر، ولم يبق للدين دعامة.

١. أشار بقوله هذا إلى المسيح عليه السلام. [منه دام ظلّه]

٢. دعائم الإسلام ٢: ٤٨٠ / ١٧١٩؛ مستدرك الوسائل ١٨: ١٦٣، كتاب الحدود، أبواب حدّ المرتد، الباب ١، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٩، كتاب الحدود، أبواب حدّ المرتد، الباب ٣، الحديث ٦.

رجوع إلى أصل المسألة

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل الكلام في المسألة، فاعلم: أن للمسألة ثلاث صور: الأولى: إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول، فسد النكاح في الحال مطلقاً. الثانية: إذا كان الارتداد بعد الدخول، وكان المرتد هو الزوج، وكان ارتداده عن فطرة، فالحكم كما سبق.

الثالثة: إذا ارتد الزوج وكان عن ملّة، أو ارتدت الزوجة - سواء كان ارتدادها عن ملّة، أو عن فطرة - وقف الحكم بالانفساخ على عدم الرجوع إلى الإسلام في زمن العدة. والظاهر أن هذه الأحكام مجمع عليها بين الأصحاب^١. وأحبذ هنا أن نقل كلام المحقق الثاني في المقام؛ فإنه من أحسن الكلام في مقام نقل صور المسألة وأقوالها، قال عليه السلام:

«اعلم: أنه متى ارتد أحد الزوجين قبل الدخول، فسد النكاح في الحال عند عامة أهل العلم، إلا داود الظاهري.

ثم إن كان المرتد الزوجة، فلا شيء لها؛ لأنه فسخ جاء من قبلها قبل الدخول. وإن كان هو الرجل، فعليه نصف المسمى إن كان صحيحاً؛ لأن الفسخ من جهته، فأشبهه الطلاق. وإن كانت التسمية فاسدة فنصف مهر المثل. وإن لم يكن سمى شيئاً فالتمتع، ويحتمل وجوب جميع المهر.

وإن كان الارتداد بعد الدخول، وقف أمر النكاح على انقضاء العدة إن كان الارتداد من الزوجة مطلقاً، أو من الزوج عن غير فطرة، فإن اجتمعا على الإسلام قبل انقضائها، كانا على النكاح، وإن لم يجتمعا حتى انقضت، تبين أن العقد انفسخ من حين الارتداد؛ بغير خلاف في ذلك عندنا وعند أكثر العامة. وجمع منهم حكموا بالفسخ في الحال قبل الدخول وبعده.

١. راجع: جواهر الكلام ٣٠: ٤٧ - ٥٠.

ولو كان الارتداد من الزوج عن فطرة بعد الدخول، بطل النكاح في الحال، واعتدّت عدّة الوفاة، كما في الارتداد عن فطرة قبل الدخول»^١، انتهى محلّ الحاجة. وصرّح ابن قدامة في «المغني» أيضاً بمثل هذا، حيث قال: «إذا ارتدّ أحد الزوجين قبل الدخول، انفسخ النكاح في قول عامّة أهل العلم، إلّا أنّه حُكي عن داود أنّه لا يفسخ بالردّة»^٢.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه تنطبق غالب هذه الأحكام على القاعدة: أمّا انفساخ عقدهما إذا كان الارتداد قبل الدخول؛ فلعدم جواز نكاح الكافر أو الكافرة، وليس هناك عدّة تنتظر التوبة قبل مضيتها. نعم، يمكن أن يستثنى منه ما إذا ارتدّت الزوجة عن الإسلام إلى بعض أديان أهل الكتاب؛ لما عرفت من القول بجواز نكاح الكتابية مطلقاً، أو متعةً. وأمّا انفساخ العقد عند ارتداد الزوج عن فطرة بعد الدخول، فلاّنه محكوم بالقتل، وزوجته تعتدّ عدّة الوفاة، ولا تقبل توبته ولو ظاهراً على الأقوى، فلامعنى لرجوعه إلى الإسلام.

وأما إذا كان ارتداده عن ملّة، أو ارتدّت الزوجة مطلقاً بعد الدخول؛ فلاّنه تقبل توبتهما، فيؤخّر الانفساخ إلى مضيّ العدّة، كما سبق مثله في إسلام أحد الزوجين الكافرين. إلّا أن يقال: إنّ هذا قياس مع الفارق. هذا.

والعمدة في المقام - بعد الإجماع، وما عرفت من القاعدة - الأخبار الواردة في المسألة:

منها: ما رواه عمّار الساباطي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نبوته وكذّبه، فإنّ دمه مباح لمن

١. جامع المقاصد ١٢: ٤١٠ و٤١١.

٢. المغني، ابن قدامة ٧: ٥٦٤.

سمع ذلك منه، وامراته بئنة منه يوم ارتدّ، ويقسّم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدّة المتوفّي عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله، ولا يستتبهه»^١.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتدّ فقال: «من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه، فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسّم ما ترك على ولده»^٢.

وللحديث طريقان: أحدهما صحيح، والآخر ضعيف بسهل بن زياد. وفيه الأحكام الأربعة المعروفة للمرتدّ، ولكن ليس فيه تصريح بالدخول، أو كونه مرتدّاً فطرياً، إلاّ أنّه بقريئة عدم قبول توبته، يعلم أنّه فطري^٣، وقريئة تقسيم أمواله على أولاده يعلم منه الدخول.

اللهمّ إلاّ أن يقال: يمكن أن يكون الأولاد من امرأة طلقها من قبل. وهو بعيد عن منصرف الرواية.

ومنها: ما عن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: المرتدّ عن الإسلام تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثة أيّام، فإن تاب، وإلاّ قتل يوم الرابع»^٤.

وفي سنده غير واحد من المجاهيل، أو الضعاف؛ كسهل بن زياد، ومحمد بن الحسن بن شمون، وقد نسب إلى الأخير الغلوّ، وفساد المذهب، والضعف، إلاّ أنّ عمل الأصحاب به وبأمثاله كافٍ في رفع الضعف.

ولكنّه من حيث الدلالة مطلق من جهات؛ الدخول وعدمه، وكونه عن فطرة أو ملّة.

١. وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٢٤، كتاب الحدود، أبواب حدّ المرتدّ، الباب ١، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٢٣، كتاب الحدود، أبواب حدّ المرتدّ، الباب ١، الحديث ٢.

٣. كما أنّ الغالب في زمن الصادقين عليهم السلام كون الارتداد عن فطرة، فتأمل. [منه دام ظلّه]

٤. وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٢٨، كتاب الحدود، أبواب حدّ المرتدّ، الباب ٣، الحديث ٥.

اللهمَّ إلا أن يدعى غلبة الدخول، وكونه عن فطرة. وعلى الأقلّ يقيد إطلاقه بما دلّ على التقييد من سائر الروايات.

ومنها: ما عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ارتدّ الرجل المسلم عن الإسلام، بانث منه امرأته كما تبين المطلقة، فإن قُتل أو مات قبل انقضاء العدة فهي ترثه في العدة، ولا يرثها إن ماتت وهو مرتدّ عن الإسلام»^١.

وفي سند الحديث ضعف بأبي بكر الحضرمي؛ وهو عبد الله بن محمد، فإنه مجهول. ولكن عمل الأصحاب بمجموع هذه الأحاديث وصحة إسناده بعضها، كافٍ في إثبات المطلوب.

فتحصل: أنه يدلّ على حكم الصور الثلاث في المسألة أمور: الإجماع، والقواعد، والروايات المختلفة.

ولكنّ الروايات لا تدلّ إلا على بعض أحكام المسألة، كما عرفت، فاللازم إثبات غيرها إمّا بالقواعد التي أشرنا إليها، وإمّا بالإجماع؛ لعدم كون الإجماع هنا مدركيّاً، على فرض عدم قبول القواعد، وعدم دلالة روايات الباب إلا على حكم بعض الصور.

وعلى كلّ حال: فالحقّ ما أفاده الأصحاب، والله العالم.

بقيت هنا أمور:

الأول: أنه قد يبدو الإشكال في صورة ارتداد كليهما معاً وانتحالهما ديناً آخر، كالنصرانية، واليهودية، أو الإلحاد واللادين، فلماذا يبطل نكاحهما مع صحة هذا النكاح على الدين الجديد، وقد عرفت «أن لكلّ قوم نكاحاً»؟!

وقد يقال: إنّ البطلان هو مقتضى إطلاقات معاهد الإجماعات وبعض الأخبار، وهو غير بعيد. إلا أن يدعى انصرافها عن مثل هذا الفرض الذي ليس نادراً.

وقد يستدلّ بدليل آخر؛ وهو أنه لو كان ارتداد الرجل فطريّاً، فهو محكوم بالقتل،

١. وسائل الشيعة ٢٦: ٢٧، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب موانع الإرث، الباب ٦، الحديث ٤.

فكيف يمكن الحكم ببقاء النكاح في هذه الصورة؟! وكأنه بحكم المعدوم وإن فرض بقاؤه حبياً لفراره، أو لمانع عن إجراء حكمه.

وكذلك إذا كان مرتدّاً ملئياً، وفي جانب الزوجة مطلقاً؛ لأنّهما لو لم يرجعا إلى الإسلام في زمن العدة، يحكم على الرجل بالقتل، والمرأة بالحبس، فكيف يجتمع هذا مع صحّة النكاح؟!

والإنصاف: أنّ هذا كلّه تكلف ظاهر، فلو لم يكن هنا إجماع لأمكن الحكم ببقاء الزوجية، ولاسيّما إذا قلنا بجواز الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ومنها ما نحن فيه.

الثاني: قد صرح الماتن رحمته هنا أيضاً: بأنّه على فرض عدم التوبة، يظهر فساد النكاح من الأوّل، كما سبق مثله في المسائل السابقة، والوجه فيه ما عرفت من أنّ نكاح المسلم غير المسلمة وبالعكس، باطل على الأصول، غاية الأمر أنّه لو تاب أو تابت في العدة، حكم الشارع ببقائه، وفي غيره يحكم بالفساد من أوّل الأمر.

الثالث: أنّ المستفاد من كلمات الأصحاب، أنّه على فرض ارتداد الزوجة قبل الدخول لا مهر لها؛ لأنّها السبب في فساد النكاح، ولا معنى لإلزام الزوج بالمهر. بل هو ضرر عظيم عليه، والإقدام على هذا الضرر إنّما حصل من ناحية الزوجة.

وأما إذا كان الارتداد من ناحية الزوج فقد يقال بتنصيف المهر؛ تشبيهاً له بالطلاق. والإنصاف: أنّه قياس ظني، ولاسيّما مع كون العدة في بعض الصور عدة الوفاة، ومقتضى القاعدة عدم تنصيف المهر؛ لاستحقاقها إياه بمجرد النكاح، وقد ثبت التنصيف في الطلاق، إلّا أنّه تعبّد خاصّ بمورده، ولذا قال في «الرياض»: «ولا يسقط من المهر هنا وفي السابق شيء؛ لاستقراره بالدخول المستمرّ بالأصل السالم عن المعارض»^١ انتهى، والله العالم.



(مسألة ٦): العدة في ارتداد الزوج عن فطرة كالوفاة، وفي غيره

كالطلاق.

حكم العدة في ارتداد الزوج

أقول: هذا هو المشهور، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه؛ قال في «الرياض» - بعد ذكر بعض أحكام المرتد الفطري - ما نصّه: «وتعتد زوجته عدة الوفاة إجماعاً» وبعد أن ذكر أن عدة زوجة المرتد الممي وكذا المرتدة مطلقاً هي عدة الطلاق، قال: «وظاهر الأصحاب الاتفاق على الحكم ومقدار العدة»^١.

وتدل على الأخير العمومات الدالة على حكم العدة في الفسخ والطلاق، فإنّه موافق لمقتضى القاعدة في هذه الأبواب. وفي رواية أبي بكر الحضرمي دلالة عليه، حيث قال: «بانت منه امرأته كما تبين المطلقة»^٢، ومن المعلوم أن المطلقة تعتد عدة الطلاق. ويدل على حكم المرتد الفطري - مضافاً إلى ظهور الإجماع، أو عدم الخلاف - ما في معتبرة عمّار الساباطي التي مضى ذكرها آنفاً، وفيها: «وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها...»^٣. وأمّا ما قد يُقال: من أن تنزيلة منزلة الميِّت - بعد وجوب قتله - أيضاً يوجب هذا، ففيه: أنه كلام شعري؛ لأنه حي على المفروض، ووجوب قتله لا يدل على أنه بحكم الميِّت واقعاً.

مضافاً إلى أنه منقوض بوجوب قتل الممي أيضاً بعد ثلاثة أيام، أو أكثر، مع أن عدة زوجته ليست إلا عدة الطلاق.



١. رياض المسائل ١٠: ٢٤٠ و ٢٤١.

٢. تقدّم في الصفحة ٥٢٦.

٣. وسائل الشريعة ٢٨: ٣٢٤، كتاب الحدود، أبواب حد المرتد، الباب ١، الحديث ٣.

(مسألة ٧): لا يجوز للمؤمنة أن تنكح الناصب المعلن بعداوة أهل البيت عليه السلام، ولا الغالي المعتقد بألوهيتهم أو نبوتهم. وكذا لا يجوز للمؤمن أن ينكح الناصبة والغالية؛ لأنهما بحكم الكفار وإن انتحلا دين الإسلام.

حكم نكاح النواصب والغلاة

أقول: للمسألة صورتان: مناكحة النصاب، ومناكحة الغلاة، وكلّ واحدة منهما إما بنكاح نسائهم، أو إنكاح رجالهم، ولكن لما كانت بينهما جهات مشتركة نذكرها جميعاً معاً، فنقول - ومن الله التوفيق والهداية - : الظاهر أنّ المسألة ممّا لاخلاف فيها بين الأصحاب؛ لاتّفاقهم - كما سيأتي - على كفر الطائفتين، فلا يبقى محلّ للكلام في حرمة نكاحهم.

وعلى كلّ حال: يمكن الاستدلال لحرمة نكاح النصاب والغلاة بأمر:

الأمر الأوّل: ما عرفت من اتّفاق الأصحاب عليها؛ وإن كان الإجماع مدركياً.

الأمر الثاني: أنّه لا شكّ عند أصحابنا في كفر الطائفتين؛ أي الغلاة الذين تجاوزوا عن الحدّ والنصاب الذين قصّروا عن الحقّ، والدليل على كفرهما - مضافاً إلى إجماع الأصحاب والأخبار الواردة في المسألة - أنّ الطائفة الأولى منكرون لله في الواقع.

نعم، ذكر بعضهم: «أنّهم ليسوا منكرين لله، بل خطأهم في تشخيص المصداق، أو الأوصاف؛ لأنّهم قائلون بوجود الإله والربّ والخالق ولكنّهم مخطئون في مصداقه، ولذا يستدلّون على إثبات كفرهم بإنكارهم الضروري من الدين؛ وأنّ علياً عليه السلام - مثلاً - ليس خالقاً وربّاً وإلهاً بالضرورة».

ولكنّ الإنصاف: أنّ عدم صدق المنكر لله عليهم في العرف وبلحاظ هذه

التدقيقات، لا يمنع عن ثبوت عنوان إنكار الله جلّ شأنه لهم.
وأما الناصب، فيدلّ على كفره - مضافاً إلى الإجماع - أخبار كثيرة، منها ما ورد
في غير واحد من النصوص من «إنّ الله لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإنّ الناصب
لنا أهل البيت لأنجس من الكلب»^{٢١}.

والحاصل: أنّ كفر الطائفتين ممّا لا ينبغي الريب فيه، فعليه لا يبقى شكّ في عدم
جواز مناكتهم.

الأمر الثالث: ما يدلّ على الحرمة بالنسبة إلى النصاب خاصّة، وهو روايات كثيرة،
منها ستّ روايات عن الفضيل:

الأولى: ما عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يتزوَّج المؤمن
الناصبية المعروفة بذلك»^٣.

وهذا يختصّ بالناصبية، ويعلم حكم عكسه بطريق أولى. ولكن قيده بأن تكون
معروفة بالنصب.

الثانية: ما عنه أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام قال له الفضيل: أزوّج الناصب؟ قال: «لا،
ولاكرامة» قلت: جعلت فداك، والله إنّي لأقول لك هذا ولو جاءني ببيت ملآن دراهم
ما فعلت^٤.

ومراده: أنّ المقصود بيان المسألة وتعلّمها، وإلا فلن أزوّجهم بنتي مثلاً وإن
جاؤوني بآلاف الدراهم.

الثالثة: ما عنه أيضاً قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ لامرأتي أختاً عارفة على
رأينا، وليس على رأينا بالبصرة إلا قليل، فأزوّجها ممّن لا يرى رأيها؟ قال: «لا، ولا

١. وسائل الشيعة ١: ٢١٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب ١١.

٢. راجع: جواهر الكلام ٦: ٤١ - ٦٧ في بيان حكم أصناف الكفّار.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٤٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ٢.

نعمة؛ إن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَا تَزْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾^١ ٢.

وهذا سؤال عن مورد خاص فيه ضرورة من بعض الجهات، ومع ذلك فقد نهاه عليه السلام عن هذا التزويج.

الرابعة: ما عنه أيضاً قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نكاح الناصب، فقال: «لا والله، ما يحل».

قال فضيل: ثم سألت مرّة أخرى فقلت: جعلت فداك، ما تقول في نكاحهم؟ قال: «والمرأة عارفة؟» قلت: عارفة، قال: «إن العارفة لا توضع إلا عند عارف»^٣.

وكان الفضيل كان شديد الابتلاء بذلك، ولعله لسكنه في البصرة، أو سكن أقرابه بها؛ حيث كانت البصرة يومئذٍ من مراكز النصاب.

الخامسة: ما عنه أيضاً قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة العارفة، هل أزوجه الناصب؟ قال: «لا؛ لأن الناصب كافر»^٤.

وهذه رواية أخرى؛ لأن الإمام المسؤول هو الباقر عليه السلام. السادسة: ما عنه أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر النصاب فقال: «لاتناكحهم، ولا تأكل ذبيحتهم، ولا تسكن معهم»^٥.

وهل هذه الروايات كلها رواية واحدة منقولة بعبارات مختلفة، أو روايات متعدّدة إجمالاً؛ بأن سأل الفضيل تارة: أبا جعفر الباقر عليه السلام وأخرى: أبا عبد الله عليه السلام وتارة: عن نكاح الناصبية، وأخرى: عن نكاح الناصب... إلى غير ذلك؟ الظاهر هو الأخير.

١. الممتحنة (٦٠): ١٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ١٥.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ١٦.

ويستفاد من المجموع كفر الناصب أولاً، وبطلان نكاحه ثانياً، ووجوب تركها - لو ثبت هذا الاعتقاد فيها - ولو بعد النكاح وصيرورتها ذات ولد.

والتعبير بالطلاق في بعضها لعلّه لمراعاة ظاهر الحال والمنع عن عواقبه.

وهناك روايات أخرى في نفس الباب تدلّ على المطلوب، وهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على النهي الصريح عن ذلك:

منها: ما عن عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الناصب الذي قد عرف نصبه وعداوته، هل يزوّجه المؤمن وهو قادر على ردّه وهو لا يعلم بردّه؟ قال: «لا يتزوّج المؤمن الناصبة، ولا يتزوّج الناصب المؤمنة، ولا يتزوّج المستضعف مؤمنة»^١.

والمراد منه أنه قادر على ردّ الناصب بعذر من الأعداء بحيث لا يفهم أنه فاسد المذهب؛ لملاحظة التقيّة.

ومنها: ما عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنه أتاه قوم من أهل خراسان من وراء النهر فقال لهم: «تصافحون أهل بلادكم وتناكحونهم؟! أما إنكم إذا صافحتموهم انقطعت عروة من عرى الإسلام، وإذا تناكحتموهم انتهت الحجاب بينكم وبين الله عزّ وجلّ»^٢.

وهذه إشارة إلى أهل البلاد الذين كانوا من النصاب، ويمكن أن يكون بينهم غير مسلمين، فلا تكون شاهداً على المطلوب.

ومنها: ما عن سليمان الحمّار^٣، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا ينبغي للرجل المسلم منكم أن يتزوّج الناصبية، ولا يزوّج ابنته ناصبياً، ولا يطرحها عنده»^٤.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ١٢.

٣. الحمّار - بالتشديد -: هو بائع الحمار، أو شيء أحمر، وهو مجهول الحال. [منه دام ظلّه]

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ١٣.

ومنها: ما عن الصدوق عليه السلام قال: وقال النبي صلى الله عليه وآله: «صنفان من أمّتي لانصيب لهم في الإسلام: الناصب لأهل بيتي حرباً، وغالٍ في الدين مارق منه» ومن استحلّ لعن أمير المؤمنين عليه السلام والخروج على المسلمين وقتلهم، حرمت مناكحته؛ لأنّ فيها الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة. والجهال يتوهّمون أنّ كلّ مخالف ناصب، وليس كذلك^١. والظاهر أنّ قوله: «ومن استحلّ لعن أمير المؤمنين عليه السلام...» إلى آخره، من قول الصدوق رضوان الله عليه وهو مأخوذ من بعض الروايات.

الطائفة الثانية: الروايات الحاكية لفعل المعصومين عليهم السلام وتحاشيهم عن ذلك؛ حتّى أنّهم سمعوا أنّ بعض نسائهم سلكت سبيل المعتدين الناصبين، يطلّقونها فوراً ولو كانت مورد رغبتهم، وهذا دليل آخر على الحرمة، منها: ما عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «دخل رجل على علي بن الحسين عليه السلام فقال: إنّ امرأتك الشيبانية خارجية تشتم علياً عليه السلام فإن سرّك أن أسمعك ذلك منها أسمعك، قال: نعم. قال: فإذا كان حين تريد أن تخرج كما كنت تخرج فعُد فاكمن في جانب الدار، قال: فلمّا كان من الغد كمن في جانب الدار، وجاء الرجل فكلمها، فتبيّن منها ذلك، فخلّى سبيلها، وكانت تعجبه»^٢.

ومثله الحديث ٦ و ٨ و ٩ من هذا الباب بعينه.

المراد بالناصب

قد ذكر فيه وجوه:

الأوّل: أنّه من يستدين ببغض علي عليه السلام كما قاله في «القاموس»: «النواصب وأهل النصب: المستدينون ببغضة علي عليه السلام لأنّهم نصبوا له؛ أي عادوه»^٣.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ١٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ٧.

٣. القاموس المحيط ١: ١٣٨.

بل صرّح غير واحد من أكابر الفقهاء بأنهم والخوارج سواء؛ وهم الذين يقدحون في مولانا أمير المؤمنين عليه السلام.

و«النصب» له معانٍ في اللغة:

«النصب»: بمعنى التعب والإعياء، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ﴾^١.

وبمعنى كون شيء علامة للعبادة وغيرها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ﴾^٢.

وبمعنى التظاهر بالعداوة، كما مرّ في كلام «القاموس» ولعله يرجع إلى ما قبله. ويدلّ على هذا المعنى روايات، مثل ما رواه ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديثٍ - قال: «وإيّاك أن تغتسل من غسالة الحمّام؛ ففيها تجتمع غسالة اليهودي، والنصراني، والمجوسي، والناصب لنا أهل البيت، وهو شرّهم؛ فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه»^٣.

وقد مرّ في مرسلة الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله: «صنفان من أمتي لا نصيب لهم في الإسلام: الناصب لأهل بيتي حرباً...».

وأظهر من ذلك ما في رواية «دعائم الإسلام» عن الصادق عليه السلام: «أمّا أهل النصب لآل بيت محمد صلى الله عليه وآله والعداوة لهم من المباينين بذلك المعروفين به الذين ينتحلونه ديناً، فلا تخاطوهم، ولا توادّوهم، ولا تناكحوهم»^٤.

الثاني: أنّه من نصب العداوة لأهل البيت عليهم السلام سواء جعله دينه، أم لم يجعله، كما

١. التوبة (٩): ١٢٠.

٢. المائدة (٥): ٣.

٣. وسائل الشيعة ١: ٢٢٠، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب ١١، الحديث ٥.

٤. دعائم الإسلام ٢: ١٩٩ - ٢٠٠ / ٧٣٢؛ مستدرک الوسائل ١٤: ٤٣٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم

بالكفر، الباب ٨، الحديث ١.

يظهر من آخرين.

ولكن لا يبعد رجوعه إلى الأوّل؛ لأنّهم لم ينصبوا لهم العداوة شخصياً، بل كانوا يرون ذلك ديناً لهم؛ لجهلهم، وخبث باطنهم، ودعايات بني أمية لعنهم الله، وغير ذلك. الثالث: أنّ المراد منه كلّ من عادى أهل الإيمان من شيعة علي عليه السلام. ولا يبعد رجوع ذلك أيضاً إلى ما سبق؛ فإنّ من يعادي الشيعة إن كانت عداوته بسبب حبّهم لأهل البيت عليه السلام فهي ترجع إلى عداوة أهل البيت عليه السلام.

نعم، إن كان ذلك بسبب أنّهم يرون الشيعة - والعياذ بالله - أهل ضلالة من دون أتباع أهل البيت عليه السلام بل يرونهم - بزعمهم الفاسد - منحرفين عن مناهج أهل البيت عليه السلام، بل قد يدعون أنّنا نحبّهم دون الشيعة، فهي دعوى باطلة مزيفة، وحينئذٍ يبعد كونهم من النصاب، كما هو كذلك في زماننا في بعض الأوساط. ويدلّ عليه ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت؛ لأنّك لا تجد رجلاً يقول: أنا أبغض محمّداً وآل محمّد، ولكنّ الناصب من تنصّب لكم وهو يعلم أنّكم تتولّوننا؛ وأنكم من شيعتنا»^١.

الرابع: أنّه من قدّم غير علي عليه السلام عليه، ويدلّ عليه ما رواه ابن إدريس في «السرائر» عن بعض رجاله قال: كتبت إليه - يعني علي بن محمّد عليه السلام - أسأله عن الناصب؛ هل أحتاج في امتحانه إلى أكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاد إمامتهما؟ فرجع الجواب: «من كان على هذا فهو ناصب»^٢.

الخامس: أنّ كلّ من خالف فهو ناصب وخارج عن الإسلام؛ استناداً إلى الرواية المشهورة: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»^٣.

وهناك بعض الروايات الدالّة على كفر المخالف، مثل ما سبق من رواية الفضيل

١. وسائل الشيعة ٩: ٤٨٦، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٢، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٩: ٤٩٠، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٢، الحديث ١٤.

٣. وسائل الشيعة ١٦: ٢٤٦، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٣٣، الحديث ٢٣.

بن يسار، وقد نهاه الإمام عليه السلام عن تزويج المؤمنة للمخالف، وقال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿فَلَا تَزْجِرُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾».

أضف إلى ذلك أن هناك روايات كثيرة - بل ربما تكون متواترة - دالة على أن منكر ولاية علي عليه السلام وإمامة الأئمة عليهم السلام كافر^١. ولكن سيأتي الجواب عنه في المسألة الثامنة.

وعلى كل حال: الدليل على كفر النواصب أنهم منكرون لما هو معلوم بالضرورة من الدين؛ وهو أن محبتهم مفروضة في القرآن: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^٢ وقد صلى عليهم رسول الله ﷺ في صلته، والمسلمون كلهم يصلون على آل النبي ﷺ في صلواتهم، وقد ثبت قوله ﷺ: «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه...»^٣ حتى ولو فسر «المولى» بغير صاحب الولاية الإلهية والأولية في التصرف.

وحكى في «الجواهر» عن شرح المقداد: أن «الناصب» يطلق على خمسة أوجه:

الأول: الخارجي القادح في علي عليه السلام والعياذ بالله.

الثاني: من ينسب إلى أحدهم ما يسقطه عن العدالة.

الثالث: من ينكر فضيلتهم لو سمعها.

الرابع: من اعتقد فضل غيره عليه عليه السلام.

الخامس: من أنكر النص عليه بعد وصوله إليه وتصديقه إياه^٤.

أقول: لا ينبغي الشك في أن المعنى الأخير مخالف للسيرة المستمرة من زمن الأئمة عليهم السلام - كما سيأتي إن شاء الله في المسألة الثامنة - إلى يومنا هذا في تعامل

١. راجع: الباب ١٠ من أبواب حد المرتد، ففي هذا الباب ٥٧ حديثاً يدل كثير منها على كفر المخالفين. [منه دام ظلّه]

٢. الشورى (٤٢): ٢٣.

٣. وسائل الشيعة ٥: ٢٨٦، كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساجد، الباب ٦١، الحديث ١.

٤. جواهر الكلام ٦: ٦٦.

أهل الإيمان معهم ومساورتهم ومناكحتهم من دون إنكار، وهذا من أقوى الشواهد على كون المخالفين من المسلمين؛ وإن كانوا في بعض اعتقاداتهم من المخطئين. وأما المعنى الثالث، فهو مخالف لما ورد في كثير من الروايات من معاندة الخوارج والنصاب لهم عليهم السلام بل كان بعض النساء في بيوت الأئمة عليهم السلام - وللأسف - يشتمن علياً عليه آلاف التحية والثناء، فلما علم الإمام عليه السلام بحالها خلى سبيلها. ولعله إشارة إلى أنّ جماعة كثيرة منهم، لا يتعرّضون لهم عليهم السلام لا أنه لا يوجد فيهم من يبغضهم.

وأما المعنى الرابع، فمجرد تقديم غيرهم عليهم السلام لا يخرجهم عن الإسلام؛ للسيرة المستمرة على معاملتهم معاملة الإسلام وإن كانوا يقدمون فلاناً وفلاناً على علي عليه السلام غالباً.

وقد عرفت رجوع المعنى الثاني - بل الثالث - إلى الأوّل، فلا يبقى مجال إلاّ للقول بأنّ المراد من «الناصب» من نصب العداوة لهم ورأى - في زعمه الفاسد - أنّ هذا سبب لجلب رضا الله ولم ير في ذلك بأساً. هذا كلّ في الناصب.

المراد بالمغالي

وأما المغالي فلم يرد فيه روايات كثيرة؛ لعدم الابتلاء به كثيراً، عدا ما عرفت سابقاً من مرسلّة الصدوق، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «صنفان من أمّتي لا نصيب لهم في الإسلام: الناصب لأهل بيتي حرباً، وغالٍ في الدين مارق عنه»^١، ومع ذلك فليس فيها إشارة إلى مسألة النكاح؛ فإنّ ما ورد في ذيلها - وهو من كلام الصدوق ظاهراً - ليس فيه إشارة إلاّ إلى مسألة نكاح النصاب.

وقد ورد أيضاً في الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، ما يدلّ على كفر الغلاة من

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ١٤.

دون ذكر مسألة النكاح، مثل ما رواه مرازم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قل للغالية: توبوا إلى الله؛ فإنكم فساق كفار مشركون»^١.

وما رواه الطبرسي في «الاحتجاج» قال: روي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ذم الغلاة والمفوضة وتكفيرهم والبراءة منهم^٢. هذا.

ولكن قد عرفت: أن المسألة مجمع عليها. مضافاً إلى أنه لا شك في أن الغالي كافر؛ إما لإنكاره أصل التوحيد، أو النبوة، مثلاً لا يعتقد بألوهية غير علي عليه السلام أو لشركه؛ فيرى غير الله إلهاً، أو لإنكاره للضروري من الدين؛ أي كون أمر الخلق والرزق والإحياء والإماتة بيد الأئمة عليهم السلام.

ومن المؤسف جداً ميل الطباع إلى الغلو كثيراً؛ حتى أن بعض الناس يرون الغلو دليلاً على معرفة الولاية والإمامة، وأن غير الغالي مقصر في حقهم، مع أنهم عليهم السلام صرحوا بأن الغالي والمبغض هالكان، وخارجان عن الدين، فاللازم على العلماء في كل عصر وزمان مراقبة العوام كي لا يخرجوا عن حد الاعتدال في الدين وعن الصراط المستقيم؛ فإن الجاهل إما مفترط، أو مفترط. بل نرى - وللأسف - أن بعض من هو في زي أهل العلم، يكون في المسائل الكلامية كالعوام، وله ميل إلى الغلو. وعلى كل حال: إذا ثبت كفر الغلاة ثبت بطلان نكاحهم مع المسلمين حدوداً وبقاءً.



١. وسائل الشيعة ٢٨: ٣٥٢، كتاب الحدود، أبواب حد المرتد، الباب ١٠، الحديث ٤١.

٢. وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٨، كتاب الحدود، أبواب حد المرتد، الباب ١٠، الحديث ٣١.

(مسألة ٨): لا إشكال في جواز نكاح المؤمن المخالفة غير الناصبة.
وأما نكاح المؤمنة المخالفة غير الناصب ففيه خلاف، والجواز مع
الكراهة لا يخلو من قوّة، لكن لا ينبغي ترك الاحتياط مهما أمكن.

حكم نكاح المؤمن مع المخالفين

أقول: هذه مسألة مهمّة ذكرها الأصحاب هنا من حيث حكم النكاح، وفي
مباحث الطهارة من حيث الطهارة والنجاسة، وقد بسط الكلام فيها في «الجواهر»
في كتاب النكاح في عشر صفحات تقريباً، حيث ذكر أدلّة الأقوال مع نقدها رضوان
الله تعالى عليه.

ومحلّ الكلام المخالف غير الناصب، وخلاصة القول فيه: أنّ الظاهر عدم
الخلاف في جواز نكاح المؤمن المرأة المخالفة؛ وإن حكى عن سلّار عدم جوازه،
و لكنّ النسبة غير ثابتة.

ومن العجب أنّه لم يحكّ الخلاف في هذه المسألة حتّى عن السيّد المرتضى،
و ابن إدريس، وغيرهما من الذين يحكمون بنجاستهم!! كما صرّح به في «الجواهر»^١.
وأما عكس هذا - أي نكاح المؤمنة للمخالف - فقد حكى عن المشهور عدم
جوازه، ويظهر من بعض الأكابر أنّ الأقوال في المسألة ثلاثة، أو أربعة:

قال في «الرياض» في بحث لزوم الكفاءة في النكاح ما نصّه: «وهل يشترط
التساوي في الإيمان الخاصّ المراد منه الإقرار بالأئمّة الاثني عشر... فيه أقوال:
ثالثها اختصاصه بالزوج، دون الزوجة، وهو المشهور بين الطائفة، بل حكى على
الأوّل» أي اشتراط الإيمان في الزوج «الإجماعات المستفيضة عن «الخلاف»
و«المبسوط» و«السرائر» و«سلّار» و«الغنية»... والأظهر عند المصنّف» أي المحقّق

١. جواهر الكلام ٣٠: ٩٣.

رضوان الله تعالى عليه «أنه لا يشترط الإيمان في الزوج أيضاً، لكنه يستحبّ مطلقاً، ويتأكد الاستحباب في المؤمنة»^١.

ويظهر من «كشف اللثام» قول آخر؛ وهو كون تزويج المؤمنة للمخالف حراماً، لا فاسداً^٢.

وظاهر كلام الشيخ رحمته في «الخلافا» اعتبار الإيمان في الزوج بالإجماع؛ حيث قال - بعد ذكر اعتبار الإيمان - : «دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»^٣.

بل لعلّ ظاهره دعوى الإجماع على اعتبار الإيمان في الزوجين. اللهم إلا أن يكون مراده من «الإيمان» الإسلام؛ لاستدلّاه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «المؤمنون بعضهم أكفء بعض»^٤، ومن المعلوم أنّ المراد بالمؤمنين في قوله صلى الله عليه وآله وسلم هو المسلمون. وعلى كلّ حال: فالظاهر أنّ الشهرة في اعتبار الإيمان - مضافاً إلى الإسلام - في الزوج ممّا لا ينكر، ولكنّ الأمر في الزوجة ليس كذلك.

الحكم بإسلام المخالفين

واللازم هنا البحث في إسلام المخالف وعدمه؛ حتّى يتمسك بالأدلة العامّة الواردة في اعتبار الإسلام في النكاح، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا بَعْضَ الْكُوفِرِ﴾^٥، وما أشبهه، فنقول - ومن الله التوفيق والهداية - : المشهور الحكم بإسلام المخالف وطهارته، بل ادّعي الإجماع عليه.

ولكن عن السيّد وابن إدريس وبعض آخر القول بنجاستهم. والعجب من صاحب

١. رياض المسائل ١٠: ٢٤٨ - ٢٥١.

٢. كشف اللثام ٧: ٨٢ - ٨٣.

٣. الخلافا ٤: ٢٧١ - ٢٧٢، المسألة ٢٧.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٦١، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ٢٣، الحديث ٢.

٥. الممتحنة (٦٠): ١٠.

«الحدائق»^١ حيث قال: «إنَّ الحكم بكفر المخالفين ونصبهم ونجاستهم، هو المشهور في كلمات أصحابنا المتقدمين»!! مستشهداً بما حكاه الشيخ ابن نوبخت - الذي هو من متقدمي أصحابنا - في كتابه «فصّ الياقوت»: «دافعو النصّ كفره عند جمهور أصحابنا، ومن أصحابنا من يفسقهم»^١.

إلاَّ أنه لا ينبغي الشكّ في شهرة القول بالطهارة، وكلام ابن نوبخت لا شاهد له. **وعلى كلِّ حال:** هناك روايات كثيرة تدلُّ على كفر المخالفين، وهي روايات وردت في الباب (١٠) من أبواب الحدود تصرّح بكفر المخالف. وهذا الباب من أجمع الأبواب في بيان أصناف الكفّار المنتحلين للإسلام، وفيه سبعة وخمسون حديثاً، فقد ذكر فيه كفر أقوام، منهم المجبّرة، والمفوّضة، والمشبّهة، والقائلون بالتناسخ، والغلاة، والمشركون المتظاهرون بالمسلمين، والشاؤون في الله ورسوله، والنصاب، والمنكرون للضروري، ومدّعو الإمامة، والمنكرون للنصّ.

ويدلُّ على كفر المخالفين للإمامة تعابير مختلفة وردت في تسعة عشر حديثاً على الأقلّ^٢، ورد في بعضها أنّ الجحود سبب للكفر، وفي بعضها المخالفة لقول الإمام، والإنكار له، وردّ النصّ، وعدم المعرفة، والطعن في دين الشيعة، فهذه روايات متضاربة أو متواترة تدلُّ على كفر المخالفين، نشير إلى بعضها:

منها: ما عن أبي حمزة، عن أبي عبدالله^{عليه السلام} قال: «منّا الإمام المفروض طاعته؛ من جرده مات يهودياً أو نصرانياً»^٣.

ومنها: ما عن الفضل بن عمر، عن أبي عبدالله^{عليه السلام} قال: «قال أبو جعفر^{عليه السلام}: إنَّ الله جعل عليّاً^{عليه السلام} علماً بينه وبين خلقه؛ ليس بينه وبينهم علم غيره، فمن تبعه كان مؤمناً، ومن جرده كان كافراً، ومن شكّ فيه كان مشركاً»^٤.

١. جواهر الكلام ٦: ٦١.

٢. وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٢-٣٥٦، كتاب الحدود، أبواب حدّ المرتد، الباب ١٠.

٣. وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٢، كتاب الحدود، أبواب حدّ المرتد، الباب ١٠، الحديث ١١.

٤. وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٣، كتاب الحدود، أبواب حدّ المرتد، الباب ١٠، الحديث ١٣.

ومنها: ما عن محمد بن جعفر، عن أبيه عليه السلام قال: «علي عليه السلام باب هدى؛ من خالفه كان كافراً، ومن أنكره دخل النار»^١.

ومنها: ما عن مروان بن مسلم قال: قال الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: «الإمام علم فيما بين الله عز وجل وبين خلقه؛ فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً»^٢.

ومنها: ما عن سدير قال: قال أبو جعفر عليه السلام في حديث: «إن العلم الذي وضعه رسول الله صلى الله عليه وآله عند علي عليه السلام من عرفه كان مؤمناً، ومن جحدته كان كافراً، ثم كان من بعده الحسن عليه السلام بتلك المنزلة...»^٣ الحديث.

ومنها: غير ذلك مما هي في هذا المعنى بتعابير مختلفة، كما عرفت، ومما وردت في نفس ذلك الباب، وهي مستفيضة، أو متواترة. ومضمون الكل أن منكر النص كافر؛ حتى إذا لم يكن ناصبياً.

وقد استدلل أو أيد هذا الدليل بأمر أخرى:

منها: أن المخالفين كلهم داخلون تحت عنوان «الناصبي» وكفره ونجاسته محلل للوفاق.

ومنها: أن المخالفين كلهم منكرون للضروي؛ وهو النص عليه عليه السلام فهم كفرون، وكل كافر نجس.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^٤ حيث يدل على أن من لا إيمان له فهو نجس، ومنكر الولاية غير مؤمن.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^٥.

١. وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٣، كتاب الحدود، أبواب حد المرتد، الباب ١٠، الحديث ١٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٤، كتاب الحدود، أبواب حد المرتد، الباب ١٠، الحديث ١٨.

٣. وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٥، كتاب الحدود، أبواب حد المرتد، الباب ١٠، الحديث ١٩.

٤. الأنعام (٦): ١٢٥.

٥. آل عمران (٣): ١٩.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^١، و منكر الولاية ليس بمسلم.

ومنها: دعوى الإجماع على كفر المخالف ونجاسته. ولكنّ الجميع قابل للمناقشة، بل الاستدلال ببعضها أوهن من بيت العنكبوت: أمّا الأخير، فقد عرفت خلافه؛ وأنّ المشهور بين الأصحاب طهارتهم، فكيف يمكن دعوى الإجماع مع مخالفة المشهور؟! وأمّا ما قبله، فهو من قبيل المصادرة على المطلوب؛ فإنّ الإسلام غير الإيمان بالمعنى الخاصّ، كما سيأتي إن شاء الله، فالمخالفون مسلمون وإن لم يكونوا مؤمنين بهذا المعنى.

وأما الثالث، فيرد على الاستدلال به: أنّ الإيمان المذكور في الآية الشريفة، ليس الإيمان بالمعنى الخاصّ؛ أي قبول الولاية والإمامة، بل المراد به الإيمان بالمعنى العامّ الذي هو الإسلام، أو الإسلام المستقرّ في القلوب، كما قال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^٢. هذا مضافاً إلى أنّ ﴿الرَّجْسَ﴾ هنا بمعنى القذارة المعنويّة، لا النجاسة، وعلى الأقلّ يحتمل ذلك، فلا يصحّ الاستدلال به.

وأما الثاني، فيرد عليه: أنّه باطل صغرى وكبرى: أمّا الصغرى، فلأنّ الإمامة إنّما تكون من ضروريات مذهب الشيعة، لا من ضروريات الدين، بحيث يعلم بها كلّ من دخل الإسلام. وأمّا الكبرى، فلأنّ منكر ضروري الدين إنّما يكون كافراً، إذا علم بكونه ضرورياً؛ بحيث يلزم من إنكاره إنكار الرسول ﷺ وليست الإمامة كذلك. وأمّا الأوّل - أي دعوى كون جميع المنكرين من الناصبيين - فهي دعوى فاسدة

١. آل عمران (٣): ٨٥.

٢. الحجرات (٤٩): ١٤.

كاسدة؛ لأنَّ الناصبي كما عرفت، هو من نصب العداوة، أو الحرب، والحال أنَّ كثيراً منهم يحبُّون أئمة أهل البيت عليهم السلام وإن لم يقبلوا إمامتهم بالمعنى الخاص. يبقى الكلام في الروايات المتضاربة أو المتواترة السابقة، فنقول: غاية ما يستفاد منها كفر المخالف، وقد ورد في بعض الروايات عن الصادق عليه السلام: أنَّ الكفر على خمسة أقسام:

الأول والثاني: كفر الجحود، وهو على قسمين: عن معرفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾^١، والجحود لا عن معرفة، كقول الدهريين: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا مَوْتٌ وَحَيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^٢. الثالث: كفر النعم، كما في قول سليمان: ﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾^٣. والرابع: هو كفر البراءة، وهو قول إبراهيم: ﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ﴾^٤.

والخامس: كفر العصيان وترك ما أمر الله، أو فعل ما نهى عنه، كما في قوله تعالى: ﴿أَفْتَوْمُنُونَ بِنِعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾^٥ الوارد في ذم اليهود؛ حيث عملوا ببعض الأحكام، وتركوا بعضاً آخر^٦.

والذي يوجب النجاسة - على القول بها - وبطلان النكاح هو القسمان الأولان.

١. النمل (٢٧): ١٤.

٢. الجاثية (٤٥): ٢٤.

٣. النمل (٢٧): ٤٠.

٤. الممتحنة (٦٠): ٤.

٥. البقرة (٢): ٨٥.

٦. راجع: الكافي ٢: ٣٨٩ / ١، وقد ذكرناه مع تلخيص. وسند الرواية وإن اشتمل على بعض الضعاف، مثل بكر بن صالح، وبعض المجاهيل، مثل أبي عمرو الزبيري، ولكنها محفوفة بالاستدلال بآيات القرآن، فلا يضرها ضعف الإسناد. [منه دام ظلّه]

مع أنه كثيراً ما يستعمل في القسم الأخير. ولعل روايات كفر المخالف، ناظرة إلى أنهم تركوا ما أمر الله به؛ من اتباع الوصي بعد ورود النص عليه من رسول الله ﷺ، أو يكون المراد معاملة الكافر في الآخرة، كما ورد في كلمات بعض الأعلام. ولو فرض كون هذه المحامل مخالفة للظاهر، فلا محيص من قبولها عند المعارضة بما سيأتي. هذا.

ويدل على إسلامهم وطهارتهم وجواز نكاحهم أمور:

الأمر الأول: استقرار السيرة المستمرة في جميع الأعصار والأمصار على مخالطتهم ومساورتهم من دون شرط، قال الفقيه الماهر صاحب «الجواهر»^١: «لعله» أي الحكم بطهارتهم «ضروري المذهب؛ للسيرة القاطعة من سائر الفرقة المحقة في سائر الأمصار والأعصار، وللقطع بمخالطة الأئمة المرضيين عليهم السلام وأصحابهم لهم - حتى لرؤسائهم ومؤسسي مذهبهم - على وجه يقطع بعدم كونه للتقية، مع أن الأصل عدمها، وإلا لعلم، كما علم ما هو أعظم منه... ولذا حكى الإجماع في «كشف الثام» و«الرياض» على عدم احتراز الأئمة عليهم السلام وأصحابهم عنهم في شيء من الأزمنة، وهو الحجة بعد الأصل - بل الأصول - فيهم وفيما يلاقيهم، والعمومات، وشدة العسر والحرَج على تقدير النجاسة»^١ انتهى محل الحاجة.

والحاصل: أن معاملة المخالفين كالمسلمين من المسلمات، ولا سيما في أيام الحج، حيث كان الناس يأتون من كل صقع إلى بيت الله، وكان أكثرهم من المخالفين، ولم يؤثر عن أحد من محبي أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، الاجتناب عنهم في المأكل، والمشرب، والمسجد الحرام، وعرفات، والمشعر، والطواف، وغيرها، بل كانوا يعيشون كإخوة في بيت واحد، فالقول بنجاسة المخالفين والاجتناب عنهم، كخيال، أو كسراب، ومخالف لسيرة المعصومين.

الأمر الثاني: أنه قد وردت روايات كثيرة تبين الفرق بين الإسلام والإيمان، وفيها

١. جواهر الكلام ٦: ٥٦-٥٧.

أن مدار الإسلام على الشهادتين، وبهما تحلّ الذبائح والمناكح وغيرها، وقد عقد في «الكافي» له باباً أورد فيه روايات عديدة:

منها: ما عن سفيان بن السمط قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن الإسلام والإيمان، ما الفرق بينهما؟ فلم يجبه، ثمّ سأله فلم يجبه، ثمّ التقيا في الطريق وقد أزف من الرجل الرحيل، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «كأنّه قد أزف منك رحيل؟» فقال: نعم.

فقال: «فالقني في البيت» فلقيه فسأله عن الإسلام والإيمان، ما الفرق بينهما؟ فقال: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس؛ شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، فهذا الإسلام».

وقال: «الإيمان معرفة هذا الأمر مع هذا، فإن أقرّ بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً، وكان ضالاً»^١.

وهو صريح في الفرق بين الإسلام والإيمان؛ وأنّ الإسلام سبب للتعامل بين الناس كالإخوة في المذهب؛ ونفي آثار الكفر.

ومنها: ما عن القاسم شريك المفضل، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الإسلام يحقن به الدم، وتودّي به الأمانة، وتستحلّ به الفروج والثواب على الإيمان»^٢.
وإنّما ذكر أداء الأمانة بالإسلام مع أنّ الأمانة تودّي للبرّ والفاجر، باعتبار التأكيد، ومثله الرواية الأولى من هذا الباب^٣.

ومنها: ما رواه سماعة في الرواية المعتمدة، عن الصادق عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الإسلام والإيمان، أهما مختلفان؟ فقال: «إنّ الإيمان

١. الكافي ٢: ٢٤ / ٤.

٢. الكافي ٢: ٢٥ / ٦.

٣. الكافي ٢: ٢٤ / ١.

يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان».

فقلت: فصفهما لي، فقال: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله ﷺ به حققت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام، وما ظهر من العمل...»^١ الحديث.

ومنها: ما عن حمّان بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «الإيمان ما استقرّ في القلوب، وأفضي به إلى الله عزّ وجلّ، وصدّقه العمل بالطاعة لله، والتسليم لأمره، والإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها، وبه حققت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح...»^٢.

وهذه الأحاديث وإن كانت على قسمين:

قسم منها يدلّ على أنّ الفرق بين الإيمان والإسلام، هو أنّ الإيمان أمر باطني، وقرّ في القلوب، وظهر في جميع الأعمال، والإسلام هو أمر ظاهري يثبت بالشهادتين وبعض الأعمال.

وقسم آخر يدلّ على أنّ الإسلام هو إظهار الشهادتين، والإيمان هو معرفة الولاية والإمامة.

ولكنّ القسمين كليهما يناديان - بأعلى صوتهما - بالتعامل مع من أظهر الشهادتين معاملة المسلم في النكاح، والميراث، وحقن الدماء، وغيرها. وهي متضادة، مع صحّة أسانيد بعضها.

والتعبير في الرواية الأخيرة بقوله: «وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها» صريح في المقصود.

الأمر الثالث: ما ورد في أبواب الطهارة والنجاسة، وقد أوردها صاحب

١. الكافي ٢: ٢٥٠ / ١.

٢. الكافي ٢: ٢٦٦ / ٥.

«الوسائل» تحت عنوان: «باب طهارة ما يشتري من مسلم ومن سوق المسلمين، والحكم بذكاته ما لم يعلم أنه ميتة، وحكم ما يوجد بأرضهم»^١، وقد ورد في هذا الباب أمور ثلاثة: طهارة ما يشتري من مسلم، وطهارة ما يشتري من سوقهم ولو كان البائع مجهول الحال، وطهارة ما يوجد بأرضهم:

مثل ما رواه إسحاق بن عمار، عن العبد الصالح: أنه قال: «لابأس بالصلاة في الفراء اليماني، وفيما صنع في أرض الإسلام».

قلت: فإن فيها غير أهل الإسلام؟

قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»^٢.

ويستفاد من هذا الحديث أن طهارة المخالفين الغالبين على السوق والأرض، كانت من الواضحات، وإنما كان إشكال الراوي من ناحية وجود غير المسلمين فيهم، فحكم عليه بعدم البأس فيه؛ لحكمهم هنا على الغلبة.

ومثل ما عن إسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا الحسن عليه عن جلود الفراء^٣ يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: «عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وأما إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه»^٤.

وهذا الحديث يصرح بحلية ذبح المسلم غير العارف، وهو دليل على قبول إسلامه. ومثل ما عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه: «إن أمير المؤمنين سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها، وفيها سكين،

١. وسائل الشيعة ٣: ٤٩٠، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٩١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٥.

٣. الفراء والفرا - بالفتح - حمار الوحش، وهو ما يسمّى في الفارسية بـ (گورخر) والفراء - بالكسر - جمع فرّ، وهو الطيلسان (بوستين). [منه دام ظلّه]

٤. وسائل الشيعة ٣: ٤٩٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٧.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يَقْوَمُ ما فيها، ثمَّ يُوَكَّلُ؛ لأنَّه يفسد، وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن.

قيل له: يا أمير المؤمنين عليه السلام: لا يدرى سفرة مسلم، أو سفرة مجوسي؟ فقال: «هم في سعة حتى يعلموا»^١.

وهو دليل على أن أرض الإسلام تصلح أمانة لكون السفرة سفرة مسلم؛ وتكون ذبيحته محللة، ومقابلة المسلم بالمجوسي دليل على كفاية الإسلام وإن كان مخالفاً. وضعف بعض أسانيدها لا يضرُّ بالاستدلال بها بعد تضافرها.

ومثل غير ذلك من الروايات الكثيرة الواردة في نفس الباب الدالة على طهارة وحلية ما يشتري من سوق المسلمين، مع أن الغالب فيه كان من المخالفين. والحاصل: أن روايات هذا الباب والذي سبق، دليل على صحة إسلامهم في الظاهر، فنصح مناكحتهم.

ومن البعيد جداً أن يفرّق بين المخالف والمخالفة، فتخصيصها بالمخالفة وإخراج المخالف عنها مشكل، والجمع بينها وبين الروايات الدالة على كفرهم، لا يكون إلا بحمل «الكفر» على غير الاعتقاد؛ لصراحة الروايات الأخيرة في قبول إسلامهم ظاهراً. هذا كله بحسب الأدلة العامة.

رجوع إلى أصل المسألة

وهناك روايات خاصة وردت في باب نكاح المخالف والمخالفة، يدلُّ أكثرها على النهي عنه، وبعضها على الجواز: منها: ما رواه الفضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نكاح الناصب، فقال: «لا والله ما يحل».

قال فضيل: ثمَّ سألته مرّةً أخرى فقلت: جعلت فداك، ما تقول في نكاحهم؟ قال:

١. وسائل الشيعة ٣: ٤٩٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ١١.

«والمراة عارفة؟» قلت: عارفة، فقال: «إنَّ العارفة لا توضع إلا عند عارف»^١.

وهذا دليل على اعتبار الإيمان في الزوج. ولا يبعد صحة سند الرواية. ومنها: ما رواه زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنني أخشى أن لا يحلّ لي أن أتزوج ممن لم يكن على أمري، فقال: «وما يمنعك من البله؟». قلت: وما البله؟ قال: «هنَّ المستضعفات من اللاتي لا ينصبن، ولا يعرفن ما أنتم عليه»^٢.

وخشية زرارة وكذا دلالة الإمام عليه السلام دليل على اعتبار الإيمان حتّى في الزوجة. ولكن يمكن أن يقال: إنَّ الحديث - مع اعتبار سنده - على خلاف ذلك أدلّ؛ لما ورد في ذيله من قوله: «لا ينصبن، ولا يعرفن» فالمدار على عدم النصب وإن لم تكن عارفة.

ومنها: ما عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يزوّج المستضعف مؤمنة»^٣.

فإذا لم يجز ذلك للمستضعف، فعدم الجواز في المخالف بطريق أولى. ومنها: ما عن حمّان بن أعين قال: كان بعض أهله يريد التزويج، فلم يجد امرأة مسلمة موافقة، فذكرت ذلك لأبي عبدالله عليه السلام فقال: «أين أنت من البله الذين لا يعرفون شيئاً؟»^٤.

وهو أيضاً دليل على امتناع أصحاب الأئمة عن تزوّج المخالفة وإمضاء الأئمة عليهم السلام لهم ذلك.

ولكن يمكن الجواب عن الجميع بأمرين:

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١٠، الحديث ٥.
٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١١، الحديث ٣.
٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١١، الحديث ٦.
٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١١، الحديث ٧.

الأول: أن في بعضها دليلاً على الجواز، مثل ما عرفت في رواية زرارة، وكذا ما رواه الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة العارفة، هل أزوجه الناصب؟ قال: «لا؛ لأن الناصب كافر».

قلت: فأزوجه الرجل غير الناصب ولا العارف؟

فقال: «غيره أحب إلي منه»^١.

فإن ما ورد في ذيله ظاهر في الكراهة، لا الحرمة. مع أن الكلام في عدم إيمان الزوج.

ومثل ما ورد في حديث زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تزووا في الشكك، ولا تزوجوهم؛ فإن المرأة تأخذ من أدب زوجها، ويقهرها على دينه»^٢. ولعل ذيله دليل على أنه إذا لم تكن مخافة فلا مانع منه، فتأمل.

الثاني: أن هذه الروايات تعارض صريحاً ما ورد في كثير من الروايات من جواز مناكحتهم، وحلية ذبائهم، فلو لم يجز نكاح المخالفة لم يجز نكاح المخالف بطريق أولى، فلا يبقى مورد لجواز مناكحتهم. فالجمع بين هاتين الطائفتين لا يكون إلا بالحمل على الجواز مع الكراهة، ولا سيما إذا خيف على دين المرأة العارفة. بل لا يبعد الحرمة حينئذ من باب العناوين الثانوية، والله العالم.



١. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١١، الحديث ١١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب ١١، الحديث ٢.

(مسألة ٩): لا يشترط في صحّة النكاح تمكّن الزوج من النفقة. نعم، لو زوّج الصغيرة وليّها بغير القادر عليها لم يلزم العقد عليها، فلها الرد؛ لأنّ فيه المفسدة، إلا إذا زوحت بمصلحة غالبية عليها.

عدم اشتراط تمكّن الزوج من النفقة

أقول: هذه المسألة محلّ خلاف بين الأصحاب، فقد ذكر فخر المحقّقين في «الإيضاح» فيها أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: أنّه شرط، وهو قول الشيخ في «المبسوط»^١.

والثاني: أنّه ليس بشرط، وهو اختيار والده، والشيخ في «النهاية» وابن الجنيد، وابن البرّاج.

والثالث: أنّه ليس بشرط، ولكن للمرأة خيار الفسخ مع عدم اليسار بنفقتها، اختاره ابن إدريس.

ثمّ قال: «والأصحّ عندي اختيار والدي»^٢.

وصرّح في «الرياض»: «بأنّ عدم اعتبار التمكّن فعلاً أو قوّة، هو الأشهر الأظهر، وإليه ذهب الفاضلان^٣، والشهيدان^٤، وابن حمزة^٥، وابن البرّاج^٦، والإسكافي^٧،

١. المبسوط ٤: ١٧٨.

٢. إيضاح الفوائد ٣: ٢٣.

٣. شرائع الإسلام ٢: ٢٤٣؛ قواعد الأحكام ٣: ١٥.

٤. اللعة دمشقية: ١٨٠؛ الروضة البهية ٥: ٢٣٨.

٥. الوسيلة: ٢٩٠.

٦. لم نعتز عليه في المهذب وجواهر الفقه، ولكن حكاه عنه الفاضل الصيمري في غاية المرام ٣: ٧٧.

٧. كما في إيضاح الفوائد ٣: ٢٣.

والفاضل الصيمري^١، والهندي^٢، وكافة المتأخرين، ولكن حكي عن جماعة الاعتبار هو الأشهر»^٣.

وقال في «المسالك» - بعد ذكر اختلاف الفقهاء في اعتبار التمكّن من النفقة؛ وأنه هل هو جزء من الكفاءة؟ - ما لفظه: «ذهب المصنّف والأكثر إلى عدم اعتباره»^٤. كما أنّ فقهاء العامّة أيضاً مختلفون في ذلك؛ حتّى أنّ الفقيه الواحد - مثل مالك والشافعي - له قولان: قول باشرط اليسار، وقول بعدمه^٥.

والدليل على عدم اعتباره أمور:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^٦.

والآية صريحة في الجواز، وهي من الآيات المشهورة بين العوامّ، فكيف بالخواصّ؟! ومن هنا نحتمل أن لا يكون القائل بالاشتراط قائلاً ببطلان العقد في فرض الفقر، بل تكون الزوجة بالخيار إذا لم تعلم بكون الزوج فقيراً عند العقد، فهو شبيه بعض العيوب الموجبة للفسخ، وإلا فكيف يظنّ بفقيه أن يقول ما هو مخالف لصريح القرآن؟! فيعود النزاع لفظياً، والله العالم.

الثاني: الروايات الكثيرة الدالة على المقصود، وقد ذكرها في «الوسائل» في باب «استحباب التزويج ولو عند الاحتياج والفقر» - الباب الحادي عشر - من مقدّمات النكاح، حيث أورد فيه خمس روايات كلّها تدلّ على المطلوب:

١. غاية المرام ٣: ٧٧.

٢. كشف اللثام ٧: ٩٠.

٣. رياض المسائل ١٠: ٢٥٣.

٤. مسالك الأفهام ٧: ٤٠٥.

٥. راجع: المغني، ابن قدامة ٧: ٣٧٤.

٦. النور (٢٤): ٣٢.

منها: ما عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكا إليه الحاجة، فقال له: تزوّج، فتزوّج فوسّع عليه»^١. وهذا دليل على أنه كان فقيراً حين سأل النبي صلى الله عليه وآله وأمره بالتزويج، فكان تزويجه صحيحاً في تلك الحال.

ومنها: ما رواه معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَيْسَتَغْفِرَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾^٢ قال: «يتزوّجوا حتّى يغنيهم الله من فضله»^٣.

والعجب أنّ هذه الآية ممّا قد يتوهّم منها الاشتراط باليسار!! ولكن فسرها الإمام عليه السلام بما يدلّ على عدم الاشتراط؛ وأنّ المراد بالاستعفاف ليس ترك النكاح لعدم اليسار، بل الاستعفاف بالنكاح؛ يعني يتزوّج حتّى يستغني بسبب النكاح. والذي يؤيد هذا المعنى: أنّ الآية وقعت في سورة النور بعد قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ ولا يعقل أن تكون الآية الأولى دليلاً على نفي اشتراط اليسار، وما بعدها دليلاً على اشتراطه.

ومنها: ما رواه إسحاق بن عمّار، عن الصادق عليه السلام حيث سأله عمّا يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من أنّه أتاه رجل فشكا إليه الحاجة، فأمره بالتزويج، ثمّ كرّر الشكوى ثلاث مرّات، وفي كلّ مرّة أمره بالتزويج، قال: «هو حقّ» ثمّ قال: «الرزق مع النساء والعيال»^٤ انتهى ملخصاً.

ومنها: غير ذلك ممّا ورد في الباب المذكور، مثل الرواية الثالثة والخامسة منه.

الثالث: ما ورد في الباب العاشر من هذه الأبواب ممّا يدلّ على أنّ «من ترك

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١١، الحديث ١.

٢. النور (٢٤): ٣٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١١، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١١، الحديث ٤.

التزويج مخافة العيلة، فقد ساء ظنّه بالله»^١.

الرابع: ما ورد من فعل النبي ﷺ وإقدامه على تزويج من كان فقيراً ببعض النساء الغنيات، كما في قصة تزويج جويبر من الذلفاء التي رواها العامة والخاصة^٢.

وهذه روايات كثيرة متضاربة تدلّ على المقصود.

واستدلّ على اعتبار اليسار بأمر ضعيفة:

الأوّل: ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله: «الكفو: أن يكون عفيفاً، وعنده يسار»^٣.

وفيه: أنه ضعيف السند؛ فإنّ عبدالله بن الفضل الهاشمي مجهول الحال. مضافاً إلى أنّ فيه قرينة على الاستحباب؛ فإنّ العفة ليست من الشروط الواجبة، بناءً على جواز نكاح غير العفائف غير المشهورات بالزنا، والأصحاب لم يذكروا في أسباب الكفاءة إلاّ الإيمان، وبعضهم الكفاءة مع اليسار.

الثاني: أنه يوجب الضرر على الزوجة.

وفيه: أنه مندفع في صورة علمها بالحال، وعند عدم العلم يتدارك الضرر بالخيار إذا أظهر اليسار بحيث دخل تحت عنوان «التدليس» وإلاّ فهي أقدمت على أمر مجهول قد يكون فيه ضرر عالمّة عامدة، فدخلت تحت عنوان قاعدة الإقدام.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَبِنِ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^٤.

ومثله ما مرّ من الآية: ٣٣ من سورة النور آنفاً.

والجواب عنهما ظاهر؛ فإنّ المراد من قوله: ﴿لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾ أو قوله

١. راجع: الرواية الأولى والثانية والرابعة من نفس الباب. [منه دام ظلّه]

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٦٧، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح، الباب ٢٥، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٧٨، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح، الباب ٢٨، الحديث ٤.

٤. النساء (٤): ٢٥.

تعالى: ﴿الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا﴾ هو عدم الاستطاعة العرفية، لا عدم الاستطاعة الشرعية؛ أي لا يجد من يوافقه على النكاح، لعدم وجدان المهر، أو النفقة، أو كليهما، فهو في الواقع من قبيل الأوامر الإرشادية، فالقول باشتراط اليسار ضعيف جداً.

بقي هنا شيء:

وهو أنه لو زوّج الولي الصغير بمن لا يقدر على النفقة، كان موقوفاً على رضاها بعد البلوغ؛ لوجوب مراعاة المصلحة على الولي، فهل هذا العقد فضولي يتوقّف على إمضاء الصغير بعد بلوغها، أو صحيح، ولكن لها الفسخ بعد البلوغ؟ الظاهر هو الأوّل؛ لأنّ المفروض أنّ هذا خارج عن دائرة ولاية الولي، لأنّ دائرتها هي موارد المصلحة، لا غير، فلا يجوز ترتيب آثار الصّحة، كالمحرمة لأُمّها، وغير ذلك، كما هو ظاهر.

نعم، إذا كان فيه مصلحة لها - كما إذا كانت في خطر، ولا يحفظها أحد إلا بعد العقد عليها مثلاً لابنه - فلا إشكال في الصّحة حينئذٍ، والله العالم.



(مسألة ١٠): لو كان الزوج متمكناً من النفقة حين العقد، ثم تجدد العجز عنها بعد ذلك، لم يكن للزوجة المذكورة التسلّط على الفسخ؛ لا بنفسها ولا بوسيلة الحاكم على الأقوى. نعم، لو كان ممتنعاً عن الإنفاق مع اليسار ورفعت أمرها إلى الحاكم ألزمه بالإنفاق أو الطلاق، فإذا امتنع عنهما ولم يمكن الإنفاق من ماله ولا إجباره بالطلاق، فالظاهر أنّ للحاكم أن يطلقها إن أرادت الطلاق.

حكم عدم إنفاق الزوج مع العجز والقدرة

أقول: للمسألة صورتان: أولاهما: فرض عدم الإنفاق مع عدم القدرة عليه، ثانيتهما: فرض عدمه مع القدرة عليه، والتفريق بين الصورتين غير ظاهر في كلمات الأصحاب.

الصورة الأولى: المشهور فيها عدم تسلّطها على الفسخ، قال في «المسالك»: «إذا تجدد عجز الزوج عن النفقة ففي تسلّط الزوجة على الفسخ قولان: أحدهما - وبه قال ابن الجنيّد - : أنّ لها الخيار... والثاني - وهو المشهور بين الأصحاب - عدم جواز الفسخ»^١.

وقريب منه ما في «كشف اللثام» فإنّه قال: «وفاقاً للأكثر»^٢.

وقال المحقّق: «أشهرهما ذلك»^٣.

والدليل على قول المشهور أمور:

الأول: قياس الأولوية؛ لما مرّ من عدم اشتراط القدرة على النفقة ابتداءً،

١. مسالك الأفهام ٧: ٤٠٧.

٢. كشف اللثام ٧: ٩١.

٣. شرائع الإسلام ٢: ٢٤٤.

فلا تشترط بقاءً من باب أولى.

الثاني: استصحاب بقاء الزوجية وعدم الخيار، أو بتعبير آخر: استصحاب لزوم العقد.

ولكنه مبني على جواز التمسك بالاستصحاب في الشبهات الحكمية، وقد مرّ غير مرّة عدم حجّيته عندنا.

هذا مع أن الحكم بجواز الفسخ يحتاج إلى دليل، وهو مفقود، فلا يجوز.

الثالث: ما رواه في «الجعفریات» بإسناده عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام: «أن امرأة استعدت علياً على زوجها، وكان زوجها معسراً، فأبى أن يحبسها وقال: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^٢»^٣.

وسند الرواية لا يخلو من ضعف. كما أن دلالتها كذلك؛ لأن ظاهرها أن الزوجة لم تطلب طلاقها، ولم ترد الفسخ، بل طلبت منه عليه السلام حبسه، ومن المعلوم أن المعسر لا يحبس، فالرواية أجنبيّة عن المقام.

الصورة الثانية: ما إذا كان الزوج موسراً، ولم ينفق على زوجته، ولا إشكال في أن المرأة إذا رفعت أمرها إلى الحاكم الشرعي، يجبره على الإنفاق عليها؛ لأنه حقّها، وإلا فإن كان له مال يأخذه، وينفق عليها، وإن طلبت المرأة إمّا الإنفاق عليها أو طلاقها، وجب على الحاكم إجباره على أحد الأمرين، فإن لم يقبل شيئاً منهما يطلقها الحاكم لو طلبت المرأة.

وتدلّ عليه عدّة روايات:

منها: ما عن أبي بصير - أي المرادي - قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من كان عنده امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها ويطعمها ما يُقيم صلها، كان حقّاً على

١. استعدى: بمعنى استغاثه واستنصره. [منه دام ظلّه]

٢. الانشراح (٩٤): ٦.

٣. مستدرک الوسائل ١٥: ٢١٨، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ١، الحديث ٥.

الإمام أن يُفَرَّقَ بينهما»^١.

ومنها: ما عن رُبَعي بن عبد الله، والفضيل بن يسار جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾^٢ قال: «إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة، وإلا فَرَّقَ بينهما»^٣.

والرواية معتبرة، بل هي بحكم روايتين صحيحتين؛ لوثاقه رُبَعي بن عبد الله أيضاً. ومنها: ما عن روح بن عبد الرحيم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ قال: «إذا أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة، وإلا فَرَّقَ بينهما»^٤.

ومنها: غير ذلك ممّا ورد في هذا الباب.

وهذه الروايات - مع تضافرها، وصحّة أسانيد بعضها - صريحة في وجوب أحد الأمرين على الزوج، فلو لم يقبل واحداً منهما وأرادت الزوجة الطلاق، وجب على الحاكم الشرعي طلاقها. والقدر المتيقن منها هو صورة قدرة الزوج على الإنفاق، بل فيها بعض الإشارات إلى ذلك.

هذا مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾^٥، فإنّ ظاهر الآية أنّه لا يجوز للزوج غير هذين، ومن الواضح أنّ الإنفاق عند القدرة من قبيل الإمساك بمعروف، ولازم ذلك أنّه لو تخلف عنهما يكون للحاكم إجباره على أحد الأمرين، فلو لم يفعل يطلّقها إن أرادت، والله العالم بحقائق أحكامه^٦.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٥٠٩، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ١، الحديث ٢.

٢. الطلاق (٦٥): ٧.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٥٠٩، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ١، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٥١١، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ١، الحديث ٦.

٥. البقرة (٢): ٢٢٩.

٦. إلى هنا تمّ الكلام في السنة الدراسية ١٣٨٢ الموافق لـ ١٠ / ٢٤ / ١٤٢٤ والله الحمد على ما هدانا.

[منه دام ظلّه]

(مسألة ١١): لا إشكال في جواز تزويج العربية بالعجمي والهاشمية بغير الهاشمي وبالعكس، وكذا ذوات البيوتات الشريفة بأرباب الصنائع الدنيّة كالكتّاس والحجّام ونحوهما؛ لأنّ المسلم كفو المسلم، والمؤمن كفو المؤمنة، والمؤمنون بعضهم أكفاء بعض كما في الخبر. نعم، يكره التزويج بالفاسق، خصوصاً شارب الخمر والزاني كما مرّ.

في الشرائط المعتمدة في الكفائة

أقول: وقع الكلام بين علماء الإسلام في أنّ الكفائة المعتمدة في النكاح بلا إشكال ما هي؟

قال شيخ الطائفة في «الخلافة»: «الكفائة معتبرة في النكاح وهي عندنا شيان: أحدهما الإيمان والآخرة إمكان القيام بالنفقة. وقال الشافعي: شرائط الكفائة ستّة: النسب والحرية والدين والصناعة والسلامة من العيوب واليسار. ولم يعتبر أبو حنيفة وأصحابه الحرية ولا السلامة من العيوب إلى أن قال: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم...».

وقال في موضع آخر: «يجوز للعجمي أن يتزوَّج بعربية وبقرشية وهاشمية إذا كان من أهل الدين وعنده اليسار. وقال الشافعي: العجم ليسوا بأكفاء للعرب والعرب ليسوا أكفاء لقريش وقريش ليسوا أكفاء لبني هاشم. وقال أبو حنيفة وأصحابه: قريش كلّها أكفاء وليس العرب أكفاءً لقريش... دليلنا ما قدّمناه في المسألة الأولى سواء»^١.

والذي يدلّ على ما ذهب إليه الأصحاب هو إطلاق الآية الشريفة ﴿فَأَنْكِحُوا مَا

١. الخلافة ٤: ٢٧١ - ٢٧٣.

طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ^١ خرج منها الكافر وبعض أهل الكتاب ومن لم يقدر على القيام بالنفقة وبقي الباقي، وما ورد في روايات متعددة من أن المؤمن كفو المؤمنة والمسلم كفو المسلمة^٢ وما ورد في رواية الكليني مرسلًا عن النبي ﷺ أنه قال: «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض»^٣. وقصة جوبير ودلفاء معروفة^٤ وكذا قصة تزويج رسول الله ﷺ ابنة زبير بن عبدالمطلب للمقداد ليتأسوا برسول الله وليعلموا أن أكرمهم عند الله أتقاهم^٥ وما عن الصادق عليه السلام أنه كان يقول: «أتكافأ دماءكم ولا تكافأ فروجكم؟»^٦ إلى غير ذلك مما هو كثير.

ومن العجب ما أفتى الشافعي وأبو حنيفة مما يشبه السنن الجاهلية وقد أذهب الإسلام هذه السنن وأفناها ثم أحيوها بعض هؤلاء الفقهاء والبعد عن مكتب أهل البيت والثقلين سبب لأمثال هذه الفتاوى.

في جواز نكاح الهاشمي بغير الهاشمي

بقي هنا شيء؛ لا شك في جواز نكاح الهاشمي بغير الهاشمي وقد وقع ذلك كثيراً في زمن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام^٧.
ولكن عن ابن الجنيد أنه لا يجوز نكاح من تحرم عليه الصدقة - أي بني هاشم -

١. النساء (٤): ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٦٧، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح، الباب ٢٥، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٦١، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح، الباب ٢٣، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٦٧، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح، الباب ٢٥، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٢٠: ٦٩، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح، الباب ٢٦، الحديث ١.

٦. وسائل الشيعة ٢٠: ٧٠، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح، الباب ٢٦، الحديث ٣.

٧. راجع: جواهر الكلام ٣٠: ١٠٦ - ١٠٧.

بغيرهم ولكن صرّح في «جواهر الكلام» بأنه مخالف للإجماع الذي كان قبله وبعده^١ كما أنه مخالف للعمومات وبعض الروايات الخاصّة وسيرة المعصومين عليهم السلام والمسلمين من أصحاب الأئمة وغيرهم.

فما يظهر من بعض المتعصّبين من المنع عن ذلك منعاً شديداً حتّى أنه قد يقتلون غير الهاشمي إذا خطب الهاشمية خرافة وضلالة ومخالفة للمعصومين عليهم السلام والفقهاء جميعاً عصمنا من ذلك. وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^٢.

نعم لاشكّ أنّ من يخطب الهاشمية لا بدّ له أن يحفظ حرمتها وحرمة رسول الله صلى الله عليه وآله فيها.



١. جواهر الكلام ٣٠: ١٠٨.

٢. الحجرات (٤٩): ١.

(مسألة ١٢): ممّا يوجب الحرمة الأبدية التزويج حال الإحرام دواماً أو انقطاعاً؛ سواء كانت المرأة محرمة أو محلّة، وسواء كان إيقاع التزويج له بالمباشرة أو بالتوكيل؛ محرماً كان الوكيل أو محلاً، كان التوكيل قبل الإحرام أو حاله. هذا مع العلم بالحرمة. وأمّا مع جهله بها وإن بطل النكاح في جميع الصور المذكورة، لكن لا يوجب الحرمة الأبدية.

حكم التزويج في حال الإحرام

أقول: قال في «جواهر الكلام»: «إذا عقد المحرم لحجّ أو عمرة عنه أو عن غيره فرض أو نقل على امرأة عالماً بالحرمة حرمت عليه أبداً وإن لم يدخل بها إجماعاً بقسميه، بل المحكي منه مستفيض أو متواتر... ولو كان جاهلاً فسد عقده إجماعاً ونصوصاً. ولكن لم تحرم عليه مع عدم الدخول على المشهور شهرة عظيمة... بل الظاهر عدم الحرمة وإن دخل للأصل وعموم الأدلّة... والإجماع المحكي عن «المنتهى» و«التذكرة» خلافاً للمحكي عن «الخلاف» و«الكافي» و«الغنية» و«السرائر» و«الوسيلة» فحرّموها بالدخول أبداً كذات العدة»^١.

وقال شيخ الطائفة في «الخلاف»: «إذا تزوّجها في حال إحرامها جاهلاً فدخل بها فرّق بينهما ولم تحلّ له أبداً وإن كان عالماً ولم يدخل بها فرّق بينهما ولم تحلّ له أبداً وخالف جميع الفقهاء فيهما. دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم وطريقة الاحتياط»^٢.

ويدلّ على الأوّل أي الحرمة مع العلم مضافاً إلى الإجماع ما رواه داوود بن

١. جواهر الكلام ٢٩: ٤٥٠.

٢. الخلاف ٢: ٣٨٦.

صرحان وزارة عن أبي عبدالله عليه السلام...: «المحرم إذا تزوّج وهو يعلم أنّه حرام عليه لم تحلّ له أبداً»^١.

ومثله ما رواه عبدالله بن بكير عن أديم يتّاع الهروي عنه عليه السلام^٢.

ويدلّ على الثاني أي عدم الحرمة مع الجهل بعدم الدخول مفهوم الخبرين المذكورين أعلاه مضافاً إلى خبر محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام في رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل أن يحلّ ففرضي أن يخلّي سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئاً حتّى يحلّ فإذا أحلّ خطبها إن شاء...^٣.

وأما ما يدلّ على الحرمة أبداً في هذه الصورة فهي روايات ضعيفة معرض عنها^٤.

ويدلّ على عدم الحرمة أبداً في الصورة الثالثة؛ أعني ما إذا كان جاهلاً ودخل بها إطلاق المفهوم من الخبرين الأوّلين مضافاً إلى الإطلاقات والأصل وعدم دليل معتبر على خلافه.



١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٩١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣١، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٩١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٣١، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٢؛ ٢٠: ٤٥٤، كتاب

النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ١٥.

(مسألة ١٣): لا فرق فيما ذكر من التحريم مع العلم، والبطلان مع الجهل، بين أن يكون الإحرام لحجّ واجب أو مندوب، أو لعمره واجبة أو مندوبة، ولا بين أن يكون حجّه وعمرته لنفسه أو نيابة عن غيره.

أقول: كل ذلك لإطلاق ما عرفت في المسألة السابقة من الأدلّة. ولا تحتاج إلى

مزيد كلام.



(مسألة ١٤): لو كانت الزوجة محرمة عالمة بالحرمة، وكان الزوج محلاً، فهل يوجب نكاحها الحرمة الأبدية بينهما؟ قولان، أحوطهما ذلك، بل لا يخلو من قوّة.

أقول: وجه الإشكال في المسألة أنّ جميع روايات الباب ناظرة إلى عنوان المحرم فلا تشمل المحرمة ولذا صرّح غير واحد بعدم الحرمة ولكن شيخ الطائفة ذهب إلى حرمتها واستدلّ عليه بالإجماع والاحتياط والأخبار^١.
ولكن قد عرفت أنّه ليس في روايات الباب إلّا عنوان المحرم وإن كان الإنصاف أنّه يمكن إلغاء الخصوصية عن المذكّر بحسب متفاهم أهل العرف فالأحوط لو لا الأقوى هو الاجتناب عنها أبداً.

☆ ☆ ☆

(مسألة ١٥): يجوز للمحرم الرجوع في الطلاق في العدة الرجعية؛ من غير فرق بين المطلقة تبرّعاً أو المختلعة إذا رجعت في البذل، وكذا يجوز أن يوكل محلاً في أن يزوّج له بعد إحلاله، بل وكذا أن يوكل محرماً في أن يزوّج له بعد إحلالهما.

جواز رجوع المحرم في العدة الرجعية

أقول: كل ذلك لعدم شمول العمومات السابقة لهذه الأمور والأصل عدم الحرمة.



(مسألة ١٦): ومن أسباب التحريم اللعان بشروطه المذكورة في بابه؛ بأن يرميها بالزنا ويدّعي المشاهدة بلا بينة، أو ينفي ولدها الجامع لشرائط الإلحاق به، وتنكر ذلك، ورفع أمرهما إلى الحاكم، فيأمرهما بالملاعنة بالكيفية الخاصة، فإذا تلاعنا سقط عنه حدّ القذف وعنها حدّ الزنا، وانتفى الولد عنه، وحرمت عليه مؤبداً.

في سبب اللعان للتحريم

أقول: التحريم المؤبّد بعد وقوع اللعان بشروطه ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال عند الأصحاب وإن خالف فيه بعض العامّة وقال بعدم الحرمة الأبدية^١. ويدلّ عليه ما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج عن أبي عبدالله عليه السلام وآخر الحديث: وقال لهما: «لا تجتمعا بنكاح أبداً بعد ما تلاعتما»^٢، إلى غير ذلك وتمام الكلام في محلّه في كتاب اللعان.



١. جواهر الكلام ٣٤: ٦٦.

٢. وسائل الشيعة ٢٢: ٤٠٧، كتاب اللعان، الباب ١، الحديث ١.

(مسألة ١٧): نكاح الشغار باطل، وهو أن تزوج امرأتان برجلين على أن يكون مهر كل واحد منهما نكاح الأخرى، ولا يكون بينهما مهر غير النكاحين، مثل أن يقول أحد الرجلين للآخر: «زوّجتك بنتي أو أختي على أن تزوّجني بنتك أو أختك»، ويكون صداق كل منهما نكاح الأخرى، ويقول الآخر: «قبلت وزوّجتك بنتي أو أختي هكذا». وأما لو زوّج إحداهما الآخر بمهر معلوم، وشرط عليه أن يزوجه الأخرى بمهر معلوم، فيصحّ العقدان، وكذا لو شرط أن يزوجه الأخرى ولم يذكر المهر أصلاً، مثل أن يقول: «زوّجتك بنتي على أن تزوّجني بنتك»، فقال: «قبلت وزوّجتك بنتي»، فإنه يصحّ العقدان ويستحقّ كلّ منهما مهر المثل.

في حكم نكاح الشغار

أقول: أمّا نكاح الشغار بالمعنى الذي ذكره المصنّف فهو باطل بإجماع الأصحاب كما ذكره كثير منهم. ويدلّ عليه - مضافاً إلى ذلك - الحديث النبوي المعروف «لا شغار في الإسلام»^١ وما عن أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله عليهما السلام قال: «نهى عن نكاح المرأتين ليس لواحدة منهما صداق إلاّ بضع صاحبتهما» قال: «ولا يحلّ أن تنكح واحدة منهما بصدّق أو نكاح المسلمين»^٢.

والمراد من قوله أو نكاح المسلمين تأكيد على قوله إلاّ بصدّق فإنّ الشغار كان نكاحاً في الجاهلية. إلى غير ذلك ممّا هو كثير.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٠٣، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٢٧، الحديث ٢؛ السنن الكبرى، البيهقي ٧: ٢٠٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٠٣، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٢٧، الحديث ١.

أما إذا كان هناك مهر معلوم لكلّ منهما ولكن شرط لكلّ واحد منهما أن يزوجه الأخرى بمهر معلوم صحّ العقدان مع اجتماع سائر الشرائط من رضا الزوجتين وغير ذلك.



القول: في النكاح المنقطع

ويقال له: المتعة والنكاح المؤجل.

الكلام في النكاح المنقطع

ذكر أحكامه في «تحرير الوسيلة» في ثماني عشرة مسألة، ولكن لم يتعرّض لأصل تشريعه وإباحته، مع شدّة الحاجة إليه، ولا سيّما في أعصارنا. وشدّة الحاجة إلى هذا البحث من ناحية أمرين:

أولهما: أنّ مخالفينا شدّدوا النكير علينا من جهة القول بإباحة نكاح المتعة، وجعلوه سبباً للازدراء علينا، مع أنّه سنّة رسول الله ﷺ وتحريمه من سنّة عمر، كما سيأتي، وتقديم سنّة رسول الله ﷺ على غيره، دليل على قوّة الإيمان، واتباع لكتاب الله تعالى.

ثانيهما: أنّ جماعة من متّفهيم مالوا إلينا وإلى هذا الحكم، بسبب حلّه لمشاكل كثيرة في عصرنا، ومن العجب أنّ المخالفين المتعصّبين أبدعوا نكاحاً باسم «المسيار» يطلب من المرأة ما يطلب منها في النكاح المنقطع، ولكن لا يعترفون باسم المتعة والمنقطع!! وفيه إشكالات كثيرة.

وقد تعرّض كثير من فقهاءنا الكرام لأدلة مشروعيّته هنا، منهم صاحب «الجواهر» فقد بسط الكلام فيه في أكثر من عشر صفحات، ومنهم شيخ الطائفة في

«الخلاف» وغيره، فاللازم قبل الشروع في بيان أحكامه، بيان حكمه من جهة الإباحة، وذكر أدلة المخالفين؛ حتى يعلم أنّ الحاكم عندهم في المسألة ليست الأدلة الشرعية والعقلية، بل التعصبات القومية. وأداء حقّ البحث لا يكون إلا في مقامات:

الأوّل: في تعريف نكاح المتعة أو الموقت.

الثاني: في بيان أقوال العامة والخاصة فيها.

الثالث: هل ثبت إباحتها بكتاب الله، أو السنة النبوية؟

الرابع: هل هناك دليل على نسخ هذا الحكم؟ وعلى فرض قبول النسخ، هل كان نسخها في زمن رسول الله ﷺ أو في عهد عمر؟ وعلى فرض كون النسخ في عصره ﷺ هل كان يوم فتح مكة، أو غزوة تبوك، أو يوم خيبر، أو غيرها؟ وعلى فرض كون التحريم في زمان عمر، هل يجوز لأحد نسخ الأحكام بعد النبي ﷺ؟ أو هل يجوز الاجتهاد في مقابل نصوص كلامه ﷺ؟

الخامس: في حكمة هذا الحكم وفلسفته، ومسألة نكاح المسيار وشبهه، والنكاح بقصد الطلاق.

السادس: أنّه لا بدّ من قطع أيدي الفسقة عن اللعب بهذا الحكم الإلهي، وعن جعله وسيلةً للانغمار في الشهوات، وعن تشويه هذا الحكم في أذهان الناس.

السابع: هل النكاح الموقت - على فرض إباحته، كما هو الحقّ - مستحبّ، أو مكروه، أو يختلف باختلاف الأشخاص؟

الثامن: في الجواب عن بعض الإشكالات والاعتراضات.

المقام الأوّل: في تعريف نكاح المتعة

قد يتوهّم: أنّ المتعة شيء غير النكاح، ولذا أوردوا عليها ما أوردوا بسبب هذا التوهّم، مع أنّه لا شكّ في أنّ المتعة أو النكاح الموقت أو المنقطع، نوع من النكاح

يشارك مع النكاح الدائم في أكثر أحكامه، ويتفاوت معه في أحكام طفيفة؛ فيشارك معه - كما سيأتي - في الأمور التالية:

أولها: أن النساء المحرّمات والمحلّلات فيها، هي بعينها ما تكون في العقد الدائم بدون أيّ فرق؛ سواء المحرّمات النسبية، أو السببية، أو الرضاعية.

ثانيها: أن هذا النوع من النكاح يفتقر إلى عقد مركّب من إيجاب وقبول لفظيين، مع تحقّق جميع الشروط؛ من الرضا، والاختيار، وعدم الإكراه، وتعيين الزوج والزوجة، والمهر، ولا يكفي فيه إلا ما هو صريح من ألفاظ النكاح، أو ظاهر فيه ظهوراً واضحاً، أو لفظ «المتعة» التي يراد منها النكاح المؤقت.

ثالثها: أنه إذا كانت الزوجة بكرًا، وجب إذن وليّها في قول كثير من الفقهاء. رابعها: أن الولد الحاصل منه، يكون كسائر الأولاد في وجوب الإرث، والنفقة، والحضانة، وسائر الأحكام من دون أيّ فرق.

خامسها: أنه تجب بعد بلوغ الأجل العدة على فرض الدخول؛ وإن كانت عدتها أقلّ من عدة النكاح الدائم، فهناك ثلاثة قروء، وهنا قرءان. وهذه الأحكام دليل واضح على أنهما قسمان من النكاح.

وتفتقر عن العقد الدائم بأمور، عمدتها:

- وجوب ذكر المدّة فيها، فلو نسي ولم يذكرها انقلب عقداً دائماً في قول كثير من الفقهاء، وهذا أوضح دليل على أنهما قسمان من النكاح، فليست المتعة شيئاً آخر سوى النكاح.

- ليست فيها نفقة، ولا توارث، ولا حقّ قسم. وقال بعض الفقهاء: «هذا إذا لم تشترط ذلك على الزوج، وإلاّ تثبت فيها النفقة والتوارث أيضاً».

- يجوز لها الخروج من بيتها والسفر إلى أيّ مكان شاءت؛ إذا لم يناف حقّ الزوج، وهذا بخلاف النكاح الدائم.

وممّا ذكرنا يعلم: أن قول بعض من لا تحصيل له في المتعة: «إنّها شيء يشبهه

السفاح، ولازمه جواز تمتع امرأة واحدة في يوم مرّات» قول سخيّف ناشئ عن قلة المعرفة بحقيقة المتعة، ومعناها، وشروطها، وكم لهم من أمثال هذه التخبطات والافتراءات!!

وقد ورد إطلاق لفظ «النكاح» على المتعة في روايات العامّة، كما في «صحيح البخاري» و«مسلم» و«الترمذي» وغيرها، كما سيأتي. وأمّا في روايات الأصحاب، فقد ورد في أبواب مختلفة إلى ما شاء الله.

ومن هنا يعلم: أنّ التمسك بإطلاقات «النكاح» لإثبات إباحتها - مضافاً إلى سائر الأدلّة - قريب. كما أنّ من استدللّ بآية ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾^١ على نسخه، لا وجه له أصلاً؛ لأنّ المعقود عليها في المتعة زوجة، كزوجة العقد الدائم.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ نكاح المتعة هو نكاح مشتمل على جميع أركان النكاح الدائم وآثاره، وإنّما يفترق عن الدائم بذكر المدّة وبعض الآثار، كعدم النفقة، والتوارث، وما أشبه ذلك.

المقام الثاني: في بيان الأقوال في المتعة

إنّ الذي يستوقف الباحث في هذه المسألة من أوّل الأمر، هو أنّه لاشكّ عند جميع علماء الإسلام في أنّ المتعة كانت مشروعة في عصر النبي ﷺ في الجملة؛ وإن اختلفوا في نسخها في زمنه ﷺ أو بعده، قال المحقّق الثاني في «جامع المقاصد»: «أجمع أهل الإسلام قاطبةً على أنّ النكاح المنقطع - وهو نكاح المتعة - كان مشروعاً في صدر الإسلام، واتفق أهل البيت عليه السلام على بقاء شرعيته؛ وأنّه لم ينسخ، وأخبارهم بذلك متواترة. وأطبق فقهاء العامّة على أنّه نسخ، مع أنّهم رووا في

١. المؤمنون (٢٣): ٦.

كتبهم بقاء شرعيته؛ وأنَّ جمعاً من أعيان الصحابة والتابعين قائلون بشرعيته وأنه لم ينسخ^١.

وقال ابن قدامة في «المغني» ما ملخصه: «معنى نكاح المتعة أن يتزوج المرأة مدة، مثل أن يقول: «زوّجتك ابنتي شهراً» فهذا نكاح باطل، نصّ عليه أحمد، وقال أبو بكر من أصحاب أحمد: فيها رواية أخرى: أنها مكروهة غير حرام؛ لأنَّ ابن منصور سأل أحمد عنها فقال: الاجتناب عنها أحبُّ إليّ، وهذا دليل على الكراهة. وقال ابن عبد البر: وعلى تحريم نكاح المتعة مالك في أهل المدينة، وأبو حنيفة في أهل الكوفة، وغيرهما.

وحكي عن ابن عباس: أنها جائزة، وعليه أكثر أصحابه: عطاء، وطاوس، وبه قال ابن جريح، وحكي ذلك عن أبي سعيد الخدري، وجابر، وإليه ذهب الشيعة؛ لأنَّه قد ثبت أنَّ النبي ﷺ أذن فيها^٢.

وهذه الكلمات تنادي - بأعلى صوتها - بأنَّ إباحة المتعة في برهة من الزمان في عصر النبي ﷺ مما اتَّفقت عليه كلمة الكلِّ، كما تنادي بأنَّ جماعة من معاريف أصحاب النبي ﷺ كانوا قائلين بعدم نسخها، ولكنَّ الفقهاء المعروفين من العامة اتَّفقوا على حرمتها؛ وإنَّ حكي عن أحمد قول بالكراهة. وتركيب هذه الأقوال من الغرائب.

وقال ابن رشد - الذي هو من فقهاء القرن السادس - ما لفظه: «أكثر الصحابة وجميع فقهاء الأمصار على تحريمه، واشتهر عن ابن عباس تحليله، وتبع ابن عباس على القول بها أصحابه من أهل مكة، وأهل اليمن، ورووا أنَّ ابن عباس كان يحتجُّ لذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾^٣، وروي عنه أنَّه قال: ما كانت المتعة إلاَّ رحمةً من الله عزَّ وجلَّ رحم بها أمة محمد ﷺ ولولا

١. جامع المقاصد ١٣: ٧.

٢. المغني، ابن قدامة ٧: ٥٧١.

٣. النساء (٤): ٢٤.

نهى عمر عنها ما اضطرَّ إلى الزنا إلا شقي... وعن عطا قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: تمتعنا على عهد رسول الله ﷺ و أبي بكر، و نصفاً من خلافة عمر، ثم نهى عنها عمر الناس»^١.

وقال شيخ الطائفة في كتاب «الخلافة»: «نكاح المتعة عندنا مباح جائز، وصورته أن يعقد عليها مدة معلومة بمهر معلوم، فإن لم يذكر المدة كان النكاح دائماً، وإن ذكر الأجل ولم يذكر المهر بطل العقد... وبه قال علي عليه السلام على ما رواه أصحابنا، وروى ذلك عن ابن مسعود، وجابر بن عبد الله، وسلمة بن الأكوع، وأبي سعيد الخدري... وابن عباس، وابن جريح، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وعطا. وحكى الفقهاء تحريمه عن علي عليه السلام وعمر بن الخطاب، وابن مسعود، وابن الزبير، وابن عمر، وقالوا: إن ابن عباس رجع عن القول بإباحتها»^٢.
فقد تحصّل من نقل هذه الأقوال أمور:

- الأول: أنه لا شك في كونها مباحة في عصر النبي ﷺ في الجملة.
- الثاني: أن جماعة من أعيان الصحابة كانوا قائلين ببقاء إباحتها بعده ﷺ.
- الثالث: ذهب فقهاء العامة إلى القول بالحرمة، إلا أحمد في إحدى الروايتين.
- الرابع: أجمع أصحابنا على إباحتها ومشروعيتها؛ وأنها لم تتسخ أبداً.
- الخامس: أنه يظهر من الجميع إطلاق لفظ «النكاح» عليها.

المقام الثالث: في بيان الدليل على إباحتها

يدلّ على إباحة نكاح المتعة في عصره ﷺ أمور:
أولها: إجماع جميع المسلمين عليه. ولا يمكن رده؛ بأنه إجماع مدركي؛ فإنه كضروريات الفقه الإسلامي، ولا يمكن رده ضرورة بمثل هذه الأمور.

١. بداية المجتهد ٢: ٥٧ - ٥٨.

٢. الخلافة ٤: ٣٤٠، المسألة ١١٩.

وإن شئت قلت: يحصل لنا من هذا الإجماع والاتفاق، العلم بأنها كانت مباحة في زمانه ﷺ إجمالاً، وهو حجة.

ثانيها: ما استدلل به شيخ الطائفة من الأخذ بعمومات الآيات الدالة على إباحة النكاح، مثل قوله تعالى: ﴿وَاحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾^١ وغيرها. وغلبة النكاح الدائم ليست بمثابة تجعل الموقت شاذاً نادراً ينصرف عنه اللفظ.

والعمدة قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾.

وقد عرفت استدلال ابن عباس به لإباحة المتعة، وهو من مفسري هذه الأمة المرحومة، وهذا يدل على أن الاستدلال به كان من الصدر الأول.

توضيح ذلك: أن «الاستمتاع» و«التمتع» و«المتعة» ألفاظ ظاهرة في النكاح الموقت، كما ورد في أحاديث كثيرة من الفريقين في الصحاح وغيرها، كـ «صحيح مسلم» و«موطأ مالك» وغيرها، وسنشير إلى شطر منها، فحينئذ تكون الآية ظاهرة في جواز المتعة.

ويدل على هذا ذكر الأجرة؛ فإن التعبير بـ «الأجرة» يناسب المتعة؛ لشباهتها بالإجارة من بعض الجهات، كما أن النكاح الدائم شبهه بالبيع وإن لم يكن هذا بيعاً حقيقية، ولا المتعة إجارة.

وقد يقال: إن المراد بالاستمتاع هو معناه اللغوي؛ وهو التلذذ.

ولكن يبعده أمور:

الأول: أن وجوب المهر لا يتوقف على التلذذ والمواقعة، بل يستقر المهر بمجرد العقد، غاية الأمر أنه يسقط نصفه بالطلاق قبل الدخول، فلا يمكن تعليقه على التلذذ. الثاني: استلزامه التكرار؛ فإن وجوب أداء المهر في العقد الدائم، المذكور في آيتين

من نفس هذه السورة، فلا يصح أن يراد من الأجرة مهر العقد الدائم أيضاً، فقال تبارك وتعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾^١.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَذَّبْنَ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾^٢.

وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا...﴾^٣.

الثالث: ما عرفت من التعبير بـ «الأجرة» المناسبة لعقد المتعة، لا الدائم، ومن المعلوم أن ذكر الأجرة من أركان عقد المتعة، دون الدائم، ولذا قال الله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾^٤ حيث كانوا لا يذكرون شيئاً بعنوان المهر في العقد الدائم.

وقد وردت في تفسير الآية روايات كثيرة تدلّ على أنها نزلت في المتعة، وهي طائفتان:

الطائفة الأولى: ما تدلّ عليه صريحاً، مثل ما رواه أحمد في مسنده بإسناد رجاله كلهم ثقات، عن عمران بن حصين قال: «نزلت آية المتعة في كتاب الله، وعملنا بها مع رسول الله ﷺ فلم تنزل آية تنسخها، ولم ينه عنها النبي ﷺ حتى مات»^٥.
ومثل ما أخرجه الطبري في تفسيره بإسناد صحيح، عن شعبة، عن الحكم قال: «سألته عن هذه الآية، أمسوخة هي؟ قال: لا»^٦.

١. النساء (٤): ٤.

٢. النساء (٤): ١٩.

٣. النساء (٤): ٢٠.

٤. البقرة (٢): ٢٣٦.

٥. مسند أحمد بن حنبل ١٥: ٧٣ / ١٩٧٩٤.

٦. تفسير الطبري ٤: ١٥.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنه ورد في الآية «إلى أجل مسمى» مثل ما أخرجه الحاكم - وصحّحه من طرق - عن أبي نضرة، قال ابن عباس: «فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمى، فقلن: ما تقرأها كذلك، فقال ابن عباس: والله، لأنزلها الله كذلك»^١. ومثل ما أخرجه عبد بن حميد وابن جرير، عن قتادة في قراءة أبي بن كعب: «فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمى»^٢.

ومثل ما أخرجه ابن أبي داود في المصاحف، عن سعيد بن جبير، قال: «في قراءة أبي بن كعب: فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمى»^٣.

وهذه الروايات وإن كانت ظاهرة في وجود جملة: «إلى أجل مسمى» في متن الآية، ولكن مع العلم بكون القرآن الموجود بين الدفتين، هو الذي نزل على رسول الله ﷺ بلا زيادة ولا نقصان، يعلم أنّ المراد به تفسير رسول الله ﷺ الآية بذلك، وكم له من نظير!!

مثلاً: ورد في بعض رواياتنا أنّ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾^٤ كان هكذا: «يا أيها الرسول بلِّغ ما أنزل إليك في علي» ولذا تهجم بعض المخالفين علينا؛ ورمانا بالتزامنا بتحريف القرآن، مع أنّنا لا نقول بذلك، بل المراد تفسير القرآن به من ناحية الرسول الأعظم. وعليه يصحّ الاستدلال بهذه الروايات على المطلوب من دون أيّ مانع.

وهناك احتمال ثالث في تفسير الآية يرى في بعض كلمات القوم: وهو أنّ «الاستمتاع» هنا بمعنى النكاح.

وهو عجيب؛ لأنّه لا يوافق معناه اللغوي، ولا العرفي. مضافاً إلى ما عرفت من أنّ

١. الدرّ المنثور ٢: ١٤٠.

٢. الدرّ المنثور ٢: ١٤٠.

٣. الدرّ المنثور ٢: ١٤٠.

٤. المائدة (٥): ٦٧.

لزوم أداء المهر، أمر قد ذكر في الآيات السابقة، ولا يحتاج إلى التكرار. هذا كله من الكتاب.

ثالثها: الروايات المتواترة الدالة عليه من طريق العامة، ومن طرق أهل البيت عليهم السلام:

أما الأولى: فهي روايات كثيرة:

منها: ما رواه البخاري ومسلم، عن عبدالله بن مسعود أنه قال: «كُنَّا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس لنا نساء، فقلنا: يا رسول الله ﷺ ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل، ثم قرأ علينا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾^١»^٢.

ولو لم تكن إلا هذه الرواية في هذا الباب، لكفت في إثبات مشروعية هذا النكاح وعدم نسخه؛ لما في ذيلها من التعليل الدال على أن المنع منه من قبيل تحريم الطيبات. ويستفاد منها أن المتعة شرعت لدفع الضرورات، لا إشباع الهوى.

ومنها: ما رواه مسلم في صحيحه، عن أبي نضرة قال: «كنت عند جابر بن عبدالله، فأتاه آت فقال: ابن عباس وابن الزبير اختلفا في المتعتين، فقال جابر: فعلناهما مع رسول الله ﷺ ثم نهانا عنهما عمر، فلم نعد لهما»^٣.

وهذا أيضاً دليل مشروعيتها وعدم نسخها.

ومنها: ما رواه أيضاً مسلم في صحيحه، عن ابن جريح قال: أخبرني أبو الزبير قال: سمعت جابر بن عبدالله يقول: «كُنَّا نستمع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، حتى نهى عنه عمر»^٤.

وهذا أيضاً يدل على إباحتها وعدم نسخها.

١. المائدة (٥): ٨٧.

٢. صحيح البخاري ٥: ٣٨٧؛ صحيح مسلم ٣: ١٩٢.

٣. صحيح مسلم ٣: ١٩٤.

٤. صحيح مسلم ٣: ١٩٤.

ومنها: ما رواه أيضاً مسلم في صحيحه، عن جابر بن عبد الله، وسلمة بن الأكوع، قال: «خرج علينا منادي رسول الله ﷺ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أذن لكم أن تستمتعوا؛ يعني متعة النساء».

وفي لفظ: «إن رسول الله ﷺ أتانا فأذن لنا في المتعة»^١.

وهذه الرواية وإن دلت على مشروعيتها، ولكن لا تدل على عدم النسخ. ومنها: ما رواه الترمذي: «من أن رجلاً من أهل الشام سأل ابن عمر عن التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال: هي حلال، فقال الشامي: إن أباك قد نهى عنها! فقال ابن عمر: أرايت إن كان أبي قد نهى عنها وقد صنعها رسول الله ﷺ أمر أبي يتبع، أم أمر رسول الله ﷺ؟!»^٢.

وهذه الرواية أيضاً من أوضح الروايات الدالة على إباحتها وعدم نسخها في عصر رسول الله ﷺ وإنما نهى عنها عمر.

ومنها: ما رواه أحمد في مسنده، عن ابن الحصين أنه قال: «نزلت آية المتعة في كتاب الله تبارك وتعالى، وعملنا بها مع رسول الله ﷺ فلم تنزل آية تنسخها، ولم ينه عنها النبي ﷺ حتى مات ﷺ»^٣. وهذه أيضاً كسابقتها.

ومنها: ما رواه مسلم أيضاً في صحيحه، عن عطاء قال: «قدم جابر بن عبد الله معتمراً، فجنّاه في منزله، فسأله القوم عن أشياء، ثم ذكروا المتعة، فقال: نعم، استمتعنا على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، وعمر»^٤. وهذه أيضاً صريحة في المسألتين.

١. صحيح مسلم ٣: ١٩٢.

٢. سنن الترمذي ٢: ١٥٩ / ٨٢٣.

٣. مسند أحمد بن حنبل ١٥: ٧٣ / ١٩٧٩٤.

٤. صحيح مسلم ٣: ١٩٤.

ومنها: غير ذلك ممّا ورد في هذا المعنى.

أضف إلى هذا أنّ هناك طائفتين آخرين من الروايات:

الأولى: روايات كثيرة معروفة عن عمر: أنّه حرّمها وإن كان رسول الله ﷺ أحلّها، وقد ذكر العلامة الأميني رحمته في المجلد السادس من «الغدير»: «أنّ أحاديث المتعتين تربو على أربعين حديثاً بين صحاح وحسان؛ تُعرب عن أنّ المتعتين كانتا على عهد رسول الله ﷺ ونزل فيهما القرآن، وثبت إباحتهما بالسنة، وأوّل من نهى عنهما عمر»^١.

وقد ورد ذكر هذه الرواية الصريحة عن عمر في كثير من كتب العامة الروائية، والفقهيّة، والتفاسير؛ وهي: «أنّ عمر بن الخطّاب خطب على المنبر وقال: متعتان كانتا مشروعيتين في عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهي عنهما: متعة الحجّ، ومتعة النكاح»^٢.

وفي بعض الروايات: أنّه قال على المنبر: «أيّها الناس، ثلاث كنّ على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهي عنهنّ، وأحرمنّ، وأعاقب عليهنّ: متعة النساء، ومتعة الحجّ، وحيّ على خير العمل»^٣.

ومن الجدير بالذكر: أنّ الشيخين البخاري ومسلماً، رواها مع إيهام بسبب النقل بالمعنى؛ لبعض الملاحظات التي لا تخفى على القارئ:

فروى البخاري، عن عمران بن حصين: «نزلت آية المتعة في كتاب الله، ففعلناها مع رسول الله ﷺ ولم ينزل قرآن يحرمها، ولم ينه عنها حتّى مات، فقال رجل برأيه ماشاء»^٤.

١. الغدير ٦: ٢١٣.

٢. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ١: ١٨٢ و ٢٥١؛ كنز العمال ١٦: ٥٢٠؛ المبسوط،

السرخسي ٤: ٢٧؛ المغني، ابن قدامة ٧: ٥٧٢.

٣. رواه القوشجي في شرح تجريد العقائد: ٣٧٤ / السطر ٩.

٤. صحيح البخاري ٥: ٣٤٨.

وروى مسلم مثل هذا في صحيحه^١.
ومن الواضح: أنّ المراد بـ «الرجل» هو عمر، وأنّ المراد من قوله: «ما شاء» نهيها عنها، مع وضوح عدم اعتناء الراوي بنهيها؛ وأنّ الحكم ما حكم به رسول الله ﷺ.
الثانية: روايات كثيرة أيضاً تدلّ على أنّه لولا نهي عمر عن المتعة، ما زنى إلا شقي، وفي لفظ آخر: «ما زنى إلا الشقي» رواها المفسّرون: الطبري، والثعلبي، والرازي، وأبو حيّان، والنيشابوري، والسيوطي؛ بعدّة طرق^٢، وغيرهم.
وفي بعض النسخ «الإلا شفي» (بالفاء) ومعناه: إلا قليل، ذكره ابن إدريس^٣، والمحدّث البحراني في «الحدائق»^٤ بعد نقل كلام الحلّي، والأمر سهل.
وهاتان الطائفتان من الروايات الكثيرة المروية في المصادر المعروفة للعامة، من أوضح الأدلّة على إباحة المتعة على عهد رسول الله ﷺ وأنها لم تنسخ.
وقد روى الراغب في «المحاضرات»: «قال يحيى بن أكثم لشيخ بالبصرة: بمن اقتديت في جواز المتعة؟ قال: بعمر بن الخطّاب، قال: كيف، وعمر كان أشدّ الناس فيها؟! قال: لأنّ الخبر الصحيح أنّه صعد المنبر فقال: إنّ الله ورسوله ﷺ قد أحلّا لكم متعتين، وإني محرّمهما عليكم، وأعاقب عليهما، فقبلنا شهادته، ولم نقبل تحريمه»^٥.

ويبقى الكلام حينئذٍ في تفسير هذه الروايات الكثيرة - المتواترة، أو كالمتواترة - المحرّمة للمتعة من قبل عمر، ولا سيّما قوله: «أنا أحرّمهما، وأعاقب عليهما» فإنّ النسخ لا يمكن من بعد النبي ﷺ فقد أغلق باب الوحيّ، والاجتهاد في مقابل

١. صحيح مسلم ٣: ٧١-٧٢.

٢. راجع: الغدير ٦: ٢٠٦.

٣. السرائر ٢: ٦٢٦.

٤. الحدائق الناضرة ٢٤: ١١٧.

٥. محاضرات الأدباء ٢: ٩٤؛ الغدير ٦: ٢١٢.

النص لا معنى له، وإلا لجاز لكل أحد أن يجتهد برأيه في مقابل نصوص القرآن والسنة النبوية، فحينئذ لا يبقى للإسلام دعامة.

وقد أجاب القوم عنه بأمر:

أولها: أن عمر نفسه قال في رواية عمران بن سودة: «إن رسول الله ﷺ أحلها في زمان ضرورة، ثم رجع الناس إلى السعة»^١ فإذا ارتفعت الضرورة ارتفعت مشروعية المتعة، فهو من قبيل تبدل الموضوع.

ولكن لو كان ذلك صحيحاً، لما أفتى فقهاؤهم بتحريمها إلى يوم القيامة. هذا مضافاً إلى أن آية المتعة مطلقة.

نعم، لا يبعد أن تكون حكمتها تلك، ولكن هناك فرق بين العلة والحكمة، كما هو واضح.

ثانيها: أنه كان من الأحكام الحكومية التابعة للعناوين الثانوية، فرأى عمر سوء أعمال بعض الناس بترك أزواجهم والإقبال على المتعة، فحرّمها حفظاً لحريم النكاح الدائم، كما أنه منع متعة الحجّ، وفرّق بين الحجّ والعمرة؛ ليكون بيت الله محلاً لإقبال الناس حيناً بعد حين، ومنع من قول: «حيّ على خير العمل» حتى يحضر الناس ميادين الجهاد، ولا يكتفوا بالصلاة.

ويرد عليه - مضافاً إلى إمكان المناقشة في كلّ واحد من هذه الأمور - بأن جميع ذلك كان في عصر النبي ﷺ ولم تحصل منه مفسد.

ثالثها: ما ذكره بعض فقهاء العامة: من أنه كان الحكم قد نسخ على عهد رسول الله ﷺ وأخبر به عمر، وأظهره في وقت معلوم.

والمناقشة فيه واضحة؛ فإنه مخالف لصريح كلام عمر، فإنه قال: «أنا أحرّمهما» وقال: «كانتا على عهد رسول الله ﷺ» هذا مضافاً إلى أنه لما لم يخبر بها رسول الله ﷺ أو أبو بكر، أو هو في سنين من أيام حكومته؟!

رابعها: ما ذكره القوشجي الذي هو من علماء القرن التاسع في شرحه على «تجريد العقائد» وقد مرّ صدر كلامه، وذكر في ذيله ما نصّه «إنّ ذلك ليس ممّا يوجب قدحاً فيه؛ فإنّ مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية، ليس ببدع»^١.
 فياللعجب من هذا الرجل!! كيف جعل رسول الله ﷺ مجتهداً يحكم بظنونه؟!
 وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^٢.

هذا مضافاً إلى ورود جواز المتعة - كما عرفت - في كتاب الله المنزل. والإينصاف: أنّ هذه التعبيرات وأمثالها، تدلّ على عدم المعرفة برسول الله ﷺ كما هو حقّه، وإنزاله عن مقامه الإلهي، فهذا القائل قاصر في أصول الدين، لا في فروعه. وأما الثانية - أي روايات أهل البيت عليه السلام - فهي كثيرة متواترة:
 منها: ما عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المتعة، فقال: «نزلت في القرآن: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...﴾»^٣.
 وفي الحديث استدلال بالقرآن؛ حتّى لا يعتذر أحد بقول عمر وأمثاله.

ومنها: ما عن عبدالله بن سليمان قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان علي عليه السلام يقول: لولا ما سبقني به بني الخطّاب ما زنى إلا شقي»^٤.
 وهذا صريح في قول علي عليه السلام بالإباحة، خلافاً لما نقله القوم عنه عليه السلام: «وأهل البيت أدري بما في البيت».

ومنها: ما عن زرارة قال: جاء عبدالله بن عمر الليثي إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: ما تقول في متعة النساء؟ فقال: «أحلّها الله تعالى في كتابه، وعلی سنّة نبیّه، فهي حلال إلى يوم القيامة».

فقال: يا أبا جعفر عليه السلام مثلك يقول هذا وقد حرّمها عمر ونهى عنها؟! فقال: «وإن

١. شرح تجريد العقائد: ٣٧٤ / السطر ١١.

٢. النجم (٥٣): ٣ - ٤.

٣. وسائل الشيعة ٥: ٢١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٥: ٢١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١، الحديث ٢.

كان فعل».

فقال: فَإِنِّي أُعِيدُكَ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ أَنْ تَحِلَّ شَيْئاً حَرَّمَهُ عَمْرٌ، فَقَالَ لَهُ: «فَأَنْتَ عَلِيٌّ قَوْلَ صَاحِبِكَ، وَأَنَا عَلِيٌّ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَهَلُمَّ الْأَعْنَكُ أَنْ الْحَقُّ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَّ الْبَاطِلَ مَا قَالَ صَاحِبِكَ...»^١ الْحَدِيثُ.

وهذا صريح في ترك التقيّة في مثل هذا الحكم؛ لما فيه من الأهميّة. ومنها: ما عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «محض الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله...» إلى أن قال: «وتحليل المتعتين اللذين أنزلهما الله في كتابه، وسّمهما رسول الله ﷺ: متعة النساء، ومتعة الحج»^٢.

فلاحظ كيف جعلها الإمام عليه السلام في هذا الحديث من محض الإسلام! ومنها: ما رواه المفيد بأسانيد كثيرة إلى أبي عبد الرحمان بن أبي ليلى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل نسخ آية المتعة شيء؟ قال: «لا، ولولا ما نهى عنها عمر ما زنى إلا شقي»^٣.

وهذا صريح في عدم النسخ.

ومنها: غير ذلك ممّا يبلغ حدّ التواتر، ولا يسع المقام لنقل جميعه. فقد ظهر من مجموع ما ذكرنا: أنّ إباحة المتعة ثبتت بالكتاب والسنة، وفيها روايات كثيرة تدلّ على عدم نسخها.

المقام الرابع: دعوى نسخ المتعة وجوابها

ولكن مع ذلك خالف جميع فقهاء العامّة إلا شاذّ منهم؛ وقالوا بحرمة المتعة، واستندوا إلى وقوع النسخ في هذا الحكم بعد قبول أصل الحكم.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٦٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٩٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١، الحديث ١٥.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ١١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١، الحديث ٢٤.

ولكن روايات النسخ متعارضة:

الأول: ما تدلّ على تحريمها يوم خيبر، مثل ما رواه مسلم بسنده عن علي بن أبي طالب: «أنّ رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر»^١.

وهذه الرواية وما أشبهها بعيدة عن الصواب قطعاً؛ لأنّه تضافت الروايات - بل تواترت - عن أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده عليهم السلام بطرق أهل البيت عليهم السلام بأنّ علياً كان شديداً في الدفاع عن إباحتها؛ حتّى قال: «لولا ما سبقني به بني الخطاب ما زنى إلاّ شقيّاً»^٢.

الثانية: ما تدلّ على أنّه ﷺ حرّمها في عام أوطاس، مثل ما رواه مسلم، عن سلمة: «رخص رسول الله ﷺ عام أوطاس^٣ في المتعة ثلاثاً، ثمّ نهى عنها»^٤.

ومثله ما رواه ابن أبي شيبة، وأحمد، ومسلم، عن سلمة بن الأكوع قال: «رخص لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء عام أوطاس ثلاثة أيام، ثمّ نهى عنها بعدها»^٥. وظاهر هذه العبارة أنّه أباحها في أرض أوطاس، ثمّ نهى عنها، لا أنّه كان ذلك في أرض مكّة؛ وإن كان فتح مكّة وغزوة حنين كلاهما في عام واحد.

الثالثة: ما تدلّ على أنّه حرّمها في أرض مكّة بعد أن أباحها لهم، كما في «صحيح مسلم»: «أمرنا رسول الله ﷺ بالمتعة عام الفتح حين دخلنا مكّة، ثمّ لم نخرج منها حتّى نهانا عنها»^٦.

وروى ابن أبي شيبة، وأحمد، ومسلم، عن سبرة قال: «رأيت رسول الله ﷺ

١. صحيح مسلم ٣: ١٩٨.

٢. وسائل الشيعة ٥: ٢١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١، الحديث ٢.

٣. عام أوطاس: عام الفتح، وهو واد بديار هوازن، وقد وقعت غزوة حنين فيها في السنة الثامنة من الهجرة. [منه دام ظلّه]

٤. فتح الباري ٩: ١٤١.

٥. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ٢٠٤.

٦. صحيح مسلم ٣: ١٩٦.

قائماً بين الركن والمقام وهو يقول: يا أيها الناس، إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع، ألا وإن الله حرمها إلى يوم القيامة»^١.

وهناك أقوال أخرى:

منها: أنها كانت مباحة، ونهي عنها في غزوة تبوك.

ومنها: أنها أبيحت في حجة الوداع، ثم نهي عنها.

ومنها: أنها ما حلت إلا في عمرة القضاء.

ومنها: ما قاله الشافعي - على ما رواه عنه ابن قدامة في «المغني» - : «لا أعلم

شيئاً أحلّه الله، ثم حرمه، ثم أحلّه، ثم حرمه؛ إلا المتعة... وإن النبي ﷺ حرمها يوم

خير، ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام، ثم حرمها»^٢.

ومنها: قول آخر لعلة مستفاد من مجموع الأقوال في المسألة، وهو أنها أبيحت

سبعاً، ونسخت سبعاً؛ نسخت بخيبر، وحينئذ، وعمرة القضاء، وعام الفتح، وعام

أوطاس، وغزوة تبوك، وحجة الوداع^٣.

فيا لله ولهذه الأقوال المتضادة التي كل منها يستند إلى رواية مروية غالباً في كتب

الصحاح، أو غيرها من الكتب المشهورة بين القوم!!

ويرد عليها: أن نفس هذه المعارضة دليل على كون هذه الروايات كلها

مخدوشة؛ لأنه لا يرى مثلها في شيء من المسائل الفقهية وإن كان فيها بعض

المعارضات.

إن قلت: يمكن الجمع بينها بأنها أبيحت مرّات، ثم نسخت مرّات؛ حتى استقرّ

الأمر على نسخها إلى يوم القيامة.

قلنا: من البعيد جداً مثل هذا الجمع؛ لأنه مخالف لصريح بعض هذه الروايات؛

١. صحيح مسلم ٣: ١٩٦.

٢. المغني، ابن قدامة ٧: ٥٧٢.

٣. أنظر: الغدير ٦: ٢٢٥.

وأنه لم يؤذن فيها إلا ثلاثة أيام عام أوطاس^١.

هذا، مضافاً إلى أنّ مثل هذه الإباحة والنسخ المتكرّر، غير معهود في شيء من الأحكام، وليست المصالح والمفاسد الموجودة في موارد أحكام الشرع، توجد زماناً بعد زمان، وتتعدم كذلك.

إن قلت: لعلّ إباحتها كانت للاضطرار الحاصل في الغزوات والحروب الإسلامية، ونسخها كان لرفع الضرورة.

قلنا: هذا ليس من النسخ في شيء، بل هو من قبيل وجود الموضوع وعدمه، مثل من اضطرّ إلى أكل لحم الميتة، ثم وجد اللحم الحلال، ثم اضطرّ ثانياً وثالثاً، وأين هذا من النسخ؟! ولازمه تكرار الإباحة عند وجود تلك الشروط والضرورات، وهي في عصرنا كثيرة أيضاً.

فتحصل أولاً: أنّ النسخ بالسنة مردود؛ لتعارض روايات النسخ تعارضاً لا يوجد مثله في أبواب الفقه، وهذا يوجب سريان احتمال الجعل فيها.

وثانياً: لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد؛ فإنّ كلّ طائفة من روايات النسخ - مع قطع النظر عن معارضاتها - خبر واحد غير متواتر.

إن قلت: هي على اختلافها متّفقة في أصل النسخ وإن اختلفت في زمانه، وهي من هذه الجهة متواترة.

قلنا: قد ثبت في باب التعادل والترجيح، أنّ الأخبار المتعارضة لا تصلح لنفي الثالث؛ لأنّ الدلالة المطابقية إذا سقطت عن الحجّية، لا يمكن الاعتماد على دلالتها الالتزامية، كما إذا ادّعى شخص أنّ المال له، وثانٍ أنّه له، وثالث... إلى عشرة، وأقام كلّ على مدّعه بيّنة، فلا يقال: إنّها تنفي ملكيه شخص آخر غير هؤلاء؛ لسقوط البيّنات عن الحجّية بالتعارض، فلا يبقى لها دلالة التزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية.

١. السنن الكبرى، البيهقي ٧: ٢٠٤.

وثالثاً: لو سلمنا صحّة هذه الروايات في الجملة، فهي لا تقاوم الروايات السابقة الكثيرة السليمة من هذه العيوب.

هذا كله إذا قيل: إن الحكم في المتعة نسخ بالسنة، وقد عرفت أنه ضعيف جداً. وقد ذهب بعضهم إلى ما هو أدهى وأضعف من ذلك، وقال: بأنه نسخ بالآيات القرآنية، حيث نقل ابن خلكان في «وفيات الأعيان» عن يحيى بن أكثم قصة عجيبة رواها محمد بن منصور، قال: «كنا مع المأمون في طريق الشام، فأمر فنودي بتحليل المتعة، فقال يحيى بن أكثم لي ولأبي العيناء: بكرّا غداً إليه، فإن رأيتما للقول وجهاً فقولاً، وإلا فاسكتنا إلى أن أدخل.

قال: فدخلنا عليه وهو يستاك ويقول وهو مغتاظ: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وعلى عهد أبي بكر، وأنا أنهى عنهما، ومن أنت يا جعل حتى تنهى عمّا فعله رسول الله ﷺ وأبو بكر؟! فأوماً أبو العيناء إلى محمد بن منصور وقال: رجل يقول في عمر بن الخطاب ما يقول، نكلّمه نحن؟! فأمسكنا.

فجاء يحيى بن أكثم فجلس وجلسنا، فقال المأمون ليحيى: ما لي أراك متغيراً؟ فقال: هو غمّ يا أمير المؤمنين لما حدث في الإسلام.

قال: وما حدث فيه؟

قال: النداء بتحليل الزنا، قال: الزنا؟! قال: نعم، المتعة زنا.

قال: ومن أين قلت هذا؟ قال: من كتاب الله عزّ وجلّ وحديث رسول الله ﷺ قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾^١ إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَوِجِهِمْ حَافِظُونَ﴾^{*} إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ^{*} فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ^٢.

يا أمير المؤمنين، زوجة المتعة ملك يمين؟ قال: لا، قال: فهي الزوجة التي عند الله

١. المؤمنون (٢٣): ١.

٢. المؤمنون (٢٣): ٥ - ٧.

ترث وتورث، وتلحق الولد، ولها شرائطها؟ قال: لا، قال: فقد صار متجاوز هذين من العادين.

وهذا الزهري - يا أمير المؤمنين - روى عن عبدالله والحسن ابني محمد بن الحنفية، عن أبيهما، عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «أمرني رسول الله ﷺ أن أنادي بالنهي عن المتعة وتحريمها بعد أن كان أمر بها».

فالتفت إلينا المأمون فقال: أمحفوظ هذا من حديث الزهري؟ فقلنا: نعم يا أمير المؤمنين؛ رواه جماعة، منهم مالك، فقال: أستغفر الله، نادوا بتحريم المتعة، فنادوا بها^١. والجواب أولاً: أن هذا عجيب من هذا الغافل الذي ارتقى إلى مرتبة قاضي القضاة في عصر المأمون، ويحكى أنه غلب على فكره وعقله؛ بحيث لا يعمل شيئاً إلا بمشورته، حيث إنَّ لازم كلامه أن رسول الله ﷺ أباح الزنا مدة من الزمان لأصحابه، وهذا جراءة على الله، وعلى رسوله، نعوذ بالله.

وثانياً: أن استناده وكذا غيره من فقهاء العامة - في وقوع النسخ، أو إثبات حرمة المتعة - إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ فيه مغالطة واضحة؛ فإنك قد عرفت أن المتعة قسم من الزواج، وقد مرَّ إطلاق لفظ «الزواج» على نكاح المتعة كثيراً غاية الكثرة في الأحاديث المروية بطرق الفريقين، وكذا في فتاوى فقهاء العامة، فمن المستهجن إطلاق عنوان «الزنا» عليها. مع أنك قد عرفت وجود جميع شروط عقد النكاح الدائم فيها عدا بعضها.

ويظهر من كلام «الوفيات» أن المأمون لم يقبل استدلال يحيى بن أكثم بالآيات، وإنما قبل استدلاله بالسنة، والظاهر أن رجوعه عن حكمه كان من جهة خوف اتِّهامه بترخيص الزنا مع نفوذ كلام يحيى فيه غالباً.

وأما التمسك بآيات إرث الزوجة لتحريم المتعة من باب الزنا، فهو أوهن

١. وفيات الأعيان ٦: ١٤٩ - ١٥٠.

وأضعف؛ لأنَّ استثناء الزوجة في العقد الموقت، لا يكون دليلاً على عدم كونها زوجة؛ فإنَّ الاستثناء من الحكم، لا من الموضوع، أُرأيت إن كانت الزوجة كافرة أو قاتلة محرومة من الإرث، هل يصير هذا دليلاً على عدم زوجيتها وكونها امرأة سفاح؟!

المقام الخامس: في حكمة هذا الحكم وفلسفته

كثيراً ما لا يقدر الناس - ولا سيّما الشباب منهم في عصرنا - على الزواج الدائم؛ إمّا لكثرة مصارفه وتوقفه على مقدّمات كثيرة، وتقبّل مسؤوليات مختلفة، وإمّا لاشتغالهم بتحصيل العلم في الجامعات والكليات وغيرها، وعدم اشتغالهم بمهمّة واكتساب معيشة، ولا سيّما مع طول أعوام التحصيل العالي في زماننا، أو لبُعدهم عن الأهل والعيال في الأسفار، أو كون الزوجة مريضة، أو هرمة، أو كون الزوج جندياً بعيداً عن وطنه وأهله وعباله؛ في الحدود وغيرها، كما اتّفق ذلك لجنود الإسلام في الغزوات في عصر النبي ﷺ، وقد تكون المرأة حاملاً لا تقدر على الوقاع، مع كون الزوج شاباً شديد الرغبة فيه.

فهذه كلّها ضرورات اجتماعية في كلّ عصر، ولا سيّما في أعصارنا التي قد كثرت فيها أسباب تهيج القوى الجنسية، مع شدّة حرمان كثير من الزواج الدائم مدّة من عمره، وحينئذٍ تقع في مفترق طرق؛ طريق يؤدّي نحو السفاح، وطريق إلى الصبر وعضّ الأيدي، وطريق إلى نوع خاصّ من النكاح ليس فيه مسؤوليات النكاح الدائم، وكثير من الناس لا يقدر على الصبر أمام هذا، فلا يبقى لهم إلّا طريق السفاح على القول بتحريم المتعة.

ولا شكّ في أنّ حكمة الشارع المقدّس تقتضي حلّاً لهذه المشكلة، كيف، والإسلام دين الحياة، ودين الحضارة والقداسة، ولا يكون إلّا عن طريق عقد المتعة التي هي نوع من النكاح مع جميع شروطه.

نعم، يكون له أجل معلوم، ولا تكون فيه نفقة، وإرث، وحقّ بيتوته عند الزوجة. ومن هذه الجهة أباحها النبي ﷺ ولا معنى لتحريمها مع بقاء حكمتها وعلتها، فإنّ الإسلام لا يختصّ بزمان دون زمان، ومكان دون مكان. ويدلّ على هذا ما عرفت سابقاً من الروايات الكثيرة التي رواها المفسّرون - الطبري، والتعلبي، والرازي، وأبو حيان، والنيشابوري، والسيوطي بعدّة طرق - وغيرهم، عن علي عليه السلام وغيره: أنّه «لولا نهى عمر ما زنى إلا شقي»، وما ورد من طرق أهل البيت عليه السلام عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾^١ قال: «والمتعة من ذلك»^٢.

هذا مضافاً إلى أنّ دين الإسلام دين سمح سهل، فكيف يكون الدين كذلك وقد جعل للزاني أشدّ العذاب، ولم يجعل للناس منفذاً للخروج عنه، وكلّهم لا يقدرّون على النكاح الدائم؟!!

ومن العجب أنّ القوم لا يزالون ينكرون على الشيعة المتعة، مع أنّ الشيعة عاملون بسنّة رسول الله ﷺ التي لم تنسخ قطعاً، بينما يأخذ القوم بسنّة سنّها عمر!! فهل العمل بسنّة رسول الله ﷺ وترك العمل بسنّة غيره، أمر مذموم؟! وهل اللازم أنّ ندّمهم بتركهم سنّته ﷺ أم هم الذين يذمّوننا على ذلك؟!!

وأعجب من ذلك كلّ قولهم في الآونة الأخيرة بإباحة نوع من النكاح يسمّى عندهم: «نكاح المسيار» وقد أفتى كبارهم بجوازه، وليس هو إلا نكاح المتعة مع أدنى تغيير.

نكاح المسيار

«المسيار» - كما ذكره غير واحد من المعاصرين - : ليس لفظاً معجمياً موجوداً

١. فاطر (٣٥): ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٩٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١، الحديث ١٨.

في مصادر اللغة، وإنما هو كلمة عامية دارجة في بعض بلاد الخليج ونجد، ومعناه: المرور وعدم المكث الطويل، أو الزيارة السريعة، أو المرور على الشيء في أي وقت شاء، أو الزوّار الذين لا يطيلون المكث عند المضيف. وهذه التعبيرات الأربعة تشترك في المعنى والمقصود إجمالاً؛ وإن تفاوتت من بعض الجهات.

وإنما سمّي زواج المسيار بهذا الاسم؛ لأنه - كما سيأتي إن شاء الله - زواج يمرّ الزوج فيه على زوجته في أي وقت شاء، ولا يمكث عندها مدّة طويلة. وقد عرّف بتعاريف يتقارب بعضها من بعض، وحاصل الجميع: أنّ زواج المسيار زواج يتمّ بالإيجاب والقبول وجميع شروط الزواج، ولكنّ الزوجة تنازل عن بعض حقوقها، مثل النفقة، والسكنى، وحقّ القسم، والمبيت عندها، ومراعاة العدل بينها وبين سائر أزواجه؛ لو كان له زوجة أخرى.

وفي جملة قصيرة: هو أنّ الحاجة إلى زواج المسيار، هي الحاجة الجنسية لكلا الزوجين من دون قيود وشروط تسبّب مشكلة في الاقتران بينهما^١.

والعلة في حدوث هذا النوع من الزواج، هي عين ما مرّ في عقد المتعة من الضرورات الاجتماعية والأخلاقية التي بانّت في عصرنا أكثر من السابق.

وقد اختلف علماء السنّة في صحّته، والذي استقرّت عليه فتاوى كثير منهم هو صحّته، فممن صرّح بجوازه مفتي الديار المصرية الدكتور نصر فريد واصل، والدكتور القرضاوي في كتابه «زواج المسيار، حقيقته وحكمه» وقد أكّد فيه على أنّه ذكره في جمع من العلماء، فرحّب كثير منهم بهذه الفتوى.

والمنقول من ابن باز مفتي السعودية سابقاً: أنّه أمر جائز مع بعض الشروط التي ذكرها.

ولكنّ المنقول عن بعض آخر - مثل شيخ الأزهر السابق الشيخ جاد الله، وبعض

١. حقيقة زواج المسيار ومشروعيته: ٩٥.

آخر - حرمة زواج المسيار^١.

والمعروف بين علماء الإمامية في عصرنا، صحّة هذا الزواج مع بعض الشروط التي سنأتي الإشارة إليها. ونحن أيضاً نعتقد بصحّة هذا الزواج مع شرط يأتي إن شاء الله.

وللقرضاوي كلام في المقام يعجبنا ذكره بالإجمال؛ وهو أنه يقول ما ملخصه: لقد أوجدت فتاوى حول ما يسمّى: «زواج المسيار» صحّة كبيرة في الخليج وفي البلاد العربية، وقال بعض الأصدقاء: لقد أغضبت أكثرية النساء في قطر، والحال أنّهنّ كنّ معك في كلّ ما تقول، قلت: إنّ العالم إذا أصبح يريد إرضاء طوائف الناس وإن أسخط ربّه، فقد ضلّ سعيه، وخسر.

ثمّ قال: «إنّ من أخطر آفات أهل العلم وأهل الفتوى خاصّة، أمرين: اتّباع أهواء السلاطين والحكّام، واتّباع أهواء العامّة والدخول في سوق المزايدات، والثاني أشدّ خطراً؛ لأنّ الأوّل سينكشف أمره، والثاني قد لا ينكشف أبداً».

ثمّ قال: «إنّي لا أحبّ زواج المسيار، ولست من المرغّبين فيه، ولكنّ الحكم الإلهي يدلّ على جوازه وعدم المنع منه»^٢.

وعلى كلّ حال: فعمدة دليل القائلين بجوازه، أنّ فيه جميع شروط الزواج الدائم، وتنازل المرأة عن بعض حقوقها لا مانع منه إذا كان برضاها، والأحكام تدور مدار الواقعيات، لا الأسامي.

وأحبّ شرح ذلك مطابقاً لأصول أصحابنا الإمامية فنقول - ومن الله التوفيق والهداية - : إنّ عدم الإنفاق عليها وكذلك عدم القسم وشبهه، على نحوين: فتارةً: يعتبر في العقد بعنوان شرط النتيجة؛ بأن يقول الرجل: «أتزوّجك على أن

١. حقيقة زواج المسيار ومشروعيته: ٩٥.

٢. زواج المسيار حقيقته وحكمه: ٥، إلى ما بعدها.

لا تكون لك النفقة وشبهها» فتقول المرأة: «قبلت» ولعلّ هذا شرط فاسد؛ لأنّ استحقاق النفقة والقسم في العقد الدائم، من أحكام الشرع، فلا يجوز تغييره بالشرط، فيسقط الشرط؛ لأنّه مخالف للشرع وإن كان الشرط الفاسد لا يفسد المشروط على المختار.

وأخرى: بعنوان شرط الفعل؛ بأن تقول المرأة: «زوّجتك نفسي على أن لا أطلب منك النفقة والقسم، وأتنازل عن حقّي في هذه الأمور» وهذا صحيح لا مانع منه شرعاً.

بل قد يقال: إسقاط حقّ النفقة والقسم بعنوان شرط النتيجة، أيضاً لا مانع منه؛ لأنّهما من الحقوق القابلة للإسقاط، ولذا ورد في بعض الروايات - كما في «صحيح البخاري» و«صحيح مسلم» -: «أنّ سودة زوجة النبي ﷺ لما كبرت جعلت قسمها لعائشة».

لكن هذا ليس إسقاطاً بمعنى عدم الاستحقاق بعد ذلك، بل بمعنى التنازل عن الحقّ.

وأما التنازل عن الحقّ بعد الزواج بدون شرط، فهو ممّا لا ينبغي الإشكال فيه. هذا كلّه في غير الإرث.

وأما الإرث، فهو حكم إلهي لرابطة نسبية أو سببية لا يمكن إسقاطه بسبب الشرط وغيره، فلو قال أحد: «شرطت على نفسي أن لا أرث من أبي» في ضمن عقد لازم، لا يقبل هذا الشرط، كما أنّ شرط غير الوارث أيضاً غير مقبول. نعم، يصحّ للوارث أن يشترط في ضمن عقد لازم أنّه يرفع يده عن إرثه، أو يهبه لفلان وفلان.

والحاصل: أنّ نكاح الميسار - بحسب الظاهر - نكاح دائم مع جميع شروطه، إلّا أنّه ليس فيه نفقة، ولا قسم، ولا إرث؛ وذلك باشتراط عدم مطالبته بهذه الحقوق، لا لعدم استحقاقها، ولا مانع منه بحسب العمومات وإطلاقات الأدلّة، وبملاحظة

الأصول الثابتة من الشرع.

وأما الغائل بالبطلان فاستند إلى أمور واهية، مثل أنه لا تتحقق في زواج الميسار أهداف الشرع من النكاح؛ أي التوالد، والسكن، والمودة، والرحمة. ومثل أنه يخشى من هذا الزواج ابتزاز الرجل للمرأة وضغطة عليها؛ ليأخذ ما عندها من هذا الطريق.

ومثل أنه مخالف لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^١.

وأنّ لازمه الكتمان، مع أنّ الأصل في الزواج الإعلان. وأنه سبب لمسّ كرامة النساء؛ ووهن كيانهنّ. وأنه شبيه المتعة الباطلة عندهم.

ولكنّ الجميع كما ترى؛ فإنّها - في الغالب - نشأت عن نسيان الفرق بين العلة والحكمة في باب الأحكام والقوانين الإلهية والعرفية؛ فإنّ الحكمة أمر غالبي لا دائم، فإذا قيل: «إنّ الله شرع النكاح لبقاء النسل» ليس معناه أنّ العاقر من النساء أو العجوز التي لاتلد، لايجوز لهنّ النكاح، فأهداف الشرع في النكاح أمور غالبة، لا دائمية، وكذا كون الرجال قوامين على النساء. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإنّ سوء الاستفادة من بعض قوانين الإسلام من ناحية العصاة والفساق، لا يضّرّ بصحّتها، كما إنّ سرقة بعض السارقين من المساجد، لا يكون دليلاً على سدّ أبوابها.

وأما مسّ كرامة المرأة فهو خيال باطل؛ لأنّ إشباع القوى الجنسية عن طريق مشروع وعدم الانغمار في الفساد، هو من أهمّ مقاصد النكاح، فقد روي عن النبي ﷺ: «مَنْ تَزَوَّجَ أَحْرَزَ نِصْفَ دِينِهِ، فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْآخَرَ»^٢.

١. النساء (٤): ٣٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ١٦، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح وآدابه، الباب ١، الحديث ١١ و١٢.

بل الإنصاف: أن ترك هذا الزواج في كثير من الموارد، سبب لوهن مقامهنّ وانهماكهنّ في الشهوات.

وأما الكتمان فليس من لوازم نكاح المسيار، فكثيراً ما يمكن أن يكون بدعوة الأولياء.

بقيت مشابهته لنكاح المتعة، وهي حقّ، فليس بينه وبينها فرق إلا في بعض الألفاظ؛ فإنّ نكاح المسيار موقّت واقعاً وإن كان بلفظ الدائم، وليس من نيّة الزوج والزوجة الدوام غالباً، وأمّا سائر أحكامه فهي بعينها أحكام المتعة، وهذا من محاسنه، لا من عيوبه.

فيالعجب! لأنّ القوم يشدّدون النكير على القائلين بالمتعة؛ يزعم أنّها سبب لكذا وكذا، مع أنّ جميعها موجود في نكاح المسيار. نعم، ضرورات الزمان ألزمتهم بهذا. بل يمكن أن يقال: إنّ نكاح المتعة أحسن وأوفق بمكارم الأخلاق من المسيار؛ فإنّ الزوج في نكاح المسيار إن صرّح لزوجته بأنّه قاصد لأمر موقّت وإن أتى بصيغة النكاح بصورة الدوام، فهذا نوع من الرياء، وإن كتم عنها ذلك فهذا نوع من الخيانة و الغدر.

نعم، إذا ترك الإنسان سنّة نبيّه ﷺ لسنّة غيره، يقع في أمثال هذه المشاكل والخطايا.

النكاح بقصد الطلاق

وفيه كلام كما في المسيار غالباً، وفي غيره نادراً؛ فإنّ الزوج لا يقصد به البقاء مع زوجته إلاّ مدّة معلومة، كأسبوع، أو شهر، أو سنة، أو شبه ذلك، وبعد ذلك يطلقها ويرجعها إلى أهلها.

والمعروف بين فقهاء العامّة أنّه لا مانع منه؛ قال النووي في «شرح صحيح مسلم»: «قال القاضي: وأجمعوا على أنّ من نكح نكاحاً مطلقاً ونبيّه أن لا يمكث

معها إلا مدة نواها، فنكاحه صحيح حلال... ولكن قال مالك: ليس هذا من أخلاق الناس^١.

وقال ابن قدامة في «المغني»: «هذا النكاح صحيح في قول عامة أهل العلم، إلا الأوزاعي... والصحيح أنه لا بأس به، ولا تضرّ نيّته»^٢.

ولكن من العجب أن بعضهم منع من ذلك وقال: «إنّ تشديد علماء السلف والخلف في منع المتعة، يقتضي منع النكاح بنية الطلاق وإن كان الفقهاء يقولون: إنّ عقد النكاح يكون صحيحاً إذا نوى الزوج التوقيت، ولم يشترطه في صيغة العقد»^٣! والإِنصاف: أنّه مع قطع النظر عن بحث المتعة، يكون إنشاء العقد الدائم صحيحاً وإن نوى طلاقها بعد مدة معيّنة؛ وذلك لإطلاق أدلّة النكاح، وأدلّة الطلاق، وعدم ما يدلّ على تقييدها أو تخصيصها؛ فإنّ الداعي شيء، وقصد الإنشاء شيء آخر. ولكن يقع الكلام في أنّه كيف يجوز لهؤلاء الفقهاء الفتوى بحليّة هذا النكاح، مع المنع من النكاح الموقّت؟! هذا.

وإذا جعلنا حكم جواز نكاح المسيار إلى جنب حكم جواز النكاح بقصد الطلاق، تتمّ جميع جوانب نكاح المتعة ما عدا شيء واحد؛ وهو ذكر الأجل فإنّ النية والقصد فيهما سواء؛ وهو الموقّت، والأحكام فيهما سواء؛ وهي عدم النفقة، والقسم، والإرث، فكلّ شيء فيهما سواء.

ولنعم ما قاله الشيخ القرضاوي في غير هذا المقام: «نحن لسنا بصدد الألفاظ، إنّما المعيار هو المعاني والمقاصد».

وإن شئت قلت: إن كانت هناك مفسدة في نكاح المتعة - ممّا أشار إليها بعضهم، وقد مرّت آنفاً - كانت جميع تلك المفاسد موجودة في نكاح المسيار مع قصد

١. شرح صحيح مسلم ٩: ١٨٢.

٢. المغني، ابن قدامة ٧: ٥٧٣.

٣. تفسير المنار ٥: ١٧.

الطلاق بعد مدّة معلومة، فهل يمكن أن تكون جميع هذه المفاصد في كلمة واحدة؟! وهل يقبله العقلاء العارفون بأحكام الله تعالى؟! وهل هي إلا مثل حيل الرّبا؛ بأن يجعل شيئاً رخيصاً جداً إلى جنب مال كثير، ثم يقرضه بأضعاف مضاعفة. وهذه هي نتيجة من ترك سنّة رسول الله ﷺ وأقام سنّة غيره مقامها.

ونسأل هؤلاء الفقهاء: أنّه إذا كان يوم القيامة، هل تجدون جواباً عن السؤال بأنكم أفتيتم بحلّية زواج المسيار مع قصد الطلاق من أوّل الأمر، ومنعتم عن المتعة، وأثبتتم فيها التعزير، وجعلتموها بمنزلة الزنا؛ وإن لم تحكموا بالحدّ، لوجود الشبهة، ثمّ شددتم النكير على أتباع أهل البيت عليهم السلام ورميتوهم بالفطائع، مع أنّهما سيّان من جميع الجهات، هل أحضرتهم جواباً لذلك اليوم؟!

المقام السادس: في لزوم قطع أيدي الفسقة عن العبث بالمتعة

لاشكّ في أنّ الحكمة في جعل حكم الزواج الموقّت، هي دفع الضرورات الحاصلة للناس في أسفارهم وحضرهم أحياناً؛ لعدم التمكن من الزواج الدائم، كما يظهر من فعل رسول الله ﷺ وتدلّ عليه شواهد أخرى. ومع كون الحكمة دفع هذه المشاكل، إلا أنّ هذا لا يدلّ على أنّه لا تجوز المتعة بغير ضرورة؛ لما عرفت من الفرق بين العلة والحكمة. ولذا قالوا بجواز النكاح الدائم لغير بقاء النسل أيضاً، مع أنّ حكمته بقاء النسل وشبهه. وممّا يؤسف له ما دأب عليه بعض الناس من السفلة والعوامّ في نكاح المتعة من الإفراط فيها، والتمادي في إشباع هوى النفس، والانغمار في حضيض الشهوات، ممّا تسبّب في تشويه صورة هذه السنّة الراقية في أنظار الصديق والعدوّ، ولذا يجب أن يجعل لها أصول وقواعد بالعنوان الثانوي؛ كيلا يطعم الفساق فيها، ولتبقى لمن أراد دفع الكلفة والضرورة عن نفسه بذلك.

بل يظهر من القرائن أنّ أحد الدواعي لنهي عمر، كان ذلك، ولكنه أفرط ونهى عنها نهياً باتّاً، خلافاً لسنة رسول الله ﷺ.

بل يظهر من بعض الروايات - كما سيأتي بيانها - أنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام نهوا بعض أصحابهم عنها عند عدم الضرورة، ففي صحيح علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتعة، فقال: «ما أنت وذاك؟! قد أغناك الله عنها».

فقلت: إنّما أردت أن أعلمها، فقال: «هي في كتاب علي عليه السلام».

فقلت: نزيدها ونزداد؟ قال: «وهل يطيبه إلا ذاك؟!»^١.

وهذه الرواية صريحة في أنّه يُتمتع عند ما لا يُستغنى بالدائم.

أمّا قوله: «نزيدها ونزداد؟» فكأنّ المراد منه أنّه قد يقصد بها زيادة النسل في المسلمين، أو شيعة أهل البيت عليهم السلام فأجازه إذا كان قصده ذلك.

وعن الفتح بن يزيد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتعة، فقال: «هي حلال مباح مطلق لمن لم يغنه الله بالتزويج، فليستعفف بالمتعة، فإن استغنى عنها بالتزويج فهي مباح له إذا غاب عنها»^٢.

فقد حكم عليه السلام بإباحتها لرجلين: من لم يغنه الله بالتزويج، ومن غاب عن أهله، وخاف الوقوع في المعصية.

بل عاتب الإمام الصادق عليه السلام بعض الشيعة لأجلها، كما حكاها المفضل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في المتعة: «دعوها؛ أما يستحيي أحدكم أن يرى في موضع العورة، فيحمل ذلك على صالح إخوانه وأصحابه؟!»^٣.

والمراد بقوله عليه السلام: «في موضع العورة» - بملاحظة أنّ العورة بمعنى العيب، وحيث إنّ عدم ستر العضو التناسلي عيب، يطلق عليه «العورة» - موضع العيب

١. وسائل الشيعة ٢١: ٢٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥، الحديث ٣.

والفضيحة، ولاسيما وأن بعض من لا معرفة له من الأصحاب قد لا يتورع عن العاهرات، فلو انكشف ذلك أدى إلى التهجم على الصالحين من أصحابهم.

وعلى كل حال: لا بد من وضع برامج ومقررات صحيحة لهذا النوع من النكاح؛ حتى لا يقع أمره بيد أهل الهوى، فيصير حاله حال النكاح الدائم في عصرنا في أكثر البلاد الإسلامية أو جميعها، حيث تمنع الحكومة عن النكاح العرفي؛ أي ما لا يسجل في دوائر الدولة، ويلزمون الناس بتسجيل أنكحتهم فيها، مع أنه ليس التسجيل من شروطها بحسب الحكم الأولي، وإنما وجب ذلك بمقتضى العناوين الثانوية؛ وهي حفظ نظام المجتمع والأسرة.

وكذا الطلاق، فإنه بيد من أخذ بالساق، مع حضور عدلين، وليس شرطه - بحسب الأحكام الأولية الفقهية - الاستحابة من المحكمة، مع أن الناس ملزمون بذلك في كثير من البلاد، ومأمورون بتسجيله في الدوائر، فليس وضع البرامج لنكاح المتعة - كالتسجيل في السجلات، ومعرفة المحتاج إليها من غيرها - أمراً عجبياً، والله العالم.

المقام السابع: في اختلاف حكم المتعة بحسب الأشخاص

هل المتعة نكاح مستحب، أو مكروه، أو يختلف باختلاف الأشخاص؛ فربما يكون مستحباً تارةً، ومكروهاً أخرى، ومباحاً ثالثة؟

قد رويت روايات مختلفة في هذا الباب، فقد عقد في «الوسائل» له أبواباً متعددة مختلفة، فروى اثنين وثلاثين حديثاً في الباب الأول من أبواب المتعة تحت عنوان: «إباحة المتعة»^١.

وروى خمسة عشر حديثاً في الباب الثاني تحت عنوان: «استحباب المتعة وما

١. وسائل الشريعة ٢١: ٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١.

ينبغي قصده بها»^١.

وروى ثلاثة أحاديث في الباب الثالث الذي عنوانه: «استحباب المتعة وإن عاهد الله على تركها»^٢.

وروى ستّ روايات في الباب الخامس تحت عنوان: «كراهة المتعة مع الغنى عنها واستلزامها الشنعة أو فساد النساء»^٣.

والذي تحصّل لي من مجموع هذه الروايات: أنّ المتعة في حدّ ذاتها أمر مباح، وقد تعرض عليها عناوين توجب استحبابها، وعناوين توجب كراهتها:

فمن الأولى: عنوان إحياء السنّة، كما في حديث ابن عقبة^٤، وحديث بشر بن حمزة^٥، وحديث محمد بن مسلم^٦، وغير ذلك من أمثالها.

ومن الثانية: العناوين الموجبة للكراهة، وهي ثلاثة: الاستغناء عنها، وخوف الفضيحة عند المخالف، وفساد الزوجة الدائمة:

فالأوّل: مثل ما دلّ على أنّها إذا كانت من غير ضرورة فهي مكروهة، كما في حديث علي بن يقطين الذي مرّ آنفاً^٧، وحديث الفتح بن يزيد كذلك^٨.

والثاني: مثل ما دلّ على دعوتهم ﷺ إلى تحرّز أصحابهم المعروفين عنه، ولاسيّما في الحرمين؛ نظراً إلى أنّ الدعاية السيّئة حول المتعة، كانت واسعة جدّاً، وكان المخالفون يتّهمون من أتى بالمتعة بالسفاح والزنا؛ لجهلهم بأنّها سنّة رسول

-
١. وسائل الشيعة ٢١: ١٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢.
 ٢. وسائل الشيعة ٢١: ١٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣.
 ٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥.
 ٤. وسائل الشيعة ٢١: ١٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢، الحديث ٣.
 ٥. وسائل الشيعة ٢١: ١٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢، الحديث ٩.
 ٦. وسائل الشيعة ٢١: ١٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢، الحديث ١١.
 ٧. وسائل الشيعة ٢١: ٢٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥، الحديث ١.
 ٨. وسائل الشيعة ٢١: ٢٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥، الحديث ٢.

الله ﷺ مثل رواية عمار^١، وما رواه العلامة المجلسي في «البحار» عن جماعة من أصحابنا رضي الله عنهم قالوا: العلة في نهى أبي عبدالله ﷺ عنها في الحرمين، أنّ أبان بن تغلب كان أحد رجال أبي عبدالله ﷺ والمروي عنهم، فتزوج امرأة بمكة، وكان كثير المال، فخدعته المرأة حتى أدخلته صندوقاً لها، ثم بعثت إلى الحماليين فحملوه إلى باب الصفا، ثم قالوا: يا أبان، هذا باب الصفا، وإنا نريد أن ننادي عليك: هذا أبان بن تغلب أراد أن يفجر بامرأة، فافتدى نفسه بعشرة آلاف درهم، فبلغ ذلك أبا عبدالله ﷺ فقال لهم: «وهبوا لي في الحرمين»^٢.

وكانه ﷺ أحسّ بأنّ هناك مؤامرة من بني أمية، أو بني العباس، أو سائر المخالفين في هذا الأمر، فأوصى أصحابه بترك المتعة.

والثالث: مثل ما رواه محمد بن الحسن بن شَمُون قال: كتب أبو الحسن ﷺ إلى بعض مواليه: «لا تلحوا على المتعة؛ إنّما عليكم إقامة السنّة، فلا تشغلوا بها عن فرشكم وحرائرکم، فيكفروا ويتبرّين، ويدعين على الأمر بذلك، ويلعنونا»^٣.



١. وسائل الشيعة ٢١: ٢٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥، الحديث ٥.

٢. بحار الأنوار ١٠٠: ٣١١.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥، الحديث ٤.

(مسألة ١): النكاح المنقطع كالدائم في أنه يحتاج إلى عقد مشتمل على إيجاب وقبول لفظيين، وأنه لا يكفي فيه مجرد الرضا القلبي من الطرفين، ولا المعاطاة ولا الكتابة ولا الإشارة، وفي غير ذلك كما فصل ذلك كله.

أركان النكاح المنقطع

أقول: قد ذكروا لعقد المتعة أركاناً أربعة: الصيغة، والمحل؛ أي الزوجان، والأجل، والمهر:

أما الأول، فهو اللفظ الدالّ عليه الذي وضعه الشرع، أو ما هو موجود عند العرف؛ بناءً على كون المتعة معمولاً بها قبل الإسلام أيضاً.

واعتبار الصيغة إجماعي، كما صرح به في «الجواهر»^١، ولولا الإجماع لأمكن الاكتفاء بالإنشاء على نحو الكتابة. بل قد يكون أقوى من الإنشاء بالألفاظ، ولا سيّما في أعصارنا.

توضيح ذلك: أنّ الإنشاء بالكتابة عن طريق التوقيع، كان قليلاً في سابق الأيام، ولم تكن الكتابة غالبية في الشهادة على العقود، وللتذكرة، كما يظهر من آية الكتابة^٢ في القرآن المجيد وغيرها.

نعم، في معاهدات الصلح بين الأقوام والقبائل أو الدول، كانت الكتابة هي الأصل. هذا.

ولكن إذا رجعنا إلى الأعصار القريبة من عصرنا، نجد أنّ القراءة والكتابة في المجتمعات البشرية، أكثر وأشمل، ولذا نرى أثراً هاماً للإنشاءات المكتوبة مع

١. جواهر الكلام ٣٠: ١٥٣.

٢. البقرة (٢): ٢٨٢.

التوقيعات حتى في أزماننا، حيث تكون كالأصل في الإنشاء، والصيغة اللفظية كالفرع، بل في الأمور المهمة - كالبيوع والإجازات بين الدول، وبين الشركات العظيمة - لا يقبل فيها إلا الكتابة والتوقيع المكتوب.

والظاهر أن عدم الاعتماد على الكتابة في سالف الزمن، كان نتيجة عدم معرفة أكثر الناس بها، بينما صارت اليوم كالأصل؛ لمعرفتهم بها.

ولاشك في أن الإنشاء بالكتابة أفضل من الصيغة اللفظية من جهات؛ لأن الألفاظ لا تبقى، والكتابة تبقى. مضافاً إلى أن إنكار الصيغة اللفظية سهل، ولكن إنكار المكتوب مشكل جداً.

أضف إلى ذلك: أن الإنشاء اللفظي كثيراً ما يشتهه بالمقولة، ولكن المكتوب ليس كذلك، وليس لأحد أن يقول: إن هذا التوقيع كان للمقولة. كما أنه قد يشتهه الجدّ والهزل في الألفاظ، ولكن في مكاتب السجلات - ولاسيما إذا كانت رسمية حكومية - لا يمكن دعوى الهزل أبداً... إلى غير ذلك من جهات الفرق بينهما.

نعم، دعوى الإجماع على عدم كفاية غير الصيغ اللفظية في النكاح - مع كون النكاح شبيهاً بالأمور التوقيفية، ولذا قد يعبر عنه بـ «أنه من العبادات» والمراد به أنه شبيه بها من جهة التوقف فيه على النصوص - صار سبباً للقول بعدم كفاية غير الألفاظ فيه. هذا.

والأحوط استحباباً في عصرنا عدم الاكتفاء بالصيغة اللفظية؛ وضم الكتابة إليها. بل قد يكون هذا واجباً إذا كان تركه سبباً للفوضى والمنازعات، وعدم حفظ الأنساب، وغير ذلك.

ولكن قال في «الجواهر»^١: «ربما يظهر من الكاشاني وبعض الظاهرية من أصحابنا، الاكتفاء بحصول الرضا من الطرفين ووقوع اللفظ الدال على النكاح والإنكاح؛ استناداً إلى ما عن عبدالرحمان بن كثير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاءت

١. جواهر الكلام ٣٠: ١٥٣.

امرأة إلى عمر فقالت: إني زنيت فطهرني، فأمر بها أن تُرجم، فأخبر بذلك أمير المؤمنين عليه السلام فقال: كيف زنيت؟ قالت: مررت بالبادية فأصابني عطش شديد، فاستسقيت أعرابياً، فأبى أن يسقيني إلا أن أمكنه من نفسي، فلما أجهدني العطش وخفت على نفسي سقاني، فأمكنته من نفسي.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تزويج ورب الكعبة^١.

وفي «التهذيب»: «هذه التي قال الله عز وجل: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾^٢ هذه غير باغية، ولا عادية»^٣. هذا.

ويمكن المناقشة فيها أولاً: بأن الرواية ضعيفة السند؛ لوجود عبدالرحمان بن كثير الهاشمي؛ وإن كان عبدالرحمان بن كثير الواسطي ثقة، ولكن المراد به هنا هو الأول؛ لرواية علي بن حسان عنه، وعلي بن حسان نفسه محل إشكال أيضاً، وما قبله - وهو نوح بن شعيب - أيضاً لا يخلو من كلام، فالرواية تشمل على عدة ضعاف أو مجاهيل، فلا يمكن العمل به، ولا سيما مع إعراض المشهور عنها. وثانياً: بالتعارض في نقل الرواية؛ لأن الظاهر أنها حكاية لقضية واحدة. وثالثاً: بأن المرأة كانت متزوجة بقريئة حكم الرجم، فلا يمكن تزويجها ثانياً. ويمكن الجمع بينهما بأن يقال: إنه كالتزويج بسبب الاضطراب الحاصل لحفظ النفس، فالرواية ممّا لا يمكن الاستناد إليها.

وأما عدم جريان المعاطاة فيها - وإن كانت المعاطاة أمراً شائعاً في أكثر العقود والإيقاعات - فلما مرّ من الإجماع على عدم جواز غير الإنشاء اللفظي، ولكون النكاح شبيهاً بالتوقيفات.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٥٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢١، الحديث ٨.

٢. البقرة (٢): ١٧٣.

٣. تهذيب الأحكام ١٠: ٤٩/ ١٨٦؛ وسائل الشيعة ٢٨: ١١١ - ١١٢، كتاب الحدود، أبواب حدّ الزنا،

الباب ١٨، الحديث ٧.

وربما يتوهم: أنّ الدليل على منعه، هو أنّه لو جازت المعاطاة في النكاح، لكان شبيه الزنا، بل عينه.

ولكنّه توهم باطل؛ لأنّ النكاح المعاطاتي ما كان فيه قصد الزواج، كما قد يرى عند بعض العوامّ من أهل القرى، حيث تزوّج المرأة، وتزفّ إلى بيت الزوج، وربما يكون إنشاء الصيغة بعد شهر، أو أكثر. ويحكى أنّ بعض المشايخ أراد إجراء صيغة نكاح إحدى الفتيات القرويات، فقال له أبوها: أحبّ أن تجري صيغة نكاح أمّها أيضاً.

والحاصل: أنّ الزاني لا يقصد الزواج حتّى المنقطع؛ وإن كان باطلاً أيضاً بدون الأركان، بل يقصد الوقاع في مقابل أجرة ما. وعدم كفاية الإشارة أوضح؛ لأنّها تختصّ - عرفاً وشرعاً - بالأبكم.



(مسألة ٢): ألفاظ الإيجاب في هذا العقد: «متّعت» و«زوّجت» و«أنكحت»، أيّها حصلت وقع الإيجاب به، ولا ينعقد بمثل التملك والهبة والإجارة. والقبول كلّ لفظ دالّ على إنشاء الرضا بذلك، كقوله: «قبلت المتعة» أو «... التزويج»، وكفى «قبلت» و«رضيت». ولو بدأ بالقبول، فقال: «تزوّجتك»، فقالت: «زوّجتك نفسي»، صحّ.

ألفاظ الإيجاب والقبول في النكاح المنقطع

أقول: يظهر من «الجواهر» أنّ في المسألة قولين:
الأوّل: كفاية كلّ لفظ دالّ على هذا المعنى صريحاً بنفسه، أو بالقربة؛ على حسب المتعارف في الخطابات.
والثاني: اعتبار لفظ مخصوص صريح بنفسه^١.
ولكنّ الذي يظهر من كلماتهم في أبواب المعاملات والإيقاعات، أنّ الخلاف بينهم أوسع وأكثر من هذا؛ فقد ذكرنا في كتابنا «البيع»: «أنّ المنقول من كلمات الأصحاب في هذا الباب، مختلف جداً بحسب الظاهر»^٢ وإليك شرطاً منها:
فمن «جامع المقاصد»: العقود الشرعية بما هي مأخوذة من الشارع المقدّس، لا تتعقد بلفظ آخر ليس من جنسها^٣. فالبيع لا يكون إنشأؤه إلّا بـ «بعث». ومثله ما عن فخر المحقّقين: إنّ كلّ عقد لازم وضع له الشارع صيغة معيّنة، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن^٤.

١. جواهر الكلام ٣٠: ١٥٤.

٢. أنوار الفقاهة، البيع ١: ١١٤.

٣. جامع المقاصد ١٣: ١٠.

٤. إيضاح الفوائد ٣: ١٢.

وكذا ما عن «كنز العرفان»: إن اللازم العقد اللفظي المتلقى عن النص؛ لأنه حكم شرعي حادث يحتاج إلى الدليل^١.

وظاهر هذه العبارات هو الاكتفاء بالعناوين الواردة في النصوص الناظرة إلى بيان أحكامها، ففي البيع بعنوان «البيع» وفي النكاح بعنوان «النكاح» إلى غير ذلك. وعن بعضهم: «أنه تشترط فيها الألفاظ بمعناها الحقيقي، ولا تكفي فيها المجازات؛ سواء القريبة والبعيدة»^٢.

وحكي عن بعض آخر في مقام الجمع بين كلمات القوم: «أنه يجوز بالمجازات القريبة، دون البعيدة»^٣.

وعن «التذكرة»: «أن اللازم في إنشاء العقود كون الصيغة صريحة، فلا تتعقد بالكنايات»^٤.

وقد احتمل شيخنا الأعظم الأنصاري في بعض كلماته: «أنه تعتبر الدلالة الوضعية اللفظية، فالمجازات التي تعتمد على قرينة لفظية، يجوز الإنشاء بها، دون ما تعتمد على القرائن الحالية»^٥.

وعن جماعة من المتأخرين: «أنّ المعتبر فيها كلّ لفظ له ظهور عرفي في أداء المقصود من العقود؛ من غير فرق بين عناوينها الخاصة وغيرها، ولا بين الحقائق والمجازات».

والحقّ هو الأخير، والدليل عليه: أنه ليس لعناوين العقود والإيقاعات حقيقة شرعية، بل المراد منها معانيها العرفية. أضف إلى ذلك: أنّ هذه المعاملات ليست

١. كنز العرفان ٢: ١٤٦.

٢. راجع: جواهر الكلام ٢٢: ٢٤٩.

٣. جامع المقاصد ٤: ٢٠٨.

٤. تذكرة الفقهاء ٢: ٥٨١ / السطر ٣٨.

٥. كتاب المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٦: ١٢٦.

اختراعية للشارع المقدّس، بل أمور إمضائية كانت عند العقلاء من قبل، فأمضاها الشارع مع شروط وقيود.

وأما كونها عناوين متلقّاة من الشارع المقدّس، فهذا قول ضعيف قطعاً؛ للعلم بأنّها كانت قبل الشريعة الإسلامية. وكذا قولهم: «بأنّ اللازم الأخذ بالقدر المتيقّن» لأنّه لا وجه له.

وعلى هذا لا بأس بإنشائها بكلّ لفظ دالّ عليها؛ حقيقةً كان أو مجازاً، معتمداً على القرائن الحالية أو اللفظية.

نعم، لمّا كان النكاح متفاوتاً مع سائر العقود، أمكن القول بوجوب الأخذ بالقدر المتيقّن فيه؛ لما عرفت آنفاً.



(مسألة ٣): لا يجوز تمتع المسلمة بالكافر بجميع أصنافه، وكذا لا يجوز تمتع المسلم بغير الكتابية من أصناف الكفار، ولا بالمرتدة، ولا بالناصبة المعلنة بالعداوة كالخارجية.

حكم التمتع بالكفار

أقول: قد مرّ الكلام مستوفى في هذه المسألة كتاباً، وسنة، وإجماعاً، وتحصل من الجميع أمور:

الأول: أنه لا يجوز نكاح المسلمة للكافر؛ من غير فرق بين أهل الكتاب، والمشركين، وغيرهم.

الثاني: أنه لا يجوز للمسلم نكاح غير الكتابية؛ كل ذلك بالإجماع.

الثالث: أن في جواز نكاح المسلم لأهل الكتاب خلافاً؛ فجوّزه بعضهم مطلقاً، ومنعه بعضهم مطلقاً، وفصل بعض بين الدوام والموقت؛ فأجاز في الموقت، ومنع في الدوام.

واستندوا في الأولين إلى الإجماع، والكتاب، والسنة. وفي الأخير استند كل واحد إلى دليل.

وقد قوّينا القول بالجواز مطلقاً في الأخير، وفاقاً لجماعة من القدماء؛ وإن قلنا: إن الأحوط تركه في الدائم.

وعمدة الدليل على الجواز مطلقاً، ما ورد في سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^١.

ولا يصح حملها على خصوص العقد الموقت؛ لأنه حمل على الفرد النادر.

وهذه الآية ناسخة لآية سورة الممتحنة، وهي: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾^١. وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾^٢ على القول بدلالاتها على المنع مطلقاً بقريته: ﴿يُؤْمِنَ﴾ أو بدليل أن أهل الكتاب أيضاً مشركون. والوجه فيها: أن المائدة - على ما هو المشهور بين العلماء، ونطقت به بعض الروايات - آخر سورة نزلت على رسول الله ﷺ وليست فيها آيات منسوخة. نعم، توهم: أن فيها آيات منسوخة، مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ﴾^٣، وقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾^٤، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾^٥. بزعم أنها آيات نسختها آيات الجهاد، مثل قوله تعالى: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾^٦.

وفيه: أن هذه أوهام باطلة، فلم ينسخ من تلك الآيات شيء، بل لكلٍّ منهما مقام لا ينافي الآخر؛ فللعفو مقام، وللحرب مقام. وحصر تكليفه ﷺ بالإبلاغ إنما هو في مقام إجبارهم على قبول الإسلام؛ فإنه لا إكراه في الدين، وليس المقصود من الجهاد إجبار الناس على الإيمان. وهكذا الإقبال على هداية نفس الإنسان وأنه لا يضره ضلالة الضالين، إنما هو في مقام لا أثر للتبليغ فيه.

وهكذا غير ذلك مما ذكرناه في أدلة المسألة في النكاح الدائم. هذا. وقد عرفت: أن مراعاة الاحتياط بترك الزواج الدائم، أولى وأحوط؛ لذهاب مشهور المتأخرين إليه.

١. الممتحنة (٦٠): ١٠.

٢. البقرة (٢): ٢٢١.

٣. المائدة (٥): ١٣.

٤. المائدة (٥): ٩٩.

٥. المائدة (٥): ١٠٥.

٦. النساء (٤): ٨٩.

(مسألة ٤): لا يتمتع على العمّة بنت أخيها، ولا على الخالة بنت أختها إلا بإذنها أو إجازتهما، وكذا لا يجمع بين الأختين.

لا يجمع بين العمّة وبنت أخيها ولا على الخالة وبنت أختها

أقول: الظاهر أنه لا خلاف في المسألتين؛ لإطلاق الأدلة على عدم جواز إدخال بنت الأخ وبنت الأخت على العمّة والخالة؛ من دون فرق بين الدوام والموقت، وكذا إطلاقها في حرمة الجمع بين الأختين، فلا يجوز في المتعة والدوام. هذا. ولم يظهر لنا ما وجه أفراد ذكر هاتين المسألتين من بين المحرّمات النسبية، والرضاعية، والسببية، ولم يتقل الخلاف فيهما في العقد الموقت فيما رأينا. ولعلّه تبع في ذلك «الجواهر» و«الشرائع» في الجملة، إلا أن هذا غير كافٍ. وعلى كلّ حال: قد أسس صاحب «الجواهر» هنا أصلاً في المتعة؛ وأنه يجري فيها كلّ ما يجري في النكاح الدائم، أي الأحكام التي وردت في الأدلة على عنوان «النكاح» فإنّ المتعة إحدى قسمي النكاح، فيجري فيها ما يجري في القسم الدائم^١، إلا ما خرج بالدليل، من عدم الإرث، والنفقة، و.... وهو كلام حسن، وتفتح منه أبواب في المقام.

☆ ☆ ☆

(مسألة ٥): يشترط في النكاح المنقطع ذكر المهر، فلو أخلّ به بطل، ويعتبر فيه أن يكون ممّا يتموّل؛ سواء كان عيناً خارجياً أو كلياً في الذمة أو منفعة أو عملاً صالحاً للعرضة أو حقاً من الحقوق المالية، كحقّ التحجير ونحوه، وأن يكون معلوماً بالكيل أو الوزن في المكيل والموزون، والعدّ في المعدود، أو المشاهدة أو الوصف الرافعين للجهاالة، ويتقدّر بالمرضاة قلّ أو أكثر.

فيما يتعلّق بالمهر في النكاح المنقطع

أقول: من أركان العقد الموقّت ذكر المهر، وتعيينه، وهو موضع وفاق بين الأصحاب؛ قال في «الرياض»: الثالث: المهر، وذكره في ضمن العقد شرط في الصّحة بالإجماع... فيبطل العقد بالإخلال به مطلقاً؛ عمداً كان أو سهواً، بخلاف الدائم، فليس ركناً فيه إجماعاً^١.

ويدلّ عليه - مضافاً إلى ما ذكر - عدّة روايات:

منها: ما عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تكون المتعة إلاّ بأمرين: أجل مسمّى، وأجر مسمّى»^٢.

وهذه رواية صحيحة على نقل «الكافي» وإن كانت مرسلّة على نقل «التهذيب». ومنها: ما عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: «مهرٌ معلوم، إلى أجلٍ معلوم»^٣ وظاهرها اعتبار كلا الأمرين. ومنها: ما رواه أبو بصير قال: «لا بدّ من أن يقول فيه هذه الشروط: أتزوّجك متعة

١. رياض المسائل ١٠: ٢٧٨.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٧، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٤٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٧، الحديث ٣.

كذا وكذا يوماً، بكذا وكذا درهماً...»^١.

وقد يستند في ذلك إلى ما دلّ على أنّ نساء المتعة مستأجرات، مثل ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في المتعة: «ليست من الأربع؛ لأنها لا تطلق، ولا ترث، وإنما هي مستأجرة»^٢، وغير ذلك، فهي أشبه شيء بالإجارة.

وهذا هو الفارق بينها وبين العقد الدائم؛ لأنه لإبقاء النسل، فلا يراد منه الثمن وإن ورد في بعض الروايات تشبيهه بالبيع، إلا أنّ الظاهر أنّ المراد به التحقيق عن حال المرأة - من النظر إليها وغير ذلك - فإنه يشتريها بأعلى ثمن؛ أي يدفع مهرًا كثيرًا، ومن الواضح اعتبار ذكر الأجرة في الإجارة، وبدونها تبطل.

ولكنّ الإنصاف: أنّ العمدة فيه هو روايات الباب المتضاربة، وفيها بعض الصحاح، مع عمل الأصحاب. ولكن تبقى هنا أمور:

الأمر الأول: يعتبر فيه أن يكون من الأموال بالإجماع، وبمقتضى ظاهر الروايات السابقة، ولكن هل يكفي غير الأعيان، مثل ما في الذمّة، والمنافع، والأفعال الصالحة، والحقوق المالية؛ أي الأمور الخمسة التي ذكرها في المتن؟ الظاهر أنّه لا فرق بينها؛ لإطلاق قوله: «أجر مسمّى» في صحيحة زرارة، وإطلاق قوله: «مهرٌ معلوم» في رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي. ولا تبعد صحّة هذه الرواية أيضاً؛ لوثاقه إسماعيل بن الفضل، وكذا علي بن الحكم الكوفي، وسائر رجال السند، وصحّة إسناد الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى ظاهراً. هذا مع ما مرّ في باب العقد الدائم وجعل تعليم القرآن مهرًا بإذن من النبي صلى الله عليه وآله أو غير ذلك.

الأمر الثاني: لا بدّ أن يكون مقدار المهر هنا معلوماً؛ لما عرفت من التصريح به في

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٧، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ١٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ٤.

رواية إسماعيل في قوله عليه السلام: «مهر معلوم» كما إنَّ الظاهر من قوله: «أجل مسمّى، وأجرٌ مسمّى» في رواية زرارة، أيضاً تعيين الأجر ومعلومية مقداره. مضافاً إلى ما ورد من التشبيه بالإجارة، ولا شك في وجوب تعيين الأجرة في الإجارة.

أضف إلى ذلك ظهور اتفاق الأصحاب عليه، كما قال في «الرياض»: «يشترط فيه الملكية والعلم بالمقدار إجماعاً»^١.

وقال في «جامع المقاصد» - بعد بيان اشتراط العلم بمقدار المهر - مانصّه «والظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في ذلك»^٢.

الأمر الثالث: هل للمهر هنا مقدار مقدّر، أم لا؟

ظاهر المشهور عدمه، ولكن المحكي عن الصدوق: «أنّه الدرهم فما زاد»^٣.

ويدلّ على المشهور إطلاق الأدلّة السابقة، ومعقد الإجماع.

ولكن استدللّ لما حكي عن الصدوق بما رواه أبو بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام

عن متعة النساء، قال: «حلال، وإنّه يجزي فيه الدرهم فما فوقه»^٤.

ولكنّ الإنصاف - كما ذكره غير واحد من الأصحاب - عدم صراحة الحديث، بل

عدم ظهوره في كونه في مقام التحديد، بل الظاهر أنّ ذكر الدرهم كناية عن أقلّ ما

يمكن، مثل ما يقال: «إنّي ما حصّلت من فلان ولو درهماً» أو «ما أنفقت في هذا

الأمر ولو درهماً» أي أقلّ شيء.

هذا مضافاً إلى ما أشار إليه صاحب «الجواهر»^٥ من ضعف السند. ولعلّه

١. رياض المسائل ١٠: ٢٧٨.

٢. جامع المقاصد ١٣: ٢١.

٣. رياض المسائل ١٠: ٢٧٩.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٤٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢١، الحديث ١.

٥. جواهر الكلام ٣٠: ١٦٤.

لاشترك أبي بصير، وإلا فسائر رجال السند من الثقات.
أضف إلى ذلك معارضته بما ورد في بعض الروايات من كفاية «كف من بر» كما
في رواية الأحول^١، وما عن أبي بصير من كفاية «كف من طعام دقيق، أو سويق، أو
تمر»^٢.

والظاهر أن جميع ذلك إشارة إلى أقل ما يمكن، فكلها أمثلة لذلك، ولا يكون حدًّا
خاصًّا.

إن قلت: أليس هذا سبباً لا يتذال المرأة وابتذال النكاح الموقت؟!
قلت: كلا، بل الأمر قد يكون بالعكس؛ فإذا كان كل واحد من الرجل والمرأة
يحب الآخر ويريد أن يقترب منه، فلن تريد منه شيئاً، ولكن نظراً إلى لزوم رعاية
حكم الله في المهر، يجعل لها شيئاً قليلاً، وهذا كما في مصالحة الأب ولده على دار
أو شيء من أمواله الثمينة، ويجعل في مقابله شيئاً قليلاً من السكر، أو الحلويات، أو
أمثال ذلك.



١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢١، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٥٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢١، الحديث ٥.

(مسألة ٦): تملك المتمتعة المهر بالعقد، فيلزم على الزوج دفعه إليها بعده لو طالبتة؛ وإن كان استقراره بالتمام مراعى بالدخول ووفائها بالتمكين في تمام المدّة، فلو وهبها المدّة فإن كان قبل الدخول لزمه نصف المهر، وإن كان بعده لزمه الجميع، وإن مضت من المدّة ساعة وبقيت منها شهور أو أعوام، فلا يقسّط المهر على ما مضى منها وما بقي. نعم، لو لم يهب المدّة، ولكنها لم تف بها ولم تمكّنه من نفسها في تمامها، كان له أن يضع من المهر بنسبتها، إن نصفاً فنصف، وإن ثلثاً فثلث وهكذا، ما عدا أيام حيضها، فلا ينقص لها شيء من المهر، وفي إلحاق سائر الأعدار - كالمرض المدنف ونحوه - بها أو عدمه وجهان، بل قولان، ولا يترك الاحتياط بالتصالح.

(مسألة ٧): لو وقع العقد ولم يدخل بها مع تمكينها حتى انقضت المدّة استقرّ عليه تمام المهر.

حكم المطالبة بالمهر بمجرد العقد في النكاح المنقطع

أقول: لا إشكال في جواز المطالبة بالمهر في العقد الدائم بمجرد العقد. ولكن هل يجوز مثله في العقد المؤقت؟

فيه كلام؛ فقال كثير من الأصحاب - على ما حكى عنهم - : «إن دفعه واجب، ولكن وجوبه مراعى ومشروط بأمرين: الدخول، والوفاء بتمام المدّة، فإن دخل بها وجب المهر كاملاً وإن وهبها بقيّة المدّة، وكذا إن وفّت بالتمكين تمام المدّة، وجب المهر الكامل وإن لم يدخل بها، وإن أخذت ببعضها وضع منه بنسبتها». قال في «كشف اللثام»: «وظاهر الأصحاب الاتّفاق عليه. ويؤيده شبهه بالأجرة».

ثم قال: «و حكي عن المفيد و المرتضى وجوب الدفع عقيب العقد، و هو نصّ «المهذب»^١.

وقال في «المسالك» - في ذيل قول المحقق: «ويلزم دفعه بالعقد»^٢ - : «الأولى جعل الباء للسببية؛ بمعنى كون العقد سبباً في وجوب دفعه، وذلك لا ينافي اشتراط الوجوب بأمر آخر؛ لأنّ المسبب قد يتخلف عن سببه، لفقد الشرط... ويحتمل جعل الباء للمصاحبة، ويراد منه وجوب دفعه إليها بمجرد العقد، وهو الذي اختاره جماعة من الأصحاب، ولكن دليله غير واضح»^٣.

ولا يهمنّا تفسير كلام المحقق رحمته لأنّه ليس من نصوص المعصومين عليهم السلام إنّما المهمّ بيان الدليل على القولين: وجوب الدفع مشروطاً، وغير مشروط؛ فيدلّ على الأوّل أمور:

الأوّل: أنّه من قبيل الأجرة، ومن المعلوم أنّ دفع الأجرة منوط بأداء العمل، لا بمجرد العقد.

الثاني: ما رواه عمر بن حنظلة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أتزوج المرأة شهراً، فتريد منّي المهر كمالاً، وأتخوّف أن تخلفني، قال: «يجوز أن تحبس ما قدرت عليه، فإن هي أخفلتك فخذ منها بقدر ما تخلفك»^٤.

ولكن في نسخ أخرى - بل في «الجواهر»: «أنّ أكثر النسخ كذلك»^٥ - : «لا يجوز أن تحبس ما قدرت عليه».

ودالتهها على كلتا صورتين - أي على كونه مراعى ومشروطاً - واضح. ولكن

١. كشف اللثام ٧: ٢٧٧.

٢. شرائع الإسلام ٢: ٢٤٩.

٣. مسالك الأفهام ٧: ٤٤٢.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٦١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٧، الحديث ١.

٥. جواهر الكلام ٣٠: ١٦٤.

ظاهر الأوّل جواز الحبس من أوّل الأمر، وظاهر الثاني عدمه.

وتدلّ على كونه مشروطاً بروايات أخرى^١.

والحاصل: أنّ هذه الروايات تدلّ بأجمعها - وإن كان ثلاثاً منها عن عمر بن حفظة - على أنّ المهر هنا يتقسط على زمان المتعة، بخلاف المهر في العقد الدائم، فإنّه لا يتقسط فيه. وقد عرفت دعوى الإجماع عليه، فلو كان في الروايات ضعف لانجبر بذلك.

وهذا هو أساس حلّ فروع المسألة فيما نحن بصدده، فلنرجع إلى حلّ هذه الفروع: فنقول: أمّا ما أفاده في المتن من وجوب أداء المهر لو طالبته، فلا دليل عليه، بل الظاهر - من جهة تشبيهه بأجرة الأعمال - عدم استحقاق المطالبة، وكذا هو ظاهر الروايات السابقة.

نعم، ما ذكره من كون استقرار تمام المهر مشروطاً بأمرين، كلام صحيح. وأمّا ما ذكره: من أنّه لو وهبها المدّة بعد الدخول وجب عليه المهر الكامل، فلأنّ المفروض تمكين المرأة واستعدادها للوفاء بالعقد، فلماذا ينتقص من أجرتها شيء؟! وإن شئت قلت: مقتضى قاعدة الوفاء بالعقود، دفع المهر هنا كلاً. وأمّا إذا كانت هبة ما بقي من المدّة قبل الدخول، فيلزمه النصف من المهر، وفاقاً للمشهور^٢، بل في «جامع المقاصد» و«كشف اللثام» و«السرائر»: «أنّ المسألة متفق عليها بين الأصحاب»^٣.

وخالف هنا بعض مستدلاً بمضمة سماعة قال: سألته عن رجل تزوّج جارية، أو تمتّع بها، ثم جعلته من صداقها في حلّ، يجوز أن يدخل بها قبل أن يعطيها شيئاً؟ قال: «نعم؛ إذا جعلته في حلّ فقد قبضته منه، فإن خلاها قبل أن يدخل بها ردّت المرأة

١. أنظر: وسائل الشريعة ٢١: ٦١-٦٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٧ و٢٨.

٢. أنظر: جواهر الكلام ٣٠: ١٦٦.

٣. جامع المقاصد ١٣: ٢٣؛ كشف اللثام ٧: ٢٧٧؛ السرائر ٢: ٦٢٢ - ٦٢٣.

على الرجل نصف الصداق»^١.

وأورد عليها بضعف السند تارةً، وضعف الدلالة أخرى:

أمّا ضعف السند، فلأنّها مضمرة، لا مقطوعة كما في «الجواهر»^٢.

وفيه أنّ إضرار سماعه لا يضرّ بالمقصود؛ فإنّه قال في أوّل كتابه: «قلت

للصديق...» مثلاً، ثمّ عطف عليه «وقلت له... وقلت له...».

وأما الدلالة، فلإمكان أن يراد بـ «خلّاه» الإشارة إلى الطلاق، فيكون التنصيف

في الطلاق فقط.

ولكنّ الإنصاف: أنّه عامّ يشمل كلّ تخلية؛ سواء بالطلاق، أو هبة باقي المدّة.

ولكنّ الذي يوجب أشدّ الإشكال في الحديث، هو ما يستفاد من ذيله من

وجوب ردّ نصف الصداق الذي لم تأخذه منه، وهو مخالف للقواعد، ولا يمكن إثبات

حكم مخالف للقواعد بمجرد خبر واحد، كما ذكرناه في محلّه؛ وذلك لأنّ الإبراء من

الصداق ليس بمعنى أخذه وإتلافه؛ حتّى تكون المرأة ضامنة للنصف على فرض

الطلاق، أو هبة باقي المدّة. نعم لو أخذته المرأة ثمّ وهبته لشخص ما، أمكن الحكم

بضمانه لها.

بل يمكن الإشكال فيما إذا كان الصداق عيناً، وأخذتها المرأة، ثمّ ردّتها على

زوجها؛ لأنّها لم تتلفها، بل ردّتها على الزوج.

فمن العجيب جدّاً أن تطلق المرأة من دون اختيارها، ثمّ يحكم عليها بدفع نصف

صداقها. ومن هنا خالف فيه جماعة من الفقهاء في أبواب الطلاق؛ قال في

«الجواهر»: «لكن في «القواعد» ومحكي «المبسوط» و«الجواهر»: أنّه يحتمل عدم

رجوعه عليها بشيء، بل عن بعض العامّة القول به»^٣.

١. وسائل الشريعة ٢١: ٦٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٠، الحديث ١.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ١٦٦.

٣. جواهر الكلام ٣١: ٩٠.

وليس هذا من قبيل الاجتهاد في مقابل النصّ، كما زعمه بعض فقهاءنا، بل قد عرفت عدم حجّية خبر الواحد ولو كان صحيحاً إذا خالف الأصول المعلومة من الشرع، بل العقول، كما في المقام، فعدم جواز العمل بذيل الرواية يوجب الإشكال في العمل بصدرها، كما مرّ غير مرّة.

ثم إنّ المرأة إذا لم تف بعقدها ولم تمكّنه في تمام المدّة، سقط من الأجرة بمقدارها، وهذا الحكم - مع كونه مورد وفاق، كما عرفت - تدلّ عليه الأخبار التي عرفتها في أوّل البحث الدالّة على تجزؤ المهر بحسب الزمان، والمفروض عدم وجود عذر لها.

نعم، لو كانت معذورة بسبب الطمث أو النفاس، لم ينقص من حقّها شيء؛ لأنّه بحكم الله. بل هو من قبيل الشرط الضمني بحسب العادة.

ولكن إلحاق المرض وشبهه بالحيض وشبهه بعيد؛ فإنّه كاستتجار البناء وشبهه، ثمّ مرضه أيّاماً، فإنّه لا يستحقّ الأجرة في هذه الأيام. وليس هذا من قبيل الشرط ضمن العقد؛ لعدم كونه معتاداً غالباً أو دائماً.

وأخيراً لو وقع العقد ولم يدخل بها إلى آخر المدّة مع تمكينها له، فالواجب عليه تمام المهر بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^١ حيث وفّت المرأة بعقدها، فاللازم على الرجل أيضاً الوفاء.



(مسألة ٨): لو تبين فساد العقد؛ بأن ظهر لها زوج، أو كانت أخت زوجته أو أمها - مثلاً - ولم يدخل بها، فلا مهر لها، ولو قبضته كان له استعادته، بل لو تلف كان عليها بدله. وكذا إن دخل بها وكانت عالمة بالفساد. وأمّا إن كانت جاهلة فلها مهر المثل، فإن كان ما أخذت أزيد منه استعاد الزائد، وإن كان أقلّ أكمله.

حكم تبين فساد العقد الموقت

أقول: ظهر الحال في أصل مشروعية المتعة وأركانها وكيفية العقد عليها ممّا سبق، وقد بقيت بعض مسائل المهر، والأجل، وانقضائها، وشروطها، وعدّتها، وما أشبه ذلك. والمسألة الثامنة ناظرة إلى حكم المهر.

والمراد هنا تبين فساد العقد بأحد أسبابه، لا بمجرد كون المرأة من المحرمات، كما ذكره الماتن، بل حتى إذا ظهر الفساد لبطلان إنشاء العقد، أو عدم حصول بعض أركانه. وفي المسألة صور أربع؛ لأنّه إمّا أن يكون دخل بها، أو لم يدخل، وعلى كلّ منهما إمّا أن تكون المرأة عالمة بالحال، أو جاهلة:

فلو لم يدخل بها لم يكن لها شيء - وإن تمتّع بها بغير الجماع - بالإجماع، كما سيأتي.

ولو دخل بها ففيه أقوال أربعة؛ قال في «الرياض»: «ولو بان فساد العقد - إمّا بظهور زوج، أو عدّة، أو كونها محرّمة عليه جمعاً، أو عيناً، أو غير ذلك من المفسدات - فلا مهر لها إن لم يدخل بها مطلقاً إجماعاً؛ للأصل.

ولو دخل فلها ما أخذت منه، وتُمنع ما بقي مطلقاً فيهما؛ قليلاً كان أو كثيراً، كانا بقدر ما مضى من المدّة وما بقي منها، أم لا، لكن بشرط جهلها بالفساد، لا مطلقاً على الأصحّ، وفاقاً للمحكي عن «المقنعة» و«النهاية» و«المهذب»....

وهنا أقوال آخر:

منها: أن الوجه أنها تستوفيه جميعاً مع جهالتها مطلقاً؛ انقضت المدّة بكمالها أم لا، أخذت منه شيئاً أم لا....

ومنها: ما اختاره المصنّف هنا بقوله: «ولو قيل بمهر المثل مع الدخول وجهلها، وعدم المهر مع الدخول والعلم منها مطلقاً، كان حسناً.

وهنا قول رابع في أصل المسألة نافٍ للمهر مطلقاً مع علمها، كما في الأقوال السابقة، وموجب مع جهلها للأقل من المثل أو المسمّى»^١.

قلت: وهناك قول خامس؛ وهو القول بملكية ما أخذت، وعدمها فيما بقي مطلقاً حتى ولو كانت عالمة، كما هو مقتضى إطلاق قول «المقنعة»^٢ وغيرها، وكما فهم منها صاحب «الجواهر»^٣.

واللازم بيان حكم المسألة بحسب القواعد أولاً، ثم بيان ما يستفاد من أحاديث الباب:

فنعول - ومن الله التوفيق والهداية - : لا شك على فرض عدم الدخول في عدم استحقاقها شيئاً؛ لبطلان العقد في مفروض المسألة، فلا يستحقّ به شيئاً، وعدم وجود موجب آخر؛ وهو الدخول، فالأصل براءة الزوج من المهر. ولو أخذته - كله، أو بعضه - فاللازم عليها إعادتها.

أمّا لو دخل بها، فلا يجب لها أيضاً المهر المسمّى؛ لأنه إنّما يستقرّ بناءً على فرض صحّة العقد، والمفروض بطلانه، فلا يبقى إلاّ مهر المثل، فإن كانت عالمة كانت بغيّة، و«لا مهر لبغيّة» وإن كانت جاهلة كان لها مهر المثل؛ لأنّ البضع المحترم لا يبقى بلا أجره. هذا هو مقتضى القاعدة في المقام.

١. رياض المسائل ١٠: ٢٨٢-٢٨٥.

٢. المقنعة: ٥٠٩.

٣. جواهر الكلام ٣٠: ١٧٠.

وأما نصوص الباب فهي روايتان:

الرواية الأولى: ما رواه حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا بقي عليه شيء من المهر وعلم أنّ لها زوجاً، فما أخذته فلها بما استحلّ من فرجها، ويحبس عليها ما بقي عنده»^١.

واستند إلى هذه الرواية المفيد في «المقنعة» والشيخ في «النهاية» وابن البرّاج في «المهذب» والسيد الطباطبائي في «الرياض» في مخالفة القاعدة هنا واستثناء المورد منها.

وقد أورد عليها تارة: بضعف السند، وأخرى: بضعف الدلالة:

ولكنّ الإشكال السندي مدفوع: بأنّه ليس في سندها من يمكن الإيراد عليه عدا إبراهيم بن هاشم، وقد ذكر في محلّه: أنّه من الأجلّاء، فلا ينبغي التردد في وثاقته وإن لم تذكر كلمة «الثقة» في حقّه.

والظاهر أنّ منشأ الخلاف فيه هو قول العلامة، أو من يحذو حذوه، حيث قال: «ولم أقف لأحد من أصحابنا على قول في القدر فيه، ولا على تعديل بالتنصيص»^٢ ولذا تردّد في قبول قوله جماعة من المتأخّرين، ووصفوا أحاديثه بالحسنة. هذا.

ولكن هناك قرائن كثيرة تدلّ على وثاقته وجلالته:

منها: تصريح العلامة: «بأنّ الأرجح قبول قوله»^٣.

ومنها: قول ابنه علي بن إبراهيم في أوّل كتاب تفسيره: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما انتهى إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا، عن الذين فرض الله طاعتهم، وأوجب ولايتهم»^٤ مع أنّ جميع روايات التفسير - إلا النادر منها - رواها عن أبيه. ولا ينافيه

١. وسائل الشيعة ٢١: ٦٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٨، الحديث ١.

٢. خلاصة الأقوال: ٤٩.

٣. خلاصة الأقوال: ٤٩.

٤. تفسير القمي ١: ٤.

عدم صحّة بعض روايات التفسير عندنا، كما لا يخفى.

ومنها: توثيق السيّد الداماد له في «الرواشح» حيث قال: «والصحيح الصريح عندي أنّ الطريق من جهته صحيح، فأمره أجلّ وحاله أعظم من أن يتعدّل ويتوثّق بمعدّل وموثّق غيره»^١.

كما وثّقه أيضاً جماعة من المتأخّرين، منهم العلامة بحر العلوم، وصرّح جماعة في موارد مختلفة بصحّة بعض الروايات المشتملة عليه.

ومنها: ما حكى عن السيّد ابن طاوس من أنّه وثّقه، وادّعى الاتفاق على وثاقته^٢. ومنها: أنّه شيخ الرواية، وأوّل من نشر الحديث بقم، وله روايات كثيرة جدّاً في الكتب الأربعة، وقد أنهاها بعضهم إلى ٦٤١٤ حديثاً؛ بحيث لو طرحت رواياته من هذه الكتب لبقيت مهزولة جدّاً.

وهل يمكن نقل هذا العدد من روايات المعصومين عليهم السلام في الكتب الأربعة المعتبرة عن رجل ضعيف؟! حاشا، وكلاً.

فالتريد في قبول رواياته في غير محلّه قطعاً^٣. هذا بحسب السند.

وأما بحسب الدلالة فقد أورد عليه أوّلاً: بأنّ إطلاقه يشمل العالمة التي هي بحكم الزانية، مع أنّها ليس لها مهر قطعاً.

وثانياً: بأنّ مفاده أنّه لو لم يعطها شيئاً جاز حبس الجميع عنها، مع أنّ البضع يستحقّ المهر مع عدم الزنا.

هذا كلّه مع أنّ هذا الحكم مخالف للقواعد المسلّمة، فلا يمكن تخصيصها بخبر واحد لم يعمل به إلاّ القليل. هذا.

ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنّه منصرف عن صورة العلم، ولاسيّما مع قوله: «بما

١. الرواشح السماوية: ٤٨.

٢. معجم رجال الحديث ١: ٣١٦ / ٣٣٢.

٣. أنظر: جامع الرواة ١: ٣٨؛ تنقيح المقال ١: ٣٩-٤٢.

استحلَّ من فرجها» فإنَّ هذا التعبير يناسب الوطاء بالشبهة، ويرد في موارده.
وعن الثاني: بأنَّ ظاهره صورة أداء بعض المهر، وعدم أداء بعض آخر، فلا تشمل
فرض عدم دفع شيء من المهر.
ولكن يبقى عليه الإشكال الثالث الذي ذكرناه.

الرواية الثانية: وهي واردة في نفس الباب، عن علي بن أحمد بن أشيم قال: كتب
إليه - أي إلى أبي الحسن عليه السلام - الريان بن شبيب: الرجل يتزوَّج المرأة متعة بمهر إلى
أجل معلوم، وأعطاه بعض مهرها، وأخترته بالباقي، ثم دخل بها، وعلم بعد دخوله
بها قبل أن يوفيها باقي مهرها: أنَّها زوّجته نفسها ولها زوج مقيم معها، أيجوز له
حبس باقي مهرها، أم لا يجوز؟ فكتب: «لا يعطيها شيئاً؛ لأنَّها عصت الله عزَّ وجلَّ»^١.
وقد عرفت: أنَّ الرواية الأولى منصرفه عن صورة العلم؛ لبعض القرائن الموجودة
فيها، ولكن هذه الرواية ناظرة إلى صورة العلم، لا لقوله عليه السلام: «لأنَّها عصت الله» فقط،
بل لقول السائل: «ولها زوج مقيم معها» أيضاً، فإنَّ الإقامة معها دليل على كونها عاملة.
هذا مضافاً إلى ضعف سند الحديث بعلي بن أحمد بن أشيم؛ فإنَّه مجهول الحال.
فتلخَّص من جميع ما ذكرنا: أنَّ ما ذكره في المتن من العدول إلى مهر المثل وفاقاً
لفتوى المحقِّق وغيره، هو الحقُّ. بل يمكن حمل الرواية الأولى على هذا المعنى؛
بأنَّ كان ما أعطاه موافقاً لما استحلَّ من فرجها، وجعل الباقي لبقية المدَّة، بناءً على
كون المراد من مهر المثل مهر المتعة، كما سيأتي.

المراد بمهر المثل هنا

هل المراد من مهر المثل هنا، مهر المثل في النكاح الدائم؛ لأنَّه قيمة البضع عند
وطء الشبهة مطلقاً، أو مهر أمثالها بحسب حالها لتلك المدَّة التي سلَّمتها نفسها فيها
متعةً؟

١. وسائل الشريعة ٢١: ٦٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٨، الحديث ٢.

قال في «الجواهر»: «فيه وجهان قويان» ثم قوى الوجه الأول^١؛ أي مهر المثل للعقد الدائم.

ولكنّ الإنصاف ضعف هذا القول؛ لعدم إمكان الالتزام بلوازمه، فلو كان مهر عقد المتعة ألف دينار ليومين مثلاً، وقد مضى نصف المدّة؛ أي ما يعادل خمسمئة دينار، وكان مهر العقد الدائم في أمثالها مليون دينار، فهل يمكن الإفتاء بوجوب مليون دينار عليه بدل خمسمئة دينار؟! أليس هذا ضرراً عظيماً منفياً بدليل «لا ضرر»؟! وأيّ ضرر أعظم منه؟!

هذا مضافاً إلى أنّ هذا داخل في قاعدة «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» كما استدللّ بها هذا المحقّق^٢ في أصل المسألة، ومن الواضح أنّ الضمان بصحيح هذا العقد قليل بمقدار يوم واحد، فكيف لا يكون في فاسده كذلك؟! وإن شئت قلت: المقام من قبيل الإجارة، فكيف لا يدخل في أحكامها؟! فالأقوى وجوب مهر أمثالها لتلك المدّة فقط.

ومن هنا يظهر الإشكال في مقامات أخرى في العقد الدائم؛ أي التي يلزم الزوج فيها بأداء مهر كثير بعد ظهور الفساد، وستنكّم فيها في محلّها إن شاء الله تعالى.



١. جواهر الكلام ٣٠: ١٧٢.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ١٧١.

(مسألة ٩): يشترط في النكاح المنقطع ذكر الأجل، فلو لم يذكره متعمداً أو نسياناً بطل متعةً وانعقد دائماً، وتقدير الأجل إليهما طال أو قصر، ولا بدّ أن يكون معيّناً بالزمان محروساً من الزيادة والنقصان. ولو قدره بالمرّة أو المرّتين من دون أن يقدره بزمان بطل متعةً وانعقد دائماً على إشكال، والأحوط فيه إجراء الطلاق وتجديد النكاح لو أراد، و أحوط منه مع ذلك الصبر إلى انقضاء المدّة المقدّرة بالمرّة أو المرّتين أو هبتها.

فيما يتعلّق بالأجل في النكاح المنقطع

أقول: في هذه المسألة فروع خمسة:

الفرع الأوّل: أنّ اللازم في عقد النكاح المنقطع ذكر المدّة، ويدلّ عليه - مضافاً إلى الإجماع، وإلى أنّ هذا هو الفارق بين العقد الدائم والمنقطع، بحيث جعل من المسلمّات عند الخواصّ والعوامّ - روايات كثيرة:

منها: ما رواه زرارة في الصحيح، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تكون متعة إلاّ بأمرين: أجل مسمّى، وأجر مسمّى»^١.

ومنها: ما رواه أبو بصير في الموثّق قال: «لا بدّ أن تقول فيه هذه الشروط: أتزوجك متعةً كذا وكذا يوماً، بكذا وكذا درهماً»^٢.

ولا يضرّها عدم النقل فيها صريحاً عن الإمام عليه السلام بعد عدم رواية الراوي عن غيره، فتأمّل.

ومنها: ما عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المتعة،

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٧، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٧، الحديث ٢.

فقال: «مهرٌ معلوم، إلى أجلٍ معلوم»^١.

ومنها: ما ورد في كيفية إجراء الصيغة في عقد المتعة المذكور في الباب الثامن عشر من هذه الأبواب في «الوسائل»^٢ وقد ذكرت المدّة في جميع روايات هذا الباب على أساس أنّها ركن في العقد.

ومنها: غير ذلك ممّا هو في هذا المعنى.

الفرع الثاني: أنّه لو لم يذكر المدّة عمداً أو نسياناً بطل العقد متعة، وانعقد دائماً، وهذه المسألة مشهورة بين الأصحاب وإن خالف فيها جمع من الأكابر، قال في «الرياض»: «فيه أقوال؛ أشهرها أنّه يقلبه دائماً... وقيل: لا؛ لأنّ المتعة شرطها الأجل إجماعاً، والمشروط عدم عند عدم شرطه... وهذا هو الأقوى.... والقول: بأنّ العقد إن وقع بلفظ «التزويج» أو «النكاح» انقلب دائماً، أو بلفظ «التمتّع» بطل، كما عن الحلّي.

وهناك قول رابع: وهو أنّ ترك الأجل إن كان جهلاً منهما أو من أحدهما أو نسياناً كذلك، بطل، وإن كان عمداً بالدوام انقلب، كما حكي قولاً. وقد ذكر في أثناء كلامه: «أنّ الأقوى البطلان، سيّما إذا وقع بلفظ «التمتّع» وكان ترك الأجل نسياناً، وفاقاً للعلامة، ووالده، وولده، و«الروضة» وسبطه، وجماعة»^٣. وقد اختار هذا القول المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» والفاضل الأصفهاني في «كشف اللثام»^٤.

وأما المحقّق الثاني فقد ذكر في «جامع المقاصد» أقوالاً ثلاثة في المسألة: أوّلها: البطلان، وهو مختاره.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٧، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٨.

٣. رياض المسائل ١٠: ٢٨٩ - ٢٩١.

٤. كشف اللثام ٧: ٢٨٠.

ثانيها: أنه ينعقد دائماً، وقد حكاه عن الشيخ، وابن البرّاج، وابن حمزة، وأبي الصلاح. ثالثها - وهو اختيار ابن إدريس - : أنه إن كان الإيجاب بلفظ «التزويج» أو «النكاح» انقلب دائماً، وإن كان بلفظ «التمتع» بطل العقد^١. وقال في «المسالك»: «وفصل رابع: بأن الإخلال بالأجل إن وقع على وجه النسيان أو الجهل بطل وإن وقع عمداً انقلب دائماً»^٢. ومما ذكرنا ظهر ضعف قول صاحب «الجواهر»^٣ حيث قال - بعد ذكر الشهرة - : «بل لعله مجمع عليه»^٣ لما قد عرفت من ذهاب جمع من أكابر الفقهاء إلى القول بالبطان، مثل العلامة، ووالده، وولده، والمحقق الثاني والشهيد الثاني وسبطه. والأولى ملاحظة مقتضى القاعدة أولاً، ثم الرجوع إلى مقتضى روايات الباب. فنقول: لا شك في أن العقود تابعة للقصد، كما أن المفروض في المقام أن الإنشاء وقع بقصد المتعة، لا الدوام، ولكنه أخلّ بذكر المدّة، فالعقد باطل؛ لعدم اجتماع أركانه. ولا يمكن انقلابه دائماً؛ لأنّ لازمه أن ما وقع لم يقصد، وما قصد لم يقع. نعم، إذا كان ذلك في مقام الدعوى أمكن أخذ الزوج بظاهر كلامه؛ وهو العقد الدائم. ولكن هذا خارج عن محلّ الكلام، فإنّ الكلام في مقام الثبوت، لا الإثبات. إن قلت: لا فرق بين الدوام والمنقطع إلّا بذكر الأجل، واللفظ صالح لهما، فإذا لم يذكر الأجل كان عقداً دائماً.

قلنا: كلا؛ لأنّهما عقدان مختلفان، ونوعان من النكاح، ومتفاوتان في بعض الآثار، كالنفقة، والإرث، والقسم، ولأجل هذه الفروق كثيراً ما لا يكون الطالب لأحدهما طالباً للآخر، فلا يقصده أصلاً، بل يستوحش ويضطرب لو سمع أنّ عقده انقلب عقداً دائماً، وينكر قصده أشدّ الإنكار، فكيف يمكن إلزامه به بسبب

١. جامع المقاصد ١٣: ٢٦- ٢٧.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٤٤٨.

٣. جواهر الكلام ٣٠: ١٧٢.

أنّه عقد صدر منه؟!

وأما الأخبار، فاستدلّ القائلون بمقالة المشهور بروايات:

منها: ما رواه عبدالله بن بكير في الموثّق قال: قال أبو عبدالله عليه السلام - في حديث - :
 «إن سُمِّيَ الأجل فهو متعة، وإن لم يسمَّ الأجل فهو نكاح بات»^١.
 ولكن دلالته على مدّعاهم ضعيفة؛ فإنّ الكلام في المقام إنّما هو فيمن أراد
 المتعة، وترك ذكر الأجل، وليس في الحديث من هذا عين ولا أثر.
 ولعلّ المراد منه أنّه إن سُمِّيَ الأجل وأراده فهو متعة، وإن لم يردده ولم يسمَّ
 الأجل فهو نكاح دائم.

ويمكن حمله أيضاً على كونه بحسب مقام الإثبات والدعاوى؛ فإنّه إذا لم يذكر
 الأجل لا يسمع منه أنّه أراد المتعة، ويؤخذ بظاهر كلامه؛ وهو الدائم.
 ومنها: ما رواه أبان بن تغلب: أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: فإني أستحي أن أذكر
 شرط الأيّام؟ قال: «هو أضرّ عليك» قلت: وكيف؟ قال: «لأنّك إن لم تشرط كان
 تزويج مقام، ولزمتك النفقة في العدة، وكانت وارثة، ولم تقدر أن تطلقها إلاّ بطلاق
 السنّة»^٢.

وقوله: «لزمتك النفقة في العدة» إشارة إلى أنّ العدة في الدائم هي الرجعية غالباً،
 وفيها النفقة، وليست المتعة كذلك؛ فإنّ عدّتها عدّة بائن، ليس فيها - بل ولا في حال
 النكاح - نفقة.

وقد يتوهّم: أنّ الصحيح هو «النفقة والعدة» أمّا النفقة فظاهرة. وأمّا العدة هي عدّة
 كاملة للنكاح الدائم، وفي «الجواهر»^٣ و«كشف اللثام»^٤: «لزمتك النفقة والعدة».

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٠، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٠، الحديث ٢.

٣. جواهر الكلام ٣٠: ١٧٢.

٤. كشف اللثام ٧: ٢٨٠.

ولكن في «الكافي»^١ و«التهذيب»^٢ و«الاستبصار»^٣ هو «النفقة في العدة» وهو الأنسب؛ لأنه الذي يلزم الزوج، وأمّا العدة فهي تلزم الزوجة. وعلى كل حال: يرد عليها ما مرّ في سابقها من إمكان كونها في مقام الإثبات؛ فإنّ المرأة إذا لم يتكلّم معها بالنسبة إلى الأجل وأجرى الصيغة مطلقة عن الزمان، أمكن لها طلب جميع ما يجب في العقد الدائم. هذا مضافاً إلى أنّ المفروض فيها ترك الأجل عمداً، فلا تشمل ما إذا كان نسياناً، أو غفلة، ولقائل أن يقول حينئذٍ: إنّ تركه متعمّداً دليل على عدم إرادته في الإنشاء وإنّ أرادته في مقام الداعي. هذا مضافاً إلى ضعف سندها بإبراهيم بن الفضل؛ فإنّه مجهول. اللهمّ إلا أن يقال: بانجبارها بالشهرة.

ومنها: ما رواه هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أتزوج المرأة متعة مرّة مبهمة؟ قال: فقال: «ذاك أشدّ عليك؛ ترثها، وترثك، ولا يجوز لك أن تطلقها إلا على طهر وشاهدين...»^٤.

وجه الدلالة: أنّه إذا لم يكفِ ذكر المرّة مع ترك ذكر الأجل في انقلابها عقداً دائماً، فعند تركه بطريق أولى.

وفيه: - مضافاً إلى ضعف سندها بموسى بن سعدان؛ حيث صرّحوا بأنّه ضعيف مرمي بالغلوّ. اللهمّ إلا أن يُقال: بانجبار ضعفها بالشهرة - أنّ هذه الرواية وإن كانت أحسن من الجميع رغم عدم اعتناء كثير من الأصحاب بها، إلا أنّها ممّا لا يمكن المساعدة عليها حتّى من قبل القائلين بقول المشهور؛ فإنّ هذه الصيغة لا تكون

١. الكافي ٥: ٤٥٥ / ٣.

٢. تهذيب الأحكام ٧: ٢٦٥ / ١١٤٥.

٣. الاستبصار ٣: ١٥٠ / ٥٥١.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٤٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٠، الحديث ٣.

صيغة العقد الدائم ولو بحسب الظاهر، لأنّ المفروض فيها التصريح بالمرّة؛ أي مرّة واحدة من المجامعة، ومثل هذا الإنشاء غير كافٍ في العقد الدائم قطعاً، فالرواية متروكة على كلّ حال.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا دليل يعتدّ به يدلّ على مقالة المشهور. مضافاً إلى أنّ مخالفة العقود للقصد بهذا النحو، غير معهودة في الفقه في أبواب العقود والإيقاعات، ولا يمكن ترك هذه القاعدة العقلائية والشرعية بمثل هذه الأدلّة العليّة، فتدبرّ جيّداً.

إن قلت: لا بأس بمخالفة خبر الواحد للقاعدة؛ فإنّ الخبر الموافق لها لا حاجة إليه بعد كونه موافقاً لمقتضى القاعدة.

قلنا: القواعد مختلفة؛ فبعضها تكون معرضاً للتخصيص دائماً، مثل قاعدة حجّية اليد، فقد وقع التخصيص فيها بالبيّنة، واليمين المردودة، وإقرار ذي اليد وشبهه، وأمّا قاعدة تبعية العقود للقصد، فهذه قاعدة محكمة لم يرد عليها تخصيص في أبواب الفقه فيما نعلم.

مضافاً إلى أنّها مؤيّدَةٌ بدليل عقلي؛ فإنّ مطالبة المكلف بالعمل بعقده فرع صدوره عنه عالماً عاقلاً مختاراً، وإلا فكيف يمكن إلزامه بعقده وعقده؟!
ومن هنا يظهر الحال في القول بالتفصيل:

أمّا التفصيل بين العمد والنسيان، فهو مردود بقاعدة تبعية العقود للقصد. إلاّ أن يقال: ترك الأجل عمداً في مقام الإنشاء، دليل على قصد الدوام في مقام الثبوت، وهو جيّد في بعض الحالات، ولكنّه ليس كذلك دائماً. مضافاً إلى خروجه عن مفروض البحث.

وأما التفصيل بين الإنشاء بلفظ «النكاح» و«الزواج» وبين الإنشاء بلفظ «التمتّع» فالوجه فيه واضح.

ولكن يمكن المناقشة فيه: بأن لفظ «التمتع» وإن كان ظاهراً في عرفنا في العقد المؤقت، ولكن قد يقترن بما يخرج عن هذا الظهور، ولذا قلنا في باب صيغ إنشاء العقد الدائم: بجوازه بلفظ «متعت» إذا كان مقترناً بقرينة واضحة. نعم، الإنصاف ظهوره في المتعة لو كان مجرداً، فيخرج عن مورد الروايات على فرض قبولها.

الفرع الثالث: أن تقدير الأجل موكول إليهما؛ سواء طال، أو قصر، لعدم ورود حد زمني في المتعة. وإطلاقات الأدلة تقتضيه. ولكن لو طالت المدة بقدر عمرهما أو أكثر - مثل ما هو جارٍ في بعض البلاد من عقد المتعة تسعاً وتسعين سنة للفرار عن إلزامات النكاح الدائم - يبعد إجراء أحكام النكاح المؤقت عليه؛ لانصراف أدلتها عن مثله، بل هذا في العرف نكاح دائم، فيجري عليه أحكامه.

وقد صرح بذلك في «الجواهر» وناقش في كلام «المسالك» و«كشف اللثام» واستدل: «بأن مثله لا يصح في الإجارة، فلا يكون تملك المنفعة هنا وهناك بعوض، بل قد يكون سفهاً، ولا يمكن التوزيع فيه بحسب المدة، كما هو ظاهر»^١. ومن هنا يظهر أمران آخران:

أولهما: أنه لا يكفي كون المدة لحظة - كما ذكره غير واحد - وإن كان يمكن الانتفاع بالرؤية وشبهها، ولكن الأدلة منصرفه عنها قطعاً.

ثانيهما: أن عقد الصغيرة غير القابلة للتمتع والرضيعة مدة قصيرة، مشكل جداً، بل لا بد من إدخال زمان يمكن التمتع بها، وقد صرح في «الجواهر»: «بأن الأحوال عدم الاكتفاء في جريان أحكام المصاهرة ونحوها بمثل هذا العقد»^٢، بل نحن نقول بعدم

١. راجع: جواهر الكلام ٣٠: ١٧٥.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ١٧٦.

الجريان قطعاً؛ لأنّ النكاح أمر عرفي عقلائي، ولا يقول أحد بجريانه في الرضيعة في نفس تلك الحالة فقط، فالأدلة منصرفه عنه.

إن قلت: يكفي في الأثر ترتيب آثار المصاهرة وإن لم يجر عليها الاستمتاع. قلنا: هذا كلام دوري؛ لأنّ ترتيب مثل هذا الأثر فرع تحقّق موضوع النكاح، والحكم لا يثبت موضوعه، فإذا كان موضوع النكاح غير معقول هنا، فكيف ترتّب عليه آثار المصاهرة؟!

بل يمكن المناقشة فيما إذا كان طويل المدّة جدّاً وإن كان أقلّ من عمر الإنسان المتعارف، مثل ما إذا عقد عليها بخمسين سنة، ففي الأوّل تجري الأحكام، وفي الثاني - أي ما إذا كان بقدر عمر الإنسان المتعارف - لا يترك الاحتياط.

ويؤيد ما ذكرنا التعبير عن أجل المتعة بالأيّام في كثير من الروايات، مثل ما في رواية عمر بن حنظلة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يشارطها ما شاء من الأيّام»^١.

وهكذا ما مرّ في رواية أبان بن تغلب: «فإنّي أستحي أن أذكر شرط الأيّام»^٢. وقوله في رواية هشام بن سالم: «أيّاماً معدودة بشيء مسمّى مقدار ما تراضيت به»^٣. وكذا في أكثر روايات الباب الثامن عشر في كيفية إنشاء عقد المتعة.

نعم، ورد في واحدة منها: «كذا وكذا شهراً»^٤. وفي مورد آخر: «سنة أو أقلّ، أو أكثر»^٥.

ولم نجد إلى الآن ما يصرّح بالسنين في روايات الباب وإن كان جائزاً في الجملة. بحسب إطلاقات أدلة المتعة.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢١، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٠، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٤٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٠، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٤٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٨، الحديث ٦.

٥. وسائل الشيعة ٢١: ٥٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٥، الحديث ١.

الفرع الرابع: أن يكون محفوظاً من الزيادة والنقصان، لا مبهماً كقدوم الحاج، وإدراك الثمرة؛ فإن هذا هو مقتضى قوله: «إلى أجلٍ مسمّى» في بعض روايات الباب، و«أجلٍ معلوم» في بعضها الآخر، وإلا كان مجهولاً غريباً؛ بناءً على شمول أدلة بطلان الغرر لكل عقد، كما هو الأقوى.

وفي رواية زرارة قال: قلت له: هل يجوز أن يتمتع الرجل من المرأة ساعة أو ساعتين؟ فقال: «الساعة والساعتان لا يوقف عليّ حدّهما...»^١.

بناءً على أن المراد بالساعة برهة قليلة من الزمان غير مضبوطة، كما في سالف الزمان، دون الساعة والساعتين في أعصارنا، ولاسيما بعد تقسيم اليوم إلى أربع وعشرين ساعة، واختراع الساعة المضبوطة لتعيين الأوقات.

نعم، قال في «لسان العرب»: «الساعة جزء من أجزاء الليل والنهار... والليل والنهار معاً أربع وعشرون ساعة...»^٢. فلو فرضنا أن التقسيم إلى أربع وعشرين كان في زمن المعصومين عليهم السلام لكن حيث لم تكن هناك ساعات مضبوطة لمعرفة الأوقات، تصير مبهمة.

الفرع الخامس: لو قدره بالمرّة والمرتين من دون تعيين بالزمان، بطل متعة؛ لعدم رفع الإبهام بهذا المقدار، وعدم ذكر الأجل المعين الذي هو شرط في صحّتها. وهل يصح دائماً؟ حكى في «جامع المقاصد» عن الشيخ في «النهاية»: «أنّ العقد إذا لم يذكر فيه أجل معلوم، ينقلب دائماً» ولكنّه قال بعد حكاية هذا القول: «وهو ضعيف جداً؛ لأنّ ذكر الأجل أخرج عن صلاحية الدوام، وقد فات شرط صحّة المتعة بالجهالة، فوجب الحكم بالبطلان»^٣.

وما ذكره حسن؛ لأنّ ذكر الأجل ولو كان مبهماً، يمنع عن انقلابه دائماً قطعاً، ولا

١. وسائل الشيعة ٢١: ٥٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٥، الحديث ٢.

٢. لسان العرب ٦: ٤٣١.

٣. جامع المقاصد ١٣: ٣٠.

تشمله الروايات الدالّة على ذلك لو قلنا بصحّتها ودلالتها على مقصودهم. نعم، يمكن الاستدلال على ذلك برواية هشام بن سالم^١، وقد عرفت ضعف سندها، وليس هنا ما يوجب جبر السند.

والعجب من صاحب «الجواهر» رضوان الله عليه حيث قال: «وتعيين المرّة والمرّتين هنا، لا يقتضي إرادته المنقطع من لفظ الصيغة... خصوصاً بعد جواز اشتراط المرّة والمرّتين في الدائم أيضاً، كالمتعة، فلا محيص حينئذٍ من القول بالدوام هنا من القول به هناك» ثمّ أيّده بما مضى من رواية هشام بن سالم^٢!!

فإنّك إذا راجعت العرف تعرف: أنّ ذكر المرّة والمرّتين عندهم دليل واضح على المتعة عندهم، واشتراط المرّة والمرّتين في العقد الدائم نادر جدّاً؛ بحيث يمكن إلحاقه بالعدم، كما لا يخفى على من راجعهم.

وممّا ذكرنا تعرف: أنّه لا مجال لما أفاده في المتن من الاحتياط بالطلاق، أو الصبر إلى انقضاء وقت المرّة والمرّتين، أو هبتها، والله العالم.



١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٠، الحديث ٣.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ١٨١.

(مسألة ١٠): لو قالت زوجتك نفسي إلى شهر أو شهراً - مثلاً - وأطلقت اقتضى الاتصال بالعقد. وهل يجوز أن تجعل المدة منفصلة عنه؛ بأن يعين المدة شهراً - مثلاً - ويجعل مبدؤه بعد شهر من حين العقد أم لا؟ قولان، أحوطهما الثاني.

حول اعتبار اتصال المدة بالعقد

أقول: في المسألة قولان:

قول باعتبار الاتصال، وهو ما يظهر من بعض كلمات «الجواهر» من الميل إليه، وجعله في المتن هو الأحوط ولم يفت بشيء.

وقول بجواز الانفصال، وهو ظاهر الأكثر، قال الفاضل الأصفهاني في «كشف اللثام»: «وإن عيّن المبدأ تعين وإن تأخر عن العقد، وفاقاً لنص ابن إدريس، والمحقق في «الشرائع» و«النكت» وإطلاق الأكثر»^١.

وقال العلامة في «التحرير»: «ولا يشترط في الأجل اتصاله بالعقد، بل يجوز أن يعقد عليها شهراً متصلاً بالعقد؛ أو متأخراً عنه؛ على إشكال». ثم فرّع عليه أموراً:

الأول: أنه لا يجوز لها نكاح غيره فيما بين العقد والمدة؛ أي لا يجوز للمرأة في هذه الفترة نكاح غير الزوج المتأخر.

الثاني: أنه ليس له أيضاً نكاحه في الفترة إلا بعقد آخر.

الثالث: أنه ليس له أيضاً أن يتزوج بأختها قبل حضور الشهر وانقضائه^٢.

وسياتي الكلام في هذه الفروع إن شاء الله تعالى.

١. كشف اللثام ٧: ٢٨١.

٢. تحرير الأحكام ٣: ٥٢١.

واستدلّ للصحة بأمور:

الأمر الأول: إطلاق الأدلّة؛ فإنّ قوله ﷺ: «كذا وكذا يوماً، بكذا وكذا درهماً»^١ وأشباهه، عامٌّ يشمل المتّصل والمنفصل.

الأمر الثاني: التشبيه بالإجارة؛ فإنّهم صرّحوا بعدم وجوب اتصال مدّة الإجارة بزمان العقد، بل يجوز أن يقول: «آجرتك الدار في شهر رجب» أو «رمضان» كما هو كذلك فيما هو المتعارف من استئجار بيوت مكّة والمدينة من أوّل السنة بالنسبة إلى الموسم، فزمان الإجارة بعد زمان العقد بكثير، فلماذا لا يصحّ في المتعة كذلك؟! والإنصاف: أنّ هذا قياس مع الفارق؛ فإنّ المتعة بالنسبة إلى الزمان المتأخّر قد يمنع الزوجة - بل الزوج - فيما قبله كما عرفت من كلام «التحرير» والحال أنّه لا حرج على المالك في إيجار ملكه قبل موعد الإجارة المتأخّرة.

الأمر الثالث: ما رواه بكّار بن كزّدم^٢ قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: الرجل يلقي المرأة فيقول لها: زوّجيني نفسك شهراً، ولا يسمّي الشهر بعينه، ثمّ يمضي فيلقاها بعد سنين، فقال: «له شهره إن كان سمّاه، فإن لم يكن سمّاه فلا سبيل له عليها»^٣. ويمكن أن يناقش فيها من ناحية السند؛ فإنّ بكّاراً مجهول، وجميع أحاديثه في الكتب المعروفة لا تتجاوز عدد أصابع اليد. ونقل ابن أبي عمير عنه - وكذا بعض أصحاب الإجماع - لا يدلّ على وثاقته، كما ذكرنا في محلّه. أضف إلى ذلك اشتغال بعض طرق الحديث على الإرسال.

وأما من حيث الدلالة، فغاية ما يقال في توجيه دلالتها أنّ معنى قوله: «له شهره

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٧، الحديث ٢.

٢. كزّدم - على وزن جعفر -: في الأصل بمعنى الرجل القصير الضخم، ثمّ صار علماً، ولعلّه مأخوذ من الفارسية، بمعنى (انجام دادم) وهو كناية عن القدرة على كلّ شيء، وقد ذكر وافي اللغة لـ «كزّدم» معاني مختلفة؛ كزّدم: عدا عدو القصير الضخم، وكزّدم القوم: جمعهم، وتكزّدم: عدا فزعاً. [منه دام ظلّه]

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٧٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٥، الحديث ١.

إن كان سهاً» هو مسمى الشهر والسنة، وإلا كان مبهماً وكان باطلاً، أو كان منصرفاً إلى الاتصال، وقد مضى وقته.

وفيه: أن المتعة شهراً بعد سنين معلومة، أمر نادر؛ بحيث لا يوجد له مصداق عادة، فالرواية من النوادر التي يرد علمها إلى أهلها.

وإن أبيت إلا وجود المصداق له، فلا أقل من أن ضعف سندها غير منجبر بشيء؛ لأن الشهرة على خلافها، كما قيل. فلم يبق من بين الأدلة إلا الإطلاقات التي لا يبعد انصرافها إلى المتصل.

وأما ما يمكن الاستدلال به لعدم جواز غير المتصل، فهو أمور:

الأول: أصالة الحرمة؛ بناءً على عدم إثبات الجواز بدليل.

الثاني: الاحتياط في الفروج. وهو لا يتم إلا عند عدم قيام دليل على إمكان الانفصال.

الثالث: أن العقد مؤثر، والمؤثر لا ينفك عن أثره.

وجوابه ظاهر؛ فإن العقد ليس علة تامة، بل له شروط، لذا يتأخر المشروط إلى وجود شرطه. وإن شئت قلت: إن أثره وقوعه في زمانه المقرر، لا في الحال.

الرابع: أنه منافعٍ للتنجيز.

وفيه: أن التعليق في الإنشاء الموجب للبطلان - على القول به - إنما يتصور فيما إذا كان التعليق في نفس الإنشاء؛ بأن تقول: «زوجتك نفسي إذا كان شهر كذا» لا أن تقول: «زوجتك نفسي في شهر كذا بكذا درهماً» فإنه تعليق في المنشأ.

بل هذا ليس تعليقاً في المنشأ أيضاً، وإنما هو من قبيل الواجب المعلق.

توضيح ذلك: أنهم ذكروا أن الواجب - من جهة - على أقسام: مطلق، ومعلق،

ومشروط:

أما المطلق فظاهر، كوجوب معرفة الله عقلاً.

وأما الفرق بين المشروط والمعلق، فهو أن المعلق وجوبه حالي، والواجب

استقبالي، بخلاف المشروط، فإنّ الوجوب والواجب كلاهما استقباليان، وذلك مثل وجوب الحجّ قبل الاستطاعة، فإنّه واجب مشروط، ولكن بعد الاستطاعة وقبل الموسم، يصير وجوبه فعلياً وإن كان الواجب استقبالياً.

وبعبارة أخرى: القيد قيد للهيئة في الأول؛ أي للوجوب، وللمادّة في الثاني؛ أي للواجب، ولذا ذكر شيخنا الأعظم الأنصاري: أنّ الواجب المشروط - بالمعنى الذي ذكر - محال؛ لأنّه من قبيل التعليق في الإنشاء، وبالمعنى الثاني جائز، وقال برجوع الواجبات المشروطة ظاهراً إلى المعلق^١.

والحاصل: أنّ المقام ليس من قبيل التعليق في الإنشاء^٢.

الخامس: أنّ القول بجواز التأخير يستلزم جواز تعدّد الأزواج لامرأة واحدة؛ بأن تزوّج نفسها زوجاً منقطعاً لأزواج متعدّدين حسب تعدّد الزمان؛ حتّى مع ملاحظة زمان العدة، كما يتصوّر نحوه في إيجار الدور ونحوها، كدور مكّة والمدينة، والفنادق، والطائرات، وغيرها، وهذا من أشنع ما يرد على هذا القول.

وقد أجاب عنه في «جامع المقاصد»: «تارةً: بأنّه لا يجوز؛ لأنّها ذات بعل، وأخرى: بأنّه لا دليل على بطلانه من الكتاب والسنة»^٣.

والإنصاف: أنّ الالتزام بجوازه مشكل جدّاً؛ فإنّه مخالف لارتكاز المتشرّعة جميعاً، وأيّ فقيه يرخّص لامرأة واحدة أن يكون لها عشرة أزواج في آنٍ واحد وإن

١. مطارح الأنظار ١: ٢٢٣.

٢. ولنا نظر خاصّ في باب الواجب المشروط والمعلق، فإنّ المختار صحّة الواجب المشروط، وبطلان الواجب المعلق؛ على عكس ما ذكره الشيخ الأعظم، وإن شئت شرح ذلك فراجع المجلد الأوّل من أنوار الأصول. كما أنّ لنا نظراً في باب تعليق الإنشاء في العقود، حيث قلنا: إنّه ليس بمحال عقلي، بل هو ممنوع عند العقلاء من أهل العرف، وقد شرحنا ذلك شرحاً وافياً في كتاب البيع من أنوار الفقاهة (أ).

[منه دام ظلّه]

(أ) - أنوار الفقاهة، البيع ١: ١٤٦.

٣. جامع المقاصد ١٣: ٢٩.

كانت أزمنتها مختلفة؟!

ومما يلزم على هذا القول أيضاً، جواز الجمع بين الأختين نكاحاً وإن كانتا مختلفتين زماناً، والالتزام بهذا أيضاً مشكل جداً، كما أن نفيه أيضاً لا دليل عليه. والحاصل: أن الحكم بجواز التأخير ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ إمّا لانصراف إطلاقات الأدلّة عنه، وإمّا لاستلزامه محاذير لا يمكن قبولها. وأمّا ما قد يقال: من أن رواية بكار صحيحة بشهادة ما ورد في خاتمة «المستدرک» من صحّة أسانيد «من لا يحضره الفقيه»^١ ففيه أولاً: احتمال أن يُراد منه صحّة السند إلى بكار، لا مع بكار، وثانياً: أن في سنده محمّد بن سنان، وروايته غير معتبرة عندنا.

فالحاصل: أن الأقوى عدم جواز الانفصال في مدّة عقد المتعة.

بقي هنا شيء: وهو أنه ﷺ قال في المتن: «إنّ الأحوط هو القول الثاني» أي عدم جواز المدّة المنفصلة، فإن كان مراده الاحتياط بالاجتناب عن مثل هذا العقد، فهو في محلّه، وإن كان مراده أنه على فرض وقوع العقد كذلك فالأحوط هو الحكم بطلانه، فهذا غير وجيه؛ فإنّ الاستناد إلى أصالة عدم ليس عملاً بالاحتياط، بل اللازم في مثله مراعاة جانب الاحتياط بهبة باقي المدّة، أو الصبر إلى انقضائها وأداء حقوقها، مع الاجتناب عن المرأة.

☆ ☆ ☆

١. مستدرک الوسائل، خاتمة ١: ٤٢.

(مسألة ١١): لا يصح تجديد العقد عليها دائماً أو منقطعاً قبل انقضاء الأجل أو بذل المدّة، فلو كانت المدّة شهراً وأراد الازدیاد لا بدّ أن يهبها ثمّ يعقد عليها.

حول تجديد العقد على المتمتع بها قبل انقضاء الأجل

أقول: في المسألة قولان، بل أقوال ثلاثة:

الأول - وهو المشهور، أو الأشهر - : أنه لا يصحّ تجديد العقد عليها قبل انقضاء مدّتها مطلقاً؛ سواء كان العقد دائماً، أو موقّتاً.

الثاني: جوازه مطلقاً.

الثالث: عدم الجواز في خصوص الدائم؛ أي التفصيل في المسألة.

قال العلامة في «المختلف»: «المشهور أنه إذا كان قد بقي من الأجل شيء، لم يجز له الزيادة عليه بعقد وغيره... اختاره الشيخ، وابن البرّاج، وابن إدريس. وقال ابن حمزة: وإن أراد أن يزيد في الأجل جاز، وزاد في المهر... والمعتمد الأوّل... وقال ابن أبي عقيل: لو نكح متعة إلى أيام مسّمة فإن أراد أن ينكحها نكاح الدائم قبل أن تنقضي أيامه منها، لم يجز ذلك؛ لأنّها لم تملك نفسها»^١.

وظاهر عبارة ابن أبي عقيل عدم الجواز في خصوص الدائم؛ وإن كان مقتضى دليله هو الأعمّ، وسيأتي وجه لهذا القول.

وقال في «الرياض»: «لا يصحّ تجديد العقد عليها مطلقاً - دائماً، أو منقطعاً - قبل انقضاء الأجل على الأشهر الأظهر، كما عن الشيخ، والقاضي، والحلي... خلافاً لصريح ابن حمزة، وظاهر العمّاني - كما في «المختلف» - فجوّزه قبل الأجل»^٢.

١. مختلف الشيعة ٧: ٢٥١، المسألة ١٧٧.

٢. رياض المسائل ١٠: ٣٠٧.

ومن العجب أن صاحب «المهذب» - بعد ذكر القول بعدم الجواز - قال: «إجماعاً، ونصاً»^١!! مع أن المسألة مختلف فيها، ولذا ذكرها العلامة في «المختلف».

أدلة قول المشهور

وعدة الدليل على قول المشهور أمران:

الأمر الأول: أن المحل إذا كان مشغولاً بالمثل، لا يقبل فرداً آخر، فإذا كانت المرأة في عقد رجل، لا يمكن إنشاء عقد آخر عليها، لا لأنه من قبيل اجتماع المثليين؛ فإنه لا اعتبار به في مثل النكاح الذي هو من الأمور الاعتبارية، لا الحقيقية، بل لأنه لغو لا يقبله العقلاء.

ومن الجدير بالذكر: أنه قد وقع الخلط في كثير من كلمات الأصوليين وبعض فقهاء الأصحاب في الأزمنة المتأخرة بين الأمور الاعتبارية والواقعية، ونشأت منه مفسد كثيرة ينبغي الاجتناب عنها.

توضيح ذلك: أن الأمور على قسمين: قسم واقعي، وقسم اعتباري.

والواقعيات العينية: هي ما تكون موجودة في عالم الخارج، كالأرض، والسماء، والشمس، والقمر، والحجر، والشجر، وهي موضوعات للعلوم الفلسفية، والتجريبية، وشبهها.

وأما الاعتبارية: فهي أمور ذهنية وصور فرضية يعتبرها الذهن والعقلاء حيال الواقعيات.

فالملكية الحقيقية: هي الإحاطة والسلطنة الخارجية على شيء، مثل ملكية الإنسان لأعضائه وجوارحه، وأكمل من الكل الملكية الإلهية لجميع موجودات العالم، وأما الملكية الاعتبارية فهي سلطنة الإنسان الاعتبارية على شيء، كداره

١. مهذب الأحكام ٢٥ : ٩٤.

ودابته، وسيارته، ومن آثارها أن له أن يتصرّف فيها كيف يشاء، ولا يحقّ لأحد أن يزاحمه فيها، وهكذا الزوجية والطلاق، وغيرها.

ومن الواضح: أن التضادّ والتزاحم - وأمثال ذلك - لا تجري فيها، وإنما مدارها على الحسن والقبح العقليين؛ والمصالح والمفاسد التي تترتب عليها، فملكية الغاصب فيها مفسد واضحة لا يعتبرها العقلاء، وأمّا ملكية العامل والحائز والوارث فيعتبرونها، فلا استحالة في اعتبار الزوجية الدائمة بين فاطمة وزيد بعد الحكم بزوجيتهما منقطعة، بل قد يكون لغواً قبيحاً.

ولكنّ الإيصال: أنه يمكن القول بسقوط أثره بالمقدار المُبتلى بالمثل، ويؤثر في الباقي، كما في الإجازات وشبهها، ولا مانع منه، ولا سيّما إذا كان الثاني من قبيل العقد الدائم الذي له آثار أخرى، فيجوز إجراء العقد الدائم على الزوجة المنقطعة، وله آثاره فيما بعد المدّة، وكذا يجوز إجراء العقد المؤقت على المعقودة المؤقتة، ويكون له أثره بعد ذلك.

إن قلت: إن هذا مستلزم لانفصال العقد الثاني عن الزمن الحالي، مع أنك قلت ببطلانه!

قلت أولاً: القدر المتيقّن من البطلان، هو ما إذا لم تكن المرأة في حباله نكاحه، وكانت الزوجية منفصلة باتّاً، وفيما نحن فيه هما متّصلتان على الفرض.

وثانياً: يمكن أن يقال: إذا كان العقد الثاني دائماً كان له الأثر من حينه، فتقع المتعة تحت شعاعه؛ فإنّ له آثاراً فوقها.

والحاصل: أنه لا يمكننا اختيار القول بالبطلان بحسب القاعدة.

الأمر الثاني: الاستدلال له أيضاً بروايتين:

أولاهما: ما عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يتزوّج المرأة متعة، فيتزوّجها على شهر، ثمّ إنّها تقع في قلبه، فيحبّ أن يكون شرطه أكثر من شهر، فهل يجوز له أن يزيدا في أجرها ويزداد في الأيام قبل أن تنقضي أيامه النبي

شرط عليها؟ فقال: «لا يجوز شرطان في شرط».

قلت: كيف يصنع؟ قال: «يتصدق عليها بما بقي من الأيام، ثم يستأنف شرطاً جديداً»^١.

ثانيتها: ما عن أبي بصير قال: «لابأس أن تزيدك وتزيدها إذا انقطع الأجل فيما بينكما، تقول لها: استحللتك بأجلٍ آخر برضا منها، ولا يحلّ ذلك لغيرك حتى تنقضي عدتها»^٢.

أمّا الرواية الأولى، فسندها غير معتبر؛ لأنّ لها طريقتين في «الكافي» ذكرهما في «الوسائل»^٣، وقد وقع في كليهما إبراهيم بن الفضل، وهو مجهول. مضافاً إلى وجود بعض المجاهيل أو الضعاف في أحد طريقيه.

وأمّا دلالتها، فقد فسّر قوله: «لا يجوز شرطان في شرط» بتفاسير، ولكنّ المراد منه - بقرينة قول السائل: «قبل أن تنقضي أيامه التي شرط عليها» - الأجلان؛ أي لا يجوز جعل أجلين في عقد.

وهكذا فإنّ المراد من قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «ثمّ يستأنف شرطاً جديداً» أنّه يستأنف مدةً جديدةً وأجلاً آخر. فما ذكره في «الجواهر» - من أنّ المراد بالشرط هو العقد^٤ - لا يخلو من نظر.

وعلى كلّ: فالرواية صريحة - ولاسيما بحسب ذيلها - في المطلوب. ويمكن جبر ضعف سندها بعمل المشهور.

وأمّا الرواية الثانية، فالظاهر صحّتها من حيث السند؛ فإنّ عدم إسنادها إلى المعصوم عليه السلام لا يضرّها؛ لعدم رواية أبي بصير الثقة عن غير المعصوم. مضافاً إلى أنّه

١. وسائل الشيعة ٢١: ٥٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٥٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٣، الحديث ٢.

٣. الكافي ٥: ٤٥٥ / ٣؛ وسائل الشيعة ٢١: ٤٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٨، الحديث ١.

٤. راجع: جواهر الكلام ٣٠: ٢٠٢.

قد روي عين هذا المتن في تفسير العياشي مرسلًا عن أبي جعفر عليه السلام^١.
وأما دلالتها؛ فهي أيضاً ظاهرة؛ فإن مفهوم الشرط في قوله: «إذا انقطع الأجل فيما بينكما» دالٌّ على عدم جواز العقد عليها قبل ذلك، وقوله: «حتى تنقضي عدتها» في نكاح الغير لها، أيضاً شاهد على أنه يجوز له العقد عليها بعد المدة وفي زمن العدة.
هذا غاية ما يمكن الاستدلال به لقول المشهور، وهو الأقوى وإن كان مقتضى القاعدة جوازه.

ولعل الحكمة لهذا الحكم أن المرأة التي في حباله نكاح رجل، تكون ضعيفة في مقابله، وقد يكون تمديد الأجل من باب الإكراه، أو الاحتشام، فحكم الشارع بأن تخرج عن النكاح لتكون مختارة في أمرها.

وقد يستدل له أيضاً بما رواه العياشي أيضاً في تفسيره، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام: أنه كان يقرأ: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ إلى أجلٍ مسمى ﴿فَاتُّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾^٢ فقال: «هو أن يتزوجها إلى أجل، ثم يحدث شيئاً بعد الأجل»^٣.

ودلالتها لا بأس بها وإن لم تكن في الظهور مثل ما سبق. ولكن سندها ضعيف بالإرسال. وسيأتي الكلام في تفسير الآية.

أدلة المجوزين

وقد استدلل للقول بالجواز:

تارةً: بأنهن مستأجرات، فكما يجوز ذلك في الإجارة فكذلك هنا.

١. تفسير العياشي ١: ٢٣٣ / ٨؛ وسائل الشيعة ٥٦: ٢١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٣،

الحديث ٦.

٢. النساء (٤): ٢٤.

٣. وسائل الشيعة ٥٦: ٢١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٣، الحديث ٧.

وقد عرفت ضعفه؛ وأنها ليست مستأجرة في الواقع، بل هو نوع خاص من النكاح له أحكام خاصّة، ولذا لا يجوز إنشاؤه بلفظ «الإجارة» بل بالألفاظ الثلاثة: «الزواج» و«النكاح» و«المتعة».

وأخرى: ببعض الروايات الواردة في هذا الباب:

منها: ما رواه أيضاً في التفسير المذكور، عن عبد السلام، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾، قلت: إن أراد زيديها ويزداد قبل انقضاء الأجل الذي أجل؟ قال: «لا بأس بأن يكون ذلك برضا منه ومنها بالأجل والوقت» وقال: «يزيديها بعد ما يمضي الأجل»^١.

وهذه الرواية مضافاً إلى ضعف السند، لا تخلو من إبهام؛ فإنّ ذيلها - أي وقال: «يزيديها بعد ما يمضي الأجل» - يحتمل أمرين:

أولهما: أنّه مخير بين العقد عليها قبل مضي الأجل - كما ذكر قبله - وبين العقد عليها بعد مضي الأجل.

ثانيهما: أن يكون ما ورد في ذيلها في الواقع قيداً لما قبلها؛ أي لا بأس بالعقد عليها برضا منه ومنها، ولكن بشرط أن يكون بعد انقضاء الأجل من العقد السابق. ولعلّ الثاني أقوى، وعلى الأقلّ لا محيص من الإجمال والإبهام، فلا يصح الاستدلال بها.

ومنها: ما رواه المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام في كتابه إليه - في حديث: «فإذا أراد الرجل المسلم أن يتمتع من المرأة، فعل ما شاء الله وعلى كتابه وسنة نبيه نكاحاً غير سفاح ما تراضيا على ما أحبّتا من الأجر، كما قال عز وجل: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾ إن هما أحبّتا مدياً في الأجل - على ذلك الأجر، أو ما أحبّتا - في آخر يوم من أجلها قبل أن

١. وسائل الشيعة ٢١: ٥٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٣، الحديث ٨.

ينقضي الأجل مثل غروب الشمس، مدّا فيه، وزادا في الأجل ما أحبّا، فإن مضى آخر يوم منه لم يصلح إلا بأمر مستقبل، وليس بينهما عدّة إلا لرجل سواه...»^١. هذا. أمّا من ناحية السند، فيرد عليها ضعف السند من جهات عديدة؛ فإنّ القاسم بن الربيع الصحّاف ضعيف في حديثه، غالٍ في مذهبه، لا التفات إليه، كما ذكره علماء الرجال، وفي محمّد بن سنان كلام معروف، ولكن في نفس الطريق محمّدين الحسين بن أبي الخطّاب، وهو ثقة جليل، فلا يضّرّ ضعفهما، وصباح المدائني مجهول جدّاً. هذا حال ثلاثة من رجال الحديث.

وأما المفضّل بن عمر ففيه خلاف معروف؛ فقد ذمّه النجاشي الذي هو من أكبر علماء الرجال عندنا، ذمّاً شديداً، ولكن شيخنا المفيد - وهو من أكابر الطائفة - مدحه مدحاً بليغاً، بينما تردّد الشيخ الطوسي رضوان الله عليه ثمّ اختار في آخر كلامه عدم الاعتماد عليه.

وأما من ناحية الدلالة، فظاهرها جواز تمديد مدّة عقد المتعة برضا منهما - لا بعقد جديد - مادام الأجل باقياً، ولكن لو تمّ الأجل لم يجز إلاّ بعقد جديد، وهذا ممّا لم يقل به أحد، فالاستدلال بها للمطلوب ساقط جدّاً.

بقي الكلام في بيان معنى الآية الشريفة: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيمًا﴾^٢ فقد ذكر في تفسير الآية أمران:

الأوّل: ما اختاره أرباب التفاسير من العامّة؛ وهو أنّ المراد منه إبراء شيء من المهر، أو كلّه، أو تبديله بشيء آخر برضا الزوجين.

والثاني: ما اختاره جمع من علمائنا - تبعاً لبعض أخبارنا - من أنّ المراد تمديد مدّة عقد المتعة برضا الطرفين، فيمكن التمسك بإطلاقها والقول بجوازه قبل انقضاء

١. وسائل الشيعة ٢١: ٥٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٣، الحديث ٥.

٢. النساء (٤): ٢٤.

الأجل، وبعده، ولكنّه قابل للتقييد بما مرّ في أدلّة المانعين، كما لا يخفى.
 لعلّ دليل القول بالتفصيل، ظهور الروايات الدالّة على الجواز - على القول به -
 في تمديد العقد الأوّل بعقد موقّت آخر، فيبقى دليل القول بالبطلان في العقد الدائم
 على حاله. هذا.

ولكن قد عرفت عدم تمامية دليل الجواز.
وعلى كلّ حال: فلو عقد شخص عقد الدوام في حال عقد المتعة - كما يتفق كثيراً
 في أيّامنا - فاللازم تجديد العقد بعد مضيّ مدّة المتعة، أو هبتها. ولو غفل عن هذا
 وعقد ومضى عليه سنون وولد له أولاد، فالنكاح باطل، والأولاد أولاد حلال؛
 لوجود الشبهة، فيجدّد العقد عليها.



(مسألة ١٢): يجوز أن يشترط عليها وعليه الإتيان ليلاً أو نهاراً، وأن يشترط المرّة أو المرّات مع تعيين المدّة بالزمان.

جواز كل شرط سائغ في النكاح المنقطع

أقول: الأولى جعل عنوان هذه المسألة هكذا: «جواز كل شرط سائغ إلا ما خرج بدليل؛ سواء كان من ناحية الزوج، أو الزوجة» وإن لم يذكروا له إلا مثالين: شرط زمان خاص للإتيان، وشرط المرّة، أو المرّات، كما في «الشرائع»، و«المسالك» و«كشف اللثام» و«الجواهر».

ويظهر من كلام من تعرّض له الجواز، بل قد ادّعى في «مهذب الأحكام» الإجماع على المثالين^١. ولكنّه مشكل؛ لعدم تعرّض جماعة له على الظاهر. وعلى كل حال: يجوز كل شرط لا يخالف الشرع، ولا مقتضى العقد، ويدلّ عليه أمران:

الأمر الأوّل: العمومات الدالّة على لزوم الوفاء بالشروط، مثل ما عن النبي ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»^٢ وما عن عليّ عليه السلام: «إنّ المسلمين عند شروطهم»^٣. وهكذا حال غيرهما من الروايات الواردة في هذا الباب على نحو الإطلاق المعمول بها عند الأصحاب.

إن قلت: هذه الشروط مخالفة لمقتضى العقد؛ فإنّ مقتضى عقد المتعة جواز إتيانها في أيّ وقت أراد، وكذا بحسب المرّة والمرّات. قلنا: الشرط على قسمين:

١. مهذب الأحكام ٢٥: ٩٤.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٢٠، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٨: ١٧، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ٦، الحديث ٥.

الأول: ما كان مخالفاً لإطلاق العقد، مثل الأمثلة المذكورة.
والثاني: ما كان مخالفاً لمطلق العقد، مثل اشتراط عدم التصرف في المبيع بأيّ تصرف، فإنّ عقد البيع سبب لإباحة التصرفات، فلو شرط عدمها كان البيع كالعدم. وهكذا الحال في الإجارة، والهبة، وغيرهما. ودليل بطلان هذا القسم واضح؛ لأنّه يوجب التناقض في الإنشاء.

ولكن إخراج بعض التصرفات ليس كذلك، فعند إطلاق العقد يجوز كلّ تصرف، ولكن عند التقييد يخرج بعض التصرفات، ولا دليل على بطلانه، كما هو ظاهر.
نعم، هناك قسم ثالث من الشروط يشكّ في أنّه مخالف لمقتضى العقد وروحه، أو مخالف لإطلاقه، كاشتراط عدم الدخول مطلقاً في العقد الدائم، والحكم في هذا القسم هو بطلان الشرط؛ لأنّه من قبيل الشبهة المصدقية للمخصّص.

الأمر الثاني: بعض الروايات الخاصّة الواردة في نفس عقد المتعة الدالّة على لزوم بعض الشروط:

منها: ما عن عمّار بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: رجل جاء إلى امرأة فسألها أن تزوجه نفسها، فقالت: أزوّجك نفسي على أن تلتمس منّي ما شئت من نظر والتماس، وتنال منّي ما ينال الرجل من أهله، إلّا أن لا تدخل فرجك في فرجي، وتتلذذ بما شئت؛ فإنّي أخاف الفضيحة، قال: «ليس له إلّا ما اشترط»^١.

ودلالته على موردّه الخاصّ واضحة. بل لا يبعد أن يقال: إنّ قوله: «ليس له إلّا ما اشترط» دليل على قبول كلّ شرط. وقولها: «إنّي أخاف الفضيحة» إمّا بسبب كونها بكرًا، أو بسبب خوف الحمل.

والظاهر اعتبار سنده؛ لأنّه ليس فيه من يقدر فيه إلّا عمّارًا، ولكنّه ثقة وإن كان فطحياً.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٧٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٦، الحديث ١.

ومنها: ما عن عبدالله بن بكير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «ما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح، وما كان بعد النكاح فهو جائز»^١.

والمراد من قوله: «ما كان بعد النكاح» هو ما كان في إنشاء العقد، فهو دليل على صحة كل شرط فيه.

وأما قوله: «ما كان قبل النكاح» فهو إشارة إلى الشروط التي كانت مورد مقابلة من دون استقرار الرأي عليها، وإلا فلا ينبغي الإشكال في صحة الشروط المبني عليها العقد.

وسند الرواية أيضاً معتبر وإن كان عبدالله بن بكير أيضاً فطحياً، بل هو من أصحاب الإجماع.

ومنها: ما عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجل تزوج بجارية عاتق^٢ على أن لا يفتضها، ثم أذنت له بعد ذلك، قال: «إذا أذنت له فلا بأس»^٣.

وهذا دليل على صحة الشرط في مورد خاص، وعلى جواز العدول عنه وإلغائه برضا الطرفين بعد العقد.

ولكن يمكن استفادة العموم منه بالأولية القطعية؛ لأن هذا الشرط من أهم الشروط. وسند الرواية أيضاً معتبر.

ومنها: ما عن خلف بن حماد قال: أرسلت إلى أبي الحسن عليه السلام: كم أدنى أجل المتعة؟ هل يجوز أن يتمتع الرجل بشرط مرة واحدة؟ قال: «نعم»^٤.

وهذه الرواية لا تدل إلا على جواز الشرط في مورد خاص، وليس فيها ما يدل

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٩، الحديث ٢.

٢. المراد بالعاتق هنا البكر. [منه دام ظلّه]

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٣٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١١، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٥٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٥، الحديث ٥.

على العموم، بل وليس موردها ممّا يصلح لقياس الأولوية، كما لا يخفى، فهي تدلّ على بعض المطلوب. هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ مفادها مخالف للمشهور؛ فإنّ ظاهرها عدم لزوم تعيين الزمان، بل يكفي التعيين بالمرّة والمرّات؛ لأنّه وقع تلو السؤال عن أدنى أجل المتعة، وهذا مخالف لصريح الروايات وكلام المشهور، ولا نقول به. وسندها لا يخلو من كلام، ولكن لا تبعد صحّته.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ الحقّ جواز كلّ شرط - مثل تعيين الزمان، أو المرّة، أو عدم الدخول، أو غير ذلك - إلّا ما خرج بدليل.

بقي هنا أمران:

أولهما: أنّه هل يجوز ترك العمل بهذه الشروط مع تراضي الطرفين؟ ذكر في «كشف اللثام»: «أنّ فيه وجهين: من لزوم الشرط، وهو اختيار «المختلف» ومن أنّ العقد مسوّغ له مطلقاً، والامتناع منه لحقّ الزوجية إذا اشترط عليه ذلك، فإذا رضيت جاز»، ثمّ استدلّ برواية إسحاق بن عمّار، ثمّ قال: «وعمل بها الشيخ وجماعة»^١، واختار الجواز في «الجواهر»^٢ أيضاً. وهو الأقوى؛ لأنّه لا شكّ في أنّ هذه الشروط، من قبيل الحقوق القابلة للإسقاط عرفاً، وقد أمضاها الشارع المقدّس.

مضافاً إلى ما عرفت في رواية إسحاق بن عمّار من أنّ المرأة التي شرطت عدم الدخول وعدم الافتضاض «إذا أذنت له فلا بأس» ويستفاد غيره منها بطريق أولى. يبقى الكلام في أنّه إذا لم تأذن له في الدخول والافتضاض فدخل بها كرهاً، أو غفلةً منها، فهل يكون فعله من قبيل الزنا، أو يلحق به الولد؟ لا ينبغي الشكّ في إلحاق الولد به؛ لأنّها زوجته وإن خالف شرطها فالولد ولدهما.

١. كشف اللثام ٧: ٢٨٥.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ١٨٦.

ولكن يمكن القول بلزوم مهر المثل عليه مضافاً إلى مهر المتعة، أو القول بوجود أرش البكارة لها في هذا الحال.

ثانيهما: أن قول المصنّف رحمته: «يجوز أن يشترط عليها وعليه...» لا يخلو من إشكال وإن وافق ما ذكره في «الجواهر» وكأنه أخذه منه؛ فإنّ الزوج لا يحتاج إلى هذه الشروط، فله عند الإطلاق أن يأتيها في أيّ زمان، أو لا يأتيها؛ لعدم إجباره على ذلك، وكذا بالنسبة إلى المرّة والمرّات، فله إتيانها، أو عدم إتيانها، والمحتاج إلى الشرط إنّما هي المرأة، لا غير.

نعم، بعض الشروط الزائدة على العقد، لا يجب على الزوجة الوفاء بها، إلا إذا اشترطها الزوج عند النكاح، مثل أن يشترط عليها طبخ الغذاء، وغسل الثياب، وأمثال ذلك.

والحاصل: أن الشرطين المذكورين في العبارة، حاصلان للزوج من دون اشتراط، فاشتراطهما من قبيل تحصيل الحاصل.

نعم، على تقدير تعميم البحث لجميع الشروط - كما ذكرنا - توجد شروط لا يقتضيها العقد، فلا بدّ من اشتراطها عند الحاجة إليها.

☆ ☆ ☆

(مسألة ١٣): يجوز العزل من دون إذنها في المنقطع وإن قلنا بعدم جوازه في الدائم، ولكن يلحق به الولد لو حملت وإن عزل؛ لاحتمال سبق المنبي من غير تنبه منه، ولو نفاه عن نفسه انتفى ظاهراً، ولم يفتقر إلى اللعان إن لم يعلم أن نفيه كان عن إثم مع احتمال كون الولد منه. وعلى أي حال لا يجوز له النفي بينه وبين الله إلا مع العلم بالانتفاء.

فيما يتعلق بالعزل في النكاح المنقطع

أقول: في المسألة أحكام ثلاثة:

الحكم الأول: جواز العزل من دون إذنها

والظاهر أنه مورد وفاق بين الأصحاب؛ قال في «جامع المقاصد» - بعد ذكر المسألة -: «قولاً واحداً»^١، كما اعترف به ثاني الشهيد في «المسالك»^٢. وقال في «الجواهر» - بعد هذا الحكم - «إجماعاً بقسميه»^٣.

واستدل له - مضافاً إلى ما ذكر - بأمرين:

أولهما: أن الغرض الأصلي فيه الاستمتاع، دون النسل. وهذا دليل وجيه يوجب انصراف إطلاقات الحرمة - لو كانت - إلى غير الموقت؛ حيث عرفت الحكمة في تشريع العقد الموقت؛ وأنّ الاستفادة من أخبار كثيرة أنه شرع لدفع بعض الضرورات الحاصلة بسبب الشهوة الجنسية، وليس المقصود منه الولد قطعاً، بل كثيراً ما تكون الولادة مخالفة لغرض من يتعرّض لهذا النوع من النكاح.

١. جامع المقاصد ١٣: ٣٣.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٤٦٠.

٣. جواهر الكلام ٣٠: ١٨٧.

ثانيهما: روايات كثيرة^١ تدلّ على أنّ العزل موكول إلى إرادة الرجل، «ذاك إليه؛ يصرفه حيث شاء» أو ما أشبه ذلك.

وقد رويت ثلاث من هذه الروايات عن محمّد بن مسلم. وبعضها ضعيف السند، ولا يضرّ ذلك بعد تضافرها، وصحّة أسانيد بعضها، وموافقها لفتوى المشهور. لكنّ المشكل: أنّ شيئاً منها لم يرد في خصوص المتعة، بل كلّها مطلقة تشمل النكاح الدائم والموقت، فلو قلنا بحرمة العزل في الدائم - كما اختاره المصنّف في متن كلامه - فلا بدّ من طرح هذه الروايات، فلا يبقى دليل لإثبات الجواز في الموقت. اللهمّ إلاّ أن يقال: يجمع بين الروايات بحمل الناهية^٢ على الدائم، والمجوزة على الموقت. ولكنّه جمع تبرّعي لا شاهد له. هذا. ولكنّ الأمر سهل بعد جواز العزل حتّى في العقد الدائم وإن كان مكروهاً.

حول تحديد النسل

إنّ الظاهر من غير واحد من أخبار الفريقين، هو مطلوبة اهتمام المسلمين بأمر تكثير المسلمين عدداً، والحديث المعروف: «تناكحوا تكثروا؛ فإنّي أباهي بكم الأمم ولو بالسقط»^٣ أصدق شاهد عليه.

بل يمكن استفادة ذلك من الآيات المتعدّدة من الذكر الحكيم، حيث جعل الزيادة في النفوس من نعم الله تعالى:

منها: قول نوح عليه السلام لقومه: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا * ٤﴾.

١. أنظر: وسائل الشيعة ٢٠: ١٤٩، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ٧٥؛ و٢١: ٧١، كتاب

النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٤. [منه دام ظلّه]

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ١٥١، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ٧٦.

٣. بحار الأنوار ١٠٠: ٢٢٠.

٤. نوح (٧١): ١٠-١٢.

فقد جعل الإمداد بالبنين من نعم الله تعالى، كالإمداد بالأموال، والجنات، والأَنْهَار.

ومنها: ما ورد في قصة بني إسرائيل: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾^١.

حيث من الله تعالى عليهم بالإمداد بالأموال وكثرة عددهم.

ومنها: نقلاً عن قول هود لأُمَّتِه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ * أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ * وَجَنَاتٍ وَعُيُونٍ﴾^٢.

ومنها: غير ذلك من الآيات الكريمة.

بل يظهر من بعض الآيات، أنّ الكفّار من جميع الأمم الماضية كانوا يفتخرون على المؤمنين بأنهم أكثر أموالاً وأولاداً: ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ﴾^٣.

ولم يكن ذلك إلا لكونهم من نعم الله، ودليلاً على القرب إليه، وسبباً لمزيد من القوّة والقدرة. هذا.

ولكنّ الكلام في أنّ هذا حكم لجميع الأزمنة والأمكنة، أو للأزمنة والأمكنة التي توجب الكثرة العددية فيها قوّةً وقدرة؟ فلو فرض كون الكثرة في بعض الأزمنة، سبباً للضعف والنقص والفقير الشديد من ناحية الاقتصاد، وتحصيل العلم والصحة، أو في بعض الأمكنة كذلك؛ بحيث تكون البلاد التي أقلّ نفوساً أكثر كلفة، والبلاد التي تكون أكثر عدداً أقلّ قوّةً، فهل هذا الحكم باقٍ بحاله؟

ظاهر الآيات السابقة عدمه؛ لأنّها جعلت في جنب ما يوجب القوّة والقدرة، وقد كانت الكثرة العددية في تلك الأيام كذلك.

١. الإسراء (١٧): ٦.

٢. الشعراء (٢٦): ١٣١ - ١٣٤.

٣. سبأ (٣٤): ٣٥.

كما أنّ ظاهر الروايات أيضاً ذلك؛ لأنّ رسول الله ﷺ لا يباهي بأمة فقيرة جاهلة مريضة. والتعبير بـ«السقط» إنّما هو باعتبار كون السقط إلى جنب أفراد سالمين يكون وجودهم سبباً لمزيد من القوة، وإلاّ فالسقط لا أثر له في نفسه. هذاكله بحسب الكبرى.

وأما بحسب الصغرى، فعهدتها على الخبراء العارفين بهذا الأمر الموثوق بهم في دعواهم، وهم يصرّحون بأنّ الكثرة العددية في عصرنا، لا توجب القوّة والقدرة للمجتمعات البشرية في أكثر البلاد، بل هي سبب لمزيد من الفقر والجهل والمرض؛ لعدم إمكان تكثير الثروة والمدارس والمستشفيات بمقدار كثرة النفوس. فإنّ تمتّ الصغرى والكبرى، فاللازم حينئذٍ العدول من الكثرة في العدد إلى الكثرة في الكيفية. وربما يكون هذا في برهة من الزمان، وينعدم موضوعه بعد ذلك، والحكم تابع لموضوعه دائماً، فلا نحكم حكماً باتاً على جميع الأزمنة، بل ربما يكون بعض البلاد أو المدن مستثنى من ذلك، فقد سمعنا أنّ بعض المخالفين يسارعون في تكثير الأولاد في بعض المدن؛ لأجل تغيير النسبة بيننا وبينهم، فلذا يكون لهذه الأماكن حكم آخر. ثمّ إنّّه لو فرضنا تحقّق موضوع هذا الأمر، فلا يكون تحقيقه بإسقاط الجنين؛ لأنّه محرّم قطعاً، بل لا بدّ من اختيار ما هو مشروع؛ من العزل، واستعمال الحبوب المانعة للحمل غير المضرة، وما أشبه ذلك.

والذي يسهّل الأمر: أنّ تكثير الأولاد ليس واجباً حتّى يكون تحديده حراماً، وإنّما الكلام في أنّه مستحبّ، أو ليس بمستحبّ. وفي هذه المسألة أمور دقيقة لا يمكن التجاوز عنها إلاّ بسلوك طريق الاحتياط؛ حتّى يُعطى كلّ ذي حقّ حقه، والله العالم.

الحكم الثاني: إلحاق الولد بالفراش هنا مع احتمال

أي ولو بعد العزل؛ وهو مجمع عليه ظاهراً، كما صرّح به في «الجواهر» فقال

- بعد ذكر هذا الحكم - : «بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه عليه»^١.
ويدلّ عليه - بعد ذلك - الروايات العامّة، والخاصّة:
أما الأولى: فمثل قوله صلى الله عليه وآله وقول الصادق عليه السلام: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر»^٢.
ولا يتوهّم: أنّها ناظرة إلى خصوص العقد الدائم؛ بزعم أنّ الفرّاش، دون المتعة؛
لأنّ قوله: «وللعاهر الحجر» أقوى دليل على أنّ المراد منه ما هو مقابل للزنا.
وأما الثانية: فهي روايات كثيرة فيها ما هي صحيحة، وغير صحيحة، ومجموعها
متضافر معمول به:
منها: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث في المتعة - قال:
قلت: رأيت إن حبّلت؟ فقال: «هو ولده»^٣.
وهي مطلقة تشمل صورة العزل؛ لاحتمال سيق الماء.
ومنها: ما ورد في حديث آخر لمحمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت:
رأيت إن حبّلت؟ قال: «هو ولده»^٤.
والظاهر اتّحاد الحديثين وإن كان سند الثاني ضعيفاً، فمن البعيد جدّاً عدّهما
حديثين.
ومنها: ما عن ابن أبي عمير قال: «الماء ماء الرجل يضعه حيث يشاء، إلاّ أنّه إذا
جاء ولد لم ينكره» وشدّد في إنكار الولد^٥.
وسند الحديث معتبر وإن كان مضمرّاً؛ لأنّ ابن أبي عمير لا يخبر من قبل نفسه،
بل أخذه من المعصوم عليه السلام على القاعدة.

١. جواهر الكلام ٣٠: ١٨٧.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ١٧٣-١٧٥، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والماء، الباب ٥٨، الحديث ٢-٤ و٧.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٦٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٣، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٧٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٣، الحديث ٤.

٥. وسائل الشيعة ٢١: ٧٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٣، الحديث ٥.

وعن محمّد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت رجل الرضا عليه السلام - وأنا أسمع - عن الرجل يتزوَّج المرأة متمعة، ويشترط عليها أن لا يطلب ولدها، فتأتي بعد ذلك بولد، فينكر الولد، فشدد في ذلك وقال: «يجحد؟! وكيف يجحد?!» إعظماً لذلك. قال الرجل: فإن اتّهمها؟ قال: «لا ينبغي لك أن تتزوَّج إلا مأمونة...»^١ الحديث.

ومفاده: أنّه لا يجوز له الإنكار مع احتمال كون الولد منه؛ لأنّ الولد للفراش، ثمّ أجاب عن اعتذار الراوي - بأنّها متّهمة، فلعلّها حملت من رجل آخر - : بأنّ هذا العذر غير مقبول؛ لأنّه ما كان لك أن تتزوَّج بامرأة غير مأمونة، فإذا تزوّجت بها فلا بدّ لك من قبول ولدها بمقتضى الفراش.

ومنها: ما عن الفتح بن يزيد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الشروط في المتمعة، فقال: «الشرط فيها بكذا إلى كذا، فإذا قالت: نعم، فذاك له جائز، ولا تقول - كما أنهي إلى أنّ أهل العراق يقولون - : الماء مائي، والأرض لك، ولست أسقي أرضك الماء، وإن نبت هناك نبت فهو لصاحب الأرض؛ فإنّ شرطين في شرط فاسد، فإن رزقت ولداً قبله، والأمر واضح، فمن شاء التلبّيس على نفسه لبّس»^٢.

ومعنى الحديث: أنّه عليه السلام يقول: أخبرني بعض بأنّ أهل العراق يتكلّمون بكلام عند إنشاء عقد المتمعة، وهو باطل؛ لأنّ معناه التكلّم بضدّين في عقد واحد: أوّلهما: زواجها ولو متمعة، والدخول بها بعد ذلك، وثانيهما: أنّ الولد ليس له، وهذان لا يجتمعان. والحديث وارد في مورد العزل؛ لظهور قوله: «لست أسقي أرضك الماء».

ولكن سند الحديث ضعيف من ناحية الفتح بن يزيد الجرجاني؛ فإنّه مجهول، ومن ناحية بعض آخر.

والذي يتحصّل من هذه الأحاديث العامّة والخاصّة: أنّ الولد ملحق بالزوج مع احتماله؛ للفراش.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٦٩، كتاب النكاح، أبواب المتمعة، الباب ٣٣، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٧٠، كتاب النكاح، أبواب المتمعة، الباب ٣٣، الحديث ٦.

الحكم الثالث: إمكان نفي الولد في المتعة بدون حاجة إلى اللعان

فلو قال: «أعلم علماً يقيناً أنّ الولد ليس منّي، بل من غيري» ينفي عنه، إلا إذا علم يقيناً أنّه كاذب في قوله هذا. وهذا الحكم مشهور بين الأصحاب، بل ادّعى الإجماع عليه.

توضيح ذلك: أنّ اللعان حكم إلهي ورد في الكتاب العزيز^١، وهو على قسمين: اللعان لنفي حدّ القذف؛ كما لو رمى الرجل امرأة وقال: «رأيتها بعيني وهي تزني» فلو كانت أجنبيّة وجب عليه إقامة أربعة شهود، وإلا أُجري عليه حدّ القذف، وإن كانت الزوجة دائمة فله بدل إقامة الشهود اللعان، بشهادة أربع شهادات بالله أنّه لمن الصادقين، والخامسة أن غضب الله عليه إن كان من الكاذبين، فينتفي منه الحدّ.

والآخر اللعان لنفي الولد؛ بأن لا يتّهم الزوجة بالزنا، بل ينفي الولد عن نفسه بسبب من الأسباب، وحينئذ يتوسّل إلى مقصوده باللعان، فإذا أتى باللعان تترتب عليه أحكام ثلاثة: فسخ الزوجية، والحرمة الأبديّة، ونفي الولد. ولو رماها بالزنا أيضاً تترتب عليه نفي الحدّ أيضاً، فتكون آثاره أربعة.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ حكم اللعان وآثاره - من ناحية القذف، أو نفي الولد - إنّما يجري في الزوجة الدائمة، لا المنقطعة، والدليل عليه - مضافاً إلى ما مرّ من دعوى الإجماع - روايتان معتبرتان:

الأولى: رواية ابن أبي يعفور، عن الصادق عليه السلام قال: «لا يلاعن الرجل امرأته التي يتمتّع بها»^٢.

الثانية: رواية ابن سنان، عن الصادق عليه السلام قال: «لا يلاعن الحرّ الأمة، ولا الذمّيّة، ولا التي يتمتّع بها»^٣.

١. النور (٢٤): ٦ - ٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٢: ٤٣٠، كتاب اللعان، الباب ١٠، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٢: ٤٣٠، كتاب اللعان، الباب ١٠، الحديث ٢.

قال في «الجواهر» في كتاب اللعان - بعد نقل صحيحة ابن أبي يعفور - : «ومثله خبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام»^١.
ولكن في هامش «الجواهر» عن بعض المحققين: «أنّه لا يوجد خبر بهذا المعنى عن علي بن جعفر عليه السلام ولعلّ صاحب «الجواهر» أخذه من «المسالك» حيث صرّح بذلك»^٢. ولكن من البعيد ظفر «المسالك» بحديث لا يوجد في الكتب التي بأيدينا، ولعلّه خطأ منه رحمته.

بقي هنا شيء؛ وهو أنّ اللعان كما لا يجري في نفي الولد، لا يجري في قذف الزوجة المتمتّع بها؛ لأنّ إطلاق الروايتين ينفيه، فيكون الزوج هنا مشمولاً لأدلة القذف، ويجري عليه الحدّ.

والقول بعدم الإطلاق في الروايتين وشمول قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾^٣ - إلى آخر الآية - للمقام، غير مقبول وإن كان بينهما عموم من وجه؛ لأنّ الروايتين ناظرتان إلى حكم الآية، ومفسّرتان لها، فتكونان حاکمتين عليها، والله العالم.



١. جواهر الكلام ٣٤: ٣٣.

٢. جواهر الكلام ٣٤: ٣٣، الهامش ٤.

٣. النور (٢٤): ٦.

(مسألة ١٤): لا يقع عليها طلاق، وإنما تبين بانقضاء المدّة أو هبتها،
ولا رجوع له بعد ذلك.

عدم وقوع الطلاق على المتمتّع بهما

أقول: الظاهر أنّ هذه المسألة إجماعية كما صرّح به غير واحد من الأكابر، قال في «جامع المقاصد»: «لا خلاف بين الأصحاب في أنّ المستمتع بها لا يقع بها طلاق، بل تبين بانقضاء المدّة، أو بهبته إيّاها»^١.
وقال في «كشف اللثام»: «ولا يقع بها طلاق بالاتّفاق؛ تبين بانقضاء المدّة، أو هبتها»^٢.

ويدلّ على هذا الحكم - مضافاً إلى ما مرّ - روايات كثيرة:
منها: ما عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: «اللقّ عبد الملك بن جريح فسله عنها؛ فإنّ عنده منها علماً»، فلقيته، فأملى عليّ شيئاً كثيراً في استحلالها... إلى أن قال: «فإذا انقضى الأجل بانّت منه بغير طلاق...»^٣.

ومنها: ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في المتعة: «ليست من الأربع؛ لأنّها لا تطلّق، ولا ترث، وإنما هي مستأجرة»^٤.

ومنها: ما عن عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث في المتعة - قال: «فإذا انقضى الأجل بانّت منه بغير طلاق»^٥.

١. جامع المقاصد ١٣: ٣٤.

٢. كشف اللثام ٧: ٢٨٦.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ١٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ٨.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٧٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤٣، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٢١: ٧٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤٣، الحديث ٢.

ومنها: غير ذلك من أشباهها.

كما يدلّ على عدم الرجوع - مضافاً إلى كونه مقتضى الأصل - ما رواه علي بن رئاب قال: كتبت إليه أسأله عن رجل تمتّع بامرأة، ثمّ وهب لها أيّامها قبل أن يفضي إليها، أو وهب لها أيّامها بعد ما أفضى إليها، هل له أن يرجع فيما وهب لها من ذلك؟ فوَقَّعَ عَلَيْهِ: «لا يرجع»^١.



١. وسائل الشيعة ٢١: ٦٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٩، الحديث ١.

(مسألة ١٥): لا يثبت بهذا العقد توارث بين الزوجين، فلو شرط التوارث أو توريث أحدهما ففي التوريث إشكال، فلا يترك الاحتياط بترك هذا الشرط، ومعه لا يترك بالتصالح.

فيما يتعلّق بالتوارث في النكاح المنقطع

أقول: المشهور بين الأصحاب هو عدم التوارث مطلقاً؛ حتّى إذا شرطاه، فالشرط باطل لا أثر له. ولكن هناك أقوال أخرى شاذة جمعها في «جامع المقاصد» فقال: «للأصحاب أقوال في ثبوت التوارث في نكاح المتعة:

أحدها: عدم التوارث من الجانبين؛ فلا ترث منه، ولا يرث منها؛ سواء شرطاً في العقد التوارث، أو عدمه، أو لم يشترط شيئاً منهما، صرح بذلك أبو الصلاح وابن إدريس، والمصنّف، وجماعة، وهو الأصحّ...

الثاني: القول بالإرث كالدائم؛ حتّى لو شرطاً سقوطه بطل الشرط... هذا القول منقول عن ابن البرّاج....

الثالث: القول بالإرث إذا لم يشترط سقوطه... ولو شرطاً ثبوته عند هذا القائل لكان اشتراطاً لما يقتضيه العقد، وهو اختيار المرتضى، وابن أبي عقيل....
الرابع: القول بأن أصل العقد لا يقتضي التوارث، بل اشتراطه^١.

ولكنّه لم يذكر قائله، ويظهر من «الجواهر» أنّ القائل به جماعة من الأصحاب^٢.
وعدة منشأ الخلاف هو روايات الباب، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على عدم التوارث مطلقاً:

الأولى: ما عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام - في

١. جامع المقاصد ١٣: ٣٧-٣٩.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ١٩٣.

حديث في المتعة - قال: «إن حدث به حدث لم يكن لها ميراث»^١.
وظاهره وإن كان نفي الميراث عن الزوجة فقط، لكن من الواضح أنّ الميراث إن كان فهو بينهما، وإن لم يكن انتفى عنهما.

الثانية: ما عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث في المتعة - قال: «وليس بينهما ميراث»^٢. وهذا مطلق فيهما.

الثالثة: ما عن سعيد بن يسار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأة متعة، ولم يشترط الميراث، قال: «ليس بينهما ميراث؛ اشترط أو لم يشترط»^٣.

وهذا الحديث من أوضح ما في الباب؛ لورود التصريح فيه بعدم الميراث؛ اشترط، أم لم يشترط.

الرابعة: ما عن عبدالله بن عمرو قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المتعة، فقال: «حلال لك من الله ومن رسوله».

قلت: فما حدّها؟ قال: «من حدودها أن لا ترثها، ولا ترثك...»^٤ الحديث.
وقوله: «من حدودها...» له دلالة قويّة على المطلوب.

الخامسة: ما عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «ولا ميراث بينهما في المتعة إذ مات واحد منهما في ذلك الأجل»^٥.

السادسة: ما عن أبان بن تغلب - في حديث صيغة المتعة - : أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: فأني أستحي أن أذكر شرط الأيام؟ قال: «...إن لم تشرط كان

١. وسائل الشيعة ٢١: ٦٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ٣.
٢. وسائل الشيعة ٢١: ٦٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ٦.
٣. وسائل الشيعة ٢١: ٦٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ٧.
٤. وسائل الشيعة ٢١: ٦٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ٨.
٥. وسائل الشيعة ٢١: ٦٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ١٠.

توزيع مقام، ولزمتك النفقة في العدة، وكانت وارثاً...»^١.

وهذا يدلّ بالمفهوم على المطلوب.

السابعة: ما عن المفضل بن عمر، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث طويل في

المتعة - «... وليس بينهما ميراث»^٢.

الثامنة: ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في المتعة: «ليست من الأربع؛

لأنّها لا تطلق، ولا تترث، وإمّا هي مستأجرة»^٣.

التاسعة: ما رواها أيضاً ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«لا بأس بالرجل أن يتمتع بالمرأة على حكمه، ولكن لا بدّ له من أن يعطيها شيئاً؛ لأنّه

إن حدث به حدث لم يكن لها ميراث»^٤. هذا.

وفي الحديث إشكال ظاهر؛ فإنّ المتعة على حكم الزوج باطل قطعاً، بل لا بدّ من

تعيين مقدار المهر. إلا أن يقال: المراد منه إعطاؤها شيئاً قبل العقد؛ ليكون بمنزلة

تعيين المهر. ولكن لا يخلو من تأمل.

ولعلّ هذا الحديث متّحد مع الحديث المتقدّم عن ابن أبي عمير أيضاً.

وقد استدللّ لعدم الإرث أيضاً بروايات تدلّ على أنّهنّ مستأجرات، وقد مضى

بعضها.

ولكنّ الإنصاف: أنّها تصلح للتأييد؛ لما عرفت من عدم كونها مستأجرة واقعاً، بل

فيها إشعار أو دلالة على عدم الميراث حتّى لو اشترط؛ لأنّ المستأجرة لا تستحقّ

الميراث.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنّ عدم الإرث من أركان الإنشاء؛ بحيث يفهم منه أنّ

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٠، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٥٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٣، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٧٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤٣، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٧٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤٠، الحديث ١.

عدم التوارث من آثارها التي لا ينفكّ عنها، وهي روايات:
الأولى: ما عن ثعلبة قال: «تقول: أتزوّجك متعة على كتاب الله وسنة نبيّه؛ نكاحاً
غير سفاح، وعلى أن لا ترثيني، ولا أرثك، كذا وكذا يوماً، بكذا وكذا درهماً، وعلى أن
عليك العدة»^١.

ظاهر الرواية أنّ هذه الأمور المذكورة عند إنشاء عقد المتعة، هي قوامها؛ بقرينة
ذكر الأجل، والمهر، والعدة؛ فإنّ هذه كلّها أركان للعقد، وأحكام ثابتة. ولكنّ الرواية
مقطوعة، فتأمّل.

الثانية: ما رواها أبو بصير قال: «لابدّ من أن يقول فيه هذه الشروط: أتزوّجك
متعةً كذا وكذا يوماً، بكذا وكذا درهماً، نكاحاً غير سفاح، على كتاب الله وسنة نبيّه؛
وعلى أن لا ترثيني، ولا أرثك، وعلى أن تعتدي خمسة وأربعين يوماً»^٢.
ودلالاتها مثل الحديث السابق. إلا أنّها أيضاً مقطوعة، كسابقها.

الثالثة: ما عن الأحول قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: ما أدنى ما يتزوّج الرجل
به المتعة؟ قال: «كفّ من برّ يقول لها: زوّجيني نفسك متعة على كتاب الله وسنة نبيّه؛
نكاحاً غير سفاح، على أن لا أرثك، ولا ترثيني، ولا أطلب ولدك؛ إلى أجل
مسمّى...»^٣.

الرابعة: ما عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أقول لها إذا خلوت
بها؟ قال: «تقول: أتزوّجك متعةً على كتاب الله وسنة نبيّه؛ لا وارثة، ولا موروثه،
كذا وكذا يوماً، وإن شئت كذا وكذا سنة، بكذا وكذا درهماً...»^٤.

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على أنّهما يتوارثان مع اشتراطه، لا بدونه:

١. وسائل الشيعة ٢١: ٤٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٨، الحديث ٢.
٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٨، الحديث ٤.
٣. وسائل الشيعة ٢١: ٤٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٨، الحديث ٥.
٤. وسائل الشيعة ٢١: ٤٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٨، الحديث ١.

منها: ما عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «تزويج المتعة نكاح بميراث، ونكاح بغير ميراث؛ إن اشترطت كان، وإن لم تشرط لم يكن»^١.
والرواية صحيحة السند، وظاهرة الدلالة.

ومنها: ما عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: كم المهر؟ - يعني في المتعة - فقال: «ما تراضيا عليه... وإن اشترط الميراث فهما على شرطها»^٢.
وهذه الرواية أيضاً كالسابقة في ظهور الدلالة، وقوة السند.
ولكن يرد عليها أولاً: - مع قطع النظر عن المعارضة - إعراض الأصحاب عنها، فيشكل التعويل عليها.

وثانياً: أنها مشتتة على ما لا يمكن القول به في الأشباه والنظائر؛ فإن الإرث حكم إلهي تابع لصلة خاصة بين الوارث والمورث؛ فإن كانت الصلة موجودة ثبت التوارث، وإن لم تكن لم يثبت، فلا يمكن إثباته بالشرط، مثل أن يشترط في ضمن عقد البيع أو الإجارة أن يرث البائع المشتري، أو بالعكس، أو يتوارثا، فإن ذلك لم يقل به أحد.

نعم، يصح ذلك على سبيل الوصية؛ فإنها أمر مشروع في ثلث المال، لا أكثر. ومن هنا قال بعضهم: «إنه يمكن حمل الخبرين على الوصية»^٣ وليس يبعد.
وثالثاً: لو قيل بصحة هذا الشرط، لزم القول بجواز اشتراط الميراث لأحدهما فقط، أو اشتراط إرث الزوجة من العقار، أو إرثها على خلاف الثمن والرّبع، وغير ذلك؛ لأن الشرط هو الذي أوجب الاستحقاق، وهذا أمر عجيب لا يلتزم به أحد.
اللهم إلا أن يقال: إن الزوجية في المتعة سبب ناقص للتوارث، على نحو التوارث في الدائم، ويتم هذا السبب الناقص بعد الشرط، فيرتان على نحو الإرث في العقد

١. وسائل الشيعة ٢١: ٦٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٦٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ٥.

٣. جامع المقاصد ١٣: ٣٩.

الدائم. هذا كلّ من الإشكالات في الروایتين مع قطع النظر عن التعارض.
وأما عند التعارض، فهل هناك جمع دلالي بينهما وبين الأخبار السابقة؟
 قد يتوهم ذلك؛ لأنّ أخبار القول الأوّل عامّة، وهذين الخبرين خاصان،
 فتخصّص بهما.

وفيه: أنّ بعضها نصّ صريح، مثل رواية سعيد بن يسار، ومرسلة «الكافي»^١
 مضافاً إلى أنّ غير واحد ممّا ورد في بيان كيفية إنشاء الصيغة، كالصريح في أنّ عدم
 الإرث من حدودها، كالعدّة، فلا يمكن تغييره، فراجع الطائفة الثانية.
 وهاهنا جمع آخر: وهو أنّ رواية سعيد بن يسار وأمثاله، إشارة إلى اشتراط عدم
 الميراث؛ سواء اشترط عدم الإرث، أو لم يشترط عدمه فلا ميراث له حينئذٍ، ولكن
 روايات الطائفة الثالثة ناظرة إلى اشتراط وجود الميراث، فلا منافاة بينهما.
 والإنصاف: أنّ هذا تكلف لا يقبله الطبع السليم.

وأحسن من هذين الجمعين ما قيل: «من أنّ الاشتراط بمعنى الوصيّة بالإرث،
 واستعمال الشرط بمعنى الوصيّة غير بعيد؛ بقريظة روايات الطائفة الأولى والثانية».
 سلّمنا أنّه لا جمع دلالي بينهما، إلّا أنّ اللازم الرجوع إلى المرجّحات، وأوّل
 المرجّحات هو الأخذ بما هو المشهور بين الأصحاب، ومن المعلوم أنّ الشهرة
 الروائية وكذا الفتوائية، موافقة للقول الأوّل.

إن قلت: إنّ القول الآخر موافق لكتاب الله؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ
 أَزْوَاجُكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ﴾^٢، و «الأزواج» عامّ يشمل
 الدائم و الموقّت.

قلنا: - مضافاً إلى تأخّر هذا المرجّح عن الشهرة - إنّ القول بالتفصيل بين
 الاشتراط وعدمه، ليس موافقاً لكتاب الله، وإنّما الموافق القول بالإرث مطلقاً.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٦٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ٤.

٢. النساء (٤): ١٢.

الطائفة الرابعة: وهي رواية واحدة تدلّ على التفصيل الآخر في المسألة؛ أي القول بالميراث إلا عند اشتراط عدمه؛ وهي ما رواه محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في الرجل يتزوج المرأة متعة: «إنهما يتوارثان إذا لم يشترطا، وإنما الشرط بعد النكاح»^١.

والرواية من قسم الموثق؛ لاشتمالها على ابني فضال وبكير. وظهورها ممّا لا بأس به؛ فإنّ الظاهر من قوله: «إذا لم يشترطا» هو اشتراط العدم؛ فإنّ اشتراط وجوده لا يناسب العبارة، ولا معنى له.

لكن قوله: «إنما الشرط بعد النكاح» لا يخلو من إبهام، ولعلّ المراد منه لزوم إسقاط حقّ الإرث بعد النكاح إذا أَراد، فيبقى السؤال عن أنّه لماذا لا يجوز إسقاطه في ضمن العقد، ويجوز إسقاطه بعده؟!

مضافاً إلى أنّ الإرث ليس من الحقوق القابلة للإسقاط، بل هو من الأحكام، كما هو واضح. ومن هنا حمله بعضهم على أنّ المراد من الشرط هو اشتراط الأجل؛ أي إذا لم يشترط الأجل عاد إلى العقد الدائم، فيتوارثان. هذا.

ولكن مع ذلك يبقى الكلام في تفسير قوله: «إنما الشرط بعد النكاح».

وعلى كلّ حال: لا يمكن الاعتماد على دلالة هذا الحديث. وسنده وإن كان معتبراً، ولكنّه معرض عنه عند الأصحاب.

يبقى الكلام في القول بكون عقد المتعة كالدائم في التوارث، وهو المحكي عن ابن البرّاج، والظاهر أنّه لا دليل له من روايات الباب.

وكأنّه استند إلى إطلاق آيات إرث الزوج والزوجة. ولكنك قد عرفت: أنّ من الواجب الخروج عن إطلاقها بمقتضى الروايات المتضاربة الكثيرة، مثل الخروج عنها في إرث الكافر، والقاتل، وأمثالهما.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٦٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ٢.

وقد يتوهّم دلالة ما رواه في «المستدرک» عن المفضّل بن عمر، عن الصادق عليه السلام - في حديثٍ طويل - قال: قلت: يا مولاي، فما المتعة؟ قال: «المتعة حلال طلق، والشاهد بها قول الله في النساء المزوجات بالولي والشهود: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنُتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾^١ أي مشهوداً، والقول المعروف: هو المشهور بالولي والشهود، وإنما احتيج إلى الولي والشهود في النكاح ليثبت النسل، ويصحّ النسب، ويستحقّ الميراث...»^٢.

ويرد عليه أولاً: ضعف السند؛ فإنّ عمر بن فرات الراوي مع الوساطة عن المفضّل بن عمر ضعيف. والكلام في المفضّل معروف.

وثانياً: ضعف الدلالة جدّاً؛ فإنّه لا ربط للآية بمسألة المتعة، ولذا لم يستدلّ بها أحد من العلماء - فيما نعلم - على مشروعية المتعة.

هذا، مضافاً إلى عدم لزوم الشهود في عقد النكاح؛ متعةً كان، أو دائماً. ولو فرض وجوبه في الدائم فلا يجب في المتعة قطعاً؛ لأنّ بناءها على الإخفاء، والأمر واضح. ومن العجيب أنّه ورد في ذيل هذه الرواية - التي أوردها العلامة المجلسي عليه السلام أيضاً في «البحار» - التصريح بعدم الإثرب في المتعة!! حيث قال عليه السلام عند ذكر صيغة عقد المتعة بعد ذكر الأجل والمهر: «ثمّ يقول لها: على أن لا ترثيني، ولا أرثك، وعلى أنّ الماء لي أضعه منك حيث أشاء، وعليك الاستبراء خمسة وأربعين يوماً، أو محيضاً واحداً، فإذا قالت: نعم، أعدت القول ثانية، وعقدت النكاح...»^٣.

وذكر هذه الأمور في إنشاء العقد دليل على أنّها من أحكامها الثابتة، وهذا أقوى دليل على وقوع الخطأ في صدر الحديث، والله العالم.

١. البقرة (٢): ٢٣٥.

٢. مستدرک الوسائل ١٤: ٤٧٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ١.

٣. بحار الأنوار ١٠٠: ٣٠٤، ذيل الحديث ١١.

الدليل الاعتباري على عدم الإرث في المتعة: وهو أن الإرث إنما يثبت لصلة واضحة بين الوارث والمورث يستحق بها الإرث. وهذا قد يكون من باب النسب، فكما أن صلة النسب تقتضي الورثة في التكوينية، فكذلك في الشرعيات، وبعبارة أخرى: إن أولى الناس بالإنسان، أولاده وأقرباؤه.

وأما صلة السبب، فإن كانت صلة دائمة مستمرة، استحق بها شيئاً من الميراث، وإن كانت زوجية المتعة، فهي أمر مؤقت بأوقات قصيرة في الغالب، وليست زوجة المتعة شريكة في حياة الرجل لثرت منه، وكيف يمكن القول بأن المرأة إذا كانت زوجة لرجل في يوم، أو أسبوع، أو شهر، فمات الزوج فيه، فهي ترث الملايين من أموال الرجل؟!

وهذا الدليل وإن كان ظنياً استحسانياً، ولكن الإنصاف أنه مؤيد قوي.



(مسألة ١٦): لو انقضى أجلها أو وهب مدّتها قبل الدخول فلا عدّة عليها، وإن كان بعده ولم تكن غير بالغة ولا يائسة فعليها العدّة، وهي على الأشهر الأظهر حيضتان، وإن كانت في سنّ من تحيض ولا تحيض فعدّتها خمسة وأربعون يوماً، والظاهر اعتبار حيضتين تامّتين، فلو انقضى الأجل أو وهب المدّة في أثناء الحيض لم يحسب تلك الحيضة منها، بل لا بدّ من حيضتين تامّتين بعد ذلك. هذا فيما إذا كانت حائلاً. ولو كانت حاملاً فعدّتها إلى أن تضع حملها كالمطلّقة على إشكال، فالأحوط مراعاة أبعد الأجلين؛ من وضع الحمل، ومن انقضاء خمسة وأربعين يوماً أو حيضتين. وأمّا عدّتها من الوفاة فأربعة أشهر وعشرة أيّام إن كانت حائلاً، وأبعد الأجلين منها ومن وضع حملها إن كانت حاملاً كالدائمة.

فيما يتعلّق بالعدّة في النكاح المنقطع

أقول: قد ذكر المؤلف رحمته للمسألة صورتين، ثمّ ذكر مقدار العدّة، وحاصله: أنّه إذا لم يدخل بها وانقضى الأجل أو وهبها، فحكمها عدم العدّة. وهذا بخلاف ما إذا دخل بها وكانت بالغة غير يائسة، فإنّ عليها العدّة.

ومقدار عدّة البالغة غير اليائسة حيضتان كاملتان، وخمسة وأربعون يوماً إن كانت لا تحيض وهي في سنّ من تحيض. وعدّة الحامل أن تضع حملها؛ على إشكال يأتي.

وأما المتوفّي عنها زوجها فعدّتها أربعة أشهر وعشرًا، إلّا إذا كانت حاملاً، فإنّ عدّتها أبعد الأجلين.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ الحكم بعدم العدّة عند عدم الدخول، أمر واضح قد أجمع الأصحاب عليه، ووردت فيه روايات كثيرة، وأوضح من الجميع وروده في

كتاب الله تعالى في العقد الدائم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾^١.

ومن الواضح: أن المتعة أولى بذلك؛ للعزل فيها كثيراً، وعدم طلب الولد فيها. وأما وجوب العدة عليها إجمالاً، فهو أيضاً مورد اتفاق بين الأصحاب، وقد عرفت التصريح به في غير واحد من الروايات^٢ التي جعلت العدة من الأحكام المذكورة عند إنشاء العقد.

هذا مضافاً إلى أن عدم جواز اختلاط المياه، من الواضحات - بل الضروريات - في الإسلام، ولا يجيز أحد اختلاط ماء رجل مع ماء آخر في البالغة غير اليائسة، فلا ريب في وجوب العدة على كل حال في الموارد المذكورة. وإنما الكلام في مقدار العدة، فذكر ﷺ في المتن لها صوراً: الأولى: ما إذا كانت حائلاً في سنٍّ من تحيض وتحيض. الثانية: ما إذا كانت حائلاً في سنٍّ من تحيض ولا تحيض. الثالثة: ما إذا كانت حاملاً. الرابعة: ما إذا مات زوجها؛ حاملاً كانت، أو حائلاً.

عدة الحائِل التي هي في سنٍّ من تحيض وتحيض

قد وقع الخلاف فيها على أربعة أقوال، قال في «الرياض»: «إذا انقضى أجلها أو وهب وكانت مدخولاً بها غير يائسة، وجب عليها العدة لغيره دونه - حرّة كانت، أو أمة - إجماعاً. وقد اختلف في مقدارها - بعد الاتفاق ظاهراً على اتّحادها فيهما هنا -

١. الأحزاب (٣٣): ٤٩.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٤٣ - ٤٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٨، الحديث ٢، ٤ و٦، وغيرها ممّا

لا ينكر. [منه دام ظلّه]

على أقوال أربعة: منها ما أشار إليه بقوله: فالعدّة من انقضاء الأجل أو هبته - دون الوفاة - حيضتان كاملتان على الأشهر... خلافاً للعُمّاني حيضة... و«للمقنع» حيضة ونصف... وللمفيد والحلي و«المختلف» فقراءن؛ أي طهران...
والمصير إلى القول الأوّل أقوى»^١.

وبدلّ على القول الأوّل روايات:

الأولى: ما عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال: «إلّق عبد الملك بن جريح فسله عنها؛ فإنّ عنده منها علماً» فلقيته فأملى عليّ شيئاً كثيراً في استحلالها... إلى أن قال: «وعدّتها حيضتان، وإن كانت لا تحيض فخمسة وأربعون يوماً» قال: فأتيت بالكتاب أبا عبد الله عليه السلام فقال: «صدق» وأقرّ به. قال ابن أذينة: وكان زرارة يقول هذا، ويحلف أنّه الحقّ، إلّا أنّه كان يقول: إن كانت تحيض فحيضة، وإن كانت لا تحيض فشهْر ونصف^٢.

ولكنّ الكلام فيه تارةً: من جهة عبد الملك بن جريح، فقد صرّح غير واحد من علماء الرجال: «بأنّه كان من رجال العامّة وإن كان له ميل إلى أهل البيت عليهم السلام وكان قائلاً باباً. وقال بعضهم: «إنّه من الشيعة» ولكنّه غير ثابت.

وعلى كلّ حال: إرجاع الإمام عليه السلام إليه دليل على وثاقته، ولاسيّما وأنّه عليه السلام بعد ما رأى كتابه صدّقه، وأقرّ به.

ولكن لماذا أرجع أصحابه إليه؟ لعلّ سماع أحكام المتعة من بعض العامّة القائلين بحليّته، كان أحسن وأوفق بالتقيّة.

وأخرى: من جهة قول زرارة في آخره، فكيف كان يحلف أنّه الحقّ، ومع ذلك يخالف في العدّة؟! فلعله كان يرى تربّص الحيضتين مستحبّاً، والحيضة الواحدة واجباً.

١. رياض المسائل ١٠: ٣٠١-٣٠٤.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ١٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ٨. ومن العجيب أنّ الموجود في نسخة البحار ١٠٠: ٣١٧ «عدّتها حيضة» بدل «حيضتان»!! ولعلّه خطأ. [منه دام ظلّه]

وعلى كل حال: صدر الحديث دليل على القول الأول؛ وإن كان ذيله دليلاً على الثاني.

الثانية: ما رواها العياشي في تفسيره، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام في المتعة قال: «نزلت هذه الآية: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾^١ إلى أن قال: «ولا تحلّ لغيرك حتى تنقضي عدتها، وعدتها حيضتان»^٢.

ودلالاتها على المطلوب ظاهرة وإن كانت مرسلة.

الثالثة: ما رواها محمد بن الفضيل، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان، فإن كانت قد قعدت عن المحيض فعدتها شهر ونصف»^٣. نظراً إلى ما دلّ على مساواة عدّة المتمتع بها والأمة، مثل ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «... وعدّة المطلقة ثلاثة أشهر، والأمة المطلقة عليها نصف ما على الحرّة، وكذلك المتعة عليها مثل ما على الأمة»^٤.

فبانضمام أحد الحديثين إلى الآخر، يثبت أنّ الواجب هو الحيضتان. هذا. ولكن أورد على هذا الاستدلال: بأنّ المشابهة والمساواة المستفادة منهما، إنّما هي في عدد الأيام لا غير، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يقال: من البعيد جداً مساواتهما في العدد والشهور دون عدد المحيض، بل الظاهر أنّهما من باب واحد. والفهم العرفي يؤيد هذا.

وهناك روايات تدلّ على القول الثاني، وهو الحيضة الواحدة:

منها: ما عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن كانت تحيض فحيضة، وإن كانت لا تحيض فشهر ونصف»^٥.

١. النساء (٤): ٢٤.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٥٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٣، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٥٧، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٤٠، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٥، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٥٢، الحديث ٢.

٥. وسائل الشيعة ٢١: ٥١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٢، الحديث ١.

وسنده صحيح، ودلالته واضحة.

وفي نسخة «التهذيب»: «عدّة المتعة إن كانت تحيض...»^١ وعلى فرض عدمه، فلا شك في أنّها ناظرة إلى المتعة.

ومنها: ما عن عبدالله بن عمرو، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث في المتعة - قال: قلت: فكم عدّتها؟ فقال: «خمسة وأربعون يوماً، أو حيضة مستقيمة»^٢.

وكأنّ المراد بالحيضة المستقيمة هي التامة.

ومنها: ما عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام قال: سمعته يقول: قال أبو جعفر عليه السلام: «عدّة المتعة حيضة» وقال: «خمسة وأربعون يوماً» لبعض أصحابه^٣.

وسند الحديث لا يخلو من إشكال، ولكن تضافر أحاديث الباب يغنينا عن ملاحظة إسناد كلّ واحد منها.

ومنها: ما عن سماعة، عن أبي بصير قال: «لابدّ من أن يقول فيه هذه الشروط: أتزوّجك متعة كذا وكذا يوماً... وعلى أن تعتدّي خمسة وأربعين يوماً» وقال بعضهم: حيضة^٤.

ومنها: ما عرفت آنفاً من حديث إسماعيل بن الفضل الهاشمي، حيث ورد في ذيله: أنّ زرارة كان يعتقد أنّ عدّتها حيضة واحدة، مع أنّ زرارة لا يسمع إلاّ من الإمام عليه السلام.

ومنها: ما عن المفضّل بن عمر، عن الصادق عليه السلام... «وعليك الاستبراء خمسة وأربعين يوماً، أو محيضاً واحداً»^٥.

١. تهذيب الأحكام ٨: ١٦٥ / ٥٧٣.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٥٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٢، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٥٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٢، الحديث ٦.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٤٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٨، الحديث ٤.

٥. مستدرک الوسائل ١٤: ٤٧٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ١.

ومنها: ما عن جابر بن عبدالله الأنصاري قال: استمتعنا مع أصحاب النبي ﷺ حتى نهى عمر في شأن عمرو بن حريث... قال جابر... وسأله بعضنا: كم تعتد؟ قال: حيضة واحدة... الحديث^١.

وقد يتوهم دلالة رواية الحميري عليه الواردة في «الاحتجاج»^٢ عن مولانا صاحب الزمان عليه السلام كما ذكره صاحب «الحدائق»^٣.

ولكن الإنصاف: أنها أجنبية عن المقام؛ فإن قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «لأن أقل العدة حيضة وطهرة تامة» ينافي هذا المعنى.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه قد ذكر في وجه الجمع بين ما دل على أن العدة حيضتان، وما دل على أنها حيضة واحدة، أمور:

الأول: ما عن العلامة المجلسي في حواشيه على «التهذيب»: «من أن حمل الزائد على الحيضة على الاستحباب، لا يخلو من قوة».

وعن صاحب «الحدائق» موافقة هذا القول، فقال: «إنه الأولى في الجمع بينها؛ وإن كان الأحوط رعاية الحيضتين»^٤.

ومثل هذا الجمع معروف في جميع أبواب الفقه، وهو الجمع بين النص والظاهر بحمل الظاهر على النص؛ فإن روايات الحيضة الواحدة نص في عدم وجوب الزائد، ولكن الروايات الدالة على وجوب الحيضتين، ظاهرة في وجوبهما، فيمكن الجمع بينهما بالحمل على استحباب الزائد.

الثاني: ما اختاره صاحب «الحدائق» في أواخر كلامه في المسألة، حيث قال: «وكيف كان، فالاحتياط بالعمل بأخبار الحيضتين عندي متعين؛ فإنه أحد

١. مستدرک الوسائل ١٤: ٤٨٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ٩.

٢. الاحتجاج ٢: ٣١١.

٣. الحدائق الناضرة ٢٤: ١٨٦.

٤. الحدائق الناضرة ٢٤: ١٨٩.

المرجّحات الشرعية في مقام اختلاف الأخبار، والله العالم»^١. وفيه: أنّا قد ذكرنا في محلّه من باب التعادل والترجيح: أنّ الاحتياط ليس من المرجّحات، فالاعتماد عليه غير مقبول.

الثالث: ما ذكره صاحب «الوسائل»^٢ بقوله: «ويمكن تخصيص الحيضتين بالحرّة، والحيضة بالأمة»^٣.

وأنت خبير: بأنّ هذا جمع تبرّعي لا شاهد له من الأخبار وغيرها، فلا يمكن الذهاب إليه.

ويظهر من صاحب «الجواهر» ترجيح الأوّل بموافقة المشهور، أو طرح الثاني من باب إعراض الأصحاب عنه، حيث قال: «فعدّتها حيضتان، وفاقاً للشيخ ومن بعده، كما في «كشف اللثام» وروي حيضة، وعمل بها ابن أبي عقيل على ما قيل، بل عن ابن أذينة: أنّه مذهب زرارة أيضاً، وهو متروك بين الأصحاب، فلا يعارض الأوّل^٣. وظاهر هذا الكلام أنّ الطائفة الثانية ساقطة عن الحجّية؛ لإعراض الأصحاب، فلا تصل النوبة إلى التعارض والترجيح. هذا.

ولكنّ الذي لاحظناه في مختلف أبواب الفقه، أنّه إذا تعارضت الأخبار المطابقة للاحتياط مع المخالفة، فكثيراً ما يرجّحون ما وافق الاحتياط، كما عرفت التصريح به في «الحدائق» وقد صرّح الشيخ في «الخلافا» في كثير من المسائل بأنّ الموافق للاحتياط هو مختاره.

ولكن إذا قلنا بأنّ هذا الترجيح لا أصل له، لا يمكن الاستناد إلى إعراض الأصحاب في هذه الموارد؛ إذا كان الحكم المخالف للاحتياط موافقاً لدليل قويّ معتبر، كما في محلّ الكلام.

١. الحدائق الناضرة ٢٤: ١٩٠.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٥٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٢، ذيل الحديث ٧.

٣. جواهر الكلام ٣٠: ١٩٦.

والحاصل: أنَّ القول بكفاية الحيضة الواحدة وإن كان أقوى بحسب الظاهر، ولكن بتدقيق النظر تظهر قوَّة القول المشهور؛ لأنَّ الحيضة الواحدة لا توافق الزمان المحدد لمن لا تحيض - وهو الخمسة والأربعون - أصلاً؛ فإنَّ أقلَّ الحيضة يمكن أن يكون ثلاثة أيَّام، أو سبعة أيَّام، وأكثرها سبعة وثلاثون، وهي في الغالب أقلُّ منه بكثير، ولكنَّ الحيضتين توافق العدد في كثير، أو يقرب منه، فالأحوط - بل الأقوى - هو الحيضتان.

وأما القول باعتبار حيضة ونصف - كما ذكره الصدوق في «المقنع»^١ - فتدلُّ عليه رواية عبدالرحمان بن الحجَّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة يتزوَّجها الرجل متعة، ثمَّ يتوفَّى عنها، هل عليها عدَّة؟ فقال: «تعتدُّ أربعة أشهر وعشراً، وإذا انقضت أيَّامها وهو حيٌّ فحيضة ونصف، مثل ما يجب على الأمة...»^٢.

وكذا ما رواه الحميري، عن صاحب الزمان عجلَّ الله تعالى فرجه... إلى أن قال: فأجاب عليه السلام: «يستقبل بها حيضة غير تلك الحيضة؛ لأنَّ أقلَّ العدَّة حيضة وطهرة تامَّة»^٣.

بناءً على أنَّ الطهرة التامَّة تلازم شيئاً من الحيضة الأخرى، فتكون حيضة ونصفاً بالمعنى الأعم.

ولكنَّهما متروكتان عند الأصحاب، فلا يمكن العمل بهما، ولا سيَّما الثاني؛ لعدم التصريح به في شيء من الفتاوى.

اللهمَّ إلاَّ أن يقال: للاستحباب درجات، فالواجب حيضة، والمستحبُّ حيضة ونصف، وأشدُّ استحباباً حيضتان، والأمر سهل.

وأما القول الرابع - أي الطهران - فغاية ما تدلُّ عليه روايتان:

١. المقنع: ٣٤١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٥٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٢، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٥٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٢، الحديث ٧.

الأولى: ما رواها زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «السنة في النساء في الطلاق؛ فإن كانت حرّة فطلاقها ثلاثاً، وعدّتها ثلاثة أقراء، وإن كان حرّاً تحتها أمة فطلاقها تطليقتان، وعدّتها قرءان»^١.

بناءً على أنّ المراد بـ «القرء» الطهر، وبناءً على كون المتمتع بها بمنزلة الأمة، كما مرّ سابقاً.

الثانية: ما استدللّ بها العلامة في «المختلف» كما حكاها عنه صاحب «الحدائق»^٢، وهي ما رواه الشيخ، عن ليث المرادي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كم تعدّ الأمة من ماء العبد؟ قال: «بحيضة»^٣.

بناءً على طلاقها في الطهر، ثمّ بعد الحيضة الكاملة تكون مع شيء من الطهر اللاحق.

وقد يستدلّ له أيضاً بروايات الحيضة الظاهرة في الحيضة الكاملة، التي لا تكون إلاّ بشيء من الطهر قبلها وبعدها، وحينئذٍ ينطبق على القول الثاني. وعلى كلّ حال: إن رجع إلى القول الثاني فيها، وإلاّ فلا ريب في ترجيح القول الأوّل عليها، فتدبر.

بقي هنا شيء: وهو أنّه هل المراد بالحيضتين الكاملتان، أو تكفي الناقصتان، أو الأولى ناقصة، والثانية كاملة، أو بالعكس؟

فيه احتمالات، ولكنّ الأظهر حيضتان كاملتان؛ لدلالة اللفظ عليه، فعلى هذا لو كان انقضاء الأجل في الحيض، لا يحسب من العادة حتّى لو انقضت ساعة منه، بل اللازم مضيّ حيضتين غيرها.

١. وسائل الشريعة ٢٢: ١٥٩، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الباب ٢٤، الحديث ٢.

٢. الحدائق الناضرة ٢٤: ١٨٧.

٣. وسائل الشريعة ٢٢: ٢٥٧، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٤٠، الحديث ٦.

حكم من لا تحيض وهي في سنّ من تحيض

لا شكّ في أنّها تعتدّ خمسة وأربعين يوماً، والمسألة إجماعية لا خلاف فيها، وتدلّ عليها نصوص كثيرة ربما تبلغ حدّ التواتر، أو قريباً منه؛ لأنّها أكثر من خمسة عشر حديثاً رواها في «الوسائل» و«المستدرک» و«البحار» وبينها ما هو صحيح وغيره.

لكنّها على قسمين: قسم ورد في خصوص المتعة، وقسم في الأمة. ومن جهة أخرى فبعضها يصرّح باليوم، وبعضها بالليلة، وبعضها ورد فيها حكم الأمة، وتدلّ بالملازمة على حكم المتعة، وإليك نماذج منها: منها: ما عن زرارة قال: «عدّة المتعة خمسة وأربعون يوماً...»^١ الحديث. وهذا يدلّ على أنّ الاعتبار باليوم.

ومنها: ما عن محمّد بن مسلم - في حديث - : أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: «إن أراد أن يستقبل امرأةً جديداً فعل، وليس عليها العدّة منه، وعليها من غيره خمسة وأربعون ليلة»^٢.

وهذا يدلّ على أنّ الاعتبار بالليلة.

ومنها: ما عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: عدّة المتعة خمسة وأربعون يوماً، والاحتياط خمسة وأربعون ليلة»^٣. وهذا يدلّ على كليهما؛ بناءً على كون ذيل الرواية من كلام الإمام عليه السلام لا الراوي. ومنها: ما عن زرارة أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه قال: «إن كانت تحيض فحيضة، وإن كانت لا تحيض فشهري ونصف»^٤.

١. وسائل الشيعة ٢١: ٥٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٢، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٥٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٥١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٢، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٥١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٢، الحديث ١.

وهذا يدلّ على أنّ العدّة شهر ونصف.
ومنها: ما عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... وإن كان التي طلقها أمة اعتدّت نصف العدّة؛ لأنّ عدّة الأمة نصف العدّة؛ خمسة وأربعون يوماً»^١.
وهي تدلّ على حكم الأمة، فيمكن أن يستفاد منها حكم المتمتعّ بها بالملازمة.

حكم ما إذا كانت حاملاً

المشهور والمعروف أنّها تعتدّ بأبعد الأجلين من المدّة ومن وضع الحمل، بل قال في «الجواهر»: «بلا خلاف، ولا إشكال»^٢.
وفي «مهذب الأحكام»: «أنّ عدّتها إلى أن تضع حملها؛ على إشكال»^٣.
وقد تقدّم كلام المصنّف هنا: «عدّتها إلى أن تضع حملها كالمطلّقة؛ على إشكال، فالأحوط مراعاة أبعد الأجلين».
ويظهر من هذين الكلامين الميل إلى كون العدّة وضع الحمل، وكأنّهما عليهما السلام راعيا الإجماع المدّعى في المقام.
وعلى كلّ حال: الظاهر أنّه لم يرد نصّ صريح في المسألة، ولذا صرّحوا بأنّ الدليل على الأخذ بأبعد الأجلين، هو الأخذ بعمومين: عموم الأدلّة على أنّ ﴿وَأُولَاتُ الْأَمْهَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^٤، وعموم الأخبار، والعمدة فيه هي الآية الشريفة، وأمّا الروايات الكثيرة الواردة في عدّة الحبل، فكلّها - فيما رأينا - مصرّح بالطلاق فيها، فهي ناظرة إلى العقد الدائم^٥.

١. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٦٩، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٤٧، الحديث ٢.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ٢٠٠.

٣. مهذب الأحكام ٢٥: ١٠٤.

٤. الطلاق (٦٥): ٤.

٥. راجع: الباب التاسع والعاشر والحادي عشر من أبواب العدد (أ)، فقد ورد فيها أربع عشرة رواية

وأما الآية الشريفة، فقد صرح في «مجمع البيان» بأن المروي عن أئمتنا أنها وردت في المطلقات خاصة^١.

وظاهر الآية أيضاً كذلك، حيث قال الله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَسْنَنَ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾^٢.

فإن ذكر ثلاثة أشهر قبل هذا الحكم في نفس الآية، دليل واضح على أنها ناظرة إلى المطلقات، فكيف يمكن أن يُراد بقوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ...﴾ الأعم من الدائمة والموقّعة؟!

وأما قوله: ﴿إِنْ ارْتَبْتُمْ﴾ - أي شككتم - فقد ذكر فيه احتمالات ثلاثة:

الأول: الريبة من جهة الحمل.

الثاني: الريبة من جهة بلوغ سنّ اليأس وعدمه.

الثالث: الريبة من ناحية أصل حكم المسألة؛ أي إذا شككتم في حكمها فحكمها ثلاثة أشهر.

والأوفق بظاهر الآية هو الأول؛ فإنّ المفروض فيها بلوغ سنّ اليأس، فكيف يقول: ﴿إِنْ ارْتَبْتُمْ...﴾؟!

إن قلت: يرد على ذلك أنّ اليائسة لا تعتدّ مطلقاً، ولا تحمل، فكيف يقال: ﴿عِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ﴾؟!

قلنا: ذهب بعض الفقهاء إلى لزوم العدة لهنّ إذا احتمل الحمل في حقهنّ، وظاهر الآية أيضاً يقتضي ذلك، فلا عجب.

^١ جميعها ناظرة إلى المرأة المطلقة، فلا تشمل المقام. [منه دام ظلّه]

(أ) - وسائل الشريعة ٢٢: ١٩٣ - ١٩٧، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٩، ١٠ و ١١.

١. مجمع البيان ٩: ٤٦١.

٢. الطلاق (٦٥): ٤.

فتلخّص: أنّه لا دليل على شمول عموم الآيات والروايات للمتمتّع بها، فالمرجع
عمومات الخمسة والأربعين يوماً.

ولكن هاهنا نكتة مهمّة: وهي أنّه لماذا لا نستدلّ بقياس الأولويّة في المقام؟! فهل
العقد الموقّت أشدّ من العقد الدائم، وحرّيمه أقوى من حرّيمه، مع ما نرى من كون
عدّته بحسب الأيام، نصف عدّة الدائم، وبحسب عدد الحيضات أيضاً أقلّ، فكيف
يمكن أن تكون عدّة أولات الأحمال أشدّ منه؟!

والإنصاف: أنّ قياس الأولوية لو كان له مصداق، فهذا من مصاديقه، فالأقوى
كفاية وضع الحمل في تمام عدّة أولات الأحمال في المتعة.

حكم عدّة المتمتّع بها المتوقّي عنها زوجها

ولها صورتان:

الصورة الأولى: وهي ما إذا مات زوجها وهي حامل، وقد اتّفق الأصحاب - ظاهراً -
- على أنّ العدّة هي أبعد الأجلين^١. وتدلّ عليه روايات مطلقة كثيرة وردت في
الباب الواحد والثلاثين من أبواب العدد^٢، فراجع.

الصورة الثانية: ما إذا كانت حائلاً غير حامل، والمشهور أنّ مقدارها أربعة أشهر
وعشر، قال في «الجواهر»: «وفاقاً للمشهور»^٣.

وقال في «الرياض»: «أشبههما وأشهرهما - كما حكاها جماعة من أصحابنا -
أنّها أربعة أشهر وعشر»^٤.

وقال في «المسالك»: «قد اختلف الأصحاب في مقدار عدّتها؛ فالأشهر بينهم ما

١. راجع: جواهر الكلام ٣٠: ٢٠٠.

٢. وسائل الشريعة ٢٢: ٢٣٩، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٣١.

٣. جواهر الكلام ٣٠: ٢٠١.

٤. رياض المسائل ١٠: ٣٠٤.

اختاره المصنّف» أي المحقّق «من أنّها تعتدّ بأربعة أشهر وعشرة أيّام»^١.
 وصرّح كثير منهم بمخالفة المفيد، وسلار، والسيّد المرتضى، وابن أبي عقيل^٢.
 ومن العجيب أنّه مع مخالفة هؤلاء الأعظم - قدّست أسرارهم - استدللّ للقول الأوّل
 بالإجماع^٣!!

وهذا يدلّ على أنّه ﷺ لم يتتبع في المسألة حقّ التتبع. والاعتذار بعدم اعتناؤه
 بمخالفة هؤلاء مع كون غير واحد منهم من أئمة المذهب وأساطينه، بعيد جداً.
وعلى كلّ حال: يدلّ على قول المشهور - قبل كلّ شيء - قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ
 يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^٤.
 فإنّ الآية مطلقة تشمل جميع الأزواج؛ من دون فرق بين الدائمة وغيرها، وليس
 فيها وفيما قبلها أو ما بعدها، ما يدلّ على أنّها ناظرة إلى الدائمة فقط.
 كما تدلّ عليه طائفتان من الروايات:

الطائفة الأولى: الروايات المطلقة الكثيرة الواردة في الباب الثلاثين من أبواب
 العدد، فإنّ أكثرها تدلّ على المقصود، مثل ما رواه في «قرب الإسناد» عن علي بن
 جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن المتوفّي عنها زوجها، كم عدّتها؟ قال: «أربعة
 أشهر وعشراً»^٥.

وكذا هو حال غيرها من أشباهها، ولا دليل على اختصاصها بالدائمة، فهي دليل
 آخر على المطلوب.

الطائفة الثانية: ما تدلّ عليه بالخصوص، وهي روايتان معتبرتتان واردتان في

١. مسالك الأفهام ٧: ٤٧٥.

٢. راجع: رياض المسائل ١٠: ٣٠٥.

٣. مهذب الأحكام ٢٥: ١٠٣.

٤. البقرة (٢): ٢٣٤.

٥. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٣٨، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٣٠، الحديث ٦.

خصوص المتعة:

الأولى: ما رواها عبدالرحمان بن الحجّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة يتزوّجها الرجل متعة، ثمّ يتوفّى عنها زوجها، هل عليها العدّة؟ فقال: «تعدّد أربعة أشهر وعشراً، فإذا انقضت أيامها وهو حيّ فحيضة ونصف، مثل ما يجب على الأمة...»^١ الحديث.

الثانية: ما عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: ما عدّة المتعة إذا مات عنها الذي تمتّع بها؟ قال: «أربعة أشهر وعشر» قال: ثمّ قال: «يا زرارة، كلّ النكاح إذا مات الزوج فعلى المرأة - حرّة كانت أو أمة، وعلى أيّ وجه كان النكاح منه؛ متعة، أو تزويجاً، أو ملك يمين - فالعدّة أربعة أشهر وعشراً...»^٢.

لكنّهما مشتملتان على ما لا نقول به؛ من كون عدّة المتعة حيضة ونصفاً لمن كان زوجها حيّاً في الرواية الأولى، فإنّه مخالف للمختار، ومن كون عدّتها حيضتين كاملتين، وكون عدّة الأمة مثل عدّة الحرّة في عدّة الوفاة في الرواية الثانية، وهو خلاف المشهور من كونها نصف ذلك، وهذا يوجب الوهن فيهما، وقد ذكرنا غير مرّة: أنّه من البعيد التبعض في قبول رواية واحدة بقبول صدرها مثلاً، وردّ ذيلها؛ فإنّ عمدة الدليل على حجّية خبر الواحد هو بناء العقلاء، ومن البعيد شموله لما نحن فيه. ولكن في العمومات غنى وكفاية.

وأما القول الثاني، فهو مختار جماعة من الفقهاء؛ منهم الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، وسلار، وابن أبي عقيل، حيث ذهبوا إلى أنّه خمسة وستون يوماً؛ نصف عدّة الدائمة، وقد استدلّ عليه بأمرين:

الأوّل: ما عن علي بن عبيدالله بن علي بن أبي شعبة الحلبي، عن أبيه، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج امرأة متعة، ثمّ مات عنها، ما عدّتها؟

١. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٥، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٥٢، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٥، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٥٢، الحديث ٢.

قال: «خمسة وستون يوماً»^١.

وسند الرواية ضعيف بالإرسال وغيره، وبإعراض المشهور عنها. ولكن دلالتها على المقصود ظاهرة. وحملها على خصوص الأمة - بناءً على أن عدتها في الوفاة نصف الدائمة، كما هو المشهور - بعيد جداً؛ لعدم وجود قرينة عليه.

الثاني: الأخذ بعموم ما دلّ على أن حكم زوجة المتعة، حكم الأمة في الحياة، مثل ذيل صحيحة زرارة: «وعده المطلقة ثلاثة أشهر، والأمة المطلقة عليها نصف ما على الحرّة، وكذلك المتعة عليها مثل ما على الأمة»^٢.

فيقال: هي مثلها ممتاً، كما هي مثلها حياةً.

وفيه: أنه قياس ظني لا دليل على اعتباره، وعلى فرض وجود عامّ يدلّ على مساواتهما في الحياة والممات، يقع التعارض بينه وبين عموم كتاب الله، والنسبة هو العموم من وجه، كما هو ظاهر، والترجيح مع الكتاب. ولو سلّمنا تساقطهما في مادة الاجتماع - وهي الزوجة المتمتع بها - يرجع إلى الاستصحاب على القول به في الشبهات الحكمية، وإلا يرجع إلى الاحتياط في أمثال المقام، كما لا يخفى.

وهاهنا رواية تدلّ على أن عدتها خمسة وأربعون يوماً، كعدتها حال حياة الزوج، فعن علي بن يقطين، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «عدّة المرأة إذا تمتّع بها فمات عنها، خمسة وأربعون يوماً»^٣.

والظاهر أنها متروكة لم يعمل بها. وقد حملها الشيخ^٤ على موت الزوج في العدة بعد انقضاء الأجل، وقال بعضهم: «إنه اشتباه وخطأ من الراوي؛ حيث اشتبه عليه حال الحياة بالممات» وكلاهما بعيدان، فاللزام طرحها على كلّ حال.

١. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٦، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٥٢، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٥، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٥٢، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٦، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٥٢، الحديث ٣.

٤. تهذيب الأحكام ٨: ١٥٨، في ذيل الحديث ٥٤٦.

(مسألة ١٧): يستحب أن تكون المتمتع بها مؤمنة عفيفة، والسؤال عن حالها قبل التزويج؛ وأنها ذات بعل أو ذات عدّة أم لا، وأما بعده فمكروه. وليس السؤال والفحص عن حالها شرطاً في الصحة.

فيما يستحب في المتمتعين

أقول: في هذه المسألة ثلاثة فروع: كونها مؤمنة، وكونها عفيفة غير زانية، والسؤال عن حالها قبله.

وكلّها مستحبة، قال في «المسالك» بعد نقل كلام المحقق: «هذه أمور معتبرة في كمالتها، ذكر منها ثلاثة:

الأول: كونها مؤمنة... الثاني: كونها عفيفة غير زانية... الثالث: أن يسألها عن حالها مع التهمة؛ بأن لها زوجاً، أو معتدة؟...»^١.

أما الفرع الأول: - أي كونها مؤمنة عارفة بمذهب أهل البيت عليهم السلام - فقد أرسله غير واحد إرسال المسلّمات، وتدللّ عليه روايات كثيرة؛ بعضها صحيح، وبعضها سقيم:

الأولى: ما عن محمد بن إسماعيل، عن الرضا عليه السلام - في حديث - : أنه سُئل عن المتعة، فقال: «لا ينبغي لك أن تزوج إلا بمؤمنة، أو مسلمة»^٢.

بدعوى: أن تقديم المؤمنة على المسلمة، دليل على استحباب اختيار المؤمنة. الثانية: ما عن الحسن التفليسي قال: سألت الرضا عليه السلام: أيتمّع من اليهودية والنصرانية؟ فقال: «يتمّع من الحرّة المؤمنة أحبّ إليّ، وهي أعظم حرمة منهما»^٣.

الثالثة: ما عن محمد بن العيص قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المتعة، فقال: «نعم؛

١. مسالك الأفهام ٧: ٤٣٣.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٧، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٧، الحديث ٣.

إذا كانت عارفة». قلنا: فإن لم تكن عارفة؟ قال: «فاعرض عليها، وقل لها، فإن قبلت فتزوّجها، وإن أبت أن ترضى بقولك فدعها...»^١.

وظاهرها وإن كان حرمة التزويج بغير المؤمنة، ولكن تحمل على الاستحباب بقريظة سائر روايات الباب.

الرابعة: ما عن أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام: أنه سئل عن المتعة فقال: «إن المتعة اليوم ليست كما كانت قبل اليوم؛ إتهنّ كنّ يومئذٍ يؤمنّ، واليوم لا يؤمنّ؛ فاسألوا عنهم»^٢.

وهذه الرواية تحتل وجهين:

أولهما: أن يكون المراد الإيمان بمعنى قبول مذهب أهل البيت عليهم السلام أي قبل ذلك لم تكن العامية ترضى بالمتعة، والآن ترضى، فتصير دليلاً على المطلوب.

ثانيهما: أن المراد الائتمان من الزنا، فلا تدلّ على مانحن فيه. وهذا وما قبله ظاهراً في الاستحباب، أو كون تركه مكروهاً.

ويمكن الاستدلال له بقياس الأولوية؛ لما عرفت سابقاً من جواز العقد الدائم مع غير المؤمنة بمذهب أهل البيت عليهم السلام فكيف بالعقد المنقطع؟!

اللهمّ إلا أن يقال؛ إنّ النهي عن غير المؤمنة، لعلّه كان من جهة حفظ أسرار المؤمنين في هذه المسألة المختلف فيها بين الشيعة والعامّة، فالأولوية ممنوعة.

وهنا رواية قد يستفاد منها العكس؛ أي كراهة التمتع بالمؤمننة، أو حرمة؛ وهي ما رواها الحسن بن علي، عن بعض أصحابنا، يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تتمتع بالمؤمننة؛ فتدّها»^٣.

قال الشيخ عليه السلام بعد ذكر هذا الحديث: «هذا شاذّ، ويحتمل أن يكون المراد به إذا

١. وسائل الشيعة ٢١: ٢٥، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٧، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٦، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٧، الحديث ٤.

كانت المرأة من أهل بيت الشرف يلحق أهلها العار، ويلحقها الذل، ويكون ذلك مكروهاً^١.

ولكن هذه الرواية، ظاهرة في أن المتمتع بالمؤمنة يكون دائماً سبباً لذلتها؛ لكون المتمتع في تلك الأيام - كأيامنا هذه - دليلاً على نوع من الحقارة لا تليق بالمؤمن. ويمكن أن يقال: إن الأمر ليس كذلك دائماً، بل قد يكون سبباً للحقارة، وقد لا يكون، فالرواية ناظرة إلى خصوص موارد الحقارة.

هذا مضافاً إلى أن الرواية مرسلة مقطوعة بحسب السند، فلا يمكن الاعتماد عليها. إلا أن يقال بالاستناد فيها إلى دليل عقلي، والله العالم.

وأما الفرع الثاني: - أي كونها عفيفة غير زانية - فهو أيضاً مما أرسلوه في كلماتهم إرسال المسلمات. واستدل له بما رواه أبو سارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عنها - يعني المتعة - فقال لي: «حلال، فلا تزوج إلا عفيفة؛ إن الله عز وجل يقول: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ فلا تضع فرجك حيث لا تأمن على درهمك»^٢.

والرواية ضعيفة بحسب السند؛ لأن أبا سارة مجهول الحال. ولكن دلالتها واضحة، بل ظاهرها الوجوب، ولا سيما بعد الاستشهاد له بالآية الشريفة الظاهرة فيه.

اللهم إلا أن يقال: وجوب هذه الصفة مما لم يقل به الأصحاب.

وقال صاحب «الحدائق» هنا: «قد قيل في معنى هذا الخبر وجوه: أحدها: أنك إذا لا تعطي دراهمك لغير العفيفة، فلا تعطها ما هو أهم منها، ثانيها: أنها قد تذهب بدراهمك ولا تفي بالأجل، ثالثها: أنها قد تحمل منك، فلا تضع ماءك عند من لا تأمنها على درهمك»^٣.

والأنسب هو المعنى الأول، والأمر سهل.

١. تهذيب الأحكام ٧: ٢٥٣ / ١٠٨٩.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٦، الحديث ٢.

٣. الحدائق الناضرة ٢٤: ١٢٨ - ١٢٩.

إنّما الكلام في أنّه لماذا لم يستدلّوا بسائر الروايات الواردة في الباب السادس من أبواب المتعة، وأبواب أخرى، مثل الباب الثامن الدالّ على النهي عن نكاح الزانية والفاجرة؟ وستأتي في المسألة الآتية، وعلى هذا لا ينحصر الدليل في المسألة في رواية أبي سارة، وهذا عجيب!!

اللهمّ إلا أن يقال: العقّة هنا ليست بمعنى ترك الفجور فقط، بل العفيفة تحفظ نفسها عن مشاهدة الرجال غير المحارم، فهي ساترة، لا سافرة، ولا تتكلّم مع الأجانب إلا بمقدار الضرورة، ولا تمازحهم، وما أشبه ذلك.

ولكن للفاجرة معنى آخر. وستأتي تتمّة الكلام في المسألة الآتية. أضف إلى ذلك كلّه أنّ المسألة واضحة بحسب حكم العقل أيضاً، والله العالم.

وأما الفرع الثالث: - أي استحباب السؤال عن حالها؛ من البعل، والعدّة - فهو أيضاً كسابقه من حيث الأقوال. وقد استدلّ له أيضاً برواية أبي مريم السابقة، ففي ذيلها الأمر بالسؤال عنهنّ بقوله **عنهنّ**: «فاسألوا عنهنّ» والظاهر كون الرواية صحيحة السند، ودلائلها ظاهرة.

وإنّما الكلام في أنّ المراد سؤالها عن حالها، أو سؤال غيرها عن حالها، أو الأعمّ منهما^١.

قد يقال: إنّ سؤالهنّ عن أنفسهنّ ممّا لا فائدة فيه؛ لأنّ المفروض عدم الاعتماد عليهنّ، بل اللازم سؤال غيرهنّ عنهنّ.

ولكنّ الإنصاف: أنّه كثيراً ما يظهر من كيفية الجواب وما تذكر من الشواهد، أنّه ليس لها بعل، أو عليها عدّة.

ولكن يعارض هذه الروايات روايات تدلّ على عدم استحباب سؤالهنّ، أو السؤال عنهنّ:

١. السؤال يتعدّى إلى المفعول الأوّل بدون حرف الجرّ، فيقال: «سألته» وإلى المفعول الثاني بـ«عن».

منها: ما عن الفضل مولى محمد بن راشد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: إنني تزوجت امرأة متعة، فوقع في نفسي أن لها زوجاً، ففتشت عن ذلك فوجدت لها زوجاً، قال: «ولم فتشت؟!». ^١

والرواية ضعيفة؛ لجهالة الفضل، ولعله ليس له إلا هذه الرواية. وظاهر الرواية التفتيش عن حالها من غيرها؛ وأنه كان بعد التزويج. ولعل موردها التهمة، وهي المراد من وقوعها في قلبه من مشاهدة بعض القرائن.

ومنها: ما عن مهران بن محمد، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قيل له: إن فلاناً تزوج امرأة متعة، فقيل له: إن لها زوجاً فسألها، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «ولم سألها؟!». ^٢

وهو أيضاً ضعيف بالإرسال. ومورده أيضاً ما بعد التزويج، وبعد ظهور أمارات التهمة. ومنها: ما عن محمد بن عبدالله الأشعري قال: قلت للرضا عليه السلام: الرجل يتزوج بالمرأة، فيقع في قلبه أن لها زوجاً، فقال: «وما عليه؟! أرايت لو سألتها البيئنة كان يجد من يشهد أن ليس لها زوج؟!». ^٣

وهو أيضاً ضعيف؛ لجهالة محمد بن عبدالله الأشعري، وهو قليل الرواية جداً. وهذا أيضاً مثل سابقه من جهة التهمة، وكون السؤال بعد الزواج، ولكن فيه إشارة إلى أمر مهم؛ وهو أن عدم السؤال بسبب عدم إمكان إقامته البيئنة في هذه الموارد. ومنها: ما عن ميسر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ألقى المرأة بالفلاة التي ليس أحد فيها، فأقول لها: لك زوج؟ فتقول: لا، فأترؤجها؟ قال: «نعم؛ هي المصدقة على نفسها». ^٤

١. وسائل الشيعة ٢١: ٣١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٠، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٣١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٠، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٣٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٠، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٣١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٠، الحديث ١.

و هذا حكاية عن فعل السائل قبل الزواج، و ليس فيه إلا التقرير الدالّ على الجواز، و لكن فيه جواز تصديقها، إلا أنه لما كان في الفلاة فلعلّ جواز تصديقها لعدم إمكان إقامتها البيّنة، فلا يدلّ على شيء نفيّاً وإثباتاً. ومع هذا فهي ضعيفة سنداً بمحمّد بن أسلم.

ومنها: ما عن أبان بن تغلب، عنه عليه السلام^١ وهو مثله في المضمون.
ومنها: ما في «المستدرک» عن أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله عليه السلام: في المرأة الحسنة ترى في الطريق، ولا يعرف أن تكون ذات بعلٍ، أو عاهرة، فقال: «ليس هذا عليك، إنّما عليك أن تصدّقها»^٢.

وطريق الجمع بين هذه الروايات وما دلّ على استحباب السؤال، إمّا بالتفريق بين ما قبل التزويج وما بعده، فتصير الروايات الثلاث الأولى ناظرة إلى ما بعد التزويج. وإمّا بحمل ما دلّ على عدم الفحص والسؤال، على الموارد التي لا يمكن إقامة حجة على حالها فيسقط، و بين ما يمكن التحقيق فيه عن حالها، فيثبت. والأمر سهل بعد كون الفحص والسؤال، أوفق بالاحتياط، وكذا اختيار المؤمنة والعفيفة، ففي الواقع هذه أحكام يساعد العقل والاعتبار.



١. وسائل الشيعة ٢١: ٣٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٠، ذيل الحديث ١.

٢. مستدرک الوسائل ١٤: ٤٥٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٩، الحديث ١.

(مسألة ١٨): يجوز التمتع بالزانية على كراهية، خصوصاً لو كانت من العواهر والمشهورات بالزنا، وإن فعل فليمنعها من الفجور.

حكم التمتع بالزانية

أقول: في المسألة أقوال ثلاثة، كما ذكره غير واحد منهم، قال في «الرياض»: «ويكره التمتع بالزانية كما سبق، وليس شرطاً، ولا حراماً؛ لما مرّ، خلافاً للصدوق؛ فمنع منه مطلقاً، ولا بن البرّاج إلا إذا منعها من الفجور... وفاقاً للأشهر بين الطائفة...»^١. ومثله في «الجواهر»^٢، و«جامع المقاصد»^٣. و التعبير بـ «يكره» أولى من تعبير المصنّف: «يجوز على كراهية...» كما لا يخفى على الخبير.

ويستفاد من بعض كلمات «الرياض» أنه فصل بعضهم بين الدائم والمتعة؛ بالمنع في الأوّل، والجواز في محلّ البحث، كما يظهر من بعضهم الفرق بين المشهورات بالزنا وغيرهنّ.

وعلى كلّ حال: الأصل في المسألة يقتضي الجواز؛ للعمومات الدالّة على حليّة النكاح مع غير المحارم، مثل قوله تعالى بعد ذكر المحرّمات: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَزَاءَ ذُلِكُمْ﴾^٤.

حول أدلّة الحرمة

لكن استدللّ للقول بالحرمة تارةً: بقوله تعالى ﴿الزّاني لا يسنكح إلاّ زانيةً أو

١. رياض المسائل ٨: ٢٧٥.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ١٥٩.

٣. جامع المقاصد ١٣: ١٦.

٤. النساء (٤): ٢٤.

مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةَ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ^١.

بتقريب: أنَّ ظاهرها وإن كان الإخبار، إلا أنَّ المراد منه النهي، كما هو كثير في استعمالات الشرع؛ وذلك بقريته قوله تعالى في آخر الآية ﴿وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾، فالمقصود أنَّ من تزوج بزانية، فهو في حكم الزاني والمشارك. وإردافه بالشرك دليل على شدة الحرمة.

ولكن قد يقال: إنَّ المراد به الإخبار، لا الإنشاء للحرمة؛ أي أنَّ كلَّ إنسان يميل إلى من هو من جنسه، وكلاً يختار قرينه وشبيهه. ويؤيده قوله تعالى: ﴿الْحَبِيبَاتُ لِلْحَبِيبِينَ وَالْحَبِيبُونَ لِلْحَبِيبَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ^٢﴾.

والمراد من قوله: ﴿وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ هو تحريمهم على أنفسهم؛ واجتنابهم عن هذا النكاح بحسب طبعهم.

وقد يقال: إنَّ المشار إليه بقوله: ﴿ذَلِكَ﴾ هو الزنا، فيكون حاصل الجميع الكراهة، ولا يدلُّ على أكثر من ذلك. وأمَّا إردافه بالشرك فلعله لكون المشارك لايبالي بشيء من هذه الأمور، أو إشارةً إلى ما ورد من أنه: «لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن»^٣ فكأنه يسلب لباس الإيمان عند المعصية. هذا.

ولكنَّ الإنصاف: أنَّ المعنى الأوَّل أظهر. بل المعنى الثاني أيضاً يناسب الحرمة، لا الكراهة. هذا بحسب الآية.

وقد ذكر صاحب «الجواهر» قدس سرّه الشريف هنا طريقتين آخريين لنفي دلالة الآية على الحرمة:

١. النور (٢٤): ٣.

٢. النور (٢٤): ٢٦.

٣. وسائل الشيعة ١٥: ٣٢٥. كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٤٦، الحديث ١٨.

أولهما: أن الآية صرحت بحرمة ذلك على المؤمنين، ولو كان المراد منه التحريم لم يكن وجه لاختصاصها بالمؤمنين؛ فإن الكفار مكلفون بالفروع، كما أنهم مكلفون بالأصول، فيعلم من ذلك أن المراد منها هو المعنى الآخر الذي ذكرنا.

ثانيهما: أن حرمة النكاح هنا يمكن أن تكون أعم من النكاح والإنكاح؛ بعد ما دلت الآية على أن إنكاح المؤمنة للفاجر، أيضاً ممنوع، ليشمل أولياء الزوجين أيضاً من باب التغليب، ومن الواضح أنه على ذلك يكون مكروهاً؛ لعدم نقل الحرمة هنا.^١
ولكن الإنصاف: أنه يمكن المناقشة فيهما:

أما الأول، فلأن توجيه الخطاب إلى المؤمنين، إنما هو لكونهم مستعدين لامتنال أوامر الله تعالى ونواهيه، ولذا ورد في الكتاب العزيز أكثر من عشر آيات خوطب فيها المؤمنون، مع كون الحكم تكليفيًا، نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾^٢. و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾^٣. و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾^٤. و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^٥. و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^٦.

هذه خمس آيات في سورة البقرة فقط، وليست منحصرة بها في نفس السورة، فكيف بغيرها؟!

ومن الواضح أن هذه كلها، أحكام فرعية تشمل غير المؤمنين، مع أن الخطاب

١. جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٢ - ٤٤٣.

٢. البقرة (٢): ١٥٣.

٣. البقرة (٢): ١٧٨.

٤. البقرة (٢): ٢٦٤.

٥. البقرة (٢): ١٨٣.

٦. البقرة (٢): ٢٨٢.

متوجّه إليهم فقط.

وأما الثاني، فلأنّ ظاهر الآية حرمة كليهما؛ نكاح المؤمنة للزاني، ونكاح الزانية للمؤمن، ولو ثبت خروج أحدهما بدليل لبقّي الآخر تحتها، فتأمل.
وأما دعوى نسخ الآية بقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾^١، فهو باطل؛ لأنّه إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص، فلا ريب في أنّ الثاني أولى؛ لكثرة التخصيص حتّى قيل: «ما من عامٍ إلّا وقد خصّ» وأما النسخ فقليل جداً.
مضافاً إلى أنّ ذيل الآية: ﴿وَالصّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ ينافي عموم الآية للزاني والزانية. هذا.

ومما يؤيد حمل الآية على الكراهة، ما رواه محمد بن إسماعيل قال: سألت رجل أبا الحسن الرضا عليه السلام - وأنا أسمع - عن رجل يتزوَّج المرأة متعة، فيشترط عليها أن لا يطلب ولدها... إلى أن قال عليه السلام: «لا ينبغي لك أن تزوّج إلّا بمؤمنة^٢، أو مسلمة؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿الزّٰنِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزّٰنِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾»^٣.
وتدلّ على الحرمة أيضاً روايات:

منها: ما عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المرأة ولا يدرى ما حالها، أيتزوَّجها الرجل متعة؟ قال: «يتعرّض لها، فإن أجابته إلى الفجور فلا يفعل»^٤.

والرواية صحيحة سنداً. كما أنّ ظاهر قوله: «فلا يفعل» هو الحرمة.
لكن رواها في «الكافي» عن ابن أبي عمير رفعه، عن عبد الله بن أبي يعفور^٥،

١. النور (٢٤): ٣٢.

٢. وفي نسخة «إلّا بمأمونة» بدل «إلّا بمؤمنة». [منه دام ظلّه]

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٨، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢١: ٢٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٨، الحديث ٢.

٥. الكافي ٥: ٤٥٤ / ٤.

ومن هنا قد يتوهم ضعف الإسناد فيها، ولكنّه في الواقع من قبيل مراسلات ابن أبي عمير، وهي حجّة، فتدبر.

وأما التجسس عن حال المسلم والمسلمة، فهو وإن كان حراماً، ولكنّه في الزواج ونحوه جائز؛ لأنّه أمر أهمّ.

ومنها: ما عن محمد بن الفيض قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، قال: «نعم، إذا كانت عارفة...» إلى أن قال عليه السلام: «وإياكم والكواشف، والدواعي، والبغايا، وذوات الأزواج».

قلت: ما الكواشف؟ قال: «اللواتي يكاشفن؛ بيوتهنّ معلومة، ويؤتين».

قلت: فالدواعي؟ قال: «اللواتي يدعون إلى أنفسهنّ وقد عرفن بالفساد».

قلت: فالبغايا؟ قال: «المعروفات بالزنا».

قلت: فذوات الأزواج؟ قال: «المطلقات على غير السنّة»^١.

وسندها غير نقّي؛ لمكان محمد بن الفيض، فإنّه مشترك بين عدّة رجال كلّهم مجاهيل. ولكن دلالتها ظاهرة في الحرمة؛ لقوله: «وإياكم...» والنهي عن ثلاث من هذه الطوائف الأربع، لمكان كونها زانية، أو مشهورة بالزنا. ويؤيد الحرمة عطف قوله: «وذوات الأزواج» فإنّه حرام على كلّ تقدير.

ومنها: ما رواه محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة الحسنة الفاجرة، هل تحبّ أن يتمتّع بها الرجل يوماً أو أكثر؟ قال: «إذا كانت مشهورة بالزنا فلا يتمتّع منها»^٢.

والظاهر أنّ محمد بن الفضيل هنا، هو محمد بن الفضيل الأزدي الذي هو من أصحاب الرضا عليه السلام وقد يروي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وهي ظاهرة في الحرمة بالنسبة لمن كانت مشهورة بالزنا. وسيأتي في رواية الحسن بن ظريف ما

١. وسائل الشيعة ٢١: ٢٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٨، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢٨، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٨، الحديث ٤.

يدلّ على أنّ المنع عن المشهورة، لمكان الخوف من الاشتهار به، وبعبارة أخرى: النهي هنا من باب العناوين الثانوية لأجل بعض الآثار السيئة الحاصلة من نكاح المشهورة بالفجور.

حول أدلة القول بالجواز

قد استدللّ للقول بالجواز - مضافاً إلى الأصل - بروايات متضاربة: منها: ما عن زرارة قال: سأله عمّار وأنا عنده عن الرجل، يتزوَّج الفاجرة متعة؟ قال: «لا بأس، وإن كان التزويج الآخر فليحصن بابه»^١. ويظهر من «المهذب» صحّة الحديث، مع أنّ في سلسلة إسناده علي بن حديد، وهو ضعيف، أو مشكوك في أمره. وفيه تفصيل بين العقد الدائم والمتعة. و منها: ما رواه علي بن يقطين قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: نساء أهل المدينة؟ قال: «فواسق».

قلت: فأتزوّج منهنّ؟ قال: «نعم»^٢.

وفي طريقه سعدان، وهو مجهول؛ سواء كان سعدان بن مسلم، أو سعدان المُرَني. ولكن دلالاته ظاهرة في الجواز.

اللهمّ إلا أن يقال: ليس المراد بالفاسقة الفاجرة، بل المراد الفسق بمعناه الأعمّ، وإلا فكيف يمكن الحكم على جميع نساء المدينة بذلك؟!

ومنها: ما رواه إسحاق بن جرير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عندنا بالكوفة امرأة معروفة بالفجور، أيحلّ أن أتزوَّجها متعة؟ قال: فقال: «رفعت راية؟».

قلت: لا، لو رفعت راية أخذها السلطان، قال: «نعم، تزوّجها متعة».

قال: ثمّ أصغى إلى بعض مواليه فأسرّ إليه شيئاً، فلقيت مولاه فقلت له: ما قال

١. وسائل الشيعة ٢١: ٢٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٩، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٢٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٩، الحديث ٢.

لك؟ فقال: إنما قال لي: «لو رفعت راية ما كان عليه في تزويجها شيء؛ إنما يخرجها من حرام إلى حلال»^١.

وسندها موثق؛ لأن إسحاق ثقة - على ما صرحوا به - وإن كان واقفياً. وهل المراد من قوله: «إنما يخرجها من حرام إلى حلال» هو استتابتها من عملها مطلقاً، أو إشارة إلى نفس زمان المتعة؟ الظاهر الثاني؛ فإن من رفعت راية، لا توفّق للتوبة إلا نادراً.

ومنها: ما عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج بالمرأة متعة أياماً معلومة، فتجيئه في بعض أيامها فتقول: إنني قد بغيت قبل مجيئي إليك بساعة، أو بيوم، هل له أن يطأها وقد أقرت له ببغيها؟ قال: «لا ينبغي له أن يطأها»^٢.

بناءً على أن قوله: «لا ينبغي» ظاهر في الجواز مع كراهة. ومنها: ما مرّت الإشارة إليه آنفاً من رواية الحسن بن ظريف، وفيها: «تمتع بالفاجرة؛ فإنك تخرجها من حرام إلى حلال»^٣ وقد أمضاه الإمام أبو محمد العسكري عليه السلام بل ظاهره أنه ليس قولاً لبعض الأئمة، بل لجميعهم، أو كثير منهم عليهم السلام ولكن سندها ضعيف - ظاهراً - بالإرسال.

حول وجه الجمع بين الروايات المانعة والمرخّصة

وأما طريق الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات الدالّة على الحرمة والدالّة على الجواز، فهو - في بادي النظر - معلوم، وذلك بحمل الروايات الناهية على المشهورة بالفجور، والمجوزة على غيرها، أو حمل الناهية مطلقاً على الكراهة؛ فإنه

١. وسائل الشيعة ٢١: ٢٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٩، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٧٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٨، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢١: ٢٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٩، الحديث ٤.

المعمول به في الجمع بين الأخبار الظاهرة في الحرمة، والصريحة في الجواز. ولكنّ الذهاب إلى هذا الجمع في المقام مشكل؛ لأمر:
الأول: مخالفته لظاهر كتاب الله^١ وحمل الآية على الكراهة أيضاً مشكل جداً؛ لعطف المشركة أو المشرك عليه اللذين لا كلام في حرمة نكاحهما.
الثاني: أنّ لازمه جواز تداخل المياه؛ فإنّ المفروض أنّ المرأة كانت تحت آخر في الأمس، وستكون غداً تحت ثالث، فجواز نكاحها اليوم لا يناسب حكمة الشارع المقدّس في النكاح.
نعم، لو قلنا بوجوب استبراء رحم الفاجرة قبل نكاحها ولو بحيضة، انتفى التداخل بالنسبة إلى ما قبل، ولكن يبقى التداخل فيما بعد ذلك.
الثالث: أنّ المتمتع يعلم في الغالب أنّها ستعود إلى الفجور، ولا تعتدّ، وهذا نوع إعانة على الإثم؛ وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^٢.
الرابع: أنّ القصد الجدّي للنكاح الموقّت، لا يحصل من الفاجرة في كثير من الأحيان، وإنّما هي تنوي أخذ الأجرة في مقابل عملها من دون قصد النكاح، وحصول قصد النكاح منها وإن كان ممكناً، لكنّه نادر.
الخامس: أنّه كثيراً ما يكون نكاحها سبباً لاتّهام المؤمنين وإن لم تكن مشهورة؛ فإنّ هذه الأمور في معرض الانتشار، ولاسيّما مع عدم التزام الفاجرة بالنسبة إلى عدم الإفشاء، فكيف يرضى المؤمن بذلك؟! كما أنّه قد يكون سبباً لتشجيع المخالفين وإطالة ألسنتهم، وقولهم: لا فرق بين هذا النوع من النكاح والسفاح في العمل.
فتحصل من ذلك كلّ: أنّا إذا لم نقل بالحرمة، فعلى الأقلّ يلزم الاحتياط بالاجتناب، ولاسيّما أنّه الأصل في مسألة النكاح، والأمر في المشهورات بالزنا أشدّ بلاريب، وتدلّ بعض الروايات عليه.

١. النور (٢٤): ٣.

٢. المائدة (٥): ٢.

حول الروايات المفصلة

هناك طائفة ثالثة من الروايات تدلّ على عدم الجواز إلا إذا منعها من الفجور في مدة العقد؛ لأنّ هذا هو ظاهرها:

منها: ما عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سُئِلَ عن رجل أعجبته امرأة، فسأل عنها، فإذا النثاء عليها في شيء من الفجور، فقال: «لابأس بأن يتزوَّجها ويحصنها»^١.

و الرواية ضعيفة بموسى بن بكر. و لكن هل المراد بإحصانها إحصانها مطلقاً؛ بمعنى توبتها، فتكون خارجةً عن محلّ الكلام، أو إحصانها ما دامت في نكاحه؟ الظاهر هو الثاني.

ومنها: ما عن زرارة قال: سأله عمّار - وأنا حاضر - عن الرجل، يتزوَّج الفاجرة متعة، قال: «لا بأس، وإن كان التزويج الآخر فليحصن بابه»^٢.

وهي أيضاً ضعيفة بعلي بن حديد. مضافاً إلى أنّها خارجة عن محلّ الكلام؛ بناءً على كون التزويج الآخر بمعنى التزويج الدائم، كما هو الظاهر.

ومنها: ما عن علي بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الفاجرة، يتزوَّجها الرجل المسلم؟ قال: «نعم، وما يمنعه؟! ولكن إذا فعل فليحصن بابه مخافة الولد»^٣.

وسندها أيضاً ضعيف؛ للإشكال المعروف في سند «قرب الإسناد» والمراد من قوله: «مخافة الولد» هو الولد غير الشرعي.

وهذه الروايات - مع ضعفها - معرض عنها، فلا تكفي لإثبات شيء. فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوى عدم الجواز، وعلى الأقلّ يجب

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٢، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٧، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٢، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٢، الحديث ٦.

الاحتياط فيها.

بقيت هنا مسألتان لم يتعرّض لهما في «التحرير»:

المسألة الأولى: حول وجوب استبرائها بحيضة

هل يجب استبراء رحمها من ماء الفجور ولو بحيضة؛ بناءً على القول بجواز نكاح الفاجرة؟

فيه قولان: من عدم الوجوب، ولعله ظاهر المشهور ولو لعدم تعرّضهم له، والوجوب، كما ذهب إليه غير واحد منهم، قال سيّدنا الأستاذ رحمته في «المستمسك»: «في «المسالك» عن «التحرير» لزوم العدة على الزانية مع عدم الحمل» ثم قال: «ولا بأس به حذراً من اختلاط المياه، وتشويش الأنساب، واختاره في «الوسائل» و«الحدائق»^١.

وفي «المهذب» ما يقرب منه^٢.

وقال المحقّق اليزدي في «العروة»: «والأحوط الأولى أن يكون بعد استبراء رحمها بحيضة من مائه أو ماء غيره»^٣.
وتدلّ على وجوب الاستبراء روايات:

منها: ما عن إسحاق بن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يفجر بالمرأة، ثم يبدو له في تزويجها، هل يحلّ له ذلك؟ قال: «نعم؛ إذا هو اجتنبها حتّى تنقضي عدّتها باستبراء رحمها من ماء الفجور، فله أن يتزوّجها، وإنّما يجوز له أن يتزوّجها بعد أن يقف على توبتها»^٤.

١. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١٥٤.

٢. مهذب الأحكام ٢٤: ١١١.

٣. العروة الوثقى ٥: ٥٣٢، المسألة ١٧.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١١، الحديث ٤.

ولها طريقان: طريق «الكافي» وفيه إرسال، وطريق الشيخ، والظاهر اعتباره. وأما دلالتها فهي واضحة؛ لأنه إذا وجب - كما هو ظاهرها - الاستبراء بالنسبة إلى ماء نفسه، ففي ماء غيره بطريق أولى.

ومنها: ما عن الحسن بن علي بن شعبة، عن أبي جعفر محمد بن علي الجواد عليه السلام: أنه سُئل عن رجل نكح امرأة على زنا، أيحلّ له أن يتزوجها؟ فقال: «يدعها حتى يستبرئها من نطفته ونطفة غيره؛ إذ لا يؤمن منها أن تكون قد أحدثت مع غيره حدثاً، كما أحدثت معه، ثم يتزوج بها إن أراد، فإنما مثلها مثل نخلة أكل رجلٌ منها حراماً، ثم اشتراها فأكل منها حلالاً»^١.

وفي سندها إرسال. ولكن دلالتها ظاهرة مثل الرواية السابقة، كما لا يخفى. وهناك روايات تدلّ بإطلاقها على أنّ العدة من الماء تشمل ما نحن بصدد، مثل ما عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأله أبي - وأنا حاضر - عن رجل تزوج امرأة فأدخلت عليه، ولم يمسه، ولم يصل إليها حتى طلقها، هل عليها عدة؟ فقال: «إنما العدة من الماء...»^٢.

ومثلها عدة روايات أخرى في نفس الباب الذي ذكرت فيه هذه الرواية. ونقل في «المستدرک» في أبواب العدد^٣ ما يدلّ على ذلك. وقد أُجيب عن ذلك كلّهُ: بأنّها خلاف الروايات المطلقة الدالّة على الإباحة من دون قيد، مع ورودها في مقام البيان والحاجة. والإنصاف: أنّ النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، والحكم فيه التخصيص، فالقول بالوجوب قويّ.

١. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٦٥، كتاب الطلاق، أبواب العدد، الباب ٤٤، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٣١٩، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٥٤، الحديث ١.

٣. مستدرک الوسائل ١٥: ٣٤٧، كتاب الطلاق، أبواب العدد.

المسألة الثانية: حول جواز تمتع البكر

هل يجوز التمتع بالبكر مطلقاً، أو إذا لم يكن لها أب، أو لايجوز مطلقاً؟ ثم إذا تمتع بها، هل يجوز افتضاؤها، أم لا؟
قال في «الشرائع»: «ويكره أن يتمتع ببكر ليس لها أب، فإن فعل فلا يفتضها، وليس بمحرّم»^١.

وأضاف في «الجواهر»: «لها أب، أو ليس لها أب»^٢.
وقال في «الحدائق»: «قد صرح جملة من الأصحاب بأنه يكره التمتع ببكر ليس لها أب، فإن فعل فلا يفتضها، وليس محرّمًا»^٣.
ومحلّ الكلام تمتعها بإذن أبيها بناءً على القول بوجوبه، ومطلقاً بناءً على عدم وجوبه، فالكلام من حيث التمتع بالبكر مع قطع النظر عن مسألة الإذن. وقد وردت في المسألة طوائف مختلفة من الأخبار:

منها: ما يدلّ على عدم الجواز الظاهر في الحرمة.

ومنها: ما يدلّ على الجواز مطلقاً.

ومنها: ما يدلّ على الجواز مشروطاً بعدم الافتراض.

ومنها: ما يدلّ على الجواز.



١. شرائع الإسلام ٢: ٢٤٨.

٢. جواهر الكلام ٣٠: ١٦٠.

٣. الحدائق الناضرة ٢٤: ١٣٥.

مصادر التحقيق

- ١ - الاحتجاج على أهل اللجاج. أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (القرن السادس)، قم، منشورات أسوة، ١٤١٣.
- ٢ - اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي». أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بـ «الشيخ الطوسي» (٣٨٥ - ٤٦٠)، مشهد المقدّسة، جامعة مشهد، ١٣٤٨.
- ٣ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بـ «الشيخ الطوسي» (٣٨٥ - ٤٦٠)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.
- ٤ - الانتصار. السيّد المرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦م)، قم، منشورات الشريف الرضي.
- ٥ - أنوار الأصول (تقريرات المحقّق آية الله مكارم الشيرازي)، بقلم أحمد القدسي، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢٤.
- ٦ - أنوار الفقاهة. المحقّق آية الله مكارم الشيرازي (١٣٠٥)، الطبعة الثانية، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤١٣.
- ٧ - إيضاح الفوائد في شرح القواعد. فخر المحقّقين الشيخ أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي، قم، المطبعة العلمية، ١٣٨٧.
- ٨ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار. العلامّة محمد باقر بن محمد تقي

- المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠)، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣.
- ٩ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد. محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠ - ٥٩٥)، الطبعة الأولى، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢.
- ١٠ - البرهان في تفسير القرآن. السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن عبد الجواد الحسيني البحراني (م ١١٠٧)، الطبعة الثانية، قم، دار الكتب العلمية، ١٣٩٣.
- ١١ - تاريخ تمدن اسلام و عرب. گوستاؤ لوبون (١٨٤١ - ١٩٣١م)، سيد محمد تقي فخر دايبى گيلاني، الطبعة الثانية، انتشارات افراسياب، ١٣٨٠ش.
- ١٢ - تاريخ الطبري. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة.
- ١٣ - تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية. العلامة الحلبي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، قم، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٠.
- ١٤ - تحرير الوسيلة. الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤٢٠.
- ١٥ - تذكرة الفقهاء. جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي (٧٢٦-٦٤٨)، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٨، بالأوفست عن طبعته الحجرية.
- ١٦ - تعليقات على العروة الوثقى. المحقق المؤلف ناصر مكارم الشيرازي (١٣٠٥)، الطبعة الثانية، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ١٤١٣.
- ١٧ - تفسير الطبري «جامع البيان في تفسير القرآن». أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (م ٣١٠)، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٠.
- ١٨ - تفسير العياشي. أبو النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي

- (القرن الرابع)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
- ١٩ - تفسير القمي. أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي (م ٣٠٧)، إعداد السيّد الطيب الموسوي الجزائري، الطبعة الثالثة، قم، دار الكتاب، ١٤٠٤.
- ٢٠ - تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم). محمّد رشيد رضا والشيخ محمّد عبده، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر.
- ٢١ - تنقيح المقال في علم الرجال. الشيخ عبدالله بن محمّد حسن المامقاني (١٢٩٠-١٣٥١)، الطبعة الثانية، قم، «بالأوفست عن الطبعة النجف الأشرف»، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢.
- ٢٢ - تهذيب الأحكام. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بـ «الشيخ الطوسي» (٣٨٥ - ٤٦٠)، إعداد السيّد حسن الموسوي الخرساني، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ ش.
- ٢٣ - جامع الأصول في أحاديث الرسول. المبارك بن محمّد ابن الأثير الجزري، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥.
- ٢٤ - جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد. محمّد بن علي الأردبيلي (م ١١٠١)، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣.
- ٢٥ - الجامع للشرائع. نجيب الدين يحيى بن أحمد بن سعيد الحلّي الهذلي (٦٠١ - ٦٨٩)، قم، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٥.
- ٢٦ - جامع المقاصد في شرح القواعد. المحقّق الثاني علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي (٨٦٨ - ٩٤٠)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨ - ١٤١١.
- ٢٧ - الجعفریات أو الأشعثيات المطبوع مع «قرب الإسناد». يرويه أبو علي محمّد بن محمّد الأشعث الكوفي (من أعلام القرن الرابع)، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة الثقافة الإسلامية لكوشانپور، ١٤١٧.

- ٢٨ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (م ١٢٦٦)، إعداد عدّة من الفضلاء، الطبعة السادسة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٨.
- ٢٩ - الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. الشيخ يوسف بن أحمد البحراني (١١٠٧ - ١١٨٦)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦.
- ٣٠ - حياة المحقق الكركي وآثاره. الشيخ علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي (م ٩٤٠)، تحقيق الشيخ محمد الحسنون، منشورات الاحتجاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٣.
- ٣١ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال (رجال العلامة الحلّي)، العلامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧.
- ٣٢ - الخلاف. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بـ «الشيخ الطوسي» (٣٨٥ - ٤٦٠)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧.
- ٣٣ - الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور. جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (م ٩١١)، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ٣٤ - دعائم الإسلام. القاضي نعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بالأوفست عن طبعة القاهرة، دارالمعارف، ١٣٨٣.
- ٣٥ - رجال النجاشي. أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد النجاشي (٣٧٢ - ٤٥٠)، تحقيق السيّد موسى الشبيري الزنجاني، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧.
- ٣٦ - الرواشح السماوية في شرح أحاديث الإمامية. السيّد محمد باقر الحسيني المرعشي الداماد (م ١٠٤١)، الطبعة الحجرية، ١٣١١.

- ٣٧ - الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية. الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، (٩١١ - ٩٦٥)، قم، مكتبة الداوري.
- ٣٨ - روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين. العلامة المولى محمد تقي المجلسي (١٠٠٣ - ١٠٧٠)، مؤسّسة الثقافة الإسلامية لكوشانپور، ١٣٩٣ - ١٣٩٩.
- ٣٩ - رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل. السيّد علي بن محمد علي الطباطبائي (١١٦١ - ١٢٣١)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٢.
- ٤٠ - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي. أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (م ٥٩٨)، الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ - ١٤١١.
- ٤١ - سلسلة الينابيع الفقهية. جمعها وأشرف على تحقيقها على أصغر مرواريد، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، ١٤١٣.
- ٤٢ - سنن الترمذي. أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ - ٢٧٩)، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ٤٣ - سنن الدار قطني. علي بن عمر الدار قطني (٣٠٦ - ٣٨٥)، بيروت، دار المعرفة.
- ٤٤ - السنن الكبرى. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٨.
- ٤٥ - شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. المحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢ - ٦٧٦)، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٤٠٩.
- ٤٦ - شرح تجريد العقائد. علاء الدين علي بن محمد القوشجي (٨٧٩)، الطبعة الحجرية، منشورات رضي، بیدار، عزيزي.
- ٤٧ - شرح صحيح مسلم. أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي (م ٦٧٦)، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٠٧.

- ٤٨ - شرح نهج البلاغة. عزالدين أبو حامد بن هبة الله بن محمّد بن محمّد بن الحسن بن أبي الحديد المدائني (٥٨٦ - ٦٥٥)، الطبعة الثانية، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤.
- ٤٩ - صحيح البخاري. أبو عبدالله محمّد بن إسماعيل البخاري الجعفي (م ٢٥٦)، تحقيق و شرح الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، الطبعة الأولى، بيروت، دار القلم، ١٤٠٧.
- ٥٠ - صحيح مسلم. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري (٢٠٦ - ٢٦١)، تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨.
- ٥١ - العروة الوثقى. السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧)، مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٧.
- ٥٢ - علل الشرائع. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ المعروف بـ «الشيخ الصدوق» (م ٣٨١)، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٦.
- ٥٣ - عوالي اللآلي العزيزية في أحاديث الدينية. محمّد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، ابن أبي جمهور (م أوائل القرن العاشر)، تحقيق مجتبي العراقي، الطبعة الأولى، قم، مطبعة سيّد الشهداء، ١٤٠٣.
- ٥٤ - عيون أخبار الرضا عليه السلام. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تصحيح السيّد مهدي الحسيني اللاجوردي، تهران، منشورات جهان.
- ٥٥ - غاية المرام في شرح شرائع الإسلام. المحقّق الشيخ مفلح الصيمري البحراني (من أعلام القرن التاسع)، الطبعة الأولى، بيروت، دار الهادي، ١٤٢٠.
- ٥٦ - الغدير في الكتاب والسنة والأدب. العلامة الشيخ عبدالحسين أحمد الأميني (١٣٢٠ - ١٣٩٠)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧.

- ٥٧ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢)، بيروت، دار المعرفة.
- ٥٨ - الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، مشهد المقدّس، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦.
- ٥٩ - الفقيه «كتاب من لا يحضره الفقيه». أبو جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.
- ٦٠ - القاموس المحيط والقبوس الوسيط. أبو طاهر مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي (٧٢٩ - ٨١٧)، بيروت، دار الجيل.
- ٦١ - قرب الإسناد. أبو العباس عبدالله بن جعفر الحميري القميّ (م بعد ٣٠٤)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٣.
- ٦٢ - قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام. العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦)، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
- ٦٣ - الكافي. ثقة الإسلام أبو جعفر محمّد بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩)، تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨.
- ٦٤ - كتاب العين. أبو عبدالرحمان الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ - ١٧٥)، بيروت، دار ومكتبة الهلال.
- ٦٥ - كتاب النكاح «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ - ١٢٨١)، الطبعة الأولى، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٤.
- ٦٦ - كشف اللثام عن كتاب قواعد الأحكام. الفاضل الهندي بهاء الدين محمّد بن حسن

- ٦٧ - كفاية الأصول. الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم بن حسين الهروي (١٠٦٢ - ١١٣٥)، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦.
- ٦٨ - كنز العرفان في فقه القرآن. الشيخ جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري (١٢٥٥ - ١٣٢٩)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢.
- ٦٩ - كنز العمال في سنين الأقوال والأفعال. علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي (٩٧٥م)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩.
- ٧٠ - لسان العرب، ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم (٦٣٠ - ٧١١)، بيروت، دار صادر، بالأوفست عن طبعة البولاق بمصر.
- ٧١ - اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية. شمس الدين محمد بن مكّي بن العاملي المعروف بـ «الشهيد الأوّل» (٧٣٤ - ٧٨٦)، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١٠.
- ٧٢ - المباني في شرح العروة الوثقى. السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣)، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤١٨.
- ٧٣ - المبسوط. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بـ «الشيخ الطوسي» (٣٨٥ - ٤٦٠)، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ - ١٣٩٣.
- ٧٤ - المبسوط. شمس الدين السرخسي الحنفي محمد بن أحمد بن أبي سهل (٤٨٣م)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦، بالأوفست عن طبعته السابقة، ١٣٣١.
- ٧٥ - مجمع البيان. أبو علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨م)، تحقيق السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي والسيّد فضل الله اليزدي الطباطبائي، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة.
- ٧٦ - مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان. أحمد بن محمد المحقق الأردبيلي

- (م ٩٩٣)، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٢ - ١٤١٤.
- ٧٧ - محاضرات الأدبا ومحاورات الشعراء والبلغاء. أبو القاسم الحسين بن محمّد بن المفضّل المعروف بـ «الراغب الأصفهاني»، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦١ م.
- ٧٨ - المحكم والمتشابه «تفسير النعماني». السيّد المرتضى علم الهدى (٣٥٥ - ٤٣٣)، قم، منشورات دار الشبستري.
- ٧٩ - مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢ - ١٤١٨.
- ٨٠ - مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. العلامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤١١.
- ٨١ - مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. زين الدين بن علي العاملي الجبعي المعروف بـ «الشهيد الثاني» (٩١١ - ٩٦٥)، قم، مؤسّسة المعارف الإسلامية، ١٤١٨.
- ٨٢ - مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل. الحاج الميرزا حسين المحدث النوري (١٢٥٤ - ١٣٢٠)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٧.
- ٨٣ - مستمسك العروة الوثقى. السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠)، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٤١١.
- ٨٤ - مستند الشيعة في أحكام الشريعة. أحمد بن محمّد مهدي النراقي (م ١٢٤٥)، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٨.
- ٨٥ - مسند أحمد. أحمد بن محمّد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١)، بيروت، دار الفكر.
- ٨٦ - مصباح المنير في غريب الشرح الكبير. أحمد بن محمّد بن علي المقرئ الفيومي (م ٧٧٠)، قم، منشورات دار الهجرة، ١٤٠٥.
- ٨٧ - مطارح الأنظار «تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري». الشيخ أبو القاسم الكلانترى

- ١٢٣٦ - ١٢٩٦)، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٥.
- ٨٨ - معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة. السيّد أبو القاسم بن سيّد علي أكبر الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣)، قم، منشورات مدينة العلم، ١٤٠٣.
- ٨٩ - المغني. أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمّد بن قدامة (م ٦٢٠)، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ٩٠ - مقباس الهداية في علم الدراية. الشيخ عبدالله بن محمّد حسن المامقاني (١٢٩٠ - ١٣٥١)، تحقيق محمّد رضا المامقاني، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١١.
- ٩١ - المقنع. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ المعروف بـ «الشيخ الصدوق» (م ٣٨١)، قم، مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٥.
- ٩٢ - المقنعة. أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بـ «الشيخ المفيد» (م ٤١٣)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠.
- ٩٣ - الملل والنحل. أبو الفتح محمّد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨)، قم، منشورات الشريف الرضي.
- ٩٤ - موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. محمد علي التهاوي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦ م.
- ٩٥ - الموطأ. أبو عبدالله مالك بن أنس بن مالك (٩٣ - ١٧٩)، مصر، ١٣٧٠.
- ٩٦ - مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام. السيّد عبدالأعلى الموسوي السبزواري، الطبعة الرابعة، قم، مؤسّسة المنار، ١٤١٣.
- ٩٧ - النهاية. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بـ «الشيخ الطوسي» (٣٨٥ - ٤٦٠)، قم، منشورات قدس.
- ٩٨ - نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام. السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي (م ١٠٠٩)، الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠.

- ٩٩ - الهداية. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بـ «الشيخ الصدوق» (م ٣٨١)، قم، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٨.
- ١٠٠ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣ - ١١٠٤)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩.
- ١٠١ - الوسيلة إلى نيل الفضيلة. عمادالدين أبو جعفر محمّد بن علي بن الطوسي المعروف بـ «ابن حمزة» (القرن السادس)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٨.
- ١٠٢ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن خلّكان (٦٠٨ - ٦٨١)، بيروت، دار صادر، ١٣٩٧.

فهرس المطالب

- كلمة المؤلف ٥
- الفقه الإسلامي في العصر الحاضر ٥
- لماذا اخترنا «تحرير الوسيلة»؟ ٧

القول: في الرضاع / ٩

- أدلة نشر الحرمة بالرضاع ١٠
- الأول: في بيان معنى هذه القاعدة ١٣
- الثاني: حول سعة هذه القاعدة ١٣
- الثالث: في عدم شمولها للشك في الشروط ١٤
- الرابع: في تأسيس الأصل هنا ١٥
- الشرط الأول: حصول اللبن من وطء جائز شرعاً ١٦
- تعيين مراد الخاصة والعامّة من «لبن الفحل» ١٩
- صور اللبن الخارج من ندي المرأة وأحكامها ٢٠
- عدم نشر الحرمة بالزنا ٢١
- حكم اللبن الحاصل من سبق الماء من دون دخول ٢٣
- حكم اللبن الحاصل من وطء الشبهة ٢٤

- ٢٥ حكم اللبن الحاصل من وطء جائز شرعاً
- ٢٧ حكم حصول اللبن بعد ولادة الطفل
- ٢٨ بقيت هنا أمور
- ٢٨ الأول: في عدم الفرق بين أنحاء الولادة
- ٢٨ الثاني: في حكم لبن الولد المستنسخ
- ٢٩ الثالث: في لبن الولادة الناشئة عن زرع النطفة في الرحم
- ٣١ أحكام صور المسألة
- ٣٣ أدلة القول بالاشتراط
- ٣٥ أدلة القول بعدم الاشتراط
- ٤١ أدلة اعتبار هذا الشرط
- ٤٦ عدم اعتبار الحولين في ولد المرضعة
- ٤٧ حول فتوى بعض المخالفين بارتضاع الرجل من ثدي الأجنبية
- ٥٠ الأول: في حكم ما إذا شك في مضي الحولين
- ٥١ الثاني: فيما إذا تمت الرضعة الأخيرة مع تمام الحولين
- ٥١ الثالث: في بيان المقدار الواجب من الرضاع
- ٥٥ دور الرضاعة في سلامة الطفل
- ٥٩ المقامات التي يجب البحث عنها
- ٥٩ المقام الأول: في استعراض الأقوال في المسألة
- ٥٩ المقام الثاني: في عدم كفاية المسمى
- ٦٣ المقام الثالث: في بيان أنواع الكمية
- ٦٣ الأول: الأثر
- ٦٥ الثاني: الزمان
- ٦٨ الثالث: العدد

- ٧٢ المقام الرابع: في أن الكميّات الثلاث هل كلّها أصول؟
- ٧٥ المقام الخامس: أن هذه الأمور الثلاثة هل هي متّفقة في النتيجة أو مختلفة؟
- ٧٦ المقام السادس: في كيفية العلم بحصول الأثر مع أنه أمر خفي عادة.
- ٧٧ لزوم استناد الأثر إلى اللبن مستقلاً.
- ٧٨ كون المدار على التأثير العرفي المحسوس لأهل الخبرة.
- ٨٠ الفرع الأوّل: أن لا يتعدّى بغير اللبن.
- ٨١ الفرع الثاني: في كفاية التليفق.
- ٨٣ الشرط الأوّل: كمال كلّ رضعة.
- ٨٥ الشرط الثاني: التوالي.
- ٨٩ الشرط الثالث: اتّحاد المرضعة في جميع العدد.
- ٨٩ الشرط الرابع: اتّحاد الفحل.
- ٩١ الأخبار الخاصّة الدالّة على اعتبار اتّحاد الفحل.
- ٩٤ الروايات الدالّة على عدم اعتبار اتّحاد الفحل وجوابها.
- ٩٦ حول مختار الطبرسي في المقام.
- ١١٧ الأوّل: عدم جواز نكاح أبي المرتضع في أولاد صاحب اللبن نسباً ورضاعاً.
- ١٢١ الثاني: حرمة بنات المرضعة من النسب على أبي المرتضع.
- ١٢٣ الثالث: حلّية أولاد الفحل والمرضعة على أخي المرتضع.
- ١٢٨ الفرع الأوّل: في إرضاع بعض محارم الرجل لزوجه الصغيرة.
- ١٢٩ الفرع الثاني: في إرضاع زوجته الكبيرة للصغيرة.
- ١٤٤ الكلام في استحقاق المهر.
- ١٥٠ الكلام في ضمان المهر.
- ١٥١ الأوّل: فيما لو انفردت المرتضعة بالارتضاع.
- ١٥٢ الثاني: فيما لو كان الرضاع بفعل الصغيرة مع علم الكبيرة وعدم منعها.

- الثالث: فيما إذا كانت الكبيرة متولّية للرضاع لضرورة..... ١٥٢
- الرابع: في حكم إكراه الكبيرة..... ١٥٣
- مسألة عموم المنزلة..... ١٥٥
- تأريخ هذه المسألة..... ١٥٥
- أمثلة عموم المنزلة..... ١٥٧
- أدلة الناقلين لعموم المنزلة..... ١٦٠
- أدلة القائلين بعموم المنزلة..... ١٦١
- الأوّل: في استعراض أدلة أخرى على نفي عموم المنزلة..... ١٦٤
- الثاني: حول كلام المحقّق الثاني..... ١٦٥
- حكم شهادة النساء في أبواب الرضاع..... ١٧٢
- الكلام في العدد..... ١٧٩
- البحث عن شهادة النساء في غير الرضاع شهادة النساء في غير الرضاع..... ١٨١
- الأوّل: قبول شهادتهنّ في مختصّات النساء..... ١٨١
- الثاني: شهادة النساء في الحدود..... ١٨٢
- الثالث: شهادة النساء في القصاص والديات..... ١٨٧
- الرابع: شهادتهنّ في الحقوق والأموال..... ١٩٠
- الخامس: شهادة النساء في النكاح..... ١٩٤
- السادس: شهادة النساء في الطلاق..... ١٩٧
- فلسفة الفرق بين الرجال والنساء في الشهادة..... ١٩٨

القول: في المصاهرة وما يلحق بها / ٢٠٧

- حول تعريف المصاهرة..... ٢٠٧
- حرمة معقودة الأب على الابن وبالعكس..... ٢١٠

- الأول: الآيات الدالّة على الحرمة..... ٢١١
- الثاني: الروايات الدالّة على الحرمة..... ٢١٣
- الروايات المعارضة..... ٢١٤
- حرمة أمّ الزوجة على الزوج مؤبداً..... ٢١٧
- حول عدم اشتراط الدخول بالبنت في حرمة الأمّ..... ٢١٨
- الأقوال في المسألة..... ٢١٨
- الاستدلال بالآية الشريفة: (حرّمت عليكم أمهاتكم)..... ٢١٩
- حول الروايات الواردة في هذا المجال..... ٢٢٠
- الروايات المستدلّ بها على خلاف قول المشهور..... ٢٢٢
- الإشكال في صحّة نكاح الصغيرة غير القابلة للاستمتاع بها..... ٢٢٤
- حول حرمة الربيبة..... ٢٢٦
- الفرع الأول: حرمة الربيبة عيناً مع الدخول بأُمّها..... ٢٢٦
- عدم اشتراط كون الربيبة في حجر الرجل..... ٢٢٧
- الطائفة الأولى: الروايات الدالّة على شرطية الدخول..... ٢٢٨
- الطائفة الثانية: ما تدلّ على عدم الفرق بين المرثاة في الحجر وغيرها..... ٢٢٩
- الفرع الثاني: حرمة الربيبة جمعاً مع عدم الدخول بأُمّها..... ٢٣٠
- حرمة بنت الزوجة المولودة بعد التزويج..... ٢٣٢
- حول ترتّب الحرمة على الزنا ووطء الشبهة..... ٢٣٤
- أدلّة القائلين بعموم التحريم..... ٢٣٦
- الروايات الدالّة على الجواز..... ٢٤٠
- مقتضى الجمع بين الروايات المانعة والمجوّزة..... ٢٤٢
- عدم الفرق بين الزنا في القبل والدبر في الحكم..... ٢٤٦
- إشارة إلى اختلاف حكم الوطء دبراً وقبلاً في الأبواب الفقهية..... ٢٤٨

- ٢٤٩ حكم العلم بالزنا مع الشك في سبقه على العقد
- ٢٥١ حول ما يورثه اللمس والنظر من التحريم
- ٢٥٢ الأقوال في المسألة
- ٢٥٣ الروايات الواردة في المسألة
- ٢٥٦ مقتضى الجمع بين الروايات
- ٢٥٧ عدم تحريم الحرّة المنظورة أو الملموسة حراماً
- ٢٥٩ حول نكاح بنت الأخ والأخت على العمّة والخالة
- ٢٦٣ حول الروايات الواردة عن طرق العمّة
- ٢٦٥ بيان الأقوال فيما إذا عقد عليهما من دون استئذان العمّة والخالة
- ٢٦٨ تسوية العليا والدنيا من العمّة والخالة في الحكم
- ٢٦٩ شمول الحكم للعمّة والخالة الرضاعيتين
- ٢٧٠ رجوع العمّة والخالة عن الإذن السابق
- ٢٧١ اعتبار إذن العمّة والخالة ليس حقاً قابلاً للإسقاط
- ٢٧٤ حكم الشك بين سبق عقد الأخ والأخت على العمّة والخالة والعكس
- ٢٧٥ جواز العقد على بنتي الأخ والأخت بعد طلاق العمّة والخالة بائناً
- ٢٧٧ حرمة الجمع بين الأختين في النكاح
- ٢٨٤ حكم التزوُّج بالأختين مع الجهل بالسابق منهما
- ٢٨٧ حكم المهر في صورة طلاق الأختين
- ٢٨٨ قاعدة العدل والإنصاف
- ٢٩٢ جريان الحكم في المولودة من الزنا
- ٢٩٣ حول نكاح إحدى الأختين في عدّة الأخرى
- ٢٩٧ حكم الجمع بين الفاطميتين
- ٢٩٩ عدم حرمة الزوجة على الزوج بالزنا وعدم وجوب طلاقها

- ٣٠٣ إيجاب الزنا بذات البعل للحرمة الأبدية.
- ٣١٠ حرمة نكاح المزنّي بها في العدة الرجعية على الزاني.
- ٣١٢ حرمة نكاح أمّ الملوّط وبنّته وأخته على اللائط.
- ٣٢١ عدم حرمة النكاح باللواط الطارئ.
- ٣٢٥ حول الشكّ في تحقّق الإيقاب.

القول: في النكاح في العدة وتكميل العدد / ٣٢٧

- ٣٢٧ حرمة نكاح المرأة إذا كانت في عدة الغير.
- ٣٤٠ حول تزويج المرأة المعتدة بالتوكيل.
- ٣٤٣ عدم إلحاق وطء الشبهة والزنا بالتزويج في العدة.
- ٣٤٤ حول تجديد العقد إذا كان في عدة الرجل نفسه.
- ٣٤٦ هل يعتبر كون الدخول في العدة أو يكفي وقوع العقد فيها؟
- ٣٤٩ حكم الشكّ في كون المرأة معتدة أو لا.
- ٣٥١ حكم الشكّ في اجتماع شرائط الحرمة الأبدية.
- ٣٥٢ من المحرّمات الأبدية التزويج بذات البعل.
- ٣٥٨ حكم تزويج المرأة التي لم تشرع في العدة.
- ٣٥٩ حرمة تزويج الدائمة لمن كانت عنده أربع زوجات دائميات.
- ٣٦٣ جواز كون الخامسة فصاعداً متمتعاً بها.
- ٣٦٨ الأوّل: في بيان حكمة تعدّد الزوجات.
- ٣٦٩ الثاني: في دفع المحاذير المتوهّمة.
- ٣٧١ الثالث: في حكمة تشريع المتعة.
- ٣٧٤ جواز تزويج الخامسة عند موت إحدى الأربع.
- ٣٨١ حكم موت الزوجة الرابعة.

- ٣٨٣ حرمة المطلقة ثلاثاً والحرمة الأبديّة في المطلقة تسعاً
- ٣٨٣ المسألة الأولى: في حرمة المطلقة ثلاثاً
- ٣٨٧ المسألة الثانية: في حرمة المطلقة تسعاً مؤبداً

القول: في الكفر / ٣٩١

- ٣٩١ صور تزويج الكافر والكافرة مع المسلم والمسلمة
- ٣٩٢ حول دليل الحرمة مطلقاً
- ٣٩٧ نظرة في الروايات الواردة في المقام
- ٤٠٤ حول التفصيل بين الدائم والموقّت
- ٤٠٧ نكاح المجوسية والصابئة
- ٤٠٩ بحث حول عقائد المجوس وأحكامهم
- ٤١٥ بحث حول أنّ الصابئة من أهل الكتاب
- ٤٢١ حول نكاح الكفار
- ٤٢٧ حكم إسلام الزوج مع بقاء الزوجة على الكفر
- ٤٣٢ حكم إسلام الزوجة مع بقاء الزوج على الكفر
- ٤٣٩ أحكام ارتداد الزوجين
- ٤٤٠ الاعتراض على قتل المرتدّ في زماننا وجوابه
- ٤٤٤ رجوع إلى أصل المسألة
- ٤٤٩ حكم العدة في ارتداد الزوج
- ٤٥٠ حكم نكاح النواصب والغلاة
- ٤٥٤ المراد بالنواصب
- ٤٥٨ المراد بالمُعالي
- ٤٦٠ حكم نكاح المؤمن مع المخالفين

٤٦١	الحكم بإسلام المخالفين
٤٧٠	رجوع إلى أصل المسألة
٤٧٣	عدم اشتراط تمكن الزوج من النفقة
٤٧٨	حكم عدم إنفاق الزوج مع العجز والقدرة
٤٨١	في الشرائط المعتبرة في الكفائة
٤٨٢	في جواز نكاح الهاشمي بغير الهاشمي
٤٨٤	حكم التزويج في حال الإحرام
٤٨٨	جواز رجوع المحرم في العدة الرجعية
٤٨٩	في سبب اللعان للتحريم
٤٩٠	في حكم نكاح الشغار

القول: في النكاح المنقطع / ٤٩٣

٤٩٣	الكلام في النكاح المنقطع
٤٩٤	المقام الأول: في تعريف نكاح المتعة
٤٩٦	المقام الثاني: في بيان الأقوال في المتعة
٤٩٨	المقام الثالث: في بيان الدليل على إباحتها
٥٠٨	المقام الرابع: دعوى نسخ المتعة وجوابها
٥١٤	المقام الخامس: في حكمة هذا الحكم وفلسفته
٥١٥	نكاح المسيار
٥٢٠	النكاح بقصد الطلاق
٥٢٢	المقام السادس: في لزوم قطع أيدي الفسقة عن العبث بالمتعة
٥٢٤	المقام السابع: في اختلاف حكم المتعة بحسب الأشخاص
٥٢٧	أركان النكاح المنقطع

- ألفاظ الإيجاب والقبول في النكاح المنقطع ٥٣١
- حكم التمتع بالكفار ٥٣٤
- لا يجمع بين العمّة و بنت أخيها ولا على الخالة و بنت أختها ٥٣٦
- فيما يتعلّق بالمهر في النكاح المنقطع ٥٣٧
- حكم المطالبة بالمهر بمجرد العقد في النكاح المنقطع ٥٤١
- حكم تبين فساد العقد الموقت ٥٤٦
- المراد بمهر المثل هنا ٥٥٠
- فيما يتعلّق بالأجل في النكاح المنقطع ٥٥٢
- حول اعتبار اتصال المدّة بالعقد ٥٦٢
- حول تجديد العقد على المتمتع بها قبل انقضاء الأجل ٥٦٧
- أدلة قول المشهور ٥٦٨
- أدلة المجوزين ٥٧١
- جواز كل شرط سائغ في النكاح المنقطع ٥٧٥
- فيما يتعلّق بالعزل في النكاح المنقطع ٥٨٠
- الحكم الأول: جواز العزل من دون إذنها ٥٨٠
- الحكم الثاني: إلحاق الولد بالفراش هنا مع احتمالها ٥٨٣
- الحكم الثالث: إمكان نفي الولد في المنعة بدون حاجة إلى اللعان ٥٨٦
- عدم وقوع الطلاق على المتمتع بهما ٥٨٨
- فيما يتعلّق بالتوارث في النكاح المنقطع ٥٩٠
- فيما يتعلّق بالعدّة في النكاح المنقطع ٥٩٩
- عدّة الحائض التي هي في سنّ من تحيض وتحيض ٦٠٠
- حكم من لا تحيض وهي في سنّ من تحيض ٦٠٨
- حكم ما إذا كانت حاملاً ٦٠٩

- ٦١١ حكم عدّة المتمتعّ بها المتوفّي عنها زوجها
- ٦١٥ فيما يستحبّ في المتمتعّين
- ٦٢١ حكم التمتعّ بالزانية
- ٦٢١ حول أدلّة الحرمة
- ٦٢٦ حول أدلّة القول بالجواز
- ٦٢٧ حول وجه الجمع بين الروايات المانعة والمرخّصة
- ٦٢٩ حول الروايات المفصلة
- ٦٣٠ المسألة الأولى: حول وجوب استبراءها بحيضة
- ٦٣٢ المسألة الثانية: حول جواز تمتّع البكر
- ٦٣٣ مصادر التحقيق
- ٦٤٥ فهرس المطالب