منهاج الناسك

إلى

دولة المناسك

تقريرات أبحاث آية الله
الشيخ محمد علي الغروي القزويني

بقلم
السيد جعفر الحسيني

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

منهاج الناسك

إلى

أولة المناسك

الجزء الثالث


شبكة الفكر
alfeker.net

منهاج الناسك

إلى

أدلة المناسك

تقرير الأبحاث آية الله

الشيخ علي المروجي القزويني

بقلم

السيد جعفر الحسيني

الجزء الثالث

سرشناسه :حسینی ، جعفر، ۱۳۲۳-
عنوان و نام پدیدآور :منهاج الناسک الی ادلة المناسک/ تقریرا لابحاث آیةالله الشیخ علی‌المروجی‌القزوینی، بقلم‌جعفرالحسینی.
مشخصات نشر : قم: پرهیزکار، ۱٤۲۲ق .=۱۳۸۰.
مشخصات ظاهری :٤ ج.
شابک : دوره: 964-7688-01-6
شابک ج/۳ : 978-964-535-213-2
یاداشت :عربی
یادداشت :ج.۳(چاپ اول ۱۳۸۸)(فیپا).
یادداشت :جلد سوم توسط دارالتفسیر منتشر شده است.
یادداشت : کتابنامه
موضوع :حج
موضوع :حج -- رساله عملیه .
شناسه افزوده :مروجی ،علی
رده بندی کنگره: :۸م ٤۳ ح/۱۸۸/۸ BP
رده بندی دیویی :۳۵۷/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی:۳۲٦۷ -۸۱م
سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران
ادارهٔ کل پردازش و سازماندهی فیپا

منشورات دارالتفسير

منهاج الناسك الى ادلّة المناسك ج/۳

تقريراً لأبحاث آية اللّه الشيخ علي المروّجي القزويني

المؤلف: السيد جعفر الحسيني

الطبعة: الاولى

المطبعة:وفا

تاريخ النشر: ۱۳۸۸ هـ.ش - ۱۴۳۰هـ.ق

الكمية:۱۰۰۰ نسخة

رقم الايداع الدولى:۲-۲۱۳-۵۳۵-۹۶۴-۹۷۸

قم ـ خيابان معلم ـ ميدان روح‌الله ـ انتشارات دارالتفسير

تلفن:۷۷۴۴۲۱۲-۰۲۵۱- فاكس:۷۷۴۱۶۲۱-۰۲۵۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد خاتم النبيين وعلى آله الطاهرين وبعد فقد عرض علي العلامة الفاضل حجة الاسلام والمسلمين السيد جعفر عبد الجليل الحسيني دامت بركاته الجزء الثالث من كتابه منهاج الناسك تقريراً لأبحاثنا على مناسك الحج لاستاذنا الأعظم آية الله العظمى السيد ابو القاسم الخوئي قدس سره، فوجدته محيطاً بتفاصيل البحث ودقائقه عارفاً بآرائنا وقد كتبه ببيان واضح حسن وبذل فيه جهداً يشكر عليه مما ادخل السرور علي ببلوغه هذا المبلغ من العلم والفضل وانى ابارك له هذه الموهبة والمرتبة العلية التي لا ينالها الا ذو حظ عظيم، وأرجو أن لا ينساني من الدعاء كما لن أنساه، وأسأل الله العلي القدير أن يمده بدوام التوفيق والتسديد انه ولي التوفيق.

في ٩ شهر جمادى الاول ١٤٣٠

الاحقر علي المروجي القزويني



مقدّمة المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد خاتم النبيّين وآله الطيّبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

وبعد: فإنّ من منن الله (سبحانه وتعالى) عليَّ أن وفّقني لطباعة (الجزء الثالث) من كتاب «منهاج الناسك إلى أدلّة المناسك» الذي هو تقرير لبحث أُستاذنا سماحة آية الله الحاجّ الشيخ علي المروجيّ القزوينيّ (دامت بركاته) على مناسك الحجّ لآية الله العظمى المرحوم سماحة السيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي قدس سره.

فأسأل الله (سبحانه وتعالى) أن يجعله في ميزان أعماله وأعمالي، وأن يمُنَّ علينا وعلى الجميع بالتوفيق والسداد، إنّه وليّ التوفيق.

جعفر عبد الجليل الحسيني

قم المقدّسة

غرّة جمادى الأُولى عام ١٤٣٠ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

تروك الإحرام

قلنا فيما سبق : إنّ الإحرام يتحقّق بالتلبية أو الإشعار أو التقليد، ولا ينعقد الإحرام بدونها وإن حصلت منه نيّة الإحرام، فإذا أحرم المكلّف حرمت عليه أُمور، وهي خمسة وعشرون[1]، كما يلي:

---

(١) أقول : في عدد محرّمات الإحرام أقوال :

الأوّل : ما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره من : كونها خمسة وعشرين[1].

الثاني : ما ذهب إليه المحقّق قدس سره في الشرائع من : كونها عشرين[2].

الثالث : ما نسبه صاحب الجواهر قدس سره إلى الدروس من : كونها ثلاثة وعشرين[3].

الرابع : ما في الإرشاد من : كونها ثمانية عشر[4].

١ ـ الصيد البرّي. **٢ ـ مجامعة النساء.**

٣ ـ تقبيل النساء. **٤ ـ لمس المرأة.**

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٢٧٧.

(٢) الشرائع ١ : ١٨٣.

(٣) الجواهر ١٨ : ٢٨٦، ولاحظ الدروس ١ : ٣٥١.

(٤) الإرشاد ١ : ٣١٧.

٥ ـ النظر إلى المرأة. ٦ ـ الاستمناء.

٧ ـ عقد النكاح. ٨ ـ استعمال الطيب.

٩ ـ لبس المخيط للرجال. ١٠ ـ التكحّل.

١١ ـ النظر في المرآة. ١٢ ـ لبس الخفّ والجورب للرجال.

١٣ ـ الكذب والسبّ. ١٤ ـ المجادلة.

١٥ ـ قتل القمل ونحوه من الحشرات التي تكون على جسد الإنسان.

١٦ ـ التزيين. ١٧ ـ الادّهان.

١٨ ـ إزالة الشعر من البدن.

١٩ ـ ستر الرأس للرجال، وهكذا الارتماس في الماء حتّى على النساء.

٢٠ ـ ستر الوجه للنساء. ٢١ ـ التظليل للرجال.

٢٢ ـ إخراج الدم من البدن. ٢٣ ـ التقليم.

٢٤ ـ قلع السنّ. ٢٥ ـ حمل السلاح.

١ ـ الصيد البرّي[١].

مسألة (١٩٩): لا يجوز للمحرم ـ سواء كان في الحلّ أو الحرم ـ صيد الحيوان البرّي أو قتله[٢]،

الخامس: ما في النافع والتبصرة من: كونها أربعة عشر[١].

ولكلٍّ وجه ستعرفه إن شاء الله (تعالى)، كما ستعرف القول الحقّ عند بسط الكلام في محرّمات الإحرام.

(١) أقول: إنّ محرّمات الإحرام علىٰ ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يكون مشتركاً بين الرجل والمرأة.

الثاني: ما يختصّ بالرجل.

الثالث: ما يختصّ بالمرأة.

والصيد من المحرّمات التي يشترك فيها كلّ من الرجل والمرأة، كما هو مقتضى إطلاق الروايات الواردة في الباب.

(٢) أمّا حرمة الصيد فلا خلاف فيها[٢]، وقد دلّ عليها الكتاب العزيز، قال الله (سبحانه): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[٣]، وقال (سبحانه): ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾[٤].

---

(١) المختصر النافع: ٨٤، التبصرة: ٧٤.

(٢) لاحظ: المستند ١١: ٣٣٨، الجواهر ١٨: ٢٨٦.

(٣) المائدة ٥: ٩٥.

(٤) المائدة ٥: ٩٦.

سواء كان محلّل الأكل أم لم يكن (١).

كما دلّت عليها الروايات الكثيرة:

(منها): صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تستحلّنّ شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم...»(١).

و(منها): صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «واجتنب في إحرامك صيد البرّ كلّه...»(٢).

و(منها): صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إذا فرض على نفسه الحجّ ثمّ أتمّ التلبية فقد حرم عليه الصيد وغيره...»(٣)، فإنّ المستفاد من إطلاقها حرمة الصيد على المحرم، سواء كان في الحلّ أم الحرم.

وأمّا حرمة القتل فتدلّ عليه الآية الكريمة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ**﴾(٤)، وتدلّ عليها أيضاً جملة من النصوص، وسنكتفي بذكر واحد منها، وهو ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «ثمّ اتّق قتل الدواب كلّها، إلّا الأفعى والعقرب والفأرة...»(٥).

(١) ذكر المحقّق النراقي قدس سره (٦) أقوالاً ثلاثة في هذا الفرع:

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١: ٥.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١: ٧.

(٤) المائدة ٥: ٩٥.

(٥) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٢.

(٦) المستند ١١: ٣٤٤.

.....

الأوّل: حرمة صيد الحيوان البرّي أو قتله مطلقاً سواء كان محلّل الأكل أم لم يكن، كما عن: الشرائع، والتذكرة، وجملة من كتب الفاضل، وجمع من المتأخّرين، وعن الراوندي أنّه مذهبنا[١].

الثاني: اختصاص حرمة الصيد بالحيوان محلّل الأكل، وعدم تحريم صيد الحيوان محرّم الأكل مطلقاً، كما عن مفاتيح الفيض الكاشاني، بل حكى عنه نسبة هذا القول إلى الأكثر[٢].

الثالث: التفصيل في الحيوان المحرم أكله بين ما ثبتت الكفّارة فيه كالأصناف الثمانية، وهي: الأسد، والثعلب، والأرنب، والضبّ، واليربوع، والقنفذ، والزنبور، والعظاية ـ وهي دويبة صغيرة ملساء من فصيل الضبّ ـ وبين غيرها، فيحرم الصيد في الأوّل دون الثاني[٣].

أمّا القول الأوّل فقد استدلّ له بإطلاق النهي عن الصيد، فإنّه يشمل كلّ حيوان ممتنع بالأصالة سواء كان ممّا يؤكل لحمه أم لم يكن، كقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾[٤]، فإنّ إطلاقه يشمل الحيوان مأكول اللحم وغيره، وكذا الروايات المتقدّمة الدالّة علىٰ حرمة الصيد، كقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «ولا تستحلّنّ شيئاً من الصيد وأنت حرام...»[٥]، وكقوله في صحيحة

---

(١) الشرائع ١: ٢٨٣، التذكرة ١: ٣٢٨، المنتهى ٢: ٨٠٠، المسالك ١: ١٣٢، فقه القرآن ١: ٣٠٦.

(٢) المفاتيح ١: ٣١٩، وقد حكي عنه في المستند ١١: ٣٤٨.

(٣) كالشهيد الثاني في المسالك ١: ١٣٣.

(٤) المائدة ٥: ٩٦.

(٥) الوسائل تروك الإحرام ١: ١.

.....

عمر بن يزيد: «واجتنب في إحرامك صيد البرّ كلّه...»[١]، وكقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «إذا فرض على نفسه الحجّ ثمّ أتمّ التلبية فقد حرم عليه الصيد...»[٢]، فإنّها بإطلاقها تشمل الحيوان المأكول اللحم وغير مأكول اللحم، وكذا حرمة القتل فإنّها تعمّ الحيوان محلّل الأكل وغيره؛ لإطلاق قوله (سبحانه): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[٣]، وإطلاق قوله عليه السلام في رواية معاوية بن عمّار المتقدّمة: «ثمّ اتّق قتل الدوابّ كلّها، إلّا الأفعى والعقرب والفأرة...»[٤]، وقوله عليه السلام في رواية عبدالله بن سنان: «لا يذبح الصيد في الحرم وإن صيد في الحلّ»[٥]، وقوله عليه السلام في رواية حريز: «كلّ ما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيّات وغيرها فليقتله...»[٦]، الدالّ بمفهومه علىٰ عدم جواز قتل ما لا يخاف المحرم على نفسه سواء كان ممّا يؤكل لحمه أم لم يكن، وكقوله عليه السلام في رواية حريز: «المحرم يذبح الإبل والبقر والغنم، وكلّ ما لم يصفّ من الطير، وما أحلّ للحلال أن يذبحه في الحرم وهو مُحرم في الحلّ والحرم»[٧]، وغير ذلك من الروايات.

وأمّا القول الثاني ـ وهو ما حكي عن صاحب المفاتيح قدس سره من نسبته

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١: ٥.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١: ٧.

(٣) المائدة ٥: ٩٥.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٢.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٠: ١.

(٦) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨١: ١.

(٧) الوسائل تروك الإحرام ٨٢: ٣.

.....

اختصاص حرمة الصيد بالحيوان المأكول اللحم إلى الأكثر[١] ـ فقد استدلّ عليه بوجوه:

الأوّل: أنّ الحيوان المحرّم الأكل لا يطلق عليه عنوان الصيد.

وفيه: أنّ الصيد يُطلق لغةً[٢] وعرفاً على كلّ حيوان ممتنع بالأصالة.

الثاني: أنّ قوله (سبحانه): ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾[٣] يدلّ على ذلك بظاهره؛ لأنّ الصيد الوارد فيه بمعنى المصيد، وهو الحيوان المصطاد، ومن الواضح أنّ تحريم كلّ شيء ظاهر عرفاً في تحريم أوضح منافعه، فيكون المراد من حرمة الصيد في الآية حرمة أكله، كما أنّه إذا قيل: (يحرم الملبوس)، يكون المراد حرمة لبسه، فلا يشمل ما كان أكله حراماً؛ ضرورة أنّ الآية الدالّة على الحرمة واردة في مقام بيان وظيفة المحرم، وتدلّ على أنّه يحرم عليه ذلك بعنوان كونه محرماً، وذلك بقرينة قوله (سبحانه): ﴿مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾؛ لوضوح أنّ الحيوان غير مأكول اللحم يحرم أكله مطلقاً سواء كان المكلّف محرماً أو محلّاً، فإنّ ما كان أكله حراماً لا اختصاص له بحال الإحرام.

واحتمل كاشف اللثام قدس سره كون المتبادر من الآية خصوص الحيوان المحلّل الأكل، وذكر: أنّ أصالتي الحلّ والبراءة مؤيّدتان لهذا المعنى[٤].

ولعلّ منشأ التبادر هو: تقييد حرمة الصيد في الآية بقوله (سبحانه): ﴿مَا

---

(١) المفاتيح ١: ٣١٩، وقد حكي عنه في المستند ١١: ٣٤٨.

(٢) لاحظ مجمع البحرين ٣: ٨٩.

(٣) المائدة ٥: ٩٦.

(٤) لاحظ كشف اللثام ٥: ٣٢١.

.....

دُمْتُمْ حُرُماً﴾، فإنّه كالصريح في التحريم في خصوص حال الإحرام، مع أنّ الحيوان محرّم الأكل لو كان ممّا يحرم صيده أيضاً لم يكن وجه لتقييد الحرمة بحال الإحرام؛ لأنّ ما لا يؤكل لحمه يحرم أكله مطلقاً بلا فرق بين كونه مُحرماً أو محلّاً، فيكون قوله (سبحانه): ﴿مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾ لغواً.

وفيه:

أوّلاً: أنّ كون الصيد الوارد في الآية بمعنى المصيد لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ حمل المصدر على اسم المفعول خلاف الظاهر، والمعنى المُراد من الصيد هو نفس عملية الصيد، أي: الاصطياد، فإنّ الحكم التكليفي إنّما يتعلّق بأفعال المكلّفين، ولا تكون الأعيان متعلّقاً له، كما لا يخفى.

والشاهد على إرادة المعنى المصدري من الصيد صدر الآية الشريفة: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾[1]، فإنّ المراد من الصيد في هذه الآية المعنى اللغوي بلا أدنىٰ ريب في ذلك؛ إذ لو كان المراد من ﴿صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ الحيوان المصيد لا يبقى مجال لقوله (سبحانه): ﴿وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾، وما أحلّ في الصدر نفس ما حرّم بعد ذلك بقوله (سبحانه): ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾، ويكون معنى الآية الشريفة حلّية الاصطياد من البحر مطلقاً وحرمة الاصطياد من البرّ حال الإحرام، وأمّا في غير هذا الحال فلا يحرم الاصطياد من البرّ.

وثانياً: لو توافقنا جدلاً بأنّ المراد من الصيد المصيد، إلّا أنّ المصيد يطلق

---

(١) المائدة ٥: ٩٦.

.....

على الحيوان الممتنع بالأصالة، كما ذكره صاحب المجمع[١]. وعليه فالمراد من قوله (سبحانه): ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ﴾ هو حرمة أخذه والاستيلاء عليه، وذلك بتناسب الحكم والموضوع سواء كان ممّا يؤكل لحمه أم لا، ولا يُراد منه حرمة أكله كي يكون مختصّاً بما يُؤكل لحمه.

وإن أبيت ما ذكرناه، فلا أقلّ من كونه مساوياً للاحتمال الآخر، والنتيجة: لا تصلح الآية الشريفة للحكم بحرمة صيد خصوص الحيوان المأكول اللحم.

وثالثاً: إنّ غاية ما يستفاد من الآية الشريفة علىٰ تقدير كون المراد من الصيد المصيد هو عدم دلالتها على التعميم، ولا يستفاد منها الاختصاص بمأكول اللحم، فيتمسّك لإثبات حرمة اصطياد غير مأكول اللحم بإطلاق الأخبار.

وإن شئت قلت: إنّ الآية لا تدلّ على أكثر من كون الحيوان محلّل الأكل يحرم صيده حال الإحرام، ولا يستفاد منها حلّية وجواز صيد الحيوان محرّم الأكل؛ لكونها ساكتة عن بيان الحكم من هذه الجهة، فيدخل الحيوان المحرّم الأكل تحت العموم المستفاد من قوله عليه السلام: «اتّق قتل الدواب كلّها...»[٢].

الثالث: أنّ الأدلّة منصرفة عن الحيوان غير مأكول اللحم.

وفيه: أنّها دعوى مجرّدة لا يسندها دليل.

الرابع: أنّ صيد الحيوان غير مأكول اللحم لا يترتّب عليه الفداء، وهذا دليل على جواز صيده؛ ضرورة أنّ صيده لو كان محرّماً لترتّب على ذلك الفداء.

وفيه: أنّه لم يقم دليل علىٰ وجود الملازمة بين عدم ترتّب الفداء وجواز

---

(١) مجمع البحرين ٣: ٨٩. وانظر القاموس المحيط ١: ٣٢٠.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٢.

.....

الصيد، حتّى يكون عدم وجوب الكفّارة على صيد حيوان دليلاً على عدم حرمة صيده.

ونُسب إلى صاحب الرياض﵀: بأنّ التلازم بين عدم ثبوت الكفّارة وبين جواز الصيد يستفاد من الآية والروايات..

أمّا الآية فمن قوله (سبحانه): ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ...﴾، فإنّ مقتضى ظهور الآية هو أنّ حرمة الصيد مختصّة بما فيه جزاء بالمثل، وليس ذلك إلّا في الحيوان المحلّل الأكل، ومحرّم الأكل لا يكون الفداء فيه واجباً فيما إذا اصطاده، وعليه فالحرمة مختصّةٌ بالحيوان المأكول اللحم.

وأمّا الروايات فمن ذيل صحيحة الحلبي: «... فإنّ فيه فداء لمَنْ تعمّده»، وذيل صحيحة ابن حازم: «... ليس هذا مثل هذا يرحمك الله، إنّ ذلك عليه»، فإنّ المستفاد منهما أنّ الفداء ثابت لكلّ ما يتعلّق به النهي على المحرم، وحيث لا يمكن الأخذ به فلا مناص من الالتزام بأحد أمرين: أحدهما: تخصيص الصيد بالحيوان المحلّل الأكل، والآخر: وجوب الفداء في بعض ما يحرم صيده. وعليه فلا علم لنا بتحقّق عموم لحرمة الصيد[1].

وفيه:

أوّلاً: ـ على تقدير تسليم اقتضاء الأدلّة التي ذكرها﵀ ثبوت الحكم بالحرمة لخصوص الحيوان المحلّل الأكل ـ أنّ الأدلّة المذكورة لا تدلّ على عدم حرمة صيد ما لا يؤكل لحمه؛ إذ ليس لها مفهوم، فإنّ غاية ما يُقال: إنّ الأدلّة التي

(١) لاحظ الرياض ٧: ٢٦٣ و ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

.....

ساقها قاصرة الشمول للحيوان المحرّم الأكل، وهذا لا ينافي ثبوت الحرمة فيه بدليل آخر، فإنّ الدليل غير منحصر بما ذكره؛ لوجود أخبار أُخر تدلّ بالعموم أو الإطلاق على المدّعى، كقوله عليه السلام: «اتّق قتل الدواب كلّها...»[١]، وقوله عليه السلام: «لا تستحلّنّ شيئاً من الصيد...»[٢]، وغيرهما.

وثانياً: أنّ الأخبار الخاصّة قد دلّت على ثبوت الجزاء في بعض أصناف الحيوان المحرّم الأكل أيضاً، كرواية الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الأرنب يصيبه المحرم؟ فقال: «شاة ﴿هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾»[٣]، ورواية البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن مُحرم أصاب أرنباً أو ثعلباً فقال: «في الأرنب دم شاة»[٤]، وغيرهما[٥].

فما أفاد ـ من: أنّ صيد غير مأكول اللحم لا يترتّب عليه الفداء ـ غير تامّ.

وثالثاً: نحن لا نقبل الملازمة بين عدم ثبوت الكفّارة، وبين عدم ثبوت الحرمة؛ لأنّ الكفّارة ليست من لوازم الحرمة، كي يدلّ عدم ثبوت الكفّارة على عدم الحرمة، كما يشهد له سقوط الكفّارة عمّن عاد في الصيد متعمّداً، فإنّ قوله

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١: ٥.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤: ٢.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤: ١.

(٥) كرواية أحمد بن محمّد، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم أصاب أرنباً أو ثعلباً، فقال: «في الأرنب شاة».

ورواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قتل ثعلباً، قال: «عليه دم»، قلت: فأرنباً؟ قال: «مثل ما في الثعلب». (الوسائل كفّارات الصيد ٤: ٣ ـ ٤).

.....

(عزّ وجلّ): ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللهُ مِنْهُ﴾[١] صريح في حرمة العود للصيد وأنّ مَن عاد فإنّ الله (سبحانه) سينتقم منه، ومع ذلك لا كفّارة على مَن عاد وأصاب صيداً.

ورابعاً: أنّ النهي في بعض الأخبار وإن ورد على الصيد، لكنّه في جملة منها ورد على الدوابّ، وما ثبت فيه الملازمة هو الأوّل دون الثاني، ونحن نتمسّك بالثاني.

وما ذكرناه يستفاد من كلام صاحب المدارك ﷺ أيضاً، حيث ذكر: أنّ التلازم بين ثبوت الكفّارة والحرمة ممنوعٌ؛ لأنّ لزوم الكفّارة ليس من لوازم الحرمة، كما يشهد به سقوط الكفّارة عمّن عاد في الصيد متعمّداً.

ثمّ قال: (وذكر الشارح: أنّ التعميم غير مراد للمصنّف ﷺ، بل الظاهر من مذهبه أنّه لا يحرم من غير المأكول سوى الثعلب والأرنب والضبّ واليربوع والقنفذ والزنبور).

وأورد عليه: بأنّ أقصىٰ ما يدلّ عليه كلام المصنّف ﷺ إباحة قتل الأفعى والعقرب والفأرة، وعدم وجوب الكفّارة بقتل ما عدا هذه الأنواع الستّة من أفراد غير المأكول، ولا يلزم من ذلك إباحة قتله.

ثمّ قال ﷺ: (ونقل عن أبي الصلاح[٢] التصريح بتحريم قتل جميع الحيوان ما لم يخف منه أو يكن حيّة أو عقرباً أو فأرة. ومراده بالحيوان الممتنع قطعاً؛ للنصّ والإجماع على جواز ذبح غيره، كما سيجيء بيانه. وعلى هذا فيكون مطابقاً لما اقتضاه كلام المصنّف هنا من التعميم، ويدلّ عليه إطلاق قوله

---

(١) المائدة ٥: ٩٥.

(٢) الكافي في الفقه: ٢٠٣.

كما لا يجوز له قتل الحيوان البرّي وإن تأهّل بعد صيده[١].

(سبحانه): ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[١]، وقول الصادق عليه السلام في صحيحة معاوية ابن عمّار: «ثمّ اتّق قتل الدوابّ كلّها، إلّا الأفعى والعقرب والفأرة...»[٢]، وفي مرسلة حريز: «كلّ ما خاف المحرم على نفسه من السباع والحيّات وغيرها فليقتله، فإن لم يردك فلا ترده»[٣]، وفي حسنة الحلبي: «يقتل في الحرم والإحرام: الأفعى، والأسود الغدر، وكلّ حيّة سوء، والعقرب، والفأرة...»[٤]، وفي رواية عمر بن يزيد: «واجتنب في إحرامك صيد البرّ كلّه...»[٥]).

ثمّ قال قدس سره: (ولا ينافي ذلك عدم ترتّب الكفّارة على قتل بعض أنواع غير المأكول؛ إذ ليس من لوازم التحريم ترتّب الكفّارة، كما هو واضح)[٦].

وقد ظهر من مجموع ما ذكرناه وما ذكره صاحب الحدائق قدس سره عدم تماميّة القول الثالث، وهو التفصيل في الحيوان محرّم الأكل بين ما ثبتت الكفّارة فيه وبين ما لم تثبت فيه.

وأيضاً ظهر تماميّة القول الأوّل، وهو حرمة صيد الحيوان البرّي مطلقاً سواء كان محرّم الأكل أم محلّله.

(١) فُسِّر الصيد المحرّم بصيد كلّ حيوان ممتنع بالأصالة، كما تقدّم ذكره

---

(١) المائدة ٥: ٩٥.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨١: ١، برواية الكليني قدس سره.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨١: ٦.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١: ٥.

(٦) المدارك ٨: ٣١٢ـ٣١٣.

ولا يجوز صيد الحرم مطلقاً وإن كان الصائد محلّاً (١).

مراراً عن مجمع البحرين[١]. وعنوان الحيوان البرّي أيضاً ينطبق على كلّ حيوان ممتنع بحسب طبعه الأوّلي، وتأهّله عرضاً لا يخرجه عن هذا العنوان بحيث يدخله تحت عنوان الحيوان الأهلي، وقد تقدّم نظير ذلك في عنوان الحيوان المأكول اللحم وغير المأكول اللحم، حيث قلنا: إنّ الاضطرار إلى أكل لحم الحيوان غير مأكول اللحم لا يصيّر هذا الحيوان مأكول اللحم، كما أنّ الغصبيّة المُفضية إلى حرمة أكل لحم الحيوان لا تصيّر هذا الحيوان غير مأكول اللحم، وما تأهّل من الحيوان الوحشي لا يصيّره التأهّل حيواناً أهليّاً بل يبقى وحشيّاً.

ولو تنزّلنا عن ذلك بحيث وصل الأمر إلى الشكّ في صدق عنوان الصيد على المتأهّل بالعرض، فإنّ مقتضى الأصل جوازه.

بل يمكن أن يُقال: إنّ مقتضى الدليل الاجتهادي الجواز؛ إذ مقتضى الأدلّة المعتبرة عدم جواز قتل الحيوان البرّي، ومقتضى إطلاقها جوازه حتّى بعد تأهّل الحيوان الوحشي بالعرض؛ لما حقّق في الأُصول من: أنّ إطلاق الدليل المخصّص مقدّم على إطلاق الدليل العامّ.

وممّا ذكرناه ظهر الحال فيما إذا توحّش الحيوان الأهلي بالعرض فإنّ صيده وقتله جائز لعين ما ذكرناه.

(١) لإطلاق جملة من الأخبار:

(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تستحلّنّ شيئاً من

---

(١) مجمع البحرين ٣: ٨٩.

مسألة (٢٠٠): كما يحرم على المحرم صيد الحيوان البرّي، تحرم عليه الإعانة على صيده ولو بالإشارة. ولا فرق في حرمة الإعانة بين أن يكون الصائد محرماً أو محلّاً [١].

الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم...»[١]، الدالّ على حرمة الصيد في حال الإحرام وإن كان في الحلّ، وحرمته في الحرم وإن كان المكلّف محلّاً.

و(منها): ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ألا إنّ الله قد حرّم مكّة يوم خلق السماوات والأرض، فهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة، لا يُنفّر صيدها، ولا يُعضد شجرها...»[٢].

و(منها): ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن قول الله (عزّ وجلّ): ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾، البيت عنى أو الحرم؟ فقال: «مَن دخل الحرم من الناس مستجيراً به فهو آمن من سخط الله (عزّ وجلّ)، ومَن دخله من الوحش والطير كان آمناً من أن يُهاج أو يُؤذىٰ حتّى يخرج من الحرم»[٣].

و(منها): ما رواه محمّد بن مسلم: أنّه سأل أحدهما عليهما السلام عن الظبي يدخل الحرم، فقال: «لا يُؤخذ ولا يُمسّ؛ لأنّ الله (تعالىٰ) يقول: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾»[٤].

(١) الدليل على حرمة الإعانة على صيد الحيوان البرّي جملة من

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٨: ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٨: ٢، والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٨٨: ٣.

.....

الأخبار:

(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تستحلّنّ شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم، ولا تدلّنّ عليه مُحلّاً ولا مُحرماً فيصطاده، ولا تُشر إليه فيُستحلّ من أجلك، فإنّ فيه فداء لمَن تعمّده»[1].

بتقريب: أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «ولا تشر إليه فيستحلّ من أجلك»، أنّ الإشارة لا خصوصيّة لها، وأنّ المحرّم هو كون المكلّف دخيلاً في اصطياد الحيوان بأيّ نحوٍ من الأنحاء، وأضعف مصاديقها الإشارة والتنبيه على وجوده، فتدلّ الرواية على حرمة الإعانة على صيد الحيوان البرّي مطلقاً سواء كانت بالإشارة أو بغيرها.

و(منها): ما رواه منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المُحرم لا يدلّ على الصيد، فإن دلّ عليه فقتل فعليه الفداء»[2].

بتقريب: أنّ المنساق منها أنّ كلّ شيء يكون دخيلاً في قتل الحيوان المحرّم صيده يكون حراماً، وقوله عليه السلام: «دلّ عليه»، إنّما هو من باب ذكر أحد مصاديق الإعانة، فالمستفاد من هذه الرواية أنّ الإعانة على صيد الحيوان البرّي مُحرّمة.

و(منها): ما رواه عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «واجتنب في إحرامك صيد البرّ كلّه، ولا تأكل ممّا صاده غيرك، ولا تشر إليه فيصيده»[3].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١: ٣.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ١: ٥.

مسألة (٢٠١): لا يجوز للمحرم إمساك الصيد البرّي والاحتفاظ به وإن كان اصطياده له قبل إحرامه[١].

والحاصل: أنّ ذكر الإشارة والدلالة في هذه النصوص لا لأجل خصوصيّة فيها، بل لأجل أنّها من أوضح مصاديق الإعانة، فالمدار على الإعانة بأيّ نحو حصلت، فيحرم كلّ فعل له دخل في الاصطياد.

وأمّا الدليل على عدم الفرق في حرمة الإعانة بين أن يكون الصائد محرماً أو مُحلّاً فهو: إطلاق بعض النصوص المتقدّمة، كصحيحة الحلبي وغيرها، وإطلاق قوله عليه السلام: «ولا تشر إليه»، الدالّ على حرمة الإشارة إلى الحيوان سواء كان المشير محرماً أو محلّاً، وسواء كان الصائد محرماً أو محلّاً.

(١) يقع الكلام تارةً في حرمة إمساك الصيد في الحرم، بأن يكون الحكم المذكور من خصوصيّات الحرم، وأُخرى في حرمة إمساك المحرم الصيد البرّي، بأن يكون الحكم المذكور من خصوصيّات المحرم لا الحرم، فيحرم عليه إمساك الصيد البرّي ولو كان خارج الحرم، فالغرض هنا بيان حكم المحرم، وأنّه لا يجوز له إمساك الصيد سواء كان في الحرم أم في خارجه، وسواء كان إمساكه قبل أن يتلبّس بالإحرام أم بعده.

وقد استدلّ عليه بعدّة نصوص:

(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه سُئل عن صيد رمي في الحلّ، ثمّ أُدخل الحرم وهو حيّ، فقال: «إذا أدخله الحرم وهو حيّ فقد حرم عليه أكله وإمساكه»[١].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥: ١.

.....

و(منها): ما رواه شهاب بن عبد ربّه، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أتسحّر بفراخ أُوتي بها من غير مكّة فتُذبح في الحرم فأتسحّر بها، فقال: «بئس السحور سحورك! أما علمت أنّ ما دخلت به الحرم حيّاً فقد حرم عليك ذبحه وإمساكه»[١]، وغيرهما.

وهذه الطائفة من الروايات لا تدلّ على المدّعى؛ لأنّها تدلّ على حرمة إمساك الصيد في الحرم، وهو أخصّ من المدّعى.

والعمدة في المقام هو إطلاق صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا تستحلّنّ شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا أنت حلال في الحرم...»[٢]، وصحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «واجتنب في إحرامك صيد البرّ كلّه...»[٣]، وصحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن لحوم الوحش تُهدى للرجل وهو محرم لم يعلم بصيده ولم يأمر به، أيأكله؟ قال: «لا»[٤]، وصحيحة الحلبي الأُخرى، قال: سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن صيدٍ رُمي في الحلّ ثمّ أُدخل الحرم وهو حيّ، فقال: «إذا أدخله الحرم وهو حيّ فقد حرم لحمه وإمساكه»[٥]، وغير ذلك من الأخبار. أضف إليه: أنّ المسألة من المسلّمات.

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١٢: ٤.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ١: ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١: ٥.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٢: ١.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥: ١.

ولا يجوز له أكل لحم الصيد وإن كان الصائد محلّاً[١].

ويحرم الصيد الذي ذبحه المحرم على المحلّ أيضاً، وكذلك ما ذبحه المحلّ في الحرم[٢].

---

(١) للإطلاقات المتقدّمة آنفاً.

(٢) اعلم أنّ موضوع البحث في هذا الفرع ذبح المحرم للصيد سواء كان في الحلّ أم الحرم، ولا يشمل ذبحه الحيوان الأهلي؛ إذ ليس من شرائط ذبحه كون الذابح محلّاً، كما لا يخفى.

والمسألة محلّ خلاف بين القوم: فقد ذهب المشهور إلى: الحكم بحرمة أكل لحم الصيد الذي ذبحه المحرم حتّى على المحلّ، فيكون حاله كحال الميتة[١]، ويكون من جملة شرائط التذكية كون الذابح محلّاً.

ونُسب إلى جمع من قدماء الأصحاب رحمهم الله اختصاص الحرمة بالمحرم وجواز أكل المحلّ ما ذبحه المحرم[٢]، ومالَ إليه سيّد المدارك قدس سره[٣].

واستدلّ لقول المشهور بعدّة روايات:

(منها): مرسلة ابن أبي عمير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: المحرم

---

(١) راجع: المبسوط ١: ٣٤٩، النهاية: ٢٣٠، جواهر الفقه: ٤٦، المهذّب ١: ٢٣٠، الوسيلة: ١٦٣. ونسب إلى المشهور في: المدارك ٧: ٣٠٦، والحدائق ١٥: ١٤٣، والرياض ٦: ٢٦٢.

(٢) منهم: الصدوق قدس سره في الفقيه ٢: ٢٦٠ وغيرها، والمفيد قدس سره في المقنعة: ٤٣٨، والمرتضى قدس سره في جمل العلم والعمل (ضمن رسائله) ٣: ٧٢، وابن الجنيد قدس سره على ما حُكي عنه في المختلف ٤: ١٥٣، والعلّامة قدس سره في المصدر المزبور، ونُسب للمشهور في الرياض ٦: ٢٦٣.

(٣) المدارك ٧: ٣٠٨.

.....

يصيب الصيد فيفديه، أيطعمه أو يطرحه؟ قال: «إذن يكون عليه فداء آخر»، قلت: فما يصنع به؟ قال: «يدفنه»[١]، فإنّ التحريم المطلق المستفاد من الأمر بدفنه يدلّ على أنّ حال هذا الصيد كحال الميتة.

والرواية مخدوشة سنداً بإرسالها، وليست مرسلات ابن أبي عمير حجّة، بل هي كسائر المرسلات.

ومخدوشة دلالةً، حيث أورد عليها الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ الأمر بوجوب الدفن لا يدلّ على الحرمة المطلقة، فإنّها في مقام وجوب الفداء الآخر على المحرم لو أطعمه للمحلّ، والأمر بدفنه لأجل الفرار عن الفداء[٢].

أقول: إنّ المرسلة على الجواز أدلّ؛ إذ السائل في مقام السؤال عن حكم الإطعام، والإمام عليه السلام لم يجب بحرمته، بل قال بوجوب الفداء على الإطعام أو الطرح، فلو كان كالميتة لأجاب بحرمته.

والحاصل: أنّ المستفاد منها أنّ غاية ما يترتّب عليه وجوب الفداء لا أكثر منه.

و(منها): خبر وهب: «إذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال والحرام، وهو كالميتة...»[٣].

وهذه الرواية تامّة من حيث الدلالة، إلّا أنّها ضعيفة سنداً بوهب.

و(منها): ما رواه إسحاق، عن جعفر عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يقول: إذا ذبح

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٠: ٣.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٠.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ١: ٤.

.....

المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة، لا يأكله محلّ ولا محرم...»[١].

وقال صاحب المدارك ﷺ ـ بعد أن ذكر روايتي وهب وإسحاق ـ: (وفي الروايتين قصور من حيث السند، أمّا الأُولى: فباشتراك وهب الراوي بين الضعيف وغيره، وأمّا الثانية: فبأنّ من جملة رجالها الحسن بن موسى الخشّاب، وهو غير موثّق، بل ولا ممدوح مدحاً يُعتدّ به، وإسحاق بن عمّار وهو فطحيّ)[٢].

أقول: بعد أن عرفت أنّ مراسيل ابن أبي عمير كسائر المراسيل لا يعتمد عليها، ورواية وهب ضعيفة، والعمدة رواية إسحاق، فإن تمّت مناقشة سيّد المدارك ﷺ في سندها فلا يبقى دليل على قول المشهور ﷺ.

والعجيب أنّ الأُستاذ الأعظم ﷺ ـ على ما جاء في التقريرات ـ أهمل القدح في سند رواية إسحاق من جهة الحسن بن موسى الخشّاب، حيث قال: (إلّا أنّ خبر إسحاق معتبر؛ لكفاية كون الراوي ثقة وإن كان فاسد العقيدة، فلا حاجة إلى دعوى الانجبار. نعم، على مسلك المدارك يكون الخبر ضعيفاً، ولكن لا عبرة بمسلكه، بل الصحيح عندنا كفاية كون الراوي ثقة ولو كان الراوي فاسد العقيدة)[٣].

وقد عرفت أنّ سيّد المدارك ﷺ خدش في سند رواية إسحاق من جهتين:

الأُولى: أنّ من جملة رجالها الحسن بن موسى الخشّاب، وهو غير موثّق،

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٠: ٥.

(٢) المدارك ٧: ٣٠٦.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨١.

.....

بل ولا ممدوح مدحاً يُعتدّ به.

الثانية: أنّ إسحاق بن عمّار فاسد العقيدة؛ لكونه فطحيّ المذهب.

فإنّ إشكال الأُستاذ الأعظم قدس سره وارد على صاحب المدارك قدس سره لو كان نقاشه في الرواية منحصراً بإسحاق، إلّا أنّك قد عرفت أنّه يناقش من جهة الخشّاب أيضاً.

ودعوى الانجبار التي ذكرها قدس سره في كلامه هي ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره من: أنّ الخبرين منجبران بالشهرة وبالإجماعات المحكيّة[1].

فلابدّ ـ والحال هذه ـ من معالجة الخدشة في سند رواية إسحاق من جهة الحسن بن موسى الخشّاب، فنقول:

قال النجاشي رحمه الله: (الحسن بن موسى الخشّاب من وجوه أصحابنا، مشهور، كثير العلم والحديث، له مصنّفات... [روى عنه] عمران بن موسى الأشعري)[2].

وقال الشيخ قدس سره في فهرسته: (له كتاب، [روى عنه] محمّد بن الحسن الصفّار)[3].

وذكر في رجاله: أنّه من أصحاب العسكري عليه السلام، ثمّ ذكر: أنّه قد روى عنه الصفّار في من لم يرو عن واحد من الأئمّة عليهم السلام[4].

فالحقّ ما أفاده سيّد المدارك قدس سره من: عدم ورود توثيق بالنصّ في حقّه، كما

---

(١) الجواهر ١٨: ٢٩١.

(٢) رجال النجاشي: ٤٢.

(٣) الفهرست: ١٢٧.

(٤) رجال الطوسي: ٣٩٨ و ٤٢٠.

.....

لم يرد في حقّه مدح يعتدّ به.

إلّا أنّ الذي يهوّن الخطب هو كون الرجل من رجال تفسير القمّي رحمه الله، حيث ورد في تفسير قوله (سبحانه): ﴿وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ﴾[1]، فيكون موثّقاً.

وفي قِبال هذه الطائفة طائفةٌ تدلّ على جواز الأكل للمحلّ:

(منها): صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب صيداً وهو محرم، أيأكل منه الحلال؟ فقال: «لا بأس، إنّما الفداء على المحرم»[2].

و(منها): صحيحة حريز، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن محرم أصاب صيداً، أيأكل منه المحلّ؟ فقال: «ليس على المحلّ شيء، إنّما الفداء على المحرم»[3].

و(منها): صحيحة منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ أصاب صيداً وهو محرم، آكل منه وأنا حلال؟ قال: «أنا كنت فاعلاً»، قلت له: فرجل أصاب مالاً حراماً؟ فقال: «ليس هذا مثل هذا، يرحمك الله...»[4].

و(منها): صحيحة الحلبي، قال: «المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه، ويتصدّق بالصيد على مسكين...»[5].

---

(١) تفسير القمّي ١: ٣١٣، والآية من سورة يونس ١٠: ٥٤.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٣: ٥.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣: ٤.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣: ٣.

(٥) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٨: ١.

.....

بتقريب: أنّ الصيد الذي قتله المحرم لو كان حاله كحال الميتة لا يبقى أيّ معنى لأن يأمره الإمام عليه السلام بالتصدّق به على المسكين بعد عدم إمكان الانتفاع به.

وأورد على الاستدلال بها صاحب الجواهر قدس سره: بأنّ الباء في قوله عليه السلام: «بالصيد» يحتمل أن تكون للسببيّة، والمراد من مدخولها هو المعنى المصدري، أي: يتصدّق على مسكين بسبب ارتكابه الصيد[١].

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ الاحتمال المذكور بعيد جدّاً[٢].

ثمّ قال قدس سره: (ولعلّها أظهر الروايات الدالّة على جواز الأكل للمحلّ)[٣].

أقول: إنّ الإمام عليه السلام قد تعرّض لبيان جزاء قتل الصيد أوّلاً، ثمّ تعرّض لبيان حكم الصيد، ولو كان مراده عليه السلام بيان التصدّق بالصيد لكان التعبير المناسب: (ويتصدّق به)؛ لأنّ كلمة الصيد قد تقدّم ذكرها، فلا داعي لذكرها ثانيةً بقوله عليه السلام: «ويتصدّق بالصيد»، وهذه قرينة على أنّ المعنى المراد هو ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره.

وإن ناقشت في ذلك، فلا أقلّ من كون هذا الاحتمال مساوياً للاحتمال الذي ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره، وعليه فلا تصلح الصحيحة للدلالة على الحكم بجواز الأكل للمحلّ.

و(منها): معتبرة معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا أصاب المحرم الصيد في الحرم وهو محرم فإنّه ينبغي له أن يدفنه ولا يأكله أحد، وإذا

---

(١) الجواهر ١٨: ٢٩١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨١.

(٣) نفس المصدر المتقدّم.

.....

أصاب في الحلّ فإنّ الحلال يأكله، وعليه هو الفداء»[١].

و(منها): الأخبار الدالّة على تقديم أكل الصيد على أكل الميتة للمحرم في حال الاضطرار، كخبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن المحرم إذا اضطرّ إلى أكل صيد وميتة، وقلت: إنّ الله (عزّ وجلّ) حرّم الصيد وأحلّ الميتة، قال: «يأكل ويفديه، فإنّما يأكل ماله»[٢]، وكخبر منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: مُحرم اضطرّ إلى صيد وإلى ميتة، من أيّهما يأكل؟ قال: «يأكل من الصيد»، قلت: أليس قد أحلّ الله الميتة لمَن اضطرّ إليها؟ قال: «بلى، ولكن يفدي. ألا ترى أنّه إنّما يأكل من ماله، فيأكل الصيد وعليه فداؤه»[٣]، وكخبره الآخر، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مُحرم اضطرّ إلى أكل الصيد والميتة، قال: «أيّهما أحبّ إليك أن تأكل؟»، قلت: الميتة؛ لأنّ الصيد مُحرّم على المُحرم، فقال: «أيّهما أحبُّ إليك أن تأكل من مالك أو الميتة؟»، قلت: آكل من مالي، قال: «فكُل الصيد وافده»[٤].

بتقريب: أنّ جملة من النصوص الدالّة على تقديم الصيد على الميتة في الأكل بالنسبة للمُحرم المضطرّ قد علّل فيها ذلك: «أنّه إنّما يأكل من ماله»، ومن الواضح أنّ الميتة ليست بمال، ولو كان الصيد ميتة أيضاً ـ كما عليه المشهور ـ فلا يبقى وجه لتقديم الصيد على الميتة، بل تقدّم الميتة عليه؛ لأنّ حرمة الصيد آكد؛ لكونه مجمع العنوانين ـ أي: هو صيد وميتة ـ وأمّا الميتة فلا تكون حراماً إلّا

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٣: ٥.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٣: ٧.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٣: ٩.

.....

بعنوان كونها ميتة، فمن تقديم الصيد على الميتة في هذه النصوص يظهر أنّ الصيد الذي ذبحه المحرم ليس بميتة، فيحرم أكله على المُحرم دون المحلّ.

قد يُقال: إنّ النصوص المذكورة الدالّة على تقديم الصيد على الميتة معارضة بما دلّ على تقديم الميتة على الصيد، كرواية إسحاق، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: إذا اضطرّ المحرم إلى الصيد وإلى الميتة فليأكل الميتة التي أحلّ الله له»[1]، ورواية عبد الغفّار الجازي[2]، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم إذا اضطرّ إلى الميتة، فوجدها ووجد صيداً، فقال: «يأكل الميتة ويترك الصيد» الحديث[3].

إلّا أنّ النصوص الدالّة على تقديم الميتة على الصيد في الأكل قد حملت على التقيّة.

وذكر صاحب الوسائل قدس سره: أنّ الشيخ جوّز حمل هذه النصوص على التقيّة؛ لأنّ ذلك مذهب بعض العامّة[4].

وذكر في نفس الموضع في الحاشية: أنّ صاحب المنتهى نقل الحكم بتقديم الميتة على الصيد عن الحسن البصري والثوري وأبي حنيفة ومالك

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤٣: ١١.

(٢) عبد الغفّار بن حبيب الطائي الجازي: من أهل الجازية، وهي قرية بالنهرين. روى عن أبي عبدالله عليه السلام، ثقة، له كتاب يرويه عنه جماعة كالنضر بن شعيب.

(رجال النجاشي: ٢٤٧، الفهرست: ٣٥٠، الخلاصة: ٢٠٩، معجم رجال الحديث ١١: ٥٨ ـ ٥٩ و ٦١ـ٦٢).

(٣) الوسائل كفّارات الصيد ٤٣: ١٢.

(٤) المصدر المتقدّم ١٣: ٨٨.

.....

وأحمد ومحمّد بن الحسن[١].

وقال الأُستاذ الأعظم‌ﷺ: (ورد في بعض الروايات تقديم الميتة على الصيد، ولكنّها محمولة على التقيّة؛ لأنّ ذلك مذهب العامّة)[٢].

إلّا أنّ مخالفة بعض العامّة ليست من المرجّحات، إلّا إذا كان منصوباً من قبل الحاكم في عصر الأئمّة عليهم‌السلام كأبي حنيفة وأمثاله.

ثمّ إنّ ذلك على تقدير استقرار التعارض بين النصوص الدالّة على أنّ الصيد الذي يذبحه المحرم ميتة، وبين الروايات الدالّة على عدم كونه ميتة.

وملخّص الكلام في تقريب التعارض: أنّ الموثّقة قد دلّت على أنّ الصيد الذي يذبحه المحرم ميتة، فيحرم أكله على المحلّ والمحرم، سواء ذبحه في الحلّ أم الحرم، وفي قبالها روايات قد دلّت على أنّ الصيد الذي يذبحه المحرم لا يكون حراماً على المحلّ، سواء ذبحه في الحلّ أم الحرم.

وقد تصدّى القوم للجمع بينها بوجوه:

الأوّل: ما ذكره الأُستاذ الأعظم‌ﷺ من: أنّ النسبة بين موثّقة إسحاق وبين الروايات المجوّزة عموم مطلق؛ لأنّ الروايات المجوّزة تدلّ بإطلاقها على حلّية صيد المحرم للمحلّ، سواء كان الذابح هو المحرم أو غيره أو مات بنفس الصيد والرمي؛ لأنّ كلمة (أصاب) مطلقة من هذه الجهة، وليست الرواية المذكورة دالّة على أنّ الذابح هو المحرم. وكذا صحيحة الحلبي أيضاً مطلقة من حيث إنّ الذابح ذبح الصيد أو أنّه قتله بنفس الرمي والصيد، وليس فيها أيّ ظهور في خصوص

---

(١) الوسائل ١٣: ٨٨، وراجع المنتهى ١٢: ١٧٦ (ط الجديدة).

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٢.

.....

ذبح المحرم إلّا بالإطلاق. وكذلك الروايات الدالّة على تقديم الصيد على الميتة ليس فيها ما يدلّ على أنّ الموت مستند إلى ذبحه أو إلى رميه وصيده. وأمّا موثّقة إسحاق فهي صريحة في أنّ الصيد إذا ذبحه المحرم ميتة، حيث قال عليه السلام: «إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة»، فتكون مقيّدة للمطلقات، وتكون النتيجة: أنّ الصيد إذا ذبحه المحرم فهو ميتة يكون على المحلّ والمحرم، وأمّا إذا كان موته مستنداً إلى غير ذبح المحرم، بل كان مستنداً إلى نفس الرمي والصيد أو ذبحه غير المحرم، فلا يحرم على المحلّ، وإنّما يحرم على المحرم خاصّة، فتكون نتيجة الجمع: ما ذهب إليه مشهور العلماء رحمهم الله[1].

وأورد عليه بعض المحشّين: بأنّه لا يحتمل أن تكون للذبح خصوصيّة، فإنّ المعيار إنّما هو بتذكية المحرم، سواء كانت بالذبح أم كانت بالصيد والرمي. واحتمال أنّ تذكية المحرم للصيد إن كانت بالذبح كان ميتة وإن كانت بالرمي كان حلالاً، في غير محلّه جزماً.

وفيه: أنّ ما ذكره من عدم الخصوصيّة للذبح يفتقر إلى علم الغيب.

إن قلت: إنّ النسبة بين الروايات الدالّة على جواز أكل المحلّ الصيد الذي ذبحه المحرم وبين الموثّقة عموم من وجه؛ لأنّ الروايات المجوّزة أعمّ من الموثّقة من جهة أنّ الصيد ـ سواء تحقّق ذبحه بذبح المحرم أم غيره وسواء مات بالذبح أم بنفس الرمي والصيد ـ يجوز للمحلّ أكله. وأمّا الموثّقة فالموضوع للحرمة فيها هو ذبح المحرم. كذلك الموثّقة أعمّ من الروايات من جهة أنّ الروايات المجوّزة لذلك تدلّ على حلّية الصيد للمحلّ فقط، وأمّا الموثّقة فتدلّ

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

.....

على حرمة الصيد على المحلّ والمحرم، فكلّ منهما عامّ من جهة وخاصّ من جهة أُخرىٰ، فتكون النسبة بينهما عموم من وجه.

ولكن يمكن أن يُجاب عن ذلك: بأنّ المعيار في لحاظ النسبة بين الدليلين وإن كان هو موضوعهما، إلّا أنّ الموضوع في روايات الجواز عامّ من جهة أنّ الذبح تحقّق بذبح المحرم أو غيره أو بنفس الرمي والصيد، وأمّا موضوع الموثّقة فهو نفس ذبح المحرم، فتكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فتخصّص روايات الجواز بالموثّقة، وتكون نتيجة التقييد: أنّ الصيد إذا ذبحه المحرم كان حراماً على المُحل والمحرم، وأمّا إذا كان موته مستنداً إلى غير ذبح المحرم فلا يحرم على المحلّ وإنّما يحرم على المحرم فقط.

قد يُقال: إنّ الموضوع في موثّقة إسحاق عام، وذلك من جهة أنّ قوله عليه السلام: «ذبحه» مطلق من حيث حصوله بفري الأوداج أو بنفس الرمي، فيقع التعارض في ذبح المحرم.

ولكنّ الحقّ: أنّ الموثّقة ـ وذلك بحسب المتفاهم العرفي ـ تدلّ على حرمة الصيد الذي ذبحه المحرم وأنّه كالميتة سواء ذبحه بفري أوداجه أم بنفس الرمي، والروايات المجوّزة دالّة على أنّ ذبح المحرم لا يصيّر المذبوح ميتة للمحلّ، فتكون الروايات المجوّزة من ناحية الحكم مخصّصة للموثّقة، وتكون النتيجة: جواز الأكل للمحلّ.

الثاني: أنّ الصحاح المشتملة على جملة «أصاب صيداً»[1] تحمل على مجرّد أخذ الصيد والاستيلاء عليه دون قتله بالذبح أو بغيره، فيكون مفادها: أنّ

---

(١) لاحظ الوسائل تروك الإحرام ٣: ٣ ـ ٥.

.....

المحرم لو أخذ صيداً واستولى عليه لا يكون أكله حراماً فيما إذا ذبحه المحلّ، وموثّقة إسحاق صريحة في أنّ المحرم إذا ذبح الصيد يكون أكله حراماً، وحينئذٍ لا تنافي بينهما.

وهذا الجمع ليس من باب حمل المطلق على المقيّد، بل من باب ظهور كلمة «أصاب» في مجرّد أخذ الصيد والاستيلاء عليه، فيكون مورد النفي مغايراً لمورد الإثبات.

وفيه:

أوّلاً: أنّ كلمة «أصاب» ليست ظاهرة فيما ذكره، وحملها عليه يفتقر إلى الدليل.

وثانياً: أنّ هذا الجمع ـ لو سلّم ـ إنّما يتمّ بين الموثّقة والصحاح المتضمّنة لكلمة «أصاب»، ولا يتمّ بين الموثّقة الدالّة على حرمة ما ذبحه المحرم على المحرم والمحلّ وبين صحيحة الحلبي الدالّة على حلّية صيد المحرم على المحلّ، حيث قال عليه السلام: «ويتصدّق بالصيد على مسكين»[1]، وهو كالصريح في حلّية أكل ما اصطاده المحرم للمسكين الذي يأخذ الصيد بعنوان الصدقة. وأيضاً لا يتمّ الجمع المذكور بين الموثّقة وبين ذيل معتبرة معاوية بن عمّار، حيث قال عليه السلام: «وإذا أصاب في الحلّ فإنّ الحلال يأكله، وعليه هو الفداء»[2]؛ إذ من الواضح أنّ المراد من الإصابة في المعتبرة هو الذبح، فمعنى قوله عليه السلام: «وإذا أصاب» هو: إذا ذبح.

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤٨: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣: ٢.

.....

ودعوى: أنّ حمل الإصابة في المعتبرة على الذبح أيضاً مخالف للظاهر، نقبلها، فإنّ الحمل المذكور وإن كان في حدّ نفسه مخالفاً للظاهر، إلّا أنّ القرينة الصارفة موجودة في المقام، وهي قوله عليه السلام في صدر المعتبرة: «فإنّه ينبغي له أن يدفنه»، فإنّه قرينة على أنّ المراد من الإصابة القتل.

وهذا الذي ذكرناه اختاره صاحب الجواهر أيضاً[1].

إن قلت: إنّ الموجود في الرواية على بعض النسخ «يفديه» بدل «يدفنه»، فعلى هذه النسخة لا دليل على حمل الإصابة على خلاف الظاهر، بل لابدّ من حملها على ظاهرها، وهو الأخذ والاستيلاء.

قلت: إنّ وجود كلمة «يدفنه» بدل «يفديه» في بعض النسخ كافٍ لصرف كلمة الإصابة عن ظاهرها؛ لكونها محفوفة بما يصلح للقرينيّة.

ونتيجة ما تقدّم: خروج رواية معاوية بن عمّار عن طرف المعارضة، فلا تبقى إلّا رواية الحلبي، وعلى ما ذكرناه من عدم دلالتها على الجواز تكون الموثّقة بلا معارض.

نعم، على ما ذكره الأُستاذ الأعظم دام ظله وغيره يكون التعارض بينهما مستقرّاً. وظهور الإصابة في خصوص الأخذ والاستيلاء لا يكون تامّاً.

الثالث: أن تُحمل الموثّقة على الكراهة.

وهو أيضاً جمع تبرّعي.

الرابع: ما ذكره السيّد الأُستاذ دام ظله من: أنّ ما دلّ على التحريم ضعيف السند، فلا يصلح للمعارضة[2].

---

(١) الجواهر ١٨: ٢٩١.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١١٣.

وكذلك ما ذبحه المحلّ في الحرم[١].

ولكنّك قد عرفت ـ ممّا سبق ـ تماميّة سند الموثّقة.

الخامس: ما عن الشيخ قدس سره من حمل روايتي الحلبي ومعاوية بن عمّار على ما إذا أدرك الصيد وبه رمق بحيث يحتاج إلى الذبح، فإنّه يجوز للمحلّ ـ والحال هذه ـ أن يذبحه ويأكله[١].

وأجاب عنه سيّد المدارك قدس سره بأنّه: تأويلٌ بعيد[٢]؛ إذ هو جمع تبرّعي لا شاهد عليه.

السادس: ما نسبه سيّد المدارك قدس سره إلى ظاهر المقنعة من: الحمل على ما إذا قتله برميه إيّاه ولم يكن ذبحه، فإنّه إذا كان الأمر على ذلك جاز أكله للمحرم دون المحلّ، والأخبار الأُولى تناولت مَنْ ذَبَح وهو محرم، وليس الذبح من قبيل الرمي في شيء[٣].

وهو كسابقه جمع تبرّعي لا شاهد له.

فتحصّل: أنّ ما ذبحه المحرم حرام على المحرم والمحلّ، وأمّا ما ذبحه المحلّ فلا يكون محرّماً إلّا على المحرم.

(١) لعدّة من الأخبار، كصحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تستحلّنّ شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم»[٤]، وغيرها.

---

(١) التهذيب ٥: ٣٧٧.

(٢) المدارك ٧: ٣٠٨.

(٣) المصدر المتقدّم، ولاحظ المقنعة: ٦٩.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ١: ١.

.....

فإذا ثبت ـ بمقتضى موثّقة إسحاق ـ عدم جواز أكل ما يذبحه المحرم، فيقع الكلام في جريان جميع أحكام الميتة على المذبوح، كعدم جواز الصلاة في جلده مثلاً وعدم جريانها.

وقد وقع الخلاف بين القوم في ذلك، حيث نسب إلى الفاضل ﵀ في التحرير الاستشكال في جريان جميع أحكام الميتة على ما يذبحه المحرم[١].

وذكر صاحب الجواهر ﵀: أنّه في النفس منه شيء؛ لعدم معروفيّة اشتراط كون الذابح محلّاً في التذكية، فتنصرف أدلّة الحرمة إلى حرمة الأكل لا غير[٢].

واختار المحقّق النائيني ﵀ القول بعدم جواز الصلاة في جلد الصيد الذي يذبحه المحرم، معلّلاً ذلك بقوله: (لأنّه يصير ميتة)[٣].

أقول: قد عرفت ـ ممّا سبق ـ أنّ المستفاد من قوله ﷺ: «إذا ذبح الصيد في غير الحرم فهو ميتة»[٤] أنّ التنزيل يفيد ترتّب جميع آثار الميتة على الصيد المذكور.

فلو كنّا نحن وهذه الموثّقة التي هي دليل كون الصيد الذي يذبحه المحرم ميتة، لحكمنا بجريان جميع أحكام الميتة على الصيد المذكور.

إلّا أنّ القوم قد استدلّوا لاختصاص الحكم بالحرمة بخصوص الأكل وعدم جريان جميع أحكام الميتة على الصيد الذي يذبحه المحرم بوجوه:

---

(١) التحرير ١: ١١٢. وقد نسب إليه في الجواهر ١٨: ٢٩١.

(٢) الجواهر ١٨: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٣) دليل الناسك: ١٤٢.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ١٠: ٥.

.....

(منها): أنّ التنزيل في الموثّقة ليس بلحاظ جميع الآثار، بل هو بلحاظ أظهر الآثار، وهو الأكل، فيختصّ الحكم بالحرمة بخصوص الأكل دون غيره، والقرينة على ذلك قوله عليه السلام: «فهو ميتة، لا يأكله محلّ ولا محرم»[1].

إن قلت: إنّ التنزيل الوارد في العصير «خمر فلا تشربه» إنّما هو بلحاظ جميع الآثار، والمقام يكون على وزانه، فيكون المستفاد من قوله عليه السلام: «فهو ميتة، لا يأكله محلّ ولا محرم» عموم التنزيل.

قلت: إنّ تنزيل شيء منزلة شيء آخر قد يكون على وجه الإطلاق ومن جميع الجهات والآثار، ففي مثله يترتّب على المنزّل جميع آثار وأحكام المنزّل عليه، كما لو قال: (لا تشرب العصير؛ لأنّه خمر)، فإنّه كالتنصيص بأنّ النهي عن شربه مستند إلى أنّه منزّل منزلة الخمر شرعاً، وبذلك يحكم بنجاسة العصير؛ لأنّها أحد الآثار المترتّبة على الخمر. ومثله لو قال: (العصير خمر، فلا تشربه)؛ لأنّ حرف (الفاء) ظاهر في التفريع، ويدلّ على أنّ حرمة الشرب من الأُمور المتفرّعة على تنزيل العصير منزلة الخمر مطلقاً، ولكن التعبير الوارد في الموثّقة يختلف عن التعبيرين المتقدِّمين؛ لوضوح أنّه عليه السلام لم يقل: فلا يأكله محلّ ولا محرم، وإنّما قال: «لا يأكله محلّ ولا محرم»، وعليه فلا يكون وزان المقام على وزان ما ورد في العصير، بل يكون التنزيل في المقام بلحاظ أظهر الآثار، وهو الأكل.

أضف إليه: أنّنا لم نعثر على رواية في العصير تتضمّن حرف (الفاء)[2].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٠: ٥.

(٢) لاحظ التهذيب ٩: ١٢٢.

.....

ولكن يمكن أنّ الإمام عليه السلام حكم بكون الصيد الذي يذبحه المحرم ميتة تعبّداً، وذِكْرُ أظهر آثار التنزيل بعده لا يسوّغ رفع اليد عن عموم التنزيل.

وقد اتّضح جوابه ممّا ذكرناه آنفاً، وملخّصه: أنّ قوله: (لا تشربه) لو كان بياناً لأظهر الآثار لا بياناً لوجه التشبيه، لأتى به مصدّراً بالفاء، فيقول: فلا تشربه، وحيث إنّه لم يأت به مصدّراً بالفاء فهذا يدلّ على أنّ التنزيل لا عموم له، وإنّما هو بلحاظ أثره الظاهر، وهو الشرب.

و(منها): أنّه لم يرد في الشريعة الغرّاء اشتراط كون الذابح محلّاً.

وفيه: أنّ الموثّقة تدلّ على اعتبار ذلك في الشريعة، فيشترط كون الذابح محلّاً.

و(منها): ما رواه علي بن مهزيار، قال: سألت الرجل عليه السلام عن المحرم يشرب الماء من قربة أو سقاء اتّخذ من جلود الصيد، هل يجوز ذلك أم لا؟ فقال: «يشرب من جلودها»[1].

بتقريب: أنّ المستفاد منها جواز شرب الماء من القربة أو السقاء المتّخذ من جلود الصيد، فلو كان الصيد ميتة لما جاز ذلك؛ لأنّه يكون نجساً.

وأُجيب عنه: بأنّ الرواية لا تتضمّن ما يدلّ على كون الصيد هو صيد المحرم؛ إذ لعلّه صيد المحلّ أو صيد في غير الحرم.

وهو كما ترى؛ لأنّ السؤال ظاهر في إرادة بيان حكم الشرب من القربة أو السقاء المصنوعة من جلود الصيد، ومقتضى إطلاق الجواب هو الجواز مطلقاً، فيشمل القرب والسقاء المصنوعة من جلود الصيد حتّى لو كان صيد المحرم في

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٩: ١.

.....

الحرم.

و(منها): الأخبار الواردة في تقديم الصيد على الميتة للمحرم المضطرّ إلى الأكل، معلّلاً في بعضها بأنّه إنّما يأكل ماله، كصحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن المحرم يضطرّ، فيجد الميتة والصيد، أيّهما يأكل؟ قال: «يأكل من الصيد. أما يحبّ أن يأكل من ماله؟!» قلت: بلى، قال: «إنّما عليه الفداء، فليأكل وليفده»[1]، وصحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: سألته عن المحرم إذا اضطرّ إلى أكل صيد وميتة، وقلت: إنّ الله (عزّ وجلّ) حرّم الصيد وأحلّ الميتة، قال: «يأكل ويفديه، فإنّما يأكل ماله»[2]، وصحيحة منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: محرم اضطرّ إلى صيد وإلى ميتة، من أيّهما يأكل؟ قال: «يأكل من الصيد»، قلت: أليس قد أحلّ الله الميتة لمن اضطرّ إليها؟ قال: «بلى، ولكن يفدي. ألا ترى أنّه إنّما يأكل من ماله؟! فيأكل الصيد وعليه فداؤه»[3].

بتقريب: أنّ صيد المحرم لو كان ميتةً فلا يكون من ماله.

وهذا الوجه كسابقه تامّ، فترفع اليد بهذه الروايات ورواية ابن مهزيار عن ظهور الموثّقة المتقدّمة بعموم التنزيل، فيكون التنزيل مختصّاً بالأكل دون غيره.

وإن أنكرت ذلك وقلت بالتعارض بينهما، فإنّ المجال يصل حينئذٍ إلى أصالة البراءة عن حرمة غير ما ثبتت حرمته كالأكل، فهي المحكّمة في المقام.

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤٣: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٣: ٥.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٣: ٧.

والجراد ملحق بالحيوان البرّي، فيحرم صيده وإمساكه وأكله[١].

مسألة (٢٠٢): الحكم المذكور إنّما يختصّ بالحيوان البرّي، وأمّا صيد البحر كالسمك فلا بأس به[٢].

---

(١) الدليل عليه عدّة من الأخبار، نذكر واحداً منها:

وهو: ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «مرّ علي (صلوات الله عليه) علىٰ قوم يأكلون جراداً، فقال: سبحان الله! وأنتم محرمون، فقالوا: إنّما هو من صيد البحر، فقال لهم: ارمسوه في الماء إذاً»[١].

أضف إليه: أنّ إلحاق الجراد بالحيوان البرّي مقتضى القاعدة، فإنّه يُعدّ من حيوان البرّ عرفاً، ومجرّد كون أصله من الماء لا يوجب سلب عنوان الحيوان البرّي عنه، وأنّ المعيار بالحال الفعلي، وإلّا فإنّ أصل الإنسان تراب، فلابدّ أن يُعدّ من الجمادات!

(٢) قال صاحب المستند قدس سره: (ما مرّ من تحريم الصيد إنّما هو في الصيد البرّي، وأمّا البحري فلا يحرم، بالإجماعين، والكتاب، والسنّة المستفيضة)[٢].

وذكر صاحب المدارك قدس سره: أنّ العلماء كافّة قد أجمعوا على عدم تحريم صيد البحر، وجواز أكله، وسقوط الفدية فيه[٣].

وعن الجواهر: نفي الخلاف في الحكم المذكور، بل الإجماع بقسميه

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧: ١.

(٢) المستند ١١: ٣٥٠.

(٣) المدارك ٧: ٣٠٩.

.....

عليه، بل عن المنتهى: دعوى إجماع المسلمين عليه[١].

وقال صاحب الحدائقﷺ: (لا خلاف في جواز صيد البحر نصّاً وفتوى، وجواز أكله، وسقوط الفدية فيه)[٢].

أقول: إنّ الإجماع بكلا قسميه لا يعتمد عليه، والمراد من الكتاب قوله (سبحانه): ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾[٣]، بتقريب: أنّ المراد من الصيد معناه المصدري، بقرينة تعلّق الحكم التكليفي به، فإنّ الحكم المذكور لا يتعلّق إلّا بالأفعال، وأمّا الأعيان فإنّها تكون متعلّقاً للحكم الوضعي، فتدلّ الآية بالتقريب المذكور على حلّية صيد البحر.

وذكر الأُستاذ الأعظمﷺ: أنّ الآية المانعة عن الصيد ـ وهي: قوله (تعالى): ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾ ـ وبعض الروايات ـ وهي: رواية عمر بن يزيد: «واجتنب في إحرامك صيد البرّ كلّه...» ـ مختصّة بصيد البرّ[٤].

ونتيجة ما ذكرهﷺ هي: أنّ الحكم بعدم المنع عن صيد البحر لأجل قصور المقتضي، بمعنى: عدم قيام دليل على حرمة صيد البحر.

وربّما يُقال: إنّ المستفاد من إطلاق قوله (تعالىٰ): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[٥]، ومن إطلاق بعض الأخبار، كصحيحة الحلبي: «لا

---

(١) الجواهر ١٨: ٢٩٥.

(٢) الحدائق ١٥: ١٤٢.

(٣) المائدة ٥: ٩٦.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٥) المائدة ٥: ٩٥.

.....

تستحلّنّ شيئاً من الصيد وأنت حرام...»[١]، عدم جواز الصيد مطلقاً، بريّاً كان أم بحريّاً.

وأُجيب عنه: بأنّ الألف واللام في كلمة (الصيد) في الآية والرواية للعهد الذكري، والمراد هو المنع من صيد البرّ المعلوم في الآية والرواية، وعليه فلا إطلاق في البين كي يتمسّك به لإثبات عدم جواز الصيد مطلقاً.

إلّا أنّ هذا الجواب مخالف للظاهر، فإنّ الظاهر إرادة مطلق الصيد.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم دام ظلّه: بأنّ الإطلاق المذكور مقيّد بقوله (عزّ وجلّ): ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾، وببعض الروايات، كرواية عمر بن يزيد: «واجتنب في إحرامك صيد البرّ كلّه...»، بتقريب: أنّ حال الوصف كحال سائر القيود في أنّه إذا وقع في الكلام فإنّه يدلّ على اختصاص الحكم به، وإلّا كان لغواً، وبناءً عليه يكون الحكم ثابتاً لحصّة خاصّة من الطبيعة[٢].

وقد خدش سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) في ذلك من جهة: أنّ العمدة فيه لزوم اللغويّة، وهذا المحذور يندفع بوجود أدنى فائدة مترتّبة على ذكر القيد، كالأهمّيّة وغيرها.

إلّا أنّ الصحيح ما أفاده الأُستاذ الأعظم دام ظلّه، لكن لا اعتماداً على لزوم لغويّة ذكر القيد، بل اعتماداً على أنّ الأصل في القيود الاحترازيّة، وأنّ حملها على وجوه أُخر كالتوضيح والأهمّية وغيرهما مخالف للظاهر، فبمقتضى ذلك يكون

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١: ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٤ ـ ٢٨٥، ولاحظ محاضرات في أُصول الفقه ٤٦: ٢٧٩.

.....

القيد دالاً على عدم ثبوت حرمة الصيد للطبيعة، بل هي ثابتة لحصّة خاصّة منها، وهي صيد البرّ، فعدم المنع من صيد البحر يستند إلى قصور المقتضي، أي: قصور أدلّة المنع عن شمولها للصيد البحري.

ولكن يمكن أن يُقال: إنّ الأصل المذكور مبنيّ على لزوم اللغويّة، لا أنّه أمرٌ آخر في مقابله.

إذن فيندفع محذور اللغويّة بما ذكره سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)، فيشمل المطلقات للصيد البرّي والبحري، وقد خرج البحري عنه بالمخصّص ـ وهو قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ...﴾ ـ فالقول بجوازه ليس من باب قصور المقتضي للحرمة كما أفاده الأُستاذ الأعظم دام ظله، بل لأجل قيام دليل على التخصيص.

أضف إليه: أنّ جواز صيد البحر كان أمراً مرتكزاً في أذهان المسلمين، كما أنّه مستفاد أيضاً من بعض الروايات، كصحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «مرّ علي (صلوات الله عليه) على قوم يأكلون جراداً، فقال: سبحان الله! وأنتم محرمون، فقالوا: إنّما هو من صيد البحر، فقال لهم: ارمسوه في الماء إذاً»[1]، بتقريب: أنّ جواز صيد البحر كان أمراً متسالماً عليه بين المسلمين بحيث أجابوا الإمام عليه السلام بأنّ الجراد من صيد البحر، والإمام عليه السلام لم يناقش في الكبرى، وقرّر هذا الحكم الثابت بينهم والراسخ في أذهانهم، وناقش في الصغرى بقوله عليه السلام لهم: «ارمسوه في الماء إذاً» محتجّاً عليهم بأنّ الأمر لو كان كما تقولون فلابدّ أن يعيش الجراد في الماء، والحال أنّه يموت فيه.

وهنا رواية أُخرى تدلّ على المطلوب، لكنّها لم تسلم من المناقشة في

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧: ١.

.....

سندها ودلالتها، وهي رواية حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بأن يصيد المحرم السمك، ويأكل مالحه وطريّه، ويتزوّد، وقال: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ﴾»، قال: «مالحه الذي يأكلون، وفصّل ما بينهما: كلّ طير يكون في الآجام يبيض في البرّ ويفرخ في البرّ فهو من صيد البرّ، وما كان من صيد البرّ يكون في البرّ ويبيض في البحر فهو من صيد البحر»[1].

أمّا المناقشة في سندها فهي: أنّ لهذه الرواية طرقاً ثلاثة:

الأوّل: طريق الشيخ الكليني رحمه الله، وقد رواها عن حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبدالله عليه السلام[2].

الثاني: طريق الشيخ الصدوق رحمه الله، وقد رواها عن الصادق عليه السلام[3].

الثالث: طريق الشيخ الطوسي رحمه الله، وقد رواها عن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام[4].

فتكون الرواية مرسلة على الطريق الأوّل والثاني، ومسندة وصحيحة على الطريق الثالث.

إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم مدّ ظله نفى إمكان الاعتماد على الطريق الثالث، حيث قال: (إنّ سماع حريز من الإمام عليه السلام مباشرةً وبالواسطة وإن كان أمراً ممكناً في نفسه، إلّا أنّه من المستبعد جدّاً أن ينقل حريز لحمّاد تارةً مرسلةً وأُخرىٰ مسندة

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦: ٣، والآية من سورة المائدة ٥: ٩٦.

(٢) الكافي ٤: ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٣) الفقيه ٢: ٣٧٠ و ٣٧٤.

(٤) التهذيب ٥: ٣٦٥.

.....

إلى الإمام عليه السلام، فلا يعلم أنّ الرواية مسندة)[١].

ثمّ قال قدس سره: (على أنّ الصدوق والكليني كلاهما أضبط من الشيخ في النقل، فلا وثوق بنقله خصوصاً فيما إذا اتّفق الكليني والصدوق على خلافه)[٢].

وهذه المناقشة مردودةٌ:

أوّلاً: بأنّ الاستبعاد المحض لا ينهض دليلاً لرفع اليد عن طريق الشيخ قدس سره بعد شمول أدلّة الحجّية للرواية، ولو عُدّ مثل هذا الاستبعاد دليلاً لا يبقى حجر على حجر.

ولعلّ الوجه في نقل حريز لحمّاد الرواية تارةً مرسلة وأُخرى مسندة إلى الإمام عليه السلام هو: أنّ حريز نقلها لحمّاد مسندةً في بادئ الأمر، ثمّ عندما طلب منه حمّاد أن ينقلها له مرّةً ثانية ليضبط متنها ويتأكّد منه نقلها له مرسلة اعتماداً على كون الإسناد موجوداً في ذهنه، فلا حاجة لذكره مرّة ثانية.

وثانياً: كون الصدوق والكليني رحمهما الله كلاهما أضبط من الشيخ قدس سره في النقل لا يصلح مستنداً لطرح طريق الشيخ قدس سره؛ إذ المعتبر الضبط لا الأضبطيّة، فإنّها لا تعدّ من المرجّحات.

وثالثاً: لو قبلنا أنّ الأضبطيّة تعدّ من المرجّحات، إلّا أنّ إعمالها إنّما يكون بين المتعارضين، ولا تعارض في البين؛ إذ لا تنافي بين نقل الرواية مسندة ونقلها مرسلة بعد إمكان ذلك، فإنّ الشيخ الصدوق والكليني رحمهما الله لا يخبران عن الإرسال، بل ينقلان الرواية مرسلة، وذلك لأنّها وصلت إليهما مرسلة، ولا تنافي

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٦.

(٢) المصدر المتقدّم.

.....

بين ثبوت الإسناد وبين عدم ثبوته، وإنّما التنافي إنّما يكون بين الإخبار بالإرسال والإخبار بالإسناد.

وإن شئت قلت: إنّ نقل الصدوق والكليني قدس سرهما الرواية مرسلة لا ينفي نقل الشيخ قدس سره لها مسندة، إذاً فلا موضوع للترجيح كي نبحث عن صلاحيّة الأضبطيّة للترجيح وعدمه.

ورابعاً: قوله قدس سره: (فلا وثوق بنقله خصوصاً فيما إذا اتّفق الكليني والصدوق على خلافه)[1] لا ينسجم مع مبناه في الأُصول؛ إذ قد صرّح هناك بأنّ عدم حصول الوثوق بصدور خبر بعد شمول أدلّة الحجّية له لا يقدح في حجّيته، فإنّ الخبر حجّةٌ سواء حصل الوثوق بصدوره أم لم يحصل.

وأمّا المناقشة في دلالتها فهي: أنّ الرواية قد وردت في السمك؛ لقوله عليه السلام: «لا بأس بأن يصيد المحرم السمك...»[2]، فيكون الحكم بالجواز ناظراً إلى خصوص السمك، ولا يشمل كلّ حيوان يعيش في الماء.

والقول بعدم وجود أيّ خصوصيّة للسمك، فإنّ الحكم بالجواز إنّما هو بعنوان أنّ السمك صيد البحر، لا بعنوان أنّه سمك، هذا القول يفتقر إلى علم الغيب.

وهذه المناقشة مردودةٌ: بأنّ الصحيحة وإن وردت في السمك، وأنّ التعدّي منه إلى غيره مشكل، غير أنّ استشهاد الإمام عليه السلام بالآية الكريمة يدلّ على أنّ الحكم بالجواز غير مختصّ به، وقد ذكره عليه السلام لكونه أحد مصاديق صيد البحر، فالتعدّي إلى مطلق صيد البحر ليس من باب إلغاء الخصوصيّة كي يُقال: بأنّ

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٦.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٦: ٣.

.....

دعوى عدم الخصوصيّة تفتقر إلى علم الغيب، والجزم بعدم الخصوصيّة مشكل، بل لأجل استشهاد الإمام عليه السلام بقوله (تعالى): ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ﴾[1] في الرواية لإثبات جواز الصيد البحري وحلّية أكله، فيستفاد من ذلك أنّ السمك لا خصوصيّة له، وأنّ ذكره من باب كونه أحد مصاديق الصيد البحري.

والحاصل: أنّ ما رواه حريز تامٌّ سنداً ودلالةً.

ويمكن إثبات اختصاص الحرمة بصيد البرّ وحلّية صيد البحر بالتمسّك بصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «والسمك لا بأس بأكله، طريّه ومالحه، ويتزوّد، قال الله (تعالىٰ): ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾»، قال: «فليختر الذين يأكلون»، وقال: «فصّل ما بينهما: كلّ طير يكون في الآجام يبيض في البرّ ويفرخ في البرّ فهو من صيد البرّ، وما كان من الطير يكون في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر»[2]، الدالّة على تمييز صيد البحر عن صيد البرّ، وهو إنّما يكون بلحاظ مكان التكاثر ووضع البيض وخروج الفرخ، فإنّ هذا التفصيل والتفسير يدلّ على اختصاص حرمة الصيد بالبرّي دون البحري، وإلّا فيكون التفصيل لغواً، وبغيرها من الروايات.

والحاصل: أنّ الآية الشريفة وبعض الأخبار وإن كانت مطلقة، إلّا أنّها تقيّد بالروايات الدالّة على أنّ حرمة الصيد مختصّة بالحيوان البرّي.

ومهما يكن الأمر، فإنّ هذه المسألة تعدُّ من الواضحات، ولم نعثر على مخالف فيها.

---

(١) المائدة ٥: ٩٦.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٦: ١، والآية من سورة المائدة ٥: ٩٦.

والمراد بصيد البحر: ما يعيش فيه فقط.

وأمّا ما يعيش في البرّ والبحر كليهما فملحق بالبرّي[١].

---

(١) يقع الكلام في تحديد الصيد البرّي والبحري، وهو علىٰ نوعين:

النوع الأوّل: ما يعيش في البرّ فقط، أو ما يعيش في البحر فقط، وسنبيّن الضابطة في الفرق بينهما.

النوع الثاني: ما يعيش في البرّ والبحر كليهما، كبعض الطيور التي هي ذات حياتين كالبطّ.

أمّا الكلام في النوع الأوّل فنقول حوله:

إنّ المحقّق قدس سره قد ذهب إلى: أنّ صيد البحر هو: كلّ ما يبيض ويفرخ في الماء وإن كان يعيش في البرّ[١].

وذهب المحقّق النراقي قدس سره إلى: أنّ المراد بصيد البرّ: ما يعيش في البرّ، فما يعيش فيه فمن البرّي وإن كان أصله من البحر، وما يعيش في البحر فمن البحري، فالمعيار بالتعيّش الفعلي[٢].

ويدلّ على ذلك:

أوّلاً: صدق عنوان البرّي أو البحري عرفاً، وهذا هو المعيار في مقام تحديد موضوعات الأحكام.

وثانياً: قوله عليه السلام: «ارمسوه في الماء إذاً»[٣]، فإنّ المستفاد منه أنّ المعيار

---

(١) الشرائع ١: ١٨٣ و ٢١٤.

(٢) المستند ١١: ٣٥٠ ـ ٣٥١.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٧: ١.

.....

بالتعيّش الفعلي، ولا عبرة بما كان أصله في الزمان السابق.

وذكر السيّد الأُستاذ دام ظله: أنّ الروايات الواردة في مقام تحديد صيد البحر مختلفة، وهي أربع روايات:

الأُولى: ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «مرَّ علي عليه السلام على قوم يأكلون جراداً، فقال: سبحان الله! وأنتم محرمون، فقالوا: إنّما هو من صيد البحر، فقال لهم: ارمسوه في الماء إذاً».

وهذه الرواية ليست في مقام التحديد، ولا يستفاد منها أكثر من اعتبار قابليّة الحياة تحت الماء في صيد البحر.

الثانية: ما رواه معاوية، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «فصّل ما بينهما: كلّ طير يكون في الآجام يبيض في البرّ ويفرخ في البرّ فهو من صيد البرّ، وما كان من الطير يكون في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر»[1].

وهذه الرواية تتكفّل بيان حكم صورتين ممّا لا إشكال فيهما، إحداهما: أنّ كلّ طير يكون في الآجام يبيض في البرّ ويفرخ في البرّ فهو من صيد البرّ، والأُخرى: أنّ كلّ طير يكون في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر، وهي ساكتة عن غيرهما.

الثالثة: ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «الجراد من البحر»، وقال: «كلّ شيء أصله في البحر ويكون في البرّ والبحر فلا ينبغي للمحرم أن يقتله» الحديث[2].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦: ٢.

.....

الرابعة: ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «... وفصّل ما بينهما: كلّ طير يكون في الآجام يبيض في البرّ ويفرخ في البرّ فهو من صيد البرّ، وما كان من صيد البرّ يكون في البرّ ويبيض في البحر فهو من صيد البحر»[١].

والطائفة الرابعة تعارض الطائفة الثالثة؛ لأنّ رواية ابن عمّار تجعل المدار على الحياة الفعليّة لا على الأصل، ورواية حريز تجعل المدار على الأصل[٢].

ثمّ قال قدس سره: (وبالجملة: لا يستفاد من النصوص ضابط رافع للشكّ، فالمرجع هو العرف، وهو يرى أنّ صيد البحر هو ما يعيش في البحر)[٣].

وما أفاده قدس سره لا يخلو من نظر، ويتّضح ذلك ممّا يلي:

أوّلاً: أنّ ما ذكره قدس سره من أنّ رواية محمّد بن مسلم ليست في مقام التحديد، غير تامّ؛ لأنّ قوله عليه السلام: «ارمسوه في الماء إذاً»[٤] وارد مورد الاستنكار على هؤلاء القوم وعلى قولهم: (إنّما هو من صيد البحر)، وهو بيان لضابطة صيد البحر، وأنّ مجرّد كون أصل الجراد من البحر لا يكفي في عدّه من صيد البحر، بل لابدّ في صدق صيد البحر عليه من أن يعيش في البحر الآن وبالفعل.

وبعبارة أُخرى: أنّ المستفاد من رواية محمّد بن مسلم أنّ ضابطة البرّية والبحريّة التعيّش بالفعل، فإن كان الحيوان يعيش في الماء بالفعل فهو بحري، وإن كان يعيش على اليابسة بالفعل فهو برّي.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦: ٣.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١١٧ ـ ١١٨.

(٣) المصدر المتقدّم.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٧: ١.

.....

وثانياً: أنّ ما أفاده قدس سره في الطائفة الثانية المتمثّلة برواية معاوية من أنّها لا تعارض غيرها؛ لأنّها تتكفّل بيان حكم صورتين ممّا لا إشكال فيهما، وهي ساكتة عن غير هاتين الصورتين، أيضاً لا يمكن المساعدة عليه؛ لكونها واردة في مقام تحديد الصيد البحري والبرّي، غاية الأمر أنّها مختصّة بما إذا كان الصيد من الطير، فتدلّ على أنّ ضابطة صيد البحر من الطير هي: أن يكون في البحر ويفرخ في البحر، وأنّ ضابطة صيد البرّ من الطير هي: أن يبيض في البرّ ويفرخ في البرّ، وقد جعل المحقّق هذه الضابطة هي المائز بين الطير البرّي والبحري[1].

وثالثاً: أنّ دعوى المعارضة بين الطائفة الثالثة المتمثّلة برواية معاوية بن عمّار والطائفة الرابعة المتمثّلة برواية حريز، في غير محلّها؛ لوضوح أنّ النسبة بينهما العموم المطلق، فإنّ رواية معاوية بن عمّار وردت في مطلق الحيوان؛ لقوله عليه السلام: «كلّ شيء أصله في البحر...»[2]، ورواية حريز وكذا الطائفة الثانية المتمثّلة برواية معاوية وردتا في خصوص الطير، فيكون مقتضى الجمع بينهما هو: أنّ الضابطة في الطيور البحريّة والبرّية ما اختاره المحقّق قدس سره[3] وغيره من التعيّش الفعلي، والضابطة في غير الطيور هي أصله، فإنّ كلّ ما كان أصله من البحر ويعيش في البحر فهو بحري، وكلّ ما كان أصله من البرّ ويعيش في البرّ فهو برّي.

والحاصل: أنّ المستفاد من مفهوم التحديد الوارد في رواية معاوية بن

---

(١) الشرائع ١: ١٨٣ و ٢١٤.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٦: ٢.

(٣) الشرائع ١: ٣٢٥.

.....

عمّار الثانية بعد تخصيصها برواية حريز ورواية معاوية بن عمّار الأُولى هو: أنّ الحيوان الذي يكون أصله بحريّاً ويعيش في البحر فهو بحري، والحيوان الذي يكون أصله برّياً ويعيش في البرّ فهو برّي، وأنّ المعيار في الطير بالبيض والفرخ، وفي غيره بالحياة الفعليّة.

إن قلت: لا يمكننا الالتزام بالجمع المذكور، كما ذكره صاحب الجواهر قدس سره ومال إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّه لم يثبت أنّ الطير بأقسامه يفرخ ويبيض في الماء[1].

قلت: إنّ المفروض هو أنّ مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين هو ما ذكرناه، وهو الظاهر من الأدلّة، فيجب الأخذ بهذا الظاهر ما لم تثبت استحالة وجود طير يبيض ويفرخ في الماء، ودعوى عدم ثبوت ذلك لا يستدعي رفع اليد عن ظهور الأدلّة.

وبهذا يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعاظم من: أنّنا كلّما راجعنا أهل الخبرة وسألناهم عن ذلك لم يذكر أحد منهم أنّ هناك نوعاً من الطيور يبيض ويفرخ في الماء.

ذلك أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، ومجرّد عدم معرفتهم بوجوده لا يصلح دليلاً لعدم وجوده.

ودعوى: أنّ الطير المذكور إمّا غير موجود أو نادر الوجود، وعليه فلا يمكن الالتزام بالمعيار المذكور في الرواية لتمييز الطير البحري والبرّي، أمّا وجه عدم إمكان الالتزام به على فرض عدم وجوده فواضح، وأمّا وجه عدم إمكان

---

(١) الجواهر ١٨: ٢٩٧، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٩٠.

.....

الأخذ به على فرض ندرته فلاستلزامه حمل القاعدة على الفرد النادر.

وهي كما ترى؛ لأنّ المستهجن هو تخصيص الأكثر، والحيوان النادر الوجود لابدّ من وضع معيار لتشخيصه وعنوان يشير إليه كي نبيِّن حكمه.

ونتيجة ما تقدّم: أنّ الميزان في تشخيص الطير البحري هو: ما يبيض ويفرخ في البحر، وتشخيص غيره من الحيوانات البحريّة بالحياة الفعليّة، خلافاً للأُستاذ الأعظم‌ﷺ الذي جعل المعيار في التشخيص هو: التعيّش الفعلي[1].

إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم‌ﷺ حكم في المتن بإلحاق الحيوان الذي يعيش في البرّ والبحر كليهما بالبرّي، فيكون صيد البحر ما يعيش في الماء فقط.

فعلىٰ هذا يكون المائز بين البرّي والبحري بالتعيّش، فإن كان يعيش في البرّ فقط فهو برّي، وإن كان يعيش في البحر فقط فهو بحري.

والتحقيق في أنّ المائز بينهما بالتعيّش أو المكان الذي يبيض ويفرخ فيه يقتضي بسط البحث، فنقول:

إنّ الأخبار الواردة في مقام تمييز صيد البرّ عن صيد البحر علىٰ طوائف ثلاث:

الأُولى: ما ورد في مقام تمييز الطير البرّي من البحري، كصحيحة معاوية بن عمّار وصحيحة حريز المتقدّمتين الدالّتين على أنّ المعيار في مقام تمييز الصيد البرّي من البحري بالمكان الذي يبيض ويفرخ فيه الحيوان.

الثانية: ما ورد في مقام إلحاق كلّ حيوان يعيش في البرّ والبحر كليهما بالبرّي، كصحيحة معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله‌ﷺ: «الجراد من

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٦.

.....

البحر»، وقال: «كلّ شيء أصله في البحر ويكون في البرّ والبحر فلا ينبغي للمحرم أن يقتله، فإن قتله فعليه الجزاء، كما قال الله (عزّ وجلّ)»[١].

الثالثة: ما ورد في مقام بيان أنّ المعيار بالمكان الذي يعيش فيه الحيوان، سواء كان يبيض ويفرخ فيه أم لا، كصحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة، وهي غير ناظرة إلى الحيوان الذي يعيش في البرّ والبحر كليهما، وغاية ما يستفاد منها أنّ ضابطة تحديد صيد البرّ من صيد البحر بالنسبة للحيوان الذي يعيش في البرّ فقط أو البحر فقط هي التعيّش الفعلي.

وربّما يُقال: إنّ الطائفة الأُولى من الأخبار لا يمكن العمل بها؛ لعدم العلم بوجود طير يبيض ويفرخ في الماء، وحمله على الذي يبيض ويفرخ في الآجام أو حوالي الماء خلاف الظاهر.

ويمكن ردّه: بأنّ مجرّد عدم العلم لا يكون دليلاً على العدم.

ولو ثبت ذلك فلا مناص من حمل الطير الذي يبيض ويفرخ في الماء على أنّه يبيض ويفرخ في الآجام أو حوالي الماء بدلالة الاقتضاء.

إلّا أن يُقال: إنّ التفصيل قاطع للشركة، فإنّ الظاهر من البحر ما يقابل حواليه والآجام، فإنّ حوالي البحر والآجام تعدّ من الأرض التي هي في مقابل البحر، فلا وجه لحمل البحر على ما يقابله من الأرض.

وملخّص الجمع بين هذه الطوائف الثلاث: أنّ مورد صحيحتي معاوية بن عمّار وحريز الدالّتين على أنّ المعيار في التمييز بين البرّي والبحري بمكان البيض والفرخ، ومورد صحيحة محمّد بن مسلم هو الحيوان الذي يعيش في

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦: ٢.

.....

البحر أو في البرّ فقط ؛ لأنّها جعلت المعيار بالتعيّش الفعلي البرّي أو البحري لا كليهما .

وربّما يُقال : إنّ التعارض بين صحيحة محمّد بن مسلم والصحيحتين الأُخريين وإن ارتفع بما ذكرت من الجمع ، إلّا أنّ التعارض واقع بين صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على أنّ ما يعيش في البرّ والماء فهو من صيد البرّ ، سواء كان يبيض ويفرخ في البرّ أم البحر ، وبين ما هو المستفاد من صحيحتي معاوية بن عمّار وحريز الدالّتين على أنّ الفصل المميّز لهذا الحيوان هو بالمكان الذي يبيض ويفرخ فيه .

والجواب عنه : أنّ التمييز بالمكان الذي يبيض فيه هذا الحيوان ويفرخ فيه يكون حصراً على الطائر دون غيره من الحيوانات ، وبذلك يرتفع التنافي بين الطائفتين .

وبعبارة واضحة : أنّ المستفاد من صحيحة معاوية بن عمّار أنّ كلّ ما يعيش في البرّ والبحر كليهما فهو برّيٌّ ، والمستفاد من صحيحته الأُخرى المطابقة لمضمون صحيحة حريز أنّ كلّ طير يبيض ويفرّخ في الماء فهو من صيد البحر ، وكلّ طير يبيض ويفرّخ في البرّ فهو من صيد البرّ ، والنسبة بينهما عموم مطلق ؛ لأنّ الموضوع في صحيحة عمّار مطلق الحيوان ، والموضوع في الصحيحتين عنوان الطير ، فيحمل المطلق على المقيّد ، ونتيجة الجمع بينهما : الأخذ بجانب التفصيل بين الطير وبين غيره من الحيوانات ، فتكون ضابطة البيض والتفريخ مختصّة بالطير ، ويلحق ما عداه من الحيوانات التي تعيش في البرّ والماء بالبرّي .

وبهذا يظهر أنّ ما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم ـ من : الحكم بإلحاق كلّ ما

.....

يعيش في البرّ والبحر كليهما بالبرّي[١] ـ ليس تامّاً على إطلاقه.

كما أنّ ما ذهب إليه المحقّق ﷺ ـ من: جعل المميّز لمطلق الحيوان الذي يعيش في البرّ والبحر المكان الذي يبيض ويفرّخ فيه[٢] ـ ليس تامّاً على إطلاقه أيضاً، فلابدّ من التفصيل بين الطائر وغيره.

إلّا أن يُقال: إنّ الأخبار الدالّة على أنّ كلّ طير يبيض ويفرّخ في البحر فهو برّي لا يمكن الأخذ بها؛ لعدم العلم بوجود هذا الطير، ولكن مجرّد عدم علمنا به لا يكون دليلاً على العدم، وهو لا يصلح للمنع من الأخذ بظاهر الدليل.

وقد تعرّض الأُستاذ الأعظم ﷺ لبيان دفع التعارض بين صحيحة معاوية بن عمّار التي تلحق كلّ ما يكون في البرّ والبحر بصيد البرّ، وبين صحيحته الأُخرى المطابقة لمضمون صحيحة حريز، ثمّ قال: (ولكن الرواية الأُولى لمعاوية بن عمّار ليس كما نقلها صاحب الوسائل، والتمييز بالفرخ والبيض في البحر أو البرّ غير موجود في كتاب التهذيب الذي هو مصدر الرواية، فالزيادة إمّا خطأ في النقل من صاحب الوسائل أو من النسّاخ. نعم، هي مذكورة في رواية حريز المرسلة. فإذاً لم يثبت التمييز بالفرخ والبيض في البرّ أو البحر، فالعبرة في جميع الحيوانات بالعيش في خصوص البحر أو بالاشتراك بين البحر والبرّ، كما في صحيحة أُخرى لمعاوية بن عمّار. ويؤيّد ما ذكرنا بأنّه لم يثبت أنّ الطير بأقسامه يفرّخ ويبيض في الماء كما في الجواهر، فالتمييز منحصر بالعيش في خصوص البحر وبالاشتراك بينه وبين البرّ، والحلّية تختصّ بالحيوان الذي يعيش في البحر

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٦.

(٢) الشرائع ١: ١٨٣ و ٢١٤.

.....

خاصّة، وأمّا المشترك بينهما فهو ملحق بالبرّي المعلوم حرمته)[١].

وربّما يؤيّد ذلك تصريح العلّامة والشهيد قدس سرهما: بأنّ البطّ من صيد البرّ[٢]، حيث قال الأوّل: (وأمّا طير الماء كالبطّ ونحوه، فإنّه صيد البرّ في قول عامّة أهل العلم، وفيه الجزاء؛ لأنّه يبيض ويفرّخ في البرّ، فكان من صيده، كسائر طيوره)[٣]، وحينئذٍ فغالب طيور الماء من صيد البرّ؛ لأنّنا لا نعرف ما يبيض ويفرّخ منها في الماء.

ويمكن الجواب عنه:

أوّلاً: بأنّ ما ذكره دام ظله من: أنّ صاحب الوسائل قدس سره قد اشتبه عليه متن الرواية بحيث أدرج شيئاً غير موجود في التهذيب، في غير محلّه، فلعلّ صاحب الوسائل قد اعتمد على نسخته من التهذيب، والنسخة التي وصلت إلينا سقط منها الذيل بسبب خطأ النسّاخ. وهذا الاحتمال هو المرجّح في نظرنا بمقتضى أصالة عدم الزيادة عند النسخ، فإنّ الناسخ ينقص ولا يزيد، ولذا يؤخذ في أمثال المقام بجانب الزيادة، ومجرّد احتمال الاشتباه لا يفضي إلى رفع اليد عن ذيل صحيحة معاوية بن عمّار.

وثانياً: قد تقدّم قريباً أنّ سند صحيحة حريز تامٌّ بطريق الشيخ قدس سره، وأنّ دلالتها تامّة أيضاً، ففيها الكفاية للحكم بأنّ كلّ طير يعيش في البرّ والبحر كليهما يكون الفصل المميّز له ما ذكرته الصحيحة، فيقع التنافي بينها وبين ما دلّ على أنّ

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٩٠، ولاحظ الجواهر ١٨: ٢٩٧.

(٢) انظر الدروس ١: ٣٥١.

(٣) التذكرة ٧: ٢٨٢.

ولا بأس بصيد ما يشكّ في كونه برّياً على الأظهر(١).

كلّ ما يعيش في البرّ والبحر فهو برّي.

وثالثاً: بأنّه لو نوقش في أصالة عدم الزيادة في موارد الزيادة والنقيصة أو في نفس الصحيحة تكفينا صحيحة حريز، فمقتضى هذه الصحيحة أنّ الميزان في البرّي والبحري بالفرخ والبيض، ومقتضى إحدى صحيحتي معاوية بن عمّار أنّ ما يعيش في البرّ والبحر يلحق بالبرّي، فالتعارض يستقرّ بينهما، فيرجع إلى العامّ الفوقاني الدالّ على حرمة الصيد مطلقاً، والخارج منه ما يعيش في البحر فقط، وأمّا ما يعيش في كليهما فخروجه غير معلوم، فيدخل تحت العامّ الدالّ على حرمة الصيد.

هذا كلّه على تقدير إمكان الأخذ بالروايات الدالّة على كون المعيار بالفرخ والبيض.

وأمّا بناءً على عدم العلم بوجود ما يفرّخ ويبيض في الماء أو عدم وجوده يكون ما دلّ على أنّ المعيار بالتعيّش الفعلي بلا معارض، ويكون هو المرجع من الأوّل.

(١) أقول: قد تكون الشبهة موضوعيّة، كما إذا اشتبه حيوان بين كونه من صيد البرّ أو البحر بعد وضوح مفهوم صيد البرّ، وقد تكون الشبهة مفهوميّة بحيث يُشكّ في صدق مفهوم البرّي على الحيوان الموجود ولم يعلم دخوله تحت الضابطة التي ذكرناها لتمييز البرّي والبحري.

أمّا الشبهة الموضوعيّة ـ وذلك فيما إذا اشتبه حيوان بين البرّي والبحري

.....

لأجل الأُمور الخارجيّة بعد وضوح مفهوم كلّ منهما، كما إذا رأينا حيواناً ولا ندري أنّه يعيش في البرّ كي يكون برّياً، أو يعيش في البحر أو في البرّ والبحر كي يكون بحريّاً ـ فالأقوال فيها ثلاثة:

الأوّل: الحكم على ذلك الحيوان بالحلّية؛ تمسّكاً بأصالة البراءة.

وهو مذهب الأُستاذ الأعظم قدس سره [١].

الثاني: الحكم عليه بالحرمة؛ استناداً إلى عموم ما دلّ على حرمة الصيد.

وهو مختار المحقّق النجفي قدس سره [٢].

الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدس سره من: الاحتياط؛ لأجل أنّ الخارج عن عموم المنع هو البحري، أو لأنّ الحكم من أوّل الأمر مقيّد بالبرّي[٣].

أمّا القول الأوّل فمستنده: أنّه لا إطلاق في البين كي يتمسّك به ويحكم بحرمة كلّ صيد على المحرم ويقتصر في الخروج منه بالمتيقّن؛ إذ الحرمة من الأوّل مقيّدة بالبرّي، فيكون الدليل منوّعاً لا مخصّصاً، فإذا اشتبه حيوان بأنّه برّي أو بحري تكون الشبهة موضوعيّة وتجري فيها أصالة البراءة[٤].

أقول: ستعرف ما فيه قريباً.

وأمّا القول الثاني فقد استدلّ عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره ـ وذلك بتوضيح منّا ـ وهو: أنّ

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٦.

(٢) الجواهر ١٨: ٢٩٦.

(٣) دليل الناسك: ١٤٤.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٧.

.....

المستفاد من الآية وبعض الروايات حرمة مطلق الصيد، أمّا الآية فقوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾، وأمّا الروايات فكقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «لا تستحلّنّ شيئاً من الصيد وأنت حرام»، والخارج من الإطلاقات المذكورة خصوص صيد البحر، فما لم يعلم كونه بحريّاً أو برّياً يحكم عليه بالحرمة؛ للإطلاق[1].

ودعوى: أنّ مقتضى بعض الآيات ـ كقوله (تعالى): ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾ ـ تحريم خصوص البرّي، فيكون هذا مقيّداً للإطلاقات.

مردودة: بعدم التنافي بين المثبتين، إلّا أن يكون المطلوب على نحو صرف الوجود، وليس الأمر كذلك في المقام، فإنّهما يدلّان على مطلوبيّة مطلق الوجود، والأمر على وزان استحباب زيارة سيّد الشهداء عليه السلام، حيث ورد أنّ زيارة الحسين عليه السلام مستحبّة، وورد أيضاً أنّها مستحبّة يوم عرفة، فلا منافاة بين حرمة مطلق الصيد وبين حرمة خصوص الصيد البرّي، فيُؤخذ بكلا الدليلين.

والنتيجة: أنّ الإطلاقات باقية بحالها، فيتمسّك بها لإثبات حرمة المشكوك وخروجه عن تحتها.

إن قلت: لا نسلّم أنّ الإطلاقات لا تحمل على الآية الشريفة الدالّة على حرمة خصوص صيد البرّ.

لكنّ المفروض أنّ الإطلاقات قد قيّدت بما دلّ على حلّية صيد البحر، وبعد هذا التقييد لم يبق إطلاق كي يتمسّك به لإثبات حرمة الفرد المشكوك؛ لما حقّق في مبحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من أنّ المخصّص والمقيّد لو كانا

---

(١) الجواهر ١٨: ٢٩٥.

.....

أمرين وجوديّين فإنّهما يعطيان العامّ والمطلق عنواناً عدميّاً، فيكون موضوع حرمة الصيد في الإطلاقات بعد تقييدها بما دلّ على حلّية الصيد البحري هو الصيد غير البحري لا مطلق الصيد، ومعه لا يمكن التمسّك بها في المقام الذي يُشَكّ فيه في حيوان بأنّه برّي أو بحري؛ لعدم جواز التمسّك بالعموم أو الإطلاق في الشبهات المصداقيّة.

وأُجيب عنه: بمنع تعنون العام أو الإطلاق بعد التخصيص أو التقييد بعنوان عدميّ؛ لأنّ التخصيص أو التقييد من قبيل إعدام الفرد، فلو مات أحد أفراد العلماء، فلا تكون الأفراد الباقية معنونةً بعدم هذا الفرد المعدوم؛ لعدم إمكان اتّصاف جوهر بجوهر آخر لا وجوداً ولا عدماً.

وعليه فالصيد لا يتّصف بعدم البحريّة، ولذا يبقى المشكوك تحت العموم أو الإطلاق.

وهذا الجواب لا يخلو من نقاش؛ لما بيّناه في مبحث استصحاب العدم الأزلي من: أنّ البحريّة ليست من قبيل الأفراد، وليست من قبيل إعدام الموضوع، بل هي من العناوين المنوّعة للصيد، ولذا يكون الصيد على نوعين: أحدهما: صيد برّي، والآخر: صيد بحري، ومن الواضح أنّ تخصيص الصيد البحري يوجب تعنون العمومات بعنوان عدمي، والنتيجة: يبقى إشكال التمسّك بالإطلاقات في المقام بحاله.

والحقّ في الجواب هو: أنّ استصحاب العدم الأزلي يزيل هذه الشبهة المصداقيّة، ويثبت بقاء هذا الفرد المشكوك تحت المطلقات.

بتقريب: أنّ مقتضى الإطلاقات بعد التقييد حرمة الصيد غير البحري، فإذا

.....

شككنا في حيوان أنّه بحري كي يكون خارجاً عن المطلقات أو أنّه غير بحري كي يبقى تحتها، فمقتضى الاستصحاب المذكور عدم كون هذا الحيوان بحريّاً، فتشمله المطلقات بهذا التقريب، لا بالتقريب الذي ذكره صاحب الجواهر ﷺ، فإنّ إشكال عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة واردٌ عليه، وحلّه ما ذكرناه.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه من عدم جواز حمل المطلق على المقيّد في المثبتين إلّا في مورد إحراز وحدة المطلوب مبنيّ على مسلك المشهور من عدم انعقاد مفهوم للوصف في حدّ نفسه، وأمّا على مبنى الأُستاذ الأعظم ﷺ القائل بانعقاد المفهوم للوصف في الجملة فتكون إحدى الآيتين مقيّدة للأُخرىٰ.

وقد اعترض الأُستاذ الأعظم ﷺ على ما أفاده صاحب الجواهر ﷺ من التمسّك بالإطلاقات: بأنّه لا إطلاق في البين، بل الحكم من الأوّل مقيّد بالحيوان البرّي، فليس في البين إلّا نوعان: نوع حكم عليه بالحرمة كصيد الحيوان البرّي، ونوع حكم عليه بالحلّية كصيد الحيوان البحري، فيكون الدليل منوّعاً لا مخصّصاً، فليس هذا إطلاق وتقييد حتّى يتمسّك بالإطلاق[1].

وعليه، فلو شككنا في حيوان أنّه برّي أو بحري، فتكون الشبهة موضوعيّة، وتجري فيها أصالة البراءة.

ولكن يمكن أن يناقش في ذلك: بأنّه لا منافاة بين ما ذكره ﷺ آنفاً وبين ما ذكره في المقام؛ لأنّه ﷺ وإن اعترف بوجود المطلقات الدالّة على حرمة الصيد

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨٧.

.....

وأنّ بعض الموارد قد خرجت عنها بالتقييد، إلّا أنّه قدس سره يقول: إنّ المطلقات الدالّة على حرمة الصيد من الأوّل مقيّدة بالبرّي، والقيود وإن لم يكن لها مفهوم، ولكنّ التقييد إذا وقع في كلام دلّ على وجود خصوصيّة، وإلّا لكان التقييد لغواً، فيستفاد من القيد أنّ المطلق غير مراد للمتكلّم من أوّل الأمر، ومعه لا يبقى إطلاق كي يتمسّك به في مورد الشكّ أو يكون ما دلّ على حلّية صيد البحر مخصّصاً له، بل تدلّ المطلقات المقيّدة بالبرّي ـ والتي هي مطلقات صوريّة وليست واقعيّة ـ على حرمة خصوص صيد البرّ، وبضميمة ما دلّ على حلّية الصيد البحري يتنوّع الصيد على نوعين: أحدهما: البحري الذي صيده محلّل، والآخر: البرّي الذي صيده محرّم.

ربّما يتوهّم: أنّ هذا الاعتراض ينافي ما تقدّم منه قدس سره من: أنّ بعض الآيات كقوله (تعالى): ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[1]، وجملة من الروايات كقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «لا تستحلّنّ شيئاً من الصيد...»[2]، لم يقيّد الصيد فيه بالبرّ أو البحر، إلّا أنّها مقيّدة بالحيوان البرّي، فيكون مقتضى الكلام المذكور أنّ الإطلاق في غير مورد التخصيص.

وحاصل الكلام هو: أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره يرى أنّ المطلقات تكون مقيّدة بالبرّي، فلا إطلاق لها كي يشمل البحري، ويكون البحري خارجاً بالتخصيص.

إن قلت: إنّ تقييد المطلقات بالبرّي لا يستلزم إلّا تقييدها، ولا يوجب إعدامها، فيكون المقام من قبيل ما إذا ورد مقيّدان على إطلاق واحد، والمذكور

---

(١) المائدة ٥: ٩٥.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ١: ١.

.....

في بعض الآيات وجملة من الروايات حرمة مطلق الصيد، وهذا الإطلاق ورد عليه مقيّدان: أحدهما: تقييد حرمة الصيد بالحيوان البرّي، والآخر: حلّية صيد الحيوان البحري، وحيث إنّه لا تنافي بين المثبتين، فلا تكون المطلقات مقيّدة بالصيد البحري، ونتيجة ذلك: أنّ الحرمة مختصّة بالصيد غير البحري، وعليه فيتمسّك بالإطلاق فيما إذا لم يُحرز كون الحيوان بحريّاً.

قلت: إنّ البيان المذكور إنّما يتمّ على مبنى المشهور القائلين بأنّ الوصف لا مفهوم له، وأمّا على مبنى الأُستاذ الأعظم‌ﷺ القائل بأنّ الوصف له مفهوم في الجملة فلا يتمّ؛ لأنّ المقيّد الموافق للمطلق يكون مقيّداً له أيضاً، ومعه لا يبقى إطلاق كي يقيّد بما دلّ على جواز صيد الحيوان البحري. ونحن أيضاً نميل إلى ذلك، ونقول: إنّ الوصف له مفهوم في الجملة، لا بملاك اللغويّة الذي اعتمد عليه الأُستاذ الأعظم‌ﷺ في اختياره لهذا المسلك؛ لإمكان دفع اللغويّة بذكر أثر للقيد، بل بملاك أنّ الأصل في القيود الاحترازيّة، والنتيجة: أنّ ما أفاده الأُستاذ الأعظم‌ﷺ هو الصحيح.

والذي يشهد لذلك، التفصيل المذكور في قوله (تعالى): ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾[1]، فإنّه وارد في مقام بيان أنّ المراد من الصيد المحرم هو الصيد البرّي، وأمّا الصيد البحري فهو حلال.

وزبدة المخض: أنّ جمعاً من الأعاظم يذهبون إلى عدم وجود إطلاق يدلّ على حرمة مطلق الصيد، وعليه فلا مجال للتمسّك به عند الشكّ مع عدم

---

(١) المائدة ٥: ٩٦.

.....

وجوده، كالأُستاذ الأعظم والسيّد الحكيم، حيث ذكرا: أنّ العمدة التشكيك في وجود الإطلاق؛ لأنّ المخصّص في المقام ممنوع، والآية الشريفة مختصّة بالبرّي، والسيّد الأُستاذ قد أنكر أصل وجود الإطلاق عندما اعترض على ظاهر الجواهر الدالّ على وجود العموم، وهو قوله (تعالى): ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾، حيث قال: (إنّ الآية الكريمة مسوقة لبيان حرمة قتل الصيد على المحرم وهو أخصّ من المدّعى من حرمة الصيد بجميع أنحائه وشؤونه)[1]، ثمّ قال: (وأمّا النصوص فهي وإن ورد فيها لفظ الصيد بدون تقييد، لكن لا يحرز إرادة الإطلاق منها بعد بيان الحكم بالآية بعنوان صيد البرّ ووضوح أنّهم عليهم السلام في مقام بيان الحكم الواقعي الثابت في الكتاب، لا أنّهم في مقام بيان حكم جديد، وعليه فمع الشكّ في مورد أنّه من صيد البحر أو البرّ، فالمرجع فيه هو الأصل العملي)[2].

وما أفاده موهون:

أوّلاً: بأنّ المستفاد من الآية الشريفة مع الإغماض عن مقيّدها حرمة قتل الصيد مطلقاً، وقد خرج عنه ما أُحرز كونه بحريّاً، وما عداه يكون باقياً تحت الإطلاق ولو بضميمة استصحاب العدم الأزلي، والنتيجة: حرمة صيده وقتله.

وهذا ليس إنكاراً للإطلاق، بل هو تضييق فيه، فإذا ثبت بالآية الشريفة حرمة قتل المشكوك كونه برّياً أو بحريّاً تترتّب باقي أحكام البرّي بمقتضى عدم الفصل.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١١٦.

(٢) نفس المصدر المتقدّم.

.....

وثانياً: لو سلمنا جدلاً عدم وجود إطلاق في الآية الشريفة، إلّا أنّنا لا نسلّم عدم وجود إطلاق لجملة من الروايات.

وما ذكره‌ﷺ من: أنّ النصوص ليست في مقام بيان حكم جديد، بل هي واردة في مقام بيان الحكم الواقعي الثابت في الكتاب، وهو حرمة خصوص الصيد البرّي، يرد عليه: بأنّ الأمر ليس كذلك دائماً، وكيف يمكن الالتزام بذلك مع أنّ النصوص قد تخصّص أو تقيّد بها الإطلاقات، وقد يوسّع بها الحكم المذكور في الكتاب؟!

وما ذكره يرجع إلى إنكار حكومة الأخبار على ظواهر الكتاب، وهو أمر لا يلتزم به‌ﷺ.

ثمّ إنّ بعضهم ـ بعدما سلّم أصل وجود الإطلاقات الدالّة على حرمة مطلق الصيد ـ ذهب إلى أنّ موضوع الحرمة بعد التقييد يكون الصيد غير البحري، ثمّ ذكر: أنّه لا يمكن التمسّك بمثل هذا الإطلاق لإثبات حرمة الفرد المشكوك؛ لكونه تمسّكاً بالإطلاق في الشبهات المصداقيّة، وحيث إنّ الموضوع للحرمة هو الصيد المتّصف بكونه غير بحري، فلا يكون استصحاب العدم الأزلي مثبتاً له، فيصل المجال إلى الأصل العملي، وهو البراءة.

وفيه: أنّنا قد حقّقنا في بحث استصحاب العدم الأزلي أنّ الموضوع في أمثال المقام ونظائره يكون على نحو التركيب لا التوصيف، فلا مانع من جريان استصحاب العدم الأزلي، وبه نثبت عنوان أحد جزئي العامّ، والجزء الآخر يكون ثابتاً بالوجدان.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل من الوجوه التي استدلّ بها على حرمة

.....

صيد المشكوك.

الوجه الثاني: ما يتراءىٰ من المحقّق النائيني ﷺ، حيث إنّه ينكر جريان الأصل في الأعدام الأزليّة، ويقول: إنّ الحكم الإلزامي لو خرج منه حكم ترخيصي معلّق على أمر وجودي، فلابدّ من إحرازه بحسب الفهم العرفي، ولا يترتّب الحكم بالجواز ما لم يحرز الموضوع، فإذا قال المولى لعبده: (لا تُدخل عليَّ أحداً إلّا أصدقائي)، فلا يجوز له إدخال أحد على مولاه إلّا إذا أحرز كونه صديقاً له، وفي المقام الحكم الإلزامي هو حرمة الصيد، والخارج منه هو صيد البحر، فلابدّ من إحرازه كي يحكم بالجواز، فالإحراز دخيل في الحكم بالجواز، ولا يترتّب الحكم بالجواز ما لم يحرز كونه من صيد البحر. ومن هنا احتاط ﷺ[1].

وبعبارة واضحة: أنّ الحكم الإلزامي هو حرمة الصيد، والحكم الترخيصي الذي خرجه منه هو حلّية وجواز صيد البحر، وهذا الحكم الترخيصي معلّق على إحراز كونه من صيد البحر بحسب الفهم العرفي، فالعرف يفهم الملازمة بين إنشاء الحلّية المعلّقة على إحراز أمر وجودي كإحراز أنّ الحيوان من صيد البحر، وبين حرمة صيده عند الشكّ في كونه بحرياً.

ولا يخفى أنّ لازم هذا البيان أن يلتزم ﷺ بالحرمة، وأن يختار القول الثاني في المسألة، والحال أنّه قد احتاط فيها.

وفيه:

أوّلاً: أنّ التحقيق يقتضي صحّة جريان الأصل في الأعدام الأزليّة، فموضوع الحكم بالحرمة يثبت بالتمسّك به.

---

(١) دليل الناسك: ١٤٤.

.....

بتقريب: أنّ مقتضى العموم أو الإطلاق حرمة الصيد، وقد خرج من تحته صيد البحر، فيبقى الباقي تحت عنوان العامّ أو المطلق، وهو كلّ ما ليس من صيد البحر، فإذا اشتبه حيوان بأنّه بحري أم لا، نحرز عدم كونه بحريّاً بالأصل.

لا يُقال: إنّ هذا الأصل معارض بأصل عدم كونه بريّاً.

لأنّه يُقال: أوّلاً: إنّ الباقي تحت العامّ أو المطلق معنون بعنوان عدمي، أي: عدم سلبي، بمعنى: أنّ موضوع الحكم بالحرمة هو كلّ ما ليس بحريّاً، والأصل عدم كونه بريّاً لا يثبته إلّا على القول بالأصل المثبت.

وثانياً: إنّ دعوى الملازمة العرفيّة بين إنشاء الحلّية المعلّقة على إحراز الموضوع وبين حرمة صيد المشكوك كونه بحريّاً ممنوعةٌ. والعرف لا يفهم إلّا أنّ الحلّية متوقّفة على كون الحيوان بحريّاً، وأمّا حرمة صيد الحيوان المشكوك فيه فلا يفهمها العرف من الدليل.

وثالثاً: إنّ الحكم الترخيصي كما يعلّق على أمر وجودي، كذلك الحال في الحكم الإلزامي، فإذا كانت الحلّية معلّقة على إحراز صيد البحر، فالحرمة أيضاً معلّقة على إحراز صيد البرّ، ففي المشكوك لا مناص من الرجوع إلى أصالة البراءة.

وأمّا الشبهات المفهوميّة، كما لو اشتبه مفهوم البرّي بأنّه ما يبيض ويفرخ في البرّ، أو ما يعيش في البرّ، وكما لو شكّ في أنّ البحري ما يبيض ويفرخ في الماء، أو ما يعيش فيه، فيؤول الشكّ المذكور إلى الشكّ في سعة وضيق المفهوم، فلابدّ من التفصيل بين المسلكين: فعلى مسلك من يقول بوجود الإطلاق الدالّ على حرمة الصيد، يلزمه القول بأنّ مقتضى الإطلاق تحريم الصيد مطلقاً، وقد خرج منه البحري بالمخصّص المنفصل، وحيث إنّ المخصّص المجمل يدور

.....

أمره بين الأقلّ والأكثر، فإجمال المخصّص لا يسري إلى العامّ، بل يتمسّك بعموم العامّ ويرفع الإجمال عن المخصّص. وعلى مسلك من يقول بعدم وجود إطلاق يدلّ على حرمة الصيد، فيلزمه العمل على طبق ما تقتضيه البراءة.

هذا تمام الكلام في الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرها القوم للحكم بحرمة صيد المشكوك.

الوجه الثالث: التمسّك بقاعدة المقتضي والمانع.

بتقريب: أنّ الصيد مقتض للحرمة والبحريّة مانعة عنها، والمفروض أنّ الصيد محرز والبحريّة مشكوكة، فيؤخذ بالمقتضي، وهو حرمة الصيد ما لم يثبت المانع.

وفيه:

أوّلاً: أنّه قد حقّق في الأُصول أنّ القاعدة المذكورة غير تامّة.

وثانياً: أنّ الصيد ليس مقتضياً للحرمة، فإنّ موضوعها صيد البرّ، وهو مشكوك على الفرض.

وأمّا القول بالاحتياط الذي اختاره المحقّق النائينيﷺ فالوجه فيه هو: أنّهﷺ لم يجزم بوجود إطلاق يدلّ على حرمة مطلق الصيد كي يكون صيد البحر خارجاً عنه بالتقييد، ولم يجزم بعدم وجوده كي يكون موضوع الحرمة من الأوّل مقيّداً بصيد البرّ، وحيث إنّ الجزم بوجود الإطلاق يفضي عند الشكّ إلى التمسّك به ـ بناءً على جريان استصحاب العدم الأزلي ـ وأنّ الجزم بعدم وجود الإطلاق يفضي إلى الرجوع إلى الأصل العملي ـ وهو البراءة ـ لذا احتاطﷺ في المسألة.

وكذلك لا بأس بذبح الحيوانات الأهليّة، كالدجاج والغنم والبقر والإبل والدجاج الحبشي وإن توحّشت(١).

ولكن قد ظهر ممّا تقدّم عدم وجود إطلاق جزماً، وحينئذٍ لا مناص من الرجوع إلى البراءة بلا تردّد في ذلك. نعم، الاحتياط الاستحبابي حسن على كلّ حال.

هذا تمام البحث في الشبهات الموضوعيّة.

أمّا على مسلك من يقول بعدم وجود إطلاق في البيان كي يتمسّك به، وأنّ الحكم بحرمة الصيد مقيّد بالبرّي من أوّل الأمر، وأنّ الدليل الخاصّ الدالّ على جواز صيد البحر من قبيل التنويع لا من قبيل الإطلاق والتقييد كما هو المسلك المختار، فإذا اشتبه حيوان بين البرّي أو البحري ـ ولو بالشبهة الحكميّة ـ فالمرجع إلى الأصل العملي، وهو البراءة.

(١) لقصور المقتضي، أي: لأجل عدم وجود دليل يدلّ على حرمة ذبح الحيوانات الأهليّة، فإنّ الأخبار الدالّة على حرمة الصيد على المحرم مختصّة بالحيوان البرّي، وهو الممتنع بالأصالة كالسباع ونحوها، وأمّا الأهلي من الحيوانات فلا مانع من صيده حتّى الدجاج الحبشي؛ لأنّه غير ممتنع بالأصالة، وعروض التوحّش عليه لا يمنع من الحكم بجواز ذبحه؛ إذ المراد من الحيوان البرّي هو المتوحّش بالأصالة لا بالعرض، وعند الشكّ في ذلك يكون المرجع إلى البراءة التي تقتضي الجواز.

أضف إليه: وجود الروايات الكثيرة الواردة في الطيور الدالّة على الجواز، كرواية معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الدجاج الحبشي، فقال:

.....

«ليس من الصيد، إنّما الصيد ما كان بين السماء والأرض»، قال: وقال أبو عبدالله عليه السلام: «ما كان من الطير لا يصفّ فلك أن تخرجه من الحرم، وما صفّ منها فليس له أن يخرجه»[١].

وكذلك وردت روايات تدلّ على جواز نحر الإبل وذبح الشاة والدجاج ونحو ذلك:

(منها): ما رواه أبو بصير ليث بن البختري[٢]، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «تذبح في الحرم: الإبل، والبقر، والغنم، والدجاج»[٣].

و(منها): ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المحرم يذبح ما حلّ للحلال في الحرم أن يذبحه، وهو في الحلّ والحرم جميعاً»[٤].

و(منها): ما رواه حريز أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المحرم يذبح الإبل والبقر والغنم، وكلّ ما لم يصفّ من الطير، وما أحلّ للحلال أن يذبحه في الحرم وهو محرم في الحلّ والحرم»[٥].

و(منها): رواية معاوية بن عمّار المتقدّمة آنفاً.

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤١: ٢.

(٢) أبو بصير الأصغر أو أبو محمّد ليث بن البختري المرادي، عدّه الشيخ قدس سره في رجاله من أصحاب الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام. روى عنه: أبو أيّوب، وأبو جميلة، وابن مسكان، وعبد الكريم بن عمرو الخثعمي، وآخرون. له كتاب.

(رجال النجاشي: ٣٢١، رجال الطوسي: ١٤٤ و ٢٧٥ و ٣٤٢، الفهرست: ٣٨٢، معجم رجال الحديث ١٥: ١٤٤ ـ ١٥٧).

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٨٢: ١.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٢: ٢.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٢: ٣.

كما لا بأس بذبح ما يُشكّ في كونه أهليّاً (١).

---

(١) الوجه فيه هو: أنّ أدلّة التحريم موردها الحيوان البرّي الممتنع بالأصالة، وعند الاشتباه في كونه برّياً يحكم بعدم كونه كذلك بالاستصحاب الذي هو أصل موضوعي، ويحكم بجواز صيده بالبراءة التي هي أصل حكمي.

هذا فيما إذا كانت الشبهة موضوعيّة.

وأمّا إذا كانت مفهوميّة فالمرجع إلى أصالة البراءة دون الاستصحاب الذي لا يجري فيها.

إن قلت: إنّ المحرّم هو قتل كلّ حيوان، كما في جملة من النصوص، كقوله عليه السلام: «ثمّ اتّق قتل الدوابّ كلّها، إلّا الأفعىٰ...»[1]، وقد خرج منه بعض الحيوانات، كالأفعى والعقرب والفأرة وغيرها، وحيث إنّه لم يعلم أنّه الحيوان المشتبه كونه أهليّاً هل خرج من تحت العامّ أو لا، فيحكم بحرمة قتله بمقتضى العموم تمسّكاً بأصالة العدم الأزلي. هذا فيما إذا كانت الشبهة مصداقيّة. وأمّا لو كانت مفهوميّة فالمرجع إلى العامّ أيضاً بعد كون الشكّ في سعة المفهوم وضيقه.

قلت: إنّ في مقابل هذه النصوص جملة من النصوص تدلّ على أنّ «المحرم يذبح ما حلّ للحلال في الحرم أن يذبحه، وهو في الحلّ والحرم جميعاً»[2]، والمستفاد منها أنّ الذي لا يجوز للمحرم أن يقتله هو الحيوان الذي لا يجوز للمحلّ أن يقتله وهو في الحرم، وحيث جاز ذبح الحيوان المشتبه في

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٢.

(٢) لاحظ المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٢: ٢.

.....

الحرم تمسّكاً بالبراءة التي تعيّن الصغرى للكبرى المذكورة، فيكون هـذا الفـرد خارجاً من تحت العامّ الدالّ على حرمة قتل الدوابّ كلّها، فيكون العامّ المذكور مخصّصاً بمخصّصين: أحدهما: الأصناف المستثناة، كالأفعى والعقرب والفأرة ونحوها، والآخر: كلّ ما جاز للمحلّ ذبحه في الحرم جاز للمحرم ذبحه في الحلّ والحرم.

وينبغي في المقام التنبيه على فروع:

الفـرع الأوّل: قد عرفت أنّ المائز بين البرّي والبحري قد يكـون بـالبيض والفرخ في البرّ والبحر، فهل يلحق التوالد بهما أو لا؟

ذهب عدّة من الأكابر إلى: إلحاقه بهما[١]، وقال صاحب الجواهر ﷺ: (ثمّ إنّ الظاهر إلحاق حكم التوالد بحكم البيض والفرخ، بل لعلّه أولى)[٢].

وقد يستدلّ لذلك بأُمور:

(منها): ما نُسب إلى القاموس[٣] من: أنّ الفرخ من كلّ بائض كـالولد مـن الإنسان.

أقول: على تقدير صحّة هذه النسبة وقبول قول اللغوي، فإنّ قوله لا يقاوم ما هو المتفاهم عرفاً من الفرخ، فإنّ الفرخ ما يتكوّن داخل البيضة.

و(منها): دعوى الأولويّة، كما في الجواهر[٤].

وهي ممنوعةٌ؛ لعدم العلم بالملاكات الواقعيّة.

---

(١) قارن: كشف اللثام ٥: ٣٢٨، الرياض ٧: ٢٦٧، المستند ١١: ٣٥١، دليل الناسك: ١٤٣.

(٢) الجواهر ١٨: ٢٩٦.

(٣) انظر القاموس المحيط ١: ٢٧٥.

(٤) الجواهر ١٨: ٢٩٦.

.....

و(منها): ما نسب إلى الإمام الحسين عليه السلام ـ وذلك عندما ذهب إلى قبر جدّه المصطفىٰ صلى الله عليه وآله ـ من أنّه قال: «السلامُ عليك يا رسول الله، أنا الحسين بن فاطمة، فرخك وابن فرختك، وسبطك الذي خلّفتني في أُمّتك...»[1].

وهو محمول على المجاز.

الفرع الثاني: هل تختصّ حرمة الصيد بالحيوان المحلّل الأكل كالظبي، أو تعمّ محرّم الأكل ومحلّله؟

ذكر صاحب المستند قدس سره أقوالاً ثلاثة في ذلك:

الأوّل: اختصاص الحرمة بالمحلّل أكله، وعدم تحريم صيد محرّم الأكل مطلقاً.

الثاني: إنّ التحريم يشمل كلّ حيوان ممتنع بالأصالة، بلا فرق في التحريم بين محلّل الأكل ومحرّمه.

الثالث: التفصيل في الحيوان محرّم الأكل بين ما ثبتت الكفّارة فيه، كالأسد والثعلب والأرنب والضبّ واليربوع والقنفذ والزنبور والعظاية، فيحرم صيدها، وبين ما لم تثبت فيه الكفّارة، فيحلّ صيده[2]. وبعبارة مختصرة: أنّ الحيوان المحلّل الأكل يحرم صيده، وأمّا محرّم الأكل فيجوز صيده، إلّا الثمانية المذكورة.

وقد استدلّ للقول الأوّل بوجهين:

أحدهما: أنّ المستفاد من قوله (سبحانه): ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ

---

(١) البحار ٤٤: ٣٢٧.

(٢) المستند ١١: ٣٤٨ـ٣٤٩.

.....

حُرُماً﴾[١] اختصاص الحكم بالتحريم بحال الإحرام، فلو شمل التحريم الحيوان محرّم الأكل لا يبقى وجه لتقييده بقوله (سبحانه): ﴿مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾؛ لوضوح أنّ ما لا يؤكل لحمه يحرم أكله مطلقاً، بلا فرق بين حال الإحرام وعدمه.

ويمكن المناقشة في ذلك: بأنّ ما ذكر مبني على أن يكون المراد من الصيد المصيد، فيكون معنى الآية الكريمة: حرّم عليكم حيوان البرّ، وليس الأمر كذلك؛ لأنّ المراد من الصيد في الآية الكريمة هو المعنى المصدري، أي: الاصطياد والاستيلاء، كما هو الظاهر منها؛ لأنّ النهي يتعلّق بالأفعال لا بالأعيان، كما أنّ صدر الآية تشكّل قرينة على ما ذكرناه، فإنّ قوله (سبحانه وتعالى): ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ يدلّ على اتّحاد المراد، وأنّ ما حرّم في هذه الآية عين ما حرّم في الآية التي تليها، فلو كان المراد من الصيد المصيد لا يبقى مجال لذكر ﴿وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ﴾؛ لأنّه بعد الحكم بحلّية المصيد بكون طعامه حلالاً قهراً ولا يحتاج إلى الذكر ثانياً. وعليه فمعنى الآية هو: أنّ صيد حيوان البحر حلالٌ مطلقاً، وأمّا صيد حيوان البرّ فحلالٌ فيما عدا حال الإحرام.

ولو أغمضنا عمّا ذكرنا وقبلنا أنّ الصيد المذكور في الآية أُريد به المصيد، فإنّ الآية لا تدلّ على أكثر من حرمة صيد محلّل الأكل، ولا تدلّ على حلّية صيد محرّم الأكل، وهي ساكتة عن حكم اصطياد محرّم الأكل، فيدخل اصطياد محرّم الأكل تحت العموم المستفاد من قوله عليه السلام: «اتّق قتل الدوابّ كلّها...»[٢].

---

(١) المائدة ٥: ٩٦.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ١٨: ٩ و ٨١: ٢.

.....

والآخر: ما ذهب إليه سيّد الرياض قدس سره من: ثبوت الملازمة بين نفي الكفّارة وثبوت إباحة القتل، وبالعكس. ونسب ذلك إلى الفاضل في المنتهى والمختلف، وغيره[١].

توضيحه: أنّ المستفاد من قوله (سبحانه): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[٢]، ومن الأخبار، كقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «لا تستحلّنّ شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم، ولا تدلّن عليه محلّاً ولا محرماً فيصطاده، ولا تشر إليه فيستحلّ من أجلك، فإنّ فيه فداء لمَن تعمّده»[٣]، وقوله عليه السلام في صحيحة منصور بن حازم: «المحرم لا يدلّ على الصيد، فإن دلّ عليه فقتل فعليه الفداء»[٤]، المستفاد ثبوت الفداء في كلّ ما تعلّق به النهي، فلابدّ من أحد أمرين: إمّا من تخصيص الصيد بالمحلّل؛ لأنّ المحرّم لا فداء له، أو تخصيص الفداء بقتل بعض ما يحرم صيده، فلا يعلم عموم حرمة الصيد.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (غاية ما يستفاد من الآية حرمة قتل محلّل الأكل؛ لقوله (سبحانه): ﴿... مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ...﴾، ولكن لا تدلّ الآية على حرمة القتل مطلقاً حتّى محرّم الأكل، بل الآية ساكتة عن ذلك، وإنّما يستفاد حرمة قتل ما لا يؤكل لحمه من إطلاق بعض الروايات أو عمومها، كقوله عليه السلام: «اتّق قتل الدوابّ كلّها، إلّا الأفعىٰ...»)[٥].

---

(١) الرياض ٧: ٢٧٤. ولاحظ: المختلف ٤: ١١٢ وما بعدها، المنتهى ٢: ٨٠٠، المسالك ٢: ٤٠٨ـ ٤٠٩.

(٢) المائدة ٥: ٩٥.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ١: ١.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١: ٣.

(٥) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٩٤.

مسألة (٢٠٣): فراخ هذه الأقسام الثلاثة من الحيوانات البرّيّة والبحريّة والأهليّة وبيضها تابعة للأُصول في حكمها [١].

وما ذكره ﷺ يرجع إلى ما أفاده الفاضل النراقي ﷺ: بأنّ غاية ما يُقال هي اختصاص حرمة الصيد بما فيه الفداء، ولكن ما دلّ على حرمة قتل الدوابّ كلّها لا يكون مختصّاً بما فيه الفداء، وهو يدلّ على حرمة الصيد مطلقاً سواء كان ممّا يؤكل لحمه أم لم يكن، والأصناف الثمانية المذكورة[١].

وممّا ذكرنا ظهر ما في القول الثالث، فيتعيّن القول الأوّل مع الاستثناء الوارد فيه.

الفرع الثالث: إنّ جواز قتل الحيوان الأهلي منوط بالحالة الأصليّة للحيوان، فلا يتبدّل حكم الحيوان الأهلي إذا عرض عليه التوحّش؛ لعدم صدق عنوان الصيد على المتوحّش بالعرض، وكذا لو كان الحيوان متوحّشاً وعرض عليه التأهّل، فلا يجوز قتله؛ لصدق عنوان الصيد على المتأهّل بالعرض، كالظبي المتوحّش إذا تأهّل.

(١) لا شبهة في حلّية فرخ الطير الأهلي وبيض السمك والدجاج، فإنّ مقتضى تحليل الأصل بالفهم العرفي من الروايات والسيرة القطعيّة حلّية جميع توابعه، وعند الشكّ في ذلك يكون المرجع أصالة البراءة.

وإنّما الكلام في الحيوان البرّي الذي يحرم صيده، فهل تكون توابعه حراماً أو لا؟

---

(١) المستند ١١: ٣٤٩. وراجع المدارك ٨: ٣١٢ ـ ٣١٣.

.....

تسالم الأصحاب على أنّ حكم التوابع كحكم الأصل، وقد ادّعي الإجماع عليه[١]، وقال صاحب المدارك ﷺ: (هذا الحكم مجمع عليه بين العلماء، قال في التذكرة: ويدلّ عليه الروايات الكثيرة المتضمّنة لثبوت الكفّارة بذلك، كصحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في الحمامة درهم، وفي الفرخ نصف درهم، وفي البيض ربع درهم»)[٢].

وذكر السيّد الحكيم ﷺ: أنّ النصوص الواردة في كفّارة كسر البيض تشهد لذلك[٣]:

(منها): ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «وإن وطأ المحرم بيضةً وكسرها فعليه درهم، كلّ هذا يتصدّق به بمكّة ومنى، وهو قول الله (تعالى): ﴿تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾»[٤].

والآية الكريمة هي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٥]. فإنّ المستفاد من تطبيق الآية على الصيد أنّ البيض مصداق للصيد الذي تناله الأيدي والرماح، فيكون حال البيض كحال الصيد.

وقد ذكر بعض الفقهاء المعاصرين في تقريب الاستدلال بهذه الرواية: أنّ

---

(١) لاحظ: الرياض ٦: ٢٦٢، المستند ١١: ٣٤١، الجواهر ١٨: ٢٩٣.

(٢) المدارك ٧: ٣٠٨، ولاحظ: التذكرة ١: ٣٢٨، الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ٥.

(٣) دليل الناسك: ١٤٣.

(٤) الوسائل كفّارات الصيد ٩: ٧.

(٥) المائدة ٥: ٩٤.

.....

تعليله عليه السلام ظاهر في أنّ تحريم البيض كتحريم الأصل، بل يدلّ على ذلك الروايات الدالّة على ثبوت الكفّارة في البيضة والفرخ، فإنّها مسوقة لبيان أنّ ثبوت الكفّارة فيهما كثبوت الجزاء في الأصل في كونها جزاءً كجزاء الأصل في حالتي العمد والخطأ[١].

و(منها): ما رواه حريز أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المُحرم إذا أصاب حمامة ففيها شاة، وإن قتل فراخه ففيه حمل، وإن وطئ البيض فعليه درهم»[٢]، وغير ذلك من الروايات[٣].

وقال سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): (لا تلازم بين الكفّارة والحرمة، فلولا الإجماع الكاشف يكون مقتضى القاعدة عدمها)[٤]، ونتيجته: عدم إمكان إثبات الحكم المذكور بهذه الروايات، إلّا أن يتمّ الأمر بالتسالم والإجماع.

وذهب بعض الأكابر ـ وذلك بعد الإذعان بأنّ المسألة لا دليل عليها ـ إلى: الحكم بالاحتياط.

ويظهر من كلمات الأُستاذ الأعظم قدس سره أنّه لا يقبل دلالة الروايات المتقدّمة على الحرمة أيضاً، ولذا لم يتمسّك قدس سره بالأخبار، وإنّما استدلّ على الحرمة بأمرين:

أحدهما: الأولويّة، حيث قال قدس سره: (والظاهر أنّه لا دليل عليه إلّا بالأولويّة

---

(١) انظر التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢: ٢١٨.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٩: ١.

(٣) لاحظ المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٩.

(٤) مصباح الناسك ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

.....

حيث ثبتت الكفّارة في كسر البيض وقتل الفرخ، بل ورد ثبوت الكفّارة على الواسطة الذي يشتري البيض للمحرم، فإنّ ذلك يكشف عن عظمة الأمر وشدّة الحرمة ولا سيّما ذكر الفراخ والبيض في عداد نفس الحيوان، فإنّ جعلهما في عداد الحيوان يكشف عن ثبوت الحرمة لهما أيضاً)[١].

ومراده قدس سره من الخبر الوارد في ثبوت الكفّارة على الواسطة الذي يشتري البيض للمحرم هو: ما رواه أبو عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل محلّ اشترى لرجل مُحرم بيض نعامة فأكله المُحرم، قال: «على الذي اشتراه للمُحرم فداء، وعلى المُحرم فداء»، قلت: وما عليهما؟ قال: «على المحلّ جزاء قيمة البيض لكلّ بيضة درهم، وعلى المحرم الجزاء لكلّ بيضة شاة»[٢].

والآخر: أنّ المسألة ممّا تعمّ بها البلوى، حيث ذكر قدس سره: أنّنا لو فرضنا قصور الكفّارة عن ثبوت الحرمة بالأولويّة المذكورة، إلّا أنّ كثرة الابتلاء بكسر البيض وقتل الفراخ بواسطة وطء البعير ونحوه، أو وطء نفس المحرم في الأسفار السابقة التي كانت على الدوابّ، مع التسالم على الحرمة، توجب القطع بأخذ الحكم من المعصومين عليهم السلام، ولو كان جائزاً لظهر وبان[٣].

أقول: أمّا الإجماع المحكي عن المدارك وغيره فحاله أوضح من أن يخفى.

وأمّا التسالم فيحتمل أن يكون مستنده الأخبار المتقدّمة، فلا يوجب

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٢٤: ٥.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٠٢.

.....

القطع أو الاطمئنان بالحكم الشرعي.

وأمّا الأولويّة المدّعاة فممنوعة؛ إذ لم يثبت التلازم بين ثبوت الكفّارة وبين ثبوت الحرمة، فضلاً عن الأولويّة، وذلك لثبوت الكفّارة في بعض الموارد التي لم تثبت الحرمة فيها، كثبوت الكفّارة في تأخير قضاء صوم شهر رمضان إلى دخول شهر رمضان الآخر، بل قد ثبت جواز تأخير الصوم أيضاً.

والحاصل: أنّ ثبوت الكفّارة في كسر البيض وقتل الفراخ وكذا ثبوت الكفّارة على الواسطة الذي يشتري البيض للمحرم لا يكشف عن الحرمة فضلاً عن كشفه عن شدّتها. نعم، ثبوت الكفّارة على الواسطة الذي يشتري البيض للمحرم يدلّ بالأولويّة على ثبوتها على المُحرم. وكذا ذكر الفراخ والبيض في عداد نفس الحيوان، فإنّ جعلهما في عداده لا يكشف عن ثبوت الحرمة لهما؛ لما التزم به في عدّة موارد من: أنّ مجرّد وحدة السياق لا تنهض دليلاً وقرينة على شيء.

والعمدة في المقام صحيحة حريز المتقدّمة، فإنّ المستفاد منها ثلاثة أُمور:

الأوّل: ثبوت الكفّارة في قتل الفراخ وكسر البيض.

الثاني: أنّ الكفّارة يتصدّق بها بمكّة ومنى.

الثالث: أنّ قتل الفراخ وكسر البيض من مصاديق قوله (تعالى): ﴿**لَيَبْلُوَنَّكُمْ اللهُ بِشَيْءٍ مِنْ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ**﴾[1].

والقول: بأنّ الاستشهاد بالآية الشريفة لأجل إثبات الكفّارة على قتل الفراخ وكسر البيض لا لأجل إثبات الحرمة، خلاف الظاهر؛ لأنّه حكم

---

(١) المائدة ٥: ٩٤.

مسألة (٢٠٤): لا يجوز للمحرم قتل السباع، إلّا فيما إذا خيف منها على النفس، وكذلك إذا آذت حمام الحرم[١].

بثبوت الكفّارة أوّلاً بقوله: «وإن قتل فراخه ففيه حمل، وإن وطئ البيض فعليه درهم»، ثمّ بيّن وجه ذلك بأنّه من مصاديق الآية الشريفة، فإذا ثبت ذلك تترتّب الحرمة على قتل الفراخ وكسر البيض كالأصل.

(١) الدليل على حرمة قتل السباع قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «ثمّ اتّق قتل الدوابّ كلّها، إلّا الأفعىٰ...»[١].

وأمّا الدليل على الجواز ـ فيما إذا خيف منها على النفس ـ فقوله عليه السلام في صحيحة حريز ـ: «كلّ ما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيّات وغيرها فليقتله، وإن لم يردكَ فلا تَردهُ»[٢]، وقوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمان العرزمي[٣]: «يقتل المحرم كلّ ما خشيه علىٰ نفسه»[٤].

وأمّا جواز قتل سباع الطير المؤذي لحمام الحرم فلصحيحة معاوية بن عمّار: أنّه أُتي أبو عبدالله عليه السلام، فقيل له: إنّ سبعاً من سباع الطير على الكعبة، ليس

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨١: ١.

(٣) أبو محمّد عبد الرحمان بن محمّد بن عبيد الله العرزمي (الرزمي) الفزاري، ثقة. روى عن الصادق عليه السلام، وله كتاب رواه عنه جماعة، كزكريا بن يحيىٰ.
(رجال النجاشي: ٢٣٧، رجال الطوسي: ٢٣٧، الفهرست: ٣١٠، الخلاصة: ٢٠٥، معجم رجال الحديث ١٠: ٣٦٨ و ٣٧٩ ـ ٣٨٠ و ٣٨١).

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٧.

ولا كفّارة في قتل السباع حتّى الأسد على الأظهر، بلا فرق بين ما جاز قتلها وما لم يجز[١].

يمرّ به شيء من حمام الحرم إلّا ضربه، فقال: «فانصبوا له واقتلوه، فإنّه قد ألحد»[١].

(١) يقع الكلام تارةً في السباع عدا الأسد، وأُخرى في نفس الأسد.

أمّا السباع فلا كفّارة في قتلها؛ لعدم المقتضي لها، وقد ادّعي الإجماع على عدم ثبوت الكفّارة في قتلها[٢].

إن قلت: إنّ المقتضي لثبوتها الآية الكريمة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ**﴾[٣].

قلت: إنّ الآية الكريمة لا تشمل السباع؛ لأنّها تدلّ على ثبوت الكفّارة في قتل الحيوانات التي لها مماثل، كالنعامة ومثلها البدنة، والظبي ومثله المعز والشاة، وبقر الوحش ومثلها البقرة الأهليّة، وأمّا السباع فليس لها مماثل.

وأمّا الأسد ففي ثبوت الكفّارة في قتله وعدم ثبوتها خلاف، فقد ذهب بعضهم إلى ثبوتها[٤] مستدلّاً بما رواه أبو سعيد المكاري، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ قتل أسداً في الحرم، قال: «عليه كبش يذبحه»[٥].

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤٢: ١.

(٢) راجع: المبسوط ١: ٣٣٨، التذكرة ٧: ٢٧٨، الرياض ٧: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٣) المائدة ٥: ٩٥.

(٤) الوسائل كفّارات الصيد ٣٩: ١.

(٥) نُسب لعلي بن بابويه في المختلف ٤: ١١٣، وقال به ابن حمزة في الوسيلة: ١٦٤.

مسألة (٢٠٥): يجوز للمحرم أن يقتل : الأفعى، والأسود الغدر، وكلّ حيّة سوء، والعقرب، والفأرة[١].

وقد نوقش في سندها : بأنّ الرواية ضعيفة بداود بن أبي يزيد العطّار[١]، وبأبي سعيد المكاري ، كما صرّح به المحقّق قدس سره في الشرائع[٢].

ونوقش في دلالتها : بأنّ الاستدلال بها متوقّف على ثبوت الملازمة بين ثبوت الكفّارة للقتل في الحرم وبين القتل في حال الإحرام ، وغاية ما تدلّ عليه هو ثبوت الكفّارة عند قتل الأسد في الحرم ، والمدّعى هو ثبوتها على قتله حال الإحرام ، سواء حدث ذلك في الحلّ أم الحرم ، فالرواية لا مساس لها بالمدّعى .

فالحقّ هو : عدم ثبوت الكفّارة في قتل السباع حتّى الأسد .

(١) أقول : لم يناقش أحدٌ من الأصحاب في جواز قتل الحيوانات المذكورة في المتن ، والأخبار صريحة في ذلك ، كقوله قدس سره في صحيحة معاوية بن عمّار : «ثمّ اتّق قتل الدوابّ كلّها ، إلّا الأفعى والعقرب والفأرة . فأمّا الفأرة فإنّها توهي السقاء ، وتضرم على أهل البيت . وأمّا العقرب فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مدّ يده إلى الحجر فلسعته ، فقال : لعنك الله ، لا برّاً تدعينه ولا فاجراً . والحيّة إن أرادتك فاقتلها ، وإن لم تردك فلا تردها . والأسود الغدر[٣] فاقتله على كلّ حال . وارم

---

(١) داود بن أبي يزيد العطّار الكوفي ، مولى ، ثقة . روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام ، وله كتاب يرويه جماعة ، كعلي بن الحسن الطاطري . وقد وقع الكلام في اتّحاده مع ابن فرقد وعدم اتّحاده .

(رجال النجاشي : ١٥٨ ، رجال الطوسي : ٢٠١ ، الفهرست : ١٨٥ ، نقد الرجال ٢ : ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ، معجم رجال الحديث ٨ : ٩٦ ـ ٩٩).

(٢) الشرائع ١ : ٢١٥ .

(٣) الأسود : الحيّة العظيمة . (لسان العرب ٦ : ٤٢١).

.....

الغراب والحدأة رمياً على ظهر بعيرك»[١].

إلّا أنّ الخلاف قد وقع في أنّ الحكم بالجواز هل يختصّ بما إذا أرادت هذه الحيوانات المحرم وخاف منها، أو أنّه مطلق؟

ذهب جماعة من الأعلام ـ ومنهم الأُستاذ الأعظم دام ظلّه [٢] ـ إلى: الحكم بجواز قتل هذه الحيوانات مطلقاً[٣]، وخالف في ذلك جماعة ـ ومنهم سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[٤] ـ حيث ذهبوا إلى: اختصاص الحكم بالجواز فيما إذا أرادته وخاف منها[٥].

ولابدّ من ملاحظة الروايات الواردة في المقام كي يتّضح الحال في هذه المسألة:

الأُولى: صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة.

وقد استدلّ بها لجواز القتل مطلقاً: بأنّها تدلّ على العموم بعدّة قرائن:

(منها): أنّ الاستثناء الوارد فيها يدلّ على جواز قتل المستثنيات مطلقاً؛ ضرورة أنّ الجواز لو كان مختصّاً بصورة إرادة المحرم لا يبقى وجه لذكر المستثنيات بالخصوص، بل كان حالها حال جميع السباع المذكور حكمها بأنّه يجوز قتلها إذا أرادت المحرم وخاف منها.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٢.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٠٤.

(٣) انظر: المبسوط ١: ٣٣٩، التذكرة ٧: ٢٨٠، الحدائق ١٥: ١٥٨، الرياض ٧: ٢٧٣.

(٤) مصباح الناسك ١: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٥) راجع: السرائر ١: ٥٦٧، المستند ١١: ٣٤٩.

.....

و(منها): أنّ الفأرة لا تريد الشخص، بل تهرب منه، ولعلّ العقرب كذلك[١].

ربّما يُقال: إنّ إرادة الإنسان لا تكون بإرادة شخصه ونفسه، بل تصدق حتّى بإرادة ما يهمّه من الطعام والشراب والملبس، فإنّ الفأرة توهي السقاء وتضرم على أهل البيت، فصورة إرادة الفأرة للإنسان تتمثّل بإرادة مقتنياته.

ولكنّه خلاف ظاهر قوله: «أرادتك» أو قوله: «وإن لم تردك فلا تردها» حيث إنّ الظاهر منه إرادة الشخص نفسه.

و(منها): أنّ الحكم بجواز قتل الحيّة مختصّ بصورة إرادتها المحرم؛ لقوله عليه السلام: «والحيّة إن أرادتك فاقتلها، وإن لم تردك فلا تردها»، وهو دليل على أنّ الحكم بجواز قتل المستثنيات مطلق.

وتوهّم: أنّ قوله عليه السلام: «... والأسود الغدر فاقتله على كلّ حال» يدلّ على أنّ الحكم بجواز القتل مطلقاً يختصّ به، وإلّا لما كان وجه لذكره مستقلّاً.

يندفع: بأنّ الأمر بقتله على كلّ حال لا يدلّ على أنّ الحكم بالنسبة له مطلق، بل يدلّ على أنّ الحكم له مطلق في مقابل الحيّة بقرينة التقابل بين قتل الحيّة إن أرادت المحرم وقتل الأسود الغدر على كلّ حال، ولا أقلّ من اقتران قوله عليه السلام: «والأسود الغدر فاقتله على كلّ حال» بما يصلح للقرينيّة. وعليه فلا تنهض هذه الفقرة دليلاً على اختصاص عموم القتل بالأسود الغدر كي تكون مخصّصة لإطلاق صدر الرواية.

الثانية: ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّ ما يخاف المحرم

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٠٥.

.....

على نفسه من السباع والحيّات وغيرها فليقتله، وإن لم يردك فلا ترده»[١].

وهذه الرواية مرسلة عند الأُستاذ الأعظم، إلّا أنّها مسندة عندنا.

الثالثة: صحيحة الحلبي، قال: «يقتل في الحرم والإحرام: الأفعى، والأسود الغدر، وكلّ حيّة سوء، والعقرب، والفأرة، وهي الفويسقة»[٢].

وهي بإطلاقها تدلّ على أنّ الحكم بجواز قتل المذكورات مطلق.

الرابعة: صحيح حسين بن أبي العلاء[٣]، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال لي: «يقتل المحرم الأسود الغدر والأفعى والعقرب والفأرة، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سمّاها: الفاسقة والفويسقة، ويقذف الغراب»، وقال: «اقتل كلّ واحد منهنّ يريدك»[٤].

ربّما يُقال: إنّ جواز قتل المذكورات في هذه الرواية يختصّ بصورة الإرادة.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ قوله عليه السلام: «اقتل كلّ واحد منهنّ يريدك» لا يوجب تقييد الحكم بالجواز مطلقاً؛ لأنّها مشتملة على ما لا يريد

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨١: ٦.

(٣) أبو علي الحسين بن أبي العلاء خالد بن طهمان الخفّاف الزندجي الأعور، مولى بني أسد، وقيل: مولى بني عامر. روى هو وأخواه علي وعبد الحميد عن الصادق عليه السلام، وكان الحسين أوجههم. له كتب. عدّه الشيخ قدس سره فيمن روى عن الباقر والصادق عليهما السلام، وقد أدرك الكاظم عليه السلام، وروى عمّن روى عنه. (رجال النجاشي: ٥٢ ـ ٥٣، رجال الطوسي: ١٣١ و ١٨٢، الفهرست: ١٤٠، معجم رجال الحديث ٦: ١٩٨ ـ ٢٠٢ و ٢٤٩).

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٥.

.....

الإنسان كالفأرة، فلا تتحقّق الإرادة في موردها فإنّها تهرب من الإنسان، بل الظاهر منه أنّه في مقام بيان حكم آخر وجوبيّ يختصّ بصورة الإرادة، فالمراد منه وجوب قتل المذكورات دفعاً للخطر والضرر العظيم، فلا يكون مقيّداً لصدر الرواية[١].

وفيه: بالنقض: بأنّ لازم ذلك أن يحمل قوله عليه السلام: «والحيّة إن أرادتك فاقتلها» على وجوب قتلها لا على الجواز؛ دفعاً للخطر والضرر العظيم.

وبالحلّ: بأنّ دفع الخطر العظيم غير منحصر بقتل المذكورات كي يكون القتل واجباً؛ لإمكان الفرار من الحيوان أو جرحه، كما أنّ الأمر في مقام توهّم الحظر، فلا يدلّ على الوجوب.

وبهذا يتّضح وهن ما أفاده قدس سره من: أنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «اقتل كلّ واحد منهنّ يريدك» حكم آخر وجوبي يختصّ بصورة الإرادة فإنّه يجب القتل حينئذٍ دفعاً للخطر والضرر العظيم[٢]، فإنّ مجرّد اشتمال الرواية على مثل الفأرة لا يوجب صرف الرواية عن ظهورها الأوّلي من أنّ الجواز مختصّ بعدم الإرادة سواء كان عدم الإرادة على نحو السالبة بانتفاء الموضوع أم بانتفاء المحمول.

الخامسة: ما رواه عبد الرحمٰن العرزمي، عن أبي عبدالله، عن أبيه، عن علي عليهم السلام، قال: «يقتل المحرم كلّ ما خشيه على نفسه»[٣]، وهي دلّت بمفهومها على عدم جواز قتل كلّ ما لا يخشى منه على نفسه.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٠٥.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٠٥.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٧.

.....

السادسة: ما رواه غياث بن إبراهيم[١]، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «يقتل المحرم: الزنبور، والنسر، والأسود الغدر، والذئب، وما خاف أن يعدو عليه»، وقال: «الكلب العقور هو الذئب»[٢].

ربّما يُقال: إنّ المقابلة بين المذكورات في الرواية وبين قوله عليه السلام: «وما خاف أن يعدو عليه» تدلّ على جواز قتل المذكورات مطلقاً سواء خاف على نفسه أم لم يخف عليها.

إلّا أنّ المذكورات من قبيل الصغريات لـ«ما خاف أن يعدو عليه»، فلا تدلّ الرواية على العموم، بل تدلّ على جواز القتل فيما خاف أن يعدو عليه، وعدم جوازه فيما إذا لم يخف منه.

السابعة: ما رواه معاوية بن عمّار، وعبارتها عين عبارة الرواية الأُولى، إلّا أنّه زاد بعد قوله: «فلا تردها» في بعض النسخ: «والكلب العقور والسبع إن أرادك، فإن لم يريداك فلا تردهما»[٣].

الثامنة: ما رواه محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن المحرم وما يقتل من الدوابّ، فقال: «يقتل الأسود والأفعى والفأرة والعقرب

---

(١) غياث بن إبراهيم التميمي الأسدي ـ أو الأسيدي ـ الدرامي الرزامي: بصري سكن الكوفة، ثقة. روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام، وله كتاب مبوّب في الحلال والحرام يرويه جماعة.
(رجال النجاشي: ٣٠٥، رجال الطوسي: ٢٦٨ و ٤٣٥، الفهرست: ٣٥٥، منتهى المقال ٥: ١٧٥ـ ١٧٩، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٤٧ ـ ٢٥٤).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٨.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٤.

.....

وكلّ حيّة، وإن أرادك السبع فاقتله، وإن لم يردك فلا تقتله، والكلب العقور إن أرادك فاقتله، ولا بأس للمحرم أن يرمي الحدأة، وإن عرض له اللصوص امتنع منهم»[١].

بتقريب: أنّ مقتضى تعليق جواز قتل السبع بما أرادك إطلاق الحكم في غيرها، والنتيجة: جواز القتل مطلقاً إلّا في السبع وخصوص الكلب العقور، فإنّ جواز قتلهما يختصّ بصورة الإرادة.

التاسعة: ما رواه أبو البختري وهب بن وهب، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «يقتل المُحرم ما عدا عليه من سبع أو غيره، ويقتل الزنبور، والعقرب، والحيّة، والنسر، والذئب، والأسد، وما خاف أن يعدو عليه من السباع، والكلب العقور»[٢].

وهذه الرواية مخدوشة السند بوهب بن وهب[٣].

وأنت إذا تأمّلت في هذه النصوص تجد أنّ الرواية الأُولى ـ وهي صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة ـ والرواية السابعة ـ وهي رواية معاوية بن عمّار أيضاً ـ تدلّان على جواز قتل الأفعى والعقرب والفأرة والأسود الغدر مطلقاً، والحيّة في صورة الإرادة.

كما تجد أنّ الرواية الثانية ـ وهي رواية حريز ـ تدلّ على اختصاص الحكم بجواز القتل بصورة إرادة المحرم، وبصورة الخوف على النفس.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ١٠.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨١: ١٢.

(٣) حيث تقدّم مراراً حاله، فلا نعيد.

.....

كما تجد أنّ مضمون الرواية الرابعة ـ وهي صحيحة الحسين بن أبي العلاء ـ والرواية الخامسة ـ وهي رواية عبد الرحمٰن العرزمي ـ والسادسة ـ وهي رواية غياث بن إبراهيم ـ موافق لما هو المستفاد من الرواية الثانية.

والمستفاد من الرواية الثالثة ـ وهي صحيحة الحلبي ـ أنّ الحكم بجواز القتل مطلقٌ.

وأمّا الرواية الثامنة ـ وهي رواية محمّد بن الفضيل ـ فإنّها تفصّل بين الأسود والأفعى والفأرة والعقرب وكلّ حيّة، فيجوز قتلها مطلقاً، وبين السبع والكلب العقور، فلا يجوز قتلهما إلّا في صورة الإرادة.

والمستفاد من كلمات سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ الروايات الواردة في المقام على ثلاث طوائف، إذ المستفاد من بعضها التفصيل بين صورة الإرادة فيجوز القتل وبين صورة عدم الإرادة فلا يجوز القتل، ويظهر ذلك من ملاحظة رواية حريز ومعاوية بن عمّار ومحمّد بن الفضيل وما رواه الشيخ المفيد قدس سره، والمستفاد من بعضها الآخر أنّ المعيار في جواز القتل الخوف على النفس، ويظهر ذلك من ملاحظة رواية العرزمي وغياث بن إبراهيم وأبي البختري، فتقيّد المطلقات بهاتين الطائفتين، ونتيجة ذلك: جواز القتل في صورة الخوف على النفس لا مطلقاً. وعليه فما أفاده الماتن قدس سره بلا تقييد لا وجه له[1].

لكنّك قد عرفت ممّا قدّمناه أنّ النسبة بين صحيحتي معاوية بن عمّار والحلبي وبين سائر الروايات العموم المطلق، ولو لم تكن إلّا صحيحة الحلبي في المقام لكانت مقيّدة لسائر الروايات أيضاً، والنتيجة: اختصاص الحكم بالجواز

---

(١) مصباح الناسك ١: ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

ولا كفّارة في قتل شيء من ذلك (١).

مسألة (٢٠٦): لا بأس للمحرم أن يرمي الغراب والحدأة، ولا كفّارة لو أصابهما الرمي وقتلهما (٢).

بصورة الإرادة.

اللهمّ، إلّا أن يُقال: إنّ صحيحة معاوية بن عمّار غير قابلة للتقييد؛ لاستلزام تقييدها لغويّة الاستثناء المذكور فيها. فيقع التعارض بينهما، ولابدّ من إعمال قانونه، فعلى مسلك المشهور يتساقط كلا الدليلين، وحينئذٍ لا يبقى دليل على جواز قتل المستثنيات في المتن على إطلاقه ولا على تقييده، فيصل المجال إلى البراءة.

إن قلت: لا مجال للرجوع إلى الأصل العملي مع وجود العمومات الناهية عن القتل.

فالجواب: أنّ أصل الاستثناء مسلّم، وإنّما الكلام في أنّه استثني مطلقاً أو مشروطاً.

(١) لعدم قيام دليل على ذلك.

(٢) لصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «... وارمِ الغراب والحدأة رمياً على ظهر بعيرك»[١]، وصحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «... ويرجم الغراب والحدأة رجماً...»[٢]، وغير ذلك من

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨١: ٦.

.....

الروايات[١].

وملخّص البحث: لا شبهة في جواز رمي الغراب والحدأة؛ للنصوص الواردة في المقام، وقد تقدّم بعضها، وإنّما الكلام يقع في جهات:

الجهة الأُولى: أنّ جملة من النصوص الواردة في المقام يظهر منها اختصاص الحكم بالجواز بما إذا كان المحرم على ظهر بعيره، كقوله عليه السلام في ذيل صحيحة معاوية بن عمّار: «... وارمِ الغراب والحدأة رمياً على ظهر بعيرك»[٢]، وبها يقيّد ما دلّ على الجواز مطلقاً، كقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «... ويرجم الغراب والحدأة رجماً...»[٣].

وفيه:

أوّلاً: أنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما يتمّ في مثل المقام بناءً على ما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره من وجود مفهوم للقيد المذكور، ولا يتمّ على مسلك المشهور.

وثانياً: أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره قد أنكر انعقاد مفهوم للوصف في المقام، وذكر: أنّه لا موجب للتقييد؛ لأنّ القيد المذكور محمول على الغالب، والقيد وإن كان له مفهوم عندنا في الجملة لكن فيما إذا لم يحمل على الغالب[٤]. ثمّ قال قدس سره: (وممّا يدلّ على أنّ القيد إنّما ذكر لأجل الغلبة وأنّه غير دخيل في الحكم المذكور

---

(١) لاحظ المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨١: ٢.

(٣) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٠٧.

.....

قوله: «على ظهر بعيرك»؛ إذ لا نحتمل دخل ملكيّة البعير في الحكم بعدم الجواز. هذا كلّه مضافاً إلى القطع بعدم الفرق بين الراجل والراكب، وبعدم الفرق بين المراكب)[١].

وحاصل ما أفاده قدس سره أخيراً هو: أنّنا لو أخذنا قوله عليه السلام: «على ظهر بعيرك» في الحكم بالجواز، يلزمنا القول بدخالة ملكيّة البعير في الحكم المذكور، وهو مقطوع البطلان، هذا كلّه بحسب الفنّ والصناعة عند الشكّ في دخالة القيد في الحكم، ولكن لا يحتمل ذلك؛ لأنّ العرف يفهم من هذا الدليل وأمثاله عدم دخالة القيد المذكور في الحكم وأنّه لا فرق بين أن يكون مالكاً للبعير أو غير مالك له، كما لا فرق بين الراكب والراجل.

الجهة الثانية: قد ورد في بعض النصوص ما يظهر منه اختصاص الحكم بجواز رمي الغراب المتّصف بكونه أبقع اللون، كمعتبرة حنان بن سدير[٢]، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بقتل الفأرة في الحرم والأفعى والعقرب والغراب الأبقع ترميه...»[٣].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٠٧.

(٢) أبو الفضل حنان بن سدير بن حكيم بن صُهيب الصيرفي الكوفي، روى عن أبي عبدالله وأبي الحسن عليهما السلام، له كتاب في صفة الجنّة والنار، وله دكّان في سدّة الجامع على بابه في موضع البزّازين، وقد عمّر حنان عمراً طويلاً. وقد وثّقه الشيخ الطوسي، وصحّح السيّد الخوئي إدراكه لأبي جعفر عليه السلام، ووصف بكونه واقفيّاً.

(رجال النجاشي: ١٤٦، رجال الطوسي: ١٩٣ و ٣٣٤، الفهرست: ١٦٤، معجم رجال الحديث ٧: ٣١٣ ـ ٣٢٠).

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ١١.

.....

ولكنّ الظاهر أنّ قيد «الأبقع» ليس له مفهوم، ولعلّ ذكره لأجل كثرة الابتلاء به، أو لأجل أنّه طائر خبيث، كما قد يشهد له قوله عليه السلام: «فإن أصبته فأبعده الله».

الجهة الثالثة: هل يجوز قتل الغراب والحدأة بغير الرمي، أو أنّ الحكم مختصّ به؟

والمسألة محلّ خلاف، ذهب المحقّق النائيني قدس سره إلى: عدم وجود أيّ خصوصيّة للرمي، وأنّ الحكم يعمّ مطلق القتل وإن لم يكن بسبب الرمي[1].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (والظاهر هو الاختصاص؛ لأنّ التفصيل في الروايات بينه وبين بقيّة المذكورات فيها قاطع للشركة، فإنّه بالنسبة إلى بقيّة الحيوانات أطلق القتل فيها، وأمّا في خصوص الغراب قيّد القتل بالرمي، فيعلم أنّ للغراب حكماً خاصّاً)[2].

ولكنّ الظاهر أنّ الرمي وارد مورد الغالب؛ لوضوح أنّ قتل الغراب وغيره إنّما يكون بالرمي غالباً، فالحكم بالجواز يعمّ مطلق القتل وإن لم يكن بسبب الرمي.

فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدس سره.

---

(١) دليل الناسك (المتن): ١٨٠.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٠٨.

كفّارات الصيد

(مسألة ٢٠٧): في قتل النعامة بدنة، وفي قتل بقرة الوحش بقرة، وفي قتل حمار الوحش بدنة أو بقرة، وفي قتل الظبي والأرنب شاة[١].

---

(١) أمّا وجوب البدنة على قتل النعامة ووجوب البقرة الأهليّة على من قتل بقرة الوحش ووجوب الشاة في قتل الظبي، فيدلّ عليه جملة من الأخبار:

(منها): ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في قول الله (عزّ وجلّ): ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ﴾، قال: «في النعامة بدنة، وفي حمار وحش بقرة، وفي الظبي شاة، وفي البقرة بقرة»[١].

و(منها): ما رواه أبو الصباح، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله (عزّ وجلّ) في الصيد: ﴿مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ﴾، قال: «في الظبي شاة، وفي حمار وحش بقرة، وفي النعامة جزور»[٢].

و(منها): ما رواه يعقوب بن شعيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: المحرم يقتل نعامة؟ قال: «عليه بدنة من الإبل»، قلت: يقتل حمار وحش؟ قال: «عليه بدنة»، قلت: فالبقرة؟ قال: «بقرة»[٣]، وغيرها[٤].

وأمّا وجوب الشاة على من قتل أرنباً فلعدّة نصوص:

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١: ١، والآية من سورة المائدة ٥: ٩٥.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١: ٣.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١: ٤.

(٤) لاحظ: المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١: ٢ و ٥ و ٦ و ٧.

.....

(منها): ما رواه البزنطي، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن محرم أصاب أرنباً أو ثعلباً؟ فقال: «في الأرنب شاة»[١]، وغيره[٢].

وأمّا التخيير بين البدنة والبقرة فيما إذا قتل حمار الوحش فلاختلاف الأخبار، ففي بعضها جعل عليه السلام الكفّارة بدنة، كرواية سليمان بن خالد، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «في الظبي شاة، وفي البقرة بقرة، وفي الحمار بدنة، وفي النعامة بدنة، وفيما سوى ذلك قيمته»[٣]، وفي بعضها الآخر جعل عليه السلام الكفّارة بقرة، كرواية حريز المتقدّمة[٤].

وهاتان الروايتان وإن لم تكونا من قبيل المثبت والنافي، فلا يكون التعارض بينهما بالذات، إلّا أنّه بعد القطع بعدم وجوب البدنة والبقرة معاً فيما إذا قتل حمار الوحش، فيقع التعارض بينهما بالعرض.

ويمكن الجمع بينهما بوجوه:

الأوّل: أنّ القول بتساقطهما يفضي إلى عدم ثبوت الكفّارة، وهو أمرٌ فاسد، للعلم بثبوتها قطعاً، فلا مناص من الجمع بينهما، وحيث إنّنا نعلم بأنّ الشارع لم يوجب البدنة والبقرة معاً، فيكون الواجب أحدهما لا محالة، وهذا معنى التخيير في المقام، فيكون التخيير نتيجة العلم بوجوب الكفّارة، وعدم وجوب البدنة والبقرة معاً.

ويمكن أن يُقال: إنّ هذا المقدار من التقريب غير تامّ؛ إذ مجرّد العلم بعدم

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١: ٢.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١: ١.

.....

وجوب البدنة والبقرة معاً لا يستلزم التخيير مع إمكان الاحتياط.

إلّا أن يقال في جوابه: إنّ الحكم بلزوم الاحتياط يفضي إلى الضرر، وهو منفيٌّ في الشريعة، فالمتعيّن هو التخيير.

الثاني: ما أفاده الأُستاذ الأعظم ـ دام ظله ـ وذلك بتوضيح منّا ـ وهو: أنّنا نعلم بعدم وجوب البدنة والبقرة معاً فيما لو قتل حمار الوحش، وعليه فيدور الأمر بين أن نرفع اليد عن وجوب أحدهما بالمرّة أو نرفعها عن إطلاق كلّ منهما، ولا ريب في تعيّن رفع اليد عن الإطلاق، فيثبت التخيير[1].

وبعبارة أُخرى: لو دار الأمر بين أن نرفع اليد عن أصل صدور الروايتين أو أن نرفعها عن ظهور الروايتين في التعيين، يقدّم الثاني؛ لتقدّم أصالة الصدور على أصالة الظهور؛ إذ لا وجه لرفع اليد عن ظهور شمول أدلّة الحجّية لكلا الخبرين بعد إمكان الأخذ بإطلاق أدلّة الصدور، وعدم وجوب ما يمنع من ذلك، فإنّ التنافي بين ظهور إطلاق كلّ منهما في التعيين، وذلك لعدم إمكان الأخذ بظهور كلّ منهما في التعيين، وعدم جواز طرحهما بالمرّة بعد العلم بأصل وجوب الكفّارة، فإذا أمكن الأخذ بإطلاق أدلّة الصدور فيؤخذ به في كلا الخبرين، وإذا لم يمكن الأخذ بإطلاق أدلّة حجّية الظهور في التعيين نرفع اليد عن ذلك في كلّ من الخبرين وبهذا المقدار؛ لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها، وعليه فيؤخذ بظهور كلّ منهما من دون تعيين، وهذا البيان لبّه يرجع إلى التخيير.

الثالث: ما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين، وحاصله: أنّ المستفاد من رواية سليمان بن خالد أنّ الجزاء فيما لو قتل حمار الوحش بدنة، حيث قال عليه السلام:

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٠٩.

.....

«وفي الحمار بدنة»، وهو نصّ في إجزاء البدنة، وإطلاق هذه الرواية ظاهر في تعيّن البدنة، والمستفاد من رواية حريز أنّ الجزاء بقرة، حيث قال عليه السلام: «وفي حمار وحش بقرة»، وهو نصّ في إجزاء البقرة، وإطلاق هذه الرواية ظاهر في تعيّن البقرة، فنرفع اليد عن إطلاق كلّ من الروايتين في التعيين بنصّ الآخر، ونتيجة ذلك: التخيير.

وإن شئت قلت: نرفع اليد عن إطلاق كلّ من الروايتين الظاهر في التعيين بالنصّ بإجزاء الآخر، فينتج من ذلك: التخيير في صيد حمار الوحش بين الفداء ببدنة أو بقرة.

أقول: إنّ ما ذكره يذهب إليه الأُستاذ الأعظم دام ظله في نظائر هذا المورد، وقد ذكرنا مراراً أنّ العرف لا يرى النصوصيّة المجرّدة قرينة على التقديم، وكذا الأظهريّة، بل يرى التنافي بين قوله عليه السلام: «وفي الحمار بدنة»، وبين قوله عليه السلام: «وفي حمار وحش بقرة» بعد العلم بعدم وجوب كليهما.

ولكن يمكن أن يُقال: بتقديم النصّ على الظاهر، لا اعتماداً على ما ذكره الأُستاذ الأعظم دام ظله وغيره من المشهور، بل من باب أنّ الظاهر الذي يكون مخالفاً للنصّ لم يقم دليلٌ على اعتباره؛ لأنّ الدليل منحصر بالسيرة العقلائيّة، وهي لا تساعد على حجّيّة ظاهر مخالف للنصّ، وعليه فيؤخذ بنصّ كلّ منهما في الإجزاء بعد عدم حجّيّة ظاهر الروايتين الدالّ على التعيين.

إلّا أن يُقال: إنّ الظاهر هنا غير متعرّض لنفي الإجزاء، فلا يكون مخالفاً للنصّ؛ إذ غاية ما يدلّ عليه الظاهر هو التعيين. نعم، التنافي بين الظهورين موجود، فيكون التعارض بين الإطلاقين مستقرّاً.

.....

أقول : إنّ هذا البيان الأخير يمكن أن يكون وجهاً للجمع بين الروايتين ، وسيأتي بيانه .

الرابع : أنّ رواية حريز تنصّ على أنّ فداء حمار الوحش بقرة ، ورواية سليمان تنصّ على أنّ الفداء بدنة ، ومقتضى إطلاق رواية حريز تعيّن البقرة ، ومقتضى إطلاق رواية سليمان تعيّن البدنة ، فيسقط الإطلاقان من جهة المعارضة ، ويبقى وجوب كلّ من البدنة والبقرة في الجملة على نحو القضيّة المهملة ، ونتيجة ذلك : التخيير .

وقد ناقش بعض الأجلّة في الحكم بالتخيير بين البدنة والبقرة ، ومنع من القول به اعتماداً على إنكار العلم بأصل وجوب الكفّارة ، وعليه فيكون التقريب الأوّل باطلاً .

وأجاب أيضاً عن التقريب الثاني : بأنّه ليس جمعاً عرفيّاً بين الدليلين ؛ إذ الجمع العرفي يستند إلى حكومة أحد الدليلين على الآخر ، أو كون أحدهما أخصّ من الآخر ، أو أظهر منه ، أو كون أحدهما نصّاً دون الآخر ، وكلّ ذلك مفقود في المقام ، فلا يكون للوجه الثاني للجمع أيّ قيمة .

أقول : إنّ إنكار العلم بأصل وجوب الكفّارة إن كان مرجعه إلى إنكار العلم الوجداني بوجوبها ، فالحقّ معه ؛ إذ ليس المقام من قبيل «صلّ الظهر» و«صلّ الجمعة» الذي يعلم فيه بوجوب إحدى الصلاتين يوم الجمعة بالوجدان ، وإن كان مرجعه إلى إنكار وجود العلم التعبّدي بوجوب الكفّارة ، فالحقّ ليس معه ؛ لوضوح أنّ العرف لاينزّل هاتين الروايتين منزلة العدم، بل هو يفهم من ظاهرهما أنّ أصل وجوب الكفّارة ثابت،وهذا المقدار من الظهور حجّة ولامانع من الأخذ به.

.....

وحيث إنّ روايتي حريز وسليمان متّفقتان في أصل الظهور من جهة وجوب أصل الكفّارة، والاختلاف بينهما إنّما هو في تعيين الفداء؛ لدوران الأمر فيه بين أن يكون بدنة أو بقرة، فمقتضى العلم الإجمالي التعبّدي الاحتياط، وهو مستلزم للضرر المنفي في الشريعة.

وكذلك حيث إنّ العلم بوجوب أصل الكفّارة ثابت فيما لو قتل حمار الوحش، والعلم بعدم وجوب البدنة والبقرة معاً ثابت أيضاً كما عرفت، فلا يجوز للمكلّف تركهما؛ لاستلزامه مخالفة العلم بوجوب أصل الكفّارة عليه، ولا يجب عليه الفداء بكلا الأمرين ـ أعني: البدنة والبقرة ـ لاستلزامه الضرر المنفي في الشريعة، ونتيجة ذلك: أنّ المكلّف مخيّر بين الفداء ببدنة أو ببقرة.

ثمّ إنّ القول بكون الوجه الثاني من وجوه الجمع بين الروايتين تبرّعيّاً، لفقدان الحكومة، أو الأخصّيّة، أو الأظهريّة، أو النصوصيّة بين الدليلين، بعيد عن الصواب، بعد عدم كون الجمع المذكور جمعاً دلاليّاً؛ إذ هو من موارد تقديم أصالة الصدور على أصالة الظهور، بمعنى: أنّ الأمر لو دار بين أن نرفع اليد عن وجوب الفداء بالمرّة، وبين أن نرفعها عن ظهور الدليلين في التعيين، يتعيّن رفعها عن ظهورهما في التعيين، لا لأجل قاعدة تعبّديّة أو عقلائيّة، بل لأجل أنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد لا تمنع من الأخذ بهما في حدّ نفسهما، وأنّ المانع نشأ من جهة عدم إمكان الالتزام بإطلاقهما، وبما أنّ الضرورة تتقدّر بقدرها، فنرفع اليد عن إطلاق الدليلين، ونتيجة ذلك: الحكم بالتخيير.

يمكن أن يدّعىٰ: أنّ حجّيّة السند والدلالة مجعولة بجعل واحد على نحو الارتباط، فلا يمكن شمول أدلّة الحجّيّة للسند مستقلّاً من دون أن تكون ناظرة

.....

إلى دلالة الخبر، وإلّا لكان لغواً، فمن أجل ذلك لا يمكن أن يكون دليل حجّية السند غير ناظر إلى دلالة الخبر ومفاده، ومن هنا لو ابتليت دلالة الخبر في مورد بالمعارض نقول بعدم إمكان شمول دليل الحجّية للسند، فإنّ معنى حجّية الخبر وصدوره سنداً هي: أنّ مضمون الخبر الذي يكون ظاهراً فيه صادر عن الشارع.

وبعبارة مختصرة: أنّ معنى صدور الخبر وحجّيّته أنّه صادر وحجّة بما له من المضمون الذي يكون الخبر فيه ظاهراً، وعليه فكيف يمكن التفكيك بين أدلّة الصدور والأخذ بإطلاق الخبرين، وبين أدلّة حجّية الظهور وعدم الأخذ بإطلاقهما؟!

غير أنّه يمكن ردّ ذلك: بأنّ هذا البيان يتضمّن أمرين:

الأوّل: أنّ حجّية السند والدلالة مجعولة بجعل واحد.

الثاني: أنّ حجّية السند إنّما تجعل لإثبات أنّ مضمون الخبر قد صدر من الشارع، بحيث لو لم يمكن صدور مضمونه من الشارع لا يمكن جعل الخبر حجّة من جهة السند.

وأمّا الأمر الأوّل فهو واضح الفساد؛ لوضوح أنّ مبحث حجّية خبر الواحد مستقلّ ويبحث عن حجّيته في باب مستقلّ، وأنّ مبحث حجّية الظواهر بحثٌ آخر، وأنّ البحث عن حجّية الظهور متفرّع على إثبات أصل الصدور، وهذا الأمر لا يخفى على صاحب الدعوى، والظاهر أنّ مقصوده ليس هذا المعنى.

وأمّا الأمر الثاني فنحن لا ننكره، ونقبل أنّ الخبر الذي لا يمكن صدور مضمونه، والذي لا يحكي عن الواقع، والذي ليس له ظهور أو لا يمكن الأخذ بظهوره، لا يعقل أن تشمله أدلّة حجّية الخبر.

وكذلك في الثعلب على الأحوط (١).

ومن هنا نقول: بعدم حجّية إطلاق الخبرين، ولابدّ من طرحهما، فنأخذ بما يمكننا الأخذ به، ولا مانع من شمول أدلّة الحجّية لما تبقّى من دلالة الخبرين.

وبعبارة أُخرى: أنّ هذا البيان من صاحب الدعوى يدلّ على خلاف مقصوده، فإنّ حجّية السند وإن كانت باعتبار إثبات صدور مضمون الخبر، إلّا أنّ الضرورة تتقدّر بقدرها، فبالمقدار الذي يمكن الأخذ به من مضمون الخبر يكون فيه حجّة، وبالمقدار الذي لا يمكن الأخذ به من مضمون الخبر لا يكون فيه حجّة، وفي المقام لا يمكن الأخذ بإطلاق الخبرين؛ لدلالتهما على التعيين، فبهذا المقدار لا يمكن الالتزام بمضمونهما، فيسقطان عن الحجّية، ونتيجته: التخيير.

وزبدة المخض: أنّ إنكار التخيير في المقام يتوقّف على إنكار العلم بأصل وجوب الكفّارة، وقد عرفت أنّه ثابت ومستفاد من كلا الخبرين.

(١) في المسألة وجوه، بل أقوال:

الأوّل: أنّ فداء قتل الثعلب شاة، وهو ما ذهب إليه المشهور (١).

الثاني: عدم وجوب الفداء في قتله بحسب الفنّ والصناعة، وهو ما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره (٢).

الثالث: أنّ الفداء شاة على الأحوط، كما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره.

---

(١) لاحظ: المدارك ٨: ٣٢٩، الجواهر ٢٠: ٢٠٩.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣١٠.

.....

واستدلّ للقول الأوّل بدليلين:

أحدهما: الإجماع.

وحاله أوضح من أن يخفى.

والآخر: رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قتل ثعلباً؟ قال: «عليه دم»، قلت: فأرنباً؟ قال: «مثل ما في الثعلب»[١].

ولهذه الرواية طريقان:

أحدهما: يتضمّن سهل بن زياد وعلي بن أبي حمزة، وهذا الطريق ـ على مختارنا من وثاقة علي ـ مخدوش بسهل.

والآخر: طريق الشيخ الصدوق رحمه الله في الفقيه، حيث قال: (وفي رواية البزنطي، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير)[٢].

وقد خدش القوم في هذا الطريق، وذلك لأجل وقوع البطائني في أسناده.

ونحن فيما مضى كنّا لا نقبل روايته، وقد عدلنا عن ذلك استناداً إلى كونه وكيلاً للإمام عليه السلام، فإنّ ظاهر التوكيل حسن حال الوكيل والاعتماد عليه وجلالته، بل ووثاقته، فالرجل كان من الشخصيّات المهمّة التي اشتهرت وثاقتها واستقامتها عند الشيعة على وجه العموم، وعند أهل النقل وغيرهم من أهل العلم على وجه الخصوص، فالسرّ في وقوعه في أسانيد روايات بلغت أكثر من خمس مائة رواية ـ مع أنّ الأصحاب رحمهم الله يتورّعون في الرواية والنقل ـ هو كونه ثقة، لذا روى عنه الأصحاب حين استقامته، أو نقلوا من أصل له[٣].

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤: ٤.

(٢) الفقيه ٢: ٣٦٦.

(٣) وقع البحث بين الأعلام في دلالة الوكالة على الوثاقة بل العدالة، وعدم دلالتها على ذلك.

←

.....

وهنا كلام لبعض الأعاظم من العلماء، حاصله:

أوّلاً: أنّ ضعف سند خبر أبي بصير منجبر بعمل الأصحاب رضي الله عنهم.

← وقد ذكر شيخنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ البحث هنا ليس عن الوكلاء الذين نُصِّبوا من قِبل المراجع، فإنّه لا ريب في عدم كاشفيّة وكالتهم عن استقامتهم ووثاقتهم، بل البحث عن اعتبار من كان وكيلاً من قبل المعصومين عليهم السلام، فإنّ لكلّ منهم عليهم السلام وكلاء لإدارة الشؤون الشرعيّة والماليّة للمسلمين خصوصاً في الأمصار البعيدة، بل حتّى القريبة.

ثمّ ذكر (دام ظلّه): أنّ ما حدث بعد زمان الإمام الكاظم عليه السلام من جمع ممّن يدّعون التشيّع الذين همّ شرّ من الناصبين وافتتانهم بالإمام موسىٰ عليه السلام أظهر عقيدة الوقف ظهوراً جليّاً، وقد زلّت أكثر من قدم بعد ثباتها، ومنها قدم البطائني، فقد قال الشيخ قدس سره في الغيبة: (فروى الثقات: أنّ أوّل مَن أظهر هذا الاعتقاد علي بن أبي حمزة البطائني ... طمعوا في الدنيا، ومالوا إلى حطامها)، وعقد قدس سره باباً في هذا الكتاب لذكر وكلاء الإمام الكاظم المذمومين الذين جحدوا إمامة الرضا عليه السلام. (لاحظ الغيبة للطوسي: ٦٣ ـ ٦٤).

إذاً ما أفاده جمعٌ من الأصحاب من عدم دلالة الوكالة على العدالة إنّما تمخّض من هذه الفتنة التي عصفت بالشيعة آنذاك، حيث طمع جمع من وكلاء الإمام الكاظم عليه السلام في حطام الدنيا، فأصبحوا في زمان الإمام الرضا عليه السلام من المنبوذين، وكان الأصحاب رضي الله عنهم يسمّون الواقفة «الكلاب الممطورة»، أي: الكلاب التي أصابها المطر فأضحت نتنة، مبالغة في نجاستهم والبُعد عنهم، وكانت الشيعة في غاية الاجتناب منهم ومجالستهم. (لاحظ: فرق الشيعة: ٨١، الفرق بين الفرق: ٧٠، الصراط المستقيم ٢: ٢٣٣، الفصول الغرويّة: ٣٠٣).

وعليه فالوكالة الصادرة من المعصومين عليهم السلام بظاهرها واضحة الدلالة على الاعتماد وحسن الحال، وقد صرّح الوحيد البهبهاني بل وغيره: بأنّ الوكالة تدلّ على أقوى أمارات المدح والثناء، وأنّ ظاهر توكيل المعصومين عليهم السلام حسن حال الوكلاء والاعتماد عليهم وجلالتهم بل ووثاقتهم، إلّا أن يثبت خلافه. (انظر: منتقى الجمان ١: ١٩، مقباس الهداية ٢: ٢٥٨). وتجد تصريح الوحيد بذلك في فوائده الرجالية وفي تعليقته على منهج المقال.

والحاصل: أنّ مقام الوكالة يقتضي الوثاقة، بل ما فوقها. (منه دام ظلّه).

.....

وثانياً: أنّ تخصيص الأرنب بالشاة في صحيح البزنطي لا ينافي خبر أبي بصير؛ لاحتمال أن يكون ترك ذكر الثعلب لأجل معلوميّة التساوي بين الأرنب والثعلب.

وثالثاً: أنّ ثبوت الكفّارة في الثعلب أولى من ثبوتها في الأرنب؛ لأنّها أتمّ بالمماثلة المأمور بها في قوله (تعالى): ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ﴾ بالنسبة إليه[1].

ولعلّ ما ذكره أخيراً مأخوذ من الفاضل ﷺ، حيث قال ـ بعد أن نقل خبر أبي بصير ـ: (وأيضاً فالشاة مثله من النعم، وهو أولى بذلك من الأرنب)[2].

أقول: إنّ ما أفاده أوّلاً لا نساعد عليه صغرىً؛ إذ مجرّد الموافقة من دون ثبوت الاستناد لا يوجب الانجبار.

أضف إلى ذلك: أنّ عمل المشهور لا يوجب الانجبار حتّى على تقدير إحراز الاستناد.

وما أفاده ثانياً من: أنّ منشأ الترك معلوميّة التساوي بين الأرنب والثعلب، يفتقر إلى علم الغيب.

وما ذكره ثالثاً من: الأولويّة استناداً إلى أنّ الثعلب أتمّ في المماثلة، فلا تثبت بذلك؛ لأنّ مجرّد التماميّة في المماثلة لا تنهض دليلاً على الحكم الشرعي.

والعمدة في دليل القول الأوّل رواية أبي بصير التامّة سنداً ـ وذلك لثبوت وثاقة علي بن أبي حمزة البطائني ـ ودلالةً، فالحقّ هو ما ذهب إليه المشهور من

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي ٥: ٥١.

(٢) كشف اللثام ٦: ٣٤٨، ولاحظ: رياض المسائل ٧: ٢٩٤.

.....

أنّ فداء قتل الثعلب شاة.

واستدلّ للقول الثاني:

أوّلاً: بعدم قيام دليل على وجوب الشاة عند قتل الثعلب، وهذا كافٍ للحكم بالعدم.

وثانياً: قيام الدليل على عدم الوجوب، كما في بعض الأخبار التي ورد السؤال فيها عن قتل المحرم الأرنب والثعلب، فيجيب عليه السلام عن الأرنب ويسكت عن الثعلب، كصحيحة البزنطي، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن محرم أصاب أرنباً أو ثعلباً؟ فقال: «في الأرنب دم شاة»[1].

بتقريب: أنّ السؤال كان عن فداء الأرنب والثعلب، والإمام عليه السلام أجاب عن قتل الأرنب وسكت عن قتل الثعلب، فاقتصاره عليه السلام في الجواب على الأرنب ظاهر في عدم وجوب شيء في قتل الثعلب.

أقول: قد عرفت أنّ الدليل على وجوب الفداء في قتل الثعلب موجود، وهو رواية أبي بصير، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ السكوت عن بيان حكم قتل الثعلب في رواية البزنطي وإن كان مشعراً بعدم وجوب شيء في قتل الثعلب أو ظاهراً في ذلك، إلّا أنّه لا ينهض دليلاً على عدم الوجوب بعد دلالة رواية أبي بصير على الوجوب.

واستدلّ للقول الثالث: بأنّ ثبوت الدم في قتل الثعلب وارد في رواية مخدوشة سنداً بطريقيها، فمقتضى الفنّ والصناعة عدم الوجوب، إلّا أنّ الظاهر تسالم الأصحاب على ثبوت الشاة في قتله، فالحكم بوجوب الدم في قتله مبنيّ

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤: ١.

مسألة (٢٠٨): من أصاب شيئاً من الصيد فإن كان فداؤه بدنة ولم يجدها فعليه إطعام ستّين مسكيناً، لكلّ مسكين مدّ [١].

على الاحتياط، وهذا هو مختار الأُستاذ الأعظم قدس سره [١].

وقد عرفت أنّ رواية أبي بصير تامّة سنداً ودلالة، وعلى طبق مضمونها يكون الحكم بوجوب الفداء على قتل الثعلب هو المتعيّن.

(١) إذا أصاب صيداً وكانت كفّارته بدنة، وعجز عنها، كما إذا قتل النعامة، كان بدلها الأوّل إطعام ستّين مسكيناً، فإن لم يقدر كان البدل الثاني صيام ثمانية عشر يوماً.

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّه ورد في جملة من الروايات أنّه يجب عليه صرف قيمة البدنة على إطعام ستّين مسكيناً، فإن كانت قيمة البدنة أكثر من إطعام ستّين مسكيناً لا تجب عليه الزيادة على إطعام ستّين مسكيناً، ويكون الباقي له، وإن كانت قيمة البدنة أقلّ من إطعام ستّين مسكيناً لم يكن عليه إلّا قيمة البدنة ولا يجب عليه إطعام الستّين [٢]، كصحيحة محمّد بن مسلم وزرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام في مُحرمٍ قتل نعامة، قال: «عليه بدنة، فإن لم يجد فإطعام ستّين مسكيناً، فإن كانت قيمة البدنة أكثر من إطعام ستّين مسكيناً لم يزد على إطعام ستّين مسكيناً، وإن كانت قيمة البدنة أقلّ من طعام ستّين مسكيناً لم يكن عليه إلّا قيمة البدنة» [٣].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣١٠.

(٢) المصدر المتقدّم ٢٨: ٣١٠ ـ ٣١١.

(٣) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ٩.

.....

ثمّ ذكر: أنّ في جملة من الروايات الأُخرى اقتصر على إطعام ستّين مسكيناً ابتداءً من دون ذكر التفصيل، كصحيحة علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر، قال: سألته عن رجل محرم أصاب نعامةً ما عليه؟ قال: «عليه بدنة، فإن لم يجد فليتصدّق على ستّين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم ثمانية عشر يوماً»[١]، وغيرها[٢].

ثمّ ذكر: أنّه على طبق هذه الروايات أفتى جملة من الفقهاء، وهذا هو الصحيح.

بيان ذلك: أنّ روايات التقويم دلّت على تقييد الإطعام على ستّين مسكيناً بما إذا كانت قيمة البدنة وافية لذلك، وإلّا فيقتصر على ما تمكّن، ولكن صحيح علي بن جعفر يدلّ على الإطعام على ستّين مسكيناً على الإطلاق ابتداءً من دون نظر إلى القيمة، والمتعيّن هو الأخذ بإطلاق هذه الصحيحة ونحوها؛ لعدم وجود مصداق للمقيّد في الخارج؛ إذ كون قيمة البدنة لا تفي بإطعام ستّين مسكيناً مع فرض كفاية مدّ واحد لكلّ مسكين، من البعد بمكان. نعم، يحتمل عدم كفاية قيمة البدنة لذلك في زمان صدور الروايات، إلّا أنّه من الفرض البعيد أيضاً.

ثمّ ذكر: أنّ المتعيّن هو العمل بالروايات المطلقة، فيقال بوجوب إطعام ستّين مسكيناً عند عدم وجود بدنة، ولا موجب للتقييد؛ لعدم موضوع له[٣].

وما يدلّ على كفاية مدّ واحد لكلّ مسكين ما رواه معاوية بن عمّار، قال:

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ٦.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٢: ٣ و ١٢.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣١١.

.....

قال أبو عبدالله عليه السلام: «من أصاب شيئاً فداؤه بدنة من الإبل، فإن لم يجد ما يشتري بدنة فأراد أن يتصدّق، فعليه أن يطعم ستّين مسكيناً، كلّ مسكين [يطعمه] مدّاً...»[1].

وملخّص الكلام: أنّ مقتضى قانون الإطلاق والتقييد حمل صحيح علي بن جعفر الذي يدلّ على أنّ الكفّارة إطعام ستّين مسكيناً سواء كانت قيمته أقلّ من قيمة البدنة أم أزيد منها على روايات التقويم الدالّة على أنّ إطعام ستّين مسكيناً واجب فيما إذا كانت قيمة البدنة وافية للإطعام المذكور، وإلّا فيقتصر على قيمة البدنة.

إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بالقانون المذكور في المقام؛ لأنّ فرض كون قيمة البعير أقلّ من إطعام ستّين مسكيناً وعدم كونها وافية له مع فرض كفاية مدّ واحد لكلّ مسكين بعيد جدّاً، فيكون التقييد لغواً بعد كون قيمة البدنة وافية للإطعام المذكور، فيتعيّن الأخذ بإطلاق صحيحة علي بن جعفر، وهو الإفتاء بوجوب إطعام ستّين مسكيناً فيما إذا قتل صيداً كان فداؤه بدنة ولم يجدها.

وقال المحقّق قدس سره في الشرائع: (النعامة، وفي قتلها بدنة، ومع العجز تقوّم البدنة ويُفضّ ثمنها على البُرّ، ويتصدّق به لكلّ مسكين مدّان، ولا يلزم ما زاد عن ستّين، ولو عجز صام عن كلّ مدّين يوماً، وإن عجز صام ثمانية عشر يوماً)[2].

والفرق بين هذا القول وما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم ثلاثة أُمور:

الأوّل: أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره ذهب إلى أنّ الكفّارة إطعام ستّين مسكيناً من

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ١٣.

(٢) الشرائع ١: ٢١٥ ـ ٢١٦.

.....

دون تعرّض لتقويم البدنة وكفاية قيمتها للإطعام وعدمها، والمحقّق تعرّض لذلك.

الثاني: أنّ الأُستاذ الأعظم جعل لكلّ مسكين مدّاً من الطعام، والمحقّق جعل مدّين.

الثالث: أنّ الأُستاذ الأعظم ذكر: أنّ لكلّ مسكين مدّاً من الطعام، والمحقّق ذكر: أنّ لكلّ مسكين مدّين من البرّ.

والدليل على ما ذكره من التقويم: صحيحة أبي عبيدة[١]، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أصاب المحرم الصيد ولم يجد ما يكفّر من موضعه الذي أصاب فيه الصيد، قُوّم جزاؤه من النعم دراهم، ثمّ قوّمت الدراهم طعاماً، لكلّ مسكين نصف صاع، فإن لم يقدر على الطعام صام لكلّ نصف صاع يوماً»[٢]، وصحيحة محمّد بن مسلم وزرارة المتقدِّمتين[٣].

والأُستاذ الأعظم بعدما تعرّض لفرض كون قيمة البدنة أقلّ من تكاليف إطعام ستّين مسكيناً، بعدما استبعده جدّاً استناداً إلى كفاية مدّ واحد لكلّ مسكين، ولذا أخذ بالإطلاق بعد عدم وجود موجب للتقييد، رجع عن ذلك، حيث ذكر: أنّ رواية جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام في محرم قتل نعامة، قال: «عليه بدنة، فإن لم يجد فإطعام ستّين مسكيناً»، وقال: «إن كانت

---

(١) للاطّلاع على أحواله راجع ما ذكره السيّد الخوئي في معجم رجال الحديث ٨: ٣١٢ ـ ٣١٣، ٣٢٢ ـ ٣٢٥ و ٢٢: ٢٥٦.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ١.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٢: ٩.

.....

قيمة البدنة أكثر من إطعام ستّين مسكيناً لم يزد على إطعام ستّين مسكيناً، وإن كانت قيمة البدنة أقلّ من إطعام ستّين مسكيناً لم يكن عليه إلّا قيمة البدنة»[١]، صريحة في الاعتبار بالقيمة، فتكون مقيّدة للإطلاقات[٢]. وعليه فلو فرض أنّ قيمة البدنة أقلّ من إطعام ستّين مسكيناً فلابدّ من رفع اليد عن إطلاق روايات الإطعام على ستّين مسكيناً.

أقول: إنّ كون قيمة البدنة أقلّ من إطعام ستّين لو كان واقعاً في الخارج فلابدّ من الأوّل أن يلتزم بقانون الإطلاق والتقييد، وإذا لم يكن واقعاً فيه، فلا وجه للعدول، يدلّ على التشويش في كلامه.

والدليل على ما ذكره المحقّق من: أنّ لكلّ مسكين مدّين هو ذيل صحيحة أبي عبيدة: «لكلّ مسكين نصف صاع».

وأمّا ما ذكره من: أنّ ثمن البدنة يفضّ على خصوص البُرّ، فلا دليل عليه.

وقال صاحب المدارك: (واعلم أنّه ليس في الروايات تعيين لإطعام البُرّ، ومن ثمّ اكتفى الشارح وغيره بمطلق الطعام، وهو غير بعيد، إلّا أنّ الاقتصار على إطعام البُرّ أولى؛ لأنّه المتبادر من الطعام)[٣].

أقول: إنّ قوله عليه السلام: «لكلّ مسكين نصف صاع» الوارد في صحيحة أبي عبيدة معارض لقوله عليه السلام: «يطعم ستّين مسكيناً، كلّ مسكين مدّ» الوارد في

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ٢.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣١٥.

(٣) المدارك ٨: ٣٢٣، ولاحظ: المسالك ١: ١٣٤، مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٣٦٢.

.....

صحيحة معاوية بن عمّار، ولذا ذهب صاحب المدارك قدس سره إلى: أنّ العمل برواية معاوية بن عمّار متّجه، وتحمل رواية أبي عبيدة على الاستحباب[١].

ودعوى: أنّ الروايتين وردتا في مقام التحديد، فالمعارضة مستقرّة، والمرجع هو التساقط، ونتيجة ذلك: عدم وجوب الكفّارة عليه.

لا يلتفت إليها؛ ضرورة أنّ أصل وجوب الكفّارة مسلّم، والخلاف في تعيينها، وأنّها مدّ لكلّ مسكين أو مدّان، والقدر المتيقّن هو الأقلّ، وحيث إنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر غير معقول كي يحمل على التخيير، فيتّجه حمل المدّين على الاستحباب.

وإن أبيت إلّا التعارض والتساقط، فالمرجع حينئذٍ إلى أصالة البراءة عن الأكثر بعد العلم بوجوب أصل الكفّارة.

ونقل عن أبي الصلاح قدس سره أنّه جعل الواجب بعد العجز عن البدنة التصدّق بالقيمة، فإن عجز فضّها على البُرّ[٢].

ولم نقف له على مستند.

وهنا رواية تدلّ على أنّ الواجب عليه سبع شياه عند عدم وجود بدنة وهي: صحيحة داود الرقّي، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يكون عليه بدنة واجبة في فداء، قال: «إذا لم يجد بدنة فسبع شياه، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً»[٣].

وهي ضعيفة سنداً بداود الرقّي، وبإعراض الأصحاب عنها.

---

(١) المدارك ٨: ٣٢٣.

(٢) الكافي في الفقه: ٢٠٥، ونقله عنه العلّامة الحلّي في المختلف ٤: ١١٥.

(٣) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ٤.

فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً [١].

---

(١) وقع الخلاف في ذلك بين الأصحاب، ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار، ففي صحيحة أبي عبيدة المتقدّمة: «... فإن لم يقدر على الطعام صام لكلّ نصف صاع يوماً»[١] بناءً على أنّه لكلّ مسكين نصف صاع، فيكون الواجب عليه صيام ستّين يوماً، ومثلها صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن قوله (عزّ وجلّ): ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً﴾، قال: «عدل الهدي ما بلغ يتصدّق به، فإن لم يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكلّ طعام مسكين يوماً»[٢]، والمفروض أنّ عليه إطعام ستّين مسكيناً، فيكون بدله صيام ستّين يوماً.

وفي قبالها طائفة من الأخبار تدلّ على أنّ عليه صيام ثمانية عشر يوماً:

(منها): ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن محرم أصاب نعامة وحمار وحش، قال: «عليه بدنة»، قال: قلت: فإن لم يقدر على بدنة؟ قال: «فليطعم ستّين مسكيناً»، قلت: فإن لم يقدر على أن يتصدّق؟ قال: «فليصم ثمانية عشر يوماً، والصدقة مدّ على كلّ مسكين» الحديث[٣].

ورواه الصدوق بإسناده عن عبدالله بن مسكان[٤] عن أبي بصير مثله، إلّا

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ١.

(٢) المصدر السابق كفّارات الصيد ٢: ١٠. والآية من سورة المائدة ٥: ٩٥.

(٣) المصدر السابق كفّارات الصيد ٢: ٣.

(٤) أبو محمّد عبد الله بن مُسكان مولى عنزة، قال النجاشي في حقّه: «ثقة، عين». روى عن أبي الحسن ←

.....

أنّه ترك قوله: «والصدقة مدّ على كلّ مسكين»[١].

و(منها): ما رواه علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل محرم أصاب نعامة، ما عليه؟ قال: «عليه بدنة، فإن لم يجد فليتصدّق على ستّين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم ثمانية عشر يوماً»[٢].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من أصاب شيئاً فداؤه بدنة من الإبل، فإن لم يجد ما يشتري بدنة فأراد أن يتصدّق فعليه أن يطعم ستّين مسكيناً، كلّ مسكين مدّاً، فإن لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوماً، فكان كلّ عشرة مساكين ثلاثة أيّام...»[٣].

وقد جُمع بين الطائفتين بوجوه:

الأوّل: ما ذهب إليه المشهور[٤] من: حمل ما دلّ على صيام شهرين على من تمكّن من ذلك، وحمل ما دلّ على صيام ثمانية عشر يوماً على من لم يتمكّن من صيام شهرين، وهو مختار المحقّق في الشرائع[٥]، بتقريب: أنّ الاختلاف في الروايات من جهة اختلاف مراتب التمكّن.

← موسى عليه السلام، وقيل: روى عن أبي عبد الله عليه السلام. من كتبه: كتاب في الإمامة، كتاب في الحلال والحرام. (رجال النجاشي: ٢١٤ ـ ٢١٥، الفهرست: ٢٩٤، نقد الرجال ٣: ١٤٢ ـ ١٤٤، معجم رجال الحديث ١١: ٣٤٧ ـ ٣٥٦).

(١) الفقيه ٢: ٢٣٣.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ٦.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٢: ١٣.

(٤) انظر الجواهر ٢٠: ٢٠٢.

(٥) الشرائع ١: ٢١٦.

.....

وقال صاحب الجواهر قدس سره: (إنّ التقييد المذكور هو المتعيّن، فإنّ حمل الشهرين على الفضل مجاز)[١].

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ الأمر لم يوضع للوجوب كي يكون استعماله في الندب مجازاً، فإنّ الوجوب والندب خارجان عن المدلول اللفظي، وإنّما يفهمان من الخارج من اقتران التكليف بالترخيص وعدمه[٢].

أقول: إنّ هذا الإشكال مبنائي، وصاحب الجواهر قدس سره لا يذهب إلى كون الوجوب خارجاً عن المدلول اللفظي.

ثمّ قال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (وما ذكره المحقّق القمّي وغيره من تقديم التقييد على المجاز فيما لو دار الأمر بينهما، وكذا في غير هذا المورد فممّا يدور الأمر بين شيئين فممّا لا أساس له أصلاً، بل المتّبع هو الظهور)[٣].

أقول: إنّ حمل الأمر بصيام شهرين عند عدم التمكّن من الإطعام على الاستحباب خلاف الظاهر، وحمله على صورة التمكّن جمع تبرّعي لا شاهد له.

الثاني: ما ذهب إليه جمع من الأصحاب وتبعهم الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّ الأخبار الدالّة على أنّ الوظيفة صيام ثمانية عشر يوماً نصّ في الاجتزاء بذلك، فيحمل ما دلّ على الأكثر على الفضل؛ لأنّه ظاهر في وجوب ذلك، ويرفع اليد عن ظهوره بصراحة الآخر، كما هو الحال في جميع الموارد الدائرة بين الأقلّ والأكثر.

وفيه: أنّ الجمع المذكور تبرّعي، والعرف لا يفهم هذا النحو من الجمع،

---

(١) الجواهر ٢٠: ٢٠٢.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣١٩، ولاحظ محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٣١.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٢٠، ولاحظ القوانين ١: ٣٥.

.....

فيكون التعارض بين الطائفتين مستقرّاً في نظره.

نعم، مع وجود النصّ فإنّ الظاهر المخالف له غير معلوم.

أضف إليه: أنّ كون ما دلّ على صيام ثمانية عشر يوماً نصّاً في الاجتزاء بالأقلّ غير واضح، فإنّ غاية ما يُقال: إنّه يدلّ عليه بمفهوم التحديد وهو من الظواهر.

والحاصل: أنّه مع احتمال كون الكفّارة ستّين يوماً كيف تدلّ على الاجتزاء بالأقلّ بالنصوصيّة؟

نعم، دلالته على وجوب الأقلّ إنّما تكون بالمنصوصيّة.

الثالث: أنّ المتعيّن هو الأخذ بما دلّ على صيام ثمانية عشر يوماً؛ لموافقته للكتاب، فيطرح ما دلّ على خلافه.

توضيحه: أنّ قوله (تعالى): ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ**﴾[1] ـ وذلك بضميمة الأخبار المفسّرة له ـ يدلّ على أنّ الواجب أوّلاً البدنة أو إطعام ستّين مسكيناً أو عدل ذلك صياماً، وقد علمنا أنّ عديل إطعام عشرة مساكين صيام ثلاثة أيّام، كما في كفّارة اليمين المذكورة في قوله (تعالى): ﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمْ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ**﴾[2]، فإذا كان عديل العشرة صيام ثلاثة أيّام فعديل الستّين صيام ثمانية عشر

---

(١) المائدة ٥: ٩٥.

(٢) المائدة ٥: ٨٩.

.....

يوماً، وهو الظاهر من قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «فإن لم يجد ما يشتري بدنة فأراد أن يتصدّق فعليه أن يطعم ستّين مسكيناً، كلّ مسكين مدّاً، فإن لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوماً، مكان كلّ عشرة مساكين ثلاثة أيّام، ومن كان عليه شيء من الصيد فداؤه بقرة، فإن لم يجد فليطعم ثلاثين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم تسعة أيّام، ومن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيّام»[1].

إن قلت: إنّ عدل إطعام الستّين هو صيام شهرين كما في كفّارة الظهار.

قلت: إنّ الواجب أوّلاً في كفّارة الظهار هو صيام شهرين، فمن لم يتمكّن فيجب عليه إطعام ستّين مسكيناً، فلا تقاس كفّارة الظهار بالمقام الذي قد عرفت أنّ الواجب فيه أوّلاً الإطعام، فمن لم يتمكّن يجب عليه الصيام. أقول: فإنّ العرف لا يفهم هذه الكيفيّة من موافقة ما دلّ على صيام ثمانية عشر يوماً للكتاب.

ونتيجة ما تقدّم هي: عدم تماميّة وجوه الجمع بين الطائفتين المتعارضتين.

والحقّ هو: ما ذكرناه سابقاً من أنّ أصل ثبوت الكفّارة لا شبهة فيه، وأنّ الخلاف وقع في تعيينها بالستّين يوماً أو بالثمانية عشر يوماً، فلو بنينا على استقرار التعارض بينهما والتساقط فحينئذٍ يجري الأصل في الأكثر، فيثبت الأقلّ ـ وهو الثمانية عشر يوماً ـ بعد عدم إمكان القول بنفي أصل الكفّارة، لثبوتها قطعاً ولو لم نبن على استقرار التعارض وتساقطهما بحمل الأكثر على الفضل فهو.

ومهما يكن الأمر، فما ذكره الأُستاذ الأعظم دام ظله في المتن هو المختار بالبيان الذي قدّمناه.

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ١٣.

وإن كان فداؤه بقرة ولم يجدها، فليطعم ثلاثين مسكيناً، فإن لم يقدر صام تسعة أيّام (١).

وإن كان فداؤه شاة ولم يجدها فليطعم عشرة مساكين، فإن لم يقدر صام ثلاثة أيّام (٢).

---

(١) لما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: ... وسألته عن مُحرم أصاب بقرة، قال: «عليه بقرة»، قلت: فإن لم يقدر على بقرة؟ قال: «فليطعم ثلاثين مسكيناً»، قلت: فإن لم يقدر على أن يتصدّق؟ قال: «فليصم تسعة أيّام»[١]، وما رواه علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: وسألته عن مُحرم أصاب بقرة، ما عليه؟ قال: «عليه بقرة، فإن لم يجد فليتصدّق على ثلاثين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم تسعة أيّام»[٢]، وما رواه معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «... ومَن كان عليه شيء من الصيد فداؤه بقرة، فإن لم يجد فليطعم ثلاثين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم تسعة أيّام»[٣]، وغيره[٤].

(٢) الدليل عليه: قوله عليه السلام في رواية معاوية بن عمّار: «... ومَن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين، فمَن لم يجد فصيام ثلاثة أيّام»[٥].

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٢: ٧.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٢: ١٣.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٢: ١٢.

(٥) الوسائل كفّارات الصيد ٢: ١٣.

(مسألة ٢٠٩): إذا قتل المحرم حمامة ونحوها في خارج الحرم فعليه شاة (١).

---

(١) لعدّة روايات:

(منها): ما رواه حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم إذا أصاب حمامة ففيها شاة، وإن قتل فراخه ففيه حمل، وإن وطئ البيض فعليه درهم»(١).

و(منها): ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه قال في مُحرم ذبح طيراً: «إنّ عليه دم شاة يهريقه، فإن كان فرخاً فجدي أو حمل صغير من الضأن»(٢).

بتقريب: أنّ مقتضى إطلاقهما أنّ المحرم إذا قتل حمامة خارج الحرم فعليه شاة سواء كانت الحمامة وغيرها من الطيور أهليّة أم غير الأهلية.

و(منها): ما رواه أبو الصباح الكناني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في الحمام وأشباهها إن قتله المحرم شاة»(٣).

وقد أورد على ذلك سيّدنا الأُستاذ: بأنّ الحديث ضعيف، فإنّ محمّد بن فضيل مشترك ولا طريق إلى التمييز، وعليه فلا دليل على قول الماتن (ونحوها)؛ لأنّه مذكور في رواية أبي الصباح، وهو ضعيف كما عرفت، إلّا أنّ مقتضى رواية

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٩: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٩: ٦.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٩: ٣.

وفي فرخها حمل أو جدي (١).

عبدالله بن سنان وجوب الشاة على قتل المحرم الطير سواء كان حمامة أم غيرها. إذن فما ذكره ﷺ في المتن من اختصاص الحكم بالحمامة ونحوها لا وجه له، بل الحكم ثابت لمطلق الطير كما ذكره سيّدنا الأُستاذ(١).

إلّا أن يُقال: إنّ المذكور في رواية حريز الحمامة، وهو بمفهوم التحديد ومفهوم الشرط يدلّ على تخصيص الطير في رواية عبدالله بن سنان بالحمامة، ولكن على تقدير هذا يكون قوله (ونحوها) بلا دليل.

ولا يخفى أنّ المستفاد من هذه الروايات أنّه يجب على المحرم شاة بقتله الحمام من حيث الإحرام، وأنّه من أحكام المحرم، وأمّا ما يترتّب على الحرم ويكون من أحكامه فسيأتي الكلام فيه.

وملخّص الكلام: أنّ ما ذكره في المتن هو المستفاد من الروايات، فإنّها دلّت على وجوب الشاة على المحرم الذي قتل حمامة ونحوها من الطيور التي تكون نظير الحمامة عرفاً، سواء كانت الحمامة أهليّة مملوكة أم غير مملوكة كحمام الحرم.

(١) ذهب المشهور إلى: وجوب الحَمَل في قتل فرخ الحمامة، والدليل عليه صحيحة حريز المتقدّمة؛ لقوله عليه السلام فيها: «وإن قتل فراخه ففيه حمل»(٢)، وغيرها.

إلّا أنّ المستفاد من بعض النصوص التخيير بين الجدي والحمل:

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٩: ١.

.....

(منها): صحيحة عبدالله بن سنان المتقدّمة؛ لقوله عليه السلام فيها: «فإن كان فرخاً فجدي أو حمل صغير من الضأن»[١].

و(منها): صحيحة عبيد الله الحلبي، قال: حرّك الغلام مكتلاً، فكسر بيضتين في الحرم، فسألت أبا عبدالله عليه السلام، فقال: «جديين أو حملين»[٢].

وقال السيّد السند قدس سره: (الحمل بالتحريك: من أولاد الضأن، ما له أربعة أشهر فصاعداً)[٣].

وفي بعض الكلمات: أنّ الحمل بفتحتين: ولد الضأن في السنة الأُولى أو الخروف إذا بلغ ستّة أشهر، والجدي من أولاد المعز: ما بلغ أربعة أشهر[٤].

وذكر صاحب المدارك اعتماداً على صحيحة عبدالله بن سنان: أنّ الأصحّ الاكتفاء بالجدي أيضاً[٥].

وأورد عليه صاحب الجواهر: بأنّه لم يجد له موافقاً، والمعروف بين الأصحاب كالنصوص تعيّن الحمل[٦].

وحيث إنّ صحيحة الحلبي[٧] وردت في كسر البيض ولا ربط لها بالمقام، ذكر الأُستاذ الأعظم في تقريب الاستدلال بها في المقام: أنّ مورد صحيح الحلبي

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٩: ٦.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٢٦: ٢.

(٣) المدارك ٨: ٣٣٩.

(٤) لاحظ مجمع البحرين ١: ٣٥٤ـ ٣٥٥ و ٥٧٧.

(٥) المدارك ٨: ٣٤٠.

(٦) الجواهر ٢٠: ٢٣٣.

(٧) الوسائل كفّارات الصيد ٢٦: ٢.

.....

وإن كان كسر البيض، ولكن الكسر أعمّ ممّا فيه الفرخ أم لا، فيحمل البيض في الصحيحة على ما فيه الفرخ، فيستفاد منه التخيير بين الحمل والجدي، وأمّا البيض الذي ليس فيه الفرخ ففي كسره درهم[١].

أقول: إنّ الشاهد على ما ذكره من الحمل قوله عليه السلام في صحيحة حريز المتقدّمة: «وإن وطئ البيض فعليه درهم»[٢] الدالّ على أنّ كفّارة كسر البيضة التي لا فرخ فيها درهم.

ولكن الحمل المذكور يوجب لغويّة عنوان البيضة التي أُخذت في موضوع السؤال عن حكمه، فلا يمكن المصير إليه، إذن فهذه الرواية أجنبيّة عن المقام، ولذا لم يتمسّك بها صاحب الجواهر وصاحب المدارك وغيرهما فيما نحن فيه.

وكيف ما كان، فيحصل التنافي بين صحيحة حريز الدالّة على تعيّن الكفّارة بالحمل[٣]، وبين صحيحة ابن سنان الدالّة على التخيير بين الحمل والجدي[٤].

وربما يُقال: بوقوع التعارض بين الصحيحتين كما عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)، حيث ذكر: أنّ الحديث في هذا المورد مختلف، فقد ورد في حديث حريز عنوان حمل، وورد في حديث ابن سنان التخيير بين الحمل والجدي، وقد ذكرنا قريباً أنّه يتحقّق التعارض، وحيث إنّ المورد من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فينفى الأكثر بالأصل)[٥].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٢٨.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٩: ١.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٩: ١.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٩: ٦.

(٥) مصباح الناسك ١: ٤٠٢.

.....

ولكن يمكن أن يُقال ـ كما هو المستفاد من كلمات الأُستاذ الأعظم دام ظله في غير هذا الموضع ـ : إنّ الجمع الدلالي بينها ممكن ، فإنّ صحيح حريز المذكور فيه أحد عدلي الواجب ، وصحيحتي ابن سنان والحلبي المذكور فيهما عدلي الواجب، أي الحمل والجدي . والنسبة بين الروايتين العموم المطلق؛ إذ مقتضى إطلاق صحيحة حريز انحصار الكفّارة بالحمل وعدم كون الجدي عدلاً له، ويقيّد هذا الإطلاق بصحيحة عبدالله بن سنان الدالّة على أنّ له عدلاً آخر أيضاً وهو الجدي[1].

ومهما يكن الأمر ، فإنّ التخيير في المقام هو المتعيّن ؛ إذ لو كان الجمع الدلالي المتقدّم صحيحاً فنتيجته التخيير ، وأمّا إذا لم يكن صحيحاً، بدعوى: أنّه خلاف الفهم العرفي الذي هو المعيار في الجمع الدلالي، بحيث وصل الأمر إلى الأصل العملي، فالنتيجة هي التخيير أيضاً إذ أنّا نعلم بتوجّه التكليف، ونشكّ في أنّ المكلّف به هو الجامع بين الحمل والجدي أو خصوص الحمل، فتجري البراءة عن الخصوصيّة ؛ لأنّ فيها تضييق .

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا مجال للقول: بأنّ البراءة عن الخصوصيّة معارضة للبراءة عن الجامع؛ إذ لا ضيق في الجامع كي يرفع بالبراءة .

وهنا رواية تدلّ على أنّ في قتل الفرخ الموجود في البيضة شاة ، وهي مرويّة بكيفيّتين :

الأُولى : ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده إلى علي بن جعفر، قال : سألت أخي موسىٰ عليه السلام عن رجلٍ كسر بيض الحمام وفي البيض فراخ قد تحرّك؟ فقال :

---

(١) لاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٢٩.

.....

«عليه أن يتصدّق عن كلّ فرخ قد تحرّك فيه بشاة، ويتصدّق بلحومها إن كان محرماً، وإن كان الفرخ لم يتحرّك تصدّق بقيمته ورقاً يشتري به علفاً يطرحه لحمام الحرم»[١].

الثانية: ما رواه علي بن جعفر في كتابه، وهو بنحو السابق، إلّا أنّه قال: «يتصدّق بثمنه درهماً أو شبهه، أو يشتري به علفاً لحمام الحرم»[٢].

وقال الأُستاذ الأعظم ﷾ ـ بعدما ذكر هذه الرواية ـ: (فلابدّ من الالتزام بأحد أمرين: إمّا التخيير بين الشاة وبين الحمل والجدي، وإمّا حمل الشاة على الحمل، بدعوى: إرادة الجنس من الشاة؛ للقطع بعدم زيادة الفرخ الموجود في البيض على الفرخ الخارج عن البيض)[٣].

أقول: الأخبار المتقدّمة بالنظر البدوي على أربع طوائف:

الأُولى: صحيحة حريز، وهي تدلّ على تعيّن الحمل في الفرخ.

الثانية: صحيحة ابن سنان، وهي تدلّ على التخيير بين الجدي والحمل الصغير من الظأن.

الثالثة: صحيحة الحلبي الدالّة على أنّه في كسر البيضة جدي أو حمل.

الرابعة: صحيحة علي بن جعفر الدالّة على تعيّن الشاة.

وحيث إنّنا نعلم بعدم سقوط أصل الكفّارة، كما نعلم بعدم وجوب الجمع بين الحمل أو الجدي وبين الشاة، فلا مناص حينئذٍ من أحد أمرين:

---

(١) التهذيب ٥: ٣٥٨.

(٢) مسائل علي بن جعفر: ١٥١.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٢٩.

.....

الأوّل: أن تكون الشاة أحد أفراد الواجب التخييري، وكذا الحمل والجدي، فيكون المكلّف مخيّراً بينها جميعاً، بحيث يلزمه أحدها عند قتله للفرخ.

الثاني: القول بتساقطها بالمعارضة، فيصل المجال إلى الأصل العملي، ونتيجته التخيير أيضاً.

وهذا التخيير يختلف عن التخيير المذكور في المتن؛ إذ المكلّف يكون مخيّراً بين الحمل والجدي والشاة.

إلّا أن يُقال: إنّه لا يمكن الأخذ بمضمون صحيحة علي بن جعفر؛ إذ معناه أن يكون كفّارة الفرخ الموجود في البيضة أزيد من الفرخ الموجود في الخارج، وهو مقطوع البطلان.

هذا على تقدير إمكان حمل صحيحة الحلبي الدالّة على أنّ من كسر بيضة فعليه حمل أو جدي على البيضة المشتملة على الفرخ، بأن يكون الحمل أو الجدي في الحقيقة كفّارة للفرخ، ولكن قد علمت إنكارنا له، بدعوى: استلزامه لغويّة أخذ عنوان البيضة في موضوع الحكم.

وعليه فتكون الطائفة الثالثة خارجة عن محلّ الكلام، ويبقىٰ الأمر مردّداً بين الأخذ بما دلّ على وجوب الحمل تعييناً، وبين ما دلّ على التخيير بين الحمل والجدي، وبين الأخذ بما دلّ على وجوب الشاة، فحيث إنّ الأخير لا يمكن الأخذ به، فيدور الأمر بين الأخذ بما دلّ على وجوب الحمل، وبين ما دلّ على التخيير بينه وبين الحمل، وعلى تقدير صحّة الجمع الدلالي بالتقريب الذي ذكرناه آنفاً تكون النتيجة التخيير، وعلى تقدير عدم تماميّته بحيث يصل الأمر إلى التعارض، فعلى مبنى القول بالتخيير في المتعارضين تكون النتيجة التخيير،

وفي كسر بيضها درهم على الأحوط [١].

وعلى مسلك التعارض ينفى التعيين بالبراءة أيضاً كما علمت آنفاً، وتكون النتيجة التخيير.

(١) في المقام عدّة طوائف من الروايات:

الأُولى: صحيحة حريز المتقدّمة: «وإن وطئ البيض فعليه درهم»[١].

وهو يشمل بإطلاقه البيض الذي فيه فرخ ولم يتحرّك والبيض المجرّد عن الفرخ، فيتعيّن في كسره التصدّق بدرهم.

ولكنّ الظاهر أنّ الحكم المذكور يختصّ بعنوان البيض، وأمّا الفرخ الموجود داخل البيض فله حكمه بعنوان أنّه فرخ، سواء كان موجوداً في الخارج أم داخل البيضة.

الثانية: صحيحة سليمان بن خالد: «وإن لم يكن تحرّك فدرهم، وللبيض نصف درهم»[٢].

وهي تدلّ على أنّ البيض الذي فيه فرخ ولم يتحرّك في كسره درهم، وأمّا البيض المجرّد عن الفرخ ففي كسره نصف درهم. فتكون النسبة بين الطائفة الأُولى والثانية العموم المطلق، فإنّ صحيحة سليمان تدلّ على أنّ في كسر البيض المجرّد عن الفرخ نصف درهم، فتكون مقيّدة لإطلاق صحيحة حريز.

والنتيجة هي: أنّ في كسر البيض الذي فيه فرخ لم يتحرّك درهماً، وفي كسر البيض المجرّد عن الفرخ نصف درهم.

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٩: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٩: ١١.

.....

قال الأُستاذ الأعظم: (ومقتضى الجمع بين صحيحة سليمان الدالّة على أنّ للبيض نصف درهم وبين ما تقدّم من الروايات الدالّة على أنّ له درهماً أنّ البيض الذي فيه نصف درهم هو البيض المجرّد الذي ليس فيه فرخ أصلاً).

هذا كلّه بناءً على القول بأنّ البيض بإطلاقه يشمل البيض الذي فيه فرخ، وأمّا بناءً على ما ذكرنا فيقع التعارض بينهما إذا لم يمكن الجمع الدلالي بينهما، بأن يُقال: إنّهما متّحدان في نصف الدرهم، ويحمل الزائد على الاستحباب، كما هو المقرّر في الأقلّ والأكثر بين مدلولي الدليلين، وأمّا إذا قلنا: بأنّ العرف يرى التنافي بينهما ـ كما هو الظاهر ـ فإذا قلنا بالتخيير كما نقول به فالأمر واضح، وأمّا إذا قلنا بالتساقط كما عليه المشهور فينفى الأكثر بالبراءة، والنتيجة هي: ثبوت الأقلّ، وهو نصف درهم.

الثالثة: رواية الشيخ في التهذيب بإسناده عن يونس بن يعقوب: «... وإن كان أغلق عليها بعدما أحرم فإنّ لكلّ طائر شاة، ولكلّ فرخ حملاً، وإن لم يكن تحرّك فدرهم، وللبيض نصف درهم»[1].

ووزان الاستدلال بها وزان الاستدلال بالطائفة الثانية.

إلّا أنّها مخدوشة السند بموسى الذي توسّط بين موسى بن القاسم ويونس ابن يعقوب، فإنّه رجلٌ مجهول لا يعلم مَن هو، فتكون الطائفة الثالثة ساقطة عن الحجّية.

الرابعة: ما رواه الشيخ أيضاً في التهذيب بسنده إلى علي بن جعفر، قال: سألت أخي موسى عليه السلام عن رجلٍ كسر بيض الحمام وفي البيض فراخ قد تحرّك،

---

(١) التهذيب ٥: ٣٥٠.

.....

فقال: «عليه أن يتصدّق عن كلّ فرخ قد تحرّك فيه بشاة، ويتصدّق بلحومها إن كان محرماً، وإن كان الفرخ لم يتحرّك تصدّق بقيمته ورقاً يشتري به علفاً يطرحه لحمام الحرم»[١].

الخامسة: ما رواه علي بن جعفر في كتابه بنحو السابق، إلّا أنّه قال: «يتصدّق بثمنه درهماً أو شبهه، أو يشتري به علفاً لحمام الحرم»[٢].

وهاتان الطائفتان تدلّان على أنّ في كسر البيض الذي فيه فرخ لم يتحرّك درهماً، إلّا أنّ الطائفة الرابعة تدلّ على تعيّن شراء العلف بهذا الدرهم، وعليه فلا يجوز التصدّق به، والطائفة الخامسة تدلّ على التخيير بين التصدّق به وبين شراء العلف لحمام الحرم.

والأُستاذ الأعظم قدس سره جمع بين الطائفة الرابعة والخامسة: بأنّ الشيخ رحمه الله روى أحد عدلي الواجب، والجمع يقتضي التخيير بين مضمون رواية الشيخ ومضمون كتاب علي بن جعفر[٣].

إلّا أنّ ما ذكره قدس سره خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر رواية الشيخ عن علي بن جعفر تعيّن شراء العلف بالدرهم فلا يجوز التصدّق به، وظاهر ما هو موجود في كتاب علي بن جعفر على ما نقله الأُستاذ الأعظم قدس سره التخيير بين التصدّق بالدرهم وشراء العلف به لحمام الحرم. فيقع التعارض بين صحيحة حريز الدالّة على تعيّن التصدّق بنفس الدرهم وبين صحيحة علي بن جعفر الدالّة على عدم جواز التصدّق بنفس الدرهم وأنّ عليه أن يشتري به علفاً لحمام الحرم. وحيث لا

---

(١) التهذيب ٥: ٣٥٨.

(٢) مسائل علي بن جعفر: ١٥١.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٢٩.

.....

يمكن القول بتساقطها؛ للعلم بوجوب أصل الكفّارة، فالجمع يقتضي التخيير بين التصدّق بنفس الدرهم وبين شراء العلف به لحمام الحرم، فيكون التخيير هو النتيجة، لكن وبهذا التقريب لا بالتقريب الذي ذكره.

بقي شيء، وهو: أنّك قد عرفت أنّ الطائفة الثانية من الروايات المتمثّلة بصحيحة سليمان بن خالد تدلّ على أنّ في كسر البيض المجرّد عن الفرخ نصف درهم، ومقتضاه هو الإفتاء بنصف الدرهم، إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم ﷾ ذكر: أنّ الفقهاء لم يتعرّضوا لذلك[1]، ولذا احتاط في المسألة. فلو تمّ إعراض الفقهاء عن الحكم بمضمون صحيحة سليمان الدالّة على أنّه في كسر البيض المجرّد عن الفرخ نصف درهم، فلا يبقى وجه لما ذكرناه سابقاً من أنّ الطائفة الثانية تكون مقيّدة لإطلاق الطائفة الأُولى، فيبقى إطلاق صحيحة حريز بحاله، ومفادها تعيّن التصدّق بنفس الدرهم فيما لو كسر البيض، سواء كان فيه فرخ لم يتحرّك أم كان مجرّداً عن الفرخ، وتكون صحيحة علي بن جعفر مقيّدة لهذا الإطلاق، والنتيجة: أنّ في كسر البيض المجرّد عن الفرخ درهماً، وعليه أن يتصدّق بنفس الدرهم، وفي كسر البيض الذي فيه فرخ لم يتحرّك الدرهم، وعليه أن يشتري به علفاً لحمام الحرم، هذا كلّه على تقدير تسليم الإطلاق للبيض.

وأمّا إذا قلنا بانصرافه إلى خصوص البيض المجرّد فلا يبقى موضوع للإطلاق والتقييد، بل يقع التعارض بين الطائفة الأُولى الدالّة على أنّ في كسر البيض درهماً وبين صحيحة علي بن جعفر الدالّة على أنّ فيه نصف درهم على ما عرفت سابقاً.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٢٩.

وإذا قتلها المحلّ في الحرم فعليه درهم [١]. وفي فرخها نصف درهم [٢]. وفي بيضها ربعه[٣].

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الواجب عليه بمقتضى الفنّ والصناعة هو نصف الدرهم، وهو مخيّر بين أن يتصدّق به أو يشتري به علفاً لحمام الحرم.

(١) لصحيحة صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «مَن أصاب طيراً في الحرم وهو مُحلّ فعليه القيمة، والقيمة درهم يشتري علفاً لحمام الحرم»[١]، وغيرها من الروايات الواردة في الباب، فلاحظ.

وأمّا إذا قتل المُحلّ الحمامة في الحِلّ فلا شيء عليه بلا إشكال في ذلك.

(٢) لما رواه عبد الرحمان بن الحجّاج، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فرخين مسرولين[٢] ذبحتهما وأنا بمكّة مُحلّ، فقال لي: «لِمَ ذبحتهما»؟ فقلت: جاءتني بهما جارية قوم من أهل مكّة، فسألتني أن أذبحهما، فظننت أنّي بالكوفة، ولم أذكر الحرم فذبحتهما، فقال: «تصدّق بثمنهما»، فقلت: وكم ثمنهما؟ فقال: «درهم خير من ثمنهما»[٣].

بتقريب: أنّ كفّارة الفرخين إذا كانت درهم،فكفّارة فرخ واحد نصف درهم.

(٣) لما رواه حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في الحمام درهم، وفي البيضة ربع درهم»[٤].

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ٣.

(٢) مسرولين، أي: في رجليهما ريش. (مجمع البحرين ٢: ٣٦٨).

(٣) الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ٧.

(٤) المصدر المتقدّم ١٠: ٥.

وإذا قتلها المحرم في الحرم فعليه الجمع بين الكفّارتين (١).

وتدلّ عليه أيضاً رواية عبد الرحمان بن الحجّاج، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «في قيمة الحمامة درهم، وفي الفرخ نصف درهم، وفي البيضة ربع درهم»(١).

بتقريب: أنّ الروايتين مطلقتان لم يرد فيهما ذكرٌ للمحلّ ولا للمحرم، إلّا أنّ تقييدهما بالمحلّ أمرٌ لابدّ منه؛ إذ المحرم إذا قتل حمامة فعليه شاة، وإذا قتل فرخها فعليه حمل أو جدي، فيكون الإطلاق مقيّداً بالروايات المتقدّمة الدالّة على ذلك.

والحاصل: أنّ المحلّ إذا كسر بيضة الحمام، فعليه الكفّارة، وهي ربع درهم.

(١) إذا قتل المحرم حمامة وهو في الحرم فتلزمه الكفّارتين، وهذا الحكم موافق للقاعدة، وهي: أنّ تعدّد السبب يقتضي تعدّد المسبّب، ولا دليل على التداخل في البين.

وهو أيضاً موافق للأخبار الواردة في المقام:

(منها): ما رواه الحسين بن سعيد، عن ابن فضيل، عن أبي الحسن عليه السلام ـ في حديث ـ قال: سألته عن رجل قتل حمامة؟ قال: «إن قتلها وهو محرم فعليه شاة، وقيمة الحمامة درهم»(٢).

و(منها): ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ... قلت: فإن قتلها في

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ١.

(٢) المصدر المتقدّم ١١: ١.

.....

جوف الحرم؟ قال: «عليه شاة وقيمة الحمامة...» الحديث[١].

و(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن قتل المحرم حمامة في الحرم فعليه شاة، وثمن الحمامة درهم أو شبهه، يتصدّق به أو يطعمه حمام مكّة» الحديث[٢]، وغيرها.

وهنا عدّة أقوال أُخر أيضاً حكاها صاحب الجواهر قدس سره، حيث قال بعد ذكر هذه الروايات: (فما عن ظاهر العماني من وجوب الشاة خاصّة واضح الضعف، بل لم أجد له دليلاً إلّا الإطلاق المقيّد بما سمعت، كالمحكي عن المرتضى في أحد قوليه من وجوب الفداء والقيمة مضاعفة. نعم، قوله الآخر بوجوب تضاعف الفداء ـ وهو المحكي عن الإسكافي ـ قد يستدلّ له بقول الصادق عليه السلام في الحسن أو الصحيح: «إن أصبت الصيد وأنت حرام في الحرم فالفداء مضاعف عليك، وإن أصبته وأنت حلال في الحرم فقيمة واحدة، وإن أصبته وأنت حرام في الحلّ فإنّما عليك فداء واحد»، وقوله عليه السلام في الموثّق: «وإن أصبته وأنت محرم في الحرم فعليك الفداء مضاعفاً»[٣].

وملخّص الكلام: أنّه ذكر ثلاثة أقوال أُخرى، وردّ القولين الأوّلين بعدم قيام دليل عليهما، والقول الثالث يكون مسنداً إلى روايتين معتبرتين سنداً:

إحداهما: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: «... وإن أصبته

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١١: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١١: ٣.

(٣) الجواهر ٢٠: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

.....

وأنت حرام في الحرم فعليك الفداء مضاعفاً...»[١].

والأُخرىٰ: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن أصبت الصيد وأنت حرام في الحرم فالفداء مضاعف عليك...»[٢].

فيقع التعارض بين هذه الطائفة والطائفة السابقة الدالّة على الجمع بين الشاة وقيمة الحمامة، أمّا الشاة فلكونه محرماً، وأمّا الدرهم فلكونه في الحرم.

وقد تصدّى القوم للجمع بينهما بوجوه:

(منها): ما ذكره صاحب الجواهر رحمه الله من: أنّه يمكن تنزيلهما على ما عرفت، بأن يكون المراد منها نفس المراد من الأخبار السابقة من الجمع بين الشاة وقيمة الحمامة[٣].

وهذا الجمع مقبول عند صاحب المدارك رحمه الله أيضاً، حيث ذكر رواية معاوية ابن عمّار الدالّة على تضاعف الفداء من أدلّة الجمع بين الشاة وقيمة الحرم، وهذا المعنى يشعر جعل التقابل بين الصيد في حال الإحرام وبينه في حال الإحلال، حيث قال عليه السلام: «إن أصبت الصيد وأنت حرام في الحرام فالفداء مضاعف عليك، وإن أصبته وأنت حلال في الحرم فقيمة واحدة» أي: قيمة الصيد فقط، وليس الفداء، وهو الشاة، وعلى هذا فيكون المراد من قوله عليه السلام: «وإن أصبته وأنت حرام في الحلّ فإنّما عليك فداء واحد» في ذيلها: عدم وجوب القيمة عليه[٤].

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٣١: ٥.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٤: ٥.

(٣) الجواهر ٢٠: ٢٣٦.

(٤) لاحظ المدارك ٨: ٣٤٠ـ ٣٤١.

وكذلك في قتل الفرخ وكسر البيض [١].

ولكن مع ذلك هذا الجمع لا يعدّ جمعاً عرفيّاً.

و(منها): أنّ الروايات الدالّة على التضاعف واردة في مطلق الصيد وما دلّ على الجمع بين الشاة والقيمة وارد في الحمامة.

وهذا الجمع لا بأس به.

و(منها): أنّ ما دلّ على التضاعف لا يمكن الأخذ به، لشذوذ العمل به.

ولو أنكرت هذه الوجوه من الجمع يقع التعارض بينهما، وعلى القول بالتساقط يكون مقتضى القاعدة الاحتياط في المقام؛ لكون الأمر دائراً بين المتبائنين.

(١) أمّا الجمع في قتل الفرخ فلقاعدة تعدّد المسبّب بتعدّد السبب؛ لأنّه هتك حرمة الحرم والإحرام، وهتك حرمة الحرم سبب مستقلّ للكفّارة، وهتك حرمة الإحرام سببٌ آخر.

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): بأنّه لا إشكال في أصل الكبرى بأنّ التداخل في الأسباب وكذا في المسبّبات على خلاف القاعدة، لكنّ الإشكال في الصغرى، وهو ثبوت تعدّد السبب في المقام؛ إذ الأحكام الشرعيّة تحتاج إلى الدليل، ولا دليل على أن يكون كلّ من العناوين سبباً لكفّارة مستقلّة كي نلتزم بتعدّدها، بل المقدار الذي قام عليه الدليل أنّه تجب الكفّارة في قتل الفرخ، فلابدّ من قيام دليل على المدّعى[١].

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٠٥.

.....

أقول: أمّا كون قتل الفرخ حال الإحرام سبباً للشاة فهو (دام ظلّه) معترفٌ به، وأمّا كون قتله في الحرم سبباً لكفّارة أُخرى وموجباً لها فلصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فرخين مسرولين ذبحتهما وأنا بمكّة مُحلّ، فقال لي: «لِمَ ذبحتهما»؟ فقلت: جائتني بهما جارية قوم من أهل مكّة، فسألتني أن أذبحهما، فظننتُ أنّي بالكوفة ولم أذكر الحرم فذبحتهما، فقال: «تصدّق بثمنهما»، فقلت: فكم ثمنهما؟ فقال: «درهم خيرٌ من ثمنها»[١]. أضف إليه: أنّ ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام يدلّ على ما ذكرنا، حيث قال عليه السلام: «... وإن كان فرخاً فعليه حمل، وقيمة الفرخ نصف درهم، يعلف به حمام الحرم»[٢]. وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة بالبطائني عند الأُستاذ الأعظم دام ظلّه وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)، إلّا أنّها مقبولة.

وأمّا الجمع في كسر البيض فلأنّ تعدّد السبب يقتضي تعدّد المسبّب كما عرفت، والأُستاذ الأعظم دام ظلّه تمسّك بما رواه صالح بن عقبة، عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سُئل عن رجل أكل من بيض حمام الحرم وهو محرم، قال: «عليه لكلّ بيضة دم، وعليه ثمنها سدس أو ربع درهم»، الوهم من صالح، ثمّ قال: «إنّ الدماء لزمته لأكله وهو محرم، وإنّ الجزاء لزمه لأخذه بيض حمام الحرم»[٣].

والمورد لا خصوصيّة له بحسب الفهم العرفي.

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ٧.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ١١: ٥.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٣١ ـ ٣٣٢، ولاحظ الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ٤.

.....

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): بأنّ حديث الحارث بن مغيرة لا يدلّ على المدّعى، فإنّه ورد في مورد خاصّ، ولا وجه لإسراء الحكم من ذلك الموضوع إلى مورد آخر، مضافاً إلى أنّ الرواية لا يعتدّ به سنداً[١].

إلّا أنّه يستفاد منه أنّ مجرّد الأكل ليس تمام الموضوع، بل تمام الموضوع كونه محرماً، وكذا الجزاء متفرّع على كون الحمام متعلّقاً بالحرم، فيستفاد منه قاعدة كلّية، وهي: أنّ الحرم سبب والإحرام سببٌ آخر، أي: بعض الأحكام من أحكام الحرم، وبعضها من أحكام المحرم.

وأمّا سندياً فقد عبّر عنها الأُستاذ الأعظمﷺ بالمعتبرة، حيث ذكر: أنّه يستفاد من هذه الرواية المعتبرة تكرّر الكفّارة بتكرّر السبب[٢].

ومنشأ الخلاف بين العلمين وجود صالح بن عقبة في السند، حيث إنّه لم يوثّق في كتب الرجال، بل نسب تضعيفه إلى ابن الغضائري[٣]، ولذا ذهب سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) إلى ضعف السند.

وأمّا الأُستاذ الأعظمﷺ فحيث إنّه يوثّق من وقع في أسانيد كامل الزيارات وتفسير القمّي فيشمله التوثيق العام.

وهو وإن رجع عن دلالة عبارة كامل الزيارات على توثيق من وقع في أسانيده، إلّا أنّهﷺ يرى أنّ من وقع في أسانيد تفسير القمّي يشمله التوثيق العامّ.

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٠٥.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٣٢.

(٣) وهذا لا يعارض توثيق القمّي؛ لعدم ثبوت نسبة الكتاب إلى ابن الغضائري. انظر: مجمع الرجال ٣: ٢٠٦، معجم رجال الحديث ١٠: ٨٥.

وحكم البيض إذا تحرّك فيه الفرخ حكم الفرخ [١].

(مسألة ٢١٠): في قتل القطاة والحجل والدرّاج ونظيرها حمل قد فطم من اللبن وأكل من الشجر [٢].

فعلى هذا تكون الرواية معتبرة على مبنى الأُستاذ الأعظم‌ﷺ لا تكون نقيّة السند على مبنى سيّدنا الأُستاذ؛ لأنّه (دام ظلّه) لا يقبل دلالة عبارة كامل الزيارات وكذا عبارة تفسير القمّي على التوثيق.

وحيث إنّ المختار أنّ من وقع في أسانيد تفسير القمّي يكون موثّقاً بالتوثيق العامّ الصادر من القمّي، فتكون الرواية معتبرة وتدلّ على الجمع بين الكفّارتين.

(١) لإطلاق الأدلّة المتقدّمة كصحيحة علي بن جعفر والحلبي، وقد تقدّم دفع المعارضة بين صحيحة علي بن جعفر وصحيحتي حريز والحلبي الدالّتين على الحمل والجدي، فإنّ مقتضاها عدم الفرق بين الفرخ الذي قد استقرّت فيه الحياة وبدأ يتحرّك وهو في البيضة وبين الفرخ الموجود في الخارج.

وعليه فإذا قتل المحرم فرخاً في البيضة وهو في الحرم، تلزمه كفّارتين؛ لقاعدة تعدّد المسبّب بتعدّد السبب وللأخبار المتقدّمة، ولا وجه للإعادة.

(٢) ورد التصريح بهذه الكفّارة في خصوص القطاة فيما رواه سليمان بن خالد، عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام، قال: «وجدنا في كتاب علي‌عليه‌السلام في القطاة إذا أصابها المحرم حمل قد فطم من اللبن وأكل من الشجر»[١].

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٥: ١.

.....

وورد التصريح بالفداء فيما إذا أصاب المحرم القطاة أو الحجل أو الدرّاج أو نظيرها فيما رواه سليمان بن خالد أيضاً، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «في كتاب أمير المؤمنين علي عليه السلام: مَن أصاب قطاة أو حجلة أو درّاجة أو نظيرهنّ فعليه دم»[١].

وهذه الرواية تامّة الدلالة، إلّا أنّها مخدوشة السند بمحمّد بن عبد الحميد[٢]، فإنّه لم يرد في حقّه توثيق، وما أورده النجاشي من التوثيق إنّما هو في حقّ أبيه عبد الحميد[٣]، لا في حقّه هو.

والأُستاذ الأعظم دام ظله وثّقه؛ لأنّه من رجال كامل الزيارات[٤]، إلّا أنّه دام ظله رجع عن ذلك في أواخر حياته[٥]، وعليه فالرواية ساقطة عن الاعتبار.

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٥: ٢.

(٢) أبو جعفر محمّد بن عبد الحميد بن سالم العطّار، روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسىٰ، وكان ثقة، من أصحابنا الكوفيّين، على حدّ تعبير النجاشي. له كتاب النوادر. وعدّه الطوسي من أصحاب الرضا والعسكري عليهما السلام.

(رجال النجاشي: ٣٣٩، رجال الطوسي: ٣٦٤ و ٤٠٢ و ٤٣٧، منتهى المقال ٦: ٨٧ ـ ٨٨، معجم رجال الحديث ١٧: ٢٢٠ ـ ٢٢٣).

(٣) رجال النجاشي: ٣٣٩.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٣٣.

(٥) استدرك دام ظله توثيقه لأسناد كامل الزيارات؛ وذكر: أنّ ابن قولويه قدس سره قد ذكر في ديباجة كتابه (كامل الزيارات)، ما لفظه: (وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا (رحمهم الله برحمته)، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذّاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم...)

←

.....

وربما يخدش في دلالتها أيضاً، بدعوى: أنّ الكفّارة في محلّ الكلام هي حمل قد فطم من اللبن وأكل من الشجر، وهي لا تدلّ على ذلك، وغاية ما تدلّ عليه في حال إصابة المذكورات لزوم الدم عليه.

إلّا أنّ هذا الإيراد لا وجه له؛ ضرورة أنّ قانون الإطلاق والتقييد يدعو إلى حمل الدم الوارد في الرواية الثانية على الحمل الفطيم الذي بدأ يأكل من الشجر الوارد في الرواية الأُولى.

ويظهر من صاحب الجواهر قدس سره ثبوت الحكم في جميع المذكورات برواية

← [كامل الزيارات: ٣٧]. والظاهر من هذه العبارة هو: أنّه لا يروي في كتابه رواية إلّا عن المعصومين عليهم السلام، وقد وصلت إليه من طريق الثقات من أصحابنا. ولا شبهة في أنّ مقتضى الجمود على ظاهر العبارة ولا سيّما بعد التعبير بصيغة الماضي في قوله (ولا أخرجت... إلخ) الكاشف عن تحرير الديباجة بعد الفراغ عن التأليف هو: الإخبار عن وثاقة جميع من وقع في أسناد الكتاب حسبما أشرنا إليه في ص ٤٥ من الجزء الأوّل من كتابنا (معجم رجال الحديث) واعترف به صاحب الوسائل قدس سره. ولكن بعد ملاحظة روايات الكتاب والتفتيش في أسانيدها ظهر اشتماله على جملة وافرة من الروايات ـ لعلّها تربو على النصف ـ لا تنطبق عليها الأوصاف التي ذكرها قدس سره في المقدّمة. ففي الكتاب الشيء الكثير من الروايات المرسلة والمرفوعة والمقطوعة والتي تنتهي إلى غير المعصوم عليه السلام، والتي وقع في أسناده من هو من غير أصحابنا، كما أنّه يشتمل على الكثير من روايات أُناس مهملين لا ذكر لهم في كتب الرجال أصلاً، بل وجماعة مشهورين بالضعف، كالحسن بن علي بن أبي عثمان، ومحمّد بن عبدالله ابن مهران، وأُمية بن علي القيسي، وغيرهم. ومعلوم أنّ هذا كلّه لا ينسجم مع ما أخبر قدس سره به في الديباجة ـ لو كان مراده توثيق جميع من وقع في أسناد كتابه ـ من أنّه لم يخرّج فيه حديثاً روي عن الشذّاذ من الرجال غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم. فصوناً لكلامه قدس سره عن الإخبار بما لا واقع له، لم يكن بدّ من حمل العبارة على خلاف ظاهرها بإرادة مشايخه خاصّة. وعلى هذا فلا مناص من العدول عمّا بنينا عليه سابقاً، والالتزام باختصاص التوثيق بمشايخه بلا واسطة. (انتهى كلامه قدس سره).

وفي العصفور والقبرة والصعوة مدّ من الطعام على المشهور [١].

سليمان بن خالد الأُولى، فإنّها وإن وردت في خصوص القطاة، إلّا أنّ الحكم ثابت في غيره بعدم القول بالفصل[١].

وهو واضح الفساد.

والنتيجة: أنّ الكفّارة المذكورة ثابتة في خصوص القطاة، ولا دليل على ثبوتها في غيره. نعم، لو قام إجماع كاشف أو تسالم قطعي على ثبوتها في نظائره فهو، وإلّا فالحكم بثبوتها في غير القطاة مبني على الاحتياط.

(١) لعدّة روايات رواها صفوان بن يحيى، عن بعض أصحابنا[٢]، فتكون جميعها مخدوشة سنداً بالإرسال.

وقال صاحب الجواهر قدس سره بعد أن ذكر الحكم: (وفاقاً للمشهور؛ لمرسل صفوان المنجبر بالشهرة، إن لم نقل باعتباره في نفسه)[٣].

وهو قدس سره قد ذكر أمرين:

الأوّل: أنّ روايات صفوان وإن كانت مرسلة، إلّا أنّ ضعفها منجبر بالشهرة.

الثاني: أنّ مراسيل صفوان معتبرة كمسانيده؛ لأنّه من أصحاب الإجماع الذين لا يروون إلّا عن ثقة.

أقول: قد تكرّر منّا بيان أنّ عمل المشهور غير جابر لضعف الرواية في

---

(١) الجواهر ٢٠: ٢٤٢.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٧: ١ ـ ٣.

(٣) الجواهر ٢٠: ٢٤٤.

والأحوط فيه حمل فطيم (١).

البحوث السابقة، وأمّا حجّية مراسيل صفوان وابن أبي عمير والبزنطي وغيرهم فلم تثبت عندنا.

(١) أقول: غاية ما يمكن التمسّك به لإثبات الحكم المذكور رواية سليمان ابن خالد المتقدّمة، حيث ورد فيها بعد ذكر القطاة والحجلة والدراجة «أو نظيرهنّ» الذي يشمل العصفور والقبّرة والصعوة، ولا يحتمل زيادة الأصغر حجماً كالعصفور على الدراج، وعليه فيحمل قوله عليه السلام: «فعليه دم» على الحمل الذي قد فطم من اللبن وأكل من الشجر.

غير أنّك قد عرفت ممّا تقدّم أنّ الرواية مخدوشة السند بمحمّد بن عبد الحميد، وعليه فلا تصلح للاستدلال.

وربما يُقال: إنّ عليه شاة؛ لصحيحة ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه قال في محرم ذبح طيراً: «إنّ عليه دم شاة يهريقه»(١)، وهو بإطلاقه يشمل العصفور والقبّرة والصعوة، فيلزمه عند إصابتها شاة. إلّا أنّ لازم ذلك هو أن تكون كفّارة قتل صغار الطير كالعصفور أعظم من كفّارة قتل الطيور الأكثر حجماً، وهو بعيدٌ، إلّا أن يكون المراد من الشاة الحمل الفطيم.

أقول: لا محذور في الالتزام بكون كفّارة قتل العصفور وأشباهه من الطير الذي لم يرد فيه نصّ خاصّ شاة، بعد كون الأحكام الشرعيّة الإلهيّة أحكاماً تعبّديّة محضة لا ترتبط بالقياسات والاستحسانات.

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٩: ٦.

وفي قتل جرادة واحدة تمرة [١].

ويؤيّد ذلك أنّ بعض أصناف الحمام مساوٍ في الحجم للقطاة والدراج والحجل تقريباً، ومع ذلك إذا أصابها المحرم خارج الحرم فعليه شاة، وليس ذلك إلّا لأجل ورود نصّ خاصّ في موردها، وما تقدّم ذكره من حمل الشاة الوارد في صحيحة ابن سنان على الحمل الفطيم تحكّم محض ومخالفة واضحة للظاهر.

(١) في المسألة أقوال:

الأوّل: ما ذهب إليه جمعٌ من الأصحاب من أنّ كفّارة قتل الجرادة الواحدة التصدّق بتمرة[١].

الثاني: ما ذهب إليه بعض الأصحاب من أنّ كفّارة قتل الجرادة كفّ من الطعام[٢].

الثالث: التخيير بين التصدّق بتمرة وبين كفّ من الطعام، كما عن الشيخ في المبسوط[٣].

ومنشأ الخلاف الاختلاف في الأخبار؛ إذ هي على طوائف:

(منها): ما دلّ على أنّ الفداء تمرة واحدة، كصحيحة معاوية بن عمّار ـ في

---

(١) ذهب إليه: ابن بابويه في المقنع: ٢٥٢، ابن حمزة في الوسيلة: ١٦٧ و ١٦٩، وابن البرّاج في المهذّب ١: ٢٢٣ ـ ٢٢٤ و ٢٢٧، وابن إدريس في السرائر ١: ٥٦٧، والشيخ في النهاية: ٢٢٨ وكذلك الخلاف ٢: ٤١٤ ـ ٤١٥، ولاحظ المختلف ٤: ١٢٨.

(٢) ذهب إليه: المفيد في المقنعة: ٤٣٨، وسلّار في المراسم: ١٢٠ و ١٢٢، والسيّد المرتضى في جمل العلم والعمل (ضمن رسائله ٣): ١١٩، ولاحظ الشرائع ١: ٢١٨.

(٣) المبسوط ١: ٣٤٨.

.....

حديث ـ قال: قلت: ما تقول في رجلٍ قتل جرادة وهو محرم؟ قال: «تمرة خير من جرادة»[١]، وكصحيحة زرارة: في محرم قتل جرادة، قال: «يطعم تمرة، وتمرة خيرٌ من جرادة»[٢]، وغيرهما[٣].

و(منها): ما دلّ على أنّه كفّ من الطعام، كرواية محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن محرم قتل جرادة، قال: «كفّ من الطعام...»[٤].

وهي ضعيفة سنداً بسهل بن زياد.

و(منها): ما دلّ على أنّ الكفّارة دم، كرواية عروة الحنّاط[٥]، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ أصاب جرادة فأكلها، قال: «عليه دم»[٦].

وقد وقع النقاش في سندها ودلالتها:

أمّا السند فهو مخدوش بعروة الحنّاط، وقيل: إنّه مخدوش أيضاً بصالح بن عقبة، فإنّه كذّاب غالٍ لا يُلتفت إليه كما في المختلف[٧].

وقد ضعّف ابن الغضائري صالح بن عقبة، كما في مجمع الرجال[٨]،

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٣٧: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٣٧: ١.

(٣) كرواية حريز، انظر المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٣٧: ٧.

(٤) الوسائل كفّارات الصيد ٣٧: ٦.

(٥) عروة الحنّاط (الخيّاط)، عدّه البرقي في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وقد روىٰ عنه صالح بن عقبة. (معجم رجال الحديث ١٢: ١٥٤).

(٦) الوسائل كفّارات الصيد ٣٧: ٥.

(٧) المختلف ٤: ١٢٨.

(٨) مجمع الرجال ٣: ٢٠٦.

وفي أكثر من واحدة كفّ من الطعام، وفي الكثير شاة [١].

وتضعيفه لا يعارض توثيق علي بن إبراهيم[١]؛ لأنّ نسبة الكتاب إلى ابن الغضائري لم تثبت، فالرجل من الثقات.

ونتيجة ما تقدّم هي: أنّ الطائفة الثانية والثالثة ساقطتان عن الاعتبار، فلا يبقى في المقام إلّا الطائفة الأُولى الدالّة على أنّ في قتل جرادة واحدة تمرة واحدة، كما في صحيحتي معاوية بن عمّار وزرارة.

(١) لما ورد عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن محرم قتل جراداً، قال: «كفّ من طعام، وإن كان أكثر فعليه شاة»[٢].

والشيخ قدس سره رواها على نحوين:

الأوّل: رواها في التهذيب مشتملة على كلمة «كثيراً» في كلام الراوي، ومشتملة على كلمة «أكثر» في جواب الإمام عليه السلام [٣].

الثاني: رواها في الاستبصار غير مشتملة على كلمة «كثيراً» في كلام الراوي، ومشتملة على كلمة «أكثر» في جواب الإمام عليه السلام [٤].

وصاحب الوسائل قدس سره ذكر رواية الاستبصار أوّلاً، وهي: محمّد بن الحسن بإسناده عن موسى بن القاسم، عن عبد الرحمٰن، عن علاء، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن محرم قتل جراداً، قال: «كفٌّ من طعام، وإن كان أكثر فعليه شاة»، ثمّ قال قدس سره: (وبهذا الإسناد مثله، إلّا أنّه قال: قتل جراداً

---

(١) لاحظ تفسير القمّي ٢: ٦٢.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٣٧: ٣.

(٣) التهذيب ٥: ٣٦٤.

(٤) الاستبصار ٢: ٢٠٨.

.....

كثيراً)[١].

وقد وقع غلط في طبعة الوسائل ذات العشرين مجلّداً وتكرّر في تقريرات الأُستاذ الأعظم، حيث ذكر المقرّر: أنّ صاحب الوسائل ذكر رواية التهذيب أوّلاً[٢].

إلّا أنّ صاحب الوسائل ذكر رواية الاستبصار أوّلاً، ثمّ أشار إلى وجود زيادة في قول الراوي، وهي كلمة «كثيراً»، وهذه الزيادة وردت في ما رواه الشيخ في التهذيب.

ولعلّ هذا يشير إلى أنّه يرجّح صحّة ما ورد في الاستبصار، وأنّ الزيادة في كلام الراوي ـ وهي كلمة «كثيراً» ـ سهو من الناسخ أو من الطبع.

والعلّامة في المختلف وإن رجّح صحّة ما ورد في الاستبصار، حيث روى الصحيحة غير مشتملة على كلمة «كثيراً» في كلام الراوي، إلّا أنّه استبدل كلمة «أكثر» الواردة في جواب الإمام بكلمة «كثيراً»، حيث قال: (واحتجّ المفيد بما رواه محمّد بن مسلم ـ في الصحيح ـ عن الصادق، قال: سألته عن محرم قتل جراداً، قال: «كفّ من الطعام، وإن كان كثيراً فعليه دم شاة»)[٣].

وقد جزم المحدّث البحراني بغلط ما ورد في رواية التهذيب من الزيادة، حيث قال: (والظاهر أنّ قوله: «جراداً كثيراً» في الخبر وقع سهواً من قلم الشيخ، وإنّما السؤال عن جرادة واحدة)[٤].

---

(١) الوسائل ١٣: ٧٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٣٥.

(٣) المختلف ٤: ١٢٨.

(٤) الحدائق ١٥: ٢٤٦.

.....

وذكر الأُستاذ الأعظم ـ وذلك بعد أن جزم بصحّة رواية الاستبصار ـ: أنّ الوجه في ذلك أنّ الكثرة والقلّة والأكثر قد تكون ملحوظة بالنسبة إلى الموجود الخارجي المحدّد كالدراهم، فيُقال: هذه الدراهم بالإضافة إلى دراهم أُخر أكثر، وذاك كثير بالإضافة إلى هذا، وهذا قليل بالنسبة إلى ذاك، وهكذا، فالأكثر بإزائه الكثير، فهو أزيد عدداً وأفراداً من الكثير، وأمّا الكثير إذا أُطلق ولم يكن في قبال الأكثر فبإزائه القليل النادر، فيكون الكثير أوسع شمولاً من قولنا الأكثر، فإذا قيل: هذا كثير وذاك أكثر، ينطبق عنوان الأكثر على كلّ واحد من الأعداد الكثيرة؛ لأنّها أزيد ممّا قبله فلا ينضبط، فإذا قلنا: إن قتل جراداً كثيراً ففيه طعام، وإن قتل أكثر ففيه شاة، قد ينطبق عنوان الأكثر على الأزيد من عشرين مثلاً، وعلى الأزيد من ثلاثين، وعلى الأزيد من عشرة، وهكذا، ولذا ذكر في الحدائق: أنّ معنى الخبر على نسخة التهذيب لا يخلو من تناف، فلنفرض أنّه قتل ثلاثين ففيه طعام، وإذا قتل أكثر من ثلاثين ففيه شاة، وكذا لو قتل عشرين ففيه طعام؛ لصدق الكثير على عشرين، وإذا قتل أكثر من عشرين ـ ولو بواحدة ـ ففيه شاة، فالشاة قد ثبتت في قتل الأزيد من عشرين، وثبتت في قتل الأزيد من ثلاثين، وهذا ممّا لا معنى له.

وقد يكون الملحوظ هو الجنس ـ أي: جنس الجرادة ـ فلا معنى للأكثر؛ إذ لا شيء من الأعداد فرض هنا ليقال: إنّ هذا أكثر منه، فما في التهذيب غلط، بل الصحيح ما في الاستبصار، ومعنى الخبر المذكور في الاستبصار: أنّه لو قتل جراداً ففيه طعام، وهذا مطلق من حيث إنّه قتل واحدة أو أكثر من الواحدة، ويقيّد بما دلّ على أنّ في قتل جرادة واحدة تمرة واحدة، فيبقى الأكثر من واحدة تحت

.....

إطلاق ما دلّ على كفّ من طعام، وأمّا إذا قتل كثيراً وأزيد من الاثنين أو الثلاثة فعليه شاة، فالطعام ثابت لغير الواحدة؛ لإطلاق الصدر، والتمرة الواحدة للجرادة الواحدة؛ لتقييد الصدر برواية أُخرى دلّت على أنّ التمرة الواحدة للجرادة الواحدة، وأمّا إذا قتل جراداً كثيراً ففيه شاة، فالأكثر يحمل على الكثير.

ثمّ قال قدس سره: (ولذا ذكرنا أنّ ما في المختلف من إسقاط كلمة «أكثر» بالمرّة، وضبط كلمة «كثيراً» هو الأولى والأصحّ)[1].

أقول: إنّ بملاحظة ما رواه الشيخ قدس سره في كتابيه التهذيب والاستبصار وبملاحظة كلام الراوي وجواب الإمام عليه السلام تكون الروايات الواردة في الجراد على طوائف خمس:

الأُولى: تدلّ على أنّ في قتل الجراد كفّ من طعام، وفي قتل أكثر منها شاة، وهي ما رواه الشيخ بسندٍ صحيح عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن مُحرم قتل جراداً، قال: «كفّ من طعام، وإن كان أكثر فعليه دم شاة».

وحيث إنّ الإمام عليه السلام فصّل بين قتل جراد وحكم بوجوب الطعام عليه وبين قتل أكثر من قتل جراد، فيفهم منه أنّ مراده عليه السلام من الجراد ما هو أكثر من جرادة واحدة.

الثانية: تدلّ على أنّه لو قتل جراداً كثيراً فعليه كفّ من طعام، ولو قتل أكثر فعليه دم شاة، كما في التهذيب.

الثالثة: تدلّ على أنّه لو قتل جراداً فعليه كفّ من طعام، وإن كان أكثر فعليه دم شاة كما في الاستبصار، وهذه الرواية التي نقلها الشيخ قدس سره في الاستبصار

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

.....

موافقة لما ذكره قدس سره في أحد نقليه.

الرابعة: تدلّ على أنّه لو قتل جراداً فعليه كفّ من طعام، وإن كان كثيراً فعليه دم شاة، كما عن المختلف، وهذه الرواية موافقة لما نقله الشيخ قدس سره في الاستبصار بإبدال كلمة «أكثر» إلى «كثيراً».

ومقتضى القاعدة عند اختلاف النسخ الأخذ بالزيادة، ولكن حيث لا يمكن ذلك؛ لما عرفت أنّه يرجع إلى تحديد غير مضبوط، فلا مناص حينئذٍ من حمل كلمة «كثيراً» الواردة في كلام الراوي على ما يقابل الجرادة الواحدة، بمعنى: أزيد من واحدة، وحمل كلمة «أكثر» الواردة في كلام الإمام عليه السلام على أزيد من اثنتين.

إلّا أن يُقال: إنّ عدم إمكان الأخذ بظهور كلمة «أكثر» لرجوعه إلى تحديد غير مضبوط، لا ينهض دليلاً على جواز رفع اليد عند ظهور الكثير والأكثر. فتكون النتيجة: إجمال نسخة التهذيب وعدم إمكان الأخذ بها، لا الأخذ بما هو مخالف للظاهر من دون قرينة.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الذي لا يمكن الأخذ به هو كلمة الأكثر؛ لعدم ظهور له بعد رجوعه إلى تحديد غير منضبط.

وبعبارة أُخرى: لا ظهور لكلمة «الأكثر» في المقام كي نرفع اليد عن ظهورها بلا دليل.

الخامسة: تدلّ على أنّ في قتل جرادة واحدة تمرة واحدة، كما في صحيح زرارة ومعاوية بن عمّار المتقدّمين.

وبعبارة أُخرى: لا ظهور لكلمة الأكثر في المقام كي يرفع اليد عن ظهوره

.....

بدليل «الباقي».

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا أنّ كفّارة قتل جرادة تمرة واحدة فهو ممّا لا كلام فيه، كما هو مقتضى صحيح زرارة ومعاوية.

وإنّما الكلام فيما لو قتل أكثر من جرادة واحدة، فإنّ كفّارته كفّ واحد من الطعام بمقتضى الطائفة الأُولى الدالّة على أنّ في قتل الجراد كفّاً من طعام وفي قتل أكثر منها شاة، وبمقتضى الطائفة الثالثة التي نقلها الاستبصار، والرابعة التي نقلها المختلف.

وإنّما الكلام فيما ذكره الشيخ قدس سره في أحد نقليه في التهذيب من كونه مشتملاً على كلمة كثيراً في سؤال السائل وعلى كلمة «أكثر» في كلام الإمام عليه السلام، فلو ثبت خطأ نقل التهذيب كما ادّعاه الأُستاذ الأعظم قدس سره، فيتمّ الاستدلال بما روي في سائر النسخ، وأمّا إذا لم يثبت خطأه فهو مشتمل على لفظ لا يفهم معناه؛ إذ التحديد بالأكثر ليس تحديداً مضبوطاً، فيسقط هذا النقل لإجماله، ويبقى ظهور باقي النسخ بحاله، ويدلّ على الحكم الوارد في المتن، أو يكون نقل الشيخ قدس سره ساقطاً بالتعارض في التهذيب، ويبقى نقل الاستبصار على حاله.

إن قلت: يقع التعارض بين نقلي التهذيب والاستبصار والمختلف، ويحكم بإجمال الجميع.

قلت: بعد عدم كون نقل التهذيب حجّة في حدّ نفسه لابتلائه بتعارض النسخ فلا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضة، كما هو واضح.

(مسألة ٢١١): في قتل اليربوع والقنفذ والضبّ وما أشبهها جدي [١].

وفي قتل العظاية كفّ من الطعام[٢].

(مسألة ٢١٢): في قتل الزنبور متعمّداً إطعام شيء من الطعام، وإذا كان القتل دفعاً لإيذائه فلا شيء عليه [٣].

---

(١) لما رواه مسمع، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في اليربوع والقنفذ والضب إذا أصابه المحرم فعليه جدي، والجدي خيرٌ منه، وإنّما جعل هذا لكي ينكل عن فعل غيره من الصيد»[١]، والمستفاد من التعليل ـ وهو قوله: «وإنّما جعل هذا لكي يُنكل عن فعل غيره من الصيد» ـ أنّ الحكم المذكور لا يختصّ باليربوع والقنفذ والضبّ، بل يعمّ أشباهها من الحيوانات الأُخرى.

(٢) لدلالة صحيحة معاوية بن عمّار على ذلك، وهي: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: محرم قتل عظاية، قال: «كفّ من طعام»[٢].

(٣) تدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن محرم قتل زنبوراً، قال: «إن كان خطأ فليس عليه شيء»، قلت: لا، بل متعمّداً، قال: «يطعم شيئاً من طعام»، قلت: إنّه أرادني، قال: «إن أرادك فاقتله»[٣].

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٦: ١.

(٢) المصدر المتقدّم ٧: ٣.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٨: ١.

(مسألة ٢١٣): يجب على المحرم أن ينحرف عن الجادّة إذا كان فيها الجراد، فإن لم يتمكّن فلا بأس بقتلها (١).

(مسألة ٢١٤): لو اشترك جماعة محرمون في قتل صيد فعلى كلّ واحدٍ منهم كفّارة مستقلّة (٢).

---

(١) لما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «على المحرم أن يتنكّب الجراد إذا كان على طريقه، فإن لم يجد بدّاً فقتل فلا بأس»(١).

(٢) لجملة من الأخبار:

(منها): ما رواه زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، في محرمين أصابا صيداً، فقال: «على كلّ واحدٍ منهما الفداء»(٢).

و(منها): ما رواه عبد الرحمٰن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحدٍ منهما جزاء؟ فقال: «لا، بل عليهما أن يجزي كلّ واحد منهما الصيد»، قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدرِ ما عليه، فقال: «إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا»(٣).

و(منها): ما رواه الحسن بن محبوب، عن أبي ولّاد الحنّاط(٤)، قال: خرجنا

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٣٨: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١٨: ٧.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١٨: ٦.

(٤) أبو ولّاد حفص بن سالم الحنّاط الكوفي، وقال ابن فضّال: حفص بن يونس المخزومي. روى عن أبي ←

(مسألة ٢١٥): كفّارة أكل الصيد ككفّارة الصيد نفسه، فلو صاده المحرم وأكله فعليه كفّارتان (١).

ستّة نفر من أصحابنا إلى مكّة، فأوقدنا ناراً عظيمة في بعض المنازل أردنا أن نطرح عليها لحماً نكبّبه، وكنّا محرمين، فمرّ بنا طائر صافّ، قال: حمامة أو شبهها، فاحترقت جناحاه، فسقط في النار، فمات، فاغتممنا لذلك، فدخلت على أبي عبدالله عليه السلام بمكّة، فأخبرته وسألته، فقال: «عليكم فداء واحد، دم شاة تشتركون فيه جميعاً إن كان ذلك منكم علىٰ غير تعمّد، ولو كان ذلك منكم تعمّداً ليقع فيه الصيد فوقع ألزمت كلّ رجلٍ منكم دم شاة»، قال أبو ولّاد: وكان ذلك منّا قبل أن ندخل الحرم(١).

(١) لا شبهة في ثبوت الكفّارة على أكل الصيد، كما أنّك قد عرفت أنّه لا شبهة في ثبوت الكفّارة على أصل الصيد.

أمّا ثبوت الكفّارة على أكل الصيد فقد تقدّمت بعض النصوص الدالّة على ذلك، ونحن نذكر بعضها:

(منها): قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «لا تأكل من الصيد وأنت حرام وإن كان أصابه محلّ، وليس عليك فداء ما أتيته بجهالة إلّا الصيد، فإنّ

← عبدالله عليه السلام، وهو ثقة لا بأس به، كما في تعبير النجاشي. له أصل، رواه عنه الحسن بن محبوب.

(رجال النجاشي: ١٣٥، رجال الطوسي: ١٩٧، الخلاصة: ١٢٧، معجم رجال الحديث ٧: ١٤٥ ـ ١٤٦ و ٢٣: ٧٦ ـ ٧٨).

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١٩: ١.

.....

عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعمد»[١].

والمستفاد من هذه الرواية حرمة أكل الصيد على المحرم وإن كان الصائد محلّاً، ووجوب الكفّارة على أصل الصيد وعلى أكله.

و(منها): الروايات الدالّة على أنّ المحرم إذا اضطرّ إلى الصيد أو الميتة وجب عليه اختيار الصيد، فيتناول منه ويلزمه الفداء[٢].

و(منها): ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليهما السلام: عن قوم اشتروا ظبياً، فأكلوا منه جميعاً وهم حُرُم، ما عليهم؟ قال: «على كلّ من أكل منهم فداء صيد، كلّ إنسان منهم علىٰ حدته فداء صيد كاملاً»[٣].

وبهذا يظهر أنّه لا شبهة في حرمة الأكل وثبوت الكفّارة عليه وعلى أصل الصيد.

وإنّما الكلام وقع في أمرين:

الأمر الأوّل: أنّه إذا أكل الصائد المحرم صيده، ففي المسألة قولان:

الأوّل: ما ذهب إليه جمع من الأصحاب من تعدّد الكفّارة، كالشيخ في النهاية والمبسوط[٤].

الثاني: ما ذهب إليه بعض الأصحاب من القول بالتداخل[٥].

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٣١: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٣.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١٨: ٢.

(٤) المبسوط ١: ٣٤٢، النهاية: ٢٢٧.

(٥) لاحظ: مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٣٩٩، المدارك ٨: ٣٥٥.

.....

والبحث في هذا الفرع تارةً يكون علىٰ مقتضى القاعدة، وأُخرىٰ على مقتضى النصوص الواردة في المقام.

أمّا القاعدة فإنّها تقتضي تعدّد الكفّارة، بحيث يلزمه واحدة للقتل وأُخرى للأكل؛ لتعدّد المسبّب بتعدّد السبب، والتداخل يفتقر إلى دليل يدلّ عليه في المقام.

وأمّا النصوص فالمحقّق الأردبيلي قدس سره بعد أن نسب إلى بعض علمائنا تضاعف الفداء معلّلاً بأنّه قد ثبت أنّ قتل الصيد موجب للفداء وكذا أكله موجب لذلك، والأصل عدم التداخل، وأيّده بصحيحتي علي بن جعفر ومعاوية بن عمّار المتقدّمتين، قال: (وكأنّ لعدم صراحة الأخبار بل ولا عمومها في وجوب الفداء في الأكل مع الوجوب بالتقييد والأصل اختار المصنّف هنا قيمة المتلف فقط، فيحتمل عدم شيء أصلاً؛ لعدم ثبوت ضمان مثله، ولأنّه قد ضمنه بالقتل، فكأنّه صار ملكه مثل مال الغير، فلا يضمن بالأكل منه مرّةً أُخرى.

نعم، لمّا كان أكل الصيد حراماً حصل الإثم بذلك، هذا مذهب بعض العامّة، إلّا أنّه نقل إجماع علمائنا على وجوب التعدّد في المنتهى، قال: إذا ذبح الصيد ثمّ أكله ضمنه للقتل، ووجب عليه ضمان آخر للأكل، قاله علمائنا. وهو ظاهر في تعدّد الفداء، وقد عرفت عدم الإجماع على ذلك، لاختياره قيمة ما أكل هنا، وعدم دلالة الأخبار على وجوب التعدّد حين الأكل والذبح معاً، فلا يبعد التداخل، وعدم لزوم غير شيء واحد، كما هو ظاهر صحيحة علي بن جعفر المذكورة)[1].

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٣٩٤.

.....

ثمّ إنّه قدس سره أيّد الحكم بالتداخل بما رواه أبان بن تغلب، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن محرمين أصابوا فراخ نعام فذبحوها وأكلوها، فقال: «عليهم مكان كلّ فرخ أصابوه وأكلوه بدنة، يشتركون فيهنّ، فيشترون على عدد الفراخ وعدد الرجال»، قلت: فإنّ منهم من لا يقدر على شيء، قال: «يقوّم بحساب ما يصيبه من البدن، ويصوم لكلّ بدنة ثمانية عشر يوماً»[1].

وذكر تلميذه سيّد المدارك قدس سره: أنّه لولا تخيّل الإجماع على ثبوت أحد الأمرين لأمكن القول بالاكتفاء بفداء القتل تمسّكاً بمقتضى الأصل، ويؤيّده صحيحة أبان بن تغلب، حيث أطلق الاكتفاء بالبدنة، ولو تعدّد الفداء أو وجبت القيمة مع فداء القتل لوجب ذكره في مقام البيان، والمسألة محلّ إشكال[2].

فالمحقّق الأردبيلي قدس سره وتلميذه سيّد المدارك قدس سره اختارا القول بالتداخل.

وأمّا القول بالتعدّد فقد استدلّ عليه العلّامة قدس سره في المختلف بروايتين:

إحداهما: صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة.

والأُخرى: ما رواه يوسف الطاطري[3]، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: صيد أكله قوم محرمون، قال: «عليهم شاة شاة، وليس على الذي ذبحه إلّا شاة»[4].

وأجاب عنه سيّد المدارك قدس سره: بأنّه احتجاج ضعيف؛ لعدم وجود أيّ دلالة

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٣٩٤ ـ ٣٩٥، والرواية تجدها في الوسائل كفّارات الصيد ١٨: ٤.

(٢) المدارك ٨: ٣٥٦.

(٣) عُدّ يوسف الطاطري من أصحاب الصادق عليه السلام، وعدّه البرقي والمفيد ممّن أدرك الباقر عليه السلام، والأخير منهما اعتبره مجهولاً. وطريق الصدوق إليه ضعيف بمحمّد بن سنان.

(معجم رجال الحديث ٢١: ١٧١ ـ ١٧٢).

(٤) المختلف ٤: ١٤٨ ـ ١٤٩، والرواية في الوسائل كفّارات الصيد ١٨: ٨.

.....

في الروايتين على تعدّد الفداء، بل ولا على ترتّب الكفّارة على الأكل، لاختصاص مورد الأُولى بمَن اشترى الصيد وأكله، وظهور الثانية في مغايرة الآكل للذابح[١].

ومن تعبيره دام ظله بـ(رواية يوسف الطاطري) نستشعر أنّها ضعيفة سنداً في نظره؛ لتعبيره عن الرواية الأُولى بـ(صحيحة علي بن جعفر)، وسيأتي تحقيق سندها قريباً.

والمناقشة في دلالة الروايتين في غير محلّها، أمّا الرواية الأُولى ـ وهي صحيحة علي بن جعفر ـ فإنّ موردها وإن كان شراء الصيد وأكله، إلّا أنّ العرف يفهم أنّه لا خصوصيّة للشراء وأنّ الكفّارة إنّما ثبتت لأجل أكل الصيد، ويفهم ذلك من قوله عليه السلام: «على كلّ من أكل منهم فداء صيد».

والحاصل: أنّ المستفاد منها أنّ أكل الصيد سببٌ للكفّارة، وأمّا ثبوت الكفّارة لأصل الصيد فقد عرفت سابقاً أنّه المتفاهم من الأخبار الواردة في المقام، فبعد ثبوت الكفّارة لأصل الصيد، وثبوتها لأكله، وعدم وجود ما يوجب التداخل، فلا مناص من الحكم على طبق قاعدة أنّ تعدّد السبب يقتضي تعدّد المسبّب.

فالصحيحة تامّة الدلالة على التعدّد، إلّا أنّها لا تصلح دليلاً لما ذكره الأُستاذ الأعظم دام ظله في المتن؛ إذ المستفاد منه أنّ كفّارة الأكل ككفّارة الصيد، والصحيحة تدلّ على أنّ كفّارة أكل الصيد ليست ككفّارة الصيد نفسه ولا كقيمة المصيد، بل كفّارته شاة. وسيأتي كلامنا فيه.

---

(١) المدارك ٨: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

.....

وأمّا الرواية الثانية ـ وهي رواية يوسف الطاطري ـ فهي لا تدلّ على مغايرة الآكل للذابح بنحو الجزم؛ لأنّ قوله: (صيد أكله قومٌ محرمون) كما يحتمل أن يكون الذابح شخص والآكل شخص آخر، يحتمل أن يكون الذابح هو الآكل أيضاً، فالرواية مطلقة من هذه الجهة، فتكون الرواية تامّة الدلالة.

وقد وقع الكلام في سندها من جهة يوسف الطاطري، فإنّه لم يوثّق في الكتب الرجاليّة، بل عدّه الشيخ المفيد قدس سره من المجهولين[1].

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّه يظهر من عبارة الشيخ في العدّة أنّ الأصحاب عملوا بأخبار الطاطريّين فيما إذا لم يكن لها معارض من طرق أصحابنا، وذكر: أنّ الوجه في ذلك إنّما هو الوثاقة والتحرّز عن الكذب وإن لم يكن الراوي صحيح الاعتقاد[2]، ولذا عبّر عنها الأُستاذ الأعظم قدس سره بالمعتبرة[3].

إلّا أنّ استكشاف الوثاقة من عمل الأصحاب استنباط محض لا يجدي في المقام، فبيان الوجه لعمل الأصحاب بأخبار الطاطريّين مع عدم ورود توثيق لأحدهم كيوسف هذا حدسٌ لا يفيد في قبول روايته.

ولو أغمضنا عن ذلك وبنينا على تماميّة السند، فهي تدلّ على التعدّد بإطلاقها، أي: سواء كان الذابح هو الآكل أم غيره.

والروايات المتقدّمة دلّت على أنّ الصيد سبب للكفّارة، وعلى أنّ تعدّد السبب يوجب تعدّد الكفّارة.

---

(١) الاختصاص: ١٩٦.

(٢) معجم رجال الحديث ٢١: ١٧٢، ولاحظ عدّة الأُصول ١: ٥٦.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤٤.

.....

وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ المحقّق الأردبيلي وتلميذه سيّد المدارك ﷺ ذهبا إلى التداخل، وذكرا صحيحة أبان بن تغلب المتقدّمة لتأييد ذلك، فيكون قول الأُستاذ الأعظم ﷺ بأنّهما استدلّا بصحيحة أبان[١] في غير محلّه؛ لأنّهما ذكراها بعنوان التأييد، ولم يستدلّا بها للحكم بالتداخل، فلاحظ.

وكيف ما كان، فالبحث يقع تارةً في سندها وأُخرى في دلالتها.

أمّا السند فقد رويت هذه الرواية بطريقين:

أحدهما: ما رواه الشيخ في التهذيب، عن موسى بن القاسم، عن اللؤلؤي، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب وأبي جميلة، عن أبان بن تغلب[٢].

والآخر: ما أورده الشيخ الصدوق ﷺ في الفقيه، قال: (وروى علي بن رئاب، عن أبان بن تغلب)[٣].

وقال في المشيخة: (وما كان فيه عن علي بن رئاب فقد رويته عن أبي ومحمّد بن الحسن ﷺ، عن سعد بن عبد الله والحميري، عن أحمد بن محمّد بن عيسى وإبراهيم بن هاشم جميعاً، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب)[٤].

والأُستاذ الأعظم ﷺ بعد أن نفى البأس عن رواية أبان بالطريق الأوّل، قال: (ورجاله ثقات، واللؤلؤي الواقع في السند هو الحسن بن الحسين اللؤلؤي بقرينة رواية موسى بن القاسم عنه كثيراً وروايته عن الحسن بن محبوب، فقد وثّقه النجاشي، ولكنّه معارض بتضعيف ابن الوليد له، وتبعه تلميذه الصدوق وأبو

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٣٩.

(٢) التهذيب ٥: ٣٥٣.

(٣) الفقيه ٢: ٣٧٤.

(٤) الفقيه ٤: ٤٧٣ (المشيخة).

.....

العبّاس بن نوح، فالرواية بهذا الإسناد ضعيفة)[١].

ثمّ قال قدس سره: (والعبرة بطريق الصدوق إلى علي بن رئاب الذي روى عن أبان، فإنّ طريقه إليه صحيح وليس فيه اللؤلؤي، فالرواية تكون صحيحة)[٢].

وذكر قدس سره: أنّها بهذا الطريق لا تكون دليلاً على المدّعى؛ لأنّ الشيخ الصدوق نقلها غير متضمّنة لكلمة (فذبحوها) في كلام السائل، فيكون الفداء بالبدنة كفّارة الأكل، لا للذبح والأكل معاً، وعليه فهي لا تصلح للحكم بالاكتفاء بكفّارة واحدة فيما إذا ذبح المحرم الصيد وأكله[٣].

أقول: إنّ رواية الفقيه وإن لم تكن متضمّنة لكلمة (فذبحوها)، إلّا أنّ السؤال كان بهذه الكيفيّة: (في قوم حجّاج محرمين أصابوا أفراخ نعام، فأكلوا جميعاً)، فتدلّ بحسب الطبع على أنّهم أصابوا الصيد وذبحوه وأكلوا منه جميعاً، بل يمكن استفادة الذبح من كلمة (أصابوا)، فتدلّ على أنّ الكفّارة الواحدة تكفي للذبح والأكل جميعاً، ولا أقلّ من كونها مطلقة من حيث الذابح بحيث تشمل صورتي ما إذا كان الآكل هو الذابح وما إذا كان غيره الذابح.

وحيث إنّ الحكم بكفاية فداء واحد للذبح والأكل على خلاف القاعدة، فلابدّ أن يقتصر على مورده، ولا يستفاد من الرواية التداخل في كلّ حيوان، إذن فتبقى سائر الموارد على طبق القاعدة.

ولعلّه لأجل هذا ذكرها سيّد المدارك قدس سره تبعاً لأُستاذه المحقّق الأردبيلي قدس سره بعنوان التأييد، ولم يجعلها دليلاً على التداخل.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤٠.

(٢) و (٥) المصدر المتقدّم.

.....

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الأصل والنصّ هو عدم التداخل.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل.

الأمر الثاني: أنّه إذا ثبت عدم التداخل وتعدّد الكفّارة يقع الكلام في أنّ كفّارة أكل الصيد ككفّارة نفس الحيوان المصيد، فإذا أكل المحرم من النعامة فكفّارته نعامة، كما ذهب إليه الشيخ قدس سره وجمع من الأصحاب، واختاره الماتن قدس سره حيث قال في المتن: (كفّارة أكل الصيد ككفّارة الصيد نفسه)، أو أنّ الكفّارة قيمة الحيوان المصيد، وربّما زادت القيمة على الفداء أو ساوت أو نقصت.

ذهب الشيخ والعلّامة والمحقّق إلى: أنّ كفّارة الأكل قيمة الحيوان المصيد، وكفّارة الصيد بدنة[1].

واستدلّوا على ذلك بجملة من الأخبار:

(منها): ما رواه منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أُهدي لنا طير مذبوح بمكّة فأكله أهلنا، فقال: «لا يرى به أهل مكّة بأساً»، قلت: فأيّ شيء تقول أنت؟ قال: «عليهم ثمنه»[2].

وأجاب الأُستاذ الأعظم قدس سره عن الاستدلال بها بوجهين:

الأوّل: أنّها واردة في أهل مكّة، والظاهر أنّهم مُحلّين، وكلامنا في المحرم، فالرواية أجنبيّة عن المسألة رأساً[3].

ولأجل هذا الإيراد لم يستدلّ بها أكثر الأصحاب، بل إنّ صاحب المدارك قدس سره ذكر: أنّه لم يعثر على دليل يُعتدّ به لضمان قيمة المصيد.

---

(١) لاحظ: الخلاف ٢: ٤٠٥، المبسوط ١: ٣٤٢، الشرائع ١: ٢٢٣، القواعد ١: ٤٦٢.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ٢.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤١.

.....

الثاني: لو سلّمنا أنّ الرواية مطلقة من جهة المُحلّ والمحرم بحيث تشملهما، فلابدّ من حملها على المُحلّ بقرينة سائر الروايات[١].

وهذا العمدة في الجواب. وأمّا الجواب الأوّل فإنّه قابل للنقاش، حيث ذكر بعض الأكابر من المتأخّرين: أنّ ظاهر السؤال بقرينة قوله عليه السلام: «لا يرى به أهل مكّة بأساً» هو أكل المُحلّ من الطير المذبوح بمكّة وأنّ الجزاء على أكله قيمته، وهذا لا يرتبط بمحلّ الكلام الذي هو أكل المحرم من الصيد ولو كان الصائد مُحلّاً[٢].

أقول: إنّ ما ذكره راجع إلى الجواب الأوّل الذي ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره، وهو مخالف للظاهر؛ لأنّ السؤال كان عن الطير المذبوح وقد أُهدي لهم بمكّة، لا أنّ الآكل كان من أهل مكّة، فهي من هذه الناحية ساكتة، والمقصود من قوله: «لا يرى به أهل مكّة بأساً»، أي: علماء مكّة، وعليه فلا تصلح للقرينيّة.

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا اجتمع قوم على صيد وهم مُحرمون في صيده، أو أكلوا منه، فعلى كلّ واحدٍ منهم قيمته»[٣].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وأيّ قوم اجتمعوا على صيد فأكلوا منه، فإنّ على كلّ إنسان منهم قيمة، فإن اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك»[٤].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤١.

(٢) انظر: كتاب الحجّ للشاهرودي ٥: ١٠٥، التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢: ٢٣٥.

(٣) الوسائل كفّارات الصيد ١٨: ١.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١٨: ٣.

.....

والمستفاد منها أمرين:

أحدهما: أنّ كفّارة الأكل هي قيمة الحيوان.

والآخر: أنّ كفّارة الصيد هي مثل كفّارة الأكل.

وقال بعض المتأخّرين: (لم يفرض في الموثّقة كون المجتمعين على الصيد أو الأكل محرمين، فيحمل على الصيد في الحرم من المحلّين).

وهو ظاهر الفساد، فلا وجه لرفع اليد عن الظهور الإطلاقي؛ إذ السؤال في الرواية كان عن الطير المذبوح الذي أُهدي إلى السائل في مكّة، وأمّا الآكل فلا يعلم أنّه من أهل مكّة.

وما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّها واردة في أهل مكّة والظاهر أنّهم محلّون، لا دليل عليه، ولو كانوا هم المحلّين فلا وجه أن يكون ثمنه على الآكلين للهديّة، فإنّ الظاهر منهم أنّهم كانوا محرمين وقد أكلوا الصيد وكان الثمن كفّارة لما أكلوا.

وقد اعترض الأُستاذ الأعظم قدس سره على الاستدلال بصحيحتي ابن عمّار؛ لدلالتهما على أنّ كفّارة الصيد وكفّارة الأكل هي قيمة الحيوان، حيث ذكر قدس سره: أنّه واضح الفساد؛ ضرورة أنّ كفّارة الصيد ليست هي القيمة، بل هي أُمور مخصوصة كالبدنة والبقرة والشاة وغير ذلك[1].

ودعوى: أنّ الاشتراك في الصيد يوجب كون الكفّارة هي القيمة، فتكون الأُمور المخصوصة كالبدنة والبقرة والشاة وغير ذلك كفّارة الصيد في غير صورة الاشتراك، وأمّا في صورة الاشتراك فتتعيّن قيمة الحيوان، فيجمع بين النصوص

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤١.

.....

بهذه الكيفيّة .

مردودة : لوضوح أنّ الجمع المذكور ينافي الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ الاشتراك في حكم الاستقلال ، وأنّه يجب على كلّ واحد من المشتركين ما يجب عليه عند الاستقلال .

أضف إليه : قيام التسالم على ثبوت الكفّارات الخاصّة على كلّ واحد منهم في مورد الاشتراك كما هو الثابت في مورد الاستقلال[١] .

أقول : بعد عدم إمكان الالتزام بمضمون صحيحتي ابن عمّار ، فلابدّ من حملهما على خلاف ظاهرهما ، وقد ذُكر لهما محامل :

الأوّل : ما ذهب إليه صاحب الجواهر قدس سره من : حمل الرواية على إرادة الفداء من القيمة[٢] .

وقد ذكر قدس سره أنّه : ينبغي حمل قوله عليه السلام في موثّق ابن عمّار : «وأيّ قوم اجتمعوا على صيد فأكلوا منه ، فإنّ على كلّ إنسان منهم قيمة ، فإن اجتمعوا في صيد فعليهم مثلُ ذلك» على إرادة الفداء من القيمة فيه ، كما أُريد منها في آخره ، بل ربّما كان في قوله : «مثل ذلك» إشارة إلى إرادة الفداء من الأوّل حتّى يصحّ التشبيه ؛ إذ من المعلوم إرادة الفداء في المشبه ؛ لكونه صيداً لا أكلاً ، بل قد يشهد له أنّ الموثّق المزبور مرويّ بطريق صحيح هكذا : «إذا اجتمع قوم محرمون على صيد في صيده وأكلوا منه فعلى كلّ واحدٍ منهم قيمته» ، ولا ريب في إرادة الفداء من القيمة في القتل ، فكذا في الأكل ، بل في الرياض : والفرق بينه وبين الموثّق

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٣٤١ .

(٢) الجواهر ٢٠ : ٢٥٨ .

.....

تأدية الجزاء في الصيد والأكل هنا بلفظ الفداء، ولا كذلك الموثّق؛ لذكر الفداء في خصوص الصيد بلفظه، وفي الأكل بالإشارة بلفظ «مثل ذلك» المحتملة لإرادة المماثلة في نفس الجزاء لا خصوص الفداء، فيحتمل حينئذٍ إرادة القيمة، وهو وإن بعُد أيضاً، فإنّ الظاهر من المماثلة ثبوتها في الأمرين، إلّا أنّها ليست نصّاً فيه، بخلاف الصحيح فإنّه نصّ فيه، وبعد ضمّه إلى الموثّق يجعله كالنصّ، فإنّ أخبارهم عليهم السلام ـ سيّما مع اتّحاد الراوي والمروي عنه كما هنا ـ يكشف بعضاً عن بعض، وحينئذٍ فسبيل هذين الخبرين سبيل الأخبار المتقدّمة للمختار بلزوم الفداء بالأكل.

ثمّ قال قدس سره بعد نقل كلام الرياض: (وإن كان لا يخلو من نظر يظهر بأدنى تأمّل، إلّا أنّه على كلّ حال تتّفق الأخبار جميعاً على وجوب الفداء بالأكل لا القيمة)[1].

الثاني: ما وصفه الأُستاذ الأعظم قدس سره بأنّه أقرب ممّا حمله في الجواهر، وهو: حمل الروايتين على الموارد التي تكون القيمة فداءه، كما في بعض موارد الصيد غير المنصوص عليها، فإنّ كثيراً من الحيوانات تُصاد ولا نصّ فيها، وكفّارتها قيمتها كالإبل والوعل واليحمور، فإنّها تصاد ولا نصّ فيها بالنسبة إلى نوع الكفّارة، فيرجع إلى القيمة[2].

أقول: ويشهد على هذا الحمل رواية سليمان بن خالد الآتية.

الثالث: ما ذكره صاحب الحدائق قدس سره بقوله: «ويحتمل حمل الفداء على

---

(١) الجواهر ٢٠: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤٢.

.....

القيمة»[١]، على عكس ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره!

وقد وصف الأُستاذ الأعظم قدس سره الحمل الثالث بالغرابة، ثمّ قال قدس سره: (وتردّه الروايات الكثيرة الدالّة على لزوم الفداء لا القيمة في مورد الاجتماع)[٢].

وظاهر عبائره قدس سره يدلّ على قبوله الحملين الأوّلين، إلّا أنّ الثاني أقرب من الأوّل.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: أنّ الروايات الدالّة على أنّ كفّارة أكل الصيد هو قيمته غير تامّة، كما عرفت.

هذا تمام الكلام في أدلّة القول بأنّ كفّارة أكل الصيد قيمة الحيوان المصيد وربّما زادت القيمة على الفداء أو ساوته أو نقصت عنه.

وأمّا القول الآخر الذي حكي عن الشيخ والحلّي والفاضل والشهيدين قدس سرهم[٣] بل نسبه في الجواهر إلى الأكثر، بل إلى المشهور[٤]، وهو أنّه إن أكله أو أكل شيئاً منه لزمه فداء آخر، فتكون كفّارة أكل الصيد ككفّارة الصيد نفسه، وهو الذي اختاره الماتن قدس سره، فيستفاد أيضاً من عدّة نصوص:

(منها): صحيح علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام: عن قوم اشتروا ظبياً فأكلوا منه جميعاً وهم حُرُم، ما عليهم؟ قال: «على كلّ من أكل منهم فداء صيد، كلّ إنسان منهم على حدته فداء صيد كاملاً»[٥].

---

(١) الحدائق ١٥: ٢٧٨.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤٢.

(٣) انظر: المبسوط ١: ٣٤٢، السرائر ١: ٥٦٤، التذكرة ٧: ٤٢٧، الدروس ١: ٣٥٩، المسالك ٢: ٤٤١.

(٤) الجواهر ٢٠: ٢٥٥.

(٥) الوسائل كفّارات الصيد ١٨: ٢.

.....

بتقريب: أنّ المستفاد منه أنّ فداء أكل الصيد يكون فداء صيد كامل، فتجب عليه كفّارتان: كفّارة لنفس الصيد، وكفّارة لأكله، وإنّ فداء الأكل كفداء الصيد نفسه.

و(منها): ما استدلّ به الأُستاذ الأعظم، حيث قال: (ويدلّ عليه أيضاً النصوص الكثيرة الواردة في باب الاضطرار إلى أكل الميتة وأكل الصيد، فإنّهم عليهم السلام حكموا بأكل الصيد ولكن يفدي، فإنّ الظاهر من قوله «يفدي» أنّ كفّارة الأكل هي كفّارة الصيد)[1].

فتحصّل إلى هنا: أنّ هذه الطائفة من الروايات تامّة الدلالة على مسلك المشهور، وهو أنّ كفّارة أكل الصيد ككفّارة نفس الصيد.

وهنا عدّة روايات أُخرى تدلّ على أنّ كفّارة أكل الصيد شاة، سواء كانت كفّارة صيد الحيوان المأكول شاة أم لا، فإذا أكله الصائد يجب عليه كفّارتان إحداهما لنفس الصيد والأُخرى للأكل منه وهي شاة، فيقع التعارض بينها وبين ما دلّ على أنّ كفّارة الأكل مثل كفّارة الصيد.

ونحن نذكر جملة من هذه الروايات الدالّة على أنّ كفّارة الأكل شاة:

الأُولى: ما رواه الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سئل عن رجل أكل من بيض حمام الحرم وهو محرم، قال: «عليه لكلّ بيضة دم، وعليه ثمنها سدس أو ربع درهم»، الوهم من صالح. ثمّ قال: «إنّ الدماء لزمته لأكله وهو محرم، وإنّ الجزاء لزمه لأخذه بيض حمام الحرم»[2].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤٢، وانظر الوسائل كفّارات الصيد ٤٣.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ٤.

.....

وقد أورد سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) على سندها بعدم كون صالح بن عقبة ثقة؛ إذ لم يرد توثيق له في الكتب الرجاليّة[١].

أقول: إنّ صالح المذكور في السند ثقة على مبنانا؛ لوروده في تفسير علي ابن إبراهيم[٢]، إلّا أنّه لا يستفاد من الرواية حكم كلّي بحيث يشمل كلّ الصيد، بل المستفاد تعيّن الشاة في خصوص أكل بيض حمام الحرم، فيقتصر على موردها.

الثانية: ما رواه زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «... أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم... ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة»[٣].

وهي بإطلاقها تشمل المقام.

الثالثة: ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قوم محرمين اشتروا صيداً فاشتركوا فيه، فقالت رفيقة لهم: اجعلوا لي فيه بدرهم، فجعلوا لها، فقال: «على كلّ إنسان منهم شاة»[٤].

وقد حملها القوم على خصوص الأكل، فتكون الشاة لأجل الأكل، بعد وضوح أنّ مجرّد الشراء لا كفّارة فيه.

الرابعة: ما رواه يوسف الطاطري، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: صيدٌ أكله قوم محرمون، قال: «عليهم شاة شاة، وليس على الذي ذبحه إلّا شاة»[٥].

وقد رواها الشيخ قدس سره في التهذيب وكذا الصدوق قدس سره في الفقيه بتكرّر كلمة

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٠٥.

(٢) تفسير القمّي ٢: ١١٦ و ١٢٩.

(٣) الوسائل كفّارات الإحرام ٨: ٨.

(٤) الوسائل كفّارات الصيد ١٨: ٥.

(٥) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١٨: ٨.

.....

«شاة»، إلّا أنّ الرواية في نسخة الوسائل ذات العشرين مجلّداً لم تتضمّن التكرار في كلمة «شاة»[١].

وعلى كلّ حال، فسندها لا خدش فيه سوى ما يمكن أن يُقال من: أنّ يوسف الطاطري لم يوثّق في الكتب الرجاليّة، وعبارة الشيخ في العدّة تفيد التوثيق حدساً وعن طريق استنباط الوثاقة من عمل الأصحاب بأخبار الطاطريّين عند عدم وجود معارض لها من طرق أصحابنا[٢].

وقد عرفت أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره قال بوثاقته اعتماداً على عبارة الشيخ قدس سره في العدّة: أنّ الأصحاب عملوا بأخبار الطاطريّين فيما إذا لم يكن له معارض من طرق أصحابنا، وذكر: أنّ الوجه في ذلك إنّما هو الوثاقة والتحرّز عن الكذب وإن لم يكن الراوي صحيح الاعتقاد.

إلّا أنّك قد عرفت سابقاً أنّ هذه الشهادة من الشيخ حدسيّة ولا تشملها أدلّة الحجّية.

وأمّا دلالتها فتامّة، وهي تدلّ بإطلاقها على أنّ كفّارة أكل الصيد شاة.

إلّا أنّ في قبالها صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة، وهي تدلّ على أنّ كفّارة أكل الصيد هي الفداء؛ لقوله عليه السلام: «على كلّ من أكل منهم فداء صيد، كلّ إنسان منهم على حدته فداء صيد كاملاً»، وأيضاً في قبالها صحيحة أبان المتقدّمة، وهي تدلّ على أنّ كفّارة أكل الصيد بدنة بناءً على رواية الصدوق لها بدون كلمة (فذبحوها)، أو بناءً على أنّ الكفّارة لخصوص الأكل، وكذا بناءً على أنّ الكفّارة لكليهما، تدلّ على المطلوب، وهو أنّ الكفّارة ليست بشاة.

---

(١) التهذيب ٥: ٣٥٢، الفقيه ٢: ٣٧٤، الوسائل كفّارات الصيد ١٨: ٨.

(٢) عدّة الأُصول ١: ٥٦، ولاحظ ما ذكره الشيخ المفيد في الاختصاص: ١٩٦.

(مسألة ٢١٦): من كان معه صيد ودخل الحرم يجب عليه إرساله [١].

والجمع بين الروايات المتقدّمة الدالّة على أنّ كفّارة الأكل شاة مطلقاً وصحيحة علي بن جعفر نتيجته: حمل هذه الروايات على خصوص الصيد الذي كفّارته شاة كالحمام والظبي ونحوهما ممّا تعارف أكله، فتحمل هذه الروايات على هذه الصورة، وأمّا ما فيه بدنة فيكون كفّارة أكله بدنة، وما فيه بقرة تكون كفّارة أكله بقرة. نعم، خصوص أكل بيض حمام الحرم يوجب الشاة وإن لم يكن في البيض شاة في نفسه للنصّ، وفيما سوى ذلك تكون كفّارة أكله قيمته عملاً برواية سليمان بن خالد، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «في الظبي شاة، وفي البقر بقرة، وفي الحمار بدنة، وفي النعامة بدنة، وفيما سوى ذلك قيمته»[١]، أي: أنّ الكفّارة فيما سوى المذكورات في الرواية قيمته، كما في بعض موارد الصيد غير المنصوص عليها، فإنّ كثيراً من الحيوان يصاد ولا نصّ فيه، وكفّارته قيمته كالإبل والتيس الجبلي ونحوهما.

(١) لا فرق بين أن يكون من معه الصيد ودخل الحرم محلّاً أو محرماً، كما لا فرق بين كونه الصائد له أو غيره، كما لا فرق في صورة كونه هو الصائد أن يكون الاصطياد حال إحرام أو قبل ذلك، ففي جميع هذه الصور إذا كان الصيد معه ودخل به إلى الحرم يجب عليه إرساله.

والدليل عليه جملة أُمور:

الأوّل: قيام التسالم على أنّ كلّ حيوان يدخل الحرم يكون آمناً، فلا يجوز

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١: ٢.

.....

لأحد أخذه وإمساكه، ولا فرق بين الأخذ الحدوثي والبقائي.

الثاني: دلالة قوله (تعالى): ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾[١] على عدم جواز التعرّض للحيوانات التي تدخل الحرم بالصيد والإمساك ونحوهما.

بتقريب: أنّ كلمة ﴿مَنْ﴾ الواردة في الآية وإن كانت مختصّة بالإنسان؛ إذ هي للعاقل، إلّا أنّها تشمل غيره من الحيوانات أيضاً بالنظر إلى الأخبار المفسّرة للآية، كصحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن ظبي دخل الحرم، قال: «لا يؤخذ ولا يمسّ، إنّ الله (تعالى) يقول: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾»[٢]، وكموثّقة معاوية بن عمّار أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن طير أهلي أقبل فدخل الحرم، فقال: «لا يُمسّ؛ لأنّ الله (عزّ وجلّ) يقول: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾»[٣]، بتقريب: أنّ الإمام عليه السلام قد طبّق الآية على الظبي والطير، ولا خصوصيّة لهما، فتشمل جميع أنواع الحيوانات، فلا تُؤخذ ولا تمسّ مادامت في الحرم، بلا فرق بين أن تدخل بنفسها وبين أن يدخلها شخص إلى الحرم، وهذا هو المستفاد من إطلاقها، فكلّ من يدخل الحرم ـ وذلك سواء كان الدخول مستنداً إليه بأن يدخل بنفسه أم كان بإدخال الغير له ـ يشمله قوله (تعالى): ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ﴾.

الثالث: النصوص الواردة في المقام، وهي عمدة الدليل:

(منها): ما رواه محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يحرم وعنده في أهله صيد، إمّا وحش، وإمّا طير. قال: «لا بأس»[٤].

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٣٦: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٣٦: ١.

(٤) الوسائل كفّارات الصيد ٣٤: ٤.

.....

والراوي وإن كان يسأل عن حكم إبقاء الصيد عند أهله، إلّا أنّ المتفاهم العرفي منها عدم جواز إمساك الصيد لمن يريد أن يدخل الحرم.

ولا يخفى أنّها تدلّ على المدعى في الجملة؛ لأنّ غاية ما يستفاد منها حرمة إمساك الصيد حال الإحرام، وهو أمرٌ مسلّم عند الراوي، ولذا كان مصبّ سؤاله على حكم إبقاء الصيد في أهله، ولا تدلّ على حرمة إمساكه في الحرم إذا كان مُحلّاً.

و(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه سُئل عن الصيد يُصاد في الحلّ، ثمّ يُجاء به إلى الحرم وهو حيّ، قال: «إذا أدخله إلى الحرم فقد حرم عليه أكله وإمساكه، فلا تشترينّ في الحرم إلّا مذبوحاً ذبح في الحلّ ثمّ جِيءَ به إلى الحرم مذبوحاً، فلا بأس به للحلال»[1].

والمستفاد منها وجوب إرسال الحيوان إذا أُدخل إلى الحرم، بلا فرق بين كون صيده قبل الإحرام أم بعده، وبلا فرق بين كونه هو الصائد له أم غيره.

و(منها): ما رواه بكير بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل أصاب ظبياً فأدخله الحرم، فمات الظبي في الحرم، فقال: «إن كان حين أدخله خلّى سبيله فلا شيء عليه، وإن كان أمسكه حتّى مات فعليه الفداء»[2].

وموردها وإن كان الظبي، إلّا أنّ العرف لا يرى أيّ خصوصيّة له بعد كون الحرم أمناً لجميع الحيوانات.

وقد خدش سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) في سندها؛ لعدم ورود توثيق لبكير

---

(١) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١٤: ٦.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٣٦: ٣.

.....

بن أعين في كتب الرجال[١].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (وأمّا السند فلا ريب في اعتباره، فإنّ بكير بن أعين وإن لم يرد فيه توثيق بالصراحة في كتب الرجال، ولكنّه مدح مدحاً بليغاً فوق حدّ الوثاقة في روايات معتبرة، فلا حاجة إلى التوثيق، فقد روي في حقّه: أنّه لمّا بلغ الصادق عليه السلام موت بكير بن أعين، قال: «أما والله، لقد أنزله الله بين رسوله وأمير المؤمنين (صلوات الله عليهما)»، فلا مجال للتشكيك في السند)[٢].

واعترض سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) على هذا البيان بالنقض والحلّ:

أمّا النقض: فبالسيّد الحميري، فإنّه حين وفاته حلف وقال: «والله، دخلت الجنّة»، وابيضّ لونه بعد اسوداده، مع أنّ المعروف أنّه كان متجاهراً بالفسق.

وأيضاً بالحرّ الشهيد الرياحي الذي كان سبباً لابتلاء أبي عبدالله الحسين عليه السلام إلى أن استشهد، ولكنّه مع ذلك صار في زمرة الشهداء، والإمام الحسين عليه السلام وضع رأس الحرّ في حجره، وصار قبره مزاراً للشيعة.

وأمّا الحلّ: فإنّ الإنسان قد تكون له خصوصيّة، وتلك الخصوصيّة توجب القُرب من مقام القدس الربوبي، ومجرّد كون الشخص له مرتبة عالية في الجنّة لا يدلّ ذلك على وثاقته.

فتحصّل: أنّ هذه الرواية لا توجب وثاقة بكير في قوله، وصدقه في كلامه ومقاله[٣].

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤١٤.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤٧.

(٣) آراؤنا في أُصول الفقه ٣: ١٣٥.

.....

وهو كما ترى، أمّا النقض بالسيّد الحميري فلا يمكن الأخذ به؛ لأنّ النقل المذكور ـ على تقدير صحّته ـ إنّما يثبت قوله هو، وهو ساقط عن الاعتبار خصوصاً في حال مرض الموت، وإثبات وثاقته بقول نفسه دوريٌّ.

وأمّا ما ذكره (دام ظلّه) بالنسبة للحرّ الرياحي رحمه الله، فهو كما يقول؛ إذ أنّه رحمه الله طلب العفو من الإمام الحسين عليه السلام عن صنيعه، فعفى عنه ثمّ تاب إلى الله (تعالى) ممّا صنع بحجّته عليه السلام، وكان أوّل المبادرين إلى القتال، فاستحقّ المقام الرفيع بذلك.

ولو كان لبكير خصوصيّة خاصّة أوجبت صدور مثل هذه الرواية الدالّة على رفعة مقامه بحيث تكون له هذه المنزلة العظيمة التي هي بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أمير المؤمنين عليه السلام لنقل ذلك، فلا يبقى موجب لذلك إلّا شدّة ورعه عن محارم الله (سبحانه وتعالى).

وأمّا الحلّ فردّه على وزان ردّ النقض الذي ذكره (دام ظلّه)، فإنّ الخصوصيّة التي أوجبت قرب الشهيد الحرّ الرياحي رحمه الله من مقام القدس الربوبي نقلت إلينا، وهي مفقودة في بكير بن أعين، والظاهر أنّ ما ورد في بكير كاشف عن شدّة ورعه عن محارم الله، ولو كانت له خصوصيّة خاصّة غير ما ذكرناه توجب له هذا المقام لكانت مشهورة.

والحاصل: أنّ بكير بن أعين وإن لم ينصّ على وثاقته، إلّا أنّ ما أخبر به الإمام عليه السلام كاشف عنها، بل كاشف عمّا هو فوق الوثاقة.

ثمّ إنّ الحكم المذكور لا يختصّ بالمحرم؛ لأنّ السؤال في الرواية لم يرد في خصوص المحرم، بل موردها أعمّ من المحلّ والمُحرم؛ لأنّ موردها السؤال

.....

عن رجل، وهو مطلق[١].

وربما يناقش في دلالتها من جهة أنّ غاية ما يستفاد منها نفي الفداء على تقدير تخلية سبيل الحيوان وموته بعد ذلك، وأمّا وجوب الإرسال فهي غير متعرّضة لبيانه، فلا تصلح دليلاً على المدّعى.

وقد يُجاب عن ذلك: بأنّ المستفاد من مفهوم قوله عليه السلام: «إن كان حين أدخله خلّى سبيله فلا شيء عليه» هو أنّه إذا أمسكه فعليه شيء من الإثم والفداء، وعليه فيلزمه تخلية سبيل الحيوان الذي دخل الحرم.

إلّا أنّ الظاهر من التقابل الوارد فيها بين الفرض الأوّل الذي حكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب شيء عليه وبين الفرض الثاني الذي يلزمه فيه الفداء، هو: أنّ الرواية ليست في مقام بيان وجب الإرسال، بل هي واردة في مقام بيان وجوب الكفّارة وعدم وجوبها.

والحاصل: أنّ رواية بكير بن أعين وإن كانت تامّة سنداً، إلّا أنّها لا تنهض دليلاً على المدّعى.

و(منها): ما رواه أبو سعيد المكاري، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يحرم أحد ومعه شيء من الصيد حتّى يخرجه من ملكه، فإن أدخله الحرم وجب عليه أن يخليه، فإن لم يفعل حتّى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء»[٢].

والبحث تارةً يقع في سندها وأُخرى في دلالتها..

أمّا السند فهو ضعيف بأبي سعيد هاشم بن حيّان المكاري، وهو لم تثبت

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤٧.

(٢) التهذيب ٥: ٣٦٢، ولاحظ الوسائل كفّارات الصيد ٣٤: ٣، حيث لم يذكر ذيل الرواية.

.....

وثاقته، بل ولم يثبت حسنه.

وأمّا الدلالة فقد استدلّ صاحب الجواهر قدس سره بذيلها[١]. وهو قوله: «فإن أدخله الحرم وجب عليه أن يخلّيه، فإن لم يفعل حتّى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء».

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (إنّ في هذا الذيل كلاماً لم يعلم أنّه من الرواية، بل الظاهر أنّه من كلام الشيخ، فإنّ الشيخ يضيف إلى عبارة المقنعة عبارات من نفسه ثمّ يشرحها بالروايات، كما اقتصر في الوسائل إلى قوله: «حتّى يخرجه عن ملكه» ولم يذكر الذيل، وكذا في الوافي، مع أنّه ملتزم بذكر الرواية بتمامها، وملتزم بعدم التقطيع راجع التهذيب، وفي الحدائق ذكر قطعة من الذيل بعد قوله: «حتّى يخرجه من ملكه»: «فإن أدخله الحرم وجب عليه أن يخلّيه»، ولم يذكر: «فإن لم يفعل حتّى ...» إلى آخره، والمدارك ذكر الذيل بعنوان الرواية)[٢].

أقول: لم يذكر قدس سره وجهاً قويّاً يمكن الاعتماد عليه في الحكم بعدم كون ذيل الرواية جزءاً منها، ومجرّد عدم ذكر الذيل في بعض كتب الرواية أو الفقه لا يصلح دليلاً لرفع اليد عن رواية التهذيب.

وعليه فإنّ دلالة الرواية لا غبار عليها، إلّا أنّ سندها مخدوش، فلا يمكن الاستناد إليها.

و(منها): ما رواه شهاب بن عبد ربّه، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أتسحّر بفراخ أُوتي بها من غير مكّة، فتُذبح في الحرم، فأتسحّر بها، فقال: «بئس

---

(١) الجواهر ٢٠: ٣٣١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤٧ ـ ٣٤٨، ولاحظ: المدارك ٨: ٣٨٤، الوافي ١٣: ٧٢، الحدائق ١٥: ١٧١.

فإن لم يرسله حتّى مات لزمه الفداء (١).

السحور سحورك ! أما علمت أنّ ما دخلت به الحرم حيّاً فقد حرم عليك ذبحه وإمساكه؟!»(١).

وهي تدلّ على المدّعى، فإنّ المستفاد منها حرمة إمساك الحيوان إذا أُدخل إلى الحرم، فيجب إرساله.

(١) المسألة محلّ خلاف، فقد نسب إلى المشهور الحكم بوجوب الفداء عليه من دون فرق بين ما إذا مات الحيوان في الحرم أو خارجه؛ إذ وجوب الفداء عليه ليس أثراً للموت في الحرم بل هو أثر للإحرام(٢).

وقوّاه المحقّق النائيني بعد أن احتاط أوّلاً في لزوم الفداء(٣).

ويظهر من عبارة المقنعة عدم وجوب الفداء قبل دخول الحرم واختصاصه بالدخول في الحرم؛ لقوله: «فإن أدخله الحرم وجب عليه أن يخلّيه، فإن لم يفعل حتّى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء»(٤).

والذي يمكن أن يكون دليلاً لقول المشهور أُمور:

(منها): الإجماع.

وذكر الأُستاذ الأعظم: أنّ مستند ما اختاره المحقّق النائيني قد يكون

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١٢: ٤.

(٢) انظر: التذكرة ٧: ٤٣٨ و ٤٥٢، كشف اللثام ٦: ٤٠٥، المستند ١٣: ١٨٩.

(٣) دليل الناسك: ١٩٤.

(٤) التهذيب ٥: ٣٦٢. ولم نعثر عليه في طيّات كتاب «المقنعة» المطبوع.

.....

هو الإجماع؛ لعدم وجود نصّ في هذا المورد يستفاد منه الإطلاق والتعميم[١].

إلّا أنّ حال الإجماع أوضح من أن يخفى.

و(منها): قاعدة اليد، فإنّه بعدما وجب عليه الإرسال، وبعد الحكم بخروج الصيد عن ملكه، يكون وضع اليد على الصيد حراماً، فتكون يده يداً عدوانيّة كاليد الغاصبة، فإذا تلف قبل الإرسال ولو بالموت حتف أنفه يكون ضامناً، كما عن الجواهر[٢].

وأُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: أنّ الصيد لو دخل في ملكه وصار مالاً له، فلا وجه للقول بضمانه ماله. نعم، هذا الأمر يتمّ فيما إذا خرج الصيد من ملكه بالإحرام، وهو أوّل الكلام، بل هو ممنوع.

الثاني: لو توافقنا مع القول بخروج الصيد عن ملكه، إلّا أنّه لم يدخل في ملك غيره كي يكون ضامناً له في فرض تلفه قبل الإرسال ولو بموته حتف أنفه، ويكون المقام نظير إتلاف المباحات الأوّليّة التي لا يجب الضمان فيها.

الثالث: أنّ مجرّد صيرورة اليد عدوانيّةً لا يتحقّق معها عنوان الغصب بعدما عرفت من أنّ الصيد غير مملوك لأحد من العباد على الفرض؛ لوضوح أنّه لو خرج من ملكه لا يدخل في ملك غيره كي يكون إمساكه غصباً، بل لا معنى لكون اليد عدوانيّةً.

والحاصل: أنّ المكلّف إذا كان تحت يده صيده ففي ذلك صورتان:

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤٨.

(٢) الجواهر ٥: ٢٧٤.

بل الحكم كذلك بعد إحرامه وإن لم يدخل الحرم على الأحوط [١].

(مسألة ٢١٧): لا فرق في وجوب الكفّارة في قتل الصيد وأكله بين العمد والسهو والجهل[٢].

الأُولى: أن يكون محرماً ولم يدخل الحرم، فيحرم عليه إمساكه، ويجب عليه إرساله كما تقدّم، إلّا أنّه إذا لم يرسله ومات الصيد خارج الحرم فلا دليل على وجوب الفداء عليه.

وذكر الأُستاذ الأعظم دام ظله: أنّ الحكم في هذه الصورة مبنيّ على الاحتياط[١].

الثانية: أن يكون محرماً ودخل الحرم، فلا ريب أيضاً في وجوب إرساله وحرمة إمساكه كما تقدّم، إلّا أنّه إذا لم يرسله ومات الصيد في الحرم يجب عليه الفداء؛ لمعتبرة بكير بن أعين المتقدّمة.

(١) لما عرفت من أنّ الفداء في صورة إمساك الصيد وموته خارج الحرم لا دليل عليه سوى الإجماع المدّعى في المقام، فرعاية له لا يترك الاحتياط بوجوب الفداء عليه في هذا المورد أيضاً.

(٢) لجملة من الأخبار:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تأكل من الصيد وأنت حرام وإن كان أصابه محلّ، وليس عليك فداء ما أتيته بجهالة إلّا الصيد، فإنّ عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعمد»[٢]، والمستفاد منها عدم ثبوت

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٤٩.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٣١: ١.

(مسألة ٢١٨): تتكرّر الكفّارة بتكرّر الصيد جهلاً أو نسياناً أو خطأ[١].

الكفّارة في محرّمات الإحرام فيما لو صدرت عن غير عمد خلا الصيد، فإنّ الكفّارة ثابتة فيه مطلقاً.

و(منها): ما رواه ابن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن المحرم يصيد الصيد بجهالة، قال: «عليه كفّارة»، قلت: فإن أصابه خطأ؟ قال: «وأيّ شيء الخطأ عندك؟»، قلت: ترمي هذه النخلة فتصيب نخلة أُخرى، فقال: «نعم، هذا الخطأ، وعليه الكفّارة» الحديث[١].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اعلم أنّه ليس عليك فداء شيء أتيته وأنت محرم جاهلاً به إذا كنت محرماً في حجّك أو عمرتك إلّا الصيد، فإنّ عليك الفداء، بجهالة كان أو عمد»[٢].

(١) والدليل عليه:

أوّلاً: قاعدة أنّ تعدّد السبب يقتضي تعدّد المسبّب، والتداخل يفتقر إلى الدليل، بل الدليل في المقام قائم على خلافه.

وثانياً: جملة من الأخبار:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: في المحرم يصيب الصيد، قال: «عليه الكفّارة في كلّ ما أصاب»[٣].

بتقريب: أنّ «ما» في قوله عليه السلام: «كلّ ما أصاب» مصدريّة، بمعنى: كلّ ما

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٣١: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٣١: ٤.

(٣) الوسائل كفّارات الصيد ٤٧: ١.

.....

تحقّقت الإصابة ففيه كفّارة، فتدلّ الصحيحة بإطلاقها على تكرّر الكفّارة بتكرّر الإصابة، أي: بتكرّر الصيد سواء كان جهلاً أم نسياناً أم خطأً.

واحتمل بعضهم كونها موصولة، بمعنى: كلّ فرد من أفراد المصيد إذا تحقّقت إصابته ففيه كفّارة، فتكون في مقام بيان أنّ جميع المصيد في إصابته كفّارة، ولا يوجد مصيدٌ ليس في إصابته كفّارة[١].

إلّا أنّه مخالف للظاهر؛ لأنّ السائل كان يسأل عن حكم فعل المكلّف الذي هو بالمعنى المصدري، والإمام عليه السلام يُجيب أنّه كلّما تحقّق هذا الفعل فإنّه موضوع للكفّارة.

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: محرم أصاب صيداً، قال: «عليه الكفّارة»، قلت: فإن هو عاد؟ قال: «عليه كلّما عاد كفّارة»[٢].

وهي صريحة في أنّ تكرّر الصيد يوجب تكرّر الكفّارة مطلقاً، جهلاً كان أو نسياناً أو خطأً.

وقال صاحب الجواهر رحمه الله: (وكلّما تكرّر من الجناية على الصيد من المحرم نسياناً للإحرام وجب عليه ضمانه، بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض أو متواتر، وهو الحجّة بعد العموم كتاباً وسنّةً، وخصوص ما تسمعه من النصوص، وكذا لو كان خطأً، بأن أراد قتل غير الصيد فقتله أو ضرب من غير قصد للضرب الذي هو من معقد إجماع المدارك، بل وإن

---

(١) الرياض ٧: ٣٦٢.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٤٧: ٣.

.....

كان عن جهل بالحكم الشرعي في أقوى الوجهين)[١].

وقال صاحب المدارك ﷺ: (أمّا تكرّر الكفّارة بتكرّر الصيد على المحرم إذا وقع خطأً أو نسياناً فموضع وفاق بين العلماء، وإنّما الخلاف في تكرّرها مع العمد ـ أي: القصد ـ وينبغي أن يُراد به ما يتناول العلم أيضاً)[٢].

أقول: العمدة في الباب هي النصوص، وقد تقدّم بعضها.

ودعوى: أنّ حديث الرفع يقتضي عدم وجوب الكفّارة في الصيد الصادر نسياناً وجهلاً وخطأً، ورواية عبد الصمد بن بشير: «أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»[٣] تقتضي ذلك أيضاً.

مردودة: بأنّ حديث الرفع ورواية ابن بشير حاكمان على العمومات والإطلاقات، إلّا أنّ هناك جملة من الأخبار وردت في مورد الجهل والخطأ، وهي تدلّ على ثبوت الكفّارة فيهما، كروايتي ابن أبي نصر ومعاوية بن عمّار المتقدّمتين وغيرها.

وربما يُقال: إنّ الأخبار وردت في صورتي الجهل والخطأ، فيتّجه الحكم بثبوت الكفّارة فيهما، وأمّا في صورة النسيان التي لم يرد لها ذكر في الأخبار الواردة في المقام فلا وجه للقول بثبوت الكفّارة فيها، إلّا إذا حصل العلم بعدم الفصل أو بالقول بعدم الفصل، والأوّل منتفٍ، والثاني ليس بحجّة. والحاصل: أنّ الكفّارة غير ثابتة في موردي الخطأ والجهل، وأمّا في مورد النسيان فتجب عليه الكفّارة.

---

(١) الجواهر ٢٠: ٣٢٢.

(٢) المدارك ٨: ٣٩٣.

(٣) الوسائل الخلل الواقع في الصلاة ٣٠: ١، وتروك الإحرام ٤٥: ٣، وبقيّة كفّارات الإحرام ٨: ٣.

وكذلك في العمد إذا كان الصيد من المحلّ في الحرم[١].

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ بعض الروايات قد وردت في خصوص الثاني كرواية عبد الرحمٰن بن الحجّاج[١] ورواية منصور[٢]، ويقيّد إطلاق حديث الرفع بهما.

(١) إذا تكرّر الصيد عمداً من المحلّ في الحرم تتكرّر الكفّارة، والدليل عليه:

أوّلاً: قاعدة تعدّد المسبّب بتعدّد السبب، والتداخل يحتاج إلى دليل، ولا أثر له في المقام.

وثانياً: ما ذكره الأستاذ الأعظم‌ﷺ من: أنّ مقتضى إطلاق معتبرتي معاوية ابن عمّار المتقدّمتين هو ثبوت الكفّارة لكلّ صيد، وإنّما خرجنا من ذلك فيما إذا كان الصيد من المحرم عمداً، وأمّا إذا كان من المحل عمداً في الحرم فلا دليل على خروجه من القاعدة وإطلاق المعتبرتين، فالواجب عليه تكرّر الكفّارة بتكرّر الصيد[٣].

ولكن الموضوع في صحيحتي معاوية بن عمّار[٤] المحرم، وما أدري كيف قال الأُستاذ الأعظم بأنّ مقتضى إطلاق معتبرتي معاوية بن عمّار المتقدّمتين تكرّر الكفّارة بتكرّر الصيد؟!.

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ٧.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ١٠: ٨.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٥٥.

(٤) الوسائل كفّارات الصيد ٣١: ١ و ٢.

أو من المحرم مع تعدّد الإحرام[١].

والحقّ أن يستدلّ بما رواه صفوان بن يحيى، قال الإمام أبو الحسن الرضا عليه السلام: «من أصاب طيراً في الحرم وهو محلّ فعليه القيمة ...»[١]، وظاهرها أنّ كلّ قتل سبب للكفّارة، وكذلك يمكن أن يستدلّ بما رواه ابن فضيل وأبو بصير ومحمّد بن مسلم[٢].

وهذه الروايات وإن وردت في الحمامة، إلّا أنّ العرف يفهم عدم خصوصيّة لها وأنّ المعيار هو هتك الحرم.

والعمدة هي القاعدة الأوّليّة، فإنّ مقتضاها تعدّد المسبّب بتعدّد السبب، ويؤخذ بهذه القاعدة ما لم يقم دليل على خلافها كما هو المفروض في المقام.

(١) إذا تكرّر الصيد من المحرم عمداً مع تعدّد الإحرام، فلا شبهة في تكرّر الكفّارة؛ لقاعدة تعدّد المسبّب بتعدّد السبب، ولا دليل على التداخل، ولإطلاق الأدلّة، كرواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: في المحرم يصيب الصيد، قال: «عليه الكفّارة في كلّ ما أصاب»[٣]، بتقريب أنّ مقتضى إطلاق الحديث إنّ كلّ صيد من المحرم موضوع لوجوب كفّارة، ولشمول الأخبار الخاصّة الواردة في المقام لكلا الإحرامين، كرواية معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: محرم أصاب صيداً، قال: «عليه الكفّارة»، قلت: فإن هو عاد؟ قال: «عليه كلّما

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ٣.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ١٠: ٦ و ٩ و ١٠ على التوالي.

(٣) الوسائل كفّارات الصيد ٤٧: ١.

.....

عاد كفّارة»[١].

وبعبارة أُخرى: أنّ تعدّد الإحرام يُفضي إلى تعدّد عنوان المحرم، ومقتضى النصوص هو وجوب الكفّارة على المحرم، فينحلّ بتعدّد أفراده، فلو أصاب صيداً وهو محرم لعمرة التمتّع يصدق أنّه محرم أصاب صيداً فتجب عليه الكفّارة، فلو عاد في إحرام حجّ التمتّع إلى الصيد يصدق أنّه محرم أصاب صيداً فتجب عليه الكفّارة.

ذكر السيّد الحكيم‌ﷺ: أنّ النصّ النافي للتكرار مع العمد ينصرف عن المقام[٢].

وسيأتي كلامنا فيما ذكره‌ﷺ من النصّ.

وخالف بعضهم فيما ذكرنا من تكرّر الكفّارة مع تعدّد الإحرام فيما إذا كان الزمان قريباً على ما حكاه صاحب الجواهرﷺ عن غاية المراد[٣]، كما إذا أحرم للعمرة المفردة في آخر شهر رجب وأحرم إحراماً آخر في شعبان؛ لأنّ لكلّ شهر عمرة، فالتزم بسقوط الكفّارة عن الباقي، بدعوى: أنّ الصيد وإن وقع في إحرامين، ولكن لقربهما زماناً يصدق عنوان التكرّر العمدي.

وفيه: أنّه بعد الاعتراف بأنّ الصيد وقع في إحرامين، فمجرّد القرب الزماني لا يغيّر الواقع.

وأيضاً ذهب بعضهم إلى: أنّ الصيد إذا وقع في الإحرامين اللّذين بينهما

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤٧: ٣.

(٢) دليل الناسك: ١٩٧.

(٣) الجواهر ٢٠: ٣٢٦. وانظر غاية المراد ١: ٤١٠ ـ ٤١١.

وأمّا إذا تكرّر الصيد عمداً من المحرم في إحرام واحد لم تتعدّد الكفّارة (١).

ارتباط يصدق تكرار الصيد، كما إذا وقع صيد منه في إحرام عمرة التمتّع وصيد آخر في إحرام حجّ التمتّع فصدق تكرار الصيد في إحرام واحد؛ لأنّ العمرة والحجّ عمل واحد، فيصدق على إحرامهما أنّه عمل واحد، فيكون مصداقاً لتكرار الصيد في عمل واحد، فتشمله الآية الآتية النافية لكفّارة الصيد الثاني.

وفيه: أنّ المعيار في تكرّر الكفّارة هو إعادة الصيد في إحرام واحد، فالعود إنّما يتحقّق بعود الصيد في شخص إحرام عمرة التمتّع مثلاً. وأمّا الصيد الحاصل بعد التحلّل من الإحرام الأوّل الذي وقع فيه الصيد والتلبّس بإحرام آخر فلا يصدق عليه إعادة الصيد في إحرام واحد، ومجرّد صدق العود والتكرار في عمل واحد جامع بين الإحرامين لا يكفي في صدق التكرار والإعادة، كما هو واضح.

(١) في المسألة خلاف، فقد ذهب أكثر الأصحاب إلى القول: بعدم تكرّر الكفّارة في هذا الفرض[١]، وهو مختار الماتن قدس سره.

وذهب جمع من الأصحاب إلى القول: بتكرّرها، كالشيخ في المبسوط والخلاف، وابن الجنيد، وابن إدريس[٢]، وقال ابن إدريس: (وهو الأظهر في

---

(١) كما في الشرائع ١: ٢٢٣، وعزاه في كنز العرفان إلى أكثر الأصحاب ١: ٣٢٧، وعن التبيان أنّه ظاهر مذهب الأصحاب (٤: ٢٧)، وعن مجمع البيان أنّه ظاهر رواياتنا (٢: ٢٤٥)، وفي الخلاف: أنّه في كثير من الأخبار (٢: ٣٩٧). ولاحظ في كشف اللثام ١: ٤٠٣، المسالك ١: ١٤٢، المدارك ٨: ٣٩٣، الذخيرة: ٦١٤، مفاتيح الشرائع ١: ٣٢٤، الحدائق ١٥: ٣١٦.

(٢) الخلاف ٢: ٣٩٧، المبسوط ١: ٣٤٢، السرائر ١: ٥٦٣. وحكي عن ابن الجنيد في المختلف ٤: ١٤٣.

.....

المذهب)[١]، ونقل العلّامة في المختلف عن أبي الصلاح أنّه قال: (تكرّر القتل يوجب تكرّر الكفّارة)[٢].

والحقّ هو: القول بعدم تكرّرها؛ لأنّ الروايات الواردة في المقام على ثلاث طوائف: طائفة ضعيفة السند، وهي الروايات المفصّلة، والعمدة طائفتان:

إحداهما تدلّ علىٰ ثبوت الكفّارة مطلقاً، كصحيحتي معاوية بن عمّار[٣] الدالّتين على ثبوتها سواء كانت الإصابة عمداً أم غير عمد، وسواء كانت متعدّدة أم غير متعدّدة، وسواء كان ذلك في الحلّ أم الحرم.

والأُخرى تدلّ على عدم تكرّر الكفّارة، كصحيحة الحلبي وغيرها[٤] ممّا دلّ علىٰ عدم تكرّر الكفّارة سواء وقع الصيد الأوّل عن عمد أم عن غير عمد.

ولابدّ من ذكر روايات الطوائف الثلاث، كي يتّضح الحال في هذه المسألة:

أمّا الطائفة الأُولى التي تدلّ على ثبوت الكفّارة مطلقاً:

فـ (منها): صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: في المحرم يصيب الصيد، قال: «عليه الكفّارة في كلّ ما أصاب»[٥].

و(منها): صحيحته الأُخرى، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: محرم أصاب صيداً، قال: «عليه الكفّارة»، قلت: فإن هو عاد؟ قال: «عليه كلّما عاد كفّارة»[٦].

---

(١) السرائر ١: ٥٦٣.

(٢) المختلف ٤: ١٤٣. وانظر الكافي في الفقه: ٢٠٥.

(٣) الوسائل كفّارات الصيد ٤٧: ١ و ٣.

(٤) الوسائل كفّارات الصيد ٤٨: ١ و ٣ و ٤.

(٥) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٧: ١.

(٦) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٧: ٣.

.....

وأمّا الطائفة الثانية التي تدلّ على عدم تكرّر الكفّارة في الإصابة الثانية مطلقاً، سواء كان الصيد الأوّل وقع عمداً أم خطأً:

فـ (منها): صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه، ويتصدّق بالصيد على مسكين، فإن عاد فقتل صيداً آخر لم يكن عليه جزاء، وينتقم الله منه، والنقمة في الآخرة»[١].

و(منها): صحيحته الأُخرى، عن أبي عبدالله عليه السلام: في محرم أصاب صيداً، قال: «عليه الكفّارة»، قلت: فإن أصاب آخر؟ قال: «إذا أصاب آخر فليس عليه كفّارة، وهو ممّن قال الله (عزّ وجلّ): ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللهُ مِنْهُ﴾»[٢].

و(منها): صحيحة عبد الله بن سنان، عن حفص الأعور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا أصاب المحرم الصيد فقولوا له: هل أصبت صيداً قبل هذا وأنت محرم؟ فإن قال: نعم، فقولوا له: إنّ الله منتقم منك، فاحذر النقمة، فإن قال: لا، فاحكموا عليه جزاء ذلك الصيد»[٣].

وأمّا الطائفة الثالثة التي تدلّ على التفصيل بين الخطأ فتتكرّر الكفّارة وبين العمد فلا تتكرّر:

فـ (منها): رواية ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، قال: (إذا أصاب المحرم الصيد خطأً فعليه أبداً في كلّ ما أصاب الكفّارة) الحديث[٤].

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤٨: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٨: ٤. والآية من سورة المائدة ٥: ٩٥.

(٣) الوسائل كفّارات الصيد ٤٨: ٣.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٤٧: ٢.

.....

و(منها) : روايته أيضاً، عن بعض أصحابه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «إذا أصاب المحرم الصيد خطأً فعليه كفّارة ، فإن أصابه ثانية خطأً فعليه الكفّارة أبداً إذا كان خطأً ، فإن أصابه متعمّداً كان عليه الكفّارة ، فإن أصابه ثانيةً متعمّداً فهو ممّن ينتقم الله منه ، والنقمة في الآخرة ، ولم يكن عليه الكفّارة»[1].

وحيث إنّنا لا نقول بحجّية مراسيل ابن أبي عمير ، فتسقط هذه الطائفة عن الاعتبار ، فيقع التعارض بين الطائفة الأُولى والثانية .

وقد ذكرت وجوه للجمع بينهما :

الأوّل : أنّ النسبة بين الطائفتين عموم مطلق ، فتحمل الطائفة الأُولى على الطائفة الثانية ، ونتيجته : الحكم بعدم تكرّر الكفّارة في الإصابة الثانية مطلقاً .

بيان ذلك : أنّ الطائفة الأُولى من الأخبار دلّت على تعدّد الكفّارة وتكرّرها مطلقاً ، أي : سواء كانت الإصابة عن عمد أم غير عمد ، والطائفة الثانية من الأخبار دلّت على عدم تكرّرها في مورد العمد ؛ لأنّ مورد عدم التعدّد الانتقام، والانتقام لا يكون إلّا من العمد، فلا تجب عليه الكفّارة في هذه الصورة ، بل يكون المكلّف مأثوماً ومستحقّاً للانتقام الإلهي ، وهو يتناسب مع صدور الصيد الثاني عن علم وعمد ، ولا يحسن لو كان الصيد الثاني خطأً أو نسياناً أو جهلاً ، فيكون مورد الطائفة الثانية الدالّة علىٰ عدم تعدّد الكفّارة الصيد العمدي .

وبعبارة واضحة : أنّ قرينة الانتقام تمنع من انعقاد إطلاق للطائفة الثانية ويكون موردها خصوص العمد ، فيقيّد بها إطلاق الطائفة الأُولى ، فتحمل الطائفة الأُولى على غير العمد .

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤٨ : ٢ .

.....

وبعبارة أُخرى: أنّ صحيحتي معاوية بن عمّار وإن كانتا تدلّان على تعدّد الكفّارة مطلقاً حتّى في مورد العمد، إلّا أنّ صحيحتي الحلبي ـ بعد تقييد موردهما بخصوص العمد ـ تدلّان على عدم تكرّر الكفّارة في مورد العمد خاصّة، فتبقى موارد غير العمد تحت إطلاق ما دلّ على التعدّد بعد خروج مورد العمد عنها.

إن قلت: إنّ ما ذكرت من حمل الصيد على العمد إنّما يتمّ في الصيد الثاني؛ لأنّ القرينة على الحمل المذكور عبارة عن ذكر الانتقام، وهو كان في مورد الصيد الثاني، وأمّا بالنسبة إلى الصيد الأوّل الصادر منه فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق الصحيحة وحمل الصيد الأوّل على مورد العمد، بل يكون مقتضى الإطلاق في الصحيحتين عدم التكرار فيما إذا كان الصيد الأوّل على نحو الخطأ والصيد الثاني عمديّاً، ويكون عدم تكرّر الكفّارة مختصّاً بما إذا كان كلا الصيدين عمديّاً.

قلت: إنّ إطلاق صحيحتي الحلبي وإن كان مقتضياً لعدم تكرّر الكفّارة في فرض صدور الإصابة الأُولى عن خطأ وصدور الإصابة الثانية عن عمد، إلّا أنّ هذا الإطلاق بدوي، فلا يؤخذ به؛ لأنّ الصحيحتين وما ورد بمضمونهما مسوقتان لبيان المراد من قوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً... وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللهُ مِنْهُ﴾[1]، فلا يكون مضمون هذه الأخبار أوسع دلالة من مضمون الآية، وحيث إنّ الظاهر من الآية أنّها مسوقة لبيان حكم العامد؛ إذ قوله (تعالى): ﴿وَمَنْ عَادَ﴾ وإن كان مطلقاً في حدّ نفسه، إلّا أنّه يحمل على العمد بقرينة الانتقام، فيكون مورد الأخبار المفسّرة لها العامد خاصّة، بحيث يكون صدور الإصابة الأُولى والثانية عن عمد وعلم، وعليه

(١) المائدة ٥: ٩٥.

.....

يكون القول بعدم تعدّد الكفّارة في فرض العمد هو الصحيح.

الثاني: أنّ كلمة «عاد» المذكورة في الصحيحة تدلّ على أنّ الإصابة الأُولى والثانية قد صدرتا عن عمد؛ لأنّ الإصابة الثانية فيها قطعاً محمولة على العمد بقرينة الانتقام كما هو واضح، فلابدّ أن يكون الوجود الأوّل عمديّاً؛ لأنّ العود والإعادة عبارة عن إيجاد للوجود الثاني على سنخ الوجود الأوّل، وإلّا لم يصدق العود، فلابدّ من أن يكون الفعل الأوّل عمديّاً أيضاً حتّى يصدق على الفعل الثاني أنّه إعادة للأوّل.

أقول: إنّ هذا الوجه وإن كان تامّاً عند الأُستاذ الأعظم دام ظله، إلّا أنّه غير تامّ عندنا؛ لأنّ الإعادة وإن كانت إيجاد للوجود الثاني على سنخ الوجود الأوّل، إلّا أنّ الجهل والخطأ والنسيان لا يوجب التغاير في الوجود الثاني، فمن شرب الماء قاصداً ثمّ عاد فشرب الماء مرّةً ثانية غفلة أو نسياناً يصدق أنّه أوجد شرب الماء ثانياً بعد إيجاده لشرب الماء أوّلاً، بل تصدق إعادة هذا الفعل حتّى لو كان متخيّلاً أنّ ما يشربه الآن ماء تفّاح فتبيّن أنّه مجرّد ماء.

الثالث: لو أعرضنا عمّا تقدّم من الجمعين وبنينا على استقرار التعارض بين ما دلّ على عدم ثبوت كفّارة في الإصابة الثانية سواء كانت الإصابة الأُولى عمديّة أو غير عمديّة وهي الطائفة الثانية، وبين ما دلّ على ثبوتها في الإصابة مطلقاً سواء كانت الإصابة خطأً أم عمداً وسواء كانت متعدّدة أم لا، وهي الطائفة الأُولى، فعلى القول بالتساقط يرجع إلى العموم الفوقاني، وهو يدلّ على ثبوت الكفّارة مطلقاً، وعلى تقدير الخدشة في ذلك يكون المرجع قاعدة تعدّد المسبّب بتعدّد السبب.

.....

ويمكن الاستدلال للقول بعدم وجوب الكفّارة في الصيد الثاني فيما إذا كان الأوّل عمديّاً أيضاً بقوله (تعالى): ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللهُ مِنْهُ﴾، فإنّ تصدّرها بقوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً﴾ توطئة لبيان حكم من يعود إلى الصيد؛ إذ لو كان مطلق العود إلى الصيد موجباً للكفّارة فلا يبقى وجه لذكر العمد، فيستفاد من الآية عدم وجوب الكفّارة في الصيد الثاني إذا كان الصيد الأوّل عمديّاً أيضاً، ولا تشمل ما إذا كان الصيد الأوّل بنحو الخطأ.

ونتيجة ما تقدّم: أنّ الصيد إذا تكرّر تتكرّر معه الكفّارة عدا صورة صدور كلا الفعلين عن عمد عملاً بالآية والأخبار المفسّرة لها، وإنّما خرجنا عن مقتضى قاعدة تعدّد المسبّب بتعدّد السبب بهذا المقدار. وأمّا في باقي الموارد فيؤخذ بمقتضى الأخبار الدالّة على التعدّد، وكذا بمقتضى القاعدة الأوّليّة.

إذاً فالحقّ ما ذهب إليه المشهور.

بقي شيء، وهو: أنّ صاحب الجواهر ﷺ ألحق الجاهل بالحكم بالخاطئ في لزوم تكرّر الكفّارة، وعدم إجراء حكم العامد عليه[1].

إلّا أنّ ما ذكره ﷺ في غير محلّه؛ ضرورة أنّ العمد يتحقّق في صورة الجهل بالحكم أيضاً، ولذا لو شرب الصائم الماء جاهلاً بمفطريّته وحرمته يصدق أنّه شرب الماء متعمّداً، فالعلم والجهل لا مدخليّة لهما في تحقّق القصد إلى الفعل؛ لأنّ العمد إنّما يتحقّق بالقصد إلى عنوان الفعل، والجهل بحكمه الشرعي، والعلم به غير دخيل في تحقّق عنوان القصد إلى الفعل.

---

(١) الجواهر ٢٠: ٣٢٢.

٢ ـ مجامعة النساء

(مسألة ٢١٩): يحرم على المحرم الجماع أثناء عمرة التمتّع وأثناء العمرة المفردة وأثناء الحجّ[١].

---

(١) لا ريب ولا خلاف في ذلك، وقد استدلّ عليه بأُمور:

الأوّل: الإجماع[١].

وهو وإن كان مخدوشاً، إلّا أنّ الحكم في المقام أمرٌ مسلّم مقطوع به.

الثاني: قوله (تعالى): ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾[٢]، وقد فسّر الرفث بالجماع[٣]، فتدلّ الآية على حرمته سواء كان معتمراً أو حاجّاً.

ويرد عليه: أنّ الدليل أخصّ من المدّعى؛ لأنّ الآية غير ناظرة إلى العمرة المفردة، بل هي ناظرة إلى الحجّ في هذه الأشهر؛ لأنّ أشهر الحجّ هي شوّال وذو القعدة وذو الحجّة، وهي تختصّ بالحجّ والعمرة المتمتّع بها، كما أنّ الآية تشير إلى حرمة المذكورات في الحجّ كما هو ظاهر قوله (تعالى) في ذيل الآية: ﴿**فِي الْحَجِّ**﴾.

وأمّا العمرة المفردة فيصحّ الإتيان بها في أيّ وقت من السنة ولا يختصّ

---

(١) لاحظ: التحرير ١: ١١٢، المنتهى ٢: ٨٣٥، المدارك ٧: ٣١٠، الجواهر ١٨: ٢٩٧.

(٢) البقرة ٢: ١٩٧.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٣٢.

.....

الإتيان بها بأشهر الحجّ، وحيث إنّها لم يرد لها ذكر في الآية، فلا يتمّ الاستدلال بها لحرمة الجماع على المحرم أثناء العمرة المفردة.

وبعبارة أُخرى: أنّ المستفاد منها حرمة الرفث في الحجّ الذي يكون ظرف وجوبه هذه الأشهر الثلاثة ولا تشمل غيرها، فلا تشمل العمرة المفردة حتّى لو وقعت في هذه الأشهر الثلاثة؛ لأنّه ليس ظرف وجوبها الأشهر المذكورة.

إن قلت: إنّ حرمة الجماع من أحكام الإحرام، فإنّ المستفاد من الأخبار أنّ الجماع حرام على المحرم، وأنّه من محرّمات الإحرام بلا فرق بين الإحرام للحجّ أو لعمرة التمتّع أو للعمرة المفردة.

قلت: إنّ هذا رجوع عن الاستدلال بالآية إلى الاستدلال بالنصوص. وبعبارة واضحة: أنّ الاستدلال بالآية إنّما يتمّ بضميمة النصوص الدالّة على حرمة جماع المحرم إليها، حيث يستفاد من النصوص أنّ موضوع حرمة الجماع هو المحرم سواء كان في إحرام الحجّ أم عمرة التمتّع أم العمرة المفردة، ولا يتمّ الاستدلال بها وحدها.

الثالث: الأخبار الواردة في المقام وهي واضحة الدلالة على المدّعى، وهي على طوائف:

الأُولى: الأخبار الواردة في مقام بيان المراد من كلمة الرفث الواردة في الآية:

(منها): صحيحة معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أحرمت فعليك بتقوى الله، وذكر الله، وقلّة الكلام إلّا بخير، فإنّ تمام الحجّ والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلّا من خير، كما قال الله (عزّ وجلّ)، فإنّ الله (عزّ وجلّ) يقول:

.....

﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، فالرفث: الجماع، والفسوق: الكذب والسباب، والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله»[١].

و(منها): صحيحته الأُخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، قال: «والرفث: الجماع، والفسوق: الكذب والسباب، والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله»[٢]

وهذه الطائفة دلّت على حرمة الجماع في الإحرام بضميمة الآية إليها.

إلّا أنّها حيث وردت في تفسير الآية الشريفة التي لا تشمل العمرة المفردة، فتكون هذه الطائفة غير شاملة لها أيضاً.

إلّا أن يُقال: إنّ قوله عليه السلام: «إذا أحرمت...» يدلّ على أنّ موضوع الحكم مطلق الإحرام، والإمام عليه السلام طبّق عليه الآية الشريفة، وهي بهذا التقريب تشمل العمرة المفردة أيضاً، فتأمّل.

الثانية: الروايات الدالّة على ثبوت الكفّارة:

(منها): صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: قلت له: أرأيت من ابتلي بالرفث ـ والرفث هو: الجماع ـ ما عليه؟ قال: «يسوق الهدي، ويفرّق بينه وبين أهله حتّى يقضيا المناسك، وحتّى يعودا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»، فقلت: أرأيت إن أرادا أن يرجعا في غير ذلك الطريق،

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٢: ٩.

.....

قال: «فليجتمعا إذا قضيا المناسك»[١].

و(منها): صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليهما السلام، قال: سألته عن الرفث والفسوق والجدال، ما هو؟ وما على من فعله؟ قال: «الرفث: جماع النساء، والفسوق: الكذب والمفاخرة، والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله. فمن رفث فعليه بدنة ينحرها، فإن لم يجد فشاة، وكفّارة الجدال والفسوق شيء يتصدّق به إذا فعله وهو محرم»[٢].

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره في تقريب الاستدلال بها: أنّ المستفاد منها حرمة الجماع؛ إذ من البعيد أن يكون جائزاً، ومع ذلك تجب الكفّارة على المكلّف[٣].

والاستدلال بهذا المقدار لا يخلو من مناقشة؛ لإمكان منع الملازمة بين حرمة الفعل وثبوت الكفّارة، فإنّ الفعل قد يكون جائزاً ومع ذلك تثبت الكفّارة، كما هو الحال في التظليل في موارد الخوف من المرض والضرر، وموارد الاضطرار حيث يجوز التظليل مع ثبوت الكفّارة، وعكسه في موارد الصيد العمدي في الإصابة الثانية فإنّه حرام ومع ذلك لا كفّارة عليه.

تتمّة:

ويمكن أن يُقال: إنّ النقض بموارد الاضطرار غير وارد؛ لأنّ الذي يدّعي الملازمة يدّعيها بين الجواز الاختياري وعدم ثبوت الكفّارة، والجواز في المقام اضطراري. وأمّا النقض بموارد عمد الصيد ففي غير محلّها؛ إذ يكون الثابت عليه

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ١٥.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ١٦.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٥٩.

.....

أعظم من الكفّارة، فإنّها إنّما تثبت لتخفيف العقاب.

والعمدة أن يُقال: لا دليل على ثبوت الملازمة في البين.

إلّا أن يُقال: إنّ الأخبار قد فصّلت بين العالم بالحكم والجاهل به، فإنّ ظاهرها يدلّ على ثبوت الكفّارة في صورة العلم، وعلى انتفائها في صورة الجهل بالحرمة، وهو دليل على أنّ الحرام ما كان محرّماً عليه ظاهراً. والأمر في بعضها بالاستغفار بعد ارتكابه المحرّم عن جهلٍ يدلّ على ذلك أيضاً، فإنّ الأمر بالاستغفار عند ارتكاب الفعل عن جهالة مع أنّه غير عاصٍ عند ارتكابه الفعل عن جهل قصوري يدلّ على الحرمة في صورة ارتكاب الفعل عن علم وعمد جزماً.

وسنذكر جملة من هذه الأخبار:

(منها): صحيحة زرارة، قال: سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، فقال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما، ومضيا على حجّهما، وليس عليهما شيء...»[1].

و(منها): صحيحته الأُخرى، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجلٌ وقع على أهله وهو محرم، قال: «أجاهل أو عالم»؟ قال: قلت: جاهل، قال: «يستغفر الله، ولا يعود، ولا شيء عليه»[2].

و(منها): صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن محرم وقع على أهله، فقال: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء...» الحديث[3]،

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٢: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٢: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٢: ٣.

.....

وغيرها[١].

بتقريب: أنّ الروايات تدلّ على نفي الكفّارة عن الجاهل بالحكم، أي: الجاهل بالحرمة، ومعنى هذا: ثبوت حرمة الموافقة على المحرم الذي سئل في الرواية عن حكم مواقعته، وهو مطلق يشمل إحرام العمرة المفردة أيضاً.

إن قلت: الاستدلال بالروايات المذكورة على حرمة الموافقة على المحرم في العمرة المفردة إنّما يتمّ بناءً أن يكون المراد بالجاهل هو الجاهل بالحرمة لا الجاهل بوجوب الكفّارة، ومن المحتمل أن يكون المراد منه الجاهل بوجوب الكفّارة، وعليه فتكون الروايات أجنبيّة عن المقام.

قلت: الظاهر المتبادر من الجاهل في الروايات هو الجاهل بالحكم، وهي تنفي الكفّارة عن الجاهل بالحرمة لا عن الجاهل بثبوت الكفّارة.

الثالثة: ما دلّ بإطلاقه على حرمة الجماع على المحرم سواء كان في إحرام الحجّ أم عمرة التمتّع أم العمرة المفردة.

و(منها)): ما رواه علي بن أبي حمزة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل محرم واقع أهله، قال: «قد أتى عظيماً»[٢].

بتقريب: أنّ قوله عليه السلام: «قد أتى عظيماً» يدلّ على كون مواقعة المحرم أهله حراماً سواء كان في إحرام الحجّ أم عمرة التمتّع أم العمرة المفردة.

وقد أُورد عليه: بضعف السند بعلي بن أبي حمزة ولكن نحن نلتزم بوثاقته.

و(منها): ما رواه مسمع أبي سيّار[٣]، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «يا أبا

---

(١) لاحظ المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٢.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٤: ٢.

(٣) أبو سيّار الملقّب كُردين مِسمَع بن عبد الملك بن مسمع بن مالك بن مسمع البصري، روى عن أبي ←

.....

سيّار، إنّ حال المحرم ضيّقة... وإن قبّل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر الله ...»[١].

بتقريب: أنّ الإمناء لو لم يكن حراماً لم يكن وجه لوجوب الاستغفار، وإذا صار الإمناء حراماً فيكون الجماع حراماً بالأولويّة القطعيّة.

وهنا دليل آخر من الأُستاذ الأعظم مركّب من الآية والروايات، أمّا الروايات فيستفاد منها فساد العمرة المفردة بالجماع، وهو من المسلّمات أيضاً، وأمّا الآية فيستفاد منها وجوب إثبات العمرة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، فتدلّ على وجوب إتمام الحجّ والعمرة، فيستنتج من المجموع عدم جواز الجماع؛ لأنّه يوجب بطلان العمرة، والحال أنّ إتمامه واجب[٢].

وأجاب عنه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) بوجهين:

الأوّل: أنّه على تقدير دلالة الآية على وجوب الإتمام لا يكون الجماع حراماً؛ إذ الواجب الإتمام، والأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه.

الثاني: أنّ الآية لا تدلّ على وجوب الإتمام، بل المستفاد من النصوص الواردة في تفسير الآية أنّ المراد بالآية وجوب الإتيان بالحجّ والعمرة لا وجوب

← جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن عليهم السلام. له نوادر كثيرة، وروى أيّام البسوس. طريق الشيخ إليه ضعيف، غير أنّ طريق الصدوق إليه صحيح.

(رجال النجاشي: ٤٢٠، الفهرست: ٣٧٧، منتهى المقال ٦: ٢٦٠ ـ ٢٦٢، معجم رجال الحديث ١٩: ١٧٠ ـ ١٧٨).

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٢: ٣.

(٢) مصباح الناسك ١: ٤٢٢ ـ ٤٢٣، ولاحظ الوسائل وجوب الحجّ ١: ١ـ٣، والآية من سورة البقرة ٢: ١٩٦.

وبعده قبل الإتيان بصلاة طواف النساء(١).

إتمامها بعد الشروع منها، كرواية الفضل بن العبّاس، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ قال: «هما مفروضان»(١)، فلاحظ.

(١) في هذه العبارة إشارة إلى أنّ طواف النساء ليس من أجزاء الحجّ، وأنّ اعتباره بعد الحجّ لحلّية النساء. نعم، هو واجب بعد الحجّ تكليفاً، ولكن طواف النساء المعتبر في العمرة المفردة فإنّه من مقوّماتها وأجزائها.

وكيف ما كان، يحرم الجماع أثناء الحجّ وبعده قبل الإتيان بطواف النساء، والدليل عليه جملة من الأخبار، وهي على طوائف:

الطائفة الأُولى: الأخبار الدالّة على وجوب الرجوع إن أمكن، وتوكيل شخص إذا لم يتمكّن من الرجوع لتدارك طواف النساء:

(منها): ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: سألته عن رجل نسي طواف الفريضة حتّىٰ قدم بلاده وواقع النساء، كيف يصنع؟ قال: «يبعث بهدي، إن كان تركه في حجّ بعث به في حجّ، وإن كان تركه في عمرة بعث به في عمرة، ووكّل من يطوف عنه ما تركه من طوافه»(٢).

والطواف فيه محمول على طواف النساء، كما سيأتي.

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٥٩.

(٢) الوسائل الطواف ٥٨: ١.

.....

رجل نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله ، قال : «لا تحلّ له النساء حتّى يزور البيت ...» الحديث[١].

و(منها) : ما رواه معاوية بن عمّار أيضاً، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله، قال : «يرسل فيطاف عنه ، فإن توفّي قبل أن يُطاف عنه فليطف عنه وليّه»[٢].

و(منها) : ما رواه علي بن جعفر (في كتابه)، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام ، قال : سألت أبي جعفر بن محمّد عليهما السلام عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمّداً، ما عليه؟ قال : «يطوف وعليه بدنة»[٣].

بتقريب : أنّ الجماع قبل طواف النساء لو لم يكن حراماً لم يكن وجه لوجوب الرجوع وتدارك طواف النساء .

إلّا أن يُقال : إنّ وجوب الرجوع لأجل تدارك ما فات منه من الواجب، وليس لأجل أنّه مجوّز للجماع .

والجواب : أنّ في بعض الروايات التصريح بخلافه، حيث صرّح فيها أنّه لا يحلّ له النساء حتّى يزور البيت .

الطائفة الثانية : الأخبار الدالّة على ثبوت الكفّارة على من عليه طواف النساء :

(منها) : ما رواه زرارة ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل وقع على امرأته

---

(١) الوسائل الطواف ٥٨ : ٢.

(٢) الوسائل الطواف ٥٨ : ٣.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٠ : ٧.

.....

قبل أن يطوف طواف النساء، قال: «عليه جزور سمينة...» الحديث[١].

الطائفة الثالثة: ما دلّ على أنّ تشريع طواف النساء منّة على الناس ليتمكّنوا من الجماع.

(منها): ما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لولا ما مَنَّ الله به على الناس من طواف الوداع لرجعوا إلى منازلهم، ولا ينبغي لهم أن يمسّوا نساءهم ـ يعني: لا تحلّ لهم النساء ـ حتّى يرجع فيطوف بالبيت أُسبوعاً آخر بعدما يسعى بين الصفا والمروة، وذلك على الرجال والنساء واجب»[٢].

و**(منها)**: ما رواه إسحاق بن عمّار أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لولا ما منَّ الله (عزّ وجلّ) على الناس من طواف النساء لرجع الرجل إلى أهله وليس يحلّ له أهله»[٣].

وهذه الطائفة تامّة الدلالة على المطلوب؛ إذ يظهر منها أنّه قبل الطواف لا يمكنه الجماع.

وتوجد كذلك أخبار أُخرى دالّة على حرمة مقاربة النساء للمحرم إلّا بعد الإتيان بطواف النساء وصلاة الطواف[٤].

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٠: ٣.

(٢) الوسائل الطواف ٢: ٣.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٢: ٢.

(٤) لاحظ المصدر المتقدّم الحلق والتقصير ١٣.

(مسألة ٢٢٠): إذا جامع المتمتّع أثناء عمرته قبلاً أو دُبراً عالماً عامداً، فإن كان بعد الفراغ من السعي لم تفسد عمرته، ووجبت عليه الكفّارة[١].

---

(١) ذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ المتبادر من الجماع والدخول والمواقعة ونظائرها هو الدخول المتعارف، فالجزم بعد الفرق بين الوطء قبلاً وبين الوطء دبراً مشكل. نعم، إلحاق الوطء دبراً بالوطء قبلاً مبني على الاحتياط[١].

وقال الأُستاذ الأعظم ﷺ: (لا فرق في الجماع بين الوطء قبلاً أو دبراً؛ لأنّ المذكور في النصوص الجماع والمواقعة والغشيان ونحو ذلك من التعابير التي تكون كناية عن مطلق الوطء، فإنّ الجماع لم يوضع للوطء قبلاً، وإنّما هو موضوع للجمع بين الشخصين، ولكنّ المراد به المعنى الكنائي كالمسّ واللمس اللّذين يُراد بهما المعنى الكنائي وهو الوطء، وإن كان الغالب هو للوطء قبلاً، فلا خصوصيّة للقبل، فلا موجب للاختصاص به بدعوى الانصراف لأجل غلبة الوجود)[٢].

فإنّك قد عرفت في الأُصول أنّ غلبة الوجود لا تكون منشأً للانصراف.

وأمّا عدم فساد عمرته التمتّعيّة في الفرض، فمضافاً إلى كونه من المسلّمات عند فقهاء الطائفة [٣]، تدلّ عليه جملة من الأخبار:

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٢٦.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٦٤.

(٣) انظر: التذكرة ٨: ١٤٧ـ١٤٨، الجواهر ٢٠: ٣٨٣.

.....

(منها): ما رواه الحلبي: أنّه قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن متمتّع طاف بالبيت وبين الصفا والمروة وقبّل امرأته قبل أن يقصّر من رأسه، قال: «عليه دم يهريقه، وإن كان الجماع فعليه جزور أو بقرة»[1].

بتقريب: أنّ الراوي سأل عن حكم التقبيل قبل التقصير، والإمام عليه السلام أجاب بوجوب الكفّارة عليه وعلى الجماع قبل التقصير، وسكت عن القول ببطلان عمرته وهو في مقام البيان، فيدلّ على عدم بطلانها، وإلّا لبيّنه.

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن متمتّع وقع على امرأته قبل أن يقصّر، قال: «ينحر جزوراً، وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه»[2]، وغيرهما[3].

بتقريب: أنّه عليه السلام قال: «وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه»، وهذا معناه: أنّه لم يثلم حجّه وأنّ حجّه صحيح، ولكنّه لو لم يفعل لكان أحسن.

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ خشية الفساد غير الفساد، ولعلّ المراد من خشية الفساد عدم قبول حجّه[4].

وما ذكره في الشقّ الأوّل من كلامه متين، وأمّا الشقّ الثاني منه فلا دليل عليه، بل هو خلاف الظاهر، والظاهر منه ما ذكرنا، ولبّه يرجع إلى الكراهة.

أضف إلى ذلك: أنّ مجرّد عدم قيام دليل على البطلان يكفي في الصحّة بعد تماميّة المقتضي للعمل، والمبطليّة تحتاج إلى دليل.

وأمّا وجوب الكفّارة فسيأتي دليله قريباً.

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٣: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٣: ٢.

(٣) لاحظ المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٣.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٦٠.

وهي على الأحوط جزور، ومع العجز عنه بقرة، ومع العجز عنها شاة[١].

---

(١) الأخبار في المقام على طوائف:

(منها): ما دلّ على أنّ الكفّارة جزور، كصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة[١].

و(منها): ما دلّ على أنّها جزور أو بقرة، كصحيحة الحلبي المتقدّمة[٢].

و(منها): ما دلّ على أنّها شاة، كمعتبرة ابن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت: متمتّع وقع على امرأته قبل أن يقصّر، فقال: «عليه دم شاة»[٣].

وقد جمع المشهور بينها بالحمل على الترتيب المذكور في المتن، وهذا الترتيب لا شاهد له بالنسبة إلى عمرة المتعة. نعم، هذا الترتيب ورد في حقّ من نظر إلى غير أهله فأمنى، كرواية إسحاق بن عمّار، عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنىٰ، فقال: «إن كان موسراً فعليه بدنة، وإن كان وسطاً فعليه بقرة، وإن كان فقيراً فعليه شاة» الحديث[٤]، وأيضاً ورد في حقّ من واقع أهله قبل طواف النساء، كرواية خالد بيّاع القلانس[٥]، قال:

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٣: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٣: ١.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٣: ٣.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٦: ٢.

(٥) خالد بن ماد القلانسي الكوفي، روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام، مولى، ثقة، له كتاب يرويه أبو هريرة عبد الله بن سلام. وطريق الصدوق والشيخ إليه ضعيف بالنضر بن شعيب، وهو مجهول.

(رجال النجاشي: ١٤٩، رجال الطوسي: ١٩٧، الفهرست: ١٧٣، معجم رجال الحديث ٨: ٣٣ـ٣٦ و ٤٥).

.....

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء، قال: «عليه بدنة»، ثمّ جاءه آخر، فقال: «عليك بقرة»، ثمّ جاءه آخر، فقال: «عليك شاة»، فقلت بعدما قاموا: أصلحك الله، كيف قلت عليه بدنة؟ فقال: «أنت موسر وعليك بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة»[1].

إلّا أنّ هذه الأخبار لا تصلح شاهداً للجمع في ما نحن فيه، ولا يمكن التعدّي من مورد الروايات إلى المقام.

وحيث إنّ القول بالتساقط فاسد قطعاً؛ للعلم بوجوب الكفّارة عليه، فالقاعدة تقتضي التخيير بين الجزور والبقرة والشاة بلا فرق بين كونه موسراً أو متوسّط الحال أو فقيراً.

أضف إليه: أنّ صحيحة الحلبي أيضاً شاهدة للتخيير، غاية الأمر لم يذكر فيها الشاة. نعم، الترتيب المذكور في المتن رعاية لقول المشهور حسنٌ.

بقي شيء، وهو: أنّ سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) قد ناقش في سند رواية ابن مسكان الدالّة على أنّ الكفّارة شاة، حيث ذهب إلى: أنّها مخدوشة سنداً؛ لجهالة علي الواقع في إسنادها[2].

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ المراد من علي الواقع في السند هو علي بن الحسن الطاطري بقرينة روايته عن محمّد بن أبي حمزة ودرست؛ إذ لا يروي عنهما من يسمّى بعلي سوى علي بن الحسن الطاطري[3]. وبهذا يخرج عن الجهالة.

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٠: ١.

(٢) مصباح الناسك ١: ٣٧٨ (مطبعة الخيام ـ الطبعة الأُولى).

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٦١.

وإن كان قبل الفراغ من السعي فكفّارته كما تقدّم، ولا تفسد عمرته أيضاً على الأظهر[١].

---

(١) يقع الكلام تارةً في وجوب الكفّارة عليه فيما إذا جامع قبل السعي، وأُخرى في عدم فساد عمرته بذلك.

أمّا وجوب الكفّارة عليه فهو من المسلّمات عند الأصحاب[١]، ويدلّ عليه فحوى جملة من الأخبار الواردة في مقام إثبات الكفّارة بعد السعي، كصحيحتي الحلبي ومعاوية بن عمّار المتقدّمتين[٢] الدالّتين على أنّه لو جامع قبل التقصير تجب عليه الكفّارة، فإنّها لو وجبت بعد السعي وقبل التقصير، فإنّها تكون واجبة قبل السعي بطريق أولى، ولا أقلّ بنفس الملاك.

أضف إليه: إطلاق صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة، بدعوى: أنّ الموضوع في الصحيحة لوجوب الكفّارة الجماع قبل التقصير، وهذا العنوان يشمل ما قبل السعي أيضاً؛ إذ المراد من الجماع قبل التقصير هو قبل الخروج من الإحرام، فيعمّ جميع حالات الإحرام.

وأمّا فساد عمرته فقد ذهب صاحب الجواهر قدس سره: إلى: عدم وجود دليل يُعتدّ به في المسألة، ومقتضى الأُصول عدم الفساد في عمرة التمتّع بالجماع فيها، بعد كون النصوص الواردة في المقام ناظرة إلى العمرة المفردة[٣].

---

(١) انظر: التذكرة ٨: ١٤٧ ـ ١٤٨، الجواهر ٢: ٣٨٣.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٣: ١ و ٢.

(٣) الجواهر ٢٠: ٨٣.

.....

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أن لا نصّ في خصوص عمرة المتعة، وقد استدلّ في الجواهر بوجوه ناقش في جميعها[١].

وهي ثلاثة:

الأوّل: أنّ المستفاد من الأخبار أنّ العمرة المفردة تفسد بالجماع قبل السعي قطعاً، ويجب عليه البقاء في مكّة إلى الشهر الآتي حتّى يأتي بعمرة مفردة أُخرى، كرواية علي بن رئاب، عن مسمع، عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يعتمر عمرة مفردة، ثمّ يطوف بالبيت طواف الفريضة، ثمّ يغشى أهله قبل أن يسعى بين الصفا والمروة، قال: «قد أفسد عمرته وعليه بدنة، وعليه أن يقيم بمكّة حتّى يخرج الشهر الذي اعتمر فيه، ثمّ يخرج إلى الوقت الذي وقّته رسول الله صلى الله عليه وآله لأهله، فيحرم منه ويعتمر»[٢]. وحيث إنّ حكم العمرة المتمتّع بها حكم العمرة المفردة؛ لاتّحادهما في الأعمال والطبيعة، وغاية الفرق بينهما وجوب طواف النساء في العمرة المفردة وعدم وجوبه في عمرة التمتّع، واستقلال العمرة المفردة وعدم استقلال عمرة المتعة؛ لكونها مرتبطة بالحجّ، وهي فوارق يسيرة لا تؤثّر في كون طبيعتهما واحدة، فيكون حكمهما واحداً.

وهذا الوجه فساده ظاهر؛ لوضوح أنّهما فعلان متمايزان في العنوان وعبادتان متغايرتان، وعليه فلا وجه للتعدّي من حكم إحداهما إلى الأُخرى، والقياس باطل.

الثاني: أنّ صحيحة معاوية بن عمّار ـ وهي بلفظ: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٦٢.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٢: ٢.

.....

رجل متمتّع وقع على امرأته ولم يقصّر قال: «ينحر جزوراً، وقد خشيت أن يكون ثلم حجّه إن كان عالماً، وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه»[١] ـ تشعر بأنّ الجماع بعد الفراغ من السعي وقبل التقصير ممّا يخشى منه الفساد، فإذا كان كذلك يكون الفساد ثابتاً بالجماع قبل السعي بالأولويّة.

وهو كسابقه؛ لأنّ خشية الفساد شيء والفساد شيء آخر، وعليه فتكون مقتضى الأولويّة خشية الفساد لو كان الفعل صادراً منه قبل السعي، لا نفس الفساد.

الثالث: إطلاق جملة من الأخبار الدالّة على فساد الحجّ بالجماع، والعمرة المتمتّع بها جزء من الحجّ، وهي قد دخلت في الحجّ على وجه صارت منه كبعض أفعاله، ولذا يطلق عليهما حجّة الإسلام[٢].

وأجاب عنه بقوله: (وإن كان الإنصاف عدم انسباق ذلك من النصوص السابقة؛ ضرورة كون المنصرف منها نفس الحجّ)[٣].

وتوضيح ما أفاده من أوّله إلى آخره هو: أنّ النصوص ظاهرة في إرادة الحجّ ولا تشمل العمرة؛ إذ المنصرف منه نفس الحجّ الذي يقابل العمرة، واستعمال الحجّ في بعض الموارد وإرادة مجموع العمرة والحجّ إنّما يكون مع القرينة، وعليه فلا مجال للاستناد إلى إطلاق النصوص للحكم بفساد العمرة المتمتّع بها بالجماع.

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٣: ٤.

(٢) الجواهر ٢٠: ٣٨٢.

(٣) نفس المصدر المتقدّم ٢٠: ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

.....

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) بمنع الانصراف؛ إذ المفروض أنّ عمرة التمتّع داخلة في الحجّ إلى يوم القيامة[١].

وفيه: أنّ المستفاد منه أنّهما واجبان ارتباطيّان ولا يكتفى بإحداهما في مقام الامتثال، لا أنّهما حقيقة واحدة بحيث إذا أطلق أحد العنوانين يُراد به المجموع، ولذا لو أطلق عمرة التمتّع وجُعل موضوعاً للحكم فلا يشمل الحجّ.

وملخّص الكلام: أنّ الحجّ وعمرة التمتّع عنوانان يكشفان عن تعدّد حقيقتهما، فإذا أطلق الحجّ ينصرف إلى نفس الحجّ الذي يقابل العمرة، واستعماله في بعض الموارد في المجموع لا يقدح بما ذكرنا.

إن قلت: لا نسلّم ما ذكره صاحب الجواهر من عدم وجود إطلاق في النصوص يشمل عمرة التمتّع وكون المنصرف منها نفس الحجّ؛ لأنّ صحيحة زرارة ـ وهي بلفظ: سألته عن مُحرم غشي امرأته وهي مُحرمة، قال: «جاهلين أو عالمين؟»، قلت: أجبني في الوجهين جميعاً، قال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما ومضيا على حجّهما وليس عليهما شيء، وإن كانا عالمين فرّق بينهما...»[٢] ـ تدلّ على الفساد بالجماع، والموضوع فيها المُحرم، وهو يشمل العمرة المتمتّع بها، فلا اختصاص لها بالحجّ.

قلت: إنّ المحرم وإن كان شاملاً للمحرم بإحرام العمرة وإحرام الحجّ، إلّا أنّ ذيل الصحيحة متضمّن لقرينة تدلّ على أنّ المورد مُختصّ بالمحرم بإحرام الحجّ، وهي قوله عليه السلام: «وعليهما الحجّ من قابل»، فإنّ الأمر بأداء الحجّ في العام

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٢٨.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ٩.

.....

التالي قرينة على أنّ الجماع قد وقع في الحجّ لا العمرة، فإنّه على فرض تحقّق الجماع في العمرة والقول بفسادها يمكن تداركها بإعادتها، ولا يفسد الحجّ بذلك كي يلزمه الحجّ في العام التالي، ولو فرض ضيق الوقت ينقلب فرضه إلى الإفراد، وعلى كلّ حالٍ لا وجه للقول بلزوم أداء الحجّ في القابل فيما إذا وقع الجماع في العمرة.

ودعوى: أنّ ما تقدّم لا يصلح قرينة لاختصاص مورد الأخبار بالجماع في خصوص الحجّ؛ لأنّ قوله عليه السلام: «وعليهما الحجّ من قابل» أمر بلزوم أداء حجّ آخر في العام القابل من باب العقوبة، فالحجّ الأوّل يحسب له حجّ الإسلام وتفرغ ذمّته بأدائه، وتكون ذمّته مشغولةً كما هو المستفاد من ذيل صحيحة زرارة، حيث قال: قلت: فأيّ الحجّتين لهما، بالحجّ مرّةً أُخرى في العام التالي عقوبة، قال: «الأُولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأُخرى عليهما عقوبة».

مردودة: بما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّ قوله في صحيحة معاوية بن عمّار: «يفرّق بينهما، ولا يجتمعان في خباء، إلّا أن يكون معهما غيرهما، حتّى يبلغ الهدي محلّه»[1]، وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه، وعليهما بدنة، وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتّى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»[2]، قرينة قطعيّة على وقوع الجماع في الحجّ لا العمرة المتمتّع بها؛ إذ لا يتصوّر في عمرة المتعة الرجوع إلى المكان الذي أحدثا فيه هذا

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ٥.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ٩.

.....

الحدث غالباً، بخلاف الحاجّ فإنّه إذا أحدث هذا الحدث في مكّة مثلاً، فاللازم التفريق بينهما حتّى يرجعا من مناسكهما إلى هذا المكان الذي أحدثا فيه، سواء في نفس هذا الحجّ أو الحجّة المعادة، فإنّ الغالب في الحجّاج الرجوع إلى مكّة، وهذا المعنى لا يتحقّق بالنسبة إلى المتمتّع الذي يحرم من أحد المواقيت، فإنّه إذا جامع بعد الإحرام في طريقه إلى مكّة لا يتقيّد بالرجوع إلى نفس هذا المكان الذي أصاب، بل يمكن أن يرجع من مكان آخر كما لعلّه الغالب[1].

وهو كما ترى؛ إذ الحجّاج كان لهم طريق معيّن يقصدونه، يذهبون منه إلى الميقات ومنه إلى مكّة ويرجعون منه إلى بلدهم غالباً.

نعم، ما ورد في ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام في المحرم يقع على أهله، فقال: «يفرّق بينهما، ولا يجتمعان في خباء إلّا أن يكون معهما غيرهما، حتّى يبلغ الهدي محلّه»[2]، يدلّ على أنّ مورده الحجّ بقرينة «حتّى يبلغ الهدي محلّه»، إلّا أنّه لا يمنع من انعقاد الإطلاق لبقيّة الأخبار، فتكون دلالتها على فساد العمرة بالجماع تامّة.

ولكن في قبالها صحيحة معاوية بن عمّار ـ والتي بلفظ: سألته عن متمتّع وقع على امرأته قبل أن يقصّر، قال: «ينحر جزوراً وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه»[3] ـ الدالّة علىٰ عدم فساد العمرة بالجماع قبل التقصير بناءً على أنّ إطلاق «قبل التقصير» يشمل قبل السعي أيضاً.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ٥.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٣: ٢.

.....

بتقريب: أنّ المراد من قول الراوي «قبل أن يقصّر» هو قبل أن يحلّ إحرامه، فتقدّم صحيحة معاوية؛ لأنّها أخصّ من الروايات الدالّة على أنّ الجماع مفسد لعمرة التمتّع وحجّه، فإنّ الصحيحة تدلّ على عدم الفساد في عمرة التمتّع سواء كان الجماع قبل السعي أو بعده، فتكون الصحيحة مخصّصة للمطلقات.

ودعوى: أنّ الظاهر من قول الراوي «قبل أن يقصّر» في صحيحة معاوية ابن عمّار عدم الفساد لو وقع الجماع قبل السعي.

أجاب عنها الأُستاذ الأعظم دام ظله: بأنّ الموضوع فيها الجماع قبل التقصير، وهذا العنوان يشمل ما قبل السعي أيضاً، فيكون المراد بقبل التقصير قبل الخروج من الإحرام، وإلّا فلا خصوصيّة لقبل التقصير، فالمدار بالخروج من الإحرام وعدمه، نظير سؤال السائل عن التكلّم قبل السلام، فإنّه يعمّ جميع حالات الصلاة، ولا خصوصيّة لبعد التشهّد وقبل السلام، فالغرض وقوع هذا الفعل قبل الفراغ من العمل[1].

وإن أبيت كون صحيحة معاوية بن عمّار أخصّ من الروايات، وأنّ التعارض بينهما مستقرّ، فلا دليل على وجوب الحجّ من قابل فيما إذا وقع الجماع قبل السعي، فالمرجع إلى أصالة البراءة من وجوب الإتيان بالحجّ من قابل.

والحاصل: إذا جامع المتمتّع أثناء عمرته قبلاً أو دبراً عالماً عامداً قبل الفراغ من السعي لا تفسد عمرته.

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٨: ٣٦١ ـ ٣٦٢.

والأحوط إعادتها قبل الحجّ مع الإمكان، وإلّا أعاد حجّه في العام القابل[١].

(مسألة ٢٢١): إذا جامع المحرم للحجّ امرأته قبلاً أو دبراً[٢].

---

(١) وجه الاحتياط الاجتناب عن مخالفة المشهور، وأمّا الوجوه التي ذكرناها لإثبات الفساد فإنّها وإن لم تكن تامّة عندنا، إلّا أنّها تصلح لأن تكون منشأً للاحتياط.

(٢) قد عرفت أنّ دعوى الفرق بين الوطء قبلاً والوطء دبراً بالاستناد إلى أنّ المتبادر من الجماع والدخول والمواقعة وغيرها من الكلمات التي تؤدّي هذا المضمون هو المعنى المتعارف، أي: الوطء قبلاً، فإلحاق الدبر بالقبل مبنيّ على الاحتياط، كما عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[١]، هذه الدعوى في غير محلّها؛ لما ذكره (دام ظلّه) مراراً من: أنّ الإطلاق لا ينصرف إلى الفرد المتعارف بحيث لا يشمل غير المتعارف، فإنّ الجماع والمواقعة والدخول وأشباهها تشمل الوطء دبراً، وكذا الرفث، فإنّه قد فسّر في صحيحة علي بن جعفر بـ«مجامعة النساء»[٢].

وذكر الأُستاذ الأعظم: أنّه لا فرق في الجماع بين الوطء قبلاً أو دبراً؛ لأنّ المذكور في النصوص الجماع والمواقعة والغشيان ونحو ذلك من التعابير التي تكون كناية عن مطلق الوطء، فإنّ الجماع لم يوضع للوطء قبلاً، وإنّما هو موضوع للجمع بين الشخصين، ولكن المراد به المعنى الكنائي كالمسّ واللمس

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٢٦.

(٢) المصدر المتقدّم، ولاحظ الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ٤.

عالماً[١]

اللّذين يُراد بهما المعنى الكنائي وهو الوطء، وإن كان الغالب هو للوطء قبلاً فلا خصوصيّة للقبل، فلا موجب للاختصاص به بدعوى الانصراف لأجل غلبة الوجود[١].

(١) لا ريب في أنّ الحكم بفساد الحجّ وترتّب الكفّارة على ذلك مختصّ بالعالم، وأمّا الجاهل فلا شيء عليه، وليس دليل هذا القيد اتّفاق العلماء، بل دليله ما ورد في الأخبار من التقييد بالعالم، وإليك بعضها:

(منها) ما رواه زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل وقع على أهله وهو محرم، قال: «أجاهل أو عالم؟»، قال: قلت: جاهل، قال: «يستغفر الله، ولا يعود، ولا شيء عليه»[٢].

و(منها): ما رواه زرارة وأبي بصير جميعاً، قالا: سألنا أبا جعفر عليه السلام عن الرجل أتى أهله في شهر رمضان ـ أو أتى أهله وهو مُحرم ـ وهو لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له، قال: «ليس عليه شيء»[٣].

و(منها): ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يأتي أهله ناسياً، قال: «لا شيء عليه، إنّما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناسٍ»[٤].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٦٤.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٢: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٢: ٤.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٢: ٧.

عامداً قبل الوقوف بالمزدلفة [١] وجبت عليه الكفّارة [٢].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مُحرم وقع على أهله، فقال: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن لم يكن جاهلاً فإنّ عليه أن يسوق بدنة... وعليه الحجّ من قابل»[١].

و(منها): قوله عليه السلام فيما رواه عبد الصمد بن بشير: «أيّ رجلٍ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»[٢].

(١) أقول: إنّ قيد (قبل الوقوف بالمزدلفة) مأخوذ في موضوع الحكم بوجوب إعادة الحجّ من قابل، وهو غير مأخوذ في موضوع الحكم بوجوب الكفّارة، فإنّ موضوعه مأخوذ فيه جماع المُحرم قبل طواف النساء، سواء كان ذلك قبل الوقوف أم بعده.

(٢) لجملة من الأخبار:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله، فقال: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن لم يكن جاهلاً فإنّ عليه أن يسوق بدنة...» الحديث[٣].

و(منها): ما رواه جميل بن دراج، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مُحرم وقع على أهله، قال: «عليه بدنة» الحديث[٤].

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٢: ٣.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٤٥: ٣.

(٣) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ٢.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ٣.

والإتمام وإعادة الحجّ من قابل[١].

و(منها): ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «فمن رفث فعليه بدنة ينحرها، وإن لم يجد فشاة» الحديث[١].

و(منها): ما رواه زرارة، قال: سألته عن مُحرم غشي امرأته وهي مُحرمة، قال: «جاهلين أو عالمين؟»، قلت: أجبني في الوجهين جميعاً، قال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما ومضيا على حجّهما وليس عليهما شيء، وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه، وعليهما بدنة، وعليهما الحجّ من قابل» الحديث[٢].

(١) أقول: إنّ المستفاد من الحكم بالإعادة هو أنّ حجّه باطل، ومع ذلك حكم بإتمامه.

أمّا فساد حجّه فيدلّ عليه ما رواه سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول ـ في حديث ـ: «والرفث فساد الحجّ»[٣].

وأمّا لزوم إتمام حجّه فتدلّ عليه جملة من الأخبار:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار: «ويفرّق بينهما حتّى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وعليه الحجّ من قابل»[٤].

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ٤.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ٩.

(٣) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ٨.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ٢.

.....

و(منها): ما رواه زرارة: «وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه، وعليهما بدنة، وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتّى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»، قلت: فأيّ الحجّتين لهما؟ قال: «الأُولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأُخرى عليهما عقوبة»[1].

و(منها): ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: قلت له: أرأيت من ابتلي بالرفث ـ والرفث: هو الجماع ـ ما عليه؟ قال: «يسوق الهدي، ويفرّق بينه وبين أهله حتّى يقضيا المناسك، وحتّى يعودا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»، فقلتُ: أرأيت إن أرادا أن يرجعا في غير ذلك الطريق، قال: «فليجتمعا إذا قضيا المناسك»[2].

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «الأُولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأُخرى عليهما عقوبة»، أنّ الحجّ الذي أصاب فيه ما أصاب لم يفسد وهو محسوب له، وعليه فلا يجوز له رفع اليد عنه ويلزمه إتمامه[3].

أقول: إنّ المستفاد من قوله عليه السلام في صحيحة سليمان بن خالد المتقدّمة: «والرفث فساد الحجّ» هو فساد حجّه، وعليه لو كانت صحيحة زرارة تدلّ على عدم الفساد يقع التعارض بينهما.

---

(١) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ٩.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ١٥.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٦٥.

.....

والصحيح في الجواب هو : ما أفاده سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)، حيث أورد على نفسه بأنّ المستفاد من حديث زرارة أنّ الحجّة الأُولى محسوبة لهما ، فهل يمكن أن يكون الحجّ فاسداً ومع ذلك يكون مصداقاً للمأمور به؟

وأجاب عنه (دام ظلّه) : بأنّ الأحكام الشرعيّة أُمور تعبّديّة لا تنالها عقولنا ، ويلزمنا اتّباع الدليل ، والمفروض كذلك ، فمن الممكن أنّ تلك المصلحة الملزمة لا يمكن تحصيلها بعد الإتيان بالعمل الفاسد ، ومن الممكن أن يكون الملاك الملزم في إتمام هذا العمل الذي فسد بالجماع ، ويكون محسوباً له، بمعنى : أنّ المولى يقبل هذا العمل الناقص بدل الكامل لمصلحة قد خفيت علينا[1].

وكيف ما كان، فيجب عليه إتمام الحجّ وهو محسوب له ، فلزوم الإتمام ليس دائراً مدار الفساد وعدمه .

وبهذا البيان يظهر ضعف ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره من : أنّ التعبير بفساد الحجّ ـ وذلك كما في صحيحة سليمان بن خالد حيث قال : «والرفث فساد الحجّ» ـ لابدّ من حمله على الفساد التنزيلي ورفع اليد عن ظهوره في الفساد الحقيقي ، وإنّما عبّر بالفساد لوجوب حجّ آخر عليه في القابل ، كما يرفع اليد عن ظهور الإعادة في الإرشاد إلى الفساد فيما إذا كانت قرينة على الخلاف[2]؛ إذ لا منافاة بين أن يكون العمل فاسداً ويكون محسوباً له، كما فيما نحن فيه .

---

(١) مصباح الناسك ١ : ٤٣١ .

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٣٦٧ ـ ٣٦٨ .

سواء كان الحجّ فرضاً أو نفلاً[١].

وكذلك المرأة إذا كانت محرمة وعالمة بالحال ومطاوعة له على الجماع[٢].

---

(١) لإطلاق الأخبار الواردة في المقام، فإنّ الموضوع المأخوذ فيها المُحرم، وهو عنوان مطلق يشمل المُحرم بإحرام الحجّ الواجب والمستحبّ، كقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «إذا وقع الرجل بامرأته دون مزدلفة أو قبل أن يأتي مزدلفة فعليه الحجّ من قابل»[١]، وفي صحيحته الأُخرى: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل مُحرم وقع على أهله[٢]، وفي صحيحة زرارة، قال: سألته عن مُحرم غشي امرأته وهي محرمة[٣]، وغيرها من الأخبار[٤].

(٢) ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ المرأة تشترك مع الرجل في جميع الأحكام المذكورة إذا كانت مطاوعة؛ لصحيحة زرارة، قال: سألته عن مُحرم غشي امرأته وهي مُحرمة، قال: «جاهلين أو عالمين؟»، قلت: أجبني في الوجهين جميعاً، قال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما ومضيا على حجّهما وليس عليهما شيء، وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتّى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»، قلت: فأيّ الحجّتين لهما، قال:

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ٩.

(٤) لاحظ المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣.

.....

«الأُولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأُخرى عليهما عقوبة». ويكفينا إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر: «الرفث جماع النساء»[١].

واستدلّ سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) أيضاً بصحيحة زرارة لاشتراط كون المرأة محرمة وعالمة ومطاوعة[٢].

أقول: إنّ غاية ما يستفاد من صحيحة زرارة كون المرأة محرمة وعالمة، ولا يستفاد منها كونها مطاوعة، وكذا صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى ابن جعفر عليهما السلام، قال: سألته عن الرفث والفسوق والجدال، ما هو؟ وما على من فعله؟ قال: «الرفث: جماع النساء، والفسوق: الكذب والمفاخرة، والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله، فمن رفث فعليه بدنة ينحرها، فإن لم يجد فشاة، وكفّارة الجدال والفسوق شيء يتصدّق به إذا فعله وهو محرم»[٣]، فإنّه لا يستفاد منها المطاوعة.

والعمدة في مقام بيان الوجه في اشتراط القيود الثلاثة المذكورة في المتن ـ أعني: المحرمة والعالمة والمطاوعة ـ هو أن يُقال:

أمّا اشتراط كونها محرمة فلأنّ المُحرم هو موضوع الحكم، فلو لم تكن محرمة يكون عدم ترتّب الأحكام من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ولصحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن رجل باشر امرأته وهما مُحرمان، ما عليهما؟ فقال: «إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدي جميعاً، ويفرّق بينهما حتّى يفرغا من المناسك، وحتّى يرجعا إلى

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٦٨.

(٢) مصباح الناسك ١: ٤٣٢.

(٣) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ١٦.

.....

المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وإن كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء»[١]، ويستفاد ذلك أيضاً من بعض الأخبار الدالّة على ثبوت الكفّارة عليهما، وذلك بتناسب الحكم والموضوع، وقد صرّح بهذا القيد ـ وهو كونها محرمة ـ في صحيحة زرارة: «سألته عن مُحرم غشي امرأته وهي محرمة».

وأمّا اشتراط كونها عالمة فلصحيحة زرارة المتقدّمة.

وأمّا اشتراط كونها مطاوعة له على الجماع فلجملة من الأخبار، كصحيحة سليمان بن خالد: «إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدي جميعاً»، وكصحيحة معاوية بن عمّار: «وإن كانت المرأة تابعته على الجماع فعليها مثل ما عليه»[٢].

أقول: إنّ صحيحة زرارة أيضاً دلّت على أنّ الأحكام المترتّبة على الجماع تتوجّه على المرأة إذا كانت مطاوعة؛ لأنّ الكفّارة والعقوبة تترتّبان عليهما علىٰ حدٍّ سواء كما هو ظاهر الصحيحة، فلو كانت مكرهة لم تكن متساوية مع المكرِه بل ترفع عنها الكفّارة، فوجوب الكفّارة عليها وكذا وجوب الإتيان بالحجّ في العام القابل يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على أنّها تابعته في الجماع.

وكذا قوله عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر: «الرفث جماع النساء» يدلّ على أنّ موضوع الأحكام هو الجماع، وهو لم يقيّد بالرجل بل هو مطلق، فحيث إنّه يتقوّم بهما معاً فالحكم المترتّب عليه يشمل الرجل والمرأة على حدٍّ سواء.

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٤: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٧: ١.

ولو كانت المرأة مكرهة على الجماع لم يفسد حجّها [١]. وتجب على الزوج المكرِه كفّارتان ، ولا شيء على المرأة[٢].

---

(١) الدليل عليه صحيحة معاوية بن عمّار ؛ لقوله عليه السلام فيها : «وإن كان استكرهها فعليه بدنتان ، وعليه الحجّ من قابل»[١] ، وصحيحة سليمان بن خالد ؛ لقوله عليه السلام فيها : «وإن كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء»[٢] ، وصحيحة الحلبي ؛ لقوله عليه السلام فيها : «وإن كان استكرهها وليس بهوى منها فليس عليها شيء»[٣] .

(٢) قد عرفت قريباً من الأخبار المتقدّمة أنّ المرأة المكرَهة على الجماع لا شيء عليها ولا يفسد حجّها ، وبالتالي لا كفّارة عليها ولا يجب عليها الحجّ من قابل الذي قد عرفت أنّه واجب من باب العقوبة .

كما قد تبيّن من الأخبار المتقدّمة أنّ الزوج المكرِه تجب عليه كفّارتان ، وعليه الحجّ من قابل . نعم ، لا يجب عليه الحجّ عنها ؛ لعدم وجود دليل في البين يدلّ على ذلك .

هذا كلّه فيما إذا كان الزوج هو المكرِه ، وأمّا لو كانت الزوجة هي المكرِهة فقد وقع البحث في ذلك ، حيث ذهب صاحب الجواهر رحمه الله إلى : عدم الفرق بين الزوج والزوجة ؛ تمسّكاً بالأخبار الواردة في المقام ، حيث قال : (وكذا لو أُكره هو كما صرّح به في محكي التذكرة والمنتهى مشعراً بالإجماع عليه ، وهو كذلك ؛

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٧: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٤: ١.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ١٤.

.....

ضرورة عدم الفرق وإن ذكرت النصوص صورة المكرهة باعتبار غلبة وقوعها وتعارف حصولها لا العكس)[1].

وفيه: أنّ النصوص واردة في الرجل المكره، وهي تدلّ على اختصاص الأحكام به، ولو حملنا موردها على المورد الغالب فغاية ما يدلّ عليه نفي المفهوم، بمعنى: أنّ الحمل على الغالب لا يدلّ على نفي الغير، أعني: نفي المرأة لو كانت هي المكرِهة، ولا تدلّ على شمولها للمرأة، والبحث إنّما هو في شمول النصوص للمرأة المكرهة وعدم شمولها.

وبعبارة أُخرى: أنّ الدليل فيما نحن فيه لو كان منحصراً بالنصوص المذكورة فلا يستفاد منها التعميم، وورودها مورد الغالب غايته نفي المفهوم، بمعنى: أنّه لا يدلّ على نفي الغير، والكلام إنّما هو في المقتضي وعدم شمول النصوص لفرض ما إذا كان المكرِه الزوجة.

وأمّا الرجل المكرَه فلا شيء عليه؛ لحديث نفي الإكراه الدالّ على أنّ المكرَه ليس له حكم، سواء كان مكرِهه رجل أم امرأة.

وممّا ذكرنا ـ حيث قلنا: إنّ الأخبار الدالّة على تعدّد الكفّارة لا تشمل الزوجة المكرهة ـ ظهر أنّ الزوجة لو كانت هي المكرِهة لزوجها على الجماع لا تتحمّل الكفّارة عنه، وإنّما يرفع الحكم عن المكرَه حديث الرفع الذي لا يثبت شيئاً على المكرَه.

وظهر أيضاً أنّ الأجنبي إذا أكره المرأة على الجماع فلا شيء عليه سوى الإثم؛ لأنّ وجوب الكفّارة وتعدّدها على المكرِه حكم تعبّدي ثبت في مورد إكراه الزوج زوجته على الجماع، والتعدّي منه إلى غيره يحتاج إلى دليل.

---

(١) الجواهر ٢٠: ٣٦٢.

وكفّارة الجماع بدنة مع اليسر، ومع العجز عنها شاة (١).

---

(١) المسألة محلّ خلاف، والأقوال فيها ثلاثة:

الأوّل: إنّ كفّارة الجماع بدنة، ومع العجز يتخيّر بين البقرة والشاة، وهو مذهب صاحب الشرائع قدس سره (١) ومختار جمع من الفقهاء (٢).

الثاني: إنّها بدنة مع الإمكان، ومع العجز عنها بقرة، ومع العجز عنها شاة، كما عليه الشهيد قدس سره في الدروس (٣).

الثالث: إنّها بدنة، ومع العجز عنها شاة، كما هو مختار الأُستاذ الأعظم قدس سره (٤).

وقال صاحب الجواهر قدس سره: (إنّما الكلام في البدل عنها حال العجز، ولم أجد ما يدلّ عليه من النصوص كما اعترف به غير واحد، لا على جهة التخيير المذكور في المتن، ولا الترتيب المذكور في غيره، بل لعلّ خبر أبي بصير يدلّ على عدم البدل، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل واقع امرأته وهو محرم، قال: «عليه جزور كوماء»، فقال: لا يقدر، قال: «ينبغي لأصحابه أن يجمعوا له ولا يفسدوا حجّه». وصحيح العيص بن قاسم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل واقع أهله حين ضحّى قبل أن يزور البيت، قال: «يهريق دماً»، لا دلالة فيه على أحدهما، بل مقتضاه الاجتزاء بمطلق الدم، أو خصوص الشاة بناءً على أنّها المفهوم منه عند الإطلاق من أوّل الأمر، وهو مخالف للإجماع ولغيره من النصوص، على أنّ

---

(١) الشرائع ١: ٢٢٥.

(٢) كالشهيد الأوّل في اللمعة الدمشقيّة: ٧٩.

(٣) الدروس ١: ٣٧٠. ولاحظ إرشاد الأذهان ١: ٣٢٢.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٦٥ و ٣٦٧.

.....

المتّجه حمل مطلق الدم فيه على البدنة لقاعدة التقييد... وأولى بعدم الدلالة خبر أبي خالد القمّاط : سألته عليه السلام عمّن وقع على أهله يوم النحر قبل أن يزور، فقال : «إن كان وقع عليها بشهوة فعليه بدنة، وإن كان غير ذلك فبقرة»، قال : قلت : أو شاة، قال : «أو شاة» ؛ إذ هو كما ترى مشتمل على تفصيل لم يعرف قائل به، ومخالف للنصوص المعمول عليها بين الأصحاب، فهو حينئذٍ من الشواذ المطروحة ... وخبر داود بن فرقد، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل يكون عليه بدنة واحدة في فداء، قال : «إذا لم يجد بدنة فسبع شياه، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً» إنّما هو في فداء الصيد لا مطلق الكفّارة ... وكذا لا دلالة في خبر خالد بيّاع القلانس : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء، قال : «عليه بدنة»، ثمّ جاء آخر فسأله عنها، فقال : «عليك بقرة»، ثمّ جاء آخر وسأله عنها، فقال : «عليك شاة»، فقلت بعد أن قاموا : أصلحك الله، كيف قلت : عليه بدنة؟ فقال : «أنت موسر عليك بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة» ؛ إذ هو ـ بعد الإغماض عن السند بالجهالة، وعدم انطباقه على القول بالتخيير بين الشاة والبقرة، وإثباته البقرة على الوسط الذي هو أعمّ من العجز عن البدنة، وإيجاب الشاة على الفقير الذي هو أعمّ من العجز عن البقرة ـ فيمن طاف طواف الزيارة وعليه طواف النساء، وهذا غير مفروض المسألة الذي هو من كان عليه طواف الزيارة، وإلحاق أحدهما بالآخر من غير موجب قياس فاسد)[1].

والحقّ ما ذكره قدس سره، إذ لا دليل على القول الأوّل ـ وهو : أنّ الكفّارة بدنة ومع العجز عنها يتخيّر بين البقرة والشاة ـ ولا على القول الثاني ـ وهو : أنّها بدنة ومع

(١) الجواهر ٢٠ : ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

ويجب التفريق بين الرجل والمرأة في حجّتهما، وفي المعادة إذا لم يكن معهما ثالث إلى أن يرجعا إلى نفس المحلّ الذي وقع فيه الجماع[١].

العجز عنها بقرة ومع العجز عنها شاة ـ فيكون القول الثالث هو المتعيّن، ويكون بدل البدنة شاة؛ لما رواه علي بن جعفر ـ في الصحيح ـ: «فمن رفث فعليه بدنة ينحرها، فإن لم يجد فشاة»[١].

ودعوى: أنّ الصحيحة تدلّ على أنّ الشاة مجزئة، فتكون البقرة مجزئة بالأولويّة؛ لأنّها أنفع من الشاة، ففي كلّ مورد وجبت فيه الشاة تجزئ البقرة بالأولويّة.

غير مسموعة؛ لأنّ الملاكات غير معلومة لدينا، والأولويّة غير ثابتة.

(١) يقع البحث تارةً في أصل وجوب التفريق بين الرجل والمرأة، وأُخرى في أنّ الوجوب هل هو مختصّ بحجّتهما الأُولى، أو يشمل الحجّة الثانية المعادة أيضاً؟ وثالثة في أنّ التفريق إنّما يكون واجباً إذا لم يكن معهما ثالث، ورابعة في أمد التفريق ونهايته، وخامسةً في أنّ وجوب الإعادة من قابل مختصّ بما إذا كان الجماع قبل المزدلفة، وسادسةً في أنّه وجوب يختصّ بما إذا سلكا نفس الطريق الذي ذهبا منه إلى أداء المناسك، وأمّا لو سلكا طريقاً آخر فلا يجب التفريق وإن اشتركا في الطريق.

أمّا أصل وجوب التفريق فقد ادّعى صاحب الجواهر ﷺ الإجماع عليه[٢]،

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ١٦.

(٢) الجواهر ٢٠: ٣٥٧.

.....

وفي الخلاف والغنية الإجماع عليه أيضاً[١]، وقال صاحب الجواهر: (ولا أجد فيه خلافاً محقّقاً وإن عبّر عنه في محكي النهاية والمبسوط والسرائر والمهذّب بلفظ «ينبغي» فإنّه يمكن إرادة الوجوب منه)[٢].

والدليل عليه عدّة نصوص تدلّ على وجوب التفريق بينهما، وسيأتي ذكرها عن قريب إن شاء الله (تعالى).

وأمّا البحث في اختصاص الحكم بوجوب التفريق بالحجّة الأُولى وعمومه للحجّة الثانية فقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ الروايات في ذلك متظافرة وإن كان مورد بعضها الحجّ الأوّل، وبعضها خاصّ بالحجّ الثاني، وبعضها تعرّض لكليهما[٣].

أقول: أمّا التي موردها التفريق في الحجّ الأوّل فهي رواية معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل مُحرم وقع على أهله، فقال: «... وإن لم يكن جاهلاً فإنّ عليه أن يسوق بدنة، ويفرق بينهما حتّى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وعليه الحجّ من قابل»[٤].

وأمّا التي موردها التفريق في الحجّ الثاني فرواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن رجل وقع على امرأته وهو مُحرم، قال: «... وإن لم يكن جاهلاً فعليه سوق بدنة وعليه الحجّ من قابل، فإذا انتهى إلى المكان الذي

---

(١) الخلاف ٢: ٣٦٨ ـ ٣٦٩، الغنية: ١٦٧.

(٢) الجواهر ٢٠: ٣٥٧.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٦٩.

(٤) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ٢.

.....

وقع بها فرّق محملاهما، فلم يجتمعا في خباء واحد، إلّا أن يكون معهما غيرهما، حتّى يبلغ الهدي محلّه»[١].

وأمّا التي موردها التفريق في كلتا الحجّتين فرواية زرارة، قال: سألته عن مُحرم غشي امرأته وهي مُحرمة ـ إلى أن قال ـ: «وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتّى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا» الحديث[٢].

وعلى أيّ حالٍ، فأصل الحكم بوجوب التفريق أمرٌ مسلّم عند المشهور بل عند الكلّ، وإن نسب إلى بعضهم الخلاف في الحجّة الأُولى حيث ذهب إلى اختصاص هذا الحكم بالحجّة الثانية، وقد عرفت ضعف هذا القول ممّا ذكرناه قريباً، فإنّ صحيحة زرارة تدلّ على وجوب التفريق بينهما في كلتا الحجّتين، فالروايات المتقدّمة تدلّ على أنّ الحكم بوجوب التفريق ثابت، وتدلّ على أنّه يعمّ كلتا الحجّتين.

ويمكن الاستدلال بما رواه سليمان بن خالد[٣] ونحوه[٤] أيضاً على لزوم التفريق بينهما في الحجّ الذي أحدثا فيه؛ لدلالة قوله عليه السلام في صحيحة سليمان بن خالد: «إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدي جميعاً،

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ١٢.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ٩.

(٣) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٤: ١.

(٤) لاحظ المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ١٤ و ١٥.

.....

ويفرّق بينهما حتّى يفرغا من المناسك، وحتّى يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا».

وأمّا البحث في أنّ وجوب التفريق هل يلزم إذا لم يكن معهما ثالث، أو أنّه لازم حتّى لو كان معهما ثالث، فالصحيح هو: أنّ التفريق بينهما إنّما يتحقّق بوجود شخص ثالثٍ بينهما، ويدلّ عليه قوله عليه السلام في ما رواه معاوية بن عمّار: «فإذا انتهى إلى المكان الذي وقع بها فرّق محملاهما، فلم يجتمعا في خباء واحد، إلّا أن يكون معهما غيرهما، حتّى يبلغ الهدي محلّه»[1]، فمعنى التفريق بينهما هو: أن لا يخلوان، وأن يكون معهما ثالث.

وأمّا البحث في أمد التفريق بينهما ونهايته فنقول:

إنّ الأخبار الواردة في المقام مختلفة:

(منها): ما دلّ على أنّ نهاية التفريق في الحجّ الأوّل الوصول إلى مكّة وفي الحجّ الثاني الإحلال، كرواية علي بن أبي حمزة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن مُحرم واقع أهله، قال: «قد أتى أمراً عظيماً»، قلت: أفتني، فقال: «استكرهها أو لم يستكرهها؟» قلت: أفتني فيهما جميعاً، قال: «إن كان استكرهها فعليه بدنتان، وإن لم يكن استكرهها فعليه بدنة وعليها بدنة، ويفترقان من المكان الذي كان فيه ما كان حتّى ينتهيا إلى مكّة، وعليهما الحجّ من قابل لابدّ منه»، قال: قلت: فإذا انتهيا إلى مكّة فهي امرأته كما كانت؟ فقال: «نعم هي امرأته كما هي، فإذا انتهيا إلى المكان الذي كان منهما ما كان افترقا حتّى يحلّا، فإذا أحلّا فقد انقضى

---

(١) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ١٢.

.....

عنهما، فإنّ أبي كان يقول ذلك»[١].

ويقع البحث تارةً في سندها واُخرى في دلالتها..

أمّا البحث في سندها فإنّها مخدوشة سنداً بعلي بن أبي حمزة، فالرواية ضعيفة، وهذا ما كنّا نعتقد به سابقاً، والآن نقول بوثاقته قبل انحرافه كما تقدّم توضيحه مراراً خلال البحث.

وأمّا البحث في دلالتها فإنّها تدلّ على أنّ نهاية التفريق في الحجّ الذي أحدثا فيه الوصول إلى مكّة، ونهايته في الحجّ الثاني الإحلال من الإحرام، ويحتمل كون المراد من الإحلال يوم النحر؛ لحلّية أغلب المحرّمات، ويحتمل الفراغ من جميع المناسك؛ لحلّية جميع ما حرم على المُحرم بالإحرام، والظاهر هو الثاني.

و(منها): ما دلّ على أنّ نهاية التفريق بلوغ الهدي محلّه، كصحيحة معاوية ابن عمّار المتقدّمة: «يفرّق بينهما، ولا يجتمعان في خباء، إلّا أن يكون معهما غيرهما، حتّى يبلغ الهدي محلّه»[٢]، وصحيحته الأُخرى[٣] التي هي بنفس المضمون.

و(منها): ما دلّ على أنّ نهاية التفريق تكون عند قضاء المناسك، كقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «ويفرّق بينهما حتّى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وعليه الحجّ من قابل»[٤]، وكقوله عليه السلام في

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٤: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم ٣: ٥.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ١٢.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ٢.

.....

صحيحة زرارة: «وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه، وعليهما بدنة، وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتّى يقضيا نسكهما»[1]، وكقوله عليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم: «ويفرّق بينه وبين أهله حتّى يقضيا المناسك، وحتّى يعودا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»[2].

و(منها): ما يستفاد منه أنّ نهاية التفريق إنّما تكون ببلوغ المكان الذي وقع فيه الجماع، كالأخبار المتقدّمة، أعني: صحيحة ابن عمّار وصحيحة زرارة وصحيحة ابن مسلم.

وهذا الاختلاف الذي وقع في الأخبار صار منشأً للاختلاف في الأقوال وتعدّدها:

القول الأوّل: إنّ نهاية التفريق في الحجّ الأوّل الوصول إلى مكّة، وفي الحجّ الثاني الإحلال؛ استناداً إلى رواية علي بن أبي حمزة.

القول الثاني: ما ذكره صاحب الحدائق وصاحب الرياض رحمهما الله: بأنّ الذي يقتضيه النظر في مقام الجمع بين هذه الأخبار حمل تعدّد هذه الغايات على تفاوت مراتب الفضل والاستحباب، فأعلاها الرجوع إلى موضع الخطيئة وإن أحلّا وقضيا المناسك قبله، ثمّ عند الانتهاء من جميع المناسك، ثمّ عند بلوغ الهدي محلّه الذي هو كناية عن الإحلال بذبح الهدي، ولكنّ الاحتياط يقتضي المصير إلى الالتزام بالمرتبة العليا ثمّ الوسطى سيّما في الحجّة الأُولى؛ لكثرة

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ٩.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ١٥.

.....

الأخبار الدالّة على ذلك واشتهارها[١].

القول الثالث: ما أفاده صاحب الجواهر قدس سره ـ بعد أن اعترض على القول المتقدّم ـ: بأنّ الذي يقتضيه النظر في النصوص بعد تقييد المفهوم في بعضها بالمنطوق في بعضها الآخر إن لم يكن إجماع هو كون الغاية العليا في الأداء والقضاء هي محلّ الخطيئة، فلابدّ من الأخذ بالعليا بعد تقييد المفهوم في بعضها بالمنطوق في بعضها الآخر، فتكون النتيجة: أنّ الغاية العليا وهي محلّ الخطيئة[٢].

وبعبارة أُخرى: أنّ مقتضى إطلاق مفهوم ما دلّ على أنّ نهاية التفريق هي بلوغ الهدي محلّه كصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة هو أنّ الرجل والمرأة إذا ذبحا الهدي ينتهي الحكم بوجوب افتراقهما ولهما أن يجتمعان سواء كانا في موضع الخطيئة أم لم يكونا فيه، فيقيّد هذا الإطلاق بمنطوق ما دلّ على أنّ التفريق يستمرّ إلى أن يبلغا موضع الخطيئة، وإلّا فلا ينتهي التفريق بينهما.

القول الرابع: ما ذهب إليه علي بن بابويه قدس سره من: أنّ نهاية التفريق في الأداء والقضاء إنّما تكون عند إتيانهما بجميع المناسك، وحينئذٍ يجوز لهما الاجتماع؛ لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «فرّق بينهما حتّى يقضيا نسكهما»، ولقوله عليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم: «ويفرّق بينه وبين أهله حتّى يقضيا المناسك»، ونحو ذلك[٣].

---

(١) الحدائق ١٥: ٣٧١، الرياض ٧: ٣٧٣.

(٢) الجواهر ٢٠: ٣٥٩.

(٣) حكي عنه في المختلف ٤: ١٦٨.

.....

واعترض عليه صاحب الجواهر ﷺ: بأنّ جملة من النصوص تدلّ على أنّ الغاية أكثر من ذلك[١].

القول الخامس: ما حكي عن أبي علي وابن زهرة ﷺ من: الإفتاء بالافتراق في الأداء حتّى بلوغهما محلّ الخطيئة وإن أحلّا قبله، وبالافتراق في القضاء حتّى بلوغ الهدي محلّه[٢].

ولعلّ دليلهما على ذلك هو: أنّ مقتضى الجمع بين النصوص هو الحكم بالافتراق إلى بلوغ محلّ الخطيئة، وقد قام الإجماع على أنّ الحكم بالتفريق في القضاء غايته بلوغ الهدي محلّه.

القول السادس: ما أفاده الأُستاذ الأعظم ﷺ[٣] من: أنّ الأخبار المعتبرة الواردة في المقام على ثلاث طوائف:

الأُولى: ما دلّ على أنّ الغاية قضاء المناسك والرجوع إلى مكان الخطيئة، كصحيحة زرارة ونحوها.

وهذه الطائفة مطلقة تشمل المكان الذي هو قبل أرض منى وبعده، يعني: الحاجّ لمّا يتوجّه من مكّة إلى عرفات يذهب إليها من طريق منى لاستحبابه شرعاً، فقد يقع منه الجماع قبل الوصول إلى منى وقد يقع منه بعد منى، أو يقع منه الجماع بعد الميقات إذا كان الحجّ إفراداً أحرم له من الميقات.

الثانية: ما دلّ على أنّ الغاية بلوغ الهدي محلّه، سواء وقع الجماع قبل

---

(١) الجواهر ٢٠: ٣٦٠.

(٢) حكي عن ابن الجنيد (أبي علي) في المختلف ٤: ١٦٨، وانظر الغنية: ١٦٧.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

.....

الوصول إلى منى أم بعده.

وهاتان الطائفتان متعارضتان بالإطلاق؛ لأنّ كلّاً منهما يدلّ على أنّ نهاية الافتراق بما ذكر فيه سواء تحقّق الآخر أم لا.

الثالثة: ما دلّ على أنّ الغاية يوم النفر ـ وهو اليوم الثاني عشر ـ إذا كان الجماع واقعاً قبل الوصول إلى منى، كصحيحة الحلبي: «ويفرّق بينهما حتّى ينفر الناس ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»، فإنّ الظاهر من هذا الكلام أنّ مكان الجماع كان قبل الوصول إلى منى.

إن قلت: إنّ قوله عليه السلام: «حتّى ينفر الناس» لا يدلّ على أنّ الجماع قد وقع قبل الوصول إلى منى.

قلت: إنّ الاستدلال على وقوع الجماع قبل الوصول إلى منى إنّما يتمّ بملاحظة مجموع قوله عليه السلام: «ويفرّق بينهما حتّى ينفر الناس ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»؛ إذ لو كان الجماع واقعاً في منى فلا وجه لقوله عليه السلام: «ويرجعا إلى المكان...»، فليس الاستدلال مستنداً على خصوص قوله عليه السلام: «حتّى ينفر الناس» كي يتّجه القول باحتمال وقوع الجماع في منى أيضاً، وعدم اختصاصه بما قبل الوصول إلى منى.

وعليه فالمستفاد من الطائفة الثالثة هو أنّ الجماع لو كان قبل الوصول إلى منى يُفرّق بينهما إلى يوم النفر وحتّى يرجعا إلى مكان وقوع الجماع. فتكون النسبة بين هذه الطائفة والطائفة الثانية العموم المطلق؛ لأنّ الطائفة الثالثة دلّت على أنّ نهاية الافتراق عند بلوغ الهدي محلّه سواء وقع الجماع قبل الوصول إلى منى أم بعد ذلك، فتخصّص إطلاق الطائفة الثانية بالطائفة الثالثة، ونتيجة ذلك

.....

هي: أنّ الجماع لو وقع قبل الوصول إلى منى تكون غاية التفريق يوم النفر والرجوع إلى مكان الجماع، ولو وقع بعد الوصول إلى منى تكون غاية التفريق بلوغ الهدي محلّه، أي: يوم النحر، وتكون نسبة الطائفة الثانية ـ بعد تخصيصها بالطائفة الثالثة ـ إلى الطائفة الأُولى العموم المطلق بعد أن كانت النسبة بينهما التباين قبل التخصيص بناءً على صحّة انقلاب النسبة؛ لأنّ مقتضى إطلاق الطائفة الأُولى أنّ الغاية قضاء المناسك والرجوع إلى المكان الذي وقع فيه الجماع سواء وقع قبل الوصول إلى منى أم بعده، فتكون نتيجة هذا الجمع هي: أنّ الجماع لو تحقّق قبل الوصول إلى منى فتكون غاية التفريق يوم النفر والرجوع إلى المكان الذي وقع فيه الجماع، كما إذا وقع في الطريق بين مكّة ومنى، ولو تحقّق بعد الوصول إلى منى فتكون غاية التفريق يوم النحر بعد بلوغ الهدي محلّه، كما إذا وقع الجماع في منى أو بعد تجاوزها في الطريق إلى عرفات.

وحيث إنّ سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) لا يرى تماميّة انقلاب النسبة، لذا ذهب إلى القول بتعارض الأخبار الواردة في المقام، وعليه فتصل النوبة بعد تساقطها إلى الأصل العملي، ومقتضاه الاقتصار على المتيقّن ـ أعني: الأقلّ ـ وهو هنا بلوغ الهدي محلّه[1].

وقد عرفت أنّ القول الأوّل ـ وهو التفصيل بين الحجّة الأُولى بأن تكون غاية التفريق فيها الوصول إلى مكّة وبين الحجّة الثانية بأن تكون غاية التفريق فيها الإحلال من إحرام الحجّ ـ فاسدٌ؛ لضعف مستنده، وهو رواية علي بن أبي حمزة.

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

.....

أقول: إنّ الذي ذكره الأُستاذ الأعظم ـ ونحن أيضاً قبلناه ـ كان مبنيّاً على ضعف سند الطائفة الأُولى من الروايات بعلي بن حمزة، وحيث عرفت وثاقته فيقع التعارض بينها، فإمّا أن نلتزم بأنّ اختلاف التحديد قرينة على اختلاف مراتب الحكم وإمّا أن نقول بمقالة سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه).

وأمّا القول الثاني ـ وهو ما ذهب إليه صاحب الحدائق والرياض ـ من حمل الأخبار الواردة في بيان غاية التفريق على تعدّد مراتب الفضل فأعلاها الرجوع إلى المكان الذي وقع فيه الجماع وأوسطها الفراغ من جميع أعمال الحجّ وأدناها عند الإحلال بذبح الهدي الذي هو المراد من بلوغ الهدي محلّه[1] ـ فقد اعترض عليه صاحب الجواهر: بأنّ الجمع الدلالي بين الأخبار موجود، ولا وجه لرفع اليد عن ظاهر الأخبار وحملها على الاستحباب، بل مقتضى حمل المطلق على المقيّد هو كون غاية التفريق الرجوع إلى محلّ الخطيئة[2].

وربّما يُقال: إنّ نفس اختلاف الأخبار الواردة في المقام قرينة على تعدّد مراتب الفضل، كما اختاره الماتن في باب الاستظهار، لكنّه لم يلتزم به في المقام.

بل ربّما يُقال أيضاً: إنّ نهاية الافتراق تكون عند بلوغ الهدي محلّه، وهذا هو المقدار الواجب، ويكون المكلّف مخيّراً بين أن يجعل نهاية الافتراق المرتبة العليا وهي الرجوع إلى محلّ الخطيئة، أو يجعلها المرتبة الوسطى وهي عند

---

(١) الحدائق ١٥: ٣٧١، الرياض ٧: ٣٧٣.

(٢) الجواهر ٢٠: ٣٥٩.

وإذا كان الجماع بعد تجاوزه من منى إلى عرفات لزم استمرار الفصل بينهما من ذلك المحلّ إلى وقت النحر بمنى(١).

الانتهاء من المناسك كلّها، وهذا الجمع أليق ممّا ذكره صاحبا الحدائق والرياض.

وكيف ما كان، فإنّ الجمع الدلالي الذي ذكره صاحب الجواهر ﷺ عند اعتراضه على القول الثاني متين بحسب الكبرى، إلّا أنّه لا ينطبق على المقام؛ لأنّ الظاهر أنّ كلّ حدّ من الحدود الثلاثة عنوان مستقلّ برأسه، وهو يُلغي غيره، فبلوغ محلّ الخطيئة ظاهر في عدم الاعتداد بغيره، وكذا الانتهاء من المناسك وبلوغ الهدي محلّه.

والحقّ في مقام تقريب حمل المطلق على المقيّد هو ما ذكره الأُستاذ الأعظم ﷺ، وبما قدّمناه ظهر الوجه في فساد سائر الأقوال، إلّا أنّك عرفت آنفاً أنّ هذا الحمل إنّما يتمّ بناءً على ضعف علي بن أبي حمزة، وأمّا بناءً على ثبوت وثاقته حال استقامته فالتعارض يستقرّ بين الروايات، فيكون الوجيه ما ذكره سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه).

(١) ظهر وجهه ممّا تقدّم، حيث قلنا: إنّ الجمع بين الأخبار الواردة في المقام ـ بناءً على صحّة انقلاب النسبة ـ يقتضي أن تكون غاية الافتراق بلوغ الهدي محلّه فيما إذا وقع الجماع بعد تجاوزه من منى إلى عرفات.

والحاصل: أنّ الفروض المتصوّرة لمكان وقوع الجماع ثلاثة:

الأُولى: أن يكون الجماع واقعاً قبل الوصول إلى منى، كما إذا جامع في

والأحوط استمرار الفصل إلى الفراغ من تمام أعمال الحجّ (١).

(مسألة ٢٢٢): إذا جامع المُحرم امرأته عالماً عامداً بعد الوقوف بالمزدلفة، فإن كان ذلك قبل طواف النساء وجبت عليه الكفّارة على النحو المتقدّم، ولكن لا تجب عليه الإعادة (٢).

مكّة أو في طريقه ما بين مكّة ومنى، ففي هذا الفرض تكون غاية التفريق بينهما يوم الثاني عشر من ذي الحجّة ـ وهو يوم النفر ـ إلى أن يرجعا إلى المكان الذي وقع فيه الجماع.

الثانية: أن يكون الجماع واقعاً بعد تجاوز منى في الطريق ما بين منى وعرفات، ففي هذا الفرض تكون غاية التفريق بينهما يوم العاشر من ذي الحجّة ـ وهو يوم النحر ـ وبعد بلوغ الهدي محلّه.

الثالثة: أن يكون الجماع واقعاً بعد الإحرام وقبل الوصول إلى مكّة، ففي هذا الفرض تكون غاية التفريق بينهما بعد الانتهاء من جميع المناسك والرجوع إلى المكان الذي وقع فيه الجماع، فالمنع يرتفع عند الوصول إلى ذلك المكان.

(١) وفاقاً لبعض الإطلاقات، وخروجاً عن محلّ الخلاف، والاحتياط طريق النجاة.

(٢) قد تقدّم البحث في حكم الجماع قبل الوقوف بالمزدلفة، والبحث في هذه المسألة متعرّض لحكم الجماع بعد الوقوف بالمزدلفة، والكلام فيها يقع في مقامين:

الأوّل: البحث في ثبوت الكفّارة عليه.

.....

وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ قيد «بما قبل المزدلفة» ليس من قيود ثبوت الكفّارة، فإنّ الكفّارة ثابتة سواء وقع الجماع قبل المزدلفة أم بعدها، وأنّ هذا القيد من قيود فساد الحجّ والإتيان به من قابل.

ويدلّ على وجوب الكفّارة جملة من الأخبار:

(منها): إطلاق صحيحة علي بن جعفر: «الرفث: جماع النساء... فمن رفث فعليه بدنة ينحرها، فإن لم يجد فشاة» الحديث[١].

و(منها): صحيحته الأُخرى: سألته عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمّداً، ما عليه؟ قال: «يطوف، وعليه بدنة»[٢].

و(منها): جملة من الأخبار تدلّ على ثبوت الكفّارة إذا وقع الجماع قبل طواف النساء، كرواية خالد بيّاع القلانس، وغيرها[٣].

و(منها): إطلاق صحيحة معاوية بن عمّار: سألته عن رجل مُحرم وقع على أهله فيما دون الفرج؟ قال: «عليه بدنة، وليس عليه الحجّ من قابل، وإن كانت المرأة تابعته على الجماع فعليها مثل ما عليه» الحديث[٤].

و(منها): صحيحته الأُخرى: سألته عن متمتّع وقع على أهله ولم يزر؟ قال: «ينحر جزوراً، وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه إن كان عالماً، وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه»[٥].

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ١٦.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٠: ٧.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٠: ١، ولاحظ روايات نفس الباب.

(٤) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٧: ١.

(٥) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٩: ١.

وكذلك إذا كان جماعه قبل الشوط الخامس من طواف النساء، وأمّا إذا كان بعده فلا كفّارة عليه أيضاً (١).

الثاني: البحث في فساد الحجّ إذا وقع الجماع بعد الوقوف بالمزدلفة.

فنقول: قد عرفت أنّ قيد «بما قبل المزدلفة» من قيود فساد الحجّ، ولم يرد دليل يثبت الفساد فيما إذا وقع الجماع بعد الوقوف بالمزدلفة، والأصل عدمه، وتدلّ علىٰ عدم الفساد بعض الأخبار:

(منها): صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا وقع الرجل بامرأته دون مزدلفة، أو قبل أن يأتي مزدلفة، فعليه الحجّ من قابل»(١)، فإنّ المتفاهم منها بحسب مفهومها أنّه إذا لم يجامع قبل المزدلفة لم يكن عليه الحجّ من قابل سواء جامع بعد المزدلفة أم لم يجامع، فإذا جامع بعد إتيانه مزدلفة وبعد انتهاء هذا الموقف فليس عليه الحجّ من قابل.

و(منها): صحيحته الأُخرى: سألته عن متمتّع وقع على أهله ولم يزر؟ قال: «ينحر جزوراً، وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه إن كان عالماً...»(٢)، بدعوى: أنّ خشية الفساد غير نفس الفساد، فتدلّ على صحّة حجّه.

(١) يقع البحث تارةً على وفق ما تقتضيه القاعدة، وأُخرى على وفق ما تقتضيه الأخبار الواردة في المقام.

أمّا القاعدة فمقتضاها ثبوت الكفّارة بما إذا وقع الجماع بعد الإحرام وقبل

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٩: ١.

.....

الإتيان بطواف النساء مطلقاً، وقد خرج من تحت العمومات والإطلاقات جواز الجماع بعد الانتهاء من طواف النساء، وحيث إنّ الجماع في مفروض المقام قد وقع قبل الانتهاء من طواف النساء، فالقاعدة تقتضي ثبوت الكفّارة؛ لوضوح أنّ الطواف اسم لمجموع الأشواط، والجماع سواء وقع بعد الشوط الخامس أو قبله يصدق أنّه جماع قبل الإتيان بالطواف.

وأمّا الأخبار الواردة في المقام فإنّ مقتضاها التفصيل بين وقوع الجماع قبل الشوط الخامس فتجب الكفّارة، وبين وقوعه بعده فلا شيء عليه لا الكفّارة ولا إعادة الحجّ من قابل، كمعتبرة حمران بن أعين[1]، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل كان عليه طواف النساء وحده، فطاف منه خمسة أشواط، ثمّ غمزه بطنه، فخاف أن يبدره، فخرج إلى منزله فنقض، ثمّ غشي جاريته، قال: «يغتسل، ثمّ يرجع، فيطوف بالبيت طوافين تمام ما كان قد بقي عليه من طوافه، ويستغفر الله ولا يعود، وإن كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثمّ خرج فغشي فقد أفسد حجّه وعليه بدنة، ويغتسل ثمّ يعود، فيطوف أُسبوعاً»[2].

وقد ناقش سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) في سندها من جهة حمران بن أعين، فإنّه لم يرد في حقّه توثيق، وذكر: أنّ ما ورد في مدحه وبيان جلالة قدره أعمّ من الوثاقة[3].

---

(١) أبو الحسن ـ وقيل: كنيته أبو حمزة ـ حمران بن أعين الشيباني الكوفي، مولى، تابعي. كان معاصراً للسجّاد والباقر والصادق عليهم السلام، وقد وردت كلمات كثيرة في مدحه.

(رجال الطوسي: ١٣٢ و ١٩٤، الخلاصة: ١٣٤ ـ ١٣٥، نقد الرجال ٢: ١٦١ ـ ١٦٢).

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١١: ١.

(٣) مصباح الناسك ١: ٤٣٦.

(مسألة ٢٢٣): من جامع امرأته عالماً عامداً في العمرة المفردة وجبت عليه الكفّارة على النحو المتقدّم، ولا تفسد عمرته إذا كان الجماع بعد السعي[١].

إلّا أنّ الحقّ هو: أنّ الرجل قد وردت في بيان شأنه وعلوّ مقامه روايات كثيرة، وهي وإن كان أكثرها ضعيفة السند، إلّا أنّ في المعتبرة منها كفاية في إثبات جلالة حمران.

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّه قد تقدّم في ترجمة أويس القرني حديث أسباط بن سالم، عن أبي الحسن موسى عليه السلام: أنّ حمران بن أعين من حواري محمّد بن علي وجعفر بن محمّد عليهما السلام[١].

وفي الفوائد الرجاليّة: (قال أبو غالب الزراري في رسالته: ... وكان حمران من أكابر مشايخ الشيعة المفضّلين الذين لا يشكّ فيهم، وكان أحد حملة القرآن، ومن يعدّ ويذكر اسمه في كتب القرّاء)[٢].

وقد ورد اسمه في رجال تفسير علي بن إبراهيم القمّي، وذلك في تفسير قوله (تعالى): ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾[٣]، وغيره[٤].

وعليه فلا وجه للخدشة في سند الرواية من جهة حمران بن أعين.

(١) لا خلاف بين الأعلام في ثبوت الكفّارة وفساد العمرة المفردة ولزوم إعادتها فيما إذا وقع الجماع قبل السعي، وقال صاحب الجواهر قدس سره: (بل يمكن

---

(١) معجم رجال الحديث ٧: ٢٧٣.

(٢) الفوائد الرجاليّة ١: ٢٢٧.

(٣) تفسير القمّي ١: ٩٩، والآية من سورة آل عمران ٣: ١٩.

(٤) لاحظ تفسير القمّي ١: ١٠٣ و ٢: ٤٠٢.

.....

تحصيل الإجماع عليه في العمرة المفردة التي حكي التصريح بها عن النهاية والمبسوط والمهذّب والسرائر والجامع)[١]. وفي المدارك: (هذا مذهب الأصحاب، لا أعلم فيه مخالفاً، بل ظاهر عبارة المنتهى أنّه موضع وفاق)[٢].

ويدلّ على ذلك جملة من الأخبار:

(منها): ما رواه بريد بن معاوية العجلي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل اعتمر عمرة مفردة، فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه، قال: «عليه بدنة؛ لفساد عمرته، وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر، فيخرج إلى بعض المواقيت، فيحرم بعمرة»[٣].

و(منها): ما رواه مسمع، عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يعتمر عمرة مفردة، ثمّ يطوف بالبيت طواف الفريضة، ثمّ يغشى أهله قبل أن يسعى بين الصفا والمروة، قال: «قد أفسد عمرته، وعليه بدنة، وعليه أن يقيم بمكّة حتّى يخرج الشهر الذي اعتمر فيه، ثمّ يخرج إلى الوقت الذي وقّته رسول الله صلى الله عليه وآله لأهله، فيحرم منه ويعتمر»[٤].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (لا خلاف في شيء من ذلك، والنصوص متظافرة)[٥].

وأمّا إذا وقع الجماع بعد السعي، فالبحث هنا يتناول أمرين:

---

(١) الجواهر ٢٠: ٣٨٠.

(٢) المدارك ٨: ٤٢٢.

(٣) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٢: ١.

(٤) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٢: ٢.

(٥) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٧٥.

.....

أحدهما: لا شبهة في ثبوت الكفّارة عليهما، بلا فرق بين وقوع الجماع قبل السعي أو بعده.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (قد تسالموا على ثبوت الكفّارة، ولكن لم يذكروا له دليلاً، والذي يمكن أن يستدلّ له ـ ولم أرَ مَن تعرّض إليه ـ صحيح علي بن جعفر الدالّ على وجوب البدنة قبل طواف النساء على الرجل إذا واقع امرأته قبل طواف النساء، ونحوه جميع الروايات الدالّة على ثبوت الكفّارة عليه قبل طواف النساء، فإنّه لم يرد في هذه الروايات طواف النساء للحجّ، بل موردها مطلق يشمل كلّ من عليه طواف النساء سواء في العمرة المفردة أم في الحجّ، بل يلتزم بوجوب الكفّارة إذا طاف ثلاثة أشواط ثمّ جامع، وبعدمها إذا جامع بعد خمسة أشواط كما في معتبرة حمران بن أعين، فإنّ المأخوذ في هذا الحكم من كان عليه طواف النساء، وهو مطلق باعتبار الحجّ والعمرة المفردة)[1].

والآخر: البحث في فساد عمرته المفردة بالجماع بعد السعي.

نسب العلّامة إلى ابن أبي عقيل الحكم بصحّة عمرته[2]، وهو ظاهر عبائر الشيخ في المبسوط والنهاية، حيث ذكر: أنّ من جامع امرأته وهو مُحرم بعمرة مقبولة قبل أن يفرغ من مناسكها فقد بطلت عمرته[3]، فإنّ الجماع بعد السعي جماع بعد الفراغ من مناسك العمرة المفردة، والتقصير إنّما هو للإحلال من إحرامها، فتكون العمرة صحيحة لو وقع الجماع بعد السعي. وهو مختار الشهيد في المسالك[4].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٢) وذلك في المختلف ٤: ١٧٣.

(٣) المبسوط ١: ٣٣٧، النهاية: ٢٣١.

(٤) المسالك ٢: ٤٨١.

.....

وقال صاحب المدارك قدس سره: (ولو كان الجماع في العمرة بعد السعي وقبل التقصير لم يفسد العمرة، ووجب البدنة في عمرة التمتّع قطعاً؛ لصحيحة معاوية ابن عمّار المتقدّمة وغيرها، وجزم الشارح وغيره بمساواة العمرة المفردة لها في ذلك، وهو محتاج إلى الدليل)[1].

ونحوه ما ذكره صاحب الحدائق قدس سره بعد عرض الأخبار، حيث قال: (وهذه الروايات ـ كما ترى ـ ظاهرة الدلالة في ما ذكره الشيخ من اختصاص الحكم المذكور بالعمرة المفردة، وظاهر كلام الأصحاب العموم لما لو كانت عمرة تمتّع أو مفردة، بل صرّح بذلك العلّامة في المختلف كما عرفت وغيره، ولم أقف له على دليل)[2].

أقول: إنّ الأخبار الواردة في صحّة العمرة فيما إذا وقع الجماع بعد السعي وقبل التقصير وإن كان موردها عمرة التمتّع، إلّا أنّنا لا نحتاج إلى نصّ خاصّ يدلّ على صحّة العمرة المفردة في الفرض المذكور؛ إذ في جريان الأصل لنفي ما يحتمل دخله في الصحّة غنىً وكفاية.

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره وجهاً للحكم بالصحّة، مفاده: أنّ عدم الفساد بعد السعي كان أمراً مغروساً في أذهان المتشرّعة، ولذا كانوا يسألون عن حكم الجماع قبل الانتهاء من السعي والطواف، فلو لم يكن عدم الفساد بعد السعي أمراً مسلّماً فيما بينهم وكان مشكوكاً عندهم، لسألوا عن حكم الجماع قبل السعي، وعليه فيمكن جعل الأخبار المتقدّمة دليلاً يستفاد منه الصحّة في المقام بلحاظ

---

(١) المدارك ٨: ٤٢٤.

(٢) الحدائق ١٥: ٣٨٩.

وأمّا إذا كان قبله بطلت عمرته أيضاً، ووجب عليه أن يقيم بمكّة إلى شهر آخر ثمّ يخرج إلى أحد المواقيت ويحرم منه للعمرة المعادة [١]، والأحوط إتمام العمرة الفاسدة أيضاً [٢].

سؤال السائل، فإنّ تقييده السؤال بقبل السعي يشعر أنّ ما بعد السعي غير مفسد للعمرة، وأنّ هذا الأمر معلوم لديهم ومفروغ عنه[١].

(١) ظهر وجهه ممّا تقدّم، ولاحظ رواية مسمع، عن أبي عبدالله عليه السلام[٢].

(٢) في المسألة خلاف، حيث ذهب جمع من الفقهاء إلى: عدم وجوب إتمام العمرة الفاسدة[٣]، وذهب آخرون ـ وذلك كالعلّامة قدس سره في القواعد والشهيدين قدس سرهما ـ إلى: الحكم بوجوب إتمامها[٤]، ومال إليه صاحب الجواهر قدس سره[٥].

وقد استدلّوا للحكم بوجوب إتمامها بوجوه:

الأوّل: أنّ الإتمام كان واجباً قبل طروّ الجماع في العمرة، وبعده نشكّ ببقاء الوجوب، والأصل بقاؤه[٦].

وفيه:

أوّلاً: قد حقّق في محلّه عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٧٨.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٢: ٢.

(٣) كالأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٢٤، والسيّد السند في المدارك ٨: ٤٢٣.

(٤) انظر: القواعد ١: ٤٦٩، الدروس ١: ٣٣٨، المسالك ٢: ٤٨١.

(٥) الجواهر ٢٠: ٣٨٤.

(٦) ذُكر هذا الدليل وما سيأتي بعده من أدلّة في الجواهر ٢٠: ٣٨٤.

.....

الكلّية ؛ لما حقّق في الأُصول من أنّ استصحاب بقاء المجعول معارض لاستصحاب عدم جعل الزائد دائماً .

وثانياً : أنّ المشكوك يغاير المتيقّن ، ومع تعدّد الموضوع لا مجال لجريان الاستصحاب ؛ لوضوح أنّ ما كان إتمامه واجباً هو الحجّ الصحيح ، وأمّا الحجّ الفاسد فلم يكن إتمامه واجباً كي يحكم ببقائه .

الثاني : أنّ الخروج من الإحرام يفتقر إلى محلّل كالتقصير والحلق ، فمادام لم يقصّر أو يحلق فهو باق على إحرامه ، فيلزمه إتمام عمرته .

وفيه :

أوّلاً : أنّ غاية ما يترتّب على هذا الوجه بقاؤه على إحرامه ، ولا يدلّ على ترتّب العقاب عند عدم إتمام عمرته .

وثانياً : أنّ وقوع الجماع أثناء عمرته يكشف عن فساد إحرامه وعمرته من الأوّل ؛ لأنّ العمرة عمل واحد ارتباطي ينحلّ ويفسد بنفس الجماع ، فلا يكون باقياً على إحرامه كي يحتاج إلى محلّل .

الثالث : أنّ ما ورد في الأخبار يشير إلى أنّ فساد العمرة كفساد الحجّ ، فكما أنّ فساد الحجّ لا ينافي وجوب الإتمام ، فكذلك فساد العمرة ، بل لعلّ ما ورد في الأخبار من الأمر بالبقاء في مكّة إلى دخول الشهر الآخر قرينة على لزوم مراعاة تلك العمرة كي لا يحصل بينها وبين العمرة الثانية اقتران ، وهذا يدلّ على صحّة العمرة التي وقع فيها الجماع ؛ ضرورة أنّ لزوم الفصل بين العمرتين مبنيّ على صحّة الأُولى ، بل قد تكون العمرة الأُولى هي الفرض والثانية عقوبة ؛ لما ورد في الأخبار الدالّة على أنّ الحجّة الأُولى تحسب له ، ويجب عليه إتمامها ، ويلزمه

.....

الحجّ من قابل عقوبة.

وبهذا يظهر أنّ وصف الحجّ والعمرة بالفساد ضربٌ من التجوّز، والمراد من هذا الإطلاق الفساد التنزيلي لا الاصطلاحي.

وقال صاحب الحدائق ـ وذلك عند تعرّضه لبيان وجوب إتمام العمرة وعدمه ـ: (إنّ وصف الحجّ بالفساد إنّما وقع في كلامهم لا في الأخبار، بل ظاهر الأخبار إنّما هو صحّته ووجوب إتمامه، وما أوقعه فيه من الجماع منجبر بالبدنة والإعادة من قابل)[١].

أقول: إنّ الفساد قد ورد في بعض الأخبار، كقوله في رواية أبي بصير: «ينبغي لأصحابه أن يجمعوا له ولا يفسدوا له حجّه»[٢]، وقوله في رواية سليمان ابن خالد: «والرفث فساد الحجّ»[٣]، وغيرهما[٤]، فقول صاحب الحدائق: (إنّ وصف الحجّ بالفساد إنّما وقع في كلامهم لا في الأخبار) في غير محلّه. هذا أوّلاً.

وثانياً: لا كلام لنا في أنّ المراد من فساد الحجّ هو الفساد المجازي لا الحقيقي، بمعنى: أنّ الفساد في الحجّ لا يُراد منه البطلان في نظر الشارع وعدم كونه مسقطاً للأمر المتعلّق به.

وقد صرنا إلى مخالفة الظاهر وقلنا بهذا القول لأجل القرينة الدالّة على ذلك والواردة في صحيحة زرارة، وكذا وجوب إتمام الحجّة الأُولى، فإنّ الأخبار تدلّ على ذلك أيضاً، كقوله عليه السلام: «وإن لم يكن جاهلاً فإنّ عليه أن يسوق بدنة،

---

(١) الحدائق ١٥: ٣٩٠.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١: ١.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ٨.

(٤) لاحظ: الوسائل كفّارات الاستمتاع ١١: ٢، مستدرك الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ٢.

(مسألة ٢٢٤): مَن أحلّ من إحرامه إذا جامع زوجته المحرمة وجبت الكفّارة على زوجته، وعلى الرجل أن يغرمها، والكفّارة بدنة[١].

ويفرّق بينهما حتّى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وعليه الحجّ من قابل»، وكلّ ذلك مفقودٌ فيما نحن فيه؛ إذ لم ترد قرينة في الأخبار تدلّ على أنّ عمرته الأُولى صحيحة وتحسب له كي نحمل الفساد عند إطلاقه على ضرب التجوّز والمسامحة، ولم يرد دليلٌ على وجوب إتمام عمرته كي نحكم بذلك.

وثالثاً: أنّ اعتبار الفصل بين العمرتين حكم تعبّديٌّ معتبرٌ بينهما، سواء كانتا صحيحتين أم كانت إحداهما فاسدة والأُخرى صحيحة.

والحاصل: أنّه لا دليل على وجوب إتمام عمرته إذا جامع في أثنائها، فله أن يرفع اليد عنها، ويجب عليه الانتظار إلى الشهر القادم كي يأتي بعمرة جديدة. نعم، الاحتياط بإتمام أعمال العمرة الأُولى حسن على كلّ حال.

(١) في المسألة فروع:

الأوّل: إذا كانت الزوجة مُحلّةً والزوج محرم فجامعها، تجب عليه الكفّارة دون الزوجة سواء كانت مكرهة أم مطاوعة؛ إذ المفروض أنّ الزوج قد جامع وهو محرم، فتثبت الكفّارة عليه، وأمّا الزوجة فهي غير محرمة، فلا موجب لثبوت الكفّارة عليها.

الثاني: إذا كان الزوج محلّاً والزوجة محرمة فجامعها، تجب عليها الكفّارة دون الزوج، وعلى الزوج أن يغرمها؛ للنصّ الخاصّ، وهو ما رواه أبو بصير، قال:

.....

قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ أحلّ من إحرامه ولم تحلّ امرأته فوقع عليها، قال: «عليها بدنة، يغرمها زوجها»[١].

والمستفاد منه ثلاثة أُمور: وجوب الكفّارة على الزوجة المحرمة، وأنّ الكفّارة بدنة، وأنّ الزوج يغرم كفّارة الزوجة.

والأُستاذ الأعظم قدس سره أخذ بإطلاق هذه الصحيحة من حيث كون المرأة مكرهة أو مطاوعة، وذكر قدس سره: عدم وجود مانع من التعبّد بها في المورد، والالتزام بوجوب الكفّارة على الزوجة وبغرامة الزوج لها، وقد مثّل للمقام بما إذا واقع المولى المُحلّ أَمَتهُ المحرمة[٢].

الثالث: أنّ الحكم بغرامة الزوج المحلّ الكفّارة الواجبة على الزوجة المحرمة، هل يختصّ بمن كان مُحرماً وأحلّ من إحرامه ثمّ واقع زوجته المحرمة كما هو مورد النصّ الخاصّ المتقدّم، أو يعمّ كلّ محلّ ولو كان مُحلّاً من أصله؟

أقول: حيث إنّ الحكم على خلاف القاعدة فلابدّ من الجمود عليه، ولا يمكن التعدّي منه إلى غيره، ولذا لو جامع الزوج المحلّ من أصله زوجته المحرمة وكانت مطاوعة له، فتجب عليها الكفّارة، وهي التي تغرمها لا الزوج، ولو استكرهها على الجماع فلا شيء عليها؛ لقوله عليه السلام: «وإن كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء»[٣]، ولعموم حديث الإكراه، ولا شيء على الزوج أيضاً؛ لكونه محلّاً من أصله حسب الفرض، ولعدم قيام دليل

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٥: ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٧٩.

(٣) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٤: ١.

(مسألة ٢٢٥): إذا جامع المحرم امرأته جهلاً أو نسياناً صحّت عمرته وحجّه، ولا تجب عليه الكفّارة، وهذا الحكم يجري في بقيّة المحرّمات الآتية التي توجب الكفّارة، بمعنى: أنّ ارتكاب أيّ عمل على المحرم لا يوجب الكفّارة إذا كان صدوره منه ناشئاً عن جهلٍ أو نسيانٍ [١].

على أنّ الإكراه على إطلاقه يقتضي ثبوت الكفّارة على المكرِه، وما ورد في إكراه الزوج الصائم زوجته الصائمة دليله خاصّ ورد في خصوص ذلك.

(١) إنّ عدم ترتّب الأحكام المتقدّمة في صورة الجهل لأجل ما ورد في الأخبار، كقوله عليه السلام: «إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما، ومضيا على حجّهما، وليس عليهما شيء»[١]، وكقوله عليه السلام: «أجاهل أو عالم؟»، قال: قلت: جاهل، قال: «يستغفر الله، ولا يعود، ولا شيء عليه»[٢]، وكقوله عليه السلام: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء»[٣]، ونحوه ما رواه زرارة وأبي بصير جميعاً، قالا: سألنا أبا جعفر عليه السلام عن الرجل أتى أهله في شهر رمضان ـ أو أتى أهله وهو مُحرم ـ وهو لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له، قال: «ليس عليه شيء»[٤]، ويدلّ عليه أيضاً قوله عليه السلام في صحيحة عبد الصمد بن بشير: «... أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه...»[٥]، وغيره من الأخبار الدالّة على عدم وجوب شيء عليه.

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٢: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٢: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٢: ٣.

(٤) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٢: ٤.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٥: ٣.

.....

ودعوى: عدم صحّة التمسّك بحديث الرفع لإثبات صحّة عمرته المفردة فيما إذا جامع قبل السعي جهلاً بعد عدم شمول الأخبار المتقدّمة لها، ولذا لا يستند إليه في الحكم بصحّة صلاة من أحدث قاطعاً ولو جهلاً؛ لكونه من الأدلّة النافية التي لا مسرح لها في مقام إثبات صحّة الفاقد للشرط أو الواجد للمانع.

مردودة: بما ذكره السيّدان العلمان[1] من: أنّ الكبرى تامّة، إلّا أنّها لا تنطبق على المقام؛ لدلالة الأخبار على ثبوت الكفّارة (البدنة) لفساد العمرة، فلو رفع الحديث الآثار المترتّبة على الفعل المنافي من الكفّارة ونحوها يرتفع الفساد أيضاً؛ لارتفاع اللازم بارتفاع الملزوم، والفساد الذي يثبت بحديث الرفع هو الفساد الذي يوجب الكفّارة لا مطلق الفساد.

وممّا ذكرنا يظهر فساد ما قد يقال من: أنّا نسلّم أنّ المستفاد من الأخبار وجوب البدنة لفساد العمرة، وغاية ما يستفاد منها أنّ علّة وجوب البدنة هو فساد العمرة، لكن إذا ارتفع وجوب الكفّارة فأيّ دليل يدلّ على ارتفاع الفساد؟! فإنّ ارتفاع وجوب البدنة عن الجاهل لا يدلّ على ارتفاع الفساد، بل يستفاد أنّ الملازمة المذكورة مختصّة بصورة العلم.

وأمّا في صورة النسيان فلما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: في المُحرم يأتي أهله ناسياً، قال: «لا شيء عليه، إنّما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناسٍ»[2].

---

(١) لاحظ: المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨١، مصباح الناسك ١: ٤٤٢.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٢: ٧.

ويستثنى من ذلك موارد:

١ ـ ما إذا نسي الطواف في الحجّ وواقع أهله، أو نسي شيئاً من السعي في عمرة التمتّع وجامع أهله، أو قلّم أظفاره بزعم أنّه محلّ فأحلّ لاعتقاده الفراغ من السعي، وما إذا أتى أهله بعد السعي وقبل التقصير جاهلاً بالحكم.

٢ ـ مَن أمرّ يده على رأسه أو لحيته عبثاً فسقطت شعرة أو شعرتان.

٣ ـ ما إذا دهن عن جهل.

ويأتي جميع ذلك في محالّها[1].

---

(١) سيأتي البحث في ذلك عند تعرّض المانن ﷺ لها إن شاء الله (تعالى).

٣ ـ تقبيل النساء

(مسألة ٢٢٦): لا يجوز للمحرم تقبيل زوجته عن شهوة، فلو قبّلها وخرج منه المني فعليه كفّارة بدنة أو جزور، وكذلك إذا لم يخرج منه المني على الأحوط[١].

---

(١) يقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في الحكم التكليفي، ويقع الكلام فيه تارةً في حرمة تقبيل الزوجة عن شهوة، وأُخرى في حرمة تقبيلها لا عن شهوة.

أمّا تقبيل الزوجة عن شهوة حال الإحرام فلا شبهة في حرمته؛ لوجوه:

الأوّل: أنّ المستفاد من الأخبار الواردة في كيفيّة الإحرام حرمة مطلق الاستمتاع، كقوله عليه السلام: «أحرم لك شعري ولحمي ودمي وعظامي ومخّي وعصبي من النساء والثياب والطيب»[١]، فإنّه يدلّ على حرمة مطلق الاستمتاع بجميع أعضائه، وعدم اختصاصها بالعضو الخاصّ، فجميع ما يستمتع به حرام، لا خصوص الجماع المختصّ ببعض الأعضاء، بل الإحرام يجري بالنسبة إلى جميع الأعضاء. وهو عمدة ما تمسّك به الأُستاذ الأعظم قدس سره وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[٢].

وهذا الوجه غير تامّ؛ لأنّ دلالة الأخبار الواردة في كيفيّة الإحرام كصحيحة معاوية بن عمّار وغيرها على المدّعى مخدوشة؛ لعدم معلوميّة معنى

---

(١) الوسائل الإحرام ١٦: ١.

(٢) لاحظ: المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٢، مصباح الناسك ١: ٤٤٤.

.....

إحرام الشعر واللحم والدم والعظام والمخّ والعصب من النساء والثياب والطيب. وغاية ما تدلّ عليه هو حرمة وطي النساء ولبس الثوب واستعمال الطيب لا أكثر من ذلك.

الثاني: أنّ صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ وهي بلفظ: قال: سألته عن المُحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته ـ إلى أن قال ـ قلت: المُحرم يضع يده بشهوة، قال: «يهريق دم شاة»، قلت: فإن قبّل؟ قال: «هذا أشدّ، ينحر بدنة»[1] ـ تدلّ على حرمة التقبيل ولو لم يكن عن شهوة، كما تمسّك به السيّد الأُستاذ دام ظله وغيره.

وفيه: أنّ هذه الرواية ليست في مقام بيان الحكم التكليفي إلّا على القول بالتلازم بين وجوب الكفّارة وبين الحرمة التكليفيّة، وهو أوّل الكلام.

الثالث: ما ذكره السيّد الأُستاذ دام ظله من: أنّ ما يدلّ على حرمة التقبيل ولو لم يكن عن شهوة أمران:

أحدهما: المطلقات الواردة في المقام، كرواية معاوية بن عمّار، ونحوها رواية زرارة، ورواية الحلبي، ورواية علي بن أبي حمزة.

والآخر: رواية أبي سيّار، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «يا أبا سيّار، إنّ حال المحرم ضيّقة، فمن قبّل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة، ومَنْ قبّل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر ربّه» الحديث[2].

ولا يخفى أنّ تماميّة الاستدلال بهذه الأخبار المطلقة متوقّفة على ثبوت

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٨: ١.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٢٤ ـ ١٢٥، ولاحظ الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٨: ١ ـ ٤ و ٧.

.....

الملازمة بين وجوب الكفّارة والحرمة؛ لأنّها واردة في بيان وجوب الكفّارة، ولا تعرّض لها لبيان الحكم التكليفي.

وقد أنكر البعض ثبوت الملازمة بينهما؛ إذ في موارد التظليل من باب الاضطرار لا يكون التظليل محرّماً، ومع ذلك تثبت الكفّارة. إذاً فثبوت الكفّارة لا يدلّ على الحرمة.

إلّا أنّ هذا غير صحيح؛ إذ المفروض كونه مضطرّاً؛ فلا يكون التظليل محرّماً بالعنوان الثانوي، ولكن لو كان بالعنوان الأوّلي فلا ريب في ثبوت الملازمة، فإذا ثبت كفّارة على شيء فهو يدلّ علىٰ عدم جواز ارتكابه بالعنوان الأوّلي.

إلّا أن يناقش فيه أيضاً بأن يُقال: إنّ ثبوت الكفّارة لا يدلّ على الحرمة ولو بعنوان أوّلي، فإنّ تأخير قضاء الصوم من شهر رمضان يوجب الكفّارة، مع أنّه جائز، وربّما يكون المقام من هذا القبيل.

وأمّا رواية أبي سيّار فإنّها تدلّ على الحرمة فيما إذا قبّل زوجته عن شهوة فأمنى، فلا تشمل التقبيل بلا إنزال.

وقد خدش صاحب المدارك ﷺ في سندها[1]، وعبّر عنها صاحب الجواهر ﷺ بالحسنة أو بالصحيحة[2]، وكذا عبّر عنها الأُستاذ الأعظم ﷺ بالصحيحة[3]، والحقّ: أنّها تامّة السند، فمسمع قد وثّقه الحسن بن فضّال[4] على

---

(١) المدارك ٨: ٤٢٨.

(٢) الجواهر ١٨: ٣٠٣ و ٢٠: ٣٩٠.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٣.

(٤) أبو محمّد الحسن بن علي بن فضّال الكوفي، كان فطحيّاً يقول بإمامة عبد الله بن جعفر، ثمّ رجع إلى ←

.....

ما حكاه الكشّي عنه[١].

وممّا ذكرنا ظهر ما نسب إلى بعض من أنّه لم يثبت عنده له مدح معتدّ به.

فتلخّص: أنّ رواية مسمع وإن كانت تامّة من حيث السند، إلّا أنّها أجنبيّة عن المقام دلالةً.

الرابع: التمسّك بما رواه أبان بن عثمان[٢]، عن الحسين بن حمّاد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم يُقبِّل اُمّه، قال: «لا بأس، هذه قبلة رحمة، إنّما تُكره قبلة الشهوة»[٣].

بتقريب: أنّ التقبيل عن شهوة ينحصر في مورد غير المحارم، وله فردان، أحدهما: الزوجة، والآخر: الأجنبيّة، فيكون قوله عليه السلام: «إنّما تكره قبلة الشهوة» ناظراً إلى الزوجة والأجنبيّة، وحيث إنّ الكراهة ظاهرة في المعنى اللغوي الظاهر في التحريم إذا لم يوجد ما يدلّ على خلافه، بعد تسليم عدم كون المراد من

← إمامة أبي الحسن عليه السلام عند موته، ومات سنة ٢٢٤ هـ، يعدّ من أصحاب الرضا عليه السلام، وهو ثقة، وله عدّة كتب.

(رجال النجاشي: ٣٤ـ٣٦، رجال الطوسي: ٣٥٤، منتهى المقال ٢: ٤٢٧ـ ٣٣٤، معجم رجال الحديث ٦: ٤٨ـ٥٧ و ٨٧).

(١) رجال الكشي ٢: ٥٩٨.

(٢) أبان بن عثمان الأحمر البجلي مولاهم، أصله كوفي، سكن البصرة، وقد أخذ عنه أهلها: أبو عبيدة معمّر بن المثنّى، وأبو عبد الله محمّد بن سلام. روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام، وله كتاب كبير. وقد عدّه العلّامة فطحيّاً، وخطّأه السيّد الخوئي وقال: إنّه من سهو قلمه الشريف، ثمّ وثّقه.

(رجال النجاشي: ١٣، الفهرست: ٤٧ـ ٤٩، الخلاصة: ٧٤، معجم رجال الحديث ١: ١٢٧ و ١٢٨ و ١٣٠ و ١٤٣ـ ١٥٤).

(٣) الوسائل كفّارات الإحرام ١٨: ٥.

.....

الكراهة المعنى المصطلح؛ لوضوح أنّه اصطلاح حادث عند الفقهاء، وغير معهود في لسان الأخبار، فتكون الرواية تامّة الدلالة على حرمة تقبيل الزوجة عن شهوة حال الإحرام.

لكنّ الكراهة ظاهرة في المعنى المصطلح في زماننا هذا، فلا ندري أنّه يكون مستعملاً في زمان المعصوم، فبالاستصحاب القهقرى نثبت أنّ الكراهة ظاهرة بالمعنى المصطلح في زمان صدور الخبر، وعلى هذا فلا يتمّ الاستدلال بها.

هذا بحسب الدلالة، وأمّا بحسب السند فإنّها ضعيفة سنداً.

الخامس: ما سيأتي من أنّ الأُستاذ الأعظم دام ظله ذكره بعنوان التأييد، وذلك من: أنّ المستفاد من الأخبار الواردة في النظر إلى المرأة عن شهوة يستفاد منها حرمة جميع أنواع الاستمتاع، فإذا كان النظر الذي هو أقلّ أفراد الاستمتاع بالنساء محرّماً، فيكون غيره محرّماً بالأولويّة القطعيّة[1].

ربّما يُقال: إنّ ملاكات الأحكام غير معلومة عندنا، فكيف يتعدّى من النظر عن شهوة إلى التقبيل عن شهوة؟

والجواب: أنّ الأولويّة ليس معناها التمسّك بالملاك والكشف عنه، بل هي راجعة إلى دلالة اللفظ عن هذا المعنى بالفهم العرفي.

السادس: التمسّك بصحيحة سعيد الأعرج: أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يُنزل المرأة من المحمل، فيضمّها إليه وهو محرم، فقال: «لا بأس، إلّا أن يتعمّد، وهو أحقّ أن ينزلها من غيره»[2].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٢.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ١٣: ٢.

.....

بتقريب: أنّ الزوج إذا كان لا يجوز له إنزال زوجته من المحمل وضمّها إليه بشهوة وهو محرم، فلا يجوز له تقبيلها عن شهوة حال الإحرام بالأولويّة القطعيّة.

أقول: إنّ العرف يفهم من منع الزوج ضمّ زوجته بشهوة حال الإحرام أنّ الزوج ممنوع من تقبيلها بشهوة أيضاً، فيبقى التقبيل بلا شهوة بلا دليل يدلّ على حرمته.

السابع: التمسّك بالارتكاز المتشرّعي، كما عليه سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه)[1].

وفيه: أنّ القدر المتيقّن منه تقبيل الزوج زوجته عن شهوة.

أضف إليه: أنّ الارتكاز المتشرّعي والسيرة المتشرّعيّة كاشفيّتهما عن حكم الشارع مورد نقاش عندي، فإنّه من المحتمل القوي أن تكونا مستندتين إلى الفتاوى.

الثامن: الاستدلال بجملة من الأخبار، كما عن سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[2]:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: رجل نسي طواف النساء حتّى رجع إلى أهله، قال: «يأمر من يقضي عنه إن لم يحجّ، فإنّه لا تحلّ له النساء حتّى يطوف بالبيت»[3].

و(منها): ما رواه منصور بن حازم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل رمى وحلق، أيأكل شيئاً فيه صفرة؟ قال: «لا، حتّى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة، ثمّ قد حلّ له كلّ شيء إلّا النساء، حتّى يطوف بالبيت طوافاً آخر، ثمّ قد

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٤٥.

(٢) لاحظ المصدر المتقدّم.

(٣) الوسائل الطواف ٥٨: ٨.

.....

حلّ له النساء»[١].

و(منها): ما رواه عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اعلم أنّك إذا حلقت رأسك فقد حلّ لك كلّ شيء، إلّا النساء والطيب»[٢].

و(منها): ما رواه إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المتمتّع إذا حلق رأسه، ما يحلّ له؟ فقال: «كلّ شيء، إلّا النساء»[٣].

و(منها): ما رواه سعيد بن يسار[٤]، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام، عن المتمتّع، قلت: إذا حلق رأسه يطليه بالحنّاء؟ قال: «نعم، الحنّاء والثياب والطيب وكلّ شيء إلّا النساء»، ردّدها عليَّ مرّتين أو ثلاثاً[٥].

و(منها): ما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لولا ما مَنَّ الله (عزّ وجلّ) على الناس من طواف النساء لرجع الرجل إلى أهله وليس يحلّ له أهله»[٦].

و(منها): ما رواه الحسين بن علوان[٧]، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليهم السلام:

---

(١) الوسائل الحلق والتقصير ١٣: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم الحلق والتقصير ١٣: ٤.

(٣) المصدر المتقدّم الحلق والتقصير ١٣: ٨.

(٤) سعيد بن يسار الحنّاط الضبيعي أو الضُبَعي، مولاهم، كوفي، روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام، ثقة، له كتاب.
(رجال النجاشي: ١٨١، رجال الطوسي: ٢١٣، نقد الرجال ٢: ٣٣٠ ـ ٣٣١، معجم رجال الحديث ٩: ١٤٩ ـ ١٥١).

(٥) الوسائل الحلق والتقصير ١٣: ٧.

(٦) المصدر المتقدّم الطواف ٢: ٢.

(٧) أبو محمّد الحسين بن علوان الكلبي، مولاهم، كوفي، وهو ثقة، روى عن الصادق عليه السلام هو وأخوه ←

.....

أنّه كان يقول: «إذا رميت جمرة العقبة فقد حلّ لك كلّ شيء حرم عليك، إلّا النساء»[١].

و(منها): ما رواه محمّد بن حمران، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحاجّ غير المتمتّع يوم النحر ما يحلّ له؟ قال: «كلّ شيء، إلّا النساء»، وعن المتمتّع ما يحلّ له يوم النحر؟ قال: «كلّ شيء، إلّا النساء والطيب»[٢].

و(منها): ما رواه جميل، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المتمتّع ما يحلّ له إذا حلق رأسه؟ قال: «كلّ شيء، إلّا النساء والطيب»، قلت: فالمفرد؟ قال: «كلّ شيء إلّا النساء»، ثمّ قال: «وإنّ عمر يقول: الطيب، ولا نرى ذلك شيئاً»[٣].

وتقريب الاستدلال بهذه الأخبار هو: أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم، فيحرم مطلق الاستمتاع بالنساء ولو بالتقبيل[٤].

وفيه: أنّ المتفاهم عرفاً أنّ الإطلاقات منصرفة إلى خصوص الجماع.

وقد أورد سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) على نفسه: بأنّ الاستدلال بهذه الأخبار غير تامّ؛ إذ المستفاد منها أنّ كلّ فعل يكون حراماً على المحرم يصير حلالاً عليه، إلّا الفعل الحرام المتعلّق بالنساء، وكون التقبيل عن شهوة حراماً

←الحسن، وقال ابن عقدة: (إنّ الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا).

(رجال النجاشي: ٥٢، الفهرست: ١٤١، نقد الرجال ٢: ١٠٣ ـ ١٠٤، معجم رجال الحديث ٧: ٣٤ـ٣٧).

(١) الوسائل الحلق والتقصير ١٣: ١١.

(٢) المصدر المتقدّم الحلق والتقصير ١٤: ١.

(٣) المصدر المتقدّم الحلق والتقصير ١٤: ٤.

(٤) مصباح الناسك ١: ٤٤٤.

.....

عليه أوّل الكلام[١].

وبعبارة أُخرى: أنّ هذه الأخبار ليست في مقام بيان ما يحرم على المكلّف بالإحرام كي يتمسّك بالإطلاق، بل في مقام بيان ما يحلّ للمكلّف بعد الحلق والتقصير.

فتحصّل ممّا تقدّم أمران:

الأوّل: أنّ تقبيل الزوج زوجته عن شهوة حال الإحرام حرام عليه تكليفاً.

الثاني: أنّ تقبيله لها من دون شهوة حال الإحرام لا دليل على حرمته تكليفاً.

هذا تمام البحث في المقام الأوّل المتكفّل ببيان الحكم التكليفي.

المقام الثاني: في الحكم الوضعي، بمعنى: وجوب الكفّارة.

فنقول: يقع الكلام تارةً في كفّارة تقبيل الزوجة عن شهوة من دون خروج المني، وأُخرى مع خروج المني، وثالثة: في كفّارة تقبيله لها من دون شهوة.

أمّا تقبيل الزوجة عن شهوة حال الإحرام من دون خروج المني، فقد ورد في بعض الأخبار أنّها بدنة، كصحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن المُحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته ـ إلى أن قال ـ قلت: المُحرم يضع يده بشهوة، قال: «يهريق دم شاة»، قلت: فإن قبّل؟ قال: «هذا أشدّ، ينحر بدنة»[٢]، إلّا أنّه قد ورد في بعضها الآخر أنّ الكفّارة جزور فيما إذا أمنى، كصحيحة مسمع أبي سيّار، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «يا أبا سيّار، إنّ حال

(١) مصباح الناسك ١: ٤٤٤.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٨: ١.

.....

المُحرم ضيّقة، فمن قبّل امرأته على غير شهوة وهو مُحرم فعليه دم شاة، ومَن قبّل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر ربّه» الحديث[١]، فتكون هذه الصحيحة مقيّدة لإطلاق صحيحة الحلبي المتقدّمة، وتكون النتيجة: أنّ الكفّارة تكون واجبة للتقبيل عن شهوة إذا أمنى، وأمّا إذا لم يمن فلا شيء عليه.

وظاهر المتن الحكم بالتخيير بين البدنة والجزور، وهو في غير محلّه؛ لأنّ البدنة والجزور ليسا متغايرين، بل هما إسمان لشيءٍ واحد، والتسمية بهذه الطريقة إنّما هي بلحاظ الأوصاف، فإنّ الجزور يطلق عليه بدنة؛ لكونه سميناً وكبير الجثّة[٢]، وهذا الذي ذكرناه من كون البدنة والجزور اسمين لحيوان واحد يستفاد من الروايات ومن نفس كلمات الأُستاذ الأعظم دام ظلّه أيضاً.

وبهذا يظهر أنّ الاعتراض الذي ذكره سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[٣] على ما

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٨: ٣.

(٢) يستفاد من مجموع ما ذكره ابن منظور في مادّة (بدن): أنّ البدنَ من الجسد خصّ به أعضاء الجزور، ويقال: رجلٌ بادنٌ، أي: سمين جسيم، والأُنثى بادنٌ وبادنةٌ، والجمع بُدْنٌ، وبَدُنْتُ، أي: سَمِنْتُ وضَخُمْتُ، والبَدْنة ناقةٌ أو بقرة تنحر بمكّة، سُمِّيت بذلك لأنّهم كانوا يُسَمِّنونها، والجمع بُدُنٌ وبُدْنٌ، والبَدَنة تُسمّى بذلك لعظمها وضخامتها. (لسان العرب ١: ٣٤٥ـ٣٤٦).

وذكر في مادّة (جزر): أنّ الجَزُور يقع على الذكر والأُنثى، وهو يؤنّث لأنّ اللفظة مؤنّثة، تقول: هذه الجزور، وإن أردت ذَكَراً. (المصدر المتقدّم ٢: ٢٧١).

وذكر الطريحي: أنّ في حديث الباقر عليه السلام: «أنّه كان بادناً»، البَادِنُ، والبَدِينُ: الجسيم، ورجُلٌ بَادِنٌ، أي: سمينٌ ضَخْم.

والبُدُنُ: بالضمّ: جمعُ بَدَنةٍ، كَقَصَبة، وتُجمع على بَدَنَات، كَقَصَبات، سُمِّيت بذلك لِعِظَم بَدَنِها وسِمَنها، وتقع على الجمل والناقة والبَقَرة عند جُمهور أهل اللغة وبعض الفقهاء، وخَصّها جماعةٌ بالإبل. (مجمع البحرين ١: ١٦٦).

(٣) مصباح الناسك ١: ٤٤٦.

.....

ورد في المتن إنّما يتمّ بناءً على ما يتوهّم من ظاهر العبارة، وليس الأمر كذلك كما عرفت.

فتلخّص إلى هنا: أنّ التقبيل عن شهوة من غير إمناء لا يوجب الكفّارة، وأنّها واجبة فيما إذا قبّل عن شهوة وأمنى.

إن قلت: إنّ هذا الجمع مستلزم لأن يكون التقبيل من غير شهوة أسوأ حالاً من التقبيل عن شهوة؛ إذ الأوّل فيه كفّارة وهي شاة، فكيف يكون الثاني لا شيء عليه؟

قلت: إنّ ما ذكرناه إنّما هو مقتضى الفنّ والصناعة، وأمّا بحسب الفتوى فهل يمكن الالتزام بذلك أو لا؟ سيأتي ـ إن شاء الله (تعالى) ـ التحقيق في ذلك.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ النسبة بين صحيحة الحلبي وصحيحة مسمع العموم المطلق؛ إذ صحيحة الحلبي تدلّ على أنّ التقبيل عن شهوة موجب للبدنة مطلقاً سواء أمنى أم لا، وصحيحة مسمع تدلّ على أنّ التقبيل عن شهوة مع الإمناء موجب للجزور.

ومن هنا وقع البحث في خصوص المقام في حمل المطلق على المقيّد بعد كون أصل الكبرى مسلّماً فيما بينهم، وهو حمل المطلق على المقيّد، حيث ذهب المحقّق في الشرائع[1] وغيره إلى: الأخذ بالمطلق، ولذا حكم بأنّ التقبيل موجب للجزور والبدنة سواء أمنى أم لا، وذهب جمع من الفقهاء إلى: حمل المطلق على المقيّد.

وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) اعتقد أنّ صحيحة مسمع واردة فيمن قبّل امرأته

---

(١) الشرائع ١: ٢٢٦.

.....

عن شهوة وخرج منه المني، وصحيحة الحلبي واردة فيمن قبّل زوجته ولم يخرج منه المني، ولذا أفتى بأنّ عليه جزوراً ويستغفر فيما إذا قبّل الرجل زوجته عن شهوة وخرج منه المني، وأمّا إذا لم يمن فكفّارته بدنة[١].

وقد عرفت أنّ ما ذكره (دام ظلّه) مبنيّ على تعدّد وتغاير الجزور والبدنة، وهو في غير محلّه؛ إذ هما شيءٌ واحد كما عرفت.

وحينئذٍ يدور الأمر بين الأخذ بالمطلق وترفع اليد عن ظاهر الإمناء في التقييد، وبين حمل المطلق على المقيّد كما عن سلّار وابن سعيد[٢] وبعض المعاصرين في كتابه تهذيب المناسك[٣].

وقال الأُستاذ الأعظم دام ظله: (إنّ حمل المطلق على المقيّد وإن كان ممّا يقتضيه القاعدة، إلّا أنّ التقييد في المقام بعيد جدّاً؛ لأمرين:

أحدهما: أنّ خروج المني بمجرّد التقبيل عن شهوة نادر جدّاً، فحمل الرواية على هذه الصورة حمل على الفرد النادر)[٤].

وأُورد عليه بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ ترتّب الإنزال على التقبيل واللمس عن شهوة ليس أمراً نادراً عند الشباب.

وفساد هذا الوجه واضحٌ؛ إذ خروج المني وترتّب الإنزال الفعلي على

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٤٥.

(٢) حكي عنهما في الجواهر ٢٠: ٣٩٠.

(٣) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢: ٢٦١.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٣.

.....

التقبيل عن شهوة نادر جدّاً حتّى عند الشباب[١].

الوجه الثاني: أنّ التقييد بعنوان واحد وإن كان مفضياً لاختصاص الحكم بفرد نادر إلّا أنّه ليس بقبيح، والقبيح هو أن يكون التخصيص بالأفراد موجباً لخروج أغلبهم من تحت العامّ.

وفيه: أنّ البيان المتقدّم تامّ بحسب الكبرى، غاية الأمر مورده ما إذا كان الملحوظ موضوعاً حين الجعل هو العناوين لا الأفراد، فمثلاً لو لوحظ عنوان العالم لوجوب الإكرام فيكون تحته عناوين خاصّة كالفقيه والنحوي والكيميائي وغيرها، فلو قال (إلّا النحوي) وكانت أفراد هذا العنوان أكثر بمراتب من أفراد العناوين الأُخرى، فالتخصيص بمثل ذلك لا يكون قادحاً، وهكذا لو قال (قتلت جميع من في العسكر إلّا بني تميم) وكان عدد القبائل التي في العسكر عشرين قبيلة عددهم لا يساوي نصف عدد أفراد قبيلة بني تميم التي في العسكر، فلا يكون هذا النحو من التخصيص قبيحاً.

وأمّا لو كان الملحوظ موضوعاً الأفراد لا العناوين، فلا ريب في أنّ التخصيص بعنوان واحد لا ينفع في تصحيح تخصيص الأكثر، كما إذا قال: (من قتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنّم خالداً فيها) فالملحوظ الأفراد، فإذا قال: (إلّا من لم يطعني منهم) فإنّ هذا التخصيص وإن كان بالعنوان، ولكن لو أخرج الجميع بعنوان واحد لم يبق تحت العامّ إلّا فرد واحد أو اثنان، فيكون هذا تخصيصاً للأكثر المستهجن، ومثل ذلك ما لو قال: (أكلت فاكهة البستان جميعها)، وكان في

---

(١) المعروف في الدراسات الجنسيّة الحديثة خلاف ما هو مثبت في المتن. راجع الجنس والنفس ١: ١٩٧ـ١٩٨.

.....

البستان عشرون شجرة فاكهة مختلفة، وهو قد أكل التفّاح فقط، ثمّ قال: (غير التفّاح) فهو قبيح أيضاً.

ومقامنا من هذا القبيل، حيث ورد في صحيحة الحلبي: أنّ كفّارة التقبيل بدنة، وجاء في صحيحة مسمع: أنّه لو قبّل امرأته على شهوة فأمنى عليه جزور، فلو حملت صحيحة الحلبي على صحيحة مسمع، تكون النتيجة: حمل ما دلّ على أنّ كفّارة التقبيل بدنة على ما إذا أوجب التقبيل الإمناء، أي: التقبيل الموجب للإمناء موضوع للكفّارة وهي البدنة، فيكون حملاً لها على الفرد النادر.

والآخر: لو قيّدنا التقبيل الوارد في صحيح الحلبي بالإمناء يحصل التنافي بين ذيل الرواية وصدرها؛ لأنّ مقتضى الصدر ثبوت الكفّارة على اللمس بشهوة فإنّ كفّارته شاة، ومقتضى الذيل أنّ القبلة أشدّ من اللمس فكفّارة التقبيل بدنة، ويفهم من ذلك أنّ التقبيل في حدّ نفسه مع قطع النظر عن أيّ شيء آخر أشدّ من اللمس، وأنّ الأشدّيّة غير ناشئة من الإنزال، فالحمل على صورة الإنزال والإمناء يفضي إلى عدم كون التقبيل أشدّ من اللمس في حدّ نفسه، بل هو لأجل الإنزال أشدّ، مع أنّ الظاهر من الصحيح كما عرفت أنّ التقبيل بنفسه أشدّ، فلو كان في التقبيل وحده مجرّداً عن الإنزال شاة، لكان حكمه متّحداً مع الصدر الذي قد عرفت أنّه وارد في اللمس وأنّ كفّارته شاة، ومن الواضح أنّ ظاهر الصحيح يدلّ على اختلاف حكم الصدر وحكم الذيل[1].

ثمّ قال قدس سره: (فالحكم بالبدنة أو الجزور إن لم يكن أقوى فهو أحوط، وأمّا

---

(١) و (٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٣.

.....

التقبيل بلا شهوة فعليه دم شاة كما ورد في صحيح مسمع)[١].

وأورد عليه بعض الفقهاء المعاصرين: بأنّه يكفي في كون التقبيل أشدّ من اللمس ترتّب الكفّارة عليه وإن لم تصاحبه الشهوة، وهذا بخلاف المسّ ووضع اليد فإنّه لا يترتّب عليه شيء إذا لم يكن عن شهوة[٢]، على ما تقدّم من صدر صحيحة الحلبي.

وفيه: أنّ الأشدّيّة هي التي صارت منشأً للحكم بوجوب نحر البدنة، ومعنى ذلك هو: أنّ التقبيل عن شهوة أشدّ من اللمس ووضع اليد عن شهوة، وأمّا المسّ من غير شهوة فلا يوجب شيئاً؛ لما ورد في صحيح الحلبي: سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته، قال: «نعم، يصلح عليها خمارها، ويصلح عليها ثوبها ومحملها»، قلت: أفيمسّها وهي محرمة؟ قال: «نعم» الحديث[٣].

وبعبارة أُخرى: أنّ ظاهر الكلام الوارد في الصحيح هو أنّ التقبيل عن شهوة أشدّ من المسّ عن شهوة، وأنّ المسّ غير المصاحب للشهوة لا شدّة فيه، كي يُقال: إنّ التقبيل أشدّ منه.

وبعبارة ثالثة: أنّ الظاهر من الصحيحة أنّ طرف اللمس عن شهوة عنوان التقبيل بما هو، ولو كان باعتبار الإمناء فيكون أخذ عنوان التقبيل طرفاً للّمس عن شهوة لغواً.

---

(٢) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢: ٢٦٢.

(٣) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٧: ٢.

وأمّا إذا لم يكن التقبيل عن شهوة فكفّارته شاة (١).

مسألة (٢٢٧): إذا قبّل الرجل بعد طواف النساء امرأته المحرمة فالأحوط أن يكفّر بدم شاة (٢).

---

(١) لما رواه مسمع أبي سيّار، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «يا أبا سيّار، إنّ حال المُحرم ضيّقة، فمن قبّل امرأته على غير شهوة وهو مُحرم فعليه دم شاة...» الحديث[١].

(٢) الوجه في هذا الاحتياط روايتان:

إحداهما: ما رواه علي بن السندي، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة ـ في حديث ـ أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن رجل قبّل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي، قال: «عليه دم يهريقه من عنده»[٢].

وقد خُدش في سندها؛ لورود علي بن السندي[٣] في إسنادها.

ويمكن أن يُجاب عن ذلك: بأنّ الشيخ رحمه الله في الفهرست له طريق آخر لجميع كتب وروايات حريز[٤]، وبهذا يندفع الإشكال عن سند الرواية.

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٨: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٨: ٧.

(٣) علي بن السندي، روى عن: صفوان، وحمّاد، وعثمان بن عيسىٰ، ومحمّد بن إسماعيل، ومحمّد بن عمرو بن سعيد. وروى عنه: الصفّار، ومحمّد بن أحمد بن يحيىٰ. وقد وقع في طريق الشيخ إلى كتاب الحسن بن راشد ومحمّد بن عمرو بن سعيد الزيّات. ولم تثبت وثاقته.

(معجم رجال الحديث ١٣: ٥٠ ـ ٥٥).

(٤) الفهرست: ١٦٢.

.....

والأُخرى: ما رواه محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: سألته عن رجل قبّل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي، قال: «عليه دم يهريقه من عنده»[1].

ربّما يُقال: لا موجب للكفّارة عليه لكونه محلّاً وقد طاف طواف النساء، كما لا غرامة على امرأته؛ لأنّ الكفّارة لا تجب على الزوجة المحرمة لأجل تقبيل زوجها لها، ولا وجه لقياس المقام على جماع الزوج المحلّ زوجته المحرمة؛ لأنّ الكفّارة ثابتة عليها في فرض المطاوعة، والزوج يغرمها لأجل النصّ، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الأخبار الدالّة على ثبوت الكفّارة في صورة التقبيل مختصّة بفرض ما إذا كان الرجل محرماً ولا تشمل المحلّ.

ويمكن ردّه: بأنّ تقبيل الزوج المحلّ زوجته المحرمة يوجب الكفّارة بعد ورود التعبّد الدالّ على ذلك.

والعمدة في ردّ الاستدلال بالروايتين المتقدّمتين هو: أنّها كانت بمرأى الأصحاب رضي الله عنهم، ومع ذلك أعرضوا عن العمل بها، وإعراض الأصحاب ليس كإعراض المشهور كي يقال بعدم قادحيّته، وعليه فلا مناص من متابعتهم في ذلك.

نعم، الاحتياط في مثل هذه الموارد لا يترك، فإذا قبّل الزوج زوجته المحرمة بعد طواف النساء فالأحوط أن يكفّر بدم شاة.

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٨: ٢.

٤ ـ مسّ النساء

(مسألة ٢٢٨): لا يجوز للمحرم أن يمسّ زوجته عن شهوة، فإن فعل ذلك لزمه كفّارة شاة، فإذا لم يكن المسّ عن شهوة فلا شيء عليه[١].

---

(١) يقع البحث في فرعين:

الفرع الأوّل: إذا مسّ المحرم زوجته عن شهوة، فتارةً يقع الكلام في الحكم التكليفي، وأُخرى في الحكم الوضعي.

أمّا الحكم التكليفي ـ وهو حرمة مسّ المحرم زوجته عن شهوة ـ فيدلّ عليه عدّة أخبار:

(منها): ما رواه مسمع أبو سيّار، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «يا أبا سيّار، إنّ حال المحرم ضيّقة» ـ إلى أن قال ـ: «ومن مسّ امرأته بيده وهو مُحرم على شهوة فعليه دم شاة، ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور، ومن مسّ امرأته أو لازمها عن غير شهوة فلا شيء عليه»[١].

ودلالتها على الحرمة مبنيّة على التلازم بين ثبوت الكفّارة والحرمة.

و(منها): ما رواه الحلبي، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المُحرم يضع يده على امرأته، قال: «لا بأس»، قلت: فينزّلها من المحمل ويضمّها إليه، قال: «لا بأس»، قلت: فإنّه أراد أن ينزلها من المحمل، فلمّا ضمّها إليه أدركته الشهوة، قال: «ليس عليه شيء، إلّا أن يكون طلب ذلك»[٢].

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٧: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٧: ٥.

.....

و(منها): ما رواه سعيد الأعرج: أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينزل المرأة من المحمل، فيضمّها إليه وهو محرم، فقال: «لا بأس، إلّا أن يتعمّد، وهو أحقّ أن ينزلها من غيره»[١].

بتقريب: أنّ إنزال الزوج المحرم زوجته من المحمل مستلزم لمسّها، وكذا الضمّ فإنّه من مصاديق المسّ، فكلّ مصداق من مصاديق المسّ محرّم تكليفاً ووضعاً إن وقع عن شهوة.

و(منها): ما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره حيث قال: (يدلّ على حرمة مسّ الزوج زوجته عن شهوة ما تقدّم من الأخبار الدالّة على حرمة مطلق الاستمتاع[٢] بالنساء وطئاً وتقبيلاً ولمساً ونظراً بشهوة)[٣].

بدعوى: أنّ النظر بشهوة لو كان حراماً لكان المسّ عن شهوة حراماً بالأولويّة.

هذا كلّه في الحكم التكليفي.

وأمّا الحكم الوضعي ـ وهو ثبوت الكفّارة عليه ـ فقد عرفت من صحيحة مسمع المتقدّمة ثبوت الكفّارة، وأنّ على الزوج المحرم الذي مسّ زوجته عن شهوة دم شاة يهريقه.

ربّما يُقال: إنّ صحيحة مسمع وغيرها من المطلقات الدالّة على عدم جواز المسّ عن شهوة تكون مقيّدة بما دلّ على حرمة المسّ الموجب للاستمناء، كما

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٣: ٢.

(٢) لاحظ المصدر المتقدّم الحلق والتقصير: ١٣، ١٤ والإحرام ١٦: ١.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٥.

.....

في صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن مُحرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرم، قال: «لا شيء عليه، ولكن ليغتسل ويستغفر ربّه، وإن حملها من غير شهوة فأمنى أو أمذى وهو محرم فلا شيء عليه، وإن حملها أو مسّها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم»، وقال في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتّى ينزل، قال: «عليه بدنة»[1]، ونتيجته: الحكم بعدم ثبوت الكفّارة في صورة المسّ عن شهوة مع عدم الإنزال.

أقول: إنّ هذا القول مع اعتراض الأُستاذ الأعظم دام ظله عليه ولواحقه قد تقدّم آنفاً، ولكن حيث إنّ الإعادة لا تخلو عن فائدة ـ ولو مختصرة ـ نعيده.

وقد اعترض الأُستاذ الأعظم دام ظله على ذلك: بأنّ تقييد المسّ بصورة الإنزال يفضي إلى الحمل على الفرد النادر، فإنّه نادراً ما يحصل الإنزال بمجرّد المسّ عن شهوة، فلابدّ من رفع اليد عن التقييد[2].

وأجاب عنه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): بأنّ التقييد المذكور غير مستهجن، وهو على وزان ما لو ورد الدليل بأنّ الاستطاعة المأخوذة في وجوب الحجّ هي الاستطاعة الماليّة، ثمّ ورد دليل مقيّد مضمونه أنّ الاستطاعة الماليّة التي هي شرط لوجوب الحجّ المراد منها الاستطاعة الحاصلة من التجارة الفلانية مثلاً، فإنّ الفقيه لا يمكنه رفع اليد عن الدليل الحاكم، بدعوى: أنّه مستلزم لحمل الدليل المحكوم على الفرد النادر وهو مستهجن[3].

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٧: ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٦.

(٣) مصباح الناسك ١: ٤٤٧.

.....

ولكن يمكن أن يُقال:

أوّلاً: إنّ ما ذكره (دام ظلّه) من عدم الاستهجان ليس بتامّ، فإنّ ما ذكره كشاهد للمقام لا يصلح للاستشهاد؛ إذ لو قال المولى: (يجب الحجّ على المستطيع)، وقال في دليل آخر: (إنّ المراد الاستطاعة الحاصلة من التجارة الفلانيّة)، لا يكون لسانه لسان التقييد ولا التخصيص، ولكن لسانه لسان الحكومة، بمعنى: الشارحيّة وبيان المراد من الدليل المحكوم.

وثانياً: إنّ غاية ما أفاده (دام ظلّه) ثبوت الكفّارة في صورة المسّ عن شهوة مع الإنزال، وهو معارض لما دلّ على أنّ الكفّارة ثابتة حتّى في صورة المسّ عن شهوة من غير الإنزال، كصحيحة محمّد بن مسلم، قال: «إن كان حملها أو مسّها بشيء من الشهوة، فأمنى أو لم يمنِ، أمذى أو لم يمذِ، فعليه دم يهريقه...»[1]، والإطلاق فيها صريح غير قابلٍ للتقييد، فإذا كانت صحيحة معاوية ابن عمّار مقيّدةً لإطلاق سائر الأخبار، فهي لا تصلح لتقييد إطلاق صحيحة ابن مسلم.

وعليه فالأمر يدور بين الأخذ بإطلاق صحيحة ابن مسلم، وبين وقوع المعارضة بين صحيحة معاوية بن عمّار وصحيحة محمّد بن مسلم، وعلى كلا التقديرين لا مناص من الأخذ بالإطلاق، ونتيجة ذلك: الحكم بثبوت الكفّارة عند المسّ عن شهوة سواء أمنى أم لم يمنِ.

بقي شيء، وهو: البحث في سند صحيحة محمّد بن مسلم، فقد رويت هذه الرواية بطرق ثلاثة:

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٧: ٦.

.....

الأوّل: ما رواه الشيخ قدس سره، عن موسى بن القاسم، عن علي بن أبي حمزة، عن حمّاد، عن حريز، عن محمّد بن مسلم[١].

وهذا الطريق مخدوش بعلي بن أبي حمزة البطائني، هذا على ما رأيناه سابقاً، والآن نقول بوثاقته حال استقامته.

الثاني: ما رواه الصدوق رحمه الله، عن محمّد بن مسلم[٢].

وهو مخدوش؛ لعدم ورود توثيق في حقّ علي وأبيه أحمد.

الثالث: ما رواه الشيخ، عن موسى بن القاسم، عن عبد الرحمٰن، عن علاء، عن محمّد بن مسلم[٣].

وهذا الطريق هو العمدة؛ لأنّ رجاله ثقات، فتكون الرواية صحيحة بهذا الإسناد.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (وأمّا عبد الرحمٰن فهو مردّد بين عبد الرحمٰن بن سيابة وعبد الرحمٰن بن أبي نجران، والظاهر أنّه عبد الرحمٰن بن أبي نجران؛ لرواية موسى بن القاسم عنه ورواية عبد الرحمٰن عن علاء، وأمّا عبد الرحمٰن بن سيابة وإن يروي عنه موسى بن القاسم، ولكن هو لا يروي عن علاء)[٤].

الفرع الثاني: إذا مسّ المحرم زوجته لا عن شهوة فلا شيء عليه، وتدلّ على ذلك صحيحتا ابن عمّار وابن مسلم المتقدّمتان.

---

(١) التهذيب ٥: ٣٢٦.

(٢) الفقيه ٢: ٣٣٢.

(٣) التهذيب ٥: ٣٢٦.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٧.

٥ ـ النظر إلى المرأة وملاعبتها

(مسألة ٢٢٩): إذا لاعب المحرم امرأته حتّى يمني لزمته كفّارة بدنة [١].

---

(١) لصحيحة عبد الرحمٰن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعبث بأهله وهو محرم حتّى يمني من غير جماع، أو يفعل ذلك في شهر رمضان، ماذا عليهما؟ قال: «عليهما جميعاً الكفّارة مثل ما على الذي يجامع»[١]، وقد عرفت سابقاً أنّ كفّارة الجماع بدنة مع اليُسر، ومع العجز عنها شاة؛ لما رواه علي بن جعفر في الصحيح: «... فمن رفث فعليه بدنة ينحرها، فإن لم يجد فشاة...»[٢]، فلابدّ من التفصيل في كفّارة المسّ بين اليسر والعسر.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (لم نتعرّض لهذا التفصيل في المتن؛ لأنّ غرضنا كان إثبات كفّارة بدنة عليه في الجملة، ولم نذكر فرض العجز عنها، كما أنّ الفقهاء أيضاً صنعوا ذلك، ومنهم المحقّق في الشرائع، فإنّه قدس سره ذكر: وكذا ـ أي: يجب عليه الجزور ـ لو أمنى عن ملاعبة، ولم يتعرّض لفرض العجز عن البدنة)[٣].

إن قلت: إنّ المستفاد من صحيحة ابن الحجّاج ترتّب جميع أحكام الجماع على المسّ، ومن هذه الأحكام وجوب إعادة الحجّ من قابل، كما هو الحال في الاستمناء الذي نزّل منزلة الجماع بقوله عليه السلام: «عليهما جميعاً الكفّارة مثل ما على الذي يجامع».

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٤: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٣: ١٦.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٧ ـ ٣٨٨، ولاحظ الشرائع ١: ٢٢٦.

.....

قلت: إنّ هذا الإيراد كما أنّه غير مقبول في صورة الاستمناء، كذلك هو غير مقبول في صورة المسّ، أمّا في صورة الاستمناء فلأنّ التنزيل إنّما هو بلحاظ الكفّارة دون غيرها من الأحكام، وهو أمرٌ لا يحتاج إلى تأمّل؛ إذ قوله عليه السلام في صحيحة ابن الحجّاج: «عليهما جميعاً الكفّارة مثل ما على الذي يجامع» لا يستفاد منه عموم التنزيل بحيث تترتّب على الاستمناء جميع الأحكام الثابتة للجماع، وأمّا في صورة المسّ فلأنّ وجوب الإعادة ليس من أحكام الجماع المطلق كي يترتّب هذا الحكم على المسّ، بل هو من آثار الجماع الخاصّ، وهو الواقع قبل السعي، ولم يكن المنزّل عليه في الرواية الجماع الخاصّ كي يترتّب حكمه على المنزّل.

وبعبارة أُخرى: أنّ الذي هو موضوع الحكم لم يكن هو المنزّل عليه، والذي هو المنزّل عليه ليس هو موضوعاً لوجوب الإعادة كي يترتّب هذا الحكم على المنزّل أيضاً.

وهذا لا ينافي ما ذكرناه من: أنّ الاستمناء نزّل منزلة الجماع المطلق بدليل آخر، ولذا قالوا: بأنّ المحرم إذا عبث بذكره فأمنى فحكمه حكم الجماع، فإنّ الدليل عليه هو حديث إسحاق بن عمّار[1]، إلّا أنّ في هذا الحديث لم ينزّل مسّ زوجته منزلة الجماع كي يبحث عن عموم التنزيل وعدمه.

---

(١) وهو ما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت: ما تقول في مُحرم عبث بذكره فأمنىٰ؟ قال: «أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو مُحرم، بدنة والحجّ من قابل». (الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٥: ١).

وإذا نظر إلى امرأة أجنبيّة عن شهوة أو غير شهوة فأمنى وجبت عليه الكفّارة ، وهي بدنة أو جزور على الموسر، وبقرة على المتوسّط، وشاة على الفقير (١).

---

(١) أقول : لابدّ من التحقيق تارةً في موضوع الحكم وأُخرى في نفس الحكم ، كما لابدّ من التنبيه على أنّ موضوع الكفّارة في المتن ليس مجرّد النظر إلى المرأة الأجنبيّة عن شهوة ، بل هو النظر إليها المنتهي إلى الإنزال والإمناء سواء كان عن شهوة أم لا ، فالموضوع لوجوب الكفّارة عند الأُستاذ الأعظم مدّ ظله مركّب من النظر إليها ومن الإمناء ، فكلّ واحد من جزئي الموضوع إذا تحقّق دون الآخر لا يترتّب على ذلك ثبوت الكفّارة .

ويدلّ على ما ذكره مدّ ظله : ما رواه معاوية بن عمّار في مُحرم نظر إلى غير أهله فأنزل ، قال : «عليه دم ؛ لأنّه نظر إلى غير ما يحلّ له ، وإن لم يكن أنزل فليتّق الله ولا يعد ، وليس عليه شيء»(١) ، فإنّها تدلّ صريحاً على أنّ موضوع الحكم بوجوب الكفّارة ليس هو مجرّد النظر إلى المرأة الأجنبيّة وإن كان النظر إليها حراماً ، بل الموضوع هو النظر إليها المنتهي إلى الإمناء .

ودعوى : أنّ الرواية المذكورة غير صادرة من الإمام عليه السلام ، وهي كلمات نفس معاوية بن عمّار ، وعليه فلا يصحّ الاستناد إليها .

مردودة : بأنّ الكليني قد ذكر في جواب السائل الذي طلب منه أن يؤلّف كتاباً في الأحكام والسنن عن الصادقين عليهما السلام : بأنّه قد أجاب طلب السائل ،

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٦: ٥.

.....

ولو كانت الروايات المذكورة في الكتاب عن غير الصادقين عليهم السلام فلا يكون قد أجابه، ويكون قد كذب عليه.

وأجاب عنها الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ المطمأن به أنّ هذه الرواية من تتمّات رواية معاوية بن عمّار الأُخرى التي ذكر فيها حكم النظر إلى الزوجة، فإنّهما بسند واحد، وهو من التعليق على السند الأوّل، والتقطيع إنّما صدر من الكليني وذكرهما في باب واحد، وقد التزم الكليني في خطبة الكتاب أن لا يروي في الأحكام والسنن إلّا عن الصادقين عليهم السلام، فكيف يروي عن معاوية بن عمّار رأيه وقوله مع التزامه في الكتاب أن لا يروي إلّا عن الأئمّة عليهم السلام؟![1]

أقول:

أوّلاً: إنّ ذكر روايتين في باب واحد يدلّ على تغايرهما وخصوصاً إذا كان ذلك صادراً من خبير مثل محمّد بن يعقوب، وعليه فلا يمكن الوثوق بكونها رواية واحدة، وأنّ التقطيع إنّما صدر من الكليني.

وثانياً: إنّ جميع ما جاء في الكافي هو من الآثار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام في نظر الكليني، لا يفيد غيره، ولعلّه استنبط أنّ هذه الرواية صادرة من المعصوم، فأدرجها في كتابه، واستنباطه ليس حجّة علينا.

وكيف ما كان، فإسناد هذه الرواية إلى المعصوم عليه السلام في نظرنا مشكلٌ جدّاً.

وقد لاحظت كلمات سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) بعد هذه المناقشة، فوجدتُ أنّه قد اعترض عليها أيضاً، حيث ذكر: أنّ الحديث لا يكون مرويّاً عن الإمام عليه السلام،

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٩ ـ ٣٩٠، ولاحظ: الكافي ٤: ٣٧٥ و ٣٧٧، والوسائل كفّارات الاستمتاع ١٧: ١.

.....

وإنّما يعبّر قول معاوية بن عمّار ورأيه، وقوله ليس حجّةً عندنا[١].

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ردّ كلام الأُستاذ الأعظم قدس سره المتقدّم: بأنّ مجرّد التزام الكليني في خطبة كتابه بعدم الرواية إلّا عن الصادقين عليهما السلام لا ينهض سبباً لرفع اليد عن ظهور الحديث في كونه رأي ابن عمّار.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر مضافاً إلى ما تقدّم: أنّ هذا الحديث معارض لحديث آخر رواه أبو بصير الذي قد ورد في ذيله قوله عليه السلام: «... أمّا إنّي لم أجعل عليه هذا لأنّه أمنى، إنّما جعلته عليه لأنّه نظر إلى ما لا يحلّ له»، الدالّ صريحاً على أنّ موضوع الحكم بوجوب الكفّارة النظر إلى ما لا يحلّ له، فلا يكون الإمناء جزءاً للموضوع، بل تمام الموضوع هو النظر الحرام[٢].

وقد تخيّل بعض الفقهاء المعاصرين أنّ الإشكال على الرواية هو من جهة كونها مضمرة، ولذا ذكر: بأنّ الرواية مضمرة ولم يعلم أنّه قول الإمام عليه السلام ليمكن رفع اليد بها عن ظهور التعليل في الموثّقة.

وأجاب عنه: بأنّ المطمأن به أنّ معاوية بن عمّار كزرارة ومحمّد بن مسلم لا يتصدّى لنقل الحكم عن غير المعصوم عليه السلام[٣].

أقول: لعلّه غفل عن كلمة «لا» الموجودة في كلام أُستاذه، حيث إنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره قال: (ثمّ إنّه ربّما يُقال: بأنّ هذه الرواية لم تكن عن الإمام عليه السلام، بل ولا هي مضمرة...)[٤]، ولذا اعتقد أنّ الإشكال الوارد على الرواية هو كونها مضمرة.

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٤٩ ـ ٤٥٠.

(٢) مصباح الناسك ١: ٤٥٠، ولاحظ الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٦: ٢.

(٣) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢: ٢٦٦.

(٤) لاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٩.

.....

وزبدة الكلام حول التحقيق في موضوع الحكم بوجوب الكفّارة هو: أنّ المستفاد من بعض الأخبار أنّ موضوع الحكم هو النظر إلى المرأة الأجنبيّة المفضي إلى الإنزال، كصحيحة زرارة: عن رجل محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: «عليه جزور أو بقرة، فإن لم يجد فشاة»[1]، وكصدر معتبرة أبي بصير، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنى، فقال: «إن كان موسراً فعليه بدنة، وإن كان وسطاً فعليه بقرة، وإن كان فقيراً فعليه شاة...»[2].

إلّا أنّ المستفاد من ذيل معتبرة أبي بصير: «... أمّا أنّي لم أجعل عليه هذا لأنّه أمنى، إنّما جعلته عليه لأنّه نظر إلى ما لا يحلّ له» أنّ الموضوع هو مجرّد النظر إلى المرأة الأجنبيّة وإن لم ينتهِ إلى الإنزال، فالموضوع هو النظر إلى ما لا يحلّ له النظر إليه.

فيقع التعارض بينها كما صرّح به سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه).

إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره ذهب إلى: أنّ الموضوع في هذه الرواية ليس مجرّد النظر المحرّم، بل المراد منها أنّ الحكم بالكفّارة لم يجعل لمجرّد الإمناء، بل الإمناء المترتّب على النظر المحرّم، فموضوع الحكم بوجوب الكفّارة النظر الذي يترتّب عليه الإمناء، وجعل قدس سره صحيحة معاوية بن عمّار شاهداً على هذا الحمل، حيث ذكر: أنّه يدلّ على ما ذهبنا إليه صحيحة معاوية بن عمّار: في محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: «عليه دم؛ لأنّه نظر إلى غير ما يحلّ له، وإن لم يكن أنزل فليتّق الله ولا يعد، وليس عليه شيء»[3].

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٦: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٦: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٦: ٥.

.....

بتقريب: أنّها صريحة في أنّ النظر المجرّد عن الإمناء لا يوجب عليه شيئاً من الكفّارة وإن ارتكب محرّماً؛ لقوله عليه السلام: «فليتّق الله ولا يعد»[1].

وبهذا البيان الذي ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره لا يبقى موضوع للتعارض الذي ادّعاه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)، إلّا أنّ تماميّته تبتني على أن تكون هذه الرواية من تتمّات رواية معاوية بن عمّار التي ذكر فيها حكم النظر إلى الزوجة، كما ادّعاه الأُستاذ الأعظم قدس سره، وقال: إنّهما بسند واحد والتقطيع إنّما صدر من الكليني، وأمّا على ما سلكناه من عدم ثبوت ذلك فيكون الحقّ مع سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه).

هذا تمام الكلام في تحقيق موضوع وجوب الكفّارة.

وأمّا التحقيق في الحكم:

فقد حكم الأُستاذ الأعظم قدس سره بأنّ الكفّارة بدنة أو جزور على الموسر، وبقرة على المتوسّط، وشاة على الفقير.

والأخبار الواردة في المقام على طائفتين:

إحداهما: تدلّ على الترتيب الذي ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره في المتن، وهي معتبرة أبي بصير المتقدّمة.

والأُخرى: تدلّ على التخيير، وهي صحيحة زرارة المتقدّمة، فإنّ المستفاد منها التخيير بين الجزور والبقرة، فإن لم يجد فشاة.

وقد جعل الأُستاذ الأعظم قدس سره صحيحة زرارة مقيّدة لمعتبرة أبي بصير؛ لأنّ المعتبرة صريحة في الترتيب والصحيحة ظاهرة في التخيير، ونتيجة ذلك: رفع اليد عن ظهور الصحيحة في التخيير بصراحة المعتبرة في الترتيب[2].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٩.

(٢) المصدر المتقدّم ٢٨: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

.....

وقال صاحب الجواهر ﷺ: (والمناقشة في سنده بعد أن كان من قسم الموثّق ومنجبراً بما عرفت واضحة الفساد، كالمناقشة فيه بمعارضته بصحيح زرارة... إذ هي كما ترى؛ ضرورة قصوره بعد شذوذ العمل به عن معارضة الأوّل المعتضد بما سمعت، على أنّه يمكن تنزيله على الأوّل بحمل «أو» فيه على التخيير المجامع للترتيب، بل لعلّ قاعدة الإطلاق والتقييد تقتضي ذلك، كلّ ذلك مع صراحة الموثّق واحتمال الصحيح)[1].

وقد اعترض سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) على ذلك: بأنّه لا يُعلم مدرك هذا الحكم، فإنّ ما يصلح مدركاً للحكم خبران، أحدهما: ما رواه زرارة، وهو يدلّ على التخيير بين الجزور والبقرة للموسر، وللمعسر شاة، والآخر: ما رواه أبو بصير، وهو يدلّ على أنّ الكفّارة بدنة للموسر، وبقرة لمتوسّط الحال، وشاة للفقير، فيقع التعارض بينهما، والترجيح مع الثاني؛ لكونه أحدث[2].

أقول: الحقّ ما أفاده سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)، فإنّ العرف لا يرى أنّ إحدى الروايتين قرينة على الأُخرى، وما ذكره صاحب الجواهر ﷺ من شذوذ العمل بالصحيحة لا ينهض مرجّحاً، وكذا الصراحة المذكورة لا تصلح للقرينيّة. وما ذكره ﷺ من حمل كلمة «أو» الواردة في الصحيحة على التخيير تامّ، إلّا أنّ حملها على التخيير المجامع للترتيب لا يرجع إلى معنى محصّل؛ ضرورة أنّ الترتيب ظاهر في الوجوب التعييني، وهو في مقابل الوجوب التخييري. كما أنّ تحكيم قاعدة الإطلاق والتقييد في المقام في غير محلّه؛ لأنّ ما دلّ على التخيير

---

(١) الجواهر ٢٠: ٣٨٦.

(٢) مصباح الناسك ١: ٤٤٩.

وأمّا إذا نظر إليها ـ ولو عن شهوة ـ ولم يمن، فهو وإن كان مرتكباً لمحرّم، إلّا أنّه لا كفّارة عليه[1].

وإن كان يدلّ عليه سواء كان موسراً أم متوسّط الحال، إلّا أنّ ما دلّ على الترتيب يدلّ على أنّ البقرة لمتوسّط الحال تعييناً، فالمستفاد من صحيحة زرارة التخيير بين الجزور والبقرة سواء كان موسراً أم متوسّط الحال، والمستفاد من معتبرة أبي بصير أنّ البدنة واجبة عليه تعييناً إن كان موسراً، والبقرة واجبة عليه تعييناً إن كان متوسّط الحال، فيستقرّ التعارض بينهما في نظر العرف؛ لكونه لا يرى إحدى الروايتين قرينة على الأُخرى.

وهو (دام ظلّه) قد رجّح حديث أبي بصير الدالّ على الترتيب بين الموسر والمعسر والمتوسّط؛ لكونه أحدث[1]، ولكن على المختار تبعاً للمشهور من عدم كون الأحدثيّة من المرجّحات يقع التعارض بين الخبرين، فعلى القول بأنّ مقتضى القاعدة هو التخيير يؤخذ بأيّ منهما شاء، وعلى القول بالتساقط يصل المجال إلى الأصل العملي، ومقتضاه البراءة عن التعيين.

(١) الوجه فيه ما ذكره‌ﷺ من: أنّ الحكم بالكفّارة لم يجعل لمجرّد النظر ولا لمجرّد الإمناء، بل جعل للإمناء المترتّب على النظر، أو فقل: إنّ النظر الموجب للإمناء موضوع لوجوب الكفّارة[2].

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٤٩.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

.....

ثمّ قال: (ويدلّ على ما ذكرنا صحيحة معاوية بن عمّار في محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: «عليه دم؛ لأنّه نظر إلى غير ما لا يحلّ له وإن لم يكن أنزل فليتّق الله ولا يعد، وليس عليه شيء»)[1].

أقول: إنّ ما ذكره قدس سره إنّما يتمّ بناءً على أن تكون هذه الرواية مستندة إلى الإمام عليه السلام بأن تكون من تتمّة الرواية السابقة لابن عمّار، وقد عرفت آنفاً أنّا قد ناقشنا في ذلك.

إذن فنبقى نحن وصحيحة زرارة ـ والتي هي بلفظ: سألته عن رجل محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: «عليه جزور أو بقرة، فإن لم يجد فشاة»[2] ـ وصدر معتبرة أبي بصير ـ وهي بلفظ: سألته عن رجل محرم نظر إلى ساق إمرأة فأمنى، فقال: «إن كان موسراً فعليه بدنة...»[3] ـ الدالّتين على أنّ موضوع الحكم هو النظر إلى المرأة الأجنبيّة المفضي إلى الإنزال، وذيل معتبرة أبي بصير ـ «أمّا إنّي لم أجعل عليه هذا لأنّه أمنى، إنّما جعلته عليه لأنّه نظر إلى ما لا يحلّ له» ـ الدالّ على أنّ الموضوع النظر إلى المرأة الأجنبيّة وإن لم ينزل، بل مقتضى إطلاقه وإن لم يكن عن شهوة، فيقع التعارض بينهما فيما إذا كان النظر من دون إمناء، فمقتضى ذيل معتبرة أبي بصير وجوب الكفّارة، ومقتضى صحيحة زرارة وصدر المعتبرة عدم وجوبها، فعلى القول بالتساقط في المتعارضين يصل المجال إلى البراءة فيما إذا كان النظر من دون إمناء.

---

(١) المصدر السابق، وانظر الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٦: ٥.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٦: ١.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٦: ٢.

(مسألة ٢٣٠): إذا نظر المحرم إلى زوجته عن شهوة فأمنى وجبت عليه الكفّارة، وهي بدنة أو جزور، وأمّا إذا نظر إليها بشهوة ولم يمن أو نظر إليها بغير شهوة فأمنى فلا كفّارة عليه[١].

---

(١) في المسألة فروع:

الفرع الأوّل: ما إذا نظر المحرم إلى زوجته من غير شهوة ولم ينتهِ النظر إلى الإنزال.

لا شبهة في أنّ هذا النوع من النظر جائز ولا شيء يترتّب على ذلك، ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى السيرة القطعيّة الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام ـ ما رواه الحلبي، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المحرم ينظر إلى امرأته وهي محرمة، قال: «لا بأس»[١]، وما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو مُحرم، قال: «لا شيء عليه، ولكن ليغتسل ويستغفر ربّه، وإن حملها من غير شهوة فأمنى أو أمذى وهو محرم فلا شيء عليه...»[٢]، ونحو ذلك من النصوص الدالّة على جواز ضمّها وإنزالها من المحمل[٣].

الفرع الثاني: ما إذا نظر إليها بشهوة فأمنى.

ولا ريب في الحرمة وثبوت الكفّارة في هذا الفرع، والكفّارة هي بدنة أو

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٣: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٧: ١.

(٣) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٧: ٣ و ٥.

.....

جزور، وقد عرفت سابقاً أنّ التعبير بـ «أو» ليس لأجل التخيير، بل لأنّ البدنة والجزور شيء واحد، وقد ورد في بعض الأخبار أنّ الكفّارة جزور، وورد في بعضها الآخر أنّ الكفّارة بدنة.

وقد استدلّ الأُستاذ الأعظم قدس سره على الحرمة وثبوت الكفّارة في هذا الفرع بعدّة أُمور:

(منها): الأخبار الدالّة على حرمة جميع الاستمتاعات بالنساء، كقوله عليه السلام: «... أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي من النساء...»[1].

وقد عرفت سابقاً ما فيه.

و(منها): أنّ ثبوت الكفّارة في خصوص المقام ـ وهي جزور كما في صحيحة مسمع وبدنة كما في صحيحة معاوية بن عمّار ـ يدلّ على حرمة النظر وإن لم نقل بالملازمة في سائر المقامات؛ إذ المستفاد من صحيحة أبي بصير أنّ الحكم بالكفّارة إنّما جعل لأجل ارتكاب الحرام، وهو النظر إلى ما لا يحلّ له، فيستكشف من ذلك أنّ النظر عن شهوة مع الإمناء محرّم شرعاً[2].

قد يقال: إنّ صحيحتي مسمع وابن عمّار معارضتان بموثّقة إسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام في محرم نظر إلى امرأته بشهوة فأمنى، قال: «ليس عليه شيء»[3].

وقد جمع الشيخ قدس سره بينهما بحمل الموثّقة على صورة السهو دون العمد[4].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٩٠، ولاحظ الوسائل الإحرام ٥٢: ٢.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٣) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٧: ٧.

(٤) التهذيب ٥: ٣٢٧، وقد علّل الشيخ قدس سره الحمل على صورة السهو دون العمد بقوله: (لأنّ من تعمّد نظراً ←

.....

وهو جمع لا يسنده دليل.

وقال صاحب الجواهر قدس سره: (لم يبق إلّا موثّق إسحاق بن عمّار... القاصر عن معارضة الأوّل من وجوه، ولذا حمله الشيخ في التهذيب على السهو)[١].

ولم يذكر الوجوه التي جعلت الموثّق قاصراً عن المعارضة.

ولعلّ من هذه الوجوه: أنّ الموثّق مهجور عند جميع الأصحاب، حيث قد تسالموا على عدم العمل بمضمونه، وهذا يفضي إلى سقوطه عن الحجّية.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (والذي أطمأن به شخصيّاً صدور هذه الموثّقة تقيّةً، ولم أرَ من تنبّه لذلك)[٢].

أقول: إنّ هذا النوع من الاطمئنان ينفعه دون غيره، والعمدة ما ذكرناه من إعراض الأصحاب عن العمل بالموثّقة الموهن لها جدّاً.

الفرع الثالث: ما إذا نظر إلى زوجته بشهوة ولم يمن.

والظاهر عدم ثبوت الكفّارة في هذا الفرع، وأمّا حرمة النظر بهذه الكيفيّة فمبتنية على القول بحرمة الاستمتاع بالنساء مطلقاً، والتحقيق على خلافه، فيكفي في الحكم بعدم شيء عليه عدم قيام دليل على ثبوت شيء عليه.

أضف إليه: أنّ الدليل قائم على عدم ثبوت الكفّارة في المقام، وهو مفهوم صحيحة أبي سيّار: «... ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور...»[٣]،

← بشهوة لزمته الكفّارة إذا أمنى حسب ما تضمّنه الخبر المتقدّم)، ومراده من الخبر المتقدّم رواية مسمع أبي سيّار.

(١) الجواهر ٢٠: ٣٨٨.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٩٣.

(٣) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٧: ٣.

.....

الدالّ على أنّ من نظر إلى امرأته نظر شهوة ولم يمن فليس عليه جزور.

وقد استدلّ الأُستاذ الأعظم دام ظله بمفهوم ذيل صحيحة معاوية بن عمّار: في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتّى ينزل، قال: «عليه بدنة»[1]، الدالّ على أنّ من نظر إلى امرأته بشهوة ولم ينزل فليس عليه بدنة.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ مفهوم ذيل صحيحة ابن عمّار على تقدير تحقّقه مستفاد من سؤال السائل لا من كلام المعصوم عليه السلام، وعليه فلا يصلح للاستناد إليه.

إلّا أن يُقال: إنّ الإمام عليه السلام قرّر المفهوم المستفاد من كلام السائل، وعليه يصحّ الاستدلال به.

والجواب: أنّ كلام الإمام عليه السلام غير ظاهر في ذلك، بل هو جواب عن خصوص مورد السؤال وغير ناظر إلى بيان غير هذا المورد.

الفرع الرابع: ما إذا نظر إليها من دون شهوة فأمنى.

وقد عرفت أنّ الحرمة مبتنية على القول بحرمة مطلق الاستمتاعات، وأمّا الكفّارة فلا دليل على وجوبها في المقام، بل الدليل على عدم وجوبها موجود، وهو صدر صحيحة معاوية بن عمّار: عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو مُحرم، قال: «لا شيء عليه، ولكن ليغتسل ويستغفر ربّه...»[2]، وهو وإن كان مطلقاً وشاملاً للنظر عن شهوة، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «وإن حملها أو مسّها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم»، وقوله في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٧: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ١٧: ١.

.....

حتّى ينزل، قال: «عليه بدنة»، قرينة على أنّ المراد من النظر في صدر الصحيحة النظر بلا شهوة؛ لوضوح أنّ الذيل يدلّ على وجوب البدنة فيما إذا نظر إليها بشهوة وأمنى، فلو دلّ الصدر على عدم وجوب الكفّارة في هذه الصورة أيضاً لحصل التنافي بينهما، وحيث إنّ النسبة بين الصدر والذيل عموم مطلق، فيكون الذيل قرينة على أنّ المراد من النظر الوارد في الصدر هو النظر بلا شهوة.

وهنا إيراد مفاده: أنّ صدر الصحيحة يدلّ على أنّ الزوج قد ارتكب ذنباً بالنظر إلى زوجته، ومن المعلوم أنّ النظر المجرّد إليها ليس بمحرم قطعاً، فلا يبقى إلّا النظر إليها المقترن بالشهوة، فلا يمكن حمل النظر الوارد في الصدر إلّا على ذلك؛ كي ينسجم مع قوله عليه السلام: «ويستغفر ربّه»، الدالّ على أنّه قد ارتكب ذنباً بالنظر إليها حال الإحرام، فيعود التنافي بين الصدر والذيل.

وقد تصدّى الأُستاذ الأعظم قدس سره لردّه: بأنّ الظاهر من استعمال الاستغفار في الكتاب والسنّة والآثار الواردة عن الصادقين عليهم السلام هو عدم اعتبار ارتكاب الذنب في الاستغفار، بل يصحّ الاستغفار في كلّ مورد فيه حزازة ومرجوحيّة وإن لم تبلغ مرتبة الذنب والمعصية، ولو بالإضافة إلى صدور ذلك من الأنبياء والأئمّة عليهم السلام[1].

أقول: لا شبهة في أنّ ظاهر الأمر بالاستغفار صدور الذنب، فإنّ الاستغفار فرع الذنب، واستعماله في الكتاب في حقّ الأنبياء عليهم السلام وفي الموارد التي لا يعقل فيها صدور المعصية لا يضرّ بالظهور، وغاية ما يدلّ عليه أنّه استعمل في المعنى المجازي. وعليه فلو لم تقم قرينة على أنّ المراد من الاستغفار هو

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٩٢.

(مسألة ٢٣١) : يجوز استمتاع المحرم من زوجته في غير ما ذكر على الأظهر، إلّا أنّ الأحوط ترك الاستمتاع منها مطلقاً(١).

المعنى المجازي، فلا يبقى وجه لرفع اليد عن الظهور وأنّ المراد هو الاستغفار المتفرّع على صدور الذنب. والأُستاذ الأعظم‌ﷺ لم يذكر قرينة صالحة لصرف الاستغفار عن ظاهره، ونحن نذكرها كي يرتفع التنافي بين صدر الصحيحة وذيلها، والقرينة هي قوله‌عليه‌السلام: «لا شيء عليه» قبل قوله‌عليه‌السلام: «ولكن ليغتسل ويستغفر ربّه»، فذكر الاستغفار بعد عدم كون شيء عليه قرينة على أنّ هذا الفعل فيه حزازة وإن لم يكن عن شهوة، ولأجل أنّه فعل مرجوح أمره بالاستغفار لكي لا يعود إلى مثله حال الإحرام.

إلّا أن يُقال: إنّ الاستغفار يحمل على معناه الظاهر، ويحمل قوله‌عليه‌السلام: «لا شيء عليه» على نفي الكفّارة، والنتيجة: أنّه لا تجب عليه الكفّارة، لكنّه قد ارتكب حراماً.

إلّا أن يُقال: إنّه مقترن بما يصلح للقرينيّة، ومعه لا يبقى ظهور للاستغفار على صدور الذنب من المستغفر.

(١) ذكر الأُستاذ الأعظم‌ﷺ: أنّ لسان الأخبار المانعة من الاستمتاع بالزوجة حال الإحرام ناظر إلى النظر إليها بشهوة وملاعبتها ومسّها وتقبيلها، وفي بعض هذه الأخبار تجب الكفّارة ولو لم ينتهِ الاستمتاع إلى الإنزال، وفي بعضها تجب الكفّارة فيما إذا انتهى ذلك إلى الإمناء كالنظر، فالمحرّم شرعاً على المحرم هذه الاستمتاعات، وأمّا ما عدا ذلك من الاستمتاعات كالاستلذاذ بصوتها أو التمتّع بمجالستها والتحدّث معها فالظاهر أنّها غير محرّمة على

.....

المحرم، فلو بنينا على حرمة الاستمتاع مطلقاً بالنساء، فنقول: إنّ ذلك منصرف إلى ما هو المذكور في الأخبار، وما عداه خارج عن تلك الأدلّة[١].

ثمّ قال: (ويؤكّد ما ذكرنا: أنّ بقيّة الاستمتاعات كان أمراً متعارفاً عند الناس، ومع ذلك لم يسألوا عنها الإمام، ومن الواضح أنّ حرمة الاستمتاع بالصوت لم يكن أمراً واضحاً بحيث لا يحتاج إلى السؤال، ولم يكن أوضح من التقبيل والنظر)[٢].

وفيه: أنّ ما ذكره هنا مخالفٌ لما ذكره سابقاً من أنّ المستفاد من قوله: «... أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي من النساء والثياب...» حرمة جميع الاستمتاعات بالنساء[٣]، فكيف يجمع بين هذا القول وبين دعوى الانصراف عن بقيّة الاستمتاعات المتعارفة، وأنّ المحرّم شرعاً خصوص النظر بشهوة والملاعبة والمسّ والتقبيل؟!

وأمّا قوله: (وبالجملة: عدم السؤال عن حكم بقيّة الاستمتاعات المتعارفة يكشف عن جوازها، وإلّا لوقع السؤال عنها كما سألوا عن المذكورات في النصوص)[٤]، فلا ينهض دليلاً للاختصاص، فإنّ الوجه في عدم السؤال قد يكون لأجل عدم كون بقيّة الاستمتاعات محلّاً لابتلائهم غالباً، ولذا صار مورد السؤال عمّا يكون محلّاً للابتلاء غالباً.

نعم، يمكن أن يكون ما ذكره تامّاً بالنسبة إلى الاستمتاع بالصوت، فإنّ

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٩٤.

(٢) المصدر المتقدّم.

(٣) المصدر المتقدّم ٢٨: ٣٩٠، ولاحظ الوسائل أبواب الإحرام ٥٢: ٢.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٩٤.

.....

عدم السؤال عنه لعلّ أنّ الذي يكون محلّ الابتلاء ـ وهو التكلّم ـ ليس سبباً للاستمتاع غالباً، أو لوضوح حلّية الاستمتاع به.

وبناءً على ذلك لابدّ له‌ﷺ من الحكم بحرمة مطلق الاستمتاعات بالنساء، إلّا الاستمتاع بالصوت.

وأمّا على المختار من عدم قيام دليل على حرمة استمتاع المحرم بالنساء مطلقاً، فيجوز للمحرم الاستمتاع بزوجته بسائر الاستمتاعات، عدا ما دلّ الدليل الخاصّ على حرمته عليه كالنظر بشهوة والملاعبة والمسّ والتقبيل.

بل يمكن أن يُقال: إنّ أدلّة حرمة الاستمتاع على تقدير إطلاقها منصرفة عن مثل الاستمتاع بصوتها ومحادثتها ونحوهما.

وعلى تقدير إنكار الانصراف نقول: إنّ السيرة القطعيّة الكاشفة القائمة على جوازه تكون مخصّصة للإطلاق المذكور.

وما ذكره‌ﷺ من الاحتياط حسن على كلّ حال.

٦ ـ الاستمناء

(مسألة ٢٣٢): إذا عبث المحرم بذكره فأمنى فحكمه حكم الجماع، وعليه فلو وقع ذلك في إحرام الحجّ ـ قبل الوقوف بالمزدلفة ـ وجبت الكفّارة، ولزم إتمامه وإعادته في العام القادم، كما أنّه لو فعل ذلك في عمرته المفردة ـ قبل الفراغ من السعي ـ بطلت عمرته ولزمه الإتمام والإعادة على ما تقدّم. وكفّارة الاستمناء كفّارة الجماع. ولو استمنى بغير ذلك كالنظر والخيال وما شاكل ذلك فأمنى لزمته الكفّارة، ولا تجب إعادة حجّه ولا تفسد عمرته على الأظهر وإن كان الأولى رعاية الاحتياط [1].

---

(١) الدليل على إلحاق الاستمناء المسبّب عن العبث بالذكر بالجماع هو: ما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت: ما تقول في مُحرم عبث بذكره فأمنى؟ قال: «أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو مُحرم: بدنة، والحجّ من قابل»[1].

بتقريب: أنّ الإمناء الاختياري تترتّب عليه جميع أحكام الجماع حال الإحرام، وقد تقدّم أنّ المحرم إذا جامع زوجته وكان ذلك في إحرام الحجّ قبل الوقوف بالمشعر الحرام لزمته الكفّارة والحجّ من قابل، وإن كان ذلك في إحرام العمرة المفردة قبل السعي بطلت عمرته ويجب عليه إتمامها وإعادتها. كلّ ذلك مستفاد من إطلاق موثّقة إسحاق، فإنّ الموضوع فيها المحرم سواء كان في إحرام الحجّ أو في إحرام العمرة المفردة، والحكم عامٌّ أيضاً، وهو مستفاد من قوله عليه السلام:

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٥: ١.

.....

«أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرم».

وقال سيّد المدارك ﷺ: (والظاهر أنّ الأمر بالحجّ محمول على الاستحباب، لضعف الرواية من حيث السند عن إثبات الوجوب، ولما سيجيء ـ إن شاء الله ـ من أنّ الحجّ إنّما يفسد بالجماع قبل الموقفين)[1].

وفيه:

أوّلاً: أنّ الرواية المذكورة لو كانت ضعيفة، فهي لا تنهض دليلاً على الاستحباب، فإنّ الاستحباب حكمٌ شرعي يحتاج في إثباته إلى دليل تشمله أدلّة الحجّية، والرواية إذا كانت ضعيفة لا تشملها أدلّة الحجّية.

اللّهُمَّ، إلّا أن يكون مستنده في إثبات الاستحباب الرواية المذكورة بضميمة أخبار «من بلغ» المصطلح عليها بـ(قاعدة التسامح في أدلّة السنن)، وقد حقّقنا في المباحث الأُصوليّة القول فيها، فلاحظ.

وثانياً: أنّ الرواية المذكورة موثّقة تشملها أدلّة الحجّية، وصباح الواقع في إسنادها هو ابن صبيح الحذّاء الفزاري، وقد وثّقه النجاشي[2].

نعم، سيّد المدارك ﷺ لا يرى حجّية الموثّقات، إلّا أنّ التحقيق قائم على خلاف ذلك.

وأمّا إذا كان المسبّب للإمناء هو العبث بأهله، أو كان ناشئاً من النظر، أو من التخيّل ونحو ذلك، فقد استدلّ على إلحاق حكمه بحكم من جامع أهله حال الإحرام بصحيحة عبد الرحمٰن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعبث بأهله وهو مُحرم حتّى يمني من غير جماع، أو يفعل ذلك في شهر

---

(١) المدارك ٧: ٣١٤.

(٢) رجال النجاشي: ٢٠١، ولاحظ معجم رجال الحديث ١٠: ١٠٠ ـ ١٠٢.

.....

رمضان، ماذا عليهما؟ قال: «عليهما جميعاً الكفّارة مثل ما على الذي يجامع»[١].

بتقريب: أنّ الصحيحة ظاهرة في كون الإمناء الاختياري موجباً للكفّارة، ولا تشمل ما لم يكن من الأوّل قاصداً له ولكن اتّفق الإمناء في أثناء اللعب، ويستفاد منها أيضاً أنّ كفّارة الإمناء الاختياري مثل كفّارة الجماع ولا خصوصيّة لعبثه بأهله، وإنّما ذكرها السائل من باب المثال وأنّ ذلك أحد أسباب الإنزال وخروج المني.

وبعبارة أُخرى: أنّ السؤال والجواب في الصحيحة ناظران إلى نفس الإمناء لا إلى الملاعبة، فيكون المتفاهم منها أنّ المعيار في ثبوت الكفّارة هو طلب خروج المني بأيّ نحوٍ كان ولو بالنظر والخيال ونحوهما.

وذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ الإنزال الناتج عن العبث بالذكر ملحق بالجماع؛ لحديث إسحاق بن عمّار، والإنزال الناتج عن ملاعبة الزوجة كفّارته كفّارة الجماع؛ لما رواه عبد الرحمٰن بن الحجّاج، وما عدا ذلك من الأسباب المفضية لخروج المني كالنظر والخيال فلا دليل على ثبوت الكفّارة عليه[٢].

ثمّ ذكر (دام ظلّه): أنّ العجب من سيّدنا الأُستاذ حيث يقول في المقام: (إنّ المستفاد من الحديث أنّ الموضوع للكفّارة مطلق الاستمناء الاختياري وذكر العبث بالأهل من باب المثال)، وفي عين الحال لا يلتزم بعموم الحكم الذي ترتّب على الإمناء بسبب العبث بالذكر، فما الفارق بين المقامين؟![٣].

ثمّ قال (دام ظلّه): (والظاهر أنّ ما ذكره ليس بتامّ، فالالتزام بالكفّارة

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١٤: ١.

(٢) مصباح الناسك ١: ٤٥٣.

(٣) المصدر المتقدّم.

.....

لمطلق الإمناء يحتاج إلى دليل آخر كالتسالم وغيره)[١].

أقول: إنّ ما أفاده (دام ظلّه) واردٌ على ما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره؛ إذ لو لم يكن للمورد خصوصيّة، فلا محيص من الالتزام بذلك في كلتا الروايتين.

والحاصل: لو كنّا نحن وهاتين الروايتين تكون الكفّارة ثابتة في صورتي خروج المني بسبب العبث بالذكر والأهل، وبضمّ بعض الأخبار الدالّة على أنّ النظر الموجب للإمناء موجب للكفّارة إلى هاتين الروايتين، ينتج: أنّ الكفّارة إنّما تثبت في هذه الصور الثلاث، وما عداها لا دليل على ثبوت الكفّارة فيها.

وبعبارة مختصرة: لا وجه لجعل المعيار في ثبوت الكفّارة الإمناء بأيّ سبب كان، بل لابدّ من الاقتصار على الموارد التي وردت في الأخبار.

ولكن حيث إنّ الأصحاب رضي الله عنهم لم يجمدوا على موارد النصوص، وذلك عندما جعلوا المعيار في ثبوت الكفّارة الاستمناء بأيّ نحو حصل، فالإمناء الاختياري مطلقاً موجب للكفّارة، لذا تشكل مخالفتهم في ذلك، والاحتياط طريق النجاة.

وكيف ما كان، فأصل التحريم وثبوت الكفّارة بالاستمناء حال الإحرام ممّا لا شبهة فيه عند الأصحاب، وقال صاحب الجواهر قدس سره ـ بعد ذكر أنّ كفّارة الاستمناء بدنة ـ: (بلا خلاف أجده فيه مع الإنزال كما اعترف به في المدارك وغيرها، ولكن الكلام في أنّه هل يفسد به مع ذلك الحجّ ويجب القضاء؟ قيل كما في التهذيب والمهذّب والوسيلة والجامع: نعم يجب به القضاء، واختاره في المختلف، بل في التنقيح نسبته إلى الأكثر...)[٢].

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٥٤.

(٢) الجواهر ٢٠: ٣٦٧.

.....

والحاصل: أنّه وقع النزاع فيما بينهم في فساد الحجّ بالاستمناء وعدم فساده بذلك، فذهب جمعٌ منهم إلى: الحكم بالفساد ووجوب إعادته من قابل، وذهب جمع آخر إلى: عدم فساد الحجّ.

وقد تقدّم دليل القائلين بالفساد ووجوب إعادة الحجّ من قابل، وأمّا دليل القائلين بعدم الفساد فهو عبارة عن روايتين:

إحداهما: ما رواه معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج، قال: «عليه بدنة، وليس عليه الحجّ من قابل...»[1].

والأُخرى: ما رواه معاوية بن عمّار أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام في المحرم يقع على أهله، قال: «... وإن لم يكن أفضى إليها فعليه بدنة، وليس عليه الحجّ من قابل...»[2].

وتقريب الاستدلال بهما: أنّ التفخيذ فرد من أفراد الاستمناء، وقد حكم عليه السلام فيه بالكفّارة، وصرّح بعدم فساد حجّه بذلك، وأنّه لا يجب عليه الحجّ من قابل، فيقع التعارض بين هذه الطائفة الدالّة على عدم فساد الحجّ وبين الطائفة المتقدّمة الدالّة على فساده، بناءً على مسلك المشهور والأُستاذ الأعظم قدس سره.

فعلى القول بالتساقط يصل المجال إلى الأصل العملي، ومقتضاه عدم وجوب الإعادة في العام القابل.

وأمّا بناءً على المختار من عدم قيام دليل على التعدّي من الموارد المنصوصة، فتكون النسبة بين ما دلّ على فساد الحجّ ووجوب الإعادة من العام

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٧: ١.

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الاستمتاع ٧: ٢.

.....

القابل وبين ما دلّ على عدمه عموماً مطلقاً، فيكون ما دلّ على وجوب القضاء على من استمنى في موارد منصوصة مقيّداً لإطلاق الصحيحتين الدالّتين على عدم وجوب الإعادة، وتكون النتيجة: وجوب الإعادة في العام القابل في الموارد المنصوصة، وعدم وجوبها في باقي الموارد.

٧ ـ عقد النكاح

(مسألة ٢٣٣) يحرم على المحرم التزويج لنفسه أو لغيره، سواء أكان ذلك الغير محرماً أم كان محلّاً، وسواء أكان التزويج تزويج دوام أم كان تزويج انقطاع، ويفسد العقد في جميع هذه الصور[١].

---

(١) قال صاحب الجواهر قدس سره: (وإذا عقد المحرم لمحرم على امرأة ودخل بها المحرم فعلى كلّ واحد منهما كفّارة، بلا خلاف أجده فيه، بل نسبه غير واحد إلى قطع الأصحاب به مشعراً بدعوى الإجماع، بل عن ابن زهرة دعواه عليه صريحاً، وهو الحجّة)[١].

وقال العلّامة في المنتهى: (لو عقد المحرم حال إحرامه على امرأة، فإن كان عالماً بتحريم ذلك فرّق بينهما ولم تحلّ له أبداً، وإن لم يكن عالماً فرّق بينهما، فإذا أحلّا أو أحلّ ـ إن لم تكن محرمة ـ جاز له العقد عليها، ذهب إليه علماؤنا، خلاف الجمهور)[٢].

فالحرمة التكليفية والفساد الوضعي ممّا لا شبهة فيهما بين الأصحاب، والدليل على ذلك عدّة نصوص:

(منها): ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ليس للمحرم أن يتزوّج ولا يزوّج، وإن تزوّج أو زوّج محلّاً فتزويجه باطل»[٣]، وهو بإطلاقه

---

(١) الجواهر ٢٠: ٣٧٨.

(٢) المنتهى ٢: ٨٠٩، ولاحظ مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٢٧٢.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ١٤: ١.

.....

يدلّ على عدم الفرق بين عقد النكاح دواماً أو انقطاعاً، كما يدلّ على عدم الفرق في الحكم ببطلان العقد بين صورتي العلم والجهل، كما إذا كان جاهلاً بتحريم العقد وضعاً، أو نسي كونه مُحرماً.

ثمّ إنّ هذه الرواية قد نقلت بكيفيّتين:

إحداهما: ما رواه صاحب الوسائل ﷺ، حيث عطف الجملة الثانية «إن تزوّج أو زوّج» بالواو على الجملة الأُولى «ليس للمحرم»، فتصير الرواية دليلاً على خصوص فساد العقد، بعد صيرورة الجملة الثانية تأكيداً للجملة الأُولى، فيكون صدر الرواية وذيلها دليلاً على الحكم الوضعي، ولا تدلّ على الحكم التكليفي.

والأُخرى: ما هو الموجود في الفقيه والتهذيب والاستبصار[1] من العطف بالفاء في قوله: «فإن تزوّج...»، وحيث إنّ الفاء للتفريع فيكون الصدر ـ وهو قوله عليه السلام: «ليس للمحرم أن يتزوّج ولا يزوّج» ـ دليلاً على الحكم التكليفي، ويكون قوله عليه السلام: «فإن تزوّج أو زوّج...» دليلاً على الحكم الوضعي.

وقال الأُستاذ الأعظم ﷺ: (إنّ نسخة الوسائل غلط جزماً، فإنّ الجملة الثانية معطوفة على الجملة الأُولى بالفاء، قال: «فإن تزوّج» كما في التهذيب في الطبعة القديمة والجديدة وفي الفقيه وفي الاستبصار، فتكون دلالة الصحيحة على التحريم أظهر من العطف بالواو؛ لأنّ العطف بالواو يحتمل فيه التأكيد، وأمّا العطف بالفاء كما في الكتب الثلاثة، فلا يمكن فيه التأكيد؛ لأنّ الظاهر من الفاء هو التفريع ولا معنى للتفريع على نفسه، فإذا أُريد من الجملة الأُولى ـ أي قوله: «ليس للمحرم» ـ البطلان فلا معنى لقوله ثانياً: «وإن تزوّج أو زوّج»، بل

---

(١) الفقيه ٢: ٣٦١، التهذيب ٥: ٣٢٨، الاستبصار ٢: ١٩٣.

.....

الصحيح أنّ المراد بقوله: «ليس للمحرم» هو التحريم، ثمّ فرّع عليه «فإن تزوّج... فتزويجه باطل» نظير تفريع بطلان النكاح بالمحرمات على حرمة النكاح بهنّ)[1].

ويمكن أن يورد عليه: بأنّ حمل قوله عليه السلام: «وإن تزوّج» على تقدير نسخة الوسائل على التأكيد وإن كان أمراً محتملاً، إلّا أنّ الاحتمال لو كان خلاف الظاهر فلا يعتنى به، والأصل في الكلام التأسيس، وظاهر العطف المغايرة لا التأكيد.

بل حتّى لو كان الصدر معطوفاً بالواو، فإنّه يكون ظاهراً في الحكم التكليفي والذيل في الحكم الوضعي، والإمام عليه السلام جمع بينهما بـ«الواو».

نعم، ترجيح نسخة الفقيه والتهذيب والاستبصار هو الظاهر من سياق الكلام.

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ إطلاق الصدر يقتضي شمول النفي لكلا الأمرين، أي: عدم جواز العقد تكليفاً ووضعاً.

الثاني: أنّه لا مجال لتفريع عدم الصحّة على الحرام التكليفي؛ لعدم وجود تلازم بين الأمرين، كما هو واضح.

الثالث: لا يوجد أيّ مانع من التفريع مع كون المراد من المعطوف عليه الحكم الوضعي، بل لابدّ من أن يكون كذلك، أي: أنّ المولى في صدر الكلام يحكم بالفساد، وتكون النتيجة: أنّ عقد النكاح في وعاء الشرع لا اعتبار به لو صدر من المحرم، فإن تصدّى لذلك يكون العقد باطلاً، وهو يكون على وزان ما لو قال المولى: (البول من الأعيان النجسة، فإن لاقاه جسم ينجس ذلك الجسم

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٩٦ـ٣٩٧.

.....

بملاقاته للبول)، وكما لو قال: (لا يصحّ بيع الخمر، فمن باعه يكون بيعه فاسداً)، فالمولى في هذه الموارد يبيّن الحكم الكلّي ثمّ يطبّقه على صغرياته[1].

أقول: أمّا ما ذكره (دام ظلّه) أوّلاً فأقلّ ما يورد عليه هو: أنّ الكلام مقرون بما يصلح للقرينيّة وهو الذيل؛ إذ مع احتمال العطف والتأكيد لا ينعقد الإطلاق للصدر.

بل لو كنّا والصدر في حدّ نفسه لا إطلاق له ـ مع الإغماض عن الذيل ـ إذ هو (دام ظلّه) قد سلّم أنّ ظاهر الأوامر والنواهي المتعلّقة بالعقود الحكم الوضعي، فإنّ قوله: «ليس للمحرم...» إرشاد إلى مانعيّة الإحرام وفساد العقد، نظير النهي عن البيع الربوي الذي هو إرشاد إلى مانعيّة الربا، والحرمة قد استفيدت من دليل آخر، إذ لو استفيدت من نفس الدليل، لكان من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو خلاف الظاهر، وعليه فرفع اليد عن هذا الظهور متفرّع على أن يكون العطف بـ«الفاء»، وحيث إنّه لا يعقل تفريع الشيء على نفسه، فلا مناص من الالتزام بدلالة الصدر على الحكم التكليفي والذيل على الحكم الوضعي.

والحاصل: إمّا أن يتمّ كون الذيل مصدّراً بالفاء، فيتعيّن حمل الصدر على الحكم التكليفي، كما هو الظاهر، وإمّا يكون مصدّراً بالواو، فعلى احتمال التأكيد يكون الصدر ظاهراً في الحكم الوضعي، ولو قلنا بأنّ الواو ليست للتأكيد؛ لأنّه خلاف الظاهر كما بيّناه، بل هي للعطف وتدلّ على المغايرة، يكون الصدر ظاهراً في الحكم التكليفي والذيل في الحكم الوضعي، وعلى جميع التقادير لا معنى للإطلاق.

وأمّا ما أفاده ثانياً فنقول في جوابه: أيّ مانع من أن يجعل الشارع التلازم

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

.....

بين الحكم الوضعي والتكليفي في بعض الموارد الخاصّة، بأن يترتّب البطلان على حرمة إنشاء العقد، كما هو الظاهر بلحاظ كون الذيل مصدّراً بالفاء، فجعل التلازم من الموارد الخاصّة أمرٌ ممكن ثبوتاً وقام عليه الدليل إثباتاً.

وأمّا ما أورده ثالثاً فلبّه يرجع إلى تفريع الشيء على نفسه، ومن الواضح أنّ حقيقة التفريع هي تغاير المتفرّع والمتفرّع عليه، فلو كانا شيئاً واحداً لا يبقى أيّ معنى للتفريع. فما ذكره من عدم وجود مانع من التفريع مع كون المتفرّع عليه الحكم الوضعي لازمه أن يكون المعطوف عليه والمعطوف أمراً واحداً، فالعطف لا نتعقّل له معنى.

بل إنّ قوله: (إنّ نكاح المُحرم في وعاء الشرع لا اعتبار به، فإن تصدّى ونكح يكون نكاحه فاسداً)، يرجع إلى أنّ نكاح المحرم فاسد في وعاء الشرع وإن نكح فهو فاسد، وهو كما ترى.

وأمّا التمثيل بنجاسة البول فهو خارج عن المقام؛ لأنّ نجاسة الملاقي متفرّعة على نجاسة البول الذي لاقاه، فالتغاير محفوظ؛ لأنّ المجعول بالنسبة إلى البول نجاسته، والمجعول بالنسبة إلى الملاقي هو الحكم بنجاسته.

وأمّا التمثيل بعدم صحّة بيع الخمر فإنّ الكلام فيه على وزان ما قلناه في المقام، فإنّه تكرار مستهجن؛ لأنّه يرجع إلى أنّه يفسد عقد بيع الخمر، فمن باعه يكون البيع فاسداً.

و(منها): ما رواه الحسن بن علي، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المحرم لا يَنكح ولا يُنكِح، ولا يشهد، فإن نكح فنكاحه باطل»[1].

وهو يدلّ بصدره على حرمة العقد حال الإحرام تكليفاً، وبذيله على فساده.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٤: ٧.

.....

وقد رواها الكليني، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد مثله، وزاد: «ولا يخطب»[١].

والرواية على كلّ حال مرسلة، فلا تصلح للاستدلال.

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار: قال: «المحرم لا يتزوّج، ولا يزوّج، فإن فعل فنكاحه باطل»[٢].

وهو أيضاً يدلّ على تحريم العقد تكليفاً، بلا فرق بين عقد الدوام والانقطاع، ويدلّ على فساده سواء كان المحرم عالماً أم جاهلاً.

إلّا أنّك قد عرفت سابقاً أنّ دعوى: عدم صدور هذه الرواية عن المعصوم عليه السلام وأنّها قد تكون نفس قول معاوية بن عمّار، في محلّها، فإسناد هذه الرواية إلى المعصوم عليه السلام في نظرنا مشكل للغاية.

و(منها): ما رواه سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا ينبغي للرجل الحلال أن يزوّج محرماً وهو يعلم أنّه لا يحلّ له...»[٣].

وموردها ـ وهو المحلّ ـ لا خصوصيّة له؛ إذ لا نحتمل اختصاص الحكم بالمحلّ، وذكره إنّما هو من باب ذكر أخفى الأفراد، فيدلّ صدر الرواية بالأولويّة على أنّ تزويج المحرم محرّم شرعاً، بلا فرق بين كون العاقد محلّاً أو مُحرماً.

أقول: إنّ هذه الرواية لا تدلّ على الحرمة، بل تدلّ على الكراهة. نعم، هي دالّة على الفساد.

---

(١) لاحظ الكافي ٤: ٣٦٦.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ١٤: ٩.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٤: ١٠.

(مسألة ٢٣٤): لو عقد المحرم أو عقد المحلّ للمحرم امرأة، ودخل الزوج بها، وكان العاقد والزوج عالمين بتحريم العقد في هذا الحال، فعلى كلّ منهما كفّارة بدنة، وكذلك على المرأة إن كانت عالمة بالحال (١).

و(منها): ما رواه أبو الصباح الكناني(١)، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن محرم يتزوّج، قال: «نكاحه باطل»(٢).

و(منها): ما رواه عبد الرحمٰن بن أبي عبدالله(٣)، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إنّ رجلاً من الأنصار تزوّج وهو محرم، فأبطل رسول الله صلى الله عليه وآله نكاحه»(٤).

(١) الدليل عليه معتبرة سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا ينبغي للرجل الحلال أن يُزوّج مُحرماً وهو يعلم أنّه لا يحلّ له»، قلت: فإن فعل

---

(١) أبو الصباح إبراهيم بن نعيم الكوفي العبدي الكناني، نزل في بني كنانة فنُسب إليهم، وقد كان الصادق عليه السلام يسمّيه الميزان؛ لثقته. رأى أبا جعفر، وروى عن أبي إبراهيم عليه السلام، له كتاب يرويه عنه جماعة.

(رجال النجاشي: ١٩ ـ ٢٠، رجال الطوسي: ١٢٣ و ١٥٦، الفهرست: ٥٢٥، معجم رجال الحديث ١: ٢٨٦ ـ ٢٨٩ و ٢٢: ٢٠٥ ـ ٢٠٧، ٢٠٨).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ١٤: ٣.

(٣) عبد الرحمٰن بن أبي عبد الله ميمون البصري، مولى بني شيبان، أصله كوفي. روى عن الصادق عليه السلام، وهو ثقة.

(رجال النجاشي: ٣٠، رجال الطوسي: ٢٣٦، نقد الرجال ٣: ٣٩ ـ ٤٠، معجم رجال الحديث ١٠: ٣٢٠ ـ ٣٢٣).

(٤) الوسائل تروك الإحرام ١٤: ٤.

(مسألة ٢٣٥): المشهور حرمة حضور المُحرم مجلس العقد والشهادة عليه، وهو الأحوط[١].

فدخل بها المُحرم؟ فقال: «إن كانا عالمين فإنّ على كلّ واحدٍ منهما بدنة، وعلى المرأة إن كانت محرمة بدنة، وإن لم تكن محرمة فلا شيء عليها، إلّا أن تكون قد علمت أنّ الذي تزوّجها مُحرم، فإن كانت علمت ثمّ تزوّجته فعليها بدنة»[١].

وموردها وإن كان الرجل المحلّ، إلّا أنّ ذكره من باب ذكر أخفى الأفراد، فيكون الحكم المذكور جارياً في المحرم بالأولويّة، وتكون الرواية شاملة للعاقد المحلّ والمحرم على حدٍّ سواء، فتدلّ على أنّ تزويج المحرم محرّمٌ شرعاً، سواء كان العاقد محلّاً أم مُحرماً.

والمستفاد منها أيضاً أنّ الكفّارة ـ وهي بدنة ـ إنّما تثبت في حال العلم دون الجهل.

(١) قد ورد في روايتين المنع عن حضور المحرم مجلس العقد والنهي عن الشهادة عليه:

إحداهما: ما رواه الحسن بن علي، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المحرم لا يَنكح، ولا يُنكِح، ولا يشهد، فإن نكح فنكاحه باطل»[٢].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٤: ١٠.

(٢) المصدر المتقدّم ١٤: ٧.

وذهب بعضهم إلى : حرمة أداء الشهادة على العقد السابق أيضاً، ولكن دليله غير ظاهر[١].

والأُخرى : ما رواه ابن أبي شجرة[١]، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام في المحرم يشهد على نكاح محلّين ؟ قال : «لا يشهد»[٢].

وكلتا الروايتين مخدوشة سنداً بالإرسال، وعليه فلا دليل على حرمة حضور المحرم مجلس العقد والشهادة عليه. نعم، الاحتياط لا بأس به.

(١) قال الأُستاذ الأعظم قدس سره : (وأمّا أداء الشهادة في حال الإحرام على العقد السابق فلم يرد دليل على المنع، بل قد يجب لإحقاق الحقّ ودفع الظلم، وأداء الشهادة غير داخل في المرسلتين المتقدّمتين)[٣].

أقول : الأمر كما ذكره قدس سره، وعليه فلا وجه للاحتياط بعدم أداء الشهادة بعد عدم شمول المرسلتين له.

---

(١) ابن أبي شجرة: قال المحقّق الخوئي قدس سره : (روى عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام، وروى عنه عثمان بن عيسىٰ). (معجم رجال الحديث ٢٣ : ١٠٩).

وذكر الأردبيلي في ترجمة علي بن شجرة: أنّ الظاهر أنّ ابن أبي شجرة في سند التهذيب اشتباه؛ لعدم وجوده في كتب الرجال، فيحتمل قويّاً أنّ الرجل علي بن شجرة؛ لكثرة رواية عثمان بن عيسىٰ عنه. وهو الذي وثّقه النجاشي، قال الشيخ في الفهرست: له كتاب.

(رجال النجاشي: ٢٧٥، الفهرست: ٢٧٧، جامع الرواة ١ : ٥٨٦ ـ ٥٨٧).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ١٤: ٥.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٩٩.

(مسألة ٢٣٦): الأحوط أن لا يتعرّض المحرم لخطبة النساء[١]. نعم، لا بأس بالرجوع إلى المطلّقة الرجعيّة، وبشراء الإماء، وإن كان شراؤها بقصد الاستمتاع[٢]، والأحوط أن لا يقصد بشرائه الاستمتاع حال الإحرام[٣].

---

(١) لا وجه لهذا الاحتياط سوى ما رواه الكليني، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن علي، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم لا يَنكح، ولا يُنكِح، ولا يخطب، ولا يشهد النكاح ...»[١].

(٢) قد عرفت أنّ الدليل قائم على النهي عن عقد النكاح للمحرم، والرجوع ليس عقداً للنكاح، بل هو مراجعة إلى الزوجيّة السابقة، ولا دليل على المنع عنه.

وكذلك الحال في شراء الإماء حال الإحرام، فإنّه لا دليل على المنع عنه وإن كان القصد من الشراء الاستمتاع بعد الإحلال من الإحرام، بل الدليل قائم على الجواز، وهو ما رواه سعد بن سعد الأشعري القمّي[٢]، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن المحرم يشتري الجواري ويبيعها؟ قال: «نعم»[٣].

(٣) لا منشأ لهذا الاحتياط، فإنّ القصد غير منهيّ عنه، والمنهي عنه هو

---

(١) الكافي ٤: ٣٦٦.

(٢) سعد بن سعد بن الأحوص بن سعد بن مالك الأشعري القمّي، وصف بكونه ثقة، وقد روى عن الرضا والجواد عليهما السلام، وأدرك الكاظم عليه السلام. له كتاب يرويه عنه جماعة.

(رجال النجاشي: ١٧٩، الفهرست: ٢١٧، الخلاصة: ١٥٥، معجم رجال الحديث ٩: ٥٦ ـ ٥٧ و ٦٢ ـ ٩٦).

(٣) الوسائل تروك الإحرام ١٦: ١.

.....

نفس الاستمتاع الخاصّ بالنساء كما عرفت سابقاً من عدم قيام الدليل على حرمة الاستمتاعات بالنساء حال الإحرام مطلقاً.

نعم، لعلّ منشأه قول بعض الفقهاء من أنّه نظير بيع العنب بقصد الخمر.

(١) لما عرفت من عدم انطباق العنوان المحرّم على ذلك، فإنّ العنوان المحرّم هو عقد النكاح حال الإحرام، وتحليل الأمَة وقبول التحليل لا يصدق عليه التزويج.

٨ ـ استعمال الطيب

(مسألة ٢٣٧): يحرم على المحرم استعمال الزعفران والعود والمسك والورس والعنبر بالشمّ والدلك والأكل، وكذلك لبس ما يكون عليه أثر منها، والأحوط الاجتناب عن كلّ طيب[١].

---

(١) قال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين في حرمة استعمال الطيب في الجملة، والنصوص متظافرة بل متواترة)[١]، وقال المحقّق النجفي قدس سره: (بلا خلاف أجده فيه، بل عن المنتهى الإجماع عليه)[٢]، وقال السيّد السند قدس سره: (يحرم على المحرم الطيب شمّاً وأكلاً، وهو في الجملة موضع وفاق، وإنّما الخلاف فيما يحرم من الطيب، فذهب المفيد والمرتضى وابن بابويه والشيخ في موضع من المبسوط وابن إدريس والمصنّف ومن تأخّر عنه إلى: تحريم الطيب بأنواعه، وقال الشيخ في التهذيب: إنّما يحرم المسك والعنبر والزعفران والورس، وأضاف في النهاية والخلاف إلى هذه الأربعة العود والكافور)[٣].

أقول: قد عرفت من كلمات الأعلام أنّه لا خلاف في حرمة الطيب على

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠٠.

(٢) الجواهر ٢٠: ٣٩٥.

(٣) المدارك ٧: ٣١٩. ولاحظ: المقنع: ٢٣١، ولاحظ: المقنعة: ٣٩٧، جمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى ٣): ١٠٧، التهذيب ٥: ٢٩٩، الخلاف ٢: ٢٨٨، المبسوط ١: ٣١٩، النهاية: ٢١٩، السرائر ١: ٥٤٥، التحرير ١: ٥٦٧ و ٦٤٣، الإيضاح ١: ٢٩٣، الدروس ١: ٣٧٣، المسالك ٢: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

.....

المحرم، وقد وقع الخلاف بينهم فيما يحرم من الطيب، فلابدّ من ملاحظة النصوص الواردة في المقام كي يتّضح الحال فيما نحن فيه، وهي على طائفتين:

الأُولى: ما دلّ على المنع عن استعمال مطلق ما يصدق عليه الطيب، فيشمل المنع حتّى العطور الدارجة في هذه الأزمنة:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تمسّ شيئاً من الطيب ولا من الدهن في إحرامك، واتّق الطيب في طعامك، وامسك على أنفك من الرائحة الطيّبة، ولا تمسك عليه من الرائحة المنتنة، فإنّه لا ينبغي للمحرم أن يتلذّذ بريح طيّبة»[1].

و(منها): ما رواه حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يمسّ المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذّذ به ولا بريح طيّبة...»[2].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: «... ولا تمسّ شيئاً من الطيب ولا من الدهن في إحرامك، واتّق الطيب في زادك، وأمسك على أنفك من الريح الطيّبة، ولا تمسك من الريح المنتنة، فإنّه لا ينبغي لك أن تتلذّذ بريح طيّبة...»[3].

و(منها): ما رواه محمّد بن إسماعيل ـ يعني ابن بزيع ـ قال: رأيت أبا الحسن عليه السلام كُشف بين يديه طيب لينظر إليه وهو مُحرم، فأمسك بيده على أنفه بثوبه من ريحه[4].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٨: ٥.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٨: ٦.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٨: ٩.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٨: ١.

.....

و(منها): ما رواه حنان بن سدير، عن أبيه، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الملح فيه زعفران للمحرم؟ قال: «لا ينبغي للمحرم أن يأكل شيئاً فيه زعفران، ولا شيئاً من الطيب»[١].

و(منها): ما رواه حمّاد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي جعلت ثوبي إحرامي مع أثواب قد جمرت، فأخذ من ريحها، قال: «فانشرها في الريح حتّى يذهب ريحها»[٢].

و(منها): ما رواه النضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام ـ في حديث ـ: أنّه قال: «إنّ المرأة المحرمة لا تمسّ طيباً»[٣].

فإنّ المستفاد من هذه الطائفة من الأخبار حرمة استعمال الطيب مطلقاً حال الإحرام، وما استشكل أحد على دلالتها على ذلك سوى ما حكي عن الذخيرة من: أنّ دلالتها على التحريم غير واضحة[٤]، والأصل يقتضي حملها على الكراهة، ويناسب الحمل على الكراهة قوله عليه السلام: «لا ينبغي» المذكور في بعضها.

أقول: إنّ قوله عليه السلام في بعض الأخبار: «لا ينبغي» على مبنى المشهور لايصلح لأن يكون معارضاً لظهور النهي في الحرمة؛ لأنّه على مبناهم يكون ظاهراً في مطلق المرجوحيّة، ولا تنافي بينها وبين ما دلّ على المرجوحيّة الخاصّة، فيكون مقتضى الإطلاقات التحريم مطلقاً، وأمّا على المختار من ظهور

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٨: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٨: ٤.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٨: ٧.

(٤) حكي عن الذخيرة في الحدائق ١٥: ٤١٦.

.....

«لا ينبغي» في الكراهة، فيقع التعارض بينها، وأصل المرجوحيّة متّفق عليه بين ما دلّ على التحريم وما دلّ على الكراهة.

الثانية: ما دلّ على المنع من استعمال خصوص المسك والعنبر والورس والزعفران:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء: المسك، والعنبر، والورس، والزعفران. غير أنّه يكره للمحرم الأدهان الطيّبة الريح»[1].

و(منها): ما رواه ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الطيب: المسك، والعنبر، والزعفران، والعود»[2].

و(منها): ما رواه عبد الغفّار، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «الطيب: المسك، والعنبر، والزعفران، والورس»[3].

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن بنينا على عدم تماميّة المطلقات الدالّة على الحرمة والمتمثّلة بالطائفة الأُولى، وقلنا بأنّها ظاهرة في الكراهة بقرينة قوله عليه السلام: «لا ينبغي» الوارد في بعضها، وقوله عليه السلام: «يكره» الوارد في بعضها الآخر، فلا مناص من الأخذ بموارد الطائفة الثانية وحمل خصوص ما ورد فيها على الحرمة.

وربّما يورد عليه: بأنّ الإجماع القائم على حرمة استعمال الطيب في الجملة يمنع من الحمل على الكراهة المصطلحة، كما أنّ تعلّق الكراهة باستعمال

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٨: ١٤.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٨: ١٥.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٨: ١٦.

.....

الزعفران الذي لا شبهة في حرمة استعماله يضعف الحمل على الكراهة.

إلّا أنّ هذا المقدار من الإيراد يمكن دفعه: بالبناء على رفع اليد عن الظاهر بالمقدار الذي لا يمكن الأخذ به، فإنّ كلمة: «يكره» بعد ظهورها في الكراهة المصطلحة، تصلح أن تكون معارضةً للمطلقات الدالّة على الحرمة، ويرفع اليد عن هذا الظهور في الموارد التي يعلم بأنّ المراد من الكراهة هي المصطلحة، ويؤخذ بخلاف ذلك في غير ما قامت القرينة على الخلاف، وهذا لا يُفضي إلى رفع اليد عن الظهور رأساً، بل ترفع اليد عن المطلقات فيما لو لم تكن قرينة على أنّ المراد من الكراهة هي الحرمة، ونتيجة ذلك: الأخذ بما دلّ على تحريم خصوص المسك والعنبر والزعفران والورس أو العود.

وكذا الحال فيما إذا بنينا على تماميّة المطلقات، كما عليه المشهور، فإنّ الطائفة الثانية تكون مقيّدة للطائفة الأُولى، فيكون الحكم بالتحريم مختصّاً بما ورد في أخبار الطائفة الثانية.

وحيث إنّ الطائفة الثانية من الأخبار مختلفة من جهة اشتمال بعضها على الورس دون العود كرواية معاوية بن عمّار، ورواية عبد الغفّار، واشتمال بعضها الآخر على العود دون الورس، وهي رواية ابن أبي يعفور، فلابدّ من تنقيح البحث في ذلك، فنقول:

إنّ روايتي ابن عمّار وعبد الغفّار واردتان في مقام التحديد، ومفادهما حرمة استعمال الورس وعدم المنع من استعمال العود، وكذا رواية ابن أبي يعفور فإنّها واردة في مقام التحديد، وهي تدلّ على المنع من استعمال المذكورات ومنها العود وعدم المنع من استعمال الورس، فيقع التعارض بينها في الورس والعود.

وقد تصدّى الأُستاذ الأعظم دام ظله لدفع التعارض بما حاصله: أنّ التعارض

.....

بالظهور والصراحة، فإنّ صحيحتي ابن عمّار وعبد الغفّار ظاهرتان في جواز استعمال العود، وهذا مستفاد من إطلاقهما، وصحيح ابن أبي يعفور صريح في المنع عن العود، كما أنّ الصحيحتين صريحتان في المنع عن الورس، وصحيحة ابن أبي يعفور ظاهرة في جواز الورس، فترفع اليد عن ظهور البعض في الجواز بصراحة الآخر في المنع، والنتيجة هي: حرمة الخمسة[١].

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): بأنّه لا مجال لأن نرفع اليد عن ظهور بعضها بصراحة الآخر؛ إذ كلّ واحد من هذه الأخبار وارد في مقام التحديد، فتكون النسبة بين روايتي معاوية بن عمّار وعبد الغفّار وبين رواية ابن أبي يعفور نسبة التباين لا العموم والخصوص، وحيث لا يمكننا تمييز أيّهما الأحدث، فلا مناص من الاقتصار على القدر المشترك بينهما، وهو المسك والعنبر والزعفران، وأمّا الورس والعود فلابدّ من إعمال قواعد العلم الإجمالي فيهما[٢].

ثمّ قال (دام ظلّه): (إلّا أن يُقال: يقع التعارض بين المنطوق في كلّ منهما مع مفهوم الحصر في الآخر، أي: بين منطوق روايتي ابن عمّار وعبد الغفّار الدالّتين على أنّ الطيب عبارة عن العنبر والورس والزعفران والمسك، وبين مفهوم الحصر المستفاد من رواية ابن أبي يعفور الدالّة على أنّ الطيب منحصر بالمسك والزعفران والورس، وكذا الحال بالنسبة لمنطوق رواية ابن أبي يعفور ومفهوم الحصر المستفاد من الروايتين، ونتيجة ذلك: تخصيص كلّ من المفهومين بمنطوق الآخر)[٣].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠١.

(٢) مصباح الناسك ١: ٤٥٩.

(٣) نفس المصدر المتقدّم.

.....

وتوضيحه: أنّ مقتضى المنطوق في روايتي ابن عمّار وعبد الغفّار، حيث قال عليه السلام: «وإنّما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء: المسك والعنبر والورس والزعفران»، أنّ غير هذه الأربعة ليس بحرام؛ لدلالة كلمة «إنّما» على حصر الطيب المحرّم بالأربعة المذكورة، فلا تشملان العود، فيكون التطيّب به جائزاً. ومقتضى مفهوم رواية ابن أبي يعفور، حيث قال عليه السلام: «الطيب: المسك، والعنبر، الزعفران، والعود»، حيث إنّها واردة في مقام التحديد، أنّ الورس ليس بحرام، فيكون المنطوق الدالّ على أنّ الورس حرام مقيّداً لإطلاق مفهوم الحصر بالورس، فيكون الورس أيضاً حراماً؛ لعدم شمول المفهوم الدالّ على الحرمة له بعد تقييد المفهوم بالمنطوق، وكذلك مقتضى منطوق رواية ابن أبي يعفور حرمة التطيّب بالعود، ومقتضى مفهوم روايتي ابن عمّار وعبد الغفّار عدم حرمته، فيكون المنطوق الدالّ على حرمته مقيّداً للمنطوق الدالّ على حرمته، فيشمل المنع الأُمور الخمسة.

ولكن يرد عليه: أنّه (دام ظلّه) سلّم أنّ النسبة بين الطائفتين نسبة التباين، ومعه كيف التزم بتخصيص كلّ منهما بالآخر؟! فإنّ مجرّد كون أحد الظهورين بالمنطوق والآخر بالمفهوم لا يكون موجباً لترجيح المنطوق على المفهوم بعد كون النسبة بينهما نسبة التباين الكلّي.

وقال سيّد المدارك رحمه الله: (ويبقى الإشكال في اختلاف الروايات في الحصر، فإنّ الرواية الأُولى تضمّنت ذكر الورس مع الأنواع الثلاثة، والرواية الثانية العود، والجمع بين الروايتين يقتضي عدم وجوب النوع الرابع منهما)[1].

---

(١) مدارك الأحكام ٧: ٣٢١ـ ٣٢٢.

.....

وتوضيحه: أنّ الحصر الوارد في صحيحتي معاوية بن عمّار وعبد الغفّار يعارض الحصر الوارد في صحيحة ابن أبي يعفور، وهذا التعارض إنّما هو في خصوص الورس والعود، والجمع يقتضي الحكم بعدم المنع من استعمال الورس والعود، فتكون الممنوعات هي خصوص الثلاثة.

وذهب السيّد الأُستاذ دام ظله إلى: القول بلزوم اجتناب المذكورات الخمسة جمعاً بين الأخبار.

بيان ذلك: أنّ النصّ تارةً يفهم منه أنّه وارد لبيان أمرين: أحدهما: بيان انحصار الطيب في الأنواع الأربعة، والآخر: بيان المراد من الأنواع الأربعة، وأُخرى يفهم منه أنّه وارد لبيان انحصار الطيب في الأربعة الأنواع المذكورة في النصّ، فلو كان من قبيل الأوّل يكون الاختلاف بين الأخبار في مرحلة التطبيق بعد كونها متّفقة على حرمة أربعة أنواع، وحينئذٍ يحصل العلم الإجمالي بحرمة أحد الأمرين إمّا الورس أو العود، ومقتضى ذلك الاحتياط بالمنع عن استعمالهما أيضاً، وأمّا لو كان من قبيل الثاني فيكون مفهوم بعضها نافياً لحرمة ما عدا الأنواع المذكورة في النصّ، فتقع المعارضة بين منطوق كلّ منهما وبين مفهوم الآخر، والجمع يقتضي تقييد إطلاق المفهوم بالمنطوق، فينتج: حرمة كلّ من الورس والعود بالإضافة إلى المسك والعنبر والزعفران التي هي محلّ وفاق بين النصوص[1].

إلّا أنّه دام ظله رجع عن ذلك، وذكر: أنّ ما دلّ على حصر الطيب في الأنواع الأربعة كرواية ابن أبي يعفور لا ظهور له في الحصر كي يدلّ على نفي حرمة غير

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٣٩ ـ ١٤٠.

.....

الأنواع الأربعة المذكورة، بل من المحتمل قويّاً أنّ ذكرها من باب المثال وبيان بعض مصاديق الطيب، وأظهر أفراده.

نعم، رواية معاوية بن عمّار وإن كانت ظاهرة في الحصر، إلّا أنّها ظاهرة في ثبوت الحكم للأنواع الأربعة بما هي أربعة، وهو يتنافى مع ما دلّ على حرمة الكافور؛ لأنّ فيه إلغاء خصوصيّة الأربعة، وبما أنّ ثبوت الحكم فيه قطعي يتعيّن رفع اليد عن ظهور لفظ «أربعة» في كونها دخيلة في موضوع الحكم، ومعه لا يبقى مفهوم للرواية ينافي القول بحرمة الطيب مطلقاً، فالمطلقات باقية بحالها، ويتعيّن الالتزام بحرمة الطيب بقول مطلق[1].

ويمكن أن يناقش في كلامه: بأنّ قوله ﷺ: (إنّ رواية ابن أبي يعفور لا ظهور لها في الحصر)، خلاف ما حقّق في الأُصول من: أنّ التحديد له مفهوم، وهو غير منكر لذلك بحسب الكبرى، ولعلّ نقاشه في كونها في مقام التحديد، وهو أيضاً غير تامّ؛ إذ لا شبهة في أنّ قوله عليه السلام: «الطيب: المسك، والعنبر، والزعفران، والعود» وارد في مقام تحديد الطيب المحرم.

وأيضاً ما ذكر ﷺ من رفع اليد عن ظهور رواية معاوية بن عمّار في الحصر، بدعوى: أنّا نقطع بأنّ الكافور أيضاً حرام، ومعه يتعيّن رفع اليد عن ظهور لفظ أربعة من كونها دخيلة في موضوع الحكم، ومعه لا يبقى مفهوم للرواية ينافي القول بحرمة الطيب مطلقاً، فالمطلقات الدالّة على حرمة الطيب مطلقاً محكمة.

فإنّ ما ذكره غير تامّ؛ إذ أنّ كلمة «أربعة» غير موجودة في رواية عبد الغفّار، والإشكال المذكور على تقدير تماميّته وارد على رواية معاوية بن عمّار،

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٣٩ ـ ١٤٠.

.....

ولا يرد على رواية عبد الغفّار، فنتمسّك بمفهوم التحديد المستفاد منها، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الإشكال غير وارد على رواية ابن عمّار أيضاً؛ إذ هي وإن كانت ظاهرة في ثبوت الحكم للأربعة بما هي أربعة، والحصر بهذا المقدار قد انتقض وتبيّن أنّ الحصر يكون في خمسة لا في الأربعة، ولكن مفهوم الحصر يبقى بحاله بالنسبة إلى الخمسة، فلماذا ترفع اليد عنه ؟!

إن شئت فقُل: مقتضى الحصر المستفاد من الرواية حصر الحرمة بالأربعة المذكورة في الرواية بإضافة الكافور إليها، وأمّا بالنسبة إلى العود وغيره فالمفهوم يكون نافياً له، ولا وجه لرفع اليد عنه.

أضف إلى الجميع: أنّه لم يقم دليل قوي على إثبات الحرمة للكافور كي يكون مخصّصاً لرواية معاوية بن عمّار، ولذا لم يتعرّض له الأُستاذ الأعظم دام ظلّه وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) في كتابيهما.

نعم، قال سيّد المدارك قدس سره: (وليس في الروايات المفصّلة تعرّض لذكر الكافور، مع أنّه يحرم على المحرم الميّت إجماعاً، فالحيّ أولى على ما ذكروه)[1].

ربّما يُقال: قد وردت الأخبار بالمنع عن تغسيل من مات وهو محرم بماء الكافور، والمسألة متسالمٌ عليها بينهم ولم ينقل فيها خلاف من أحد، والمتفاهم عرفاً من هذه الأخبار أنّ التحريم إنّما هو لأجل كونه محرماً قبل الموت، وإلّا فالموت لا خصوصيّة له في التحريم قطعاً، والشارع قد أجرى عليه أحكام

---

(١) المدارك ٧: ٣٢٢.

.....

الإحرام بعد الموت كما كانت تجري عليه قبل الموت.

وذكر السيّد الأُستاذ ﷺ: أنّه إذا ثبتت حرمة الكافور على المحرم؛ لورود النصّ في حرمته بالنسبة إلى الميّت حال إحرامه، فتثبت حرمته للحيّ بطريق أولى، ويكون ذلك موجباً لرفع اليد من إطلاق حصر رواية معاوية بن عمّار، كما عرفت توضيحه آنفاً[١].

والأُستاذ الأعظم ﷺ ـ وذلك بعد أن ذكر: أنّ النصوص المتظافرة بالمنع من تغسيل الميّت بماء الكافور يفهم منها أنّ المنع ناشئ من جهة من الإحرام قبل الميّت ـ قال: (وهذا هو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع؛ لأنّه لو كانت المناسبة بينهما قرينة عرفيّة في مورد فالمقام أولى بذلك؛ لأنّ المناسبة فيه من أظهر أنحاء المناسبات؛ لأنّ المحرم يحرم عليه استعمال الطيب حيّاً، فكذلك بعد الموت بمقتضى الروايات)[٢]، ثمّ قال: (ويؤكّده النبوي الدالّ على أنّ المحرم الميّت لا يغسّل بالكافور؛ لأنّه يحشر يوم القيامة ملبّياً)[٣].

والجواب عن الجميع: أنّ المحرم إذا مات يخرج عن كونه مُحرماً بذلك؛ لفرض ارتفاع التكليف بالموت، والخطاب بترك استعمال الكافور في ماء غسله في الغسل الثاني حكمٌ تعبّدي محض لا ارتباط له بحرمة الطيب على المحرم الحيّ، وعليه فلا دليل على المنع من استعمال الكافور في حال الإحرام للأحياء.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٤٠.

(٢) التنقيح في شرح العروة ٩: ٤٩.

(٣) المصدر المتقدّم.

(مسألة ٢٣٨): لا بأس بأكل الفواكه الطيّبة الرائحة كالتفّاح والسفرجل، ولكن يمسك عن شمّها حين الأكل على الأحوط (١).

---

(١) يقع البحث في مقامين:

الأوّل: في بيان حكم أكل الفواكه الطيّبة الرائحة.

فنقول: قد وردت جملة من الأخبار تدلّ على جواز أكل ما فيه رائحة طيّبة من الفواكه والنباتات والخضروات، كرواية عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن المحرم يأكل الأُترج؟ قال: «نعم»، قلت له: له رائحة طيّبة، قال: «الأُترج طعام ليس هو من الطيب»(١)، فإنّ المستفاد من هذا التعليل أنّ المنع الشرعي عن استعمال الطيب إنّما هو عن العطور وعن كلّ ما كان عمدة الانتفاع به رائحته، وهو غير ناظر إلى ما كان عمدة الانتفاع به الأكل والشرب ممّا يتضمّن رائحة طيّبة، كالأُترج والسفرجل والتفّاح والشاي، وعليه فلا مانع من أكل أو شرب ما فيه رائحة طيّبة.

مضافاً إلى استقرار سيرة المتشرّعة على جواز الأكل، وعدم قيام دليل على المنع.

الثاني: في بيان حكم شمّ الفواكه الطيّبة الرائحة.

فنقول: احتاط الأُستاذ الأعظم دام ظله بالإمساك عن شمّها حين الأكل ـ كما في المتن ـ ودليله عدّة نصوص:

(منها): ما رواه الحلبي ومحمّد بن مسلم جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٢٦: ٢.

.....

«المُحرم يمسك على أنفه من الريح الطيّبة...»[١].

و(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المُحرم يمسك على أنفه من الريح الطيّبة...»[٢].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تمسّ شيئاً من الطيب في إحرامك، وامسك على أنفك من الرائحة الطيّبة...»[٣]، وغيرها[٤]. فإنّها تدلّ بظاهرها على عدم جواز الشمّ ولزوم الإمساك حين الأكل.

وذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ الوجه في الاحتياط وعدم الجزم بالحرمة هو جريان السيرة على الأكل وعدم الإمساك عن شمّ رائحتها[٥].

أقول: قد عرفت آنفاً أنّ المنع عن استعمال الطيب منحصرٌ في خصوص الأنواع الخمسة التي ذكرتها الروايات الخاصّة، وهي: المسك والعنبر والزعفران والورس والعود، فيجوز استعمال بقيّة العطور، وعلى هذا فلا يبقى مجال للبحث في حكم شمّ الفواكه والخضروات التي لها رائحة طيّبة، وحينئذٍ لا وجه للتمسّك بالأخبار المتقدّمة للحكم بالمنع من الشمّ حال الأكل ولزوم الإمساك على الأنف؛ ضرورة أنّ الروايات المقيّدة قد تكفّلت بيان المراد ممّا هو حرام استعماله حال الإحرام، فيكون هو الحرام شمّه، وهو الأنواع الخمسة من الطيب، وهذا إنّما هو بالحكومة أو التخصيص، فيكون شمّ الرائحة الطيّبة الموجودة في الفواكه

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٢٤: ١.

(٢) الكافي ٤: ٣٥٤.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٢٤: ٢.

(٤) لاحظ المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٢٤.

(٥) مصباح الناسك ١: ٤٦٠.

.....

خارجاً عن الأخبار المانعة.

وبعبارة واضحة: أنّ ما ورد في صحيحتي ابن مسلم وابن عمّار المتقدّمتين من عدم جواز شمّ الريح الطيّبة ولزوم الإمساك على الأنف من شمّها، لابدّ من حمله على خصوص الأنواع الخمسة من الطيب، فيكون ما عداه خارجاً عن موردهما بالتخصيص أو بالحكومة.

إن قلت: إنّ ما ثبت جواز شمّ رائحته الذي عمدة فائدته ذلك هو كسائر أفراد الطيب غير الأنواع الخمسة، ومحلّ البحث هو شمّ المأكولات ذات الرائحة الطيّبة والتي عمدة الانتفاع بها الأكل، وعليه فيكون لهذا البحث مجالٌ حتّى لو بنينا على الانحصار بالأنواع الخمسة من الطيب.

قلت: إنّ معنى انحصار المنع من استعمال الطيب على المُحرِم بالأنواع الخمسة هو: أنّ شمّ هذه الأنواع واستعمالها هو الممنوع دون غيرها، بل لا مجال للقول بأنّ شمّ ما كان عمدة الانتفاع به هو الأكل حرامٌ، وأنّ شمّ ما كان عمدة الانتفاع به هو التطيّب عدا الأنواع الخمسة جائز؛ إذ لا يحتمل أن يكون شمّ التفّاح أشدّ من شمّ عطر الرازقي.

وبما اخترناه ظهر الحال فيما أفاده سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من: أنّ الوجه في عدم الجزم بالحرمة هو جريان السيرة على الأكل، وعدم الإمساك عن شمّ رائحتها.

وملخّص الكلام: أنّ مقتضى الروايات المتقدّمة وإن كان حرمة شمّ الفواكه التي لها رائحة طيّبة، إلّا أنّه ترفع اليد عن ظاهر هذه الروايات بقرينتين:

الأُولى: أنّ الروايات الدالّة على حصر الطيب بالخمسة تكون مخصّصة لها

.....

أو حاكمة عليها، فيكون المراد من التي حرم شمّها هذه الخمسة، لا مطلق ما له رائحة طيّبة.

الثانية: أنّه لا يمكن الأخذ بظاهر هذه الروايات في حدّ نفسها؛ إذ مقتضى الروايات الدالّة على حصر الطيب المحرم بالخمسة جواز شمّ العطر الرازقي؛ لأنّه ليس من الخمسة، ومقتضى هذه الروايات عدم جواز شمّه، فيكون حكم الفواكه الطيّبة الرائحة أشدّ من حكم العطر الرازقي، وهو مقطوع الفساد.

وهذا الذي ذكرناه بناءً على ما سلكناه ظاهر واضح، وأمّا على ما ذهب إليه المشهور من دلالة الأخبار على حرمة استعمال الطيب مطلقاً حال الإحرام، فمقتضى هذه الأخبار المانعة من شمّ الريح الطيّبة الموجودة في المأكولات كالفواكه وغيرها هو حرمة الشمّ، ولزوم الإمساك على الأنف من رائحتها الطيّبة حال الأكل، وبإزائها رواية عمّار الدالّة على الجواز ـ بعد عدم وجود أيّ خصوصيّة لموردها وهو الأُترج ـ وقد علّل الجواز فيها بأنّ «الأُترج طعام ليس هو من الطيب»، ونتيجة الجمع بينها: هو حرمة شمّ كلّ ما كان مُعدّاً للتطيّب من أنواع العطور، وجواز شمّ الرائحة الطيّبة الموجودة في كلّ ما كان عمدة الانتفاع به الأكل والشرب.

فإلى هنا ثبت: أنّ الممنوع شمّه هو الأُمور الخمسة المنصوصة عليها، لا مطلق ما له رائحة طيّبة.

ثمّ إنّ صاحب الحدائق ﷺ ذهب إلى: الحكم بالمنع من استعمال الريحان حال الإحرام أيضاً، حيث قال: (قد عرفت أنّ ظاهر صحيحتي عبدالله بن سنان وحريز هو تحريم الريحان... وحينئذٍ فيضاف إلى الأفراد المذكورة في هذه

.....

الروايات الأخيرة التي بها خصّصنا أخبار الطيب المطلقة)[١]. فيكون الممنوع ستّة أشياء.

أقول: لابدّ من ذكر الروايتين كي يتّضح الحال فيما ذكره‌ﷺ:

أمّا صحيحة عبدالله بن سنان ـ وهي: ما رواه عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام قال: «لا تمسّ ريحاناً وأنت مُحرم...»[٢] ـ فدلالتها على المدّعى موقوفة على كون الريحان اسماً لما هو المتعارف اليوم بيننا؛ إذ المعروف في هذا العصر أنّ الريحان هو نوع من الخضروات كالنعناع وغيره، ولكنّ احتمال أن يكون المراد من الريحان كلّ نبت له رائحة طيّبة واردٌ، ويكون وزان ذلك وزان الورد الذي يطلق على جميع أنواع الزهور، وحينئذٍ يقع التعارض بين صحيحة ابن سنان وبين الأخبار الدالّة على جواز شمّ أشباهه من الرياحين كالأُذخر والقيصوم والخزامى والشيح، كصحيحة معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله‌عليه‌السلام: «لا بأس أن تشمّ الأذخر والقيصوم والخزامى والشيح وأشباهه وأنت محرم»[٣].

وقد أورد الأُستاذ الأعظمﷺ على دلالتها على المنع بوجوه:

(منها): أنّه لا نحتمل أنّ الريحان أشدّ من سائر أفراد الطيب والعطور[٤].

وفيه: إنّ هذا القطع شخصيٌّ يفيده ولا يفيدنا، وملاكات الأحكام غير معلومة، وأقلّ ما يُجاب به عن هذا الإيراد هو: أنّنا نحتمل أن يكون في مسّ الريحان حال الإحرام ملاك الحرمة.

---

(١) الحدائق ١٥: ٤١٩.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٢٥: ٣، ولاحظ الباب ١٨: ح٣ و ١٠.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٢٥: ١.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠٥.

.....

و(منها): أنّ قوله عليه السلام: «وأشباهه» في صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على جواز شمّ الأذخر والقيصوم والخزامى والشيح يشمل الريحان؛ لأنّه من جملة النباتات التي لها رائحة طيّبة، فمدلول هذه الصحيحة جواز شمّ الريحان، فمقتضى الجمع بينها وبين صحيحة عبدالله بن سنان هو الحمل على الكراهة[1].

أقول: إنّ هذا الوجه الثاني إنّما يتمّ تقريبه بناءً على أنّ الريحان اسم لمطلق النباتات التي لها رائحة طيّبة، وأمّا لو كان المراد منه النبات الخاصّ في مقابل النعناع وباقي الخضروات، فتكون صحيحة عبدالله بن سنان مخصّصة لصحيحة معاوية بن عمّار.

والعمدة هو ما أفاده قدس سره ثالثاً من: أنّ استدلال صاحب الحدائق قدس سره بصحيحة عبدالله بن سنان إنّما يتمّ بناءً على أن يكون الريحان اسماً لنبات خاصّ المقابل للنعناع وغيره من الخضروات كما هو الشائع، وليس الأمر كذلك، فإنّ المراد هو كلّ نبات له رائحة طيّبة ويجمع على رياحين[2]، ولذا أطلق على أُمّ أبيها عليها السلام ريحانة رسول الله صلى الله عليه وآله، فإذا ثبت أنّ المراد به كلّ نبت ذي رائحة طيّبة يصل المجال إلى ما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّ الجمع بين الصحيحتين إنّما يكون بحمل المنع الوارد في صحيحة عبدالله بن سنان على الكراهة.

وهذا الجمع مبنيّ على أن يكون كلّ واحدٍ منهما نصّاً في المرجوحيّة وظاهراً في الحرمة، فترفع اليد بنصّ كلّ واحد منهما عن ظهور الآخر، وتكون النتيجة الكراهة.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠٥.

(٢) المصدر المتقدّم.

.....

وهذا الجمع بهذا التقريب ليس مقبولاً عندنا، والعرف يرى التعارض بين الخبرين الذي هو المعيار في قرينيّة أحد الظهورين على الآخر وعدمه، وقد تكرّر منّا القول: بأنّ الظهور المخالف للنصّ لم يحرز استقرار بناء العقلاء على العمل به، فلا يكون حجّة كي يصلح للمعارضة.

ومهما يكن الأمر، فالنتيجة واحدة.

وأمّا رواية حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يمسّ المُحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذّذ به...»[1]، فالبحث فيها تارةً يتناول إسنادها، وأُخرى دلالتها.

أمّا البحث السندي فقد عبّر الأُستاذ الأعظم عن هذه الرواية بالخبر معلّلاً ذلك بعدم كونها صحيحة، ومستنداً إلى مجرّد استبعاد أن يروي حريز رواية تارةً مرسلاً وأُخرى مسنداً، فإنّ الشيخ وإن رواها بطريق صحيح عن حريز عن الصادق عليه السلام، إلّا أنّ الكليني رواها عن حريز عمّن أخبره عن الصادق عليه السلام، فتكون الرواية مردّدة بين كونها مرسلة ومسندة، فلا يمكن الاعتماد عليها والاستدلال بها عنده[2].

ثمّ قال رحمه الله: (وكون الكليني أضبط لا دخل له في المقام، فإنّ الرواية في نفسها مردّدة بين كونها مرسلة ومسندة سواء كان الكليني أضبط أم لا)[3].

أقول: قد عرفت من كلامه رحمه الله أنّه يستند في ردّ هذه الرواية إلى استبعاد

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٢٥: ٢.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٣) المصدر المتقدّم ٢٨: ٤٠٥.

(مسألة ٢٣٩): لا يجب على المحرم أن يمسك على أنفه من الرائحة الطيّبة حال سعيه بين الصفا والمروة إذا كان هناك من يبيع العطور[١].

محض، ولا نرى أيّ مانع من أن يروي حريز رواية تارةً مرسلاً وأُخرى مسنداً، فالرواية تامّة سنداً.

وأمّا البحث الدلالي فهو أنّك قد عرفت أنّ المراد من الريحان لغةً كلّ نبات له رائحة طيّبة ويجمع على رياحين[١]، وليس المراد منه ما هو الشائع من كونه نبات خاصّ من أنواع الخضروات.

وقد عرفت أيضاً أنّ الحمل على الكراهة جمعاً بينها وبين صحيحة معاوية ابن عمّار الدالّة على جواز شمّ بعض النباتات التي لها رائحة طيّبة كالأُذخر والخزامى وغيرهما في محلّه، بالتقريب الذي ذكرناه لا بالتقريب الذي ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره.

(١) لصحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «لا بأس بالريح الطيّبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطّارين، ولا يمسك على أنفه»[٢]، كما لا يجب عليه الإسراع في السعي لتفادي الريح الطيّبة؛ لعدم الدليل عليه.

---

(١) قال الطريحي: (والرَّيْحَانُ: كُلُّ نَبْتٍ طِيّبِ الرائحة، وعند العامّة: نباتٌ مخصوصٌ، وأصلُه رَيْوَحَان ـ بياء ساكنة ثُمّ واو مفتوحة ـ لكن أُدغم ثُمّ خُفِّف، بدليل رُوَيْحِيْن بالتصغير. ونقل في (المصباح) عن جماعة: أنّه من بنات الياء كشيطان، بدليل جمعه على رَيَاحِيْن. وفي الحديث: «الحَسَنُ والحُسينُ رَيْحَانَتَاي»، يعني: أَشُمُّهُما وأُقبِّلُهُما؛ لأنّ الأولاد يُشَمُّون ويُقَبَّلُون، فكأنّهم من جملة الرياحين. (مجمع البحرين ٢: ٢٤٦)، ولاحظ: المصباح المنير: ٢٤٣.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٢٠: ١.

ولكن الأحوط لزوماً أن يمسك على أنفه من الرائحة الطيّبة في غير هذا الحال[١]. ولا بأس بشمّ خلوق الكعبة، وهو نوع خاصّ من العطر[٢].

---

(١) أي: في غير حال السعي بين الصفا والمروة، ولعلّ الوجه في الاحتياط هو: أنّ دليل المخصّص الدالّ على الجواز ناظر إلى حال السعي بين الصفا والمروة، والحالات الباقية تشملها العمومات والإطلاقات المانعة من شمّ الرائحة الطيّبة حال الإحرام، ومقتضى ذلك وإن كان الإفتاء بالمنع لا الاحتياط، ولكن حيث يحتمل أن يكون دليل المخصّص مطلقاً وشاملاً لجميع الحالات من السعي بينهما والجلوس عليهما أو بينهما وغير ذلك، كما أنّه يحتمل أن يكون مختصّاً بحال السعي ولا يمكن الجزم بأحد الطرفين، لذا احتاط في المسألة ولم يفتِ.

إلّا أنّ صحيحة هشام بن الحكم مطلقة، فإنّ قوله عليه السلام: «بين الصفا والمروة» شامل لجميع الحالات، والمعيار بإطلاق المخصّص، وعليه فلا وجه للاحتياط، بل الحقّ هو الجواز. نعم، الاحتياط الاستحبابي حسن.

(٢) تقدّم البحث في ذلك، حيث قلنا: إنّ الروايات المعتبرة كصحيحة عبدالله ابن سنان[١] تدلّ على عدم البأس بشمّ خلوق الكعبة، ولكن نعيد تفصيل البحث لتتميم الفائدة، فنقول: يقع البحث في المقام من جهات:

الجهة الأُولى: في بيان المراد من الخلوق.

ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ خلوق الكعبة هو: نوع خاصّ من العطر مصنوع

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٢١: ١.

.....

من الزعفران تطلى به الكعبة[١]. وحكي عن بعض أهل اللغة أنّه: ضربٌ من الطيب مائع فيه صفرة، وفي النهاية أنّه طيب مركّب يتّخذُ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب، والغالب عليه الحمرة والصفرة[٢].

ومهما يكن الأمر، فالخلوق كان طيباً معروفاً زمن صدور الروايات، ولكنّه في زماننا هذا ليس بمعروف، وهذه التعاريف لا توصلنا إلى أمر معيّن، فإذا صار خلوق الكعبة مجهولاً في زماننا هذا كما هو ليس ببعيد، فيكون مقتضى الأصل جواز شمّه واستعماله.

الجهة الثانية: في حكمه، وهو جواز شمّه.

فلعدّة نصوص:

(منها): ما رواه ابن أبي عمير، عن يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المحرم يصيب ثيابه الزعفران من الكعبة، قال: «لا يضرّه، ولا يغسله»[٣]، والمراد من الزعفران الذي يطلى به جدار الكعبة هو الطيب الخاصّ الذي يسمّى بخلوق الكعبة.

و(منها): ما رواه عبدالله بن سنان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن خلوق الكعبة يُصيب ثوب المحرم، قال: «لا بأس، ولا يغسله، فإنّه طهور»[٤].

و(منها): ما رواه حمّاد بن عثمان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن خلوق

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠٦.

(٢) النهاية ٢: ٧١، ولاحظ مجمع البحرين ١: ٦٩٣.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٢١: ٢.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٢١: ١.

.....

الكعبة وخلوق القبر[١] يكون في ثوب الإحرام، فقال: «لا بأس بهما، هما طهوران»[٢].

و(منها): ما رواه سماعة، أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة وهو مُحرم، فقال: «لا بأس به، وهو طهور، فلا تتّقه أن يصيبك»[٣].

الجهة الثالثة: ورد في الصحاح المتقدّمة أنّ خلوق الكعبة طهور، وهذه الجهة تتكفّل بيان المراد منه.

وقد وقع الخلاف فيما بينهم في بيان المراد من التعليل:

قال المحقّق النراقي رحمه الله: (واشتمال الأربعة الأخيرة على قوله: «وهو طهور» وإن دلّ على أنّ نفي البأس إنّما هو من جهة دفع توهّم النجاسة، إلّا أنّه يدلّ أيضاً على أنّه لا مانع غيره فيه أيضاً)[٤]، أي: لا مانع غير النجاسة المتوهّمة في خلوق الكعبة، ولذا قال عليه السلام: «ولا يغسله، فإنّه طهور».

وذكر صاحب الجواهر رحمه الله: أنّ قوله عليه السلام: «هو طهور» مع إشعاره بالتعليل، يُشمّ منه أنّه من التطهير الذي أمر الله (تعالى) به إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام للطائفين وغيرهم بقوله (تعالىٰ): ﴿أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾، وليس استثناء الجلوس عند الكعبة وفيها بخلاف الجلوس في سوق العطارين

---

(١) والمراد من خلوق القبر قبر النبيّ صلى الله عليه وآله. (المقرّر).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٢١: ٣.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٢١: ٤.

(٤) المستند ١١: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(مسألة ٢٤٠): إذا استعمل المحرم متعمّداً شيئاً من الروائح الطيّبة فعليه كفّارة شاة على المشهور، ولكن في ثبوت الكفّارة في غير الأكل إشكال وإن كان الأحوط التكفير[1].

وعند المتطيّب بأولى ممّا ذكرنا[1].

أقول: قد تعرّض غيرهما لبيان المراد من التعليل المذكور في الصحاح أيضاً، إلّا أنّ جميع هذه التفاسير ينقصها الدليل.

ونحن نرى أنّ الحكم بالجواز قد علّل بتعليل مجهول، إلّا أنّ ذلك لا يقدح في دلالة الأخبار على جواز شمّ خلوق الكعبة.

(١) يقع البحث في مقامين:

الأوّل: في حكم استعمال الطيب شمّاً ودلكاً وسائر الاستعمالات، عدا الأكل.

الثاني: في حكم أكل الطعام الذي فيه الطيب.

أمّا المقام الأوّل:

فقد ذهب المشهور إلى: حرمة استعمال الطيب بجميع أنحاء الاستعمالات حال الإحرام، وإذا استعمله المحرم متعمّداً فعليه كفّارة شاة، قال صاحب الجواهر ﷺ: (بلا خلاف أجده فيه، بل عن المنتهى الإجماع عليه)[2].

واستدلّ عليه بعدّة نصوص:

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٢٢.

(٢) المصدر المتقدّم ٢٠: ٣٩٥.

.....

(منها): ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أكل زعفراناً متعمّداً أو طعاماً فيه طيب فعليه دم، فإن كان ناسياً فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب إليه»[١].

بتقريب: أنّ الصحيحة وإن كانت واردة في الأكل، إلّا أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «أو طعاماً فيه طيب» أنّ المنهي عنه هو استعمال الطيب، وذكر الأكل إنّما هو من باب المثال.

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، في مُحرم كانت به قرحة، فداواها بدهن بنفسج، قال: «إن كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين، وإن كان تعمّد فعليه دم شاة يهريقه»[٢].

بتقريب: أنّ قوله عليه السلام: «وإن كان تعمّد فعليه دم شاة»، يدلّ على المطلوب بالصراحة.

وفيه: أنّ الرواية أجنبيّة عن المقام؛ إذ الكلام في حرمة استعمال الطيب لا في التدهين، وهي ناظرة إلى بيان حكم التدهين، والبنفسج ليس من الطيب.

و(منها): ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «لكلّ شيء خرجت من حجّك فعليه فيه دم تهريقه حيث شئت»[٣].

بتقريب: أنّ لكلّ مخالفة من المخالفات التي مُنع الحاجّ من ارتكابها حال الإحرام الفداء، ومن هذه المخالفات جميع أنحاء استعمال الطيب، فتدلّ الرواية

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٤: ١.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٤: ٥.

(٣) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ٥.

.....

على المنع من استعمال الطيب، وأنّ في استعماله دم شاة.

وقد أُورد عليها بإيرادين:

الأوّل: أنّها مخدوشة سنداً بعبد الله بن الحسن الذي لم يرد في حقّه توثيق في كتب الرجال[١].

الثاني: أنّ متن الرواية مختلف من نسخة إلى أُخرى، ففي نسخة «جرحت» وفي نسخة أُخرى «خرجت»، وعلى كلا النسختين تكون الرواية ناظرة إلى مكان ذبح الكفّارة، فلو كان الصحيح «جرحت» يكون المراد أنّ المحرم إذا جرح بشيء فيه دم يهريقه في أيّ مكان شاء، ويكون قوله: «فيه دم» تتمّة للجملة الأُولى، وهي قوله: «لكلّ شيء جرحت، ولو كان الصحيح «خرجت» يكون المعنى إذا خرجت من حجّك وأكملت الأعمال وكان عليك دم يجوز لك أن تهريقه في أيّ مكان شئت، وعليه فالرواية غير ناظرة إلى ثبوت الكفّارة عند ارتكاب محرّم من محرّمات الإحرام[٢].

إلّا أنّ الحقّ: أنّ الاستدلال بها يتمّ بناءً على كون النسخة «جرحت»؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فعليه أو فعليك فيه دم» جواب لقوله عليه السلام: «لكلّ شيء جرحت...» ومتفرّع عليه، فيكون معنى الرواية لو أتيت بكلّ ما يوجب الجرح في حجّك ويكون حراماً عليك حال الإحرام فعليك دم تهريقه حيث شئت، فيدلّ على أمرين: وجوب الدم، وأنّ مكان الذبح ليس مكاناً معيّناً.

---

(١) لاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠٨.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠٨.

.....

والعمدة في الإشكال هو: الإجمال وعدم العلم بأنّ النسخة الواقعيّة هل هي «جرحت» كي يتمّ الاستدلال بها، أو «خرجت» كي تكون أجنبيّة عن المقام؟ فمع اختلاف النسخ الموجبِ للإجمال لا يمكن الاستدلال بها.

وقد استدلّ لثبوت الكفّارة ببعض الأخبار، إلّا أنّ بعضها ضعيف سنداً، وبعضها قاصر دلالة.

والحاصل: أنّه لا دليل على ثبوت الكفّارة في استعمال الطيب عدا الأكل.

وأمّا المقام الثاني:

فقد استدلّ على ثبوت الكفّارة في أكل ما فيه رائحة طيّبة بعدّة روايات:

(منها): صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من أكل زعفراناً متعمّداً أو طعاماً فيه طيب فعليه دم...»[1].

و(منها): صحيحته الأُخرى، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «... أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو مُحرم، ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً، فليس عليه شيء، ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة»[2].

وقد يُقال: إنّ هناك جملة من الأخبار تدلّ على كفاية التصدّق بشيء، فتكون معارضة لهاتين الصحيحتين:

(منها): ما رواه الحسن بن هارون[3]، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له:

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٤: ١.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ١.

(٣) الحسن بن هارون، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وروى عنه: ابن مسكان، وإسماعيل الجعفي، وسيف بن ←

.....

أكلت خبيصاً[١] فيه زعفران حتّى شبعت، قال: «إذا فرغت من مناسكك وأردت الخروج من مكّة فاشتر بدرهم تمراً ثمّ تصدّق به، يكون كفّارة لما أكلت ولما دخل عليك في إحرامك ممّا لا تعلم»[٢].

أقول: إنّ هذه الرواية مختصّة بصورة الجهل بوجود طيب في الأكل، ويدلّ على اختصاصها بهذه الصورة قوله عليه السلام في ذيلها: «ولما دخل عليك في إحرامك ممّا لا تعلم»، فلا ينافي مدلولها مدلول صحيحتي زرارة.

و(منها): صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تمسّ شيئاً من الطيب وأنت مُحرم، ولا من الدهن، وامسك على أنفك من الريح الطيّبة، ولا تمسك عليها من الريح المنتنة، فإنّه لا ينبغي للمحرم أن يتلذّذ بريح طيّبة، واتّق الطيب في زادك، فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله، وليتصدّق بصدقة بقدر ما صنع...»[٣].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فمن ابتلي بشيء من ذلك فليعد غسله، وليتصدّق بصدقة بقدر ما صنع» أنّه إنّما ارتكب ذلك نسياناً لا متعمّداً؛ لأنّ المتحصّل من قوله: «ومن ابتلي» هو النسيان؛ إذ المتعمّد لا يطلق عليه أنّه ابتلي بشيء، فيحمل الأمر بالتصدّق على الاستحباب، فإنّ الجاهل أو

←عميرة، وغيرهم. وطريق الصدوق إليه صحيح.

(رجال الطوسي: ١٩٦، معجم رجال الحديث ٦: ١٦٥ ـ ١٦٦).

(١) الخبيصة: الحلواء المخلوطة.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٣: ١.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ١٨: ٨.

.....

الناسي ليس عليهما شيء)[١].

وفيه: أنّ ما ذكره لا يصلح للقرينيّة بأن يرفع به اليد عن الظهور في الإطلاق بحيث يشمل العامد والناسي والجاهل.

و(منها): ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يمسّ المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذّذ به، فمن ابتلي بشيء من ذلك فليتصدّق بقدر ما صنع بقدر شبعه»[٢]، يعني: من الطعام.

وقد اعترض عليها باعتراضين:

أحدهما: أنّها ضعيفة السند؛ لكونها مردّدة بين كونها مرسلة ومسندة، فلا يمكن الاستدلال بها[٣].

وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ هذا الإيراد مستنده استبعاد محض، وهو لا يقدح في سندها، فإنّنا لا نرى أيّ مانع من أن يروي حريز رواية تارةً مرسلاً وأُخرى مسنداً.

والآخر: أنّ قرينة الابتلاء بشيء الواردة في كلام الإمام عليه السلام تفضي إلى صورة الحمل على صورة الجهل أو النسيان، فيحمل الأمر بالتصدّق على الاستحباب[٤].

وفيه: أنّ لفظ الابتلاء لا يصلح للقرينيّة، فإنّه يطلق فيمن لو ارتكب شيئاً لا ينبغي له ارتكابه.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ١٨: ١١.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٤) المصدر المتقدّم ٢٨: ٤٠٩.

.....

و(منها): معتبرة الحسن بن زياد العطّار[١]، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: الأشنان فيه الطيب، أغسل به يدي وأنا مُحرم؟ فقال: «إذا أردتم الإحرام فانظروا مزاودكم، فاعزلوا الذي لا تحتاجون إليه»، وقال: «تصدّق بشيء كفّارة للأشنان الذي غسلت به يدك»[٢].

ويقع البحث فيها تارةً من حيث السند، وأُخرى من حيث الدلالة.

أمّا السند: فقد ذهب الأُستاذ الأعظم قدس سره إلى: أنّ الرواية معتبرة ورجالها ثقات، حتّى معلّى بن محمّد، فإنّه من رجال (كامل الزيارات)[٣].

وقد عرفت أنّه قدس سره قد رجع عن توثيق رجال كتاب (كامل الزيارات)، فلا يبقى دليل على وثاقته عنده.

إلّا أنّ معلّى بن محمّد البصري قد ورد في تفسير علي بن إبراهيم القمّي[٤]، وهذا كاف في قبول روايته، فتكون هذه الرواية معتبرة عندنا.

وأمّا الدلالة: فإنّ الظاهر كونها ناظرة إلى مورد الجهل أو النسيان، بقرينة قوله عليه السلام: «فانظروا مزاودكم، فاعزلوا الذي لا تحتاجون إليه»، فإنّه ظاهر في مورد الابتلاء بذلك نسياناً، وإلّا لو كان مع العمد فلا فرق بين العزل وعدمه،

---

(١) الحسن بن زياد العطّار الكوفي، مولى بني ضبّة، ثقة، روى عن الصادق عليه السلام. له كتاب يرويه عنه جماعة.

(رجال النجاشي: ٤٧، رجال الطوسي: ١٨٠، منتهى المقال ٢: ٣٨٤ ـ ٣٨٦، معجم رجال الحديث ٥: ٣٢٣ ـ ٣٢٤).

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٤: ٨.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٠٩.

(٤) تفسير القمّي ٢: ٢٥٦ و ٤١٧، ولاحظ معجم رجال الحديث ١٩: ٢٧٢.

.....

فأمره بالعزل لئلّا ينسى ويشتبه عليه الأمر ويستعمل الطيب نسياناً، فإذا ثبت أنّ مورد الرواية هو الجهل والنسيان، فيحمل الأمر بالتصدّق على الاستحباب؛ لأنّ الجاهل والناسي ليس عليهما شيء.

و(منها): ما رواه الصدوق، عن الحسين بن زياد، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: وضّأني الغلام ولم أعلم بدستشان فيه طيب، فغسلت يدي وأنا مُحرم، فقال: «تصدّق بشيء لذلك»[1].

ويقع الكلام تارةً في سندها، واُخرى في دلالتها.

أمّا السند: فقد قال الاُستاذ الأعظم قدس سره: (في بعض النسخ الحسين بن زياد، وهو ممّن لم يوثّق، وإن كان الحسن بن زياد، فإن اُريد به الحسن بن زياد الصيقل فطريق الصدوق إليه صحيح عندنا؛ لوجود علي بن الحسين السعدآبادي فيه، وهو غير مصرّح بالتوثيق، ولكنّه من رجال كامل الزيارات، إلّا أنّ الصيقل نفسه لم يوثّق، وإن اُريد به الحسن بن زياد العطّار المعروف فطريق الصدوق إليه مجهول لم يذكره في المشيخة، وما ذكره جامع الرواة أنّ طريقه إليه كطريقه إلى الحسن بن زياد الصيقل سهو من قلمه، فإنّ المذكور في المشيخة الحسن بن زياد الصيقل لا العطّار)[2].

وأمّا الدلالة: فإنّ موردها الجهل وعدم العلم، فيحمل التصدّق على الاستحباب.

وحاصل ما تقدّم أمران:

---

(١) الفقيه ٢: ٣٥٠ ـ ٣٥١، الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٤: ٤.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤١٠.

(مسألة ٢٤١): يحرم على المحرم أن يمسك على أنفه من الروائح الكريهة. نعم، لا بأس بالإسراع في المشي للتخلّص من ذلك(١).

أحدهما: أنّ الروايات الدالّة على كفاية التصدّق ـ مع الإغماض عمّا فيها ـ لم ترد في خصوص الأكل، بل موردها مطلق الاستعمال، فتكون الصحيحتان مخصّصتين لها.

والآخر: أنّ هذه الروايات إمّا مخدوشة سنداً أو دلالةً، وعمدتها صحيحة معاوية بن عمّار، إلّا أنّها لا تدلّ على وجوب التكفير كي تكون معارضة للصحيحتين المتقدّمتين، لا لما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره من ظهور الابتلاء في النسيان، بل لأنّ قوله عليه السلام: «فمن ابتلي» متفرّع على قوله عليه السلام: «فإنّه لا ينبغي للمحرم» الظاهر في الكراهة، حيث قال عليه السلام: «فإنّه لا ينبغي للمحرم أن يتلذّذ بريح طيّبة واتّق الطيب في زادك، فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله، وليتصدّق بصدقة بقدر ما صنع»، فيكون هذا التفريع قرينة على أنّ الأمر بالصدقة ليس إلزامياً، كما أنّ الأمر بالغسل كذلك.

(١) تقدّم أنّ المحرم يجب عليه الإمساك على أنفه من الروائح الطيّبة، والبحث هنا يقع في حرمة الإمساك على أنفه من الروائح الكريهة، وقد استدلّ على ذلك بعدّة نصوص:

(منها): قوله عليه السلام في رواية معاوية بن عمّار: «... وامسك على أنفك من الرائحة الطيّبة، ولا تمسك عليه من الرائحة المنتنة، فإنّه لا ينبغي للمحرم أن يتلذّذ بريح طيّبة»(١).

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٨: ٥.

.....

و(منها): قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «لا تمسّ شيئاً من الطيب وأنت مُحرم، ولا من الدهن، وامسك على أنفك من الريح الطيّبة، ولا تمسك عليها من الريح المنتنة، فإنّه لا ينبغي للمحرم أن يتلذّذ بريح طيّبة...»[١].

و(منها): ما رواه الحلبي ومحمّد بن مسلم جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المحرم يمسك على أنفه من الريح الطيّبة، ولا يمسك على أنفه من الريح الخبيثة»[٢].

وهنا كلام لبعض الفقهاء المعاصرين حول رواية معاوية بن عمّار المتقدّمة[٣]، وحاصله: أنّ صدر الصحيحة دالّ على النهي عن مسّ جميع أنواع الطيب أكلاً وشمّاً ودلكاً، ولكن حصر الحرام في ذيلها بالأنواع الأربعة قرينة على أنّ النهي المتعلّق بما عداها المراد منه النهي التنزيهي، والأمر بالتصدّق الوارد في ذيلها إنّما هو بلحاظ ما يكره من الطيب، فذكر النهي عن الإمساك على الأنف من الرائحة الكريهة في سياق المكروه وإثبات الكفّارة على ذلك لعلّه قرينة على الكراهة أيضاً، ولذا عبّرنا بالاحتياط، كما أنّ الإمساك على الأنف من الرائحة الكريهة غير صادق على المشي سريعاً للتخلّص منها[٤].

وفيه: أنّ ما ذكره قدس سره من أنّ حصر الطيب الحرام بأربعة أنواع في ذيل الرواية قرينة على أنّ استعمال ما عدا الأربعة مكروه غير تامّ، فإنّ الحصر الوارد في الذيل قرينة على رفع اليد عن ظهور النهي في حرمة استعمال الطيب، وأنّ

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ١٨: ٨ و ٢٤: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٢٤: ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٨: ٥.

(٤) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

.....

المراد من المنهي منحصر بالأربعة لما حقّق في الأُصول من: أنّ الاستثناء يبيّن المراد الجدّي من العامّ، ويكون قرينة على رفع اليد من ظهوره بالنسبة إلى أفراد العامّ، وأنّ الوجوب لا يشمل باقي الأفراد، ولكن لا يكون قرينة على أنّه يكون ظاهراً في الكراهة بالنسبة إلى سائر الأفراد.

وأمّا النهي عن الإمساك على الروائح الكريهة المستفاد من الجملة الثانية فالذيل لا يصلح أن يكون قرينة على رفع اليد عن ظهوره في الحرمة، ومجرّد وقوعه في سياق ما يكون ظاهراً في الكراهة بقرينة الذيل لا يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور النهي في الكراهة.

وذكر السيّد الأُستاذ ﷾:

أوّلاً: أنّ المتّجه عدم دلالة النصوص على التحريم؛ لعدم ورودها في مقام بيان الحكم ابتداءً، بل هي واردة في مقام توهّم الحضر وتخيّل وجوب الإمساك عن مطلق الرائحة سواء كانت طيّبة أم خبيثة.

وثانياً: أنّ التعليل الوارد في ذيل صحيحة معاوية بن عمّار ـ وهو قوله ﷺ: «فإنّه لا ينبغي للمحرم أن يتلذّذ بريح طيّبة» ـ ظاهرٌ في عدم دلالتها على التحريم؛ لأنّ التعليل المذكور إمّا تعليل لمجموع الحكمين ـ وهما وجوب الإمساك عن الريح الطيّبة وحرمة الإمساك عن الريح المنتنة ـ والتفرقة بين الموردين، وإمّا تعليل للحكم الأخير وهو عدم الإمساك عن الريح المنتنة، ولا معنى لكونه تعليلاً لأحد الأمرين، إلّا أن يُراد به بيان جهة اختصاص الوجوب في مورد دون آخر؛ إذ لا يصلح علّة لتحريم الإمساك عن الريح المنتنة، ومعه يكون الكلام ظاهراً في نفي الوجوب لا غير.

.....

واحتمال أنّه تعليل للحكم الأوّل ـ وهو وجوب الإمساك عن الريح الطيّبة ـ بعيد عن ظاهر الكلام وأساليبه[١].

وفيه:

أوّلاً: أنّ ما ذكره دام ظله من: أنّ النصوص لم ترد في مقام بيان الحكم ابتداءً، بل هي واردة في مقام توهّم الحظر، خلاف ظاهر الرواية، فإنّه عليه السلام شرع ابتداءً في بيان حكم الريح الطيّب وبيان حكم الريح المنتن.

وثانياً: أنّ ما ذكره دام ظله بأنّ التعليل يكون لمجموع الحكمين خلاف الظاهر، فإنّه لا معنى لأن يكون علّة للإمساك عن الريح الخبيثة كما أفاده دام ظله، وعليه فلو كان هذا التعليل صالحاً للقرينيّة فهو إنّما يكون قرينة لرفع اليد عن ظهور قوله عليه السلام: «أمسك على أنفك من الريح الطيّبة»، ولا يكون له مساس بقوله عليه السلام: «ولا تمسك على أنفك من الريح المنتنة»، فيكون باقياً على ظهوره.

وثالثاً: أنّه يحتمل أن يكون قوله عليه السلام: «فإنّه لا ينبغي...» تعليلاً لما سبق، كما يحتمل أن يكون تمهيداً وتوطئة للحكم الذي يريد بيانه بعد ذلك وهو «اتّق الطيب في زادك».

وعلى كلّ حال، فإنّ قوله عليه السلام: «لا ينبغي...» لا يكون منافياً لحرمة الإمساك عن الرائحة المنتنة، وإنّما يكون منافياً لوجوب الإمساك عن الرائحة الطيّبة؛ إذ معناه الجواز، فيكون الإمساك عن الريح الطيّبة مستحبّاً.

ورابعاً: أنّه لو سلّمنا ما ذكره دام ظله من كون التعليل نافياً لظهور هذه الرواية في التحريم فلا تكون هذه الرواية صالحة للاستدلال بها، إلّا أنّ بعض الروايات خال

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٤٦ ـ ١٤٧.

.....

عن التعليل، كرواية ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم إذا مرّ على جيفة فلا يمسك على أنفه»[١]، ولا يصلح التعليل للقرينيّة على الحكم في هـذه الرواية.

إلّا أن يُقال: إنّه على تقدير دلالة هذه الرواية على الحرمة تكون معارضة للرواية الدالّة على الكراهة، والنتيجة: عدم ثبوت التحريم.

والعمدة هي الإيرادات السابقة.

(١) الوسائل تروك الإحرام ٢٤: ٣.

٩ ـ لبس المخيط للرجال

(مسألة ٢٤٢): يحرم على المحرم أن يلبس القميص والقباء والسروال والثوب المزرور مع شدّ أزراره والدرع ، وهو كلّ ثوب يمكن أن تدخل فيه اليدان، والأحوط الاجتناب عن كلّ ثوب مخيط، بل الأحوط الاجتناب عن كلّ ثوب يكون مشابهاً للمخيط ، كالملبّد الذي تستعمله الرعاة(١).

---

(١) في المسألة ثلاثة أقوال :

القول الأوّل : إنّ المحرّم على المحرم لبس كلّ ما يصدق عليه أنّه مخيط .

وهذا القول هو المعروف بين الأصحاب رضي الله عنهم قديماً وحديثاً ، وعليه إجماع كافّة العلماء كما عن التذكرة ، بل ذهب المشهور إلى التحريم بلا فرق بين كون الخياطة كثيرة أو قليلة ، وأنّ المعيار بصدق المخيط عرفاً ، وقال في الجواهر : «بلا خلاف أجده فيه»(١).

وقد استدلّ لهذا القول بأُمور :

(منها) : الإجماع .

وقال صاحب المدارك قدس سره : (أجمع العلماء كافّة على أنّه يحرم على الرجل المحرم لبس الثياب المخيطة ، قاله في التذكرة ، وقال في المنتهى : يحرم على المحرم لبس المخيط من الثياب إن كان رجلاً ، ولا نعلم فيه خلافاً)(٢).

---

(١) لاحظ : التذكرة ٧: ٢٩٥، الجواهر ١٨: ٣٣٥.

(٢) المدارك ٧: ٣٢٨، وانظر المنتهى ٢: ٧٨١.

.....

وقال السيّد الأُستاذ: (الإنصاف يقضي بالالتزام بتحريم المخيط بقول مطلق وإن لم يكن في النصوص له عينٌ ولا أثر، وذلك لإجماع المتقدّمين عليه، فإنّ إجماعهم يكشف عن كون السيرة العمليّة في زمن المعصوم هو ترك لبس المخيط والالتزام بذلك لأجل حرمته، وإلّا فلو ثبت جوازه عملاً مع عدم دليل على المنع امتنع تحقّق مثل هذا الإجماع، فهذا الإجماع من الموارد التي يقطع بملازمته لرأي الإمام عليه السلام)[1].

ثمّ قال: (ويساعده ما ورد في السؤال عن الهميان والجواب بحلّيته لحفظ المال لا في نفسه، فإنّ نفس توهّم السائل الحرمة لأجل الخياطة يكفينا في إسناد المدّعى)[2].

وفيه: أنّ الكلام إنّما هو في الإجماع التعبّدي الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، ولو قبلنا أنّ هذا الإجماع كاشف عن السيرة العمليّة فأيّ فائدة في ذلك؟!

أضف إليه: أنّه يحتمل أن يكون مدرك المجمعين الوجوه الآتية، ومع وجود مثل هذا الاحتمال لا يكون الإجماع مفيداً، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ السؤال عن الهميان يمكن أن يكون لتوهّم الكراهة لأجل الخياطة، وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية خارجة عن محلّ الاستدلال.

وثالثاً: أنّه يحتمل أن يكون السؤال لأجل توهّم الحرمة من جهة حرمة الشدّ والعقد، كما تشعر به بعض الروايات الواردة في الباب.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) المصدر المتقدّم.

.....

و(منها): أنّ الثياب الخمسة المذكورة في الروايات إنّما ذكرت من باب المثال، والممنوع حقيقة هو لبس مطلق المخيط.

وفيه:

أوّلاً: إنّ نفي خصوصيّة المورد يفتقر إلى دليل، وهو مفقود في المقام.

وثانياً: أنّ الدليل قائم على أنّ لهذه الثياب المذكورة في الروايات خصوصيّة، وهو أنّ الدرع أعمّ من المخيط؛ لأنّه يصنع أيضاً من الصوف الملبّد، كما أنّه قد ورد في بعض الروايات جواز لبس كلّ ثوب إلّا الدرع[١].

و(منها): الروايات الدالّة على حرمة لبس مطلق الثياب، كقوله عليه السلام: «... أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ومخّي وعصبي من النساء والثياب والطيب...»[٢].

وفيه: ما قد تقدّم من أنّ الرواية غير ظاهرة المراد؛ فإنّ إحرام الشعر والبشرة واللحم وسائر ما ذكر في الرواية ممّا لا نفهم له معنى، فالرواية لا تصلح للاستدلال.

و(منها): الروايات الدالّة على تجريد الصبيان من فخّ إذا أحرم بهم وليّهم، كرواية أيّوب أخي أديم، قال: سُئل أبو عبدالله عليه السلام: من أين يجرّد الصبيان؟ قال: «كان أبي يجرّدهم من فخّ»[٣]، ورواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام نحوها[٤].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٦: ٥.

(٢) المصدر المتقدّم الإحرام ١٦: ١.

(٣) المصدر المتقدّم المواقيت ١٨: ١.

(٤) المصدر المتقدّم المواقيت ١٨: ٢.

.....

وفيه: أنّها لا تدلّ إلّا علىٰ حرمة لبس الثوب في الجملة، وأمّا حرمة لبس مطلق المخيط فلا يستفاد منها.

و(منها): الروايات الدالّة على تعدّد الكفّارة إذا لبس المحرم ضروباً من الثياب، كرواية محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المُحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها، قال: «عليه لكلّ صنف منها فداء»[1]، فإنّ المستفاد منها أنّ مطلق الثياب محرّم، وأنّه إذا لبس ضروباً من الثياب لزمه لكلّ صنف فداء وإن اضطرّ إليها.

فإنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّ الممنوع على المحرم لبس كلّ ما يصدق عليه الثياب.

ويرد على الاستدلال بها:

أوّلاً: أنّ تماميّة دلالة رواية محمّد بن مسلم على المدّعى موقوفة على ثبوت الملازمة بين ثبوت الكفّارة وحرمة الفعل.

وثانياً: أنّ غاية ما دلّت عليه هو المنع عن لبس الثياب، فيكون المعيار في المنع صدق الثياب على الملبوس لا المخيط كما أراد المشهور إثبات المنع عنه حال الإحرام بهذه الروايات.

وثالثاً: أنّ النسبة بين ما دلّ على المنع عن لبس الثياب مطلقاً وبين ما دلّ على حرمة لبس ثياب خاصّة عموم مطلق، فتكون الطائفة الثانية مخصّصة للطائفة الأُولى، فلا يتمّ الدليل على حرمة لبس الثياب على إطلاقه.

القول الثاني: ما ذهب إليه الشهيد في الدروس من: عدم وجود دليل يدلّ

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٩: ١.

.....

على حرمة لبس المخيط بعنوان أنّه مخيط، حيث قال: (لم أقف الآن على رواية بتحريم عين المخيط، إنّما نهي عن القميص والقباء والسراويل)[١]. وقد تبعه في ذلك بعض المتأخّرين، كالأُستاذ الأعظم دام ظلّه وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[٢].

ولا بأس بذكر بعضها كي يتّضح الحال في القول الثاني:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا لبست قميصاً وأنت محرم فشقّه وأخرجه من تحت قدميك»[٣].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار أيضاً وغير واحد، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل أحرم وعليه قميصه، فقال: «ينزعه ولا يشقّه، وإن كان لبسه بعدما أحرم شقّه وأخرجه ممّا يلي رجليه»[٤].

و(منها): ما رواه عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّ رجلاً أعجميّاً دخل المسجد يلبّي وعليه قميصه، فقال لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة، فجئت أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشقّ قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وأنّ حجّي فاسد، وأنّ عليَّ بدنة، فقال له: «متى لبست قميصك، أبعدما لَبّيت أم قبل»؟، قال: قبل أن أُلبّي، قال: «فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحجّ من قابل، أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه...»[٥].

---

(١) الدروس ١: ٤٨٥.

(٢) لاحظ: المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤١٣، مصباح الناسك ١: ٤٦٤ ـ ٤٦٦.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٤٥: ١.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٥: ٢.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٥: ٣.

.....

و(منها): ما رواه خالد بن محمّد الأصمّ[١]، قال: دخل رجل المسجد الحرام وهو مُحرم، فدخل في الطواف وعليه قميص وكساء، فأقبل الناس عليه يشقّون قميصه، وكان صلباً، فرآه أبو عبدالله عليه السلام وهم يعالجون قميصه يشقّونه، فقال له: «كيف صنعت»؟ فقال: أحرمت هكذا في قميصي وكسائي، فقال: «انزعه من رأسك، ليس ينزع هذا من رجليه، إنّما جهل...»[٢].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن لبست ثوباً في إحرامك لا يصلح لك لبسه فلبِّ وأعد غسلك، وإن لبست قميصاً فشقّه وأخرجه من تحت قدميك»[٣].

و(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا اضطرّ المُحرم إلى القباء ولم يجد ثوباً غيره فليلبسه مقلوباً، ولا يدخل يديه في يدي القباء»[٤].

و(منها): ما رواه جميل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من اضطرّ إلى ثوب وهو مُحرم وليس له إلّا قباء فلينكسه وليجعل أعلاه أسفله وليلبسه»[٥].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تلبس ثوباً له أزرار وأنت مُحرم، إلّا أن تنكسه، ولا ثوباً تدرعه، ولا سراويل، إلّا أن لا يكون لك إزار...»[٦].

---

(١) خالد بن محمّد الأصمّ الضبّي، مولاهم، كوفي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
(رجال الطوسي: ١٩٧، نقد الرجال ٢: ١٨٩، معجم رجال الحديث ٨: ٣٦).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٤٥: ٤.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٥: ٥.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٤: ١.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٤: ٨.

(٦) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٥: ١.

.....

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تلبس وأنت تريد الإحرام ثوباً تزرّه ولا تدرعه، ولا تلبس سراويل، إلّا أن لا يكون لك إزار...»[١].

و(منها): ما رواه يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يلبس الطيلسان المزرور؟ فقال: «نعم، وفي كتاب علي عليه السلام لا يلبس طيلساناً حتّى ينزع أزراره. فحدّثني أبي أنّه إنّما كره ذلك مخافة أن يزرّه الجاهل عليه»[٢].

و(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام مثل الرواية المتقدّمة، وقال: «إنّما كره ذلك مخافة أن يزرّه الجاهل، فأمّا الفقيه فلا بأس أن يلبسه»[٣].

و(منها): ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وإن لبس الطيلسان فلا يزرّه عليه»[٤].

و(منها): ما رواه زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عمّا يكره للمحرم أن يلبسه، فقال: «يلبس كلّ ثوب، إلّا ثوباً يتدرّعه»[٥].

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ المدرعة أو الدرع هو: كلّ ثوب يمكن أن تدخل فيه اليدان، والمدرع والمدرعة واحد، هو ثوب يلبس فوق القميص وفوق الثياب وله كُمّ قد يدخل اللابس يده فيه، ولا يبعد صدقه على العباء

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٥: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٦: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٦: ٣.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٦: ٤.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٦: ٥.

.....

المتعارف والقابوط والسترة[١].

وذكر ﷺ: أنّه لا يبعد صدق القباء على الجبّة، بل هي نوع من القباء، بل يمكن صدق المدرعة عليها، وكذا يلحق بالسراويل التُبان، وهو: سروال صغير يستر من السرّة إلى الركبة[٢].

فيستفاد من هذه الأخبار أنّ المنع إنّما هو ناظر إلى نوع خاصّ من الثياب، وأنّ موضوع الحرمة العناوين الخاصّة الوارد في هذه الأخبار، وعليه فلا مانع من لبس ما يصدق عليه الثوب ولا يصدق عليه عنوان من العناوين المذكورة في هذه الأخبار، كما إذا لبس ثوباً خاصّاً لأجل جذب العرق ولم يكن مزروراً ولم يكن له كم، وإلّا لصدق عليه عنوان القميص.

القول الثالث: النهي عن لبس كلّ ثوب يكون مشابهاً للمخيط سواء كان مخيطاً أم لا.

والدليل عليه المطلقات المتقدّمة.

وقد تقدّم الجواب عنها، فالعبرة بالعناوين الخاصّة، فإن صدق على غير المخيط أحد هذه العناوين فلا يجوز لبسه كالملبّد والمنسوج الذي لا خياطة فيه، وإن لم يصدق عليه أحد هذه العناوين فلا بأس في لبسه.

القول الرابع: النهي عن لبس المخيط إذا كانت خياطته كثيرة، وأمّا إذا كانت خياطته قليلة فيجوز لبسه.

وقد استدلّ له بالروايات الدالّة على جواز لبس الطيلسان، كرواية يعقوب

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤١٢ ـ ٤١٣، وانظر مجمع البحرين ٢: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤١٣.

ويستثنى من ذلك الهميان، وهو : ما يوضع فيه النقود للاحتفاظ بها ويشدّ على الظهر أو البطن، فإنّ لبسه جائز وإن كان من المخيط[١].

ابن شعيب والحلبي وأبي بصير المتقدّمة .

والطيلسان : ثوب من صوف أو سداه منه ، ملبّد أو منسوج ، وهو خال عن الخياطة[١].

فإنّ المستفاد من هذه الروايات جواز لبس الثوب إذا كانت خياطته قليلة ، والطيلسان مشتمل على خياطة في جهة الأزرار ، فإنّ التصاق الأزرار بالثوب غالباً بل دائماً ما يكون عن طريق الخياطة .

وفيه : أنّ هذا المقدار لا يوجب صدق المخيط على الطيلسان ، فإنّ التصاق الأزار بالثوب الملبّد والمنسوج بالخيط لا يخرجه عن كونه غير مخيط .

والحاصل : أنّ هذا القول لا مستند له ، فالتفصيل بالمنع عن لبس ما كانت خياطته كثيرة وبجواز لبس ما كانت خياطته قليلة لا وجه له .

فتلخّص : أنّ الحقّ ما ذكره الماتن ﷺ . نعم ، الاحتياط طريق النجاة، ومستنده الإجماع المدّعى في المقام، وغيره كما تقدّم من القول الأوّل .

(١) قد عرفت ممّا تقدّم أنّ المنع عن لبس المخيط مختصّ بالثياب الخمسة المذكورة في الروايات ، بعد عدم تماميّة القول بحرمة لبس المخيط مطلقاً ، وعليه فلا حاجة لاستثناء الهميان ؛ لأنّ جواز لبسه حينئذٍ يكون موافقاً للقاعدة بعد عدم كونه من العناوين الخاصّة الممنوعة على المحرم .

---

(١) مجمع البحرين ٣: ٨٥.

.....

أضف إليه: وجود عدّة روايات تدلّ على جواز لبسه وإن كان مشتملاً على الخياطة:

(منها): ما رواه يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم يصرّ الدراهم في ثوبه؟ قال: «نعم، ويلبس المنطقة والهميان»[١].

و(منها): ما رواه يعقوب بن سالم[٢]، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يكون معي الدراهم فيها تماثيل وأنا محرم، فأجعلها في هميائي وأشدّه في وسطي، فقال: «لا بأس...»[٣].

و(منها): ما رواه يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المُحرم يشدّ الهميان في وسطه؟ فقال: «نعم، وما خيره بعد نفقته»[٤].

و(منها): ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان أبي عليه السلام يشدّ على بطنه نفقته يستوثق بها، فإنّها تمام حجّه»[٥].

بقي شيء، وهو: البحث في شدّ العمامة والمنطقة على البطن.

فنقول: إنّ وزان الكلام فيهما مثل ما تقدّم في الهميان، فإنّ العمامة والمنطقة لا يصدق عليهما شيء من الثياب الخاصّة الممنوعة على المحرم،

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٧: ١.

(٢) يعقوب بن سالم الأحمر الكوفي، عدّ من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، ثقة.

(رجال الطوسي: ٣٢٣ و ٣٢٤، الخلاصة: ٢٩٨، نقد الرجال ٥: ٩٥، معجم رجال الحديث ٢١: ١٤٣ـ١٤٦).

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٤٧: ٣.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٤٧: ٤.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٧: ٥.

.....

فالحكم في شدّهما على البطن يكون خارجاً تخصّصاً عن المنع الناظر إلى العناوين الخاصّة الواردة في الأخبار.

أضف إليه: ورود روايات تدلّ على جواز استعمالهما حال الإحرام:

(منها): رواية يعقوب بن شعيب المتقدّمة[١] الدالّة على جواز شدّ المنطقة على البطن.

و(منها): ما رواه أبو بصير ـ يعني المرادي ـ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يشدّ على بطنه منطقة التي فيها نفقته، قال: «يستوثق منها، فإنّها تمام حجّه»[٢]، فإنّها تدلّ على جواز شدّ المنطقة على البطن.

و(منها): ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام في المحرم يشدّ على بطنه العمامة؟ قال: «لا»، ثمّ قال: «كان أبي يقول: يشدّ على بطنه المنطقة التي فيها نفقته يستوثق منها، فإنّها من تمام حجّه»[٣].

وهذه الصحيحة وإن كانت تجوّز شدّ المنطقة على البطن، إلّا أنّها تمنع من شدّ العمامة عليها.

وفي قبالها صحيحة عمران الحلبي[٤]، عن أبي عبدالله عليه السلام: «المحرم يشدّ

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٧: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٧: ٦.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٤٧: ٢.

(٤) أبو الفضل عمران بن علي بن أبي شعبة الحلبي التيملي، من أصحاب الصادق عليه السلام، وروى عنه: ثعلبة بن ميمون، والقاسم بن عروة، والنضر بن سويد، ويحيىٰ بن عمران الحلبي، وغيرهم. وهو ثقة، لا طعن عليه. (رجال الطوسي: ٢٥٣، الخلاصة: ٢١٩، منتهى المقال ٥: ١٥٠ ـ ١٥١، معجم رجال الحديث ١٤: ١٥٩ ـ ١٦٠ و ١٦٧).

.....

على بطنه العمامة، وإن شاء يعصبها على موضع الأزرار ولا يرفعها إلى صدره»[١]، الدالّة على جواز شدّ العمامة على البطن، فيقع التعارض بينهما.

وقد جمع الأُستاذ الأعظم دام ظله بينهما بحمل المنع الوارد في صحيحة أبي بصير على الكراهة، حيث قال: (والجمع العرفي يقتضي الحمل على الكراهة)[٢].

إلّا أنّ هذا النحو من الجمع ليس جمعاً عرفيّاً، ولا شاهد له، فالتعارض يكون مستقرّاً بين الصحيحتين، فعلى القول بالتساقط يرجع إلى البراءة.

وقال صاحب الحدائق قدس سره: (ويمكن حمل البطن في صحيحة أبي بصير على الصدر، جمعاً بين الخبرين، فإنّ ظاهر هذه الصحيحة تحريم الشدّ على الصدر، وباب التجوّز في الكلام واسع، وارتكاب مثل هذا التجوّز في طريق الجمع شائع)[٣].

وبملاحظة الباب السابع والأربعين من الوسائل قد يتوهّم: أنّ صاحب الوسائل قدس سره يختار المنع عن شدّ العمامة على البطن، حيث عنون الباب بـ(باب أنّه يجوز للمحرم أن يشدّ على وسطه النفقة والهميان والمنطقة)، ولم يذكر العمامة، مع أنّه ذكر صحيحة أبي بصير الدالّة على المنع في هذا الباب، إلّا أنّه قدس سره يختار الكراهة كما في الباب الثاني والسبعين حيث عنونه بـ(باب أنّه يجوز للمحرم أن يشدّ العمامة على بطنه على كراهة، ولا يرفعها إلى صدره)، حيث ذكر في هذا الباب صحيحة عمران الحلبي الدالّة على الجواز وصحيحة أبي بصير الدالّة على المنع، ثمّ قال: (أقول: هذا محمول على الكراهة، أو على كونها حريراً، أو على

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧٢: ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤١٥.

(٣) الحدائق ١٥: ٤٤١ ـ ٤٤٢.

وكذلك لا بأس بالتحزّم بالحزام المخيط الذي يستعمله المبتلى بالفتق لمنع نزول الأمعاء في الأُنثيين[١].

ويجوز للمحرم أن يغطّي بدنه ما عدا الرأس باللحاف ونحوه من المخيط حالة الاضطجاع للنوم وغيره.

رفعها إلى الصدر)[١].

وقد اعترض عليه الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ قوله عليه السلام: «ولا يرفعها إلى صدره» ليس جملة مستقلّة، بل تتمّة للجملة الأُولى، والمعنى: إن شاء يعصبها على موضع الإزار، وإن شاء أن لا يرفعها إلى صدره[٢].

(١) لعدم المقتضي للمنع كما عرفت.

أضف إليه: أنّ التعليل الوارد في الأخبار المتقدّمة الدالّة على جواز لبس الهميان والمنطقة ـ وهو حفظ ماله ونفقة حجّه ـ شامل للمقام بالأولويّة؛ لوضوح أنّ الحكم بجواز لبس الحزام المخيط إنّما هو لحفظ المال لأجل إتمام الحجّ، فيكون لبس الحزام لأجل منع نزول الأمعاء في الأُنثيين أولى؛ إذ لو لم يستعمله لا يتمكّن من أداء الأعمال.

---

(١) الوسائل ١٢: ٤٩١ و ٥٣٣.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤١٦.

(مسألة ٢٤٣): الأحوط أن لا يعقد الإزار في عنقه، بل لا يعقده مطلقاً ولو بعضه ببعض، ولا يغرزه بإبرة ونحوها، والأحوط أن لا يعقد الرداء أيضاً، ولا بأس بغرزه بالإبرة وأمثالها(١).

---

(١) أمّا عقد الإزار في عنقه فقد ورد النهي عنه في روايتين:

الأُولى: ما رواه سعيد الأعرج: أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم يعقد إزاره في عنقه؟ قال: «لا»(١).

الثانية: ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليهما السلام، قال: «المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبته، ولكن يثنيه على عنقه ولا يعقده»(٢).

وقد عبّر عنه السيّد الحكيم قدس سره بالخبر وذكر: أنّ ظهوره محلّ تأمّل(٣).

إلّا أنّ الرواية صحيحة السند، وطريق صاحب الوسائل قدس سره لكتاب علي بن جعفر صحيح؛ لأنّ طريقه إليه يصل إلى طريق الشيخ، وطريق الشيخ إلى الكتاب صحيح، كما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره(٤).

وقد نوقش في دلالتهما على المنع:

أمّا صحيحة سعيد الأعرج فإنّ المراد من قوله عليه السلام: «لا» نفي الوجوب الشرطي، بمعنى: أنّ العقد ليس شرطاً في لبس الإزار، فتكون الصحيحة أجنبيّة

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥٣: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥٣: ٥.

(٣) المستمسك ١١: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤١٧.

.....

عن المقام.

وهذه المناقشة غير صحيحة؛ لأنّ السائل يسأل عن جواز عقد الإزار، فالنفي بقوله عليه السلام: «لا» وارد على الجواز، وعليه فحمل قوله عليه السلام: «لا» على إرادة نفي الوجوب مخالف لظاهر الصحيحة؛ لأنّ احتمال الوجوب منتفٍ، فإنّه لا أحد يحتمل أن يكون عقد الإزار في العنق واجباً أو شرطاً، بل الظاهر من النهي أنّه إرشاد إلى المانعيّة.

وناقش فيها صاحب المدارك رحمه الله بقوله: (ويمكن حملها على الكراهة؛ لقصورها من حيث السند عن إثبات التحريم)[1].

وهذه المناقشة لا معنى لها؛ إذ لو كان سند الرواية قاصراً فهي لا تصلح دليلاً للمنع ولا للكراهة على حدٍّ سواء.

وأمّا صحيحة علي بن جعفر فقد ذكر السيّد الحكيم رحمه الله: أنّ دلالتها على المنع محلّ تأمّل[2].

أقول: إنّ هذه المناقشة غير واضحة المعالم، والصحيحة تدلّ على المنع؛ لأنّ قوله عليه السلام: «لا يصلح له» ظاهر في عدم الصلاح في مقام الامتثال.

وبعبارة أُخرى: أنّ عقد الإزار في رقبته مانع عن صحّة الامتثال، فتدلّ الصحيحة على المنع.

والحاصل: أنّ صحيحة سعيد الأعرج وصحيحة علي بن جعفر تدلّان على المنع عن عقد الإزار، وأنّ الصحيحة الثانية تامّة السند.

---

(١) المدارك ٧: ٣٣٠.

(٢) المستمسك ١١: ٤٢٩.

.....

لذا ذهب بعض الفقهاء إلى: المنع عن عقده، إلّا أنّ مشهور العلماء ﷺ ذهبوا إلى: الجواز، وقد صرّح الشهيد والعلّامة وغيرهما بذلك[١].

ولأجل أنّ الحكم بالجواز هو المشهور رفع الأُستاذ الأعظم ﷺ اليد عن العمل بالصحيحتين، حيث احتاط بالمنع عن عقد الإزار[٢].

وهذا مخالف لمبناه ﷺ في الأُصول.

إن قلت: إنّه ﷺ يعتمد على إعراض المشهور فيما إذا كانت المسألة محل الابتلاء، كما أنّه لم يعمل بالروايات الدالّة على وجوب الإقامة لأجل إعراض المشهور، بدعوى: أنّ الإقامة لو كانت واجبة لما خفيت على المشهور، وليكن المقام من هذا القبيل.

قلت: إنّ المناقشة في الصغرى، فإنّ عقد الإزار في العنق لم يكن محلّاً للابتلاء، كي يقال: لو كان لبان.

وفي مقابل هاتين الصحيحتين رواية تدلّ على الجواز، وهي: ما رواه الطبرسي في (الاحتجاج)، عن محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان ﷺ: أنّه كتب إليه يسأله عن المحرم يجوز أن يشدّ المئزر من خلفه على عنقه بالطول ويرفع طرفيه إلى حقويه، ويجمعهما في خاصرته ويعقدهما، ويخرج الطرفين الأخيرين من بين رجليه ويرفعهما إلى خاصرته، ويشدّ طرفيه إلى وركيه، فيكون مثل السراويل يستر ما هناك، فإنّ المئزر الأوّل كنّا نتّزر به إذا ركب الرجل جمله يكشف ما هناك، وهذا أستر، فأجاب ﷺ: «جائز أن يتّزر

---

(١) لاحظ: الدروس ١: ٣٤٤، المنتهى ٢: ٧٨٣، مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٣١٩.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤١٧.

.....

الإنسان كيف شاء إذا لم يحدث في المئزر حدثاً بمقراض ولا إبرة تخرجه به عن حدّ المئزر، وغرزه غرزاً، ولم يعقده، ولم يشدّ بعضه ببعض...»[١].

والبحث تارةً يقع في سندها، وأُخرى في دلالتها:

أمّا البحث السندي فقد ذكر السيّد الحكيم قدس سره: أنّ المكاتبة المذكورة ضعيفة؛ لعدم ذكر السند في كتاب (الاحتجاج)[٢].

وقد يظهر من كلمات سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) أنّ السند تامّ، حيث قال ـ وذلك بعد ذكر صحيحتي سعيد وعلي بن جعفر ـ: (ويعارضهما ما رواه الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام... والترجيح مع حديث الحميري؛ للأحدثيّة)[٣].

ولا عبرة بها؛ لما عرفت من السيّد الحكيم قدس سره من أنّ الطبرسي في (الاحتجاج) لم يذكر السند.

وأمّا البحث الدلالي فقد نُوقش فيها بوجوه:

الأوّل: ما ذكره السيّد الحكيم قدس سره من: قرب احتمال أن يكون المراد من العقد فيها العقد المخرج عن كونه أزاراً[٤].

وفيه: أنّه خلاف الظاهر.

الثاني: ما ذكره سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من: أنّ السؤال في حديث الحميري عن شدّ المئزر بالعنق، والشدّ أعمّ من العقد، وغاية ما يستفاد من

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥٣: ٣.

(٢) المستمسك ١١: ٤٣٠.

(٣) مصباح الناسك ١: ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٤) المستمسك ١١: ٤٣٠.

.....

جواب الإمام عليه السلام الجواز على الإطلاق، فيقيّد بالتقييد الوارد في الحديثين[١].

وفيه: أنّ الظاهر من الحديث، حيث قال عليه السلام: «ولم يعقده ولم يشدّ بعضه ببعض»، أنّهما بمعنى واحد.

الثالث ـ وهو العمدة ـ: أنّ هذه الرواية لا تدلّ على الجواز كي تعارض ما دلّ على المنع، فإنّ السائل أراد ستر العورة بهذه الكيفيّة من لبس الإزار، وقد صرّح بأنّ المئزر الذي كانوا يتّزرون به بالكيفيّة السابقة لا يؤمن معه من ظهور العورة، والإمام عليه السلام وإن جوّز هذه الكيفيّة، إلّا أنّه علّق الحكم بالجواز على النهي عن عقد الإزار وشدّ بعضه ببعض، فعلى تقدير تماميّة سندها تكون الرواية دليلاً على المنع عن عقد الإزار.

إلّا أن يُقال: إنّ صدر الرواية يدلّ على جواز الاتّزار بأيّ نحوٍ كان، ولكن بشرط أن لا يخرج عن كونه إزاراً، كما إذا عقد الإزار وشدّ بعضه ببعض الذي يخرج عن كونه إزاراً، وأمّا إذا لم يخرج عن كونه إزاراً ـ كما هو كذلك فيما إذا عقد إزاره في عنقه ـ فالرواية تدلّ على الجواز.

هذا كلّه في عقد الإزار الذي ثبتت حرمته.

وأمّا عقد الرداء فقد ذهب الشهيد في الدروس إلى: عدم الجواز[٢]، واختار هذا الحكم جمع من الفقهاء[٣]، واستدلّ له بصحيحة سعيد الأعرج بناءً على ما جاء في الجواهر من: أنّ السؤال كان عن عقد الرداء بالعنق، حيث قال قدس سره: (نعم،

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٧٢.

(٢) الدروس ١: ٣٤٤.

(٣) كالعلّامة في التذكرة ٧: ٣٠٠، والسبزواري في الذخيرة: ٥٨٠.

.....

صرّح في الدروس بعدم جواز عقده الرداء كالمحكي عن الفاضل وغيره بخلاف الأزار، ولعلّه لموثّق سعيد الأعرج: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يعقد رداءه في عنقه، قال: «لا»[١].

أقول: إنّ صاحب الجواهر في أوّل بحث كيفيّة لبس ثوبي الإحرام قال: (بل صرّح في الدروس بجواز عقده بخلاف الرداء، لكن في خبر أبي سعيد الأعرج عن الصادق عليه السلام نهى عن عقده في عنقه)[٢]. وفي آخر البحث نقل قدس سره عين هذه الرواية بالكيفيّة التي عرفتها، والرواية واحدة تارةً يرويها عن أبي سعيد، وأُخرى عن سعيد، وتارةً يجعل موردها الإزار وأُخرى الرداء، وهذا من سهو قلمه الشريف، والخطأ من غير المعصوم ليس بعزيز.

فالصحيح ما هو الموجود في المدارك والحدائق والوسائل[٣] من: أنّ مورد السؤال عقد الإزار، فلا ترتبط الرواية بالمقام.

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ المذكور في صحيحة سعيد الأعرج هو الإزار، وهو المتعارف عقده في العنق، ويمكن بعيداً إرادة الرداء من الإزار كما هو المراد من إزار الميّت ولا يُراد منه المئزر، ولكن الإزار في مقامنا مقابل الرداء، والمراد به المئزر[٤].

فتحصّل: أنّ عقد الرداء لم يقم دليل على المنع عنه.

فالاحتياط الذي ذكره قدس سره في المتن من عدم عقد الإزار في عنقه، وعدم

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٣٨.

(٢) المصدر المتقدّم ١٨: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٣) المدارك ٧: ٣٣٠، الوسائل تروك الإحرام ٥٣: ١، الحدائق ١٥: ٤٤٠.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤١٧.

(مسألة ٢٤٤): يجوز للنساء لبس المخيط مطلقاً[١] ،

عقده مطلقاً ولو بعضه ببعض ، لا وجه له بعد قيام دليل على المنع، إلّا أن يكون وجهه ذهاب المشهور إلى الجواز.

وكذا الاحتياط بعدم عقد الرداء لا وجه له ؛ لما عرفت من عدم قيام دليل على المنع عنه .

وأمّا جواز غرز الرداء بالإبرة وأمثالها فلعدم المقتضي للمنع .

(١) المراد من الإطلاق في المتن هو جواز ما يعمّ جميع ما يصدق عليه مخيط في مقابل ما يظهر من النهاية[١]، حيث منع عمّا عدا السراويل والغِلالة[٢].

ولا ريب في جواز لبس الثياب المخيطة للنساء ، وعليه أكثر الأصحاب ، بل ادّعي عليه إجماع العلماء، كما في المنتهى والتذكرة[٣].

والمعتمد على النصوص الواردة في المقام :

(منها) : ما رواه عيص بن القاسم ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب، غير الحرير والقفّازين ...»[٤].

و(منها) : ما رواه النضر بن سويد ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : سألته عن المحرمة أيّ شيء تلبس من الثياب؟ قال : «تلبس الثياب كلّها ، إلّا المصبوغة

---

(١) النهاية : ٢١٨.

(٢) الغِلالة: ثوب رقيق يلبس على الجسد تحت الثياب تتّقي به الحائض عن التلويث. (مجمع البحرين ٣: ٣٢٦).

(٣) المنتهى ١٢ : ١٩، التذكرة ٧ : ٣٠١.

(٤) الوسائل الإحرام ٣٣: ٩.

.....

بالزعفران والورس، ولا تلبس القفّازين...»[١].

و(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب والخزّ، وليس يكره إلّا الحرير المحض»[٢].

و(منها): ما رواه أبو عيينة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته ما يحلّ للمرأة أن تلبس وهي محرمة؟ فقال: «الثياب كلّها، ما خلا القفّازين والبرقع والحرير...»[٣].

فإنّ هذه الروايات تدلّ على أنّه يجوز للمرأة المحرمة أن تلبس جميع أنواع الثياب المخيطة.

و(منها): ما وقع التصريح فيه بجواز لبس القميص للنساء، وهو: ما رواه يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المرأة تلبس القميص تزرّه عليها، وتلبس الحرير والخزّ والديباج؟ فقال: «نعم، لا بأس به، وتلبس الخلخالين والمسك»[٤].

و(منها): ما دلّ على جواز لبس السراويل للنساء، وهو: ما رواه محمّد بن علي الحلبي، أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة إذا أحرمت، أتلبس السراويل؟ قال: «نعم، إنّما تريد بذلك الستر»[٥].

---

(١) الوسائل الإحرام ٣٣: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم الإحرام ٣٣: ٤.

(٣) الوسائل الإحرام ٣٣: ٣.

(٤) المصدر المتقدّم الإحرام ٣٣: ١.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥٠: ١.

عدا القفّازين ، وهو: لباس خاصّ يلبس لليدين[١].

(مسألة ٢٤٥) : إذا لبس المحرم متعمّداً شيئاً ممّا حرم لبسه عليه فكفّارته شاة[١].

---

(١) أمّا القفّازان فلابدّ من القول بالمنع عن لبسهما ؛ للنصوص المتقدّمة التي وقع التصريح فيها بالمنع ، كقوله عليه السلام : «تلبس ما شاءت من الثياب، غير الحرير والقفّازين» ، وقوله عليه السلام : «ولا تلبس القفّازين» ، وغيرهما .

وقال في مجمع البحرين : (القُفّاز بالضمّ والتشديد : شيءٌ يُعمل لليدين ، ويُحشى بقطن ، ويكون له أزرار تُزَرّ على الساعد)[١] .

وذهب جماعة من أهل اللغة إلى : أنّهما ضرب من الحُليّ لليدين أو للرجلين[٢] .

وسواء كان القُفّازان من جنس الثياب أم من جنس الحلي لا يجوز لبسهما حال الإحرام ؛ لوقوع التصريح بالمنع عن لبسهما .

(١) قال صاحب الجواهر رحمه الله : (بلا خلاف أجده فيه ، بل الإجماع بقسميه عليه)[٣] .

والعمدة الروايات الواردة في المقام :

(منها) : ما رواه زرارة بن أعين، قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « ... أو

---

(١) مجمع البحرين ٣: ٥٣٤ .

(٢) لاحظ : معجم مقاييس اللغة ٥ : ٦، القاموس المحيط ٢ : ١٩٤.

(٣) الجواهر ٢٠: ٤٠٤.

والأحوط لزوم الكفّارة عليه ولو كان لبسه للاضطرار[١].

لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه، أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم، ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً، فليس عليه شيء، ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة»[١].

و(منها): ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو مُحرم، ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً، فلا شيء عليه، ومن فعله متعمّداً فعليه دم»[٢].

والحكم متسالم عليه بين الأصحاب.

(١) استدلّ على وجوب الكفّارة بوجوه:

الأوّل: الإجماع.

وفيه: أنّه محتمل المدرك إن لم يكن مقطوعه.

الثاني: إطلاق روايتي زرارة المتقدّمتين.

وفيه: أنّ حديث نفي الاضطرار حاكم عليه.

الثالث: ما رواه محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها، قال: «عليه لكلّ صنف منها فداء»[٣].

وفيه: أنّ الحاجة أعمّ من الاضطرار؛ لصدقها على الحاجة العرفيّة وإن لم

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ١.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ٤.

(٣) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٩: ١.

.....

تبلغ مرتبة الاضطرار.

الرابع: قوله (تعالى): ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[١].

وتقريب الاستدلال به: أنّ المراد من النسك في الآية دم شاة، كما هو المستفاد ممّا رواه عمر بن يزيد «... والنسك: شاة يذبحها فيأكل ويُطعم، وإنّما عليه واحد من ذلك»[٢]، وغيره[٣]، فتدلّ الآية على أنّ من كان مريضاً ومضطرّاً إلى اللبس أو استعمال الطيب أو الحلق فتجب عليه الكفّارة، فيكون ذكر المرض من باب ذكر أحد مصاديق الاضطرار.

وأورد عليه صاحب الجواهر ﷺ: بأنّ الظاهر من السياق إرادة الحلق منها؛ لتفريعها على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ﴾، فيكون المراد من الآية من كان مريضاً ومحتاجاً إلى الحلق، وإلّا لكانت كفّارة اللبس والطيب مخيّرة بين الصيام والصدقة والنسك، ولم أعرف قائلاً به. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الآية وردت مورد الإحصار وجواز الحلق في مكانه والإحلال إذا لم يقدر على الصبر، وإلّا فيصبر إلى ما بعد الذبح[٤].

والعمدة: الاستدلال بحديث رفع القلم، فإنّ الاضطرار من أحد الأُمور التسعة التي يدلّ الحديث على رفع الحكم عنها، فمقتضى هذا الحديث عدم

---

(١) البقرة ٢: ١٩٦.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٤: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١٤.

(٤) الجواهر ٢٠: ٤٠٤.

.....

ثبوت الكفّارة في مورد الاضطرار إلى لبس المخيط، كما أنّ مقتضاه عدم ثبوتها في مورد الجهل والنسيان.

وأمّا وجه الاحتياط في المتن فهو ذهاب المشهور إلى: وجوب الكفّارة في مورد الاضطرار إلى لبس المخيط، فاحتاطﷺ في المسألة؛ حذراً من مخالفتهم.

١٠ ـ الاكتحال

(مسألة ٢٤٦): الإكتحال على صور:

١ ـ أن يكون بكحل أسود مع قصد الزينة، وهذا حرام على المحرم قطعاً، وتلزمه كفّارة شاة على الأحوط الأولى[١].

---

(١) هذه هي الصورة الأُولى من الصور المذكورة في المتن، وذكر ﷺ فيها: أنّ الاكتحال بكحل أسود مع قصد الزينة حرام على المحرم قطعاً، واحتاط في لزوم الكفّارة عليه، حيث قال: (تلزمه كفّارة شاة على الأحوط الأولى).

أمّا الحكم التكليفي في المسألة ـ وهو حرمة الاكتحال بالسواد مع قصد الزينة أو بما فيه طيب ـ فهو المشهور بين الأصحاب، إلّا أنّ الشيخ ﷺ في الخلاف[١] ذهب إلى: كراهته، وادّعى الإجماع عليه كما في الجواهر[٢].

أقول: إنّ تقييد الاكتحال بكحل أسود بقصد الزينة غير تامّ، كما سيأتي بيانه. والتحقيق في هذه الصور يستدعي ملاحظة الروايات الواردة في المقام، وهي على طوائف:

الأُولى: ما دلّ على عدم جواز الاكتحال مطلقاً، كرواية عبد الله بن يحيى الكاهلّي[٣]، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله رجل ضرير وأنا حاضر، فقال:

---

(١) الخلاف ٢: ٣١٣.

(٢) الجواهر ١٨: ٣٤٦.

(٣) أبو محمّد عبد الله بن يحيى الكاهلي الكوفي، روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام، وكان وجهاً عند ←

.....

أكتحل إذا أحرمت؟ قال: «لا، ولم تكحتل»؟ قال: إنّي ضرير البصر وإذا أنا اكتحلت نفعني، وإن لم أكتحل ضرّني، قال: «فاكتحل»، قال: فإنّي أجعل مع الكحل غيره، قال: «وما هو»؟ قال: آخذ خرقتين فاربعهما، فأجعل على كلّ عين خرقة، واعصبهما بعصابة إلى قفاي، فإذا فعلت ذلك نفعني وإذا تركته ضرّني، قال: «فاصنعه»[1].

فإنّ المستفاد منها المنع عن الاكتحال حال الإحرام، بلا فرق بين كون الكحل بلون أسود أو غير أسود، وبلا فرق بين كون الاكتحال بقصد الزينة أو بقصد آخر، فإنّه لا يجوز الاكتحال مطلقاً حال الإحرام.

الثانية: ما دلّ على الجواز مطلقاً إلّا لمانع آخر كوجود الطيب أو الزعفران فيه، كرواية هارون بن حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يكحّل المُحرم عينيه بكحل فيه زعفران، وليكحّل بكحل فارسيّ»[2].

وقد بنى الأُستاذ الأعظم قدس سره على تعارضهما بالنفي والإثبات[3].

أقول: إنّ الطائفة الثانية ـ وهي ما دلّ على جواز الاكتحال بالكحل الفارسي مطلقاً، وعدم جواز الاكتحال بما فيه زعفران ـ أخصّ من الطائفة الأُولى التي دلّت على المنع مطلقاً سواء كان بكحل أسود أم بغيره، وسواء كان بكحل

← الثاني عليه السلام، ووصّى به علي بن يقطين. له كتاب يرويه عنه جماعة، وقد وصف بكونه ثقة.

(رجال النجاشي: ٢٢١ ـ ٢٢٢، الخلاصة: ١٩٨، نقد الرجال ٣: ١٥٣، معجم رجال الحديث ١١: ٤٠٣ ـ ٤٠٦ و ٤١٥ ـ ٤١٦).

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٣: ١٠.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٣: ٦.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٢٢.

.....

فارسي أم بغيره وسواء كان بقصد الزينة أم لا، وهي تدلّ على الجواز في صورة ما إذا كان ترك الاكتحال فيه ضرر عليه، كما عرفت، ولا منافاة بين عدم جواز الاكتحال بما فيه زعفران وبين الطائفة الأُولى الدالّة على المنع، وإنّما المنافاة تكون بين جواز الاكتحال بكحل فارسي مطلقاً وبين الطائفة الأُولى، فيكون المراد من الطائفة الأُولى بعد تخصيصها بالطائفة الثانية عدم جواز الاكتحال مطلقاً، وجوازه فيما إذا لم يكن في عدم الاكتحال ضرر عليه، وأيضاً جواز الاكتحال بكحل فارسي، وعليه فلا تعارض بين الطائفتين؛ إذ يحمل ما دلّ على عدم جواز الاكتحال على ما فيه زعفران أو طيب، ويحمل ما دلّ على الجواز على الكحل الفارسي، أو فيما إذا كان في عدم الاكتحال ضرر عليه.

الثالثة: ما دلّ على عدم الجواز إذا كان الكحل أسود، كرواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الأسود، إلّا من علّة»[1].

فإنّ المستفاد منها حرمة الاكتحال بالكحل الأسود حال الاختيار، فتكون مخصّصة لما دلّ على جواز الاكتحال بالكحل الفارسي الذي هو أعمّ من الكحل الأسود، ونتيجته: جواز الاكتحال بالكحل الفارسي إذا لم يكن أسود حال الاختيار، وجواز الاكتحال بالكحل الأسود حال الاضطرار.

الرابعة: ما دلّ على عدم الجواز إذا كان للزينة، كرواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المحرم لا يكتحل إلّا من وجع»، وقال: «لا بأس بأن تكتحل وأنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأمّا للزينة فلا»[2].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٣: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٣: ٨.

.....

فإنّ المستفاد منها ثلاثة أُمور:

الأوّل: عدم جواز الاكتحال مطلقاً، سواء كان الكحل أسود أو غير أسود، وسواء كان الكحل فارسياً أو غير فارسي، إلّا من وجع.

الثاني: جواز الاكتحال مطلقاً بما ليس فيه طيب، وعدم جواز الاكتحال بما فيه طيب.

الثالث: عدم جواز الاكتحال بقصد الزينة مطلقاً.

والجمع بينهما يقتضي الحكم بجواز الاكتحال بما لا طيب فيه مطلقاً، وعدم جواز الاكتحال بقصد الزينة. فيكون المراد من الطائفة الرابعة بحسب النظر الأوّلي عدم جواز الاكتحال بالكحل الأسود بقصد الزينة.

وقد ذهب الأُستاذ الأعظم ﷾ إلى: وقوع التعارض بين المخصّصين، أعني: بين الطائفة الثالثة والرابعة، وذكر: أنّ المستفاد من الطائفة الثالثة عدم جواز الاكتحال بالكحل الأسود وجوازه إن كان غير أسود والجواز بالأسود إذا لم يكن للزينة، والمستفاد من الطائفة الرابعة عدم جواز الاكتحال بكحل أسود كان أو غير أسود إذا كان ذلك بقصد الزينة والجواز بالأسود إذا لم يكن بقصد الزينة، فالتعارض يقع بين عقد الإيجاب من أحدهما وبين عقد السلب من الآخر، فإنّ صحيحة معاوية بن عمّار: «لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الأسود»[1] تقتضي حرمة الاكتحال بالسواد مطلقاً سواء كان للزينة أم لا، وصحيحته الأُخرى: «لا بأس بأن تكتحل وأنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأمّا الزينة فلا»[2] مقتضى عقد السلب فيها هو: جواز الاكتحال لغير

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٣: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٣: ٨.

.....

الزينة وإن كان الكحل أسود، كما أنّ مقتضى عقد الإيجاب لصحيحة معاوية بن عمّار الثانية حرمة الاكتحال بقصد الزينة، ومقتضى عقد السلب لصحيحته الأُولى جواز الاكتحال بغير الكحل الأسود وإن كان ذلك بقصد الزينة[١].

ثمّ ذكر ﷺ في مقام إثبات البيان المتقدّم: أنّنا قد ذكرنا في الأُصول في بحث المفاهيم أنّه إذا كانت قضيتان شرطيتان دلّتا على ثبوت شيء على تقدير، وعدم ثبوته على تقدير آخر، فقهراً تقع المعارضة بين المنطوق من أحدهما ومفهوم الآخر، كما في مثل (إذا خفي الأذان فقصّر) و(إذا خفيت الجدران فقصّر)، فإذا خفيت الجدران ولم يخف الأذان يقع التعارض بين منطوق الجملة الثانية وبين مفهوم الجملة الأُولى، والمقام من هذا القبيل، فنقيّد إطلاق مفهوم كلّ واحد من الصحيحتين ونرفع اليد عن إطلاق كل واحد منهما، والمتحصّل: حرمة الاكتحال بالسواد أو للزينة[٢].

أقول: إنّ القضيّة في صحيحة ابن عمّار: «لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الأسود» ليست شرطيّة كي تكون من قبيل (إذا خفي الأذان فقصّر)، فإنّ الوصف وإن كان له مفهوم على مبناه ﷺ، إلّا أنّه ليس كمفهوم الشرط، بل المراد منه تقييد الطبيعة وعدم شمول الحكم لجميع أفرادها، وأنّ شمول الحكم لها يحتاج إلى دليل آخر، وليس معناه نفي الحكم عن سائر الأفراد كي يقع التعارض بين عقد السلب منها وعقد الإيجاب من دليل آخر، فإنّ المستفاد من هذه الصحيحة عدم جواز الاكتحال بالكحل الأسود، ولا تدلّ على جواز

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٢٢.

(٢) المصدر المتقدّم ٢٨: ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

.....

الاكتحال بغير الأسود وإن كان للزينة.

إلّا أن يُقال: ليس مراده ﷺ أنّ الروايتين قضيّتان شرطيّتان، بل مراده أنّ الكبرى المذكورة تنطبق على المقام أيضاً؛ أي: كما أنّ المفهوم في كلّ قضية شرطيّة يقيّد بالمنطوق في كلّ قضيّة شرطيّة أُخرى، كذلك في المقام فإنّ مفهوم كلّ خبر وإن كان مفهوم الوصف يقيّد بمنطوق قضيّة أُخرى، فإنّ الوصف له مفهوم على مبناه في الجملة، فيكون المستفاد من قوله عليه السلام: «لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الأسود» أنّ الحرام ليس طبيعة الكحل، بل الاكتحال بطبيعة الكحل جائز، وإنّما الحرام خصوص حصّة خاصّة من الكحل، وهي الكحل المقيّد بالأسود، فإنّ القيد ـ وهو كونه أسود ـ يكون احترازاً عن الطبيعة المطلقة، فتكون النتيجة المستفادة منها: عدم جواز الاكتحال بالكحل الأسود والجواز فيما عداه، نظير قولهم: اعتق رقبة مؤمنة، فإنّه على مسلك الأُستاذ الأعظم ﷺ يدلّ على وجوب عتق رقبة مؤمنة وعدم إجزاء رقبة كافرة.

وهذا الذي ذكرناه في صحيحة معاوية بن عمّار بعينه يجري في صحيحة أُخرى لمعاوية بن عمّار، حيث قال عليه السلام فيها: «لا بأس بأن تكتحل وأنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأمّا للزينة فلا»[1]، فيكون مفهوم الصحيحة الأُولى جواز الاكتحال بالكحل غير الأسود سواء كان للزينة أم لا، ومنطوقها يدلّ على حرمة الاكتحال بالكحل الأسود، فإنّ لكلّ من الخبرين عقد إيجاب، حيث إنّ الرواية الأُولى دلّت على حرمة الكحل الأسود، والثانية دلّت على حرمة الكحل للزينة. ويمكن الأخذ بكلتيهما، وإنّما المنافاة تقع بين عقد الإيجاب من

---

(١) لاحظ الوسائل تروك الإحرام ٣٣: ٨.

.....

إحداهما وبين عقد السلب من الأُخرى؛ إذ مقتضى الرواية الأُولى حرمة الاكتحال بالسواد مطلقاً سواء كانت للزينة أم لا، ومقتضى العقد السلبي للثانية جواز الاكتحال لغير الزينة سواء كان بالكحل الأسود أم بغيره، فيقيّد إطلاق هذا المفهوم بمنطوق الرواية الأُولى الدالّة على حرمة الاكتحال بالسواد مطلقاً، وتكون النتيجة: حرمة الاكتحال بالسواد وجوازه في غيره، وكذا مقتضى العقد الإيجابي للرواية الثانية حرمة الكحل للزينة، ومقتضى العقد السلبي للأوّل جواز غير الأسود وإن كان للزينة. ونتيجة هذا الجمع: حرمة الاكتحال بالسواد أو للزينة.

هذا الذي ذكرناه كلّه مبنيّ على مسلك من يقول بمفهوم الوصف، وأمّا على مسلك المشهور من عدم انعقاد مفهوم له فلا يكون هذا الجمع تامّاً.

بل إنّ صحيحة معاوية بن عمّار الأُولى تدلّ على عدم جواز الاكتحال بالكحل الأسود مطلقاً سواء كان بقصد الزينة أم لا، ولا مفهوم لها يدلّ على الجواز بغير الكحل الأسود، فإنّها غير متعرِّضة لبيان حكمه.

وأمّا صحيحة معاوية بن عمّار: «لا بأس بأن تكتحل وأنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأمّا الزينة فلا» فإنّ المستفاد منها عدم جواز الاكتحال للزينة وإن لم يكن الكحل أسود، وجواز الاكتحال لغير الزينة مطلقاً، فيكون ما دلّ على الجواز مطلقاً إذا لم يكن بقصد الزينة مقيّداً بالصحيحة الأُولى الدالّة على عدم جواز الاكتحال بالكحل الأسود مطلقاً، ونتيجة ذلك: الحكم بعدم جواز الاكتحال بالكحل الأسود مطلقاً سواء كان للزينة أم لم يكن لها، وعدم جواز الاكتحال بقصد الزينة وإن كان بغير الكحل الأسود، والجواز بغير الأسود

.....

إذا لم يكن للزينة، وعلى هذا أيضاً تكون النتيجة موافقةً لما ذكره الأُستاذ الأعظم دام ظلّه من عدم جواز الاكتحال بالكحل الأسود أو للزينة.

إلّا أنّ هنا رواية معتبرة تدلّ على أنّ العبرة في المنع هو الاكتحال بالكحل الأسود بقصد الزينة، فموضوع الحرمة اجتماع الأمرين معاً، وهي: صحيحة زرارة، عنه عليه السلام، قال: «تكتحل المرأة بالكحل كلّه إلّا الكحل الأسود للزينة»[1]، فينتفي الحكم عند انتفاء أحد الأمرين، كما لو اكتحل بالأسود ولكن لا يُعَدّ زينة، أو اكتحل بغير الأسود للزينة.

وذكر الأُستاذ الأعظم دام ظلّه: أنّ صحيحة زرارة أخصّ من جميع الروايات المتقدّمة، فتخصّص الأسود بالزينة كما هو الغالب، وكذلك تخصّص الزينة بالأسود، فإنّ الاكتحال بالكحل الأسود لا يكون بقصد الزينة عند استخدامه بالليل قبل النوم، وهذا لا إشكال فيه، والاكتحال بغير الكحل الأسود للزينة أيضاً لا إشكال فيه، فالجمع بين الأخبار يقتضي حمل ما دلّ على النهي عن الاكتحال بالسواد على ما كان للزينة[2].

وما ذكره الأُستاذ الأعظم دام ظلّه إنّما يتمّ بعد إلغاء خصوصيّة مورد الصحيحة، فإنّها قد وردت في المرأة.

وقد ذهب سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) إلى: اختصاص الرواية بالمرأة وعدم شمولها للرجل[3].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٣: ٣.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٢٣.

(٣) مصباح الناسك ١: ٤٧٧.

.....

والحقّ هو: أنّ الحكم المستفاد من الصحيحة عامّ، فإنّ حرمة الاكتحال بالكحل الأسود بقصد الزينة تعمّ الرجال أيضاً، وهذا ظاهر من الروايات الواردة في المقام.

وهنا كلام لبعض الفقهاء المعاصرين، وهو: أنّ مقتضى صحيحة زرارة عدم البأس بالاكتحال للمحرم إلّا بالكحل الأسود للزينة، فيكون المستفاد منها جواز الاكتحال بكلّ كحل إلّا بالأسود للزينة، فيكون العموم قرينة على حمل النهي عن الاكتحال للزينة في الطائفة الأُولى بالإضافة إلى غير الأسود على الكراهة، وكذا النهي عن الاكتحال بالأسود ولو لم يكن بقصد الزينة، كما هو ظاهر الطائفة الثانية[1].

وهو كما ترى؛ إذ العموم كيف يكون قرينة على الخصوص؟! ولو صلح لذلك فيكون قرينة على حمل الخاصّ على الكراهة حتّى لو كان الاكتحال بالأسود للزينة، ولا وجه للتفصيل.

فالحقّ: أنّ الاكتحال حرام في صورة واحدة، وجائز بلا كراهة في باقي الصور، وأنّ الحكم بالكراهة لا دليل عليه.

ودعوى: أنّ رواية الحلبي ـ وهي بلفظ: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تكتحل وهي محرمة، قال: «لا تكتحل»، قلت: بسواد ليس فيه طيب، قال: فكَرِهَهُ من أجل أنّه زينة، وقال: «إذا اضطرّت إليه فلتكتحل»[2] ـ تكون قرينة على حمل الأخبار الناهية على الكراهة.

---

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢: ٢٨٨.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٣٣: ١٤.

.....

مردودة: بأنّ قرينيّة هذه الرواية متوقّفة على أن تكون الكراهة ظاهرة في الكراهة الاصطلاحيّة، وهي محلّ نقاش عند القوم.

أضف إليه: أنّ قوله: (فكرهه)، إخبار عن الفعل الصادر عن الإمام عليه السلام الدالّ على المبغوضيّة، وليس هو قول الإمام عليه السلام كي يحمل على الكراهة الاصطلاحيّة أو على الجامع.

وهنا نشير إلى أمر، وهو: أنّ المستفاد من بعض الروايات اعتبار قصد الزينة في حرمة الاكتحال، كرواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «... وتكتحل المرأة المُحرمة بالكحل كلّه إلّا كحل أسود لزينة»[1]، ورواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «... فأمّا للزينة فلا»[2]، وروايته الأُخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بأن تكتحل وأنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأمّا للزينة فلا»[3].

وفي قبالها روايات تدلّ على أنّ الاكتحال بالسواد زينة سواء قصد التزيين أم لا، كرواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد، إنّ السواد زينة»[4]، ورواية الحلبي المتقدّمة[5] الدالّة على أنّ السواد زينة، فيقع التعارض بين هاتين الطائفتين.

ويمكن الجمع بينهما، فإنّ الطائفة الأُولى تدلّ على حرمة الاكتحال بقصد

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٣: ١٣.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٣: ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٣: ٨.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٣: ٤.

(٥) المصدر المقدم تروك الإحرام ٣٣: ١٤.

.....

الزينة مطلقاً، والطائفة الثانية تدلّ على أنّ الاكتحال بالكحل الأسود زينة سواء قصد التزيين أم لا، والجمع بينهما يقتضي الحكم بحرمة الاكتحال بالكحل الأسود وإن لم يقصد بذلك التزيين؛ لأنّه زينة بالحكومة، والمستفاد منها أيضاً حرمة التزيين حال الإحرام.

والحاصل: أنّ الاكتحال بغير الكحل الأسود إذا صدق عليه التزيين عرفاً يكون حراماً، وأمّا الاكتحال بالكحل الأسود حتّى لو لم يصدق عليه التزيين عرفاً يكون حراماً؛ لأنّه في حدّ نفسه زينة بالتعبّد، وأمّا الاكتحال بغير الأسود فإنّه لو كان زينة عرفاً يكون حراماً، لا بعنوان الاكتحال بل بعنوان التزيين، الذي قد عرفت حرمته على المحرم.

فتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّ بين ما دلّ على أنّ الاكتحال للزينة غير جائز وبين ما دلّ على أنّ الاكتحال بالكحل الأسود زينة جمعاً عرفيّاً، فإنّ المستفاد من رواية أبي بصير وروايتي معاوية بن عمّار أنّ الاكتحال للزينة غير جائز للمحرم، والمستفاد من روايتي حريز والحلبي أنّ الاكتحال بالكحل الأسود زينة، وعليه فلابدّ من الحكم بحرمة الاكتحال للزينة، وحرمة الاكتحال بالكحل الأسود مطلقاً جمعاً بين الطائفتين.

وحيث إنّ صحيحة زرارة تدلّ على حرمة الاكتحال بالكحل الأسود للزينة، فتكون مقيّدة للطائفتين، وتكون النتيجة: حرمة الاكتحال بالكحل الأسود للزينة، وعليه فيقع التعارض بين هذه النتيجة وبين ما دلّ على أنّ الاكتحال بالكحل الأسود زينة سواء قصد بذلك التزيين أم لا، فإنّ صحيحة زرارة تدلّ على أنّ العبرة باجتماع الأمرين معاً السواد والزينة، ومقتضى ما دلّ على أنّ الكحل الأسود زينة هو حرمة الاكتحال به سواء اجتمع معه قصد الزينة

.....

أم لا.

إلّا أن يقال: لا تعارض بين العامّ والخاصّ، بل الحاكم والمحكوم، فيكون الحرام هو الاكتحال بالأسود للزينة، وما عدا ذلك يكون جائزاً، والاحتياط أمر آخر.

وبهذا يظهر ما في كلام بعض الأعلام قدس سره[1] حيث ذهب إلى: عدم اختصاص الحرمة بالاكتحال بقصد الزينة؛ لأنّ المستفاد من بعض الأخبار حرمة الاكتحال بالأسود؛ لكونه بنفسه زينة وإن لم يكن المُحرم قاصداً للتزيين.

هذا كلّه بحسب الحكم التكليفي.

وأمّا الحكم الوضعي ـ وهو وجوب الكفّارة ـ فقد استدلّ عليه بروايتين:

إحداهما: ما رواه زرارة بن أعين، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من نتف إبطه، أو قلّم ظفره، أو حلق رأسه، أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه، أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله، وهو مُحرم، ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً، فليس عليه شيء، ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة»[2].

بتقريب: أنّ المستفاد من هذه الرواية أنّ كلّ عمل منهيّ عنه إذا ارتكبه المحرم عمداً فعليه الكفّارة، وهي شاة.

وفيه: أنّ الرواية لا عموم فيها يستفاد منه ذلك، بل المستفاد منها أنّ الكفّارة تجب فيما إذا ارتكب شيئاً من المذكورات كنتف الإبط وتقليم الأظافر وحلق الرأس ولبس الثوب الذي لا ينبغي لبسه وأكل ما لا ينبغي أكله حال

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي ٣: ١٥٨.

(٢) الوسائل بقيّة كفارات الإحرام ٨: ١.

٢ ـ أن يكون بكحل أسود مع عدم قصد الزينة.

٣ ـ أن يكون بكحل غير أسود مع قصد الزينة.

والأحوط الاجتناب في هاتين الصورتين، كما أنّ الأحوط الأولى التكفير فيهما.

٤ ـ الاكتحال بكحل غير أسود، ولا يقصد به الزينة.

ولا بأس به، ولا كفّارة عليه بلا إشكال (١).

الإحرام متعمّداً، والاكتحال ليس من مواردها كما هو واضح.

والأُخرى: ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «لكلّ شيء خرجت من حجّك فعليه فيه دم تهريقه حيث شئت»(١).

وقد تقدّمت المناقشة فيها من حيث السند والدلالة، فراجع.

فالحكم بالكفّارة لا دليل عليه، والاحتياط حسن على كلّ حال.

(١) قد ظهر الحال في كلّ ذلك ممّا تقدّم، فلا نعيد.

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ٥.

١١ ـ النظر في المرآة

(مسألة ٢٤٧): يحرم على المحرم النظر في المرآة للزينة [١].

---

(١) ذكر صاحب المدارك ﷺ: أنّ الأصحاب قد اختلفوا في هذه المسألة، فذهب الأكثر إلى التحريم، وقال الشيخ ﷺ في الخلاف: (إنّه مكروه)، والأصح التحريم[١].

وقال صاحب الجواهر ﷺ: (لا يجوز لهما في حال الإحرام النظر في المرآة على الأشهر، كما عن الصدوق والشيخ وأبي الصلاح وابني إدريس وسعيد، بل نسبه غير واحد إلى الأكثر)[٢].

وقال ﷺ: (وعلى كلّ حال فلا إشكال في الحرمة، ولكن عن الجمل والعقود والوسيلة والمهذّب والغنية أنّه مكروه كالمصنّف في النافع)[٣].

والحاصل: أنّ في المسألة أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: الحرمة مطلقاً، وقد نسب هذا القول إلى المحقّق النائيني ﷺ، حيث ذهب في مناسكه إلى التعميم[٤].

---

(١) المدارك ٧: ٣٣٦.

(٢) الجواهر ١٨: ٣٤٨.

(٣) المصدر المتقدّم ١٨: ٣٤٩.

(٤) دليل الناسك (المتن): ١٥٣.

أقول: وهو ظاهر الشيخ الطوسي في المبسوط والنهاية وابن إدريس وأبي الصلاح والعلّامة في ←

.....

الثاني: المنع من النظر في المرآة حال الإحرام بقصد الزينة، وهو ما ذهب إليه السبزواري قدس سره في الذخيرة[١]، ويظهر ذلك من صاحب الوسائل قدس سره؛ لقوله في عنوان الباب (تحريم النظر في المرآة للمحرم والمحرمة للزينة)[٢].

الثالث: الكراهة مطلقاً، وهو ما ذهب إليه الشيخ قدس سره في الخلاف وجمع من الفقهاء[٣].

أمّا القول الأوّل فقد استدلّ عليه بعدّة روايات:

(منها): ما رواه حمّاد ـ يعني: ابن عثمان ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تنظر في المرآة وأنت محرم، فإنّه من الزينة»[٤].

و(منها): ما رواه حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تنظر في المرآة وأنت مُحرم؛ لأنّه من الزينة» الحديث[٥].

فإنّ المستفاد منهما حرمة النظر في المرآة حال الإحرام مطلقاً سواء قصد بذلك الزينة أم لا، ولا يكون التعليل بالزينة منافياً لإطلاق الصدر ودخيلاً في الحكم بتحريم النظر في المرآة؛ لأنّ مقتضى التعليل المذكور في الروايتين كون النظر في المرآة زينة تعبّداً، سواء قصدها أم لم يقصدها.

← المختلف، وإن علّله الأخير بكونه للزينة. راجع: المبسوط ١: ٣٢١، النهاية: ٢٢٠، السرائر ١: ٥٤٦، الكافي في الفقه: ٢٠٣، المختلف ٤: ١٠٣.

(١) الذخيرة: ٥٩٣.

(٢) الوسائل ١٢: ٤٧٢.

(٣) الخلاف ٢: ٣١٩، وانظر: المهذّب ١: ٢٢١ ـ ٢٢٢، الوسيلة: ١٦٤.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٣٤: ١.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٤: ٣.

.....

وقال السيّد الأُستاذ ﷾: (ولا يخفى أنّ التعليل بأنّه من الزينة تعليلٌ تعبّديّ ـ إلى أن قال ـ وعليه يكون النظر محرّماً مطلقاً عملاً بعموم الدليل)[١].

ونتيجة كلامه﷾: أنّ التعليل المذكور لا يوجب التضيّق في العمومات والإطلاقات.

وأورد عليه بعض الفقهاء: بأنّ الضمير في قوله: «لأنّه من الزينة»، راجع إلى النظر، ومن الواضح أنّ نفس النظر لا يكون زينة، بل النظر فيها ربما يكون للتزيين. فتدلّ الرواية على حرمة النظر في المرآة إذا كان لغرض التزيين. وعلى هذا فيكون التعليل المذكور في ذيل الحديث لتضييق دائرة العموم أو الإطلاق ـ إلى أن قال ـ: (إنّ احتمال كون العلّة أمراً تعبّديّاً خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر في مثل المقام ـ ممّا تكون العلّة فيه عنواناً معلوماً لدى العرف ومعرّفاً في اللغة ـ أن لا تكون أمراً تعبّديّاً حتّى ترجع إلى حكم الشارع بثبوت العلّة تعبّداً، وإن كان على خلاف ما هو الثابت عند العرف واللغة)[٢].

وفيه: أنّ ما ذكره﷾ من رجوع الضمير إلى النظر ممّا لا ينكره أحد، ولو رجع إلى المرآة لكان المناسب أن يؤنّث، فيكون معناه: أنّ النظر إلى المرآة زينة، فيكون النظر إلى الزينة حراماً والمرآة مصداق للزينة، وحيث إنّها ليست مصداقاً لها بالوجدان، فيتعيّن أن يكون تعبّداً، وهذا الاستعمال كثير في الشرعيّات كقوله: «الفقاع خمر»، وأمّا حمله على أنّ النظر في المرآة لغرض التزيين حرام، فهو خلاف الظاهر ولا يساعده أيّ دليل.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٦١.

(٢) تفصيل الشريعة ٤: ٨٩ـ ٩٠.

.....

فإلى هنا ثبت: أنّ المقتضي للقول الأوّل تامّ والمانع مفقود.

وأمّا القول الثاني فقد استدلّ له بعدّة روايات:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تنظر المرأة المحرمة في المرآة للزينة»[١].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار أيضاً، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا ينظر المُحرم في المرآة لزينة، فإن نظر فليلبّ»[٢].

بتقريب: أنّ تقييد النظر المحرّم حال الإحرام بالزينة يدلّ على أنّ ما عداه كالنظر في المرآة لرؤية شيء آخر ليس بحرام.

وربّما يقال ـ كما في الذخيرة[٣] ـ: إنّ الروايات المقيّدة للنظر في المرآة بقصد الزينة ـ والتي هي مستند القول الثاني ـ تكون مقيّدة للمطلقات المتقدّمة ـ التي هي مستند القول الأوّل، فيحمل المطلق على المقيّد جمعاً بين الأخبار، ونتيجته: حرمة النظر في المرآة بقصد الزينة.

وأُجيب عنه: بأنّه لا تنافي بين المثبتين، فالحكم ثابت للمطلق كما أنّه ثابت للمقيد، ولا تعارض بينهما. ونتيجته: ثبوت الحكم للمطلق والمقيّد معاً، أي: يحرم النظر في المرآة مطلقاً سواء كان بقصد الزينة أم لا.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم قدس سره أوّلاً: بأنّ حمل المطلق على المقيّد وعدمه فرع ثبوت الإطلاق ولا إطلاق في المقام ـ كما قيل في صحيحتي حمّاد وحريز ـ

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٤: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٤: ٤.

(٣) الذخيرة: ٥٩٣.

.....

كي يُقال: إنّه لا يحمل المطلق على المقيّد بدعوى كونهما مثبتين، والوجه فيه: أنّ الظاهر من الصحيحة أنّ النظر في المرآة حرام إذا كان النظر للزينة، وأنّ الزينة دخيلة في الحكم بالتحريم، وذلك بمقتضى ظهور التعليل المذكور في ذيل الصحيحة؛ إذ لو لم تكن الزينة دخيلة في الحكم بالتحريم لم يصحّ التعليل. وبعبارة واضحة: لو قيل بوجود الإطلاق في الصحيحة، وأنّها دلّت على أنّ النظر في المرآة حرام سواء كان للزينة أم لا، ولا دخالة للتعليل في الحكم بالتحريم، لكان معنى الصحيحة أنّ النظر في المرآة حرام سواء كان للزينة أم لا؛ لأنّ النظر في المرآة من مصاديق الزينة، فهذا معناه أنّ مجرّد النظر إلى الزينة كالنظر إلى الحليّ ونحوه حرام، وهو مقطوع الفساد.

إذن فيكون المراد من قوله عليه السلام: «فإنّه من الزينة»، أنّ النظر في المرآة للتزيين حرام، فلا إطلاق له ليعمّ مطلق النظر المجرّد عن الزينة.

وإن شئت قلت: إنّ القول بعدم دخل الزينة في الحكم والالتزام بالإطلاق يفضي إلى حرمة النظر إلى الزينة، وعدم حرمته مقطوع بها؛ إذ لا يحتمل أنّ النظر إلى الزينة كالنظر إلى الحليّ ونحوه حرام شرعاً.

وثانياً: أنّ الحكم لو كان ثابتاً للمطلق ولم يكن القيد دخيلاً في الحكم، لكان التقييد بقوله: «فإنّه من الزينة» ونحوه لغواً، فلا مناص حينئذٍ من الالتزام بأنّ القيد يدلّ على عدم ثبوت الحكم للمطلق فراراً عن لزوم اللغويّة[1].

أقول: إنّ ما ذكره قدس سره من ثبوت المفهوم للقيد إنّما يتمّ على مبناه، وأمّا على مسلك المشهور القائلين بأنّه لا مفهوم له، وكذا على مبنى سيّدنا الأُستاذ (دام

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٢٥ ـ ٤٢٦.

.....

ظلّه) القائل بأنّ الوصف لا مفهوم له[١]، كما أنّ اللقب كذلك، فلا يتمّ ما ذكره، ومع ذلك لا يكون القيد لغواً.

بل يمكن أن يُقال: إنّ كلا الإيرادين محلّ نظر:

أمّا ما ذكره أوّلاً فهو غير وارد؛ إذ لو كان معنى قوله عليه السلام «لا تنظر في المرآة وأنت محرم؛ لأنّه من الزينة» أنّ النظر في المرآة زينة، وبعد حفظ الفعل المنهي عنه يكون المراد لا تنظر إلى النظر الزينة، أو لا تنظر في الزينة وأنت محرم، كما هو ظاهر الجمود على اللفظ، فيكون ظاهر الرواية كظاهر قوله: (لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر)، فإنّ ظاهر الثاني حرمة شرب الخمر لا التدهين به وإن كان مسكراً، كذلك يكون ظاهر الأوّل من هذا القبيل، بعد كون متعلّق النهي النظر، لكان الإشكال وارداً، والسرّ في ذلك هو: ما حقّق في محلّه من أنّه يعتبر في الحكم المعلّل بتعليل حفظ العنوان الذي تعلّق به النهي، فمعنى أنّ العلّة تعمّم وتخصّص هو: أنّ التوسعة لابدّ وأن تكون مع حفظ عنوان الفعل المنهي عنه، فلا تنظر إلى المرآة لأنّه من الزينة، معناه: حرمة النظر إلى الزينة بعد كون النظر إلى المرآة زينة بنفسه، فيكون النظر إلى كلّ زينة حراماً.

وأمّا لو كان معناه أنّ النظر في المرآة من أقسام الزينة لا أنّه بنفسه زينة، كما هو كذلك في قوله: (لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر)، فيكون النظر من مصاديق الزينة تعبّداً، كما هو الظاهر عند التأمّل، وعليه فمعنى الرواية: أنّ النظر في المرآة حرام؛ لأنّه من مصاديق الزينة المحرّمة حال الإحرام، سواء قصد بذلك التزيين أم لا.

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٨١.

.....

ولكن الإطلاق المذكور يقيّد بالروايات الدالّة على أنّ النظر في المرآة حال الإحرام بقصد التزيين هو الحرام.

وأمّا حمل المطلق على المقيّد فيكون تامّاً على مبنى الماتن ﷺ القائل: بأنّ للوصف مفهوماً بالجملة، وأنّ الحكم لو كان ثابتاً للمطلق لكان التقييد لغواً، فلا مناص من الالتزام بأنّ التقييد يدلّ على عدم ثبوت الحكم للمطلق، فيحمل المطلق على المقيّد من دون حاجة إلى إحراز وحدة المطلوب من الخارج.

وقد حقّقنا في محلّه أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من: عدم وجود مفهوم للوصف، ولا يلزم لغويّة التقييد من الالتزام بثبوت الحكم للمطلق، وعليه فلابدّ من الأخذ بكليهما بعد عدم إحراز وحدة المطلوب.

إن قلت: إنّ الأصل في القيود الاحترازيّة.

قلت: إنّ القول المذكور وإن صدر منّا مكرّراً، لكنّه لا أساس له، فإنّ الأصل في القيود أن يترتّب عليها غرض، وأن لا يكون لغواً، وهذا موجود في موارد الوصف.

وهنا إيراد ثالث على ما أفاده الأُستاذ الأعظم ﷺ من: أنّه لو قيل بالإطلاق وعدم دخل الزينة في الحكم، فمعناه: أنّ مجرّد النظر إلى الزينة حرام، والحال أنّه مقطوع الفساد؛ إذ لا نحتمل أنّ النظر إلى الزينة كالنظر إلى الحلي ونحوه حرامٌ شرعاً.

وهو: أنّ ما أفاده ﷺ من عجائب الكلام؛ إذ لو فرض ثبوت الإطلاق وعدم اقتضاء التعليل للتقييد، يكون مقتضاه إطلاق حرمة النظر في المرآة، ولا ارتباط لذلك بالنظر إلى المرآة الذي لم يقع التعرّض له في الرواية بوجه، ومرجع الإطلاق

وكفّارته شاة على الأحوط الأولى[١].

إلى أنّه لا فرق في الحرمة المذكورة بين أن يكون النظر في المرآة لغرض التزيين وبين أن يكون لغرض آخر[١].

والجواب عنه: أنّا إذا قلنا بأنّ التعليل لا يوجب التضييق فمعناه: أنّ النظر إلى المرآة حرام؛ لأنّه نظر إلى الزينة، فيكون نظير قوله: «الخمر حرام؛ لأنّه مسكر»، فكما أنّ الحرمة حقيقة قد تعلّقت بالمسكر والخمر من مصاديقه، فكذلك الحرمة قد تعلّقت بالنظر إلى الزينة والنظر إلى المرآة من مصاديقها، فيكون معناها أنّ النظر إلى المرآة مطلقاً حرام سواء كان بقصد الزينة أم لا؛ لأنّها من مصاديق النظر إلى الزينة، وأنت ترى أنّ الكلام في حدّ نفسه فنّي يحتاج إلى تأمّل، والعمدة في الإشكال ما ذكرناه.

فتحصّل ممّا تقدّم: أنّ القول الثاني ـ وهو اختصاص التحريم بالنظر إلى المرآة بقصد الزينة ـ غير صحيح.

وأمّا القول الثالث فلم أقف على مستنده، ورفع اليد عن ظاهر النهي في التحريم يفتقر إلى الدليل، ولا أثر له في المقام.

فالحقّ هو القول الأوّل.

(١) لا مستند لهذا الاحتياط سوى ما ذكره بعضهم من دلالة خبر علي بن جعفر المتقدّم عليه بناءً على نسخة قرب الإسناد: «لكلّ شيء جرحت من حجّك فعليك فيه دم تهريقه» الدالّة على أنّ ارتكاب تروك الإحرام يوجب الشاة، وقد عرفت أنّه مخدوش سنداً ودلالة، والاحتياط الاستحبابي لا بأس به.

---

(١) تفصيل الشريعة ٤: ٩٠.

وأمّا إذا كان النظر فيها لغرض غير الزينة كنظر السائق فيها لرؤية ما خلفه من السيّارات فلا بأس به [١].

---

(١) قال صاحب الجواهر ﷺ: (لا بأس بالنظر في المرآة في غير المعتاد فعله للزينة)[١].

أقول: قد عرفت من المتن أنّ النظر المحرّم حال الإحرام هو ما كان للزينة، وما عداه لا دليل على حرمته، وعليه فالنظر في المرآة بغاية رؤية شيء آخر كنظر السائق فيها لرؤية السيّارات التي خلفه جائز.

ولكن كلّ هذا كان مبنيّاً على حمل المطلق على المقيّد، وقد ناقشنا في ذلك حيث قلنا: إنّه لا دليل على تقييد المطلقات.

إلّا أن يُقال: إنّ المطلقات بتناسب الحكم والموضوع منصرفة عمّا اذا كان النظر إليها لغرض لا يرجع إلى نفس الناظر، فإنّ المقصود منها وإن لم يكن منحصراً بقصد التزيين، ولكنّه منحصر بما إذا كان راجعاً لإصلاح وضعه الطبيعي، سواء كان قصده التزيين أم لا، وأمّا إذا كان بداعي حفظ السيّارة عن التصادم ونظائر ذلك، فالإطلاقات منصرفة عنها.

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٤٩.

ويستحبّ لمن نظر فيها للزينة تجديد التلبية [١]، أمّا لبس النظّارة فلا بأس به للرجل أو المرأة إذا لم يكن للزينة، والأولى الاجتناب عنه [٢].

---

(١) لما رواه معاوية بن عمّار: «لا ينظر المحرم في المرآة لزينة، فإن نظر فليلبّ»، فإنّ ظاهره وإن كان وجوب التلبية عند النظر في المرآة للزينة، ولكن حيث إنّ القوم قد تسالموا على عدم وجوبها، فترفع اليد عن ظاهر الأمر بالوجوب ويحمل على الاستحباب، ولا سيّما في أمثال المقام حيث إنّ المسألة محلّ للابتلاء، فلو كان تجديد التلبية واجباً لظهر وبان.

(٢) لعدم شمول الأدلّة المانعة عن النظر في المرآة لها؛ لأنّ المرآة ترى فيها الأشياء، وأمّا النظّارة فترى بها الأشياء، فلعدم صدق النظر في المرآة على النظر بالنظّارة لا تشملها الأدلّة المانعة.

ويمكن أن يقال: إنّ المرآة لو استخدمت للنظر إلى الأشياء الأُخرى لا إلى نفسها، لا يكون النظر بواسطتها حراماً؛ لعدم صدق النظر في المرآة عرفاً.

أضف إليه: أنّ المستفاد من عبارة المتن كون النظر في المرآة للتزيين حراماً، وليس هذا النظر على تقدير صدق النظر في المرآة عليه عرفاً للتزيين، بل هو رؤية شيء آخر.

والاحتياط الاستحبابي بالاجتناب عن لبس النظارة حال الإحرام لا بأس به؛ لوجود القول بحرمة النظر إلى المرآة مطلقاً.

وهذا الحكم لا يجري في سائر الأجسام الشفّافة، فلا بأس بالنظر إلى الماء الصافي أو الأجسام الصقيلة الأُخرى(١).

١٢ ـ لبس الخفّ والجورب

(مسألة ٢٤٨): يحرم على الرجل المحرم لبس الخفّ والجورب (٢).

---

(١) لقصور المقتضي، بعد شمول الأدلّة الدالّة على حرمة النظر في المرآة لمثل المقام، وتنقيح المناط يفتقر إلى علم الغيب.

(٢) ذكر سيّد المدارك ﵀: أنّ الحكم بحرمة لبس الخفّ وما يستر ظهر القدم مقطوع به في كلام الأصحاب(١). ونسبه صاحب الجواهر ﵀ إلى الاقتصاد والجمل والعقود والوسيلة والمهذّب والنافع والقواعد والإرشاد وغيرها على ما حكي عن بعضها، بل في الذخيرة نسبته إلى قطع المتأخّرين، بل في الغنية نفي الخلاف فيه (٢).

والعمدة هي النصوص الواردة في المقام:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله ﷺ ـ في حديث ـ قال: «ولا تلبس سراويل إلّا أن لا يكون لك إزار، ولا خفّين إلّا أن لا يكون لك نعلان»(٣).

---

(١) المدارك ٧: ٣٣٧.

(٢) الجواهر ١٨: ٣٤٩.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٥١: ١.

وكفّارة ذلك شاة على الأحوط (١).

و(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «وأيّ محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان، فله أن يلبس الخفّين إذا اضطرّ إلى ذلك، والجوربين يلبسهما إذا اضطرّ إلى لبسهما»(١).

و(منها): ما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل هلكت نعلاه ولم يقدر على نعلين، قال: «له أن يلبس الخفّين إن اضطرّ إلى ذلك، وليشقّه عن ظهر القدم» الحديث (٢).

و(منها): ما رواه رفاعة بن موسى: أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلبس الجوربين؟ قال: «نعم، والخفّين إذا اضطرّ إليهما»(٣).

و(منها): ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يلبس الخفّ إذا لم يكن له نعل؟ قال: «نعم، لكن يشقّ ظهر القدم»(٤).

فإنّ المستفاد من مجموعها المنع عن لبس الخفّ والجورب، إلّا عند الاضطرار.

(١) لروايتين صحيحتين رواهما زرارة:

إحداهما: عن أبي جعفر عليه السلام: «من نتف إبطه، أو قلّم ظفره، أو حلق رأسه، أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه، أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو مُحرم، ففعل

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥١: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥١: ٣.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥١: ٤.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥١: ٥.

.....

ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء، ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة»[١].

والأُخرى: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو مُحرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فلا شيء عليه، ومن فعله متعمّداً فعليه دم»[٢].

والمستفاد منهما أنّ لبس ما لا ينبغي لبسه يوجب الكفّارة، فيكون لبس الخفّ والجورب موجباً لها.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (وأمّا ثبوت الكفّارة فلا دليل عليه، والحكم به مبنيّ على الاحتياط الوجوبي، لا لرواية علي بن جعفر المتقدّمة بناءً على نسخة (جرحت) لضعفها سنداً ودلالة، بل لأجل ما دلّ على أنّ من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرم وفعله متعمّداً فعليه دم شاة كما في صحيحتي زرارة، وإنّما لم نجزم بثبوت الكفّارة وقلنا بالاحتياط فذلك للشكّ في صدق اسم الثوب على الجورب)[٣].

واعترض عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): بأنّ الاحتياط الوجوبي لا وجه له؛ لعدم صدق الثوب على الخفّ والجورب، وكذا الاحتياط بالاجتناب عن كلّ ما يستر ظهر القدم لا وجه له؛ لعدم قيام دليل عليه[٤].

وهو الحقّ.

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ١.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ٤.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٢٧.

(٤) مصباح الناسك ١: ٤٨٤.

ولا بأس بلبسهما للنساء (١).

---

(١) لاختصاص الأدلّة المانعة المتقدّمة بالرجال، ولو شككنا في ذلك، فإنّ البراءة تتكفّل نفي هذا الحكم بالنسبة للنساء.

وذكر الأُستاذ الأعظم ﷺ: أنّ ما دلّ على جواز لبس كلّ الثياب بالنسبة للمرأة المحرمة عدا القفّازين، يدلّ على جواز لبس الخفّ والجورب أيضاً؛ إذ لو كانا ممنوعين عليها للزم استثناء الخفّ والجورب أُسوة بالقفّازين، فإنّ صحيحة عيص بن القاسم: «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفّازين» لم تستثنِ إلّا الحرير والقفّازين، ولو كان الخفّ والجورب ممّا لا يجوز للمحرمة لبسهما للزم التنبيه على ذلك(١).

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): بأنّ عنوان الثياب لا يصدق على الجورب والخفّ، وحيث إنّه يصدق على القفّازين، لذا استثناهما من جواز لبس الثياب(٢).

والأُستاذ الأعظم ﷺ ذكر: أنّ حال الجورب حال القفّازين، فإنّهما من لباس اليدين، والجورب من لباس الرجلين(٣).

والحق هو: أنّ إطلاق الثياب على القفّازين إطلاق مجازي، فمن الاستثناء يفهم أنّه يطلق على القفّازين ثوب، وبقرينة المساواة التي ذكرها الأُستاذ

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٢٧، ولاحظ الوسائل الإحرام ٣٣: ٩.

(٢) مصباح الناسك ١: ٤٨٥.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٢٧.

والأحوط الاجتناب عن لبس كلّ ما يستر تمام ظهر القدم [١]، وإذا لم يتيسّر للمحرم نعل أو شبهه ودعت الضرورة إلى لبس الخفّ فالأحوط الأولى خرقه من القدم [٢].

الأعظم﵀ يصدق الثوب على الجورب لو ورد ذلك في كلام العرب، وحيث إنّه لم نعثر على ذلك في كلماتهم، فلا يكون اسم الثوب صادقاً على الجورب، فيكون عدم استثنائه لأجل خروجه عن الثياب تخصّصاً، وعليه فلا يصحّ الاستدلال بصحيحة عيص بن القاسم المتقدّمة.

والحاصل: أنّ صدق لباس اليدين على القفّازين ولباس الرجلين على الجورب لا يدلّ على أنّه يصدق عليهما عنوان الثوب المطلق.

(١) الاحتياط المذكور لا وجه له سوى ما قد يتوهّم من: أنّ الملاك في المنع عن لبس الخفّ والجورب هو ستر القدم، وأنّ ذكرهما في النصوص من باب المصداق.

إلّا أنّه لا دليل عليه؛ لأنّ إلغاء الخصوصيّة لا دليل عليه. نعم، هو محتمل، فيصلح للاحتياط المستحبّي.

(٢) وجهه روايتان:

إحداهما: رواية أبي بصير المتقدّمة: «له أن يلبس الخفّين إن اضطرّ إلى ذلك، وليشقّه عن ظهر القدم»[١]. وقد خدش في سندها بعلي بن أبي حمزة البطائني.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥١: ٣.

ولا بأس بستر تمام ظهر القدم من دون لبس [١].

إلّا أنّك قد عرفت منّا القول بوثاقته حال استقامته، فتكون الرواية تامّة سنداً ودلالةً.

والأُخرى: رواية محمّد بن مسلم المتقدّمة: «نعم، لكن يشقّ ظهر القدم»[١]. وهي ضعيفة؛ لضعف طريق الصدوق إليه[٢].

(١) كتغطيته باللحاف ونحوه عند النوم مثلاً، فلا ينبغي الشكّ في جوازه؛ لأنّ موضوع الحرمة هو اللبس، ومجرّد تحقّق الستر من دون صدق اللبس لا يكون موضوعاً للحرمة، ولم يقم دليل على حرمته.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥١: ٥.

(٢) الفقيه ٤: ٦ (المشيخة).

١٣ ـ الكذب والسبّ

(مسألة ٢٤٩): الكذب والسبّ محرّمان في جميع الأحوال، لكن حرمتهما مؤكّدة حال الإحرام. والمراد من الفسوق في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ هو الكذب والسّب. أمّا التفاخر ـ وهو إظهار الفخر من حيث الحسب أو النسب ـ فهو على قسمين:

الأوّل: أن يكون ذلك لإثبات فضيلة لنفسه مع استلزام الحطّ من شأن الآخرين، وهذا محرّم في نفسه.

الثاني: أن يكون ذلك لإثبات فضيلة لنفسه من دون أن يستلزم إهانة للغير وحطّاً من كرامته، وهذا لا بأس به، ولا يحرم لا على المحرم ولا على غيره (١).

---

(١) أمّا الكذب والسبّ فتحريمهما بهذين العنوانين ممّا لا خلاف فيه سواء وقعا في الحجّ أو في غيره؛ لتسالم الأصحاب على تحريمهما مطلقاً.

وأمّا التفاخر فإنّه بهذا العنوان لا دليل على حرمته. نعم، لدلالته الالتزاميّة على هتك الآخرين والنيل من كرامتهم يكون حراماً، ولذا لو لم يكن في التفاخر إثبات منقصة في المخاطب أو إثبات رذيلة في حقّه، لا يكون التفاخر حراماً، لا في الحجّ ولا في غيره.

والعمدة في المقام هو التحقيق في معنى الفسوق الوارد في قوله تعالى:

.....

﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[١].

ومن هنا يقع البحث في مقامين:

أحدهما: تفسير الفسوق وبيان معناه.

والآخر: البحث في بيان الأدلّة الدالّة على حرمة الفسوق.

أمّا المقام الأوّل ـ وهو تفسير الفسوق وبيان معناه ـ فنقول فيه: قال صاحب المدارك ﷺ: (اختلف كلام الأصحاب في تفسير الفسوق، فقال الشيخ وابنا بابويه والمصنّف وجماعة: إنّه الكذب، وخصّه ابن البرّاج بالكذب على الله تعالى وعلى رسوله والأئمّة عليهم السلام، وقال المرتضى وابن الجنيد وجمع من الأصحاب: إنّه الكذب والسباب، وقال ابن أبي عقيل: إنّه كلّ لفظ قبيح، وقد وقع التصريح في صحيحة معاوية بأنّ الفسوق الكذب والسباب، وفي صحيحة علي ابن جعفر بأنّه الكذب والمفاخرة، والجمع بينهما يقتضي المصير إلى أنّ الفسوق هو الكذب خاصّة؛ لاقتضاء الأُولى نفي المفاخرة، والثانية نفي السباب)[٢].

ثمّ قال ﷺ: (لكن قال في المختلف: إنّ المفاخرة لا تنفكّ عن السباب، إذ المفاخرة إنّما تتمّ بذكر فضائل له وسلبها عن خصمه، أو سلب رذائل عنه وإثباتها لخصمه، وهذا هو معنى السباب. ولا بأس به)[٣].

وذكر صاحب الجواهر ﷺ: أنّ الفسوق قد فسّر في المتن وفي تفسير علي ابن إبراهيم والمقنع والنهاية والمبسوط والاقتصاد والسرائر والجامع والنافع

---

(١) البقرة ٢: ١٩٧.

(٢) المدارك ٧: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

(٣) المصدر المتقدّم ٧: ٣٤١، ولاحظ المختلف ٤: ١١٠.

.....

وظاهر المقنعة والكافي على ما حكي عن بعضها بأنّه الكذب، ورواه الصدوق في معاني الأخبار عن زيد الشحّام، والعيّاشي في تفسيره عن معاوية بن عمّار، وعن الفقه المنسوب إلى الرضا عليه السلام، وفي كشف اللثام: أنّه رواه العيّاشي في تفسيره عن إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام وعن محمّد بن مسلم، وفي التبيان ومجمع البيان وروض الجنان: أنّه رواية أصحابنا، وفي فقه القرآن للراوندي: أنّه رواية بعض أصحابنا، وفي جمل العلم والعمل والمختلف والدروس: أنّه الكذب والسباب، وإليه يرجع ما عن الحسن من: أنّه الكذب والبذاء واللفظ القبيح، وإن كان قد جعل في ذيل صحيح معاوية من جملة التفث الكلام القبيح، إلّا أنّه تمكن إرادة غير السبّ منه والذي هو فسوق أيضاً، مؤيّداً بما في الخبر من أنّ «سباب المسلم فسوق»، بل لعلّ إليه يرجع ما في صحيح علي بن جعفر من أنّه: الكذب والمفاخرة، بناءً على أنّ المفاخرة لا تنفكّ عن السباب؛ لأنّها إنّما تتمّ بذكر فضائل لنفسه وسلبها عن خصمه، وسلب رذائل عن نفسه وإثباتها لخصمه، وهو معنى السباب. وعن الجمل والعقود: أنّه الكذب على الله، وعن الغنية والمهذّب والإصباح والإشارة: أنّه الكذب على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمّة عليهم السلام، بل في الأوّل منها أنّه عندنا كذلك[1].

وأمّا المقام الثاني فنقول فيه: إنّ حرمة الفسوق لا شبهة فيها بين الأصحاب، وقد استدلّوا عليها بعدّة اُمور:

(منها): الإجماع بقسميه كما في الجواهر، حيث قال قدس سره: (بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه)[2].

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٥٥ـ٣٥٧.

(٢) المصدر المتقدّم ١٨: ٣٥٥.

.....

وفيه: أنّ الإجماع لا عبرة به، خصوصاً أنّه مدركي في المقام.

و(منها): قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[1].

بتقريب: أنّ المراد من الجملة النافية النهي، كما قال به شيخ الشريعة الأصفهاني قدس سره في مفاد حديث «لا ضرر».

و(منها): النصوص الواردة في المقام ـ والتي ذهب صاحب الجواهر قدس سره إلى استفاضتها[2] ـ كصحيحة معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أحرمت فعليك بتقوى الله وذكر الله وقلّة الكلام إلّا بخير، فإنّ تمام الحجّ والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلّا من خير، كما قال الله (عزّوجلّ)، فإنّ الله (عزّوجلّ) يقول: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، فالرفث: الجماع، والفسوق: الكذب والسباب، والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله»[3]، وغيرها.

وكرواية علي بن جعفر، قال: سألت أخي موسى عليه السلام عن الرفث والفسوق والجدال، ما هو؟ وما على من فعله؟ فقال: «الرفث: جماع النساء، والفسوق: الكذب والمفاخرة، والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله»[4].

وهذه الصحيحة قد فسّرت الفسوق بالكذب والمفاخرة.

وكرواية معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «إذا أحرمت فعليك بتقوى الله وذكر الله وقلّة الكلام إلّا بخير، فإنّ تمام الحجّ والعمرة أن يحفظ المرء

---

(١) البقرة ٢: ١٩٧.

(٢) الجواهر ١٨: ٣٥٥.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ١.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٢: ٤.

.....

لسانه إلّا من خير، كما قال الله عزّ وجلّ، فإنّ الله (عزّ وجلّ) يقول: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، فالرفث، الجماع، والفسوق: الكذب والسباب، والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله»[1].

وهذه الصحيحة قد فسّرت الفسوق بالكذب والسباب.

وقد روى معاوية بن عمّار رواية أُخرى مثل الرواية المتقدّمة، وزاد فيها ما هو خارج عن محلّ البحث[2].

والعمدة في المقام هذه الصحاح الثلاث، وأمّا باقي النصوص فإنّها ضعيفة السند.

وقد عرفت أنّ صاحب المدارك ﷺ ذهب إلى: أنّ الجمع بين الصحيحتين يقتضي المصير إلى أنّ الفسوق هو الكذب خاصّة؛ لاقتضاء صحيحة معاوية بن عمّار نفي المفاخرة، واقتضاء صحيحة علي بن جعفر نفي السباب، فيؤخذ بالمتّفق عليه بينهما وهو الكذب، وتتساقطان في موردي السباب والمفاخرة.

واعترض عليه صاحب الجواهر ﷺ بقوله: (ومن الغريب ما في المدارك من أنّ الجمع بين الصحيحتين يقتضي المصير إلى أنّ الفسوق هو الكذب خاصّة؛ لاقتضاء الأُولى نفي المفاخرة والثانية نفي السباب؛ ضرورة عدم كون ذلك جمعاً؛ إذ هو طرح لكلّ منهما، والجمع ما ذكرناه من تحكيم منطوق كلّ منهما على مفهوم الأُخرى، فيكون الفسوق عبارة عن: الكذب والسباب والمفاخرة)[3].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٢: ٥.

(٣) الجواهر ١٨: ٣٥٧ـ٣٥٨.

.....

بيان ذلك: أنّ منطوق صحيحة معاوية بن عمّار يدلّ على أنّ المراد من الفسوق هو الكذب والسباب، ومفهومها المستفاد من الحصر يدلّ على عدم المنع من المفاخرة، ومنطوق صحيحة علي بن جعفر يدلّ على أنّ المراد من الفسوق هو الكذب والمفاخرة، ومفهومها المستفاد من الحصر يدلّ على عدم المنع من السباب، فمفهوم كلّ منهما يدلّ على عدم المنع من السباب والمفاخرة، وحيث إنّ دلالة المفهوم بالظهور ودلالة المنطوق بالصراحة، فترفع اليد عن ظهور كلّ منهما بصراحة الآخر، ونتيجة ذلك: أنّ الكذب والسباب والمفاخرة فسوق.

وقد تبعه في ذلك الأُستاذ الأعظم قدس سره[1] بالتوضيح الذي ذكرناه.

ولكن الحقّ ما ذهب إليه صاحب المدارك قدس سره وصاحب الحدائق قدس سره[2] من: أنّ التعارض بينهما في نظر العرف مستقرّ، والمفهوم كالمنطوق في الحجّية، ومجرّد كون المنطوق صريحاً في ذلك لا ينهض قرينة لرفع اليد عن المفهوم، والعرف يرى أنّ الصحيحتين تدلّان بالمنطوق على الإثبات وبالمفهوم على النفي، وبعد استقرار التعارض بينهما فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن بينهما، وهو خصوص الكذب.

وذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ تخصيص مفهوم كلّ من الصحيحتين بمنطوق الأُخرى لا مجال له؛ لأنّ كلّ واحد من الصحيحتين ناظر إلى تفسير الفسوق، مثلاً لو تكلّم المولى بكلمة واختلف راويان في تفسيرها، بحيث فسّرها أحدهما بالصلاة وفسّرها الآخر بالصوم، فلا مجال للأخذ بكلا التفسيرين

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٣١.

(٢) المدارك ٧: ٣٤١، الحدائق ١٥: ٤٥٩.

.....

والالتزام بلزوم كلا الأمرين؛ ضرورة أنّ العرف يفهم أنّ التفسيرين متعارضان، وفي المقام التعارض مستقرّ والترجيح مع صحيحة علي بن جعفر؛ لكونها أحدث[١].

والترجيح بالأحدثيّة لا مجال له؛ لعدم كونها من المرجّحات، كما حقّقناه في محلّه.

والجمع الصحيح بين الصحيحتين ما ذكرناه تبعاً للمدارك والحدائق.

وقد ارتضى السيّد الأُستاذ ﷺ ما ورد في التبيان من: أنّ الفسوق عبارة عن مطلق المحرّمات التي نُهي المحرم عنها. حيث قال: (وعليه، فما نسب إلى التبيان هو الأوجه)[٢].

وتوضيح ذلك: أنّ لفظ الفسوق مصدر لقوله (فسق)، فيكون معناه هو: الخروج عن الطاعة والمعصية، ومقتضى إطلاقه في الآية الكريمة تحريم مطلق المعصية على المحرم، وليس في النصوص ما يصلح لحصر المراد بمعصية خاصّة كالكذب ونحوه؛ إذ لا ظهور للنصوص في أنّها في مقام التحديد، بل هي في مقام تفسير الآية ببيان أحد الأفراد الشائعة.

ثمّ ذكر ﷺ: أنّنا لو تنزّلنا عن ذلك، وقلنا بأنّ النصوص ظاهرة في كونها في مقام الحصر والتحديد، فالذي يقتضيه التأمل هو موافقة صاحب المدارك ﷺ، وإن كان كلام صاحب الجواهر ﷺ جارياً على طبق القواعد الصناعيّة بدواً[٣].

وذلك لأنّ النصوص واردة في مقام تفسير الآية وبيان المراد من الفسوق

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٦٧. وانظر التبيان ٢: ١٦٤.

(٣) لاحظ المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٦٧ ـ ١٦٨.

.....

في الآية، ومن الواضح أنّه يمتنع استعماله في الكذب والمفاخرة، أو الكذب والسباب مع المحافظة على تعدّد المعنى؛ لاستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل لابدّ من استعماله في معنى واحد جامع بينهما.

ونتيجة ذلك: أنّ كلّاً من الروايتين يفيد إرادة معنى جامع من الفسوق يغاير الآخر، فإنّ الجامع بين الكذب والسباب غير الجامع بين الكذب والمفاخرة، لتباين السباب والمفاخرة.

وإذا ثبت ذلك كان التعارض بينهما في المنطوق رأساً؛ لدلالة كلّ منهما على إرادة معنى يغاير الآخر، لا بين المنطوق والمفهوم، ومقتضاه هو التساقط والأخذ بالقدر المتيقّن، وهو الكذب؛ لتوافقهما عليه[1].

وفي ما أفاده ﷺ موافقةً لصاحب التبيان نظر؛ لأنّ ما ذكره إنّما يتمّ في مثل قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ فإنّ أحد معاني «الرُجز» القذر، ومنها العقاب والغضب، وجامعه العمل القبيح، وفيما نحن فيه سُئِل الإمام عليه السلام عن المراد من الفسوق الوارد في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، والسؤال لا يخلو: إمّا أن يكون عن المراد الاستعمالي، أو عن المراد الجدّي، وعلى كلا التقديرين الروايات المفسّرة للآية غير متعرِّضة لبيان المصاديق، بل هي واردة في مقام تحديد مفهوم الفسوق، وعليه فيكون التعارض مستقرّاً.

وأمّا ما أفاده ﷺ في مقام إثبات ما ذكره صاحب التبيان من أنّ النصوص لا ظهور لها في التحديد: بأنّه: (إذا قال الطبيب للمريض: كُل الرمّان، فسأله المريض عنه، فأشار إليه بأنّه هذا، مشيراً إلى ما في أحد الدكاكين، فليس معناه

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٦٨ ـ ١٦٩.

.....

حصر المراد بالرمّان بما في ذلك الدكّان، بل المراد بيانه وتعريفه ببيان أحد مصاديقه)[1]، فهو قياس مع الفارق؛ إذ ليس السؤال عن المراد الواقعي ولا عن المراد الاستعمالي، بل السؤال عن المصداق الخارجي.

وأمّا ما أفاده دام ظله تأييداً لصاحب المدارك قدس سره فهو مردود:

أوّلاً: بأنّ ما ذكره دام ظله من استعمال اللفظ في الجامع غير تامّ، وهو أيضاً مخالف للظاهر، ويفتقر إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام.

وبعبارة أُخرى: أنّه دام ظله التزم بذلك فراراً عن استعمال لفظ في أكثر من معنى واحد بدعوى استحالته، وهو قد كرّ على ما فرّ منه؛ إذ استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى واحد ليس بمحال، كما حقّقناه في الأُصول، غاية الأمر أنّه خلاف الظاهر، إلّا أنّ استعماله في المعنى الجامع للأفراد، أيضاً خلاف الظاهر ويحتاج إلى قرينة.

وثانياً: لا جامع بين الكذب والسباب؛ لوضوح أنّ الأوّل إخبار والثاني إنشاء، فعنوان المعصية هو الجامع، وعليه فلا يقال: إنّ كلّاً من الروايتين استعملتا في معنى جامع يغاير معنى جامعاً آخر.

وثالثاً: لو أغمضنا عن المفهوم، فلا تعارض بين المنطوقين، وصاحب المدارك قدس سره يقول بتعارض منطوق أحدهما مع مفهوم الآخر.

ولا يخفى أنّ السيّد الأُستاذ دام ظله يقول أيضاً بالتعارض، لكن بين المنطوقين، وبعد التساقط يلتزم بالأخذ بالقدر المتيقّن ـ وهو الكذب ـ لتوافقهما عليه، ونحن نقول أيضاً بالتعارض، لكن بتعارض منطوق أحدهما مع الآخر، والنتيجة واحدة

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٦٦ ـ ١٦٧.

.....

ولكنّ الاختلاف في التقريب، فإنّا لا نرى أيّ تعارض بين المنطوقين؛ إذ يمكن أن يكون المراد من الفسوق معاني متعدّدة من المعاصي قد كشف الغطاء عنها النصّ الصادر من المعصومين عليهم السلام، فإنّ المثبتات غير متنافية، وإنّما التنافي بين المفهوم والمنطوق، أو بين المفهومين، وهذا غير خفيّ على خبير مثل السيّد الأُستاذ دام بركاته، ولعلّ في كلامه نكتة قد خفيت علينا أو على المقرّر.

هذا كلّه بناءً على أنّ المفاخرة أعمّ من السباب، وتنفكّ عنه وعن إثبات منقصة في حقّ المخاطب، كما عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[1].

وأمّا بناءً على أنّ المفاخرة لا تنفكّ عن السباب وعن نفي الفضيلة عن المخاطب وإثبات منقصة عليه كما عن العلّامة قدس سره حيث قال: (وهي لا تنفكّ عن السباب؛ إذ المفاخرة إنّما تتمّ بذكر فضائل للمفتخر وسلبها عن خصمه، أو بسلب رذائل عنه وإثباتها لخصمه، وهذا هو معنى السباب)[2] ـ وهو المتعيّن عندنا ـ فلا تعارض بين صحيحة معاوية بن عمّار وبين صحيحة علي بن جعفر؛ لرجوع المفاخرة إلى السباب المذكور في صحيحة معاوية بن عمّار، فتكون النتيجة: أنّ الفسوق عبارة عن الكذب والسباب.

وبهذا يظهر أنّ ما أفاده سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من: أنّ المتبادر من معنى المفاخرة بيان كون المفاخر أرفع وأعلى درجة من الطرف الآخر، وهذا لا يستلزم هتك الطرف الآخر، بل هو أعمّ من ذلك[3]، في غير محلّه؛ إذ إثبات

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤٨٨.

(٢) المختلف ٤: ١١٠.

(٣) مصباح الناسك ١: ٤٨٨.

.....

الفضيلة لنفسه ونفيها عن الآخر، ونفي الفضيلة عن الآخر وإثبات منقصة ورذيلة عليه، كلّ ذلك قد أُخذ في عنوان المفاخرة، بحيث لو انتفى ذلك تنتفي المفاخرة، فالمفاخرة تستلزم ذلك عرفاً.

وأمّا وجوب الكفّارة عليه فالأقوال في ذلك ثلاثة:

الأوّل: إنّه لا كفّارة في ذلك سوى الاستغفار، استناداً إلى ما رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: قلت: أرأيت من ابتلي بالفسوق، ما عليه؟ قال: «لم يجعل الله له حدّاً، يستغفر الله ويلبّي»[١]، وهو مختار مشهور علمائنا رحمهم الله[٢].

الثاني: وجوب الكفّارة عليه ـ وهي: بقرة ـ لما رواه سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ـ في حديث ـ: «وفي السباب والفسوق بقرة...»[٣]، وهو مختار صاحب الوسائل قدس سره حيث عنون الباب بـ«باب أنّه يجب على المُحرم في تعمّد السباب والفسوق بقرة»[٤].

الثالث: ما ذهب إليه صاحب الحدائق قدس سره من وجوب الكفّارة عند اجتماع السباب والكذب، وعدم وجوبها عند افتراقهما، ودليله صحيحة سليمان بن خالد المتقدّمة، حيث قال قدس سره: (والأقرب حمل الرواية المتضمّنة للبقرة على ما إذا انضاف إلى الفسوق ـ [و] الذي هو عبارة عن الكذب خاصّة ـ السباب كما هو

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٢: ٢.

(٢) قارن: التذكرة ٨: ٢٧، مجمع الفائدة ٧: ٥٤، المدارك ٧: ٣٤١، المستند ١٣: ٢٩٠، الجواهر ٢٠: ٤٢٥.

(٣) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٢: ١.

(٤) المصدر المتقدّم ١٣: ١٤٨.

.....

موردها، وتخصيص الاستغفار بالفسوق الذي هو الكذب)[١].

وهنا رواية تدلّ على أنّ الكفّارة التصدّق بشيء، وهي: صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «... وكفّارة الفسوق شيء يتصدّق به إذا فعله وهو محرم» الحديث[٢].

وقد عرفت أنّ صاحب الوسائل قدس سره قد أخذ بصحيحة سليمان بن خالد، وحمل صحيحة الحلبي على صورة الجهل، حيث قال قدس سره: (أقول: هذا محمول على عدم التعمّد؛ لما مرّ من عدم وجوب الكفّارة على غير العامد إلّا في الصيد)[٣].

وهذا الحمل لا يساعد عليه الظاهر؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «لم يجعل الله له حدّاً، يستغفر الله» أنّ الكفّارة لم تجعل في الشريعة واقعاً، لا أنّها مجعولة وقد رفعها الشارع ظاهراً في صورة الجهل.

وأمّا ما ذكره صاحب الحدائق قدس سره من حمل الرواية المتضمّنة للبقرة على أنّها تثبت في صورة اجتماع الفسوق والسباب، وأمّا في مورد الابتلاء بالفسوق وحده فلا كفّارة عليه ويلزمه الاستغفار.

فهو خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من الرواية ثبوت الكفّارة لكلّ من السباب والكذب فيكون ما أورده عليه الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّ الفسوق عامّ ذكر بعد

---

(١) الحدائق ١٥: ٤٦٠.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٣: ١٦، وقد سقطت كلمة «شيء» من الرواية في موضعين، لاحظ نفس المصدر: ح ٤، والباب ٢ من أبواب بقيّة كفّارات الإحرام: ح ٣.

(٣) الوسائل ١٣: ١٤٩.

.....

الخاصّ، والظاهر من الرواية ثبوت الكفّارة لكلّ من السباب والفسوق[١] مبنيّاً على كون المراد من الفسوق المعنى الأعمّ، وأمّا بناءً على أنّ المراد منه خصوص الكذب، فتكون النسبة بينهما التباين، ويكون الحقّ ما ذكره صاحب الحدائق ﷺ.

ولكن قد عرفت في أواخر كلامنا أنّ المراد من الفسوق الكذب والسباب.

وقد حمل الأُستاذ الأعظم ﷺ صحيحة سليمان بن خالد على الاستحباب؛ لصراحة صحيحة الحلبي في عدم الوجوب[٢].

وحال هذا الحمل أوضح من أن يخفى، فيكون التعارض بينهما مستقرّاً.

إن قلت: إنّ صحيحة سليمان بن خالد تكون مخصّصة لصحيحة الحلبي؛ إذ الأخيرة دلّت على عدم وجوب الكفّارة في صورة الابتلاء بالفسوق خاصّة ـ والذي هو عبارة عن الكذب ـ والأُولى دلّت على وجوب الكفّارة في صورة الابتلاء بالفسوق والسباب معاً.

قلت: قد عرفت ما ذكرناه تبعاً للأُستاذ الأعظم ﷺ من: أنّ السبّ والكذب من الفسوق، فيكون التعارض مستقرّاً، ولذا حمل الأُستاذ الأعظم ﷺ صحيحة سليمان على الاستحباب؛ لصراحة صحيحة الحلبي في عدم الوجوب. إلّا أنّك قد عرفت ما فيه.

وذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) في مقام الجمع بين الأخبار: أنّ النصوص بالنسبة لكفّارة الفسوق متعارضة، فبعضها يدلّ على أنّ الكفّارة بقرة كرواية سليمان بن خالد، وبعضها يدلّ على أنّ الكفّارة الاستغفار كرواية الحلبي، وبعضها يدلّ على أن الكفّارة شيء يتصدّق به وهي رواية علي بن جعفر، ولا

---

(١) و (٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

.....

مجال لأن تكون رواية سليمان مقيّدة لعنوان الشيء الوارد في رواية علي بن جعفر كي يحمل المطلق على المقيد، بل يقع التعارض بين رواية سليمان ورواية الحلبي، واحتمال أحدثيّة رواية الحلبي لا يدع مجالاً للقول بأنّ رواية سليمان مقيّدة برواية علي بن جعفر؛ إذ المفروض أنّ رواية سليمان قد نسخت برواية الحلبي، ورواية الحلبي قد نسخت برواية علي بن جعفر[1].

أقول: إنّ تماميّة ما أفاده (دام ظلّه) متوقّفة على كون الأحدثيّة من المرجّحات، وقد حقّق في محلّه أنّها ليست منها، والحقّ ما ذكرناه من استقرار التعارض بين صحيحة سليمان بن خالد الدالّة على أنّ في السباب والفسوق بقرة، وبين صحيحة علي بن جعفر الدالّة على أنّ كفّارة الفسوق شيء يتصدّق به، وبين صحيحة الحلبي الدالّة على أنّه لا كفّارة على الفسوق، ولا جمع دلالي بينها، ولا مرجّح سندي، فبعد التعارض والتساقط يصل المجال إلى البراءة، فيبقى وجوب الاستغفار عليه.

(١) مصباح الناسك ١: ٤٨٧.

١٤ ـ الجدال

(مسألة ٢٥٠): لا يجوز للمحرم الجدال، وهو : قول : لا والله، وبلى والله[١].

---

(١) يقع البحث في مقامين :

الأوّل : في بيان معنى الجدال .

الثاني : في حكم الجدال حال الإحرام .

أمّا البحث في المقام الأوّل فنقول :

الجدال في اللغة : مطلق الخصومة ، وقال أبو إسحاق في بيان معنى الجدال الوارد في قوله تعالى : ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ : قالوا : معناه لا ينبغي للرجل أن يجادل أخاه فيخرجه إلى ما لا ينبغي[١] .

وقد ذهب العامّة إلى : أنّ المحرّم على المُحرم هو الجدال بالمعنى اللغوي[٢]. وقال ابن زهرة الحلبي ﷺ : (وقول المخالف : ليس في لغة العرب أنّ الجدال هو اليمين ، ليس بشيء ؛ لأنّه غير ممتنع أن يقتضي العرف الشرعي ما ليس في وضع اللغة ، كما يقوله في لفظة «غائط» ، ثمّ الجدال إذا كان في اللغة : المنازعة والمخاصمة ، وكان ذلك يستعمل للمنع والدفع ، وكانت اليمين تفعل لذلك ، كان كافياً فيها معنى المنازعة)[٣] .

---

(١) لاحظ لسان العرب ٢ : ٢١٢ ـ ٢١٣ .

(٢) انظر : أحكام القرآن للجصّاص ١ : ٣٠٨، المغني ٣ : ٢٧٠ .

(٣) الغنية : ١٦٠ .

.....

وقد عرفت أنّ السنّة الشريفة قد بيّنت المراد من الجدال الوارد في الآية وأنّه: «قول الرجل: لا والله، وبلى والله»[١]، ومع ورود التفسير من الشارع لا مجال للأخذ بالمعنى اللغوي.

وقد وقع الكلام في أنّ الجدال هل له حقيقة شرعيّة بحيث استعمله الشارع في معنى خاصّ خلاف ما يراد من المعنى اللغوي، أو أُريد منه المعنى اللغوي وما يفهمه العرف، أعني: المنازعة والمخاصمة، غاية الأمر اعتبر الشارع فيه أمراً زائداً، وهو أن يكون بقول: «لا والله، وبلى والله»؟

فيه وجهان، والمتعيّن هو الأوّل؛ لما عرفت من أنّ المستفاد من النصوص المعتبرة الواردة في المقام هو: أنّ موضوع الحكم نفس قول: «لا والله، وبلى والله» لا مطلق المنازعة والمخاصمة، كما هو صريح قوله عليه السلام: «ليس هذا من الجدال»[٢] بعد أن سأله معاوية بن عمّار عن الرجل يقول: (لا لعمري، وبلى لعمري)، مع أنّ العرف يرى أنّ قول الرجل: لا لعمري، وبلى لعمري، من الجدال، وهذا دليل على أنّ الشارع لم يوكل بيان المراد من الجدال إلى العرف.

وأمّا البحث في المقام الثاني فنقول:

لا شبهة في حرمة الجدال حال الإحرام[٣]، والدليل عليه عدّة أُمور:

الأوّل: الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿**فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ**

---

(١) لاحظ الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ١ و ٤ و ٥ و ٨ و ٩.

(٢) قارن المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٢: ٥.

(٣) قارن: المنتهى ٢: ٨١١، المدارك ٧: ٣٤١، وقال صاحب الجواهر قدس سره: (و [يحرم] الجدال كتاباً وسنّة وإجماعاً بقسميه). (الجواهر ١٨: ٣٥٩).

.....

فِي الْحَجِّ﴾[١].

الثاني: السنّة، وهي متمثِّلة بنصوص معتبرة:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أحرمت فعليك بتقوى الله، وذكر الله، وقلّة الكلام إلّا بخير، فإنّ تمام الحج والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلّا من خير، كما قال الله (عزّ وجلّ)، فإنّ الله (عزّ وجلّ) يقول: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، فالرفث: الجماع، والفسوق: الكذب والسباب، والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله»[٢].

و(منها): ما رواه علي بن جعفر: «... والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله» الحديث[٣].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: وسألته عن الرجل يقول: لا لعمري، وبلى لعمري؟ قال: «ليس هذا من الجدال، وإنّما الجدال: لا والله، وبلى والله»[٤].

و(منها): ما رواه زيد الشحّام، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرفث والفسوق والجدال، قال: «أمّا الرفث: فالجماع، وأمّا الفسوق: فهو الكذب، ألا تسمع لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً

---

(١) البقرة ٢: ١٩٧.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٢: ٤.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٢: ٥.

والأحوط ترك الحلف حتّى بغير هذه الألفاظ [١].

بِجَهَالَةٍ﴾ ؟! والجدال هو: قول الرجل: لا والله، وبلى والله، وسباب الرجل الرجل»[١].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ والرفث، الجماع، والفسوق: الكذب والسباب، والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله»[٢].

الثالث: الإجماع، كما في الرياض والجواهر[٣].

وكيف ما كان، فالمسألة من الواضحات.

(١) وقع النزاع بين القوم في اختصاص الحكم بالتحريم بخصوص الجدال بـ«لا والله، وبلى والله»، فيكون الجدال المحرّم في الحجّ الحلف بهاتين الصيغتين، وشموله لكلّ ما يسمّى يميناً، وفي المسألة قولان:

الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق في النافع والشهيد في الدروس من: التعدّي من الصيغتين المذكورتين في الروايات إلى جميع أفراد اليمين[٤].

الثاني: ما ذهب إليه المشهور من: الاختصاص بالصيغة المخصوصة،

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ٨.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٢: ٩.

(٣) الرياض ٦: ٢٨٤، الجواهر ١٨: ٣٥٩.

(٤) المختصر النافع: ١٠٨، الدروس ١: ٣٨٦.

.....

فيقتصر المنع في الحجّ على خصوص: «لا والله، وبلى والله»[١].

واستدلّ للقول الأوّل بعدّة روايات:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ: «والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله. واعلم أنّ الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان ولاءً في مقام واحد وهو مُحرم فقد جادل، فعليه دم يهريقه، ويتصدّق به، وإذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل، وعليه دم يهريقه ويتصدّق به»، قال: وسألته عن الرجل يقول: لا لعمري، وبلى لعمري؟ قال: «ليس هذا من الجدال، وإنّما الجدال قول الرجل: لا والله، وبلى والله»[٢].

و(منها) ما رواه أبو بصير، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إذا حلف بثلاثة أيمان متتابعات صادقاً فقد جادل، وعليه دم، وإذا حلف بيمين واحدة كاذباً فقد جادل وعليه دم»[٣].

و(منها): ما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا حلف الرجل ثلاثة أيمان ـ وهو صادق وهو مُحرم ـ فعليه دم يهريقه، وإذا حلف يميناً واحدةً كاذباً فقد جادل، فعليه دم يهريقه»[٤].

بتقريب: أنّ المستفاد منهما حرمة الجدال بجميع أفراد الحلف، خصوصاً بملاحظة قوله عليه السلام في موثّقة أبي بصير: «إذا حلف الرجل ثلاثة أيمان...» الدالّ

---

(١) لاحظ: المنتهى ٢: ٨١١، المدارك ٧: ٣٤١، الجواهر ١٨: ٣٦١.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٣.

(٣) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٤.

(٤) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٧.

.....

على ترتّب الحكم على مطلق الحلف.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷾ بجوابين:

الأوّل: أنّ قوله عليه السلام: «واعلم أنّ الرجل إذا حلف...» في صحيحة معاوية ابن عمّار، وإن ذكرها عليه السلام مستقلّاً، ولكنّه عليه السلام ذكر في الصدر: «والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله»، فيعلم أنّ الحكم المذكور بعد ذلك مترتّب على هذا القول، وليس مترتّباً على مطلق الحلف[1].

ثمّ قال﷾: (وبتقريب آخر: ليست الرواية في مقام بيان الجدال وتفسيره، بل في مقام بيان التفصيل بين اليمين الصادقة والكاذبة، وأنّ أيّاً منهما يوجب الكفّارة)[2].

وردّ﷾ الاستدلال بموثّقة أبي بصير بعين ما ذكره في صحيحة معاوية بن عمّار[3].

والجواب: أنّ ما ذكره﷾ خلاف ظاهر الرواية، فإنّ المستفاد منها أنّ الحلف بثلاثة أيمان ولاءً مصداق للجدال الممنوع شرعاً على المُحرم بالحكومة، كما أنّ الحلف يميناً واحدة كاذبة من مصاديق الجدال بالحكومة.

الثاني: لو أغمضنا عمّا ذكرنا، وقلنا: بأنّ المستفاد من الروايتين التعميم والشمول لجميع أفراد الحلف، يقع التعارض بين هاتين الروايتين المطلقتين وبين صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة بمفهوم الحصر على أنّ الجدال الممنوع شرعاً في الحجّ هو الحلف بالله بالصيغة المخصوصة، فيقع التعارض في الحلف بالله بغير

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٣٧.

(٢) نفس المصدر المتقدّم.

.....

هذه الصيغة المخصوصة، والمرجع إلى أصالة البراءة[١].

والجواب: أنّك قد عرفت أنّ النسبة بين المطلقات والصحيحة نسبة الحاكم والمحكوم، وقد حقّق في محلّه أنّ تقديم الحاكم على المحكوم لا يفتقر إلى ملاحظة النسبة بينهما.

فتحصّل: أنّ القول الأوّل هو الصحيح، فيكون التحريم شاملاً لجميع أفراد اليمين.

ولابدّ من التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: هل المنع الشرعي حال الإحرام يعمّ جميع الموارد، فيحرم على المُحرم قول: «لا والله، وبلى والله» مطلقاً ولو في غير مورد المخاصمة؟ أو أنّ المنع مختصّ بمورد المنازعة والمخاصمة، وحينئذٍ لا منع من هذا القول في غير مورد المخاصمة؟

في المسألة قولان:

أحدهما: ما نسب[٢] إلى مشهور الأصحاب من: الاختصاص بمورد المخاصمة؛ لاعتبار الخصومة والبغضاء في مفهوم الجدال، وهو المتبادر من الجدال عرفاً، واستدلّ عليه بموثّقة أبي بصير[٣].

بتقريب: أنّ الجدال إنما يتحقّق فيما كان فيه خصومة ومنازعة، ولا يتحقّق في غير هذا، كما في الحلف التكريمي.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٣٧.

(٢) لاحظ الجواهر ١٨: ٣٦٤، حيث نسبه إلى بعض الكتب.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ٧.

.....

والآخر: ما ذهب إليه جمع من الأصحاب[١] من: التعميم لجميع الموارد، وعدم اختصاص المنع بمورد المخاصمة، فيكون الممنوع شرعاً هو هذا القول لا المخاصمة المشتملة على هذا القول، وتبعهم في ذلك الأُستاذ الأعظم دام ظله، واستدلّ عليه بعدّة نصوص معتبرة، كصحيحة معاوية بن عمّار، وموثّقة أبي بصير، وغيرهما، فإنّ مقتضى إطلاق هذه النصوص عدم اختصاص الجدال بالمخاصمة[٢].

والحقّ هو: التعميم لكلّ مورد وإن لم يكن منازعة ومخاصمة؛ لما عرفت من أنّ المنع الشرعي ناظر إلى مطلق اليمين حال الحجّ، ودعوى الاختصاص لا يسندها سوى أخذ المخاصمة والمنازعة في مفهوم الجدال لغةً وعرفاً، وهو لا يصلح مستنداً؛ لأنّ الجدال الممنوع حال الإحرام حقيقة شرعيّة، كما بيّناه.

الأمر الثاني: هل المنع من الجدال حال الإحرام وقفٌ على الجملة الخبريّة، بأن يحلف المُحرم على شيء قد أخبر عنه نفياً أو إثباتاً؟ أو يشمل الجملة الإنشائيّة أيضاً، كما لو وعد على فعل شيء أو تركه و أقسم على ذلك؟

قال الأُستاذ الأعظم دام ظله: (لم أرَ مَنْ تعرّض لذلك، والذي يظهر من الروايات الواردة في المقام عدم شمول الحكم للحلف في الجملة الإنشائيّة؛ إذ يظهر من صحيحة معاوية بن عمّار ونحوها الواردة في التفصيل بين الحلف الصادق والكاذب أنّ الحلف الممنوع يجري في مورد يقبل الصدق والكذب، وليس ذلك

---

(١) كالنجفي في الجواهر ١٨: ٣٦٤.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٣٤، وانظر الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ١، ٣، ٥، وبقيّة كفّارات الإحرام ٢٢: ٣، ٧.

.....

إلّا في الجملة الخبريّة)[١].

ثمّ ذكر: أنّ المستفاد من معتبرة أبي بصير حرمة الحلف الإخباري دون التكريمي الذي هو مجرّد وعد لمؤمن[٢].

قد يقال: إنّ إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة: «واعلم أنّ الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان ولاءً...»، وكذا إطلاق قوله عليه السلام في موثّقة أبي بصير المتقدّمة: «إذا حلف الرجل ثلاثة أيمان...» يعمّ الإخبار والإنشاء على حدّ سواء، وما ورد في معتبرة أبي بصير: (والله، لأعلمنّه، فيحالفه مراراً) محمول على صورة الاعتياد على الحلف من دون التفات، فإنّ غالب الناس قد اعتادوا عند الإصرار على فعل أمر أو تركه على ذكر لفظ الجلالة مسبوقاً بواو القسم من دون شعور والتفات إلى ذلك.

إلّا أنّ الحقّ هو: أنّ صحيحة معاوية وموثّقة أبي بصير ليستا واردتين مورد التفصيل بين الإخبار والإنشاء، ولا تدلّان على اختصاص المنع بالإخبار دون الإنشاء، بل تدلّان بالحكومة على أنّ الحلف ثلاثاً في مقام واحد صادقاً من الجدال المحرّم وإن كان بغير الصيغة المخصوصة، والحلف مرّةً كذباً من الجدال المحرّم أيضاً، كلّ ذلك بالحكومة، فإنّ صدر الصحيحة وإن دلّ على أنّ الجدال المحرّم يتحقّق بقول: «لا والله، وبلى والله» ولو مرّة واحدة، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «إذا حلف بثلاثة أيمان»، و«إذا حلف يميناً واحدة كاذبة»، يدلّ على أنّ صفة الجدال المحرّم شرعاً هي هذه الكيفيّة.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٢) المصدر المتقدّم.

.....

والحاصل: أنّ مقتضى الصدر عدم الفرق بين الإخبار والإنشاء.

ويمكن أن يقال: إنّ الصحيحة والموثّقة المتقدّمتين وغيرهما واردتان مورد بيان الكفّارة، وغير متعرّضتين لبيان الحكم التكليفي.

إلّا أن يقال: بثبوت الملازمة بين الحكم الوضعي والتكليفي.

والحاصل: لا دليل على اختصاص الجدال بالجملة الخبريّة، كما عليه الأُستاذ الأعظم ﷺ.

الأمر الثالث: هل الجدال المحرّم حال الإحرام يتحقّق بمجموع «لا والله، وبلى والله»، بحيث لو استعمل المحرم أحدهما دون الآخر لا يترتّب عليه أثر؟ أو يتحقّق بكلّ واحد من هذين اللفظين وإن لم ينضمّ إليه الآخر؟

الظاهر هو الثاني؛ لأنّه المتبادر من الجدال، فإنّ إحدى الجملتين قد تعارف استعمالها في موارد الإثبات، والأُخرى قد تعارف استعمالها في موارد النفي، والمجموع لا يستعمل عادةً في مورد واحد.

وقال صاحب الجواهر ﷺ: «إنّ الظاهر عدم اعتبار وقوع الأمرين في تحقّق الجدال، فيكفي أحدهما وفاقاً لجماعة منهم الفاضل الأصبهاني حاكياً له عن المنتهى والتذكرة، بل قال: وبه قطع في التحرير، ولعلّه للصدق عرفاً بعد معلوميّة إرادة ما ذكرناه منهما، لا أنّ قولهما معاً من الواحد أو من الاثنين معتبر في الجدال»[1].

الأمر الرابع: هل المنع الشرعي يختص بذكر كلمة (لا) و(بلى)، أو يعمّ أيّ كلمة تؤدّي هذا المعنى؟ وهل المنع مختصّ بتأدية ذلك باللغة العربية أو يعمّ

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٦٤.

.....

الترجمة والتأدية بجميع اللغات؟

ذهب صاحب الجواهر قدس سره إلى: شمول المنع لما يؤدّي هذين المعنيين، حيث ذكر: أنّه لا يعتبر لفظ «لا» و«بلى» نحو قوله عليه السلام: «إنّما الطلاق أنت طالق»، فإنّ صيغة القسم هو قول «والله»، وأمّا «لا» و «بلى» فهو المقسوم عليه، فلا يعتبر خصوص اللفظين في مؤدّاه ولو بشهادة الصحيح المزبور، بل يكفي الفارسيّة ونحوها فيه، وإن لم تكف في لفظ الجلالة[1].

وفيه: أنّ الجمود يقتضي الاقتصار على ما ورد في النصّ، والتعدّي إلى غيره يحتاج إلى دليل، وهو مفقود في المقام، فإنّ التمسّك بمعتبرة أبي بصير[2] في غير محلّه؛ لأنّ غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بها: إنّ عدم تحقّق الجدال لم يستند فيها إلى عدم ذكر هذين اللفظين، أعني: «لا» و «بلى»، بل استند إلى كون الحلف تكريمي، فيظهر منها عدم دخل اللفظين المذكورين في الجدال.

وهو مخدوش، من جهة أنّ المعتبرة لم ترد في مقام بيان أنّ الجدال بأيّ لفظ يتحقّق، وأنّه هل يتحقّق بخصوص اللفظين «لا» و «بلى»، أو يتحقّق بغير هذه الصيغة الخاصّة؟ بل هي واردة في مقام التفصيل في أنّ أيّاً منهما يوجب الكفّارة، وأيّاً منهما لا يوجبها، وهي غير متعرّضة لبيان أنّ مطلق الحلف جدال محرّم وهو يوجب الكفّارة.

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٦٣.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ٧.

(مسألة ٢٥١): يستثنى من حرمة الجدال أمران:

الأوّل: أن يكون ذلك لضرورة تقتضيه من إحقاق حقّ أو إبطال باطل(١).

الثاني: أن لا يقصد بذلك الحلف، بل يقصد به أمراً آخر، كإظهار المحبّة والتعظيم، كقول القائل: لا والله، لا تفعل ذلك (٢).

(مسألة ٢٥٢): لا كفّارة على المجادل فيما إذا كان صادقاً في قوله، ولكنّه يستغفر ربّه، هذا فيما إذا لم يتجاوز حلفه المرّة الثانية، وإلّا كان عليه كفّارة شاة (٣).

---

(١) لأمرين:

أحدهما: حديث الرفع وحديث نفي الضرر ـ وذلك في بعض الموارد ـ الرافعان لحرمة الجدال في مفروض المسألة.

والآخر: معتبرة أبي بصير، قال: سألته عن المحرم يريد أن يعمل، فيقول له صاحبه: والله لا تعمله، فيقول: والله لأعملنّه، فيحالفه مراراً، يلزمه ما يلزم الجدال؟ قال: «لا، إنّما أراد بهذا إكرام أخيه، إنّما كان ذلك ما كان لله (عزّ وجلّ) فيه معصية»[1] الدالّة على أنّ الممنوع شرعاً ما كان فيه معصية لله (عزّ وجلّ) وأمّا ما عداه كإحقاق الحقّ وإبطال الباطل فلا يشمله المنع.

(٢) لمعتبرة أبي بصير المتقدّمة الدالّة على أنّ الحلف إذا كان الغرض منه تكريم أخيه المؤمن وتعظيمه وغير ذلك فلا بأس به.

(٣) إنّ عدم وجوب الكفّارة على المجادل الصادق في المرّة الأُولى والثانية لا يستند إلى عدم قيام دليل على الوجوب كما ذكره الأُستاذ

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٢: ٧.

وأمّا إذا كان الجدال عن كذب فعليه كفّارة شاة للمرّة الأُولى، وشاة أُخرى للمرّة الثانية، وبقرة للمرّة الثالثة (١).

الأعظم قدس سره(١)، فإنّ ما رواه سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «في الجدال شاة، وفي السباب والفسوق بقرة، والرفث: فساد الحجّ»(٢)، يدلّ على وجوب الكفّارة مطلقاً، بل يستند إلى قيام الدليل على عدم الوجوب، كمفهوم معتبرة أبي بصير: «إذا حلف الرجل ثلاثة أيمان ـ وهو صادق وهو مُحرم ـ فعليه دم يهريقه...»(٣)، ومفهوم صحيحة معاوية بن عمّار: «واعلم أنّ الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان ولاءً في مقام واحد وهو مُحرم فقد جادل، فعليه دم يهريقه»(٤)، ومفهوم غيرهما(٥).

فإنّ هذه النصوص تكون مقيّدة لإطلاق رواية سليمان بن خالد، وتدلّ على عدم وجوب الكفّارة فيما إذا كان صادقاً في المرّة الأُولى والثانية.

وأمّا ثبوت الكفّارة على المجادل بثلاثة أيمان متتابعات صادقاً فقد عرفت دلالة النصوص المتقدّمة عليه.

(١) أمّا ثبوت الكفّارة في المرّة الأُولى وكونها شاة فلقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «وإذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل، وعليه دم يهريقه

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٤١.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١: ١.

(٣) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٧.

(٤) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٣.

(٥) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٤.

.....

ويتصدّق به»[١]، ولقوله عليه السلام في معتبرة أبي بصير: «وإذا حلف يميناً واحدةً كاذباً فقد جادل، فعليه دم يهريقه»[٢]، وغيرهما[٣].

وأمّا ثبوتها في الثالثة وكونها بقرة فلصحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الجدال في الحجّ، فقال: «من زاد على مرّتين فقد وقع عليه الدم»، فقيل له: الذي يجادل وهو صادق؟ قال: «عليه شاة، والكاذب عليه بقرة»[٤]، أي: إذا جادل وزاد على مرّتين بأن حلف ثلاثاً وكان صادقاً فعليه شاة، وإذا زاد على مرّتين وكان كاذباً فعليه بقرة، ولصحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: قلت: فمن ابتلي بالجدال، ما عليه؟ قال: «إذا جادل فوق مرّتين فعلى المصيب دم يهريقه، وعلى المخطئ بقرة»[٥]، الدالّة على أنّ الحلف إذا زاد على مرّتين وكان صادقاً فعليه شاة، وإذا زاد على مرّتين وكان كاذباً فعليه بقرة، وقد عبّر في هذه الصحيحة عن الصادق بالمصيب وعن الكاذب بالمخطئ.

وأمّا ثبوت الكفّارة في المرّة الثانية فقد استدلّ عليه بصحيحة سليمان بن خالد المتقدّمة الدالّة على ثبوت الكفّارة وكونها شاة مطلقاً ـ أي: سواء كان صادقاً أم كاذباً وسواء حلف مرّة أم مرّتين أو ثلاث ـ وقد خرج عن تحت إطلاقها الحلف صادقاً مرّة أو مرتين، وكذلك الحلف أكثر من مرّتين كاذباً؛ لأنّ في ذلك بقرة كما عرفت، فيبقى تحت الإطلاق الحلف مرّة أو مرّتين كاذباً،

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٣.

(٢)(٣) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٧.

(٤) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٦.

(٥) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٢.

.....

ونتيجة ذلك: أنّ في الحلف مرّة واحدة كاذباً شاة، وفي الحلف مرّتين كاذباً شاتين، وفي الحلف ثلاث مرّات كاذباً بقرة.

وهو متينٌ إن لم يرد عليه إشكال تخصيص الأكثر.

وهنا روايتان قد يتوهّم معارضتهما للروايات المتقدّمة:

إحداهما: رواية إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «من جادل في الحجّ فعليه إطعام ستّة مساكين لكلّ مسكين نصف صاع إن كان صادقاً أو كاذباً، فإن عاد مرّتين فعلى الصادق شاة، وعلى الكاذب بقرة...»[1].

ولكنّها مخدوشة السند بالإرسال.

والأُخرى: رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا جادل الرجل وهو مُحرم فكذب متعمّداً فعليه جزور»[2].

وهي الأُخرى مخدوشة السند؛ لضعف إسناد الشيخ إلى العبّاس بن معروف، لأنّ فيه أبا المفضّل عن ابن بطّة، وهما ضعيفان.

وبهذا يظهر عدم وجود دليل على مذهب مشهور الأصحاب رحمهم الله، فإنّهم ذهبوا إلى: أنّ كفّارة اليمين الكاذبة مرّة واحدة شاة، ومرّتين بقرة، وثلاث مرّات بدنة.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (لو تمّ الفقه الرضوي سنداً لابدّ من الفتوى بوجوب البقرة في المرّة الثانية، وإن لم يتمّ ـ كما لا يتمّ ـ فمقتضى إطلاق صحيحة سليمان بن خالد وجوب دم شاة، وإجزاء البقرة عن الشاة يحتاج إلى الدليل)[3].

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١: ١٠.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٩.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٤٣.

١٥ ـ قتل هوام الجسد

(مسألة ٢٥٣): لا يجوز للمُحرم قتل القمل [١].

---

(١) لعدّة نصوص:

(منها): ما رواه زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يحكّ المحرم رأسه أو يغتسل بالماء؟ قال: «يحكّ رأسه ما لم يتعمّد قتل دابّة» الحديث[١].

بتقريب: أنّ الدابّة التي تقتل غالباً عند حكّ الرأس وصبّ الماء عليه هي القمل.

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اتّق قتل الدوابّ كلّها...» الحديث[٢].

و(منها): ما رواه أبو الجارود[٣]، قال: سأل رجل أبا جعفر عليه السلام عن رجل

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧٣: ٤.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ١٨: ٩.

(٣) أبو الجارود زياد بن المنذر الهمداني الخارفي، مولاهم الكوفي. من أصحاب الإمامين: الباقر والصادق عليهما السلام، كان مستقيماً صحيح الاعتقاد في أوّل أمره، وقد عدّه الشيخ المفيد قدس سره من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، ولمّا مات الإمام أبو جعفر عليه السلام وخرج زيد رحمه الله، التحق به واعتنق المذهب الزيدي وصار من رؤسائه، وإليه تنسب الزيديّة الجارودية. قالوا عنه: كان أعمى، ويؤيّدهم اعترافه: (وُلدت أعمى، ما رأيت الدنيا قطّ)، وأورد الكشّي عدداً من الروايات الذامّة له، وقد ضعّفها جمع من العلماء واستظهروا وثاقته اعتماداً على شهادة الشيخ المفيد قدس سره المتقدّمة وغيرها، وثمّ ذكر روايتين عنه تضمّنتا النصّ على إمامة الأئمّة عليهم السلام وذكر ←

.....

قتل قملة وهو محرم، قال: «بئس ما صنع»، قلت: فما فداؤها؟ قال: «لا فداء لها»[١].

بتقريب: أن الظاهر من قوله عليه السلام: «بئس ما صنع» الحرمة.

والرواية معتبرة، والمناقشة في أبي الجارود لكونه فاسد العقيدة في غير محلّها؛ لأنّه قد ذكر الشيخ المفيد قدس سره في الرسالة العدديّة: أنّه من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم[٢].

و(منها): النصوص الآتية الناهية عن إلقاء القمل[٣]، فإنّها تدلّ على حرمة

← أسمائهم، واكتشف منهما رجوع أبي الجارود عن الزيديّة. ذكره جمع من العامّة، ورموه بالكذب، واتّهموه بالوضع، ومنعوا الرواية عنه. وقع أبو الجارود في أسناد كثير من الروايات، وحديثه في حديث أصحابنا أكثر منه في الزيديّة، كما صرّح به ابن الغضائري.

(الرسالة العدديّة (ضمن مصنّفات المفيد) ٩: ٢٥، فرق الشيعة: ٥٥، رجال النجاشي: ١٧٠، رجال الطوسي: ١٢٢ و ١٩٧، الفهرست: ٢٠٣ ـ ٢٠٤، رجال الكشّي ٢: ٤٩٦، الملل والنحل ١: ١٥٩، الخلاصة: ٢٢٣، تهذيب التهذيب ٣: ٣٣٢ ـ ٣٣٣، ميزان الاعتدال ٢: ٩٣، معجم رجال الحديث ٨: ٣٣٢).

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٥: ٨.

(٢) الرسالة العدديّة (ضمن مصنّفات المفيد) ٩: ٢٥.

أقول: إنّ أبا الجارود قد وقع في أسناد تفسير علي بن إبراهيم (١: ١١٠) في تفسير قوله (تعالى): ﴿وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران ٣: ٤٩)، فوثاقة زياد بن المنذر محرزة أيضاً بشهادة علي بن إبراهيم في تفسيره بوثاقة كلّ من وقع في أسناده. (المقرّر)

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٧٨.

.....

قتلها بالأولويّة.

وقد اعترض السيّد الأُستاذ ﷺ على الاستدلال بجميع النصوص المتقدّمة؛ لعدم ثبوت الأولويّة بعد عدم العلم بملاك تحريم الإلقاء خصوصاً بملاحظة ثبوت الكفّارة في الإلقاء دون القتل، فإنّه يكشف عن ثبوت الفرق بين الإلقاء والقتل.

ثمّ إنّه ﷺ تعجّب من صاحب الجواهر ﷺ في التزامه بهذا الوجه مع عدم دفعه له من جهة الفرق بين الموضوعين، ولأنّ الدابّة في قوله عليه السلام: «اتّق قتل الدوابّ كلّها» منصرفة عرفاً مع إطلاقها عن مثل القمل، فلا يشمله الإطلاق، ولأنّ رواية أبي الجارود مخدوشة السند، فلا يصلح الاستدلال بها، وأمّا رواية زرارة فلا يمكن الأخذ بمضمونها؛ لملازمة الحكّ للإلقاء غالباً، مع أنّ ظاهرها جواز ذلك إذا لم يتحقّق القتل، وهو ينافي ما دلّ على حرمة الإلقاء بنحو لا يقبل التشكيك[1].

وذكر الأُستاذ الأعظم ﷺ: أنّ الإلقاء إذا كان ممنوعاً لكونه في معرض التلف، فقتله أولى بالمنع، ولذا يجوز نقله من مكان إلى مكان آخر لا يكون معرّضاً للتلف فيه[2].

كما ذكر ﷺ: أنّه قد ورد في عدّة روايات معتبرة التكفير عن إلقاء القملة بكفّ من الطعام، ومن المعلوم ثبوت الكفّارة في القتل أيضاً؛ إذ لا نحتمل أن يكون الإلقاء أشدّ من القتل[3].

وبما ذكره ﷺ يتّضح ما في كلام السيّد الأُستاذ ﷺ.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٧٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٤٨.

(٣) المصدر المتقدّم ٢٨: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

.....

ويمكن الإيراد على السيّد الأُستاذ ﷺ أيضاً: بأنّ المراد من الأولويّة في النصوص الناهية عن إلقاء القمل هو مفهوم الموافقة، نظير قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1]، ومرجع ذلك الى ما يفهمه العرف من اللفظ، وليس المراد كشف الملاك كي يتمّ القول بأنّه غير ممكن والظنّ به غير مجدٍ.

كما يمكن الإيراد على الأُستاذ الأعظم ﷺ حيث ذكر: أنّ ملاك حرمة الإلقاء هو كون القملة في معرض التلف[2]، فنقول: لم يثبت ذلك، والنصوص خالية من الإشارة إليه، ولذا يكون الإلقاء حراماً حتّى في فرض علمه بعدم كون القملة في معرض التلف، والقول بأنّ الملاك التلف النوعي في غير محلّه.

كما يمكن الإيراد على صاحب الجواهر ﷺ حيث ذكر: أنّ الأولويّة واضحة؛ ضرورة عدم النهي عن الإلقاء إلّا للتعريض لتلف القمل، أو لاقتضائه الترفّه أو نحو ذلك ممّا هو متحقّق في القتل، ولا ينافيها الفرق في الكفّارة إن قلنا به[3]، فنقول: إنّ الضرورة المدّعاة غير ثابتة، والملاك غير معلوم، ولو ثبتت الكفّارة في الإلقاء فإنّ ذلك كافٍ لمنع الأولويّة.

فالعمدة في تقريب الأولويّة ما ذكرناه.

وأمّا إشكال السيّد الأُستاذ ﷺ على صحيحة معاوية بن عمّار: بأنّ الدابّة في قوله ﷺ: «اتّق قتل الدوابّ كلّها» منصرفة عرفاً مع إطلاقها عن مثل القمل، فهو لا يستند إلى دليل، بل أُطلقت الدابّة على ما يشمل القملة في صحيحة أُخرى

---

(١) الإسراء ١٧: ٢٣.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٤٨.

(٣) الجواهر ١٨: ٣٦٧.

.....

لمعاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: «المُحرم يلقي عنه الدوابّ كلّها إلّا القملة، فإنّها من جسده...»[١]، حيث استثنى القملة عن الدوابّ، وهذا معنى أنّه لو لم يستثنِ لكانت الدابّة شاملة لها.

وأمّا إشكاله قدس سره على سند رواية أبي الجارود فسنتعرّض له في ما سيأتي من الكلام مع سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه).

وأمّا قوله قدس سره: (وأمّا رواية زرارة فلا يمكن الأخذ بمضمونها؛ لملازمة الحكّ للإلقاء غالباً)، فضعفه ظاهر؛ ضرورة أنّ النسبة بين الحكّ والإلقاء العموم من وجه، ولا تلازم في الغالب بينهما بحيث يكون القول بجواز الحكّ وحرمة الإلقاء مستهجناً.

فجميع الإشكالات التي ذكرها قدس سره في غير محلّها، كما عرفت.

وقال سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): (وهذه الروايات كلّها ضعيفة سنداً، أمّا الحديث الأوّل فبالإرسال؛ إذ عنوان (غير واحد) لا يوجب تعنون الخبر بالمتواتر، وطريق الصدوق إلى أبان ضعيف، وأمّا الحديث الثاني فبإبراهيم النخعي، فإنّه لم يوثّق، وأمّا الحديث الثالث فإنّ اسناد الصدوق إلى أبان بن تغلب ضعيف، وأبان الواقع في السند لا ندري أُريد منه ابن تغلب أو ابن عثمان، وكلاهما يرويان عن أبي الجارود)[٢].

وفيه: أنّ الروايات المتقدّمة تامّة السند:

أمّا رواية زرارة فلها طريقان:

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧٨: ٥.

(٢) مصباح الناسك ١: ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

.....

أحدهما: ما رواه الشيخ الصدوق، عن أبان، عن زرارة[١].

والآخر: ما رواه الشيخ الكليني، عن حميد بن زياد، عن ابن سماعة، عن غير واحد، عن أبان، عن زرارة[٢].

والطريق الأوّل وإن كان ضعيفاً، إلّا أنّ الثاني تامٌّ، والخدشة فيه من جهة الإرسال، بدعوى: أنّ عنوان (غير واحد) لا يوجب تعنون الخبر بالمتواتر، لا يُعتنى بها؛ إذ ليس المراد أنّ عنوان (غير واحد) يستدعي تعنون الخبر بالمتواتر، بل المراد في الاصطلاح هو أنّ هذا العنوان إنّما يدلّ على أنّ الواسطة جماعة من الرواة، ولا يحتمل أن يكون الجميع غير موثّقين، بل لا أقلّ من وجود ثقة فيهم، فالتعبير بغير واحد يفضي إلى حصول الاطمئنان بوثاقة بعضهم على الأقلّ؛ إذ من البعيد أن يكون كلّهم غير موثّقين.

وأمّا رواية معاوية بن عمّار المتضمّنة لقوله عليه السلام: «اتّق قتل الدوابّ كلّها» فإنّها روايتان لا رواية واحدة؛ لاختلاف مضمونهما:

الأُولى: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن إبراهيم النخعي، عن معاوية بن عمّار.

وهو مخدوش بإبراهيم النخعي[٣].

والثانية: لها ثلاثة طرق:

الأوّل: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن إبراهيم، عن معاوية بن عمّار.

---

(١) الفقيه ٢: ٣٦٠.

(٢) الكافي ٤: ٣٦٦.

(٣) التهذيب ٥: ٢٩٧ و ٣٦٥، الاستبصار ٢: ٢٣٧، الوسائل تروك الإحرام ١٨: ٩.

.....

وهو مخدوش بإبراهيم النخعي[١].

الثاني: ما رواه الشيخ الصدوق في العلل بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة وحمّاد وابن أبي عمير، عن معاوية بن عمّار[٢].

الثالث: ما رواه الشيخ الكليني بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، وصفوان، عن معاوية بن عمّار[٣].

والرواية تامّة السند على الطريق الثاني والثالث بعد عدم وجود إبراهيم النخعي في أسناد هذين الطريقين.

وأمّا رواية أبي الجارود والخدشة فيها من جهة أنّ طريق الصدوق إلى أبان ابن تغلب ضعيف، فقد قال الشيخ الصدوق ﷺ: (وما كان فيه عن أبان بن تغلب فقد رويته عن أبي (رضي الله عنه)، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن صفوان بن يحيى، عن أبي أيّوب، عن أبي علي صاحب الكلل، عن أبان بن تغلب. ويكنّى أبا سعيد، وهو كندي كوفي، وتوفّي في أيّام الصادق عليه السلام، فذكرُه جميلٌ عنده، فقال: «رحمه الله، أما ـ والله ـ لقد أوجع قلبي موت أبان»، وقال عليه السلام لأبان ابن عثمان: «إنّ أبان بن تغلب قد روى عنّي رواية كثيرة، فما رواه لك عنّي فاروه عنّي»)[٤]، وهذا الطريق ضعيف بأبي علي صاحب الكلل[٥]، فما أورده (دام ظلّه)

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٢.

(٢) علل الشرائع ٢: ٤٥٨.

(٣) الكافي ٤: ٣٥٨.

(٤) الفقيه ٤: ٤٣٥ (المشيخة).

(٥) أبو علي صاحب الكلل، روى عن أبان بن تغلب، وروى عنه: ابن أبي عمير، وأبو أيّوب. ذكره الشيخ الصدوق في المشيخة. (معجم رجال الحديث ٢٢: ٢٧٤ ـ ٢٧٥).

.....

في محلّه من هذه الجهة.

وكذا الخدشة فيها من جهة أنّ أبان الواقع في السند مردّد بين ابن تغلب وابن عثمان، ولا يمكن تمييز أيّهما المراد، وكلاهما يرويان عن أبي الجارود، فهي في محلّها أيضاً.

إلّا أنّ للرواية طريقاً آخر، وهو: ما رواه الكليني ﵀ بإسناده، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن أبي الجارود[١]، ومن هنا عبّر عنها الأُستاذ الأعظم ﵀ بالمعتبرة[٢]، وتردّده بين ابن تغلب أو ابن عثمان لا يقدح في سند الرواية؛ لورود التوثيق في حقّ ابن تغلب، ولعدّ رواية ابن عثمان في الصحيح، كما عن ابن داود والعلّامة[٣].

وفي مقابل النصوص المتقدّمة عدّة نصوص، ربّما يظهر منها الجواز:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: ما تقول في مُحرم قتل قملة؟ قال: «لا شيء عليه في القمل، ولا ينبغي أن يتعمّد قتلها»[٤].

بتقريب: أنّ قوله ﷺ: «لا ينبغي» ظاهر في الكراهة، فتدلّ الرواية على جواز قتل القمل مع المرجوحيّة.

أضف إليه: أنّ مقتضى إطلاق قوله ﷺ: «لا شيء عليه» أنّه لا شيء عليه الشامل للكفّارة والعقاب.

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: ما تقول في

---

(١) الكافي ٤: ٣٦٢، ولاحظ الوسائل تروك الإحرام ٧٨: ١.

(٢) لاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٤٨.

(٣) رجال ابن داود: ٣١٠، الخلاصة: ٤٤١.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٧٨: ٢.

.....

مُحرم قتل قملة؟ قال: «لا شيء عليه في القملة، ولا ينبغي أن يتعمّد قتلها»[١].

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «... ولا بأس بقتل القملة في الحرم»[٢].

و(منها): ما رواه ابن فضّال، عن بعض أصحابنا، عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بقتل البرغوث والقملة والبقّة في الحرم»[٣].

فيقع التعارض بين النصوص المتقدّمة الدالّة على حرمة القتل وبين هذه النصوص الدالّة على الجواز.

وقد رجّح صاحب الجواهر قدس سره النصوص الدالّة على الجواز؛ لمخالفتها للعامّة، حيث قال: (كلّ ذلك مضافاً إلى موافقة نصوص الحرمة للعامّة بخلاف نصوص الجواز)[٤].

إلّا أنّه قدس سره ناقش في بعضها من جهة أنّ «لا ينبغي» تدلّ على الحرمة لا الكراهة[٥].

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ روايتي معاوية بن عمّار المتضمّنتين لقوله عليه السلام: «لا ينبغي» تدلّان على الحرمة؛ لدلالة «لا ينبغي» لغة على عدم الإمكان وأنّه أمر لا يتيسّر، وقد شاع استعمالها في الكتاب بهذا المعنى، كقوله

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٥: ٦.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٤: ٢، ورواها الصدوق بإسناده عن معاوية بن عمّار مثله، إلا أنّه قال: وقال: «لا بأس بقتل القملة في الحرم وغيره».

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٨٤: ٤.

(٤) الجواهر ١٨: ٣٦٦.

(٥) انظر المصدر المتقدّم.

.....

تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمٰنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً﴾[٢]، وعدم الإمكان في عالم التشريع مساوق للحرمة، ولو فرضنا عدم دلالة ذلك على الحرمة فلا يدلّ على الجواز، فلا موجب لرفع اليد عمّا دلّ على الحرمة[٣].

ومراده من قوله قدس سره: (ولو فرضنا) هو أنّ الظاهر من «لا ينبغي» مطلق المرجوحيّة، ولا يدلّ على الكراهة المصطلحة، كما عليه السيّد الأُستاذ قدس سره[٤].

وفيه: أنّ «لا ينبغي» في اللغة ليس هو عدم الإمكان، ولو كان المعنى أنّه أمر لا يتيسّر، فيدلّ على أنّه أمر يمكن الإتيان به، إلّا أنّ ذلك لا يكون سهلاً وتكون فيه صعوبة، وهذا يتناسب مع الكراهة، بل إنّ معنى هذه الجملة في عالم التشريع الكراهة، ومجرّد استعمالها في الكتاب لا يدلّ على الحقيقة، وعليه فالظاهر من هذه الجملة المرجوحيّة الخاصّة، أي: الكراهة المصطلحة، فتكون الرواية المتضمّنة لهذه الجملة قرينة على حمل باقي النواهي على الكراهة.

ولو لم توافق على ما ذكرناه، فلا مناص من القول بالتعارض، فيكون الترجيح مع ما دلّ على الجواز.

وإن أبيت ذلك فالمرجع إلى البراءة.

وأمّا قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «لا شيء عليه»، فقد عرفت أنّ إطلاقه شامل للكفّارة والإثم على حدّ سواء.

---

(١) يس ٣٦: ٤٠.

(٢) مريم ١٩: ٩٢.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

(٤) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٧٧.

.....

إلّا أنّه قد أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: أنّ إطلاقه يخصّص بما دلّ على الحرمة، فيحمل على نفي خصوص الكفّارة.

وفيه: أنّ مقتضى بعض النصوص الآتية ثبوت الكفّارة عليه أيضاً، وهي وإن وردت في الإلقاء، إلّا أنّه لا يحتمل أن يكون الإلقاء أشدّ من القتل، فلماذا لا يخصّص إطلاق قوله عليه السلام: «لا شيء عليه» بها، بحيث يحمل على نفي خصوص الإثم والعقاب؟

الثاني: أنّ قوله عليه السلام: «لا شيء عليه» ظاهر في نفي الحكم الوضعي.

وفيه: أنّه خلاف ظاهر إطلاق قوله عليه السلام: «لا شيء عليه».

الثالث: ما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّ الجمع بين النصوص يُفضي إلى حمل النفي في صحيحة معاوية وأبي الجارود على نفي الكفّارة المصطلحة المتعارفة من دم شاة ونحو ذلك، وهو لا ينافي التكفير بكفّ من الطعام[1].

وضعفه ظاهرٌ، والعمدة هو ما ذكرناه.

و(منها): النصوص الدالّة على الجواز القتل في صورة الإرادة، كرواية المقنعة: «لا بأس بقتلهما للمحرم إن أراده»[2]، وفي نسخة أُخرى «أراداه»، ورواية الكافي: سألته عن المحرم يقتل البقّة والبرغوث إذا أراده؟ قال: «نعم»[3]، وذيل صحيحة معاوية بن عمّار: «كلّ شيء أرادك فاقتله»[4].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٥١.

(٢) لاحظ: المقنعة: ٤٥٠، الوسائل تروك الإحرام ٨١: ١٣.

(٣) الكافي ٤: ٣٦٤.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٨١: ٩.

.....

وهي لا تصلح دليلاً لجواز القتل؛ لاختصاصها بغير هوام الجسد من دوابّ الأرض بقرينة الإرادة؛ لعدم صدقها في حقّ هوام الجسد بعد كون محلّها الجسد كما هو واضح، فمن الإرادة يفهم أنّ الحكم في هذه الروايات ناظر إلى الدابّة التي لا يكون محلّها بدن الإنسان.

و(منها): ما رواه ابن فضّال، عن بعض أصحابنا، عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بقتل البرغوث والقملة والبقّة في الحرم»[١].

وهي مخدوشة سنداً بالإرسال، ودلالةً لكون موضوع الجواز فيها الحرم، والبحث إنّما هو في المُحرم.

و(منها): ما رواه زرارة، قال: سألته عن المحرم يقتل البقّة والبرغوث إذا رآه؟ قال: «نعم»[٢].

أقول: قد تقدّمت هذه الرواية التي وقع الاختلاف في متنها، ففي الكافي «إذا أراداه» وفي الوسائل «إذ رآه»، وقال الأُستاذ الأعظم دام ظله: (وفي الكافي «إذا أراده»، وهو الصحيح)[٣].

ومهما يكن الأمر فيها، فهي لا تصلح للاستدلال؛ لضعف سندها بسهل بن زياد، ولكون دلالتها أخصّ من المدّعى؛ لاختصاص الجواز بصورة الإرادة لا مطلقاً.

و(منها): ما رواه جميل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقتل البقّة

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧٩: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٧٩: ٣.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٤٩.

.....

والبراغيث إذا آذاه؟ قال: «نعم»[١].

والبحث فيها تارةً يكون من حيث السند، وأُخرى من حيث الدلالة.

أمّا السند فقد ذكر الأُستاذ الأعظم ﷺ: أنّ الرواية ضعيفة السند؛ لأنّ ابن إدريس رواها في آخر السرائر عن نوادر أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، وطريقه إلى نوادر البزنطي مجهول، فالتعبير عنها بالصحيحة ـ كما في دليل الناسك ـ في غير محله، بل لو قلنا بصحّة طريق الشيخ إلى نوادر البزنطي لا يمكن الحكم بصحّة هذه الرواية؛ إذ لم يعلم اتّحاد طريق ابن إدريس مع طريق الشيخ، ولعلّ ابن إدريس رواها بطريق آخر، وهو مجهول عندنا، بل طريق الشيخ إلى النوادر ضعيف؛ لأنّ فيه شيخه أحمد بن محمّد بن موسى الأهوازي، وهو ممّن لم يوثّق[٢]، وإن قال في حقّه صاحب الوسائل في تذكرة المتبحّرين:

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧٨: ٧.

(٢) لا مجال لهذه المناقشة؛ لأنّ أحمد بن محمّد بن موسى المعروف بابن أبي الصلت الأهوازي قد وثّقه هو بنفسه ﷺ معلّلاً ذلك بأنّه من مشايخ النجاشي، وهذا الرجل من مشايخ الشيخ الطوسي، روى عنه في الفهرست عند ذكر إبراهيم بن محمّد بن أبي يحيى وغيره، وهو الذي يروي عن أحمد بن محمّد بن سعيد المشهور بابن عقدة.

قال ﷺ في معجم رجاله: (أحمد بن محمّد بن الصلت الأهوازي أبو الحسن: روى عن أحمد بن محمّد بن سعيد بن عقدة، وروى عنه الشيخ الطوسي، وهو ثقة؛ لأنّه من مشايخ النجاشي)، وذكر ﷺ في ترجمة (أحمد بن محمّد بن موسى الأهوازي): قال الشيخ الحرّ في تذكرة المتبحّرين (٧١): (أحمد بن محمّد بن موسى المعروف بابن الصلت: فاضل، جليل، يروي عنه الشيخ الطوسي)، ثمّ قال: (أقول: ذكر ذلك الشيخ في ترجمة أبان بن تغلب، ووصفه بالأهوازي أيضاً) (المقرّر).

(الفهرست: ٤٤ ـ ٤٧، مجمع الرجال ١: ٦٣، نقد الرجال ١: ١٧١، معجم رجال الحديث ٣: ٧٣ و ١١٤).

ولا إلقاؤه من جسده [١]،

فاضل جليل، ولكن لا نعتمد على توثيقات المتأخِّرين[١].

إلّا أن يقال: لا يحتمل من مثل الشيخ رحمه الله أن يأخذ الإجازة ممّن يحتمل في حقّه أنّه يكذب في نقل الرواية، فكونه من مشايخ الشيخ رحمه الله يكفي في وثاقته.

وأمّا دلالتها فإنّها ناظرة إلى صورة الإيذاء لا مطلقاً، كما هو المدّعى.

والحاصل: أنّ الجمع العرفي بين ما دلّ على الحرمة وما دلّ على الجواز إن كان موجوداً فهو، وإلّا فالمرجع إلى أصالة البراءة.

ومهما يكن الأمر، فالحكم بحرمة القتل مشكل للغاية، والاحتياط أمر آخر.

(١) لعدّة روايات:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: «المحرم يلقي عنه الدوابّ كلّها، إلّا القملة، فإنّها من جسده» الحديث[٢].

و(منها): ما رواه الحسين بن أبي العلاء، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يرمي المحرم القملة من ثوبه، ولا من جسده متعمّداً، فإن فعل شيئاً من ذلك فليطعم مكانها طعاماً»، قلت: كم؟ قال: «كفّاً واحداً»[٣].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٥٠.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٧٨: ٥.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٧٨: ٣.

ولا بأس بنقله من مكان إلى مكان آخر (١).

وإذا قتله فالأحوط التكفير عنه بكفّ من الطعام للفقير (٢).

ولا يعارضهما ما رواه مرّة مولى خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلقي القملة، فقال: «ألقوها أبعدها الله! غير محمودة ولا مفقودة»(١)؛ لضعفه بمرّة مولى خالد، فإنّه لم يوثّق (٢).

(١) لقوله عليه السلام في رواية معاوية بن عمّار المتقدّمة: «... وإن أراد أن يحوّل قملة من مكان إلى مكان فلا يضرّه»(٣).

(٢) قد تقدّم أنّ قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «لا شيء عليه»(٤)، وقوله عليه السلام في معتبرة أبي الجارود: «... لا فداء لها»(٥)، يدلّان على عدم ثبوت الكفّارة في قتل القملة، إلّا أنّ عدّة من الروايات تدلّ على ثبوتها، وأنّها كفّ من الطعام:

(منها): ما رواه حمّاد بن عيسى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المُحرم

---

(١) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٧٨: ٦.

(٢) مرّة مولى خالد بن عبد الله القسري: من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، قال الوحيد: (روى عنه صفوان في الصحيح)، وقال السيّد الخوئي قدس سره في معجم رجال الحديث: (فيه إشارة إلى أنّ الرجل معتمد عليه، فإنّ صفوان الراوي عنه من أصحاب الإجماع)، ثمّ أجاب عنه قدس سره بقوله: (وقد تقدّم الجواب عنه غير مرّة). (معجم رجال الحديث ١٩: ١٤٠).

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٧٨: ٥.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٧٨: ٢، وبقيّة كفّارات الإحرام ١٥: ٦.

(٥) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١٥: ٨.

.....

يبين القملة عن جسده فيلقيها، قال: «يطعم مكانها طعاماً»[١].

و(منها): ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن المُحرم ينزع القملة عن جسده فيلقيها، قال: «يطعم مكانها طعاماً»[٢].

و(منها): ما رواه الحسين بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم لا ينزع القملة من جسده ولا من ثوبه متعمّداً، وإن قتل شيئاً من ذلك خطأً فليطعم مكانها طعاماً قبضةً بيده»[٣].

إلّا أنّها وردت في القتل خطأً.

و(منها): ما رواه الحلبي، قال: حككت رأسي وأنا مُحرم، فوقع منه قملات، فأردت ردّهن فنهاني، وقال: «تصدّق بكفّ من طعام»[٤].

وقد جمع الأُستاذ الأعظم دام ظلّه بين هاتين الطائفتين: بحمل النفي في روايتي معاوية بن عمّار وأبي الجارود على نفي الكفّارة المصطلحة، ونتيجة ذلك: الأخذ بما دلّ على ثبوت الكفّارة، وهي كفّ من الطعام[٥].

وقد عرفت ممّا تقدم عدم تماميّة هذا الجمع، كما أنّ ما أفاده دام ظلّه من الجمع يستلزم الإفتاء بثبوت الكفّارة، ولعلّ الاحتياط لأجل احتمال اختصاص الطائفة الدالّة على ثبوت الكفّارة بموردها، حيث وردت في الإلقاء لا القتل.

وذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ المستفاد من رواية معاوية بن عمّار

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٥: ١.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة الكفاراة الإحرام ١٥: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم بقيّة كفارات الإحرام ١٥: ٣.

(٤) الوسائل بقيّة كفارات الإحرام ١٥: ٤.

(٥) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٥١.

أمّا البقّ والبرغوث وأمثالها فالأحوط عدم قتلهما إذا لم يكن هناك ضرر يتوجّه منهما على المحرم، وأمّا دفعهما فالأظهر جوازه وإن كان الترك أحوط[١].

عدم ثبوت الكفّارة في قتل القملة عمداً، وحيث إنّ الأحدث غير محرز، فيستقرّ التعارض بينهما، فيصل المجال إلى البراءة[١]، وهو الحقّ.

وعليه فلا وجه للاحتياط اللزومي في المسألة. نعم، الاحتياط الاستحبابي لا بأس به.

(١) المسألة محلّ خلاف، حيث ذهب جمع من الأصحاب إلى: الجواز، كالشيخ وابن حمزة وغيرهما، وقوّاه صاحب الجواهر قدس سره[٢]، وذهب المشهور إلى: المنع، كما صرّح به جمع منهم[٣].

ودليل القائلين بالمنع: إطلاق قوله عليه السلام في رواية معاوية بن عمّار: «اتّق قتل الدوابّ كلّها»[٤]، وقوله عليه السلام في رواية زرارة: «يحكّ رأسه ما لم يتعمّد قتل دابّة...»[٥].

وأمّا أدلّة القائلين بالجواز فهي عدّة روايات:

(منها): رواية زرارة: «لا بأس بقتل البرغوث والقملة والبقّة في الحرم»[٦].

---

(١) مصباح الناسك ١: ٥٠٠، ولاحظ الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٥: ٦.

(٢) المبسوط ١: ٣٣٩، الوسيلة: ١٦٣، الجواهر ١٨: ٣٦٨ ـ ٣٧٠ و ٢٠: ١٨٢.

(٣) منهم: السيّد السند في المدارك ٧: ٣٤٣، والفيض الكاشاني في مفاتيح الشرائع ١: ٣٤٠، والمحدّث البحراني في الحدائق ١٥: ٥٠٥.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ١٨: ٩ و ٨١: ٢.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٧٣: ٤ و ٧٨: ٤.

(٦) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٤: ٤.

.....

وهي مخدوسة السند؛ لكونها مرسلة.

و(منها): رواية زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن المحرم يقتل البقّة والبرغوث إذا رآه؟ قال: «نعم»[١].

وقد تقدّم البحث فيها، ولا وجه للإعادة.

و(منها): رواية جميل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المُحرم يقتل البقّة والبراغيث إذا آذاه؟ قال: «نعم»[٢]

وقد عرفت البحث فيها، فلاحظ ما تقدّم.

وأمّا إلقاء هوام الجسد عدا القملة ـ والتي قد عرفت المنع عن قتلها وإلقائها عن الجسد ـ فيدلّ على جوازه قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «المُحرم يلقي عنه الدوابّ كلّها إلّا القملة، فإنّها من جسده»[٣].

أضف إليه: أنّ المنع عن الإلقاء قد ورد في الروايات في خصوص القمل.

ثمّ إنّ الوجه في الاحتياط المذكور في المتن هو ذهاب جمع من الأصحاب إلى المنع عن الإلقاء، كما تقدّم ذكره.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧٩: ٣.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٧٨: ٧.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٧٨: ٥.

١٦ ـ التزيّن

(مسألة ٢٥٤): يحرم على المحرم التختّم بقصد الزينة [١].

---

(١) الدليل عليه عدّة روايات، عمدتها ما رواه مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: وسألته أيلبس المحرم الخاتم؟ قال: «لا يلبسه للزينة»[١]، وفي طريقه ضعف، قيل: إنّه منجبر بعمل المشهور.

وذهب الأُستاذ الأعظم قدس سره إلى: التعويل عليه حيث قال: (إلّا على المختار من وثاقة صالح بن السندي؛ لوقوعه في أسناد كامل الزيارات)[٢].

وكلّ ذلك كما ترى، فإنّ عمل المشهور لا ينهض جابراً لضعف الرواية، كما أنّ وقوع صالح بن السندي في رجال كامل الزيارات لا يستدعي الأخذ بروايته والحكم بوثاقته، وقد عرفت أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره قد رجع عن توثيق رجال كامل الزيارات في أواخر عمره الشريف.

فالنتيجة ـ بعد عدم تماميّة ما دلّ على المنع ـ: الرجوع إلى البراءة، ومقتضاها الحكم بالجواز.

بل يمكن استفادة الجواز من الإطلاقات بعدم عدم تماميّة دليل التقييد،

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٦: ٤.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٥٢. وصالح بن السندي هذا له كتاب، وطريق الشيخ إليه ضعيف بأبي المفضّل وابن بطّة. وقد عدّه الشيخ ممّن لم يرو عنهم عليهم السلام.

(رجال الطوسي: ٤٢٨، منتهى المقال ٤: ١٣ ـ ١٤، معجم رجال الحديث ١٠: ٧٥ ـ ٧٦).

ولا بأس بذلك بقصد الاستحباب (١)،

كخبر نجيح(١)، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «لا بأس بلبس الخاتم للمحرم»(٢)، الدالّ بإطلاقه على الجواز، إلّا أنّه ضعيف بنجيح. وكذلك تدلّ على الجواز رواية محمّد بن إسماعيل، قال: رأيت العبد الصالح عليه السلام وهو محرم وعليه خاتم، وهو يطوف طواف الفريضة(٣)، وروايته الأُخرى: قال: رأيت على أبي الحسن الرضا عليه السلام ـ وهو محرم ـ خاتماً(٤)، ورواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تلبس المرأة المُحرمة الخاتم من ذهب»(٥)، إلّا أنّه يمكن أن يقال هنا: إنّ مورد الرواية المرأة، والجزم بعدم الخصوصيّة ـ لا سيّما في باب الحجّ ـ مشكل.

فتحصّل ممّا تقدّم: عدم قيام دليل على حرمة التختّم بقصد الزينة بهذا العنوان، فيدخل المقام كبرى مبحث حرمة مطلق التزيين، فإن قلنا بحرمته يكون التزيين بالتختّم أيضاً حراماً، وإلّا فلا.

(١) لعدم وجود دليل على الحرمة في هذا الفرض حتّى لو قلنا بحرمته فيما إذا كان بقصد التزيين.

وقد عرفت عدم قيام دليل عليه. نعم، لو قلنا بحرمة مطلق التزيين على المحرم وكان التختّم تزييناً عرفاً يكون حراماً سواء قصد التزيين أم لا.

---

(١) روى نجيح عن أبي الحسن عليه السلام، وروى عنه ابن أبي نصر.
(معجم رجال الحديث ٢٠: ١٤٠).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٤٦: ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٦: ٣.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٦: ٦.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٦: ٥.

بل يحرم عليه التزيّن مطلقاً (١).

وكفّارته شاة على الأحوط الأولى (٢).

(مسألة ٢٥٥): يحرم على المحرم استعمال الحنّاء فيما إذا عدّ زينة خارجاً وإن لم يقصد به التزيّن (٣).

---

(١) قد عرفت ممّا تقدم أنّ الدليل على حرمة مطلق التزيين الروايات الناهية عن الاكتحال بالسواد[١] والناهية عن النظر إلى المرآة[٢]، فإنّ قوله عليه السلام: «لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد، إنّ السواد زينة»[٣]، وقوله عليه السلام: «لا تنظر في المرآة وأنت محرم؛ لأنّه من الزينة...»[٤] يدلّان على أنّ الشارع المقدّس قد منع التزيّن حال الإحرام مطلقاً، وهو المستفاد من التعليل الوارد في رواية حريز، فإنّه بعمومه يدلّ على أنّ كلّ شيء يكون مصداقاً للزينة فهو محرّم، ولذا قال صاحب المدارك قدس سره بتحريم كلّ ما يتحقّق به الزينة[٥].

فتحصّل: أنّ التختّم بعنوانه لا دليل على حرمته وإن قصد به التزيين، وإنّما الحرام هو التزيين العرفي سواء قصده أم لا.

(٢) لرواية علي بن جعفر المتقدّمة، بناءً على نسخت (جرحت)، وهي مخدوشة سنداً وضعيفة دلالةً، إلّا أنّها تصلح للاحتياط الاستحبابي على الأقلّ.

(٣) لما عرفت من المنع عن مطلق التزيين حال الإحرام، والمحكّم في

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣٣.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٤.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٣: ٤.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٤: ٣.

(٥) المدارك ٧: ٣٤٦.

نعم، لا بأس به إذا لم يكن زينة، كما إذا كان لعلاج ونحوه [١].

المقام هو نظر العرف، فلو عُدّ استعمال الحنّاء زينة في نظره يكون محرّماً، كوضع المرأة الشابّة الحنّاء على أناملها ونحو ذلك ممّا يعدّ مصداقاً للزينة.

وبعبارة مختصرة: أنّ نفس استعمال الحنّاء على نحو خاصّ يعدّ زينة في نظر العرف، وعدم كون الاستعمال زينة يفتقر إلى دليل، فيدلّ على حرمته ما دلّ على حرمة مطلق التزيّن[١].

(١) لعدم الدليل على الحرمة بعد عدم كون استعمال الحنّاء مصداقاً للزينة، فإنّ الحكم ينتفي بانتفاء الموضوع، ولقيام الدليل على الجواز، وهو: صحيحة عبدالله بن سنان، قال: سألته عن الحنّاء، فقال: «إنّ المحرم ليمسّه ويداوي به بعيره، وما هو بطيب، وما به بأس»[٢].

وقد اعترض سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) على الصحيحة: بأنّ الحكم حيثيٌّ، فإنّ عدم البأس في مسّ الحنّاء والتداوي به من حيث عدم كونها من مصاديق الطيب[٣].

إلّا أنّ ظاهر الصحيحة يدلّ على أنّ استعمال الحنّاء لا بأس به من جهة المسّ باليد حال الإحرام والتداوي به، ومن جهة عدم كونه من مصاديق الطيب.

---

(١) لاحظ الوسائل تروك الإحرام ٣٣: ٤ و ٣٤: ١، ٣.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٢٣: ١.

(٣) مصباح الناسك ١: ٥٠٥ ـ ٥٠٦.

(مسألة ٢٥٦): يحرم على المرأة المحرمة لبس الحلي للزينة [١].

ويستثنىٰ من ذلك ما كانت تعتاد لبسه قبل إحرامها ولكنّها لا تظهره لزوجها ولا لغيره من الرجال.

---

(١) لوجهين:

أحدهما: إطلاق ما دلّ على المنع عن التزيّن حال الإحرام الشامل للمرأة أيضاً.

والآخر: الروايات الواردة في خصوص المقام، وهي مختلفة:

(منها): ما دلّ على المنع مطلقاً، كصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «المحرمة لا تلبس الحلي...»[١].

و(منها): ما دلّ على المنع عن لبس الحلي الظاهر البارز للعيان، كصحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المحرمة تلبس الحليّ كلّه، إلّا حليّاً مشهوراً للزينة»[٢].

والجمع بين هاتين الطائفتين يقتضي حمل ما دلّ على المنع مطلقاً على المنع عند لبس الحلي البارز الظاهر، وجواز لبس الحلي إذا كان مستوراً؛ لعدم صدق عنوان الزينة عليه بعد كونه مخبّأً تحت الثياب.

و(منها): ما دلّ على جواز ليس الحلي على الإطلاق والمنع عن لبس خصوص القرط المشهور والقلادة المشهورة، وهو: ما رواه الكاهلي، عن أبي

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٩: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٩: ٤.

.....

عبدالله عليه السلام: «تلبس المرأة المحرمة الحليّ كلّه، إلّا القرط المشهور والقلادة المشهورة»[١].

فيقع التعارض بين صحيحة محمّد بن مسلم الدالّة بمقتضى عقد الاستثناء على المنع عن لبس الحلي المشهور على الإطلاق، وبين صحيحة الكاهلي الدالّة بعقد المستثنى منه على جواز لبسها الحلي إلّا لبس خصوص القرط المشهور والقلادة المشهورة، فإنّها لا تمنع من لبس السوار والخاتم والخلخال إذا كان ظاهراً ومشهوراً، وصحيحة محمّد بن مسلم تمنع من لبس الحلي الظاهر على الإطلاق، سواء كان قرطاً أو قلادةً أو سواراً أو خاتماً أو خلخالاً، فإنّ مقتضى عقد الاستثناء في صحيحة محمّد بن مسلم حرمة لبس الحلي الظاهر كلّه.

والحاصل: يقع التعارض بينهما في لبس غير القرط وغير القلادة من أنواع الحلي، فإنّ مقتضى رواية الكاهلي جوازه، حيث قال: «تلبس المرأة المحرمة الحليّ كلّه، إلّا القرط المشهور والقلادة المشهورة»، ومقتضى رواية ابن مسلم عدم جوازه، حيث قال: «المحرمة تلبس الحلي كلّه، إلّا الحلي المشهور»، والمرجع بعد التعارض صحيحة الحلبي الدالّة على المنع عن لبس الحلي مطلقاً، وتقيّد الصحيحة بما دلّ على جواز لبس القرط والقلادة إذا لم يكونا مشهورين كما هو مقتضى صحيحة الكاهلي إذا صدق عليه الحلي، وإلّا يكون خروجه تخصّصاً. والنتيجة: حرمة لبس الحلي سواء كان مشهوراً أم لا، إلّا القرط والقلادة.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٩: ٦.

.....

و(منها): صحيحة عبد الرحمٰن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة يكون عليها الحلي والخلخال والمسكة[١] والقرطان من الذهب والورق، تحرم فيه وهو عليها، وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجّها، أتنزعه إذا أحرمت أو تتركه على حاله؟ قال: «تحرم فيه وتلبسه من غير أن تظهره للرجال في مركبها ومسيرها»[٢].

والمستفاد منها أمران:

أحدهما: أنّ المنع عن لبس الحلّي كان أمراً مفروغاً عنه في ذهن الراوي، ولذا سأل عن أمر آخر، وهو: هل يجب على المرأة نزع الحلي قبل الإحرام، وإن كانت المرأة معتادةً على لبسه وهي لم تلبسه بعد الإحرام إنّما كان عليها قبل أن تحرم؟ فالسؤال منصبٌّ على أنّ المنع الشرعي هل هو مختصّ بلبس الحلي بعد الإحرام، أو يشمل حتى ما كان عليها قبله، فيلزمها نزعه قبل أن تحرم؟ فالسؤال ليس عن المنع عن مطلق أنواع الحلي.

والآخر: أنّ جواب الإمام عليه السلام: «تحرم فيه، وتلبسه من غير أن تظهره للرجال» ناظر إلى قول السائل: (وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجّها، أتنزعه إذا أحرمت أو تتركه على حاله)، فتدلّ الصحيحة على جواز إبقاء الحلي الذي عليها والتي اعتادت على لبسه، وعدم وجوب نزعه، بل تحرم فيه ويبقى عليها حال الإحرام بشرط أن لا تظهره للرجال.

ونتيجة البحث هي: أنّه لا يجوز لبس الحلي إذا صدق عليه التزيين مطلقاً.

---

(١) المسك: الأسورة والخلاخيل من القرون والعاج. (مرآة العقول ١٧: ٢٩١).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٤٩: ١.

.....

نعم، لو كانت معتادة على لبسه قبل الإحرام لا يجب عليها نزعه بشرط أن لا تظهره للرجال في مسيرها ومركبها.

وقد وقع البحث فيما بينهم في أنّ قوله عليه السلام: «من غير أن تظهره للرجال» هل يشمل المحارم، أو أنّه منصرف عنهم؟

قد يقال: إنّ النهي عن إظهار الحلي للرجال منصرف عن المحارم.

وقد خصّ العلّامة قدس سره المنع بإظهاره لخصوص الزوج من المحارم[١].

وقال المحقّق الكركي قدس سره: (ظاهر العبارة عدم تحريم إظهاره لغير الزوج من المحارم، وتعليله في التذكرة بحدوث الشهوة إلى إيقاع المنهي عنه يشعر بذلك)[٢].

وقد وقع في عبارات أكثر الأصحاب: أنّ المنع يشمل الرجال مطلقاً[٣]، وهو يعمّ الزوج والمحارم، وأمّا الأجانب فهم أولى.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (يجوز للمرأة إبقاء حليّها على جسدها التي كانت تلبسها قبل إحرامها، ولا يجب عليها النزع، ولكن لا تظهرها للرجال حتّى لزوجها فضلاً عن المحارم وعن الأجانب)[٤].

والحقّ: أنّ قوله عليه السلام: «من غير أن تظهره للرجال في مركبها ومسيرها» أقوى شاهد على أنّه لا يشمل المحارم؛ إذ العادة اقتضت أن يكون في القافلة

---

(١) التذكرة ٧: ٣٢٩.

(٢) جامع المقاصد ٣: ١٨٥.

(٣) قارن: المسالك ٢: ٢٦٠، مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٣١٩، المدارك ٧: ٣٤٧، كشف اللثام ٥: ٣٨٩، الحدائق ١٥: ٤٤٧، الجواهر ١٨: ٣٧٣.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

.....

عدّة من الأجانب، لذا نهى عنه حال المسير، وأمّا في الخيمة والمنزل فلم يرد النهي عن إظهاره فيهما، وليس ذلك إلّا لعدم وجود الأجانب بحسب العادة، ولأنّ المحارم معها، فيجوز لها أن تظهره لهم.

١٧ ـ الإدهان

(مسألة ٢٥٧): لا يجوز للمحرم الادهان، ولو كان بما ليست فيه رائحة طيّبة (١).

---

(١) يقع البحث في مقامين:

الأوّل: في جواز إدهان المحرم بما فيه طيب وعدمه.

الثاني: في جوازه بما ليس فيه طيب وعدمه.

أمّا البحث في المقام الأوّل:

فقد تسالم الأصحاب رضي الله عنهم على حرمة استعمال الدهن الذي يحتوي على الطيب حال الإحرام، وقد نفى النجفي قدس سره في الجواهر الخلاف والإشكال في الحرمة، وادّعى العلّامة قدس سره في المنتهى الإجماع عليه وأنّه قول عامّة أهل العلم، ونسبه السيّد السند قدس سره في المدارك إلى الأكثر(١).

واستدلّ عليه بعدّة نصوص:

(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تدهن حين تريد أن تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر، من أجل أنّ رائحته تبقى في رأسك بعدما تحرم، وادهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم، فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتّى تحلّ»(٢)، والمستفاد منها التفصيل بين الإدهان بما فيه طيب وبين

---

(١) المنتهى ٢: ٧٨٧، المدارك ٧: ٣٤٨، الجواهر ١٨: ٣٧٤.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٢٩: ١.

.....

الإدهان بما ليس فيه طيب، فيحرم في الأوّل خوفاً من بقاء رائحة الدهن بعد الإحرام دون الثاني.

وأمّا البحث في المقام الثاني:

فقد ذهب المشهور رحمهم الله إلى: الحكم بالتحريم[1] استناداً إلى عدّة نصوص:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار: «لا تمسّ شيئاً من الطيب وأنت محرم ولا من الدهن» الحديث[2].

و**(منها)**: ما رواه معاوية بن عمّار أيضاً: «لا تمسّ شيئاً من الطيب ولا من الدهن في إحرامك» الحديث[3].

وذهب جمع من الأصحاب رحمهم الله إلى: الجواز مع الكراهة، كما في المقنعة والكافي والمراسم[4]؛ لدلالة عدّة نصوص على ذلك، وهي على طائفتين:

إحداهما: ما دلّ على جواز الإدهان قبل الغسل وبعده ومعه:

(منها): معتبرة هشام بن سالم: قال له ابن أبي يعفور: ما تقول في دهنة بعد الغسل للإحرام؟ فقال: «قبل وبعد ومع ليس به بأس»، قال: ثمّ دعا بقارورة بان سليخة ليس فيها شيء، فأمرنا فادّهنّا منها. (الحديث)[5].

و**(منها)**: موثّقة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الرجل يدهن

---

(١) انظر: المبسوط ١: ٣٢١، النهاية: ٢٢٠، المختلف ٤: ٩٩، ونسب لابن الجنيد في المصدر الأخير.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٢٩: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٢٩: ٣.

(٤) لاحظ: الكافي في الفقه: ٢٠٣، المقنعة: ٤٣٢، المراسم: ١٠٦.

(٥) الوسائل تروك الإحرام ٣٠: ٦. وسليخة البان: نوع من العطر متكوّن من قشر شجر ودهن تمر البان (مجمع البحرين ٢: ٣٩٨).

.....

بأيّ دهن شاء إذا لم يكن فيه مسك ولا عنبر ولا زعفران ولا ورس[١] قبل أن يغتسل للإحرام»[٢].

و(منها): رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه كان لا يرى بأساً بأن تكتحل المرأة وتدهن وتغتسل بعد هذا كلّه للإحرام[٣].

و(منها): صحيحة محمّد بن مسلم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بأن يدهن الرجل قبل أن يغتسل للإحرام وبعده»، وكان يكره الدهن الخاثر الذي يبقى[٤].

و(منها): رواية الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل المحرم يدهن بعد الغسل؟ قال: «نعم»، فادّهنّا عنده بسليخة بان، وذكر أنّ أباه كان يدهن بعدما يغتسل للإحرام، وأنّه يدهن بالدهن ما لم يكن غالية أو دهناً فيه مسك أو عنبر[٥].

وقد اعترض الأُستاذ الأعظم قدس سره على هذه الطائفة من الأخبار: بأنّها غير ناظرة إلى المُحرم، وغاية ما يستفاد منها عدم المنع عن الإدهان قبل الغسل وبعده ومعه، فموردها لا مساس له بما نحن فيه من الاستدلال على عدم المنع عن الإدهان للمحرم بما ليست فيه رائحة طيّبة[٦].

---

(١) الوَرْس: نبات أصفر كالسمسم... نافع للكَلَف والبهق. (القاموس المحيط ٢: ٢٦٧).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٣٠: ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٠: ٢.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٠: ٣.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٠: ٤. والغالية: من الطيب، يقال: أوّل من سمّاها سليمان بن عبد الملك. (الصحاح ٦: ٢٤٤٨).

(٦) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٥٦.

.....

والأُخرى: ما دلّ على عدم المنع في صورة التداوي واستعمال الدهن للعلاج:

(منها): ما رواه هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرج بالمحرم الخراج أو الدمل فليبطّه وليداوه بسمن أو زيت»[١].

و(منها): ما رواه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن محرم تشقّقت يداه، قال: فقال: «يدهنهما بزيت أو سمن أو إهالة»[٢].

و(منها): ما رواه أبو الحسن الأحمسي[٣]، قال: سأل أبا عبد الله عليه السلام سعيد ابن يسار عن المحرم تكون به القرحة أو البثرة أو الدمل، فقال: «اجعل عليه البنفسج وأشباهه ممّا ليس فيه الريح الطيّبة»[٤].

وحيث إنّ مورد هذه الطائفة من الأخبار العلاج والتداوي، فلا تنافي بينها وبين الأخبار المتقدّمة الدالّة على المنع مطلقاً، كما لا تعارض بين الأخبار الدالّة على الجواز قبل الإحرام وبين الأخبار الدالّة على المنع بعد الإحرام.

إذاً فالحقّ ما ذهب إليه الماتن قدس سره من: حرمة الإدهان للمحرم على الإطلاق.

وهل يجوز الإدهان قبل الإحرام بما يبقى أثره بعد الإحرام؟ بمعنى: أنّ ما

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٣١: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣١: ٢، والإهالة: الشحم المُذاب. (مجمع البحرين ١: ١٢٨).

(٣) أبو الحسن الأحمسي، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وروى عنه: جعفر بن بشير، وعبد الله بن سنان، وعلي بن الحكم.
(معجم رجال الحديث ٢٢: ١١٦ ـ ١١٧).

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٣١: ٣.

.....

يحرم على المُحرم هل هو الإدهان بالمعنى المصدري، أو الإدهان بالمعنى اسم المصدري، وهو كون البدن مدهناً وإن كان الإدهان قبل الإحرام ؟

والحقّ هو: جواز الإدهان قبل الإحرام بما يبقى أثره بعد الإحرام استناداً إلى إطلاق الأخبار المتقدّمة الدالّة على الجواز حتّى فيما يبقى أثره بعد الإحرام، كقوله عليه السلام: «... وادهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم....»[1] وغيره، فالممنوع على المحرم هو الإدهان بالمعنى المصدري، بمعنى: الإحداث بعد الإحرام.

ودعوى: أنّ قول محمّد بن مسلم: (وكان يكره الدهن الخاثر الذي يبقى)[2] يصلح لرفع اليد عن إطلاق ما دلّ على جواز الإدهان حتّى فيما يبقى أثره بعد الإحرام، فلا يجوز استعمال الدهن الغليظ الخاثر الذي لا يزول أثره بحيث يبقى بعد الإحرام ولو لفترة قصيرة استناداً إلى صحيحة محمّد بن مسلم.

مردودة: بأنّ المراد من الكراهة في قول الراوي الكراهة المصطلحة، وهي لا تنافي الجواز.

ولعلّ الأُستاذ الأعظم قدس سره حمل هذه الكراهة على الكراهة المصطلحة المقابلة للحرمة؛ لأجل أنّ الراوي يخبر عن عدم ميل الإمام عليه السلام إلى استعمال الدهن الغليظ، إلّا أنّ ما ورد في تقريراته صريح بأنّ الحمل على الكراهة المصطلحة كان لأجل صراحة صحيحة الحلبي على الجواز، لأنّ الإدهان بالدهن الخاثر يبقى أثره حتّى بعد الغسل والإحرام[3].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٢٩: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٣٠: ٣.

(٣) لاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٥٩.

ويستثنى من ذلك ما كان لضرورة أو علاج [١].

(مسألة ٢٥٨): كفّارة الإدهان شاة إذا كان عن علم وعمد، وإذا كان عن جهل فإطعام فقير، على الأحوط في كليهما [٢].

وقد عرفت منّا مراراً بأنّ مجرّد صراحة أحد الخبرين لا تنهض قرينة على صراحة الخبر الآخر بعد تماميّة ظهور الكراهة في الحرمة على ما يختاره الأُستاذ الأعظم ﷾. نعم، مع صراحة أحد الخبرين يُشكّ في حجّية الظهور المخالف له، إذاً فرفع اليد عن الظاهر يكون لما ذكرناه، لا لما ذكره﷾.

والحاصل: أنّ قوله: (يكره) لا ظهور له في الحرمة في حدّ نفسه مع وجود خبر صريح على خلافه، لو قلنا: إنّ الكراهة معناها اللغوي الحرمة.

(١) أمّا الجواز في فرض الاضطرار فعلى القاعدة؛ لحديث الرفع، وأمّا في فرض التداوي والعلاج؛ فلدلالة عدّة نصوص على ذلك، كصحيحتي هشام بن سالم ومحمّد بن مسلم المتقدّمتين[١].

(٢) وقع الخلاف بين القوم في ثبوت الكفّارة في صورة الإدهان عن علم وعمد، فقد ذهب جمع إلى: وجوب الكفّارة عليه وأنّها شاة[٢]، وذهب جمع ـ منهم الشيخ وابن إدريس والفاضل[٣] ـ إلى: عدم ثبوتها عملاً بما يقتضيه الأصل، وقال في الجواهر: (لا ريب في أنّ الأحوط التكفير بالدم له، وإن كان

---

(١) لاحظ الوسائل تروك الإحرام ٣١: ١ و ٢.

(٢) لاحظ ما نقله العلّامة في المختلف عن جماعةٍ ٤: ١٩٢.

(٣) الجمل والعقود (ضمن الرسائل العشر): ٢٢٨ ـ ٢٢٩، السرائر ١: ٥٥٥، التذكرة ٧: ٣٢١ و ٣٢٣، وممّن ذهب إلى عدم ثبوتها: المفيد في المقنعة: ٤٤٦، وأبو الصلاح في الكافي في الفقه: ٢٠٣.

.....

الذي يقوى العدم)[١].

وقد استدلّ على التكفير بالدم بعدّة نصوص:

(منها): ما رواه معاوية بن عمّار: في مُحرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج، قال: «إن كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين، وإن كان تعمّد فعليه دم شاة يهريقه»[٢].

وقد ذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ موردها دهن البنفسج لا مطلق الدهن، ولعلّ الوجه في ثبوة الكفّارة كون البنفسج ذا رائحة طيّبة، أضف إليه: أنّ الرواية مضمرة، فلا تصلح للاحتجاج[٣].

ويمكن أن يقال: إنّ العرف يفهم أنّه لا خصوصية لدهن البنفسج، فتدلّ الرواية على ثبوت الدم في حال الإدهان عن علم وعمد، كما هو واضح.

وقد عدّها الأُستاذ الأعظم ﷾ ـ وذلك بعد تسليم أنّ دلالتها واضحة على ثبوت الكفّارة ـ من المقطوعات، حيث قال: (إنّ ذلك فتوى لمعاوية بن عمّار ولم ينسبه إلى الإمام عليه السلام، فتكون الرواية مقطوعة لا مضمرة)[٤]، وهو ما ذكره صاحب الرياض ﷺ[٥].

وذكر صاحب الرياض ﷺ أيضاً: أنّ ضعف هذا الخبر منجبر بعمل الأكثر[٦].

---

(١) الجواهر ٢٠: ٤٣١.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٤: ٥.

(٣) مصباح الناسك ٢: ٨.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦١.

(٥) الرياض ٧: ٤٦٠.

(٦) المصدر المتقدّم ٧: ٤٦٠ ـ ٤٦١.

.....

وهو كما ترى؛ لأنّ الكبرى غير تامّة، كما أنّ قبول ذلك لا يجدي في المقام؛ لعدم إحراز كون ما يذكره معاوية بن عمّار رواية.

ويشكل إثبات دعوى: أنّ معاوية بن عمّار لا يخبر إلّا عن الإمام عليه السلام؛ ولا يفتي إلّا بما سمعه عن الإمام عليه السلام، فيحرز بذلك أنّ هذه رواية وصادرة عن الإمام عليه السلام؛ لاحتمال اجتهاد الراوي، أو لاحتمال أنّه سمع من شخص آخر ينقل عن الإمام عليه السلام، وهو مجهول عندنا.

و(منها): خبر علي بن جعفر: «لكلّ شيء خرجت من حجّك فعليك فيه دم تهريقه» الذي استدلّ به على ثبوت الكفّارة في حال ارتكاب محظور من محظورات الإحرام.

وقد عرفت سابقاً ما فيه سنداً ودلالةً.

و(منها): خبر عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال الله (تعالى) في كتابه: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[1]، فمن عرض له أذىً أو وجع، فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحاً، فالصيام ثلاثة أيّام، والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام، والنسك: شاة يذبحها فيأكل ويُطعم، وإنّما عليه واحد من ذلك»[2].

وقد ذكره صاحب الجواهر قدس سره، لكنّه لم يستند إليه[3].

وفيه:

---

(١) البقرة ٢: ١٩٦.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٤: ٢.

(٣) الجواهر ٢٠: ٤٣١.

.....

أوّلاً: أنّ الخبر ضعيف السند.

وثانياً: أنّ الآية ناظرة إلى المحصور، فتكون الكفّارة المخيّرة المذكورة فيها مختصّة بمورد الإحصار، ولا تشمل المقام قطعاً.

فتحصّل: أنّه لا دليل على ثبوت الكفّارة في صورة الإدهان عن عمدٍ، وكذا في صورة الجهل.

ولذا ذكر الأُستاذ الأعظم ﷺ: أنّ مقتضى الأصل العدم، ولا نصّ عن المعصوم عليه السلام في ذلك [1].

وأمّا منشأ الاحتياط المذكور في المتن فهو الحذر من مخالفة المشهور القائلين بوجوب الشاة على الإدهان في صورة العلم والعمد.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٥٩.

١٨ ـ إزالة الشعر عن البدن

(مسألة ٢٥٩): لا يجوز للمحرم أن يزيل الشعر عن بدنه أو بدن غيره المُحرم أو المُحلّ[١].

---

(١) قال صاحب الجواهر ﷺ: (حتّى الشعرة ونصفها عن الرأس أو اللحية أو الإبط أو غيرها بالحلق أو القصّ أو النتف أو النورة أو غيرها، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل في التذكرة والمنتهى إجماع العلماء)[١].

وقد استدلّ على عدم جواز إزالة الشعر عن البدن حال الإحرام بعدّة وجوه:

الأوّل: الإجماع.

وحاله أوضح من أن يخفى.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[٢]، الدالّ على حرمة حلق الرأس قبل الإحلال من الإحرام.

إن قلت: إنّ مورد الآية الحصر كما يدلّ عليه قوله (تعالى) قبله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنْ الْهَدْيِ﴾، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام.

قلت: إنّ مورد الآية وإن كان المحصور، إلّا أنّ الحكم لا يختصّ به، فإنّ حرمة حلق الراس لا تكون لأجل الإحصار، بل هي لأجل الإحرام، والمراد منها

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٧٧، ولاحظ: التذكرة ٧: ٣٤٥، المنتهى ٢: ٧٩٣.

(٢) البقرة ٢: ١٩٦.

.....

أنّ الإحصار لا يرفع الحرمة الثابتة بالإحرام، بل هي باقية إلى أن يبلغ الهدي محلّه.

وقد اعترض السيّد الأُستاذ دام ظله على هذا الوجه: بأنّ الآية ظاهرة في النهي الإرشادي؛ لعدم تحقّق الإحلال بحلق الرأس قبل بلوغ الهدي محلّه، ولا مساس لها بالنهي التحريمي، وهي نظير ما يُقال: لا تسلّم قبل انتهاء أفعال الصلاة، في مقام بيان أنّه لا يتحقّق به الإحلال قبل انتهاء الأفعال[1].

وفيه: أنّ ما ذكره دام ظله خلاف ظواهر الأوامر، فإنّها ظاهرة في الحكم التكليفي، ولا ترفع اليد عن الظهور إلّا مع الدليل، وهو مفقود في المقام، ولا يُقاس على الأمر بالتسليم؛ لأنّ الأوامر المتعلّقة بأجزاء المركّب لها ظهور ثانوي في الإرشاد بخلاف المقام، فإنّه لا وجه لرفع اليد عن الظهور الأوّلي للخطاب في الحكم التكليفي.

إن قلت: في المقام أيضاً تعلّق الأمر بالحلق الذي تركه من أجزاء الحجّ.

قلت: ليس الأمر كذلك، فإنّه حرام تكليفي في ظرف الإحرام، ولا يكون وجوده مانعاً من صحّة الحجّ وعدمه دخيلاً في صحّته، وإلّا لبطل الحجّ بإزالة الشعر.

الثالث: مفهوم قوله (تعالى): ﴿**فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾[2].

بتقريب: أنّ الآية دلّت بمنطوقها على أنّ المحرم يجوز له أن يحلق رأسه

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٨٧.

(٢) البقرة ٢: ١٩٦.

.....

عند الاضطرار، وبمفهومها دلّت على عدم جوازه عند الاختيار.

وقد أورد السيّد الأُستاذ ﷺ على الاستدلال به:

أوّلاً: بأنّ هذه الآية متفرّعة على الآية السابقة، فيتّضح الكلام فيها.

وثانياً: لو سلّمنا أنّها آية مستقلّة فهي تدلّ على حلّية ما يحرم على المُحرم في حال المرض واختصاص حرمته بغير حال المرض، ولكنّها لا تدلّ على تعيين المحرّم على المُحرم، أي: لا تدلّ على أنّ الحلق من المحرّمات حال الإحرام[1].

ويمكن الجواب عن الإيراد الأوّل: بأنّ كونها من متفرّعات الآية السابقة إنّما يقدح بناءً على أن يكون الأمر بالحلق في الآية إرشاداً إلى الحكم الوضعي كما فسّره ﷺ، وأمّا على ما قلناه من ظهوره في الحكم التكليفي كما هو الأصل في الخطابات الصادرة من الشارع فلا يقدح كونها متفرّعة على الآية السابقة، بل يؤيّد الاستدلال بها.

وكذا يمكن الجواب عن الإيراد الثاني: بأنّ مفهوم الآية يدلّ على ما دلّ عليه منطوق الآية السابقة من حرمة حلق الرأس.

وإن شئت فقل: إنّ المراد بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً...﴾ هو الذي حرم عليه الحلق، فمنطوق الآية يدلّ على أنّ حرمة الحلق ترتفع حال المرض، ومفهومها يدلّ على أنّها لا ترتفع حال الاختيار والصحّة، وهو المطلوب من الآية.

إذاً فدلالة الآيتين تامّة، إلّا أنّهما لا تدلّان على حرمة إزالة الشعر على

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٨٧.

.....

إطلاقها، بل تدلّان على حرمة حلق شعر الرأس فقط.

الرابع: دلالة عدّة نصوص على الجواز.

ولا يخفى أنّ دلالتها على عدم الجواز مبنيّة على وجود الملازمة بين ثبوت الكفّارة وبين الحرمة، وهو غير معلوم.

(منها): ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من حلق رأسه» ـ إلى أن قال ـ: «ومن فعله متعمّداً فعليه دم»[1].

(منها): ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا نتف الرجل إبطيه بعد الإحرام فعليه دم»[2].

ويمكن الإيراد على الاستدلال بها بوجهين:

الأوّل: أنّها دلّت على وجوب الكفّارة، وبحثنا في الحكم الوضعي، أي: حرمة إزالة الشعر، وهي لا تدلّ عليها، إلّا على القول بالملازمة الثابتة بين وجوب الكفّارة وبين الحرمة التكليفيّة، وهو أوّل الكلام.

الثاني: أنّها وردت في خصوص من نتف إبطيه، والتعدّي منه إلى مطلق إزالة الشعر مشكل.

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحكّ رأسه؟ قال: «بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر»[3].

بتقريب: أنّ جواز حكّ الرأس معلّق على عدم قطع الشعر، وأمّا إذا كان

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٠: ١.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١١: ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٧٣: ١.

.....

مستلزماً لقطع الشعر فإنّه يوجب تحريمه، ومعنى هذا أنّ الذي يحرم بالأصالة قطع الشعر، والحكّ إنّما يكون حراماً حيث إنّه يقع مصداقاً لقطع الشعر، ولا يكون حراماً بعنوان أنّه حكّ.

وعمدة الإيراد عليه: أنّها واردة في خصوص قطع الشعر ولا تشمل الإزالة بنتف.

إلّا أن يُقال: إنّ العرف لا يرى للقطع خصوصيّة، والمعيار بإزالة الشعر، وإنّما ذكر القطع لأنّه أحد أسباب إزالة الشعر، وهو ليس ببعيد، والاعتبار يساعد عليه.

و(منها): ما رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئاً فعليه أن يُطعم مسكيناً في يده»[1].

والاستدلال بهذه الرواية أيضاً يتوقّف على ثبوت الملازمة بين ثبوت الكفّارة وحرمة الفعل، وقد عرفت أنّها غير ثابتة.

و(منها): ما رواه الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟ قال: «لا، إلّا أن لا يجد بدّاً فليحتجم، ولا يحلق مكان المحاجم»[2].

وهذه الرواية ظاهرة في حرمة الحلق، ولا يتعدّى منه إلى النتف أو إزالة الشعر بنورة وغيرها.

و(منها): ما رواه الهيثم بن عروة التميمي[3]، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٩.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٢: ١.

(٣) الهيثم بن عروة التميمي، كوفي، ثقة، روى عن الصادق عليه السلام، وله كتاب. وقد روى عنه: جعفر بن بشير، ←

.....

عن المحرم يريد إسباغ الوضوء، فتسقط من لحيته الشعرة أو الشعرتان، فقال: «ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج»[1].

وهذه الرواية تدلّ بوضوح على عدم جواز إسقاط الشعر من لحيته ما لم يكن حرجياً، إلّا أنّها مختصّة بشعر اللحية، ولا دليل على التعدّي.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ استدلال المعصوم عليه السلام على الجواز بقوله: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»، يدلّ على أنّ إزالة الشعر حرام حال الإحرام؛ إذ لو لم يكن كذلك في حدّ نفسه يكون الاستدلال بقوله: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»، لغواً، وإنّما حكم بالجواز؛ لأنّ حرمة سقوط الشعر المستند إلى إسباغ الوضوء حرجي غالباً، فيكون جائزاً في هذا الفرض، وأمّا مع قطع النظر عن الحرج فيكون حراماً.

إن قلت: قد حقّق في محلّه أنّ المعيار في قاعدتي نفي الضرر ونفي الحرج بالشخصي منهما لا بالنوعي.

قلت: نعم، إنّ الملاك بالضرر والحرج الشخصي في قاعدتي لا ضرر ولا حرج اللّتين تنفيان الحكم الضرري والحرجي، ولكن هنا قد جعل الحرج النوعي ملاكاً لجعل الحكم الشرعي وهو الجواز، وليس نظره إلى اللاحرج الذي ينفي الحكم، ويكون المقام نظير ما يقال في الحديد: إنّه صار طاهراً مع وجود

← وعلي بن الحكم، وصفوان بن يحيىٰ.

(رجال النجاشي: ٤٣٧، رجال الطوسي: ٣٢٠، الخلاصة: ٢٩٠، معجم رجال الحديث ٢٠: ٣٥٤ـ ٣٥٥ و٣٥٧ـ ٣٥٨).

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٦.

.....

مقتضٍ للنجاسة بملاك الحرج النوعي الموجود في النجاسة[١].

والحاصل: أنّ الروايات المتقدّمة تدلّ على عدم جواز إزالة الشعر عن جميع أجزاء البدن بجميع أنواع الإزالة مادام المكلّف محرماً، إلّا بإلغاء خصوصيّة ما ذكر من العناوين فيها، بأن يقال: إنّ هذه النصوص وغيرها وإن وردت في موارد خاصّة كالرأس والإبط ومكان المحاجم وتحت عناوين خاصّة كالحلق والنتف والقطع، لكن من مجموع ذلك يصطاد الحكم الكلّي.

ولكنّ الجزم بعدم الخصوصيّة للعناوين المنصوصة وبأنّ ذكرها من باب المثال أمرٌ مشكلٌ.

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ قطع الشعر وإزالته بأيّ نحوٍ كان يدلّ على حرمته صحيحة حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يحتجم المُحرم ما لم يحلق أو يقطع الشعر»، وكذا صحيحة معاوية بن عمّار المشتملة على قوله عليه السلام: «أو يقطع الشعر»، بتقريب: أنّ قطع الشعر يشمل النتف والجزّ والقصّ وأمثال ذلك[٢].

ويرد عليه: أنّ القطع لا يشمل النتف والجزّ والإزالة بالنورة، والعرف ببابك، فإنّ من أزال شعره بالنورة لا يُقال: إنّه قطعه. نعم، يمكن أن يُقال: إنّ القصّ يصدق عليه القطع.

وأمّا عدم جواز إزالة المُحرم الشعر عن بدن غيره ـ سواء كان هذا الغير

---

(١) بناءً على نجاسة الحديد يتمّ ما ذكر من أنّه صار طاهراً بملاك الحرج النوعي، ونجاسة الحديد تستند إلى أخبار شاذّة لا يُعتمد عليها. (لاحظ الوسائل نواقض الوضوء ١٤. (المقرّر).

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٣.

.....

محرماً أم محلّاً ـ فدليله صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يأخذ المُحرم من شعر الحلال»[١]، وهي تدلّ على حرمة الأخذ من شعر بدن المُحرم بالأولويّة.

وقد استدلّ له الأُستاذ الأعظم دام ظلّه بوجه آخر، وهو: أنّ الحكم إذا كان عامّاً شاملاً لأفراد قد يفهم منه عرفاً عدم جواز التسبيب إليه أيضاً، وعدم اختصاصه بالمباشرة، نظير ما إذا قال المولى لعبيده وخدمه: لا تدخلوا عليَّ في هذا اليوم، فإنّ المتفاهم من ذلك عدم جواز إدخالهم للغير أيضاً، وأنّ هذا الفعل مبغوض من كلّ أحد، ولا يختصّ بالمباشرة ودخول العبيد أنفسهم، بل يفهم من هذا الخطاب مبغوضيّة هذا الفعل من كلّ أحد[٢].

إلّا أنّ ما أفاده دام ظلّه في غير محلّه؛ لما ذكره سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من: أنّ المثال المذكور ونظائره محفوف بالقرائن الدالّة على التعميم، فالشمول يفهم لأجل وجود قرينة تدلّ عليه، فلا يتمّ في جميع الموارد، ومنها إزالة الشعر عن بدن الغير، سواء كان محرماً أم محلّاً[٣].

فالعمدة في الحكم بعدم جواز إزالة الشعر عن بدن الغير صحيحة معاوية ابن عمّار المتقدّم ذكرها.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٣: ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٥.

(٣) مصباح الناسك ٢: ١١.

وتستثنى من ذلك حالات أربع:

١ ـ أن يتكاثر القمل على جسد المحرم ويتأذّى بذلك.

٢ ـ أن تدعو ضرورة إلى إزالته، كما إذا أوجبت كثرة الشعر صداعاً أو نحو ذلك.

٣ ـ أن يكون الشعر نابتاً في أجفان العين ويتألّم المحرم بذلك.

٤ ـ أن ينفصل الشعر من الجسد من غير قصد حين الوضوء أو الاغتسال(١).

---

(١) كان ينبغي استثناء حالتين:

إحداهما: فيما إذا كان في وجود الشعر أذىً وضرر على المحرم.

والأُخرى: فيما إذا لم يكن في وجوده ضررٌ عليه.

والحالات الثلاث الأُول المذكورة في المتن من مصاديق الضرر؛ لأنّ التأذّي والألم والضرورة كلّها تندرج تحت عنوان الضرر، فتارةً يتضرّر المحرم من نبات الشعر في موضع من الجسد كأجفان العين، فإنّ وجوده في هذا الموضع موجب للألم، وأُخرى تدعو الضرورة إلى إزالة الشعر كما في بعض صور التداوي والعلاج، وثالثة يكون وجوده ضرريّاً كما في فرض تكاثر القمل وتزايده في جسد المحرم.

وكيف ما كان، فقد ذكر القوم وجوهاً لجواز إزالة الشعر في هذه الفروض الثلاثة المندرجة تحت عنوان الضرر:

الأوّل: حديث نفي الضرر.

.....

الثاني: قوله (تعالى): ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[١]، وقد تمسّك به السيّدان الأُستاذان[٢]، وقال الأُستاذ الأعظم ﷺ: (في جميع هذه الموارد تجوز إزالة الشعر وحلقه؛ للآية الشريفة ولقاعدة نفي الضرر)[٣].

وتمسّكه ﷺ بالآية يدعو إلى العجب؛ لأنّه ﷺ ذهب إلى: أنّها واردة في المحصور، فيكون الحكم بالتخيير في الآية مختصّاً بموردها، وهو المحصور، ولا ينطبق على المقام[٤].

الثالث: ما رواه حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله على كعب بن عجرة الأنصاري والقمل يتناثر من رأسه، فقال: أتؤذيك هوامك؟ فقال: نعم، قال: فأُنزلت هذه الآية: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾، فأمره رسول الله صلى الله عليه وآله بحلق رأسه، وجعل عليه الصيام ثلاثة أيّام، والصدقة على ستّة مساكين لكلّ مسكين مُدّان، والنسك: شاة». قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: «وكلّ شيء في القرآن ﴿أَوْ﴾ فصاحبه بالخيار يختار ما شاء، وكلّ شيء في القرآن ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾ فعليه كذا، فالأوّل بالخيار»[٥].

وقد خدش الأُستاذ الأعظم ﷺ في سندها من جهة أنّها مردّدة بين الإرسال والإسناد، فقد رواها الكليني مرسلة ورواها الشيخ مسندة، لذا لا يمكن الاستناد

---

(١) البقرة ٢: ١٩٦.

(٢) لاحظ: المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٤، مصباح الناسك ٢: ١٢.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٤.

(٤) المصدر المتقدّم ٢٨: ٤٦٠.

(٥) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٤: ١.

.....

إليها؛ إذ يبعد جدّاً أنّ حريزاً يروي لحمّاد تارةً مسنداً وأُخرى مرسلاً[١].

وفيه: أنّ هذا مجرّد استبعاد لا يمكن الاعتماد عليه، بعد عدم وجود ما يمنع أن يروي حريزاً تارةً مستنداً وأُخرى مرسلاً، فالرواية تامّة السند ويمكن الاستناد إليها في الحكم بالجواز.

والأمر سهل، بعد كون الحكم بالجواز في الفروض الثلاثة التي هي من مصاديق الضرر ممّا لا شبهة فيه بين الأصحاب.

وأمّا الحالة الأُخرى، وهي: فيما إذا لم يكن في وجود الشعر ضررٌ على المحرم، فقد مثّلوا لها بانفصال الشعر من الجسد من دون قصد حين الوضوء أو الاغتسال.

أقول: حيث إنّه لا شبهة في استحباب إسباغ الوضوء كما هو المستفاد من الأخبار حتّى حال الإحرام، فلا بأس بسقوط الشعر عند إسباغ الوضوء من دون قصد؛ لأنّه من لوازمه العاديّة، فتكون هذه الأخبار مخصّصة للأدلّة الدالّة على حرمة إزالة الشعر حال الإحرام.

ولو قيل: إنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فتكون النتيجة أيضاً عدم حرمته.

أضف إليه: أنّ مقتضى دليل نفي الحرج نفي حرمته؛ لأنّ سقوط الشعر من لوازم إسباغ الوضوء غالباً، فحرمته حال الإسباغ تكون حرجيّة.

والعمدة في المقام التمسّك بما رواه الهيثم بن عروة التميمي، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن المُحرم يريد إسباغ الوضوء، فتسقط من لحيته الشعرة أو

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٥، ولاحظ: الكافي ٤: ٣٥٨، التهذيب ٥: ٣٣٣.

.....

الشعرتان، فقال: «ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج»[١].

وقد استدلّ الأُستاذ الأعظم ﷺ بعموم الحكم للغسل وعدم اختصاصه بالوضوء بالأدلّة النافية للحرج[٢].

إن قلت: إنّ الحرج المنفي في الشريعة المقدّسة هو الحرج الشخصي لا النوعي الذي لا عبرة به.

قلت: إنّ معتبرة الهيثم تدلّ على أنّ سقوط الشعر عند إسباغ الوضوء ليس بشيء؛ إذ الالتزام بعدم سقوط شعرة أو شعرتين عند الوضوء أو الغسل مستلزم للحرج النوعي، فيفهم من ذلك أنّ الحرمة منفيّة للحرج النوعي.

لا يقال: قد ذكرتم أنّ العبرة في نفي الحرج هي بلزوم الحرج الشخصي لا النوعي، فكيف تقولون هنا بأنّ الحرج النوعي موجب لنفي حرمة إزالة الشعر حال الإحرام؟!

لأنّه يقال: إنّ الالتزام بما ورد في معتبرة الهيثم يدعو إلى ذلك؛ إذ التطبيق تعبّدي، والرواية هكذا: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد إسباغ الوضوء، فتسقط من لحيته الشعرة أو الشعرتان، فقال: «ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج»[٣]، فذكره عليه السلام أنّ الحرج منفيّ في الدين مع كون الحرج غالبيّاً، كما في الشيخ الكبير، وفي من كان شعره ضعيفاً، يدلّ على أنّ المنفي ليس هو الحرج الشخصي، بل هو الحرج النوعي.

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٦.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٤.

(٣) تقدّم تخريجها آنفاً.

(مسألة ٢٦٠): إذا حلق المحرم رأسه من دون ضرورة فكفّارته شاة، وإذا حلقه لضرورة فكفّارته شاة، أو صوم ثلاثة أيّام، أو إطعام ستّة مساكين[١].

وألحق الشهيد ﷺ في الدروس الغسل بالوضوء، وتبعه في ذلك السيّدان الأُستاذان[١].

وفي كلمات سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) ـ وذلك قبل اختياره للإلحاق ـ اعتراض حاصله: أنّه لا وجه للإلحاق؛ إذ المفروض أنّ الدليل قائم على الحرمة، والجواز في كلّ مورد يحتاج إلى الدليل[٢].

والحقّ: أنّ العرف يفهم عدم الفرق بين الوضوء والغسل، والميزان هو الفهم العرفي، فإنّ ما ورد في معتبرة الهيثم إذا أُلقي إلى العرف لا يرى فرقاً بين سقوط الشعر حال الوضوء وبين سقوطه حال الغسل، وعليه فلا وجه لأن يقال: إنّ التعدّي من الوضوء إلى الغسل خلاف القاعدة، وهو يفتقر إلى الدليل.

(١) حاصل ما أفاده ﷺ: التفصيل بين الحلق لغير ضرورة فكفّارته شاة، وبين الحلق لضرورة فكفّارته أحد الأُمور الثلاثة المذكورة في المتن. وهذا هو المستفاد من الأخبار:

(منها): ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليه، ومن فعله متعمّداً فعليه دم»[٣]،

---

(١) الدروس ١: ٣٨٢، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٤، مصباح الناسك ٢: ١٤.

(٢) مصباح الناسك ٢: ١٣.

(٣) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٠: ١.

.....

وموردها الحلق على الإطلاق مضطرّاً كان أو مختاراً، وغاية ما تدلّ عليه عدم ثبوت الكفّارة في فرض عدم التعمّد إلى الحلق أو النتف، وثبوتها في فرض التعمّد، وهي دم.

و(منها): ما رواه زرارة بنفس مضمون الرواية السابقة، ولكن فيها: «ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة»[1]، فيحمل المطلق ـ وهي الرواية الأُولى لزرارة الدالّة على أنّ الكفّارة هي الدم ـ على المقيّد في الرواية الثانية وهي الشاة، وتكون النتيجة: أنّ من حلق رأسه متعمّداً فعليه شاة سواء كان مضطرّاً إلى الحلق أم مختاراً فيه.

و(منها): ما رواه حريز، وقد تقدّمت هذه الرواية[2]، ويستفاد منها جواز إزالة الشعر عند تكاثر القمل بحيث يتأذّى المحرم منه مع ثبوت الكفّارة عليه، وهي أحد الأُمور الثلاثة المذكورة في الرواية.

ومقتضى الجمع بينهما الحكم بما هو مذكور في المتن من التفصيل بين إزالة الشعر لغير ضرورة فكفّارته شاة، وبين إزالته لضرورة فكفّارته التخيير بين الأُمور الثلاثة.

وحيث إنّ الأُستاذ الأعظم دام ظله يرى ضعف رواية حريز، لذا قيّد ما دلّ على وجوب الشاة على من حلق رأسه مطلقاً بالآية الشريفة، وصحيحة زرارة الواردة في تفسيرها، وصارت نتيجته ما اختاره دام ظله في المتن من التفصيل بين المضطرّ والمختار.

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٠: ٦.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١٤: ١.

.....

حيث ذكر ﷺ: أنّه لو لم تكن الآية لقلنا بوجوب الشاة على الإطلاق مضطرّاً كان المحرم أم مختاراً في الحلق، ولكن لأجل الآية الكريمة نقول بالتخيير في المضطرّ خاصّة، إلّا أنّ مقتضى الجمع بينهما هو التفصيل بين ما إذا كان المحرم مختاراً فعليه شاة وبين ما لو كان مضطرّاً إلى حلق رأسه فيتخيّر بين الأُمور الثلاثة، أي: الصيام ثلاثة أيّام، أو إطعام ستّة مساكين، أو ذبح الشاة[1].

إلّا أنّ المشهور حكموا في حلق الرأس بالتخيير بين الأُمور الثلاثة مطلقاً سواء كان الحلق لضرورة أم لم يكن لضرورة[2]، ودليلهم على ذلك قوله (تعالى): ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾، وصحيح زرارة الوارد في بيان المراد من الكفّارة، حيث فسّرها بالصيام ثلاثة أيّام أو التصدّق على ستّة مساكين أو ذبح شاة.

ويقولون: إنّ الآية وإن وردت في مورد العذر، ولكن ثبوت الحكم بالكفّارة على المختار يكون بطريق أولى، فالمحرم إذا حلق رأسه معذوراً أو مختاراً تجب عليه الكفّارة المخيّرة المذكورة في الآية، وأمّا الشاة المذكور في صحيحة زرارة فغير متعيّنة، بل ذكرها من جملة الأفراد المخيّرة المذكورة في الآية والرواية السابقة.

وأورد عليهم الأُستاذ الأعظم ﷺ: بأنّ الآية موردها المريض أو المعذور حيث قال: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ﴾، وأمّا صحيحة زرارة الواردة في تفسير الكفّارة أيضاً فموردها من كان في رأسه أذى، حيث قال عليه السلام:

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٧.

(٢) انظر الجواهر ٢٠: ٤٠٦ وما بعدها.

لكلّ واحدٍ مدّان من الطعام[١].

«إذا أُحصر الرجل، فبعث بهديه، فآذاه رأسه قبل أن ينحر هديه، فإنّه يذبح شاة في المكان الذي أُحصر فيه، أو يصوم، أو يتصدّق على ستّة مساكين...»[١].

وكيف ما كان، فالحقّ هو: ما ذكره ﷺ في المتن من التفصيل بين المختار والمعذور.

(١) أقول: في المسألة أقوال:

القول الأوّل: ما ذهب إليه الماتن ﷺ من: كون الصدقة على ستّة مساكين، ولكلّ مسكين مدّان من الطعام.

قال صاحب الجواهر ﷺ: (ثمّ الأشهر في الرواية والفتوى على ما في كشف اللثام كون الصدقة على ستّة مساكين، لكلّ مسكين مدّان)[٢].

والدليل عليه صحيحة حريز المتقدّمة.

ولعلّ الأُستاذ الأعظم ﷺ أسند فتواه إلى صحيحة زرارة على نقل الشيخ في التهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أُحصر الرجل، فبعث بهديه، فآذاه رأسه قبل أن ينحر هديه، فإنّه يذبح شاة مكان الذي أُحصر فيه، أو يصوم، أو يتصدّق على ستّة مساكين، والصوم ثلاثة أيّام، والصدقة نصف صاع لكلّ مسكين»[٣]، فيكون نصف صاع مدّين.

وذكر صاحب المدارك ﷺ: أنّ الشيخ وأكثر الأصحاب أفتوا بمضمون

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٤: ٣.

(٢) الجواهر ٢٠: ٤٠٨. وانظر كشف اللثام ٦: ٤٧٠.

(٣) التهذيب ٥: ٣٣٤، ولاحظ الاستبصار ٢: ١٩٦.

.....

رواية حريز[١].

القول الثاني: ما ذهب إليه جمع من الأصحاب كالشهيد ﷺ في الدروس من: أنّ الواجب إطعام عشرة مساكين، لكلّ مسكين مدّ[٢].

وهذا القول دليله رواية عمر بن يزيد: «والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام»[٣].

وهي ضعيفة السند بمحمّد بن عمر بن يزيد.

القول الثالث: الصدقة على ستّة مساكين، لكلّ مسكين صاع من تمر.

وقد حكي هذا القول عن المقنعة والنهاية والمبسوط[٤].

ودليله مرسلة الفقيه: «والصدقة على ستّة مساكين، لكلّ مسكين صاع من تمر»[٥].

وإرسالها كافٍ لعدم الاعتماد عليها.

وهنا أقوال أُخر أيضاً[٦].

---

(١) المدارك ٨: ٤٣٩.

(٢) الدروس ١: ٣٨١ـ٣٨٢.

(٣) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٤: ٢.

(٤) المقنعة: ٤٣٤، المبسوط ١: ٣٤٩ـ٣٥٠، النهاية: ٢٣٣.

(٥) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٤: ٤.

(٦) لاحظ الجواهر ٢٠: ٤٠٩.

وإذا نتف المحرم شعره النابت تحت إبطيه فكفّارته شاة، وكذا إذا نتف أحد إبطيه على الأحوط(١).

---

(١) أمّا البحث في نتف المحرم شعر إبطيه أو شعر أحدهما دون الآخر، فالمعروف فيما بينهم أنّ من نتف شعر إبطيه فعليه شاة، ومن نتف شعر أحد إبطيه فكفّارته إطعام ثلاثة مساكين.

وقد نفى صاحب الجواهر ﷺ الخلاف في أنّ من نتف شعر إبطيه لزمه شاة؛ لصحيح حريز، بل نفى الخلاف في أنّ من نتف شعر أحد إبطيه أطعم ثلاثة مساكين سوى من بعض متأخّري المتأخّرين؛ لخبر عبد الله بن جبلة(١).

أمّا رواية حريز فهي: «إذا نتف الرجل إبطيه بعد الإحرام فعليه دم»(٢)، وأمّا رواية عبد الله بن جبلة(٣) فقد رواها عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم نتف إبطه، قال: «يطعم ثلاثة مساكين»(٤)، ويحمل الدم الوارد في صحيحة حريز على الشاة بقرينة سائر الروايات.

وعليه فهذان الحديثان يثبتان مسلك المشهور.

ودعوى: أنّ صحيحتي زرارة تدلّان على لزوم الشاة فيما إذا نتف المحرم

---

(١) الجواهر ٢٠: ٤١٣.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١١: ١.

(٣) أبو محمّد عبد الله بن جبلة بن حنان بن الحرّ (أبجر) الكناني، عربي صليب، ثقة، وكان واقفاً، وكان فقيهاً ثقةً مشهوراً. توفّي سنة ٢١٩ هـ.
(معجم رجال الحديث ١١: ١٣٩).

(٤) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١١: ٢.

.....

شعر إبطه، فتكونان معارضتين لخبر عبد الله بن جبلة الدالّ على أنّ من نتف أحد إبطيه دون الآخر يطعم ثلاثة مساكين.

ضعيفة؛ لأنّ المشهور يحملون نتف الإبط الوارد في صحيحتي زرارة على نتف الإبطين معاً للغلبة الخارجيّة، فإنّ الغالب في من يريد نتف أو حلق شعر إبطه هو حلقهما أو نتفهما معاً.

وإن شئت قلت: إنّ المشهور يحملون الإبط الوارد في الصحيحتين على الجنس الشامل للواحد والاثنين والأكثر.

فتكون صحيحة حريز مقيّدة له، وتكون الشاة كفّارة من يقوم بنتف إبطيه، وهذا هو الذي يقتضيه الجمع بين ما ورد عن زرارة وما ورد عن حريز.

إن قلت: إنّ مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة حريز: «إذا نتف الرجل إبطيه بعد الإحرام فعليه دم» هو: عدم لزوم الدم على من لم ينتف إبطيه، وهذا معناه: أنّ من لم ينتف إبطيه أصلاً أو نتف أحدهما دون الآخر لا يلزمه الدم، فيقيّد هذا الإطلاق بصحيحتي زرارة الدالّتين على لزوم الشاة في نتف الإبط، وتكون النتيجة بعد التقييد: عدم وجوب الشاة على من لم ينتف شعر إبطيه أصلاً، ووجوبها على من نتف شعر إبط واحد.

قلت: إنّ دعوى تقييد إطلاق المفهوم بمنطوق دليل آخر وإن كانت مطابقةً لقانون حمل المطلق على المقيّد، إلّا أنّ هذا القانون لا يعمل به في خصوص المقام؛ إذ العمل به في المقام يفضي إلى لغويّة نتف الإبطين في إيجابه للشاة؛ ضرورة أنّ نتيجة الجمع لو اقتضت لزوم الشاة في نتف شعر إبط واحد فلا يبقى موضوع ولا خصوصيّة لنتف الإبطين، مع أنّ الظاهر من أخذ الإبطين موضوعاً

.....

للحكم هو أنّ له خصوصية بعنوانه، فإذا لم يمكن حمل المفهوم على منطوق الصحيحتين فلا مناص حينئذٍ من التصرّف بحمل الإبط المذكور في الصحيحتين على الجنس بقرينة صحيحة حريز، فيكون المراد من الإبط كلا الإبطين لا أحدهما، وبذلك يرتفع التنافي بين صحيحة حريز وبين صحيحتي زرارة، وتكون النتيجة: ما ذهب إليه المشهور من الحكم بلزوم الشاة عند نتف شعر كلا الإبطين، ووجوب إطعام ثلاثة مساكين عند نتف شعر أحدهما وعدم نتف الآخر.

إلّا أن يُقال: إنّ حمل الإبط في قوله عليه السلام: «من حلق رأسه أو نتف إبطه...»[1]، وفي قوله عليه السلام: «من نتف إبطه...»[2] على ما يشمل كلا الإبطين مخالف للظاهر، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى: أنّ تقييد مفهوم صحيحة حريز بصحيحتي زرارة الدالّتين على وجوب الشاة في نتف الإبط غير تامّ لمحذور اللغويّة، وعليه فيكون التعارض بينهما مستقرّاً، فإنّ صحيحة حريز بمفهومها تدلّ على عدم وجوب الشاة في حقّ من نتف إبط واحد، وصحيحتي زرارة تدلّان على وجوب الشاة في حقّه، وخبر عبد الله بن جبلة يدلّ على أنّ من نتف إبطاً واحداً يلزمه إطعام ثلاثة مساكين.

والنظر البدوي يقضي بسقوط مفهوم صحيحة حريز وصحيحتي زرارة بالتعارض، فيصل المجال إلى خبر عبدالله بن جبلة، ونتيجة ذلك: الحكم بإطعام ثلاثة مساكين في نتف إبط واحد، فيثبت ما ذهب إليه المشهور.

وملخّص كلامهم في وجه تفصيلهم في المسألة هو: أنّ صحيحة حريز

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٠: ١.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١٠: ٦.

.....

تدلّ على وجوب الشاة في نتف الإبطين بمنطوقها، وعلى عدم وجوب الشاة في نتف إبط واحد، وما في صحيحتي زرارة الدالّتين على وجوب الشاة في نتف إبط واحد محمول على الجنس، فلا منافاة في البين؛ لأنّ المطلق يحمل على المقيّد، وتكون النتيجة: أنّ الشاة ثابتة في نتف الإبطين والإطعام في نتف إبط واحد.

إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره ذكر: أنّ ما ذهب إليه المشهور غير تامّ؛ لأنّ تماميّة كلامهم تبتني على أن تدلّ صحيحة حريز بمفهومها على نفي وجوب الشاة لنتف شعر إبط واحد مطلقاً، أي: سواء كان الوجوب تعيينيّاً أو تخييريّاً، وعليه تحمل صحيحتا زرارة الدالّتان على وجوب الشاة على ما إذا نتف المحرم إبطيه، ويتمّ ما ذهب إليه المشهور، وهو لا يدلّ على ذلك؛ لأنّه لا ينفي إلّا الوجوب التعييني، وأمّا الوجوب التخييري الجامع بين الشاة وغيرها فلا يتعرّض لنفيه، فيكون مقتضى الجمع بين صحيحتي زرارة وخبر عبدالله بن جبلة هو ثبوت الوجوب التخييري، بمعنى: وجوب الشاة في نتف إبط واحد وجوباً تخييريّاً بينه وبين الإطعام[1].

وتوضيح ما ذكره قدس سره ـ من: أنّ صحيحة حريز تدلّ على نفي وجوب الشاة لنتف إبط واحد وجوباً تعيينيّاً وأمّا الوجوب التخييري الجامع بين الشاة وغيرها فلا ينفيه مفهوم صحيحة حريز ـ هو: أنّ صحيحتي زرارة تدلّان على وجوب الشاة في نتف إبط واحد، وخبر عبدالله بن جبلة يدلّ على إطعام ثلاثة مساكين، فكلّ منهما نصّ في الوجوب وظاهر في التعيين، فلابدّ من رفع اليد عن ظهور كلّ منهما في التعيين والالتزام بوجوبهما، ونتيجة ذلك: ثبوت الوجوب التخييري.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

.....

إن قلت: إنّ مقتضى العلم الإجمالي وجوب الأخذ بكلا الخبرين فيما هو نصّ فيهما، ونتيجته هو وجوب الاحتياط، كما هو الحال ذلك في مورد الظهر والجمعة، لا التخيير.

قلت: إنّ الذي ذكرت إنّما يتمّ في موارد العلم الإجمالي الذي لا يكون منحلّاً، ولكن في المقام بعد دلالة الخبرين على وجوبهما تخييراً وعدم العلم بوجوبهما معاً، فلا وجه للاحتياط.

وأورد عليه بعض الأكابر من تلامذته: بأنّ الجمع بين خبر عبدالله بن جبلة وخبر زرارة بحمل ظاهر كلّ منهما على نصّ الآخر ليس في محلّه؛ لأنّ مورد القاعدة المذكورة أن يكون لكلّ من الخبرين مفادين مستقلّين بلحاظ الإرادة الجدّيّة، أحدهما الإطلاق والآخر النصّ، فإنّ لازم ذلك أن يكون كلّ من الظاهر والنصّ دليلين مستقلّين، فيجعل نصّ كلّ منهما قرينة على الآخر، وليس الأمر في المقام كذلك؛ لأنّ كلّاً من الخبرين بإطلاقهما ونصّهما معاً وبنحو مستقلّ غير مشمول لإطلاق دليل الحجّية حتّى يكون نصّ كلّ منهما قرينة على عدم إطلاق الخبر الآخر؛ لأنّ نصّ كلّ منهما ليس دلالة تصديقيّة مستقلّة بلحاظ الإرادة الجدّيّة في دليل مستقلّ لكي يكون مشمولاً له، بل هي من ضمن الدلالة الإطلاقيّة في كلّ منهما، والنصّ الموجود في ضمن الإطلاق لا يصلح للقرينيّة ولا يحصل الجمع العرفي به؛ لأنّ الجمع العرفي بين الدليلين المنفصلين إنّما هو بملاك القرينيّة، والقرينيّة متفرّعة على تعيين مفاد الدليل الصالح للقرينيّة في المرتبة السابقة، لكي يكون مفسّراً للمراد الجدّي من الدليل الآخر، والمفروض في المقام أنّ مفاد كلّ من الروايتين متعيّن عرفاً في الإطلاق، لا فيه وفي النصّ معاً.

.....

وبعبارة واضحة: ليست دلالة الصحيحتين على أصل وجوب الشاة بنحو القضيّة المهملة بدلالة مستقلّة خاصّة، ودلالة رواية عبدالله بن جبلة على أصل وجوب إطعام ثلاثة مساكين بنحو القضيّة المهملة بدلالة مستقلّة خاصّة حتّى يكون نصّ كلّ منهما قرينة على رفع اليد عن ظهور الآخر، بل دلّت الصحيحتان على أصل وجوب الشاة، ودلالة رواية عبدالله على أصل وجوب الإطعام دلالة ضمنيّة مندكّة في الدلالة المستقلّة لكلّ منهما بلحاظ الإرادة الجدّيّة، وفي المقام بما أنّ ظهور كلّ من الدليلين منعقد في المدلول الذي لا يصلح للقرينيّة، فبطبيعة الحال يقع التعارض بينهما ويرجع إلى الأصل العملي.

وبعبارة أُخرى: أنّ إمكان الجمع الدلالي العرفي بين الصحيحتين وبين رواية ابن جبلة مبنيّ على عدم سراية التعارض بينهما إلى دليل الحجّية كي يشمل دليل الحجّية كلتا الروايتين، وبالنتيجة يكون نصّ كلّ منهما قرينة على رفع اليد عن الظهور الإطلاقي للآخر، وحيث إنّك عرفت أنّ النصّ في كلّ منهما ليس دلالة مستقلّة، فيقع التنافي بينهما ويسري التنافي إلى دليل الحجّية.

إن قلت: إنّ التعارض بين الظهورين لا يوجب سريان التعارض إلى السند؛ لأنّ معنى حجّية سند الرواية هو التعبّد بصدورها من دون أن يكون ناظراً إلى مدلولها، بل يكون محقّقاً لموضوع حجّية الظهور من دون أن تكون حجّية السند مرتبطة بحجّية الظهور، وعلى هذا لا مانع من شمول دليل الحجّية كلتا الروايتين، وحيث إنّه لا يمكن الأخذ بإطلاق كلتا الروايتين، كما أنّه لا يمكن طرحهما للعلم بصدورهما تعبّداً، فلا مناص من الالتزام بتقييد وجوب كلّ منهما بالآخر.

قلت: إنّ حجّية السند والدلالة مجعولة بجعل واحد بنحو الارتباط، فإنّ

.....

الظهور إذا لم يمكن الأخذ به، أو لم يكن لهما ظهور، فلا معنى لشمول أدلّة الحجّية لصدوره والحكم بحجّيته سنداً؛ إذ يلزم لغويّة جعل الحجّية للسند، فشمول أدلّة الحجّية للسند متفرّع على إمكان الجمع الدلالي بين الروايتين بملاك قرينة أحدهما على الآخر في المرتبة السابقة. مضافاً إلى ما ذكرنا: أنّ الجمع المذكور ليس جمعاً عرفيّاً، بل هو جمع عقلي من أجل رفع اللغويّة عن كلام المولى، ومن الواضح أنّ حكم العقل بهذا الجمع متفرّع على الشمول، فلا يمكن أن يكون مصحّحاً له ومانعاً عن سراية التعارض إليه.

وإن شئت قلت: إنّ الجمع المذكور ليس جمعاً عرفيّاً يستند إلى ملاك القرينيّة، بل إلى ملاك العلم بصدورهما تعبّداً، والعقل يحكم بالجمع المذكور من أجل رفع لغويّة التعبّد، ونتيجة ذلك التخيير، ولا يكون هذا التخيير نتيجة حمل الظاهر على النصّ، بل نتيجة حكم العقل من أجل رفع اللغويّة. انتهى ما أفاده.

وملخّص كلامه يرجع إلى أنّ مورد حمل الظاهر على النصّ إنّما يكون فيما إذا كان أحد الخبرين نصّاً في بيان المراد والخبر الآخر ظاهراً في بيانه، كما إذا ورد في أحد الخبرين: (صلاة الجمعة واجبة) بالوجوب الشرعي، وورد في الخبر الآخر (صلِّ الظهر)، فإنّ نصوصيّة الخبر الأوّل من الوجوب يوجب رفع اليد عن ظهور صيغة (افعل) في الوجوب.

إلّا أنّ ما ذكره قابل للمناقشة:

أوّلاً: إذ مرّة يناقش في أصل قرينيّة النصّ بأنّه لا يصلح لأن يكون قرينة على رفع اليد عن ظهور الآخر بعد شمول أدلّة الحجّية لكلّ منهما في حدّ نفسه كما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) فله وجه، وأمّا إذا سلّم صلاحيّة النصّ

.....

للقرينيّة كما أنّه يسلّم ذلك وإنّما إشكاله أنّ النصّ المذكور ليس دلالة مستقلّة، بل هي دلالة ضمنيّة مندكّة في الدلالة المستقلّة، فلا معنى لإنكار القرينيّة، فمجرّد التعبّد والاستقلاليّة لا يكون دليلاً على ما ذكره، فإنّ الدلالة الالتزاميّة أيضاً ليست دلالة مستقلّة، بل هي تابعة للدلالة المطابقيّة، إلّا أنّه لا شبهة في حجّيتها، فإذا سلّمنا أنّ صحيحتي زرارة نصّ في وجوب التكفير بشاة وخبر عبد الله بن جبلة نصّ في وجوب التكفير بالإطعام، وكلّ منهما ظاهر في التعيين ولا يمكن الأخذ بالظهورين، وأيضاً سلّمنا أنّ النصّ يصلح لبيان المراد من الظهور الإطلاقي كما هو المفروض في كلامه، فإنّ مجرّد الاستقلال والدلالة التصديقيّة المستقلّة أو الدلالة التصديقيّة التبعيّة لا تغيّر الواقع، وهي الصلاحيّة للقرينيّة وعدمها.

وثانياً: يكفينا ثبوت التخيير ولو بالقرينة العقليّة وإن كان هذا الفرض خارجاً عن مفروض كلام الأُستاذ الأعظم دام ظله.

فتحصّل: أنّ القول بالتخيير المذكور في المتن لا مانع من الالتزام به.

وبعبارة واضحة: إذا دلّ دليل على وجوب شيء ودلّ دليل آخر على وجوب شيء آخر، وعلمنا من الخارج بعدم وجوبهما معاً، فلا مجال للقول بالتساقط والاحتياط، بل المتعيّن هو رفع اليد عن ظهور كلّ منهما في التعيين، والالتزام بوجوب الشاة والإطعام تخييراً، بعد كون صحيحتي زرارة نصّاً في الوجوب وظاهرتين في التعيين، وكذا خبر عبد الله بن جبلة[1].

أقول: إنّ هذا الذي ذكره دام ظله من تقديم النصّ على الظاهر إنّما يتمّ على

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

.....

مسلكنا أيضاً، لكن بتقريب آخر، وهو: عدم قيام دليل على حجّية الظاهر فيما اذا قام نصّ على خلافه؛ لأنّ الدليل على حجّية الظاهر هي السيرة، وقيامها على حجّية الظواهر في هذه الصورة غير ثابت.

فيكون مقتضى الجمع بين صحيحة زرارة وخبر عبد الله بن جبلة هو وجوب الشاة في نتف إبط واحد وجوباً تخييرياً بينه وبين الإطعام بالتقريب الذي ذكرناه.

وهنا كلام للأُستاذ الأعظم ﷺ ملخّصه: أنّ ما ذكرناه متوقّف على أمرين:

أحدهما: أن تكون صحيحة حريز متضمّنة لذكر (الإبطين)، كما في رواية التهذيب[1].

إلّا أنّ الشيخ الصدوق ﷺ رواها متضمّنة لذكر (إبطه) بعين السند عن حريز[2].

وحيث لا يعلم أنّ الرواية هل صدرت بالإفراد كما رواها الصدوق أو بالتثنية كما رواها الشيخ، فلا يمكن التمسّك بمفهوم الصحيحة لنفي وجوب الشاة عند نتف إبط واحد، فتبقى صحيحتا زرارة بلا معارض، وقد عرفت دلالتهما على وجوب الشاة في نتف إبط واحد، والغلبة الخارجيّة بمجرّدها لا تنهض قرينة لحمل الإبط على الإبطين، فالأمر الأوّل غير ثابت.

بل ربّما يقال: إنّ نسخة الصدوق أصحّ؛ لأنّه أضبط من الشيخ في النقل.

والآخر: تماميّة سند خبر عبد الله بن جبلة، وهو غير تامّ عند المشهور.

---

(١) لاحظ التهذيب ٥: ٣٤٠.

(٢) الفقيه ٢: ٣٥٧.

.....

وقال صاحب الجواهر ﷺ: (المناقشة بضعف السند يدفعها الانجبار بالعمل خصوصاً من مثل من لا يعمل إلّا بالقطعيات كابني زهرة وإدريس)[١].

وهذا المقدار لا يصلح لاعتبار الخبر، ولكنّ الحقّ اعتباره لأجل وقوعه في أسناد تفسير القمّي[٢].

وقال الأُستاذ الأعظم ﷺ: (قد التزمنا بصحّة خبر عبد الله بن جبلة؛ لوقوعه في أسناد كامل الزيارات)[٣].

وقد عرفت منّا مراراً أنّه ﷺ قد رجع عن توثيق رجال كتاب كامل الزيارات في أواخر عمره الشريف، ولكن مجرّد تماميّة الأمر الثاني ـ وهو صحّة سند الرواية الثانية ـ لا يكفي بعد أن لا يعلم أنّ الوارد في صحيحة حريز إبطان أو إبط واحد. فيكون ما ذكره الأُستاذ الأعظم ﷺ من التخيير لأجل معارضة هذا الخبر لصحيحتي زرارة الدالّتين على وجوب الشاة عند نتف إبط واحد.

إلّا أنّه يمكن أن يُقال: إنّ الظاهر من الإبط هو الجنس، لا لأجل غلبة وجود الإبطين، بل هو الظاهر من السؤال والجواب بتناسب الحكم الموضوع.

إذاً لا فرق بين النسختين في النتيجة.

ثمّ إنّ الأُستاذ الأعظم ﷺ ـ بعد أنّ جمع بين خبر عبد الله وصحيحتي زرارة بالحمل على الوجوب التخييري بين الشاة والإطعام ـ قال: (وبما أنّ الأمر دائر بين التعيين والتخيير فمقتضى الاحتياط هو التعيين بوجوب الشاة، فالاكتفاء عنها

---

(١) الجواهر ٢٠: ٤١٣.

(٢) في تفسير قوله (تعالى): ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَ مَا كُنتُ﴾، لاحظ تفسير القمّي ٢: ٢٤.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٦٩.

.....

بالإطعام ممّا لا وجه له)[1].

وهو مردودٌ؛ إذ بعد استفادة التخيير من الجمع المذكور لا يصل المجال إلى الأُصول العمليّة كي يقال: إنّ مقتضاها التعيين، بل إنّ احتمال التعيين منتف في المقام بالنسبة إلى وجوب الشاة، كما أنّ كلا الاحتمالين ـ أعني: وجوب الشاة ووجوب الإطعام ـ متساويان؛ إذ بعد كون الإطعام عِدْلاً للشاة لا مجال لأن يقال: إنّ الاكتفاء عن الشاة بالإطعام ممّا لا وجه له؛ ضرورة أنّ وجهه هو كونه عِدْلاً وفرداً من أفراد الواجب التخييري، فبعد الالتزام بالتخيير يجزي كل منهما عن الآخر، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر.

وبعبارة واضحة: أوّلاً: أنّ التخيير لو استُفيد من الجمع الدلالي بين الخبرين فيكون ثابتاً بالأمارة، ومعه لا يصل المجال إلى الأصل كي نبحث في أنّ مقتضاه الاحتياط أو البراءة.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ المجال يصل إلى الأصل العملي، فلابدّ من نفي التعيين في ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الفرعيّة. نعم، يكون مقتضى الأصل فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأُصوليّة التعيين، وهو يلتزم بذلك.

وقد قوّى سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) رواية الشيخ المتضمِّنة لذكر (لإبطين) مستنداً في ذلك إلى أنّ المقام من صغريات كبرى دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة، والتي تقتضي ترجيح جانب الزيادة، فتلزم الشاة عند نتف كلا الإبطين، وأيّد الحكم بلزوم الشاة عند نتف كلا الإبطين لا أحدهما بما هو

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٧٠.

.....

المتبادر إلى الذهن عند قولنا : (فلان نتف إبطه)، فإنّ المتبادر إليه المجموع[١].

ولا كلام لنا فيما ذكره (دام ظلّه) من كون المتبادر المجموع، أي: الجنس، وإنّما الكلام فيما ذكره (دام ظلّه) من كون المقام صغرى لكبرى قاعدة دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة، فلو تمّ ذلك ـ كما أظنّ أنّه تامّ ـ يكون مفهوم صحيحة حريز دالّاً على نفي الشاة عند نتف الإبط الواحد، وقد عرفت تفصيله ممّا تقدّم.

وهنا إيراد من بعض الأجلّة المعاصرين، حاصله :

أوّلاً : أنّ ما ذكره صاحب الجواهر ﷺ ـ من: أنّ مفهوم القضيّة الشرطيّة في صحيحة حريز المتقدّمة عدم وجوب الشاة في نتف الإبط الواحد ـ لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الشيخ الصدوق ﷺ قد رواها بإسناده عن حريز بلفظ المفرد لا التثنية، فلم يثبت نقل التثنية حتّى يؤخذ بمفهومها.

وثانياً : أنّ دلالتها على عدم وجوب الشاة في نتف إبط واحد موقوفة على الالتزام بأنّ للّقب مفهوماً.

وثالثاً : على تقدير الالتزام بالمفهوم، فلا ينبغي التأمّل في أنّ دلالتها على عدم وجوب الشاة في غير نتف الإبطين بالإطلاق، فترفع اليد عنه بصحيحة زرارة[٢].

والجواب : أمّا ما ذكره أوّلاً فمردود بما أفاده سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من: الترجيح للزيادة بعد كون المقام من مصاديق كبرى دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة.

---

(١) مصباح الناسك ٢ : ١٦.

(٢) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢ : ٣١٦.

وإذا نتف شيئاً من شعر لحيته وغيرها فعليه أن يطعم مسكيناً بكفّ من الطعام (١).

وأمّا ما ذكره ثانياً فلا وجه له بعد وضوح أنّ المفهوم للشرط لا للّقب، كما هو واضح من ملاحظة قوله عليه السلام في رواية حريز: «إذا نتف الرجل إبطيه... فعليه دم».

وأمّا ما ذكره ثالثاً فقد أجاب هو عنه: بأنّ صحيحة حريز واردة في مقام بيان الكفّارة لنتف الإبطين، ولو قيل بوجوب شاة في نتف إبط واحد أيضاً للزمت لغويّة أخذ الإبطين في الصحيحة.

ثمّ إنّه قدس سره رجع عن هذا الجواب مراعياً قرينة الغلبة الخارجيّة.

وقد عرفت أنّ الغلبة الخارجيّة لا تجدي، ولا وجه للإعادة.

(١) لصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئاً فعليه أن يُطعم مسكيناً في يده»(١).

إلّا أنّه في بعض الروايات ورد: أنّه يطعم كفّاً من طعام أو كفّين، كصحيحة منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام، في المحرم إذا مسّ لحيته، فوقع منها شعرة، قال: «يطعم كفّاً من الطعام أو كفّين»(٢).

ولا منافاة بينها وبين صحيحة الحلبي؛ ضرورة أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر حيث إنّه لم يكن معقولاً، فلا مناص من حمل الزائد على الأفضليّة.

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٩.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ١.

.....

وفي بعض الروايات ورد: أنّه يطعم شيئاً، كموثّقة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المحرم يعبث بلحيته، فتسقط منها الشعرة والثنتان، قال: «يطعم شيئاً»[١].

وفي بعضها ورد: أنّ كفّارته أن يشتري بدرهم تمراً ويتصدّق به، كرواية الحسن بن هارون، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أُولع بلحيتي وأنا مُحرم، فتسقط الشعرات! قال: «إذا فرغت من إحرامك فاشتر بدرهم تمراً وتصدّق به، فإنّ تمرة خير من شعرة»[٢]، والتمر من أنواع الطعام ومن مصاديقه.

وفي بعضها ورد التصدّق بكفّ من طعام أو كفّ من سويق، كرواية هشام ابن سالم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا وضع أحدكم يده على رأسه أو لحيته وهو مُحرم، فسقط شيء من الشعر، فليتصدّق بكفّ من طعام أو كفّ من سويق»[٣]، ورواها الشيخ الصدوق رحمه الله بإسناده عن هشام بن سالم، إلّا أنّه قال: «بكفّ من كعك أو سويق»[٤]، ورواها الكليني مثل ما رواها الصدوق[٥]. والسويق والكعك من الطعام، ويكون ذكرهما من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ.

فكلّ هذه الروايات تدلّ على شيء واحد، وهو إطعام مسكين كفّاً من الطعام عند سقوط أو نتف شيء من شعر لحيته أو رأسه.

إلّا أن يُقال: إنّ المستفاد من بعض الروايات وجوب التمر بمقدار درهم

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٤.

(٣) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٥.

(٤) الفقيه ٢: ٣٦٠.

(٥) الكافي ٤: ٣٦١.

.....

سواء كان مقدار كفّ من الطعام أم أكثر منه، ولا يمكن تقييد التمر بكونه قدر كفّ؛ لأنّه قد حدّد في الرواية أنّ مقداره ما يساوي درهماً، كرواية الحسن بن هارون.

إلّا أنّها ضعيفة بالحسن بن هارون نفسه وغيره.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره صاحب الجواهر ﷺ وغيره من جعل هذه الرواية قرينة على حمل الروايات المتقدّمة على الاستحباب، لا وجه له.

إلّا أنّ هنا روايتين تدلّان على عدم وجوب شيء عليه:

إحداهما: ما رواه جعفر بن بشير[1] والمفضّل بن عمر، قال: دخل النباحي على أبي عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول في محرم مسّ لحيته فسقط منها شعرتان؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان عليَّ شيء»[2].

والكلام تارةً يقع في سندها وأُخرى في دلالتها..

أمّا البحث السندي فنقول: لو كان إسناد الرواية كما هو الموجود في الوسائل والتهذيب[3]، تكون تامّة السند؛ لأنّ الراوي عن الإمام عليه السلام شخصان: أحدهما: جعفر بن بشير، وهو ثقة، والآخر: المفضّل بن عمر الذي إن قلنا بعدم

---

(١) أبو محمّد جعفر بن بشير البجلي الوشّاء، من زهّاد الأصحاب وعبّادهم ونسّاكهم، وهو ثقة، وله مسجد بالكوفة، وكان يلقّب فقحة العلم، وقد روى عن الثقات ورووا عنه. له: كتاب المشيخة، وكتاب النوادر، وغيرها. وقد عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الرضا عليه السلام. توفّي بالأبواء سنة ٢٠٨هـ.

(رجال النجاشي: ١١٩، رجال الطوسي: ٣٥٣، نقد الرجال ١: ٣٣٩ ـ ٣٤٠، معجم رجال الحديث ٥: ٢٢ ـ ٢٦).

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٧.

(٣) التهذيب ٥: ٣٣٩.

.....

وثاقته فإنّ هذا القول لا يقدح في صحّة سند الرواية.

إلّا أنّ إسناد الرواية في الوافي هكذا: (جعفر بن بشير، عن المفضّل بن عمر، قال: دخل النباجي)[١]، فتكون الرواية ضعيفة على القول بضعف المفضّل ابن عمر.

وذكر الأُستاذ الأعظم ﷺ: أنّ ما جاء في الوافي هو الصحيح كما في نسخة كتاب الاستبصار الجديدة، ويؤيّده أنّ الراوي لهذه الرواية لو كان جعفر والمفضّل معاً، لذكر في الرواية (قالا) بالتثنية، لا (قال) بالإفراد[٢].

وعلى كلّ حال، فالسيّد ﷺ يقبل هذه الرواية؛ لاختياره وثاقة المفضّل[٣]، خلافاً للمشهور.

وأمّا البحث الدلالي فنقول: إنّ قوله عليه السلام: «ما كان عليَّ شيء» قابل للتقييد بالروايات المتقدّمة الدالّة على وجوب التصدّق بكفّ من الطعام، وعليه فلا تصلح لمعارضة الروايات المتقدّمة.

وذكر الأُستاذ الأعظم ﷺ: أنّ دلالة الرواية مخدوشة؛ لإمكان حملها على نفي الكفّارات المتعارفة كالشاة وغيرها، بمعنى: أنّه لا يجب عليه شيء من الكفّارات إلّا التصدّق بكفّ من الطعام[٤].

إلّا أنّ ما ذكره ﷺ خلاف الظاهر.

والأُخرى: ما رواه ليث المرادي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل

---

(١) الوافي ١٢: ٦٤٦.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٧٢، ولاحظ الاستبصار ٢: ١٩٨.

(٣) انظر معجم رجال الحديث ١٩: ٣١٧.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٧٣.

ولا كفّارة في حلق المحرم رأس غيره مُحرماً كان أم محلّاً (١).

يتناول لحيته وهو محرم يعبث بها، فينتف منها الطاقات، يبقين في يده خطأً أو عمداً؟ فقال: «لا يضرّه»(١).

وقال الشيخ ﷺ: (قوله عليه السلام: «لا يضرّه»، يريد أنّه لا يستحق عليه العقاب؛ لأنّ من تصدّق بكفّ من طعام فإنّه لا يستضرّ بذلك، وإنّما يكون الضرر في العقاب أو ما يجري مجرى ذلك)(٢).

وذهب صاحب الوسائل ﷺ إلى: أنّ الخبر غير صريح في عدم وجوب الكفّارة(٣).

والذي يهوّن الخطب أنّ الرواية مخدوشة سنداً بمفضّل بن صالح.

فتحصّل من جميع ما تقدم: أنّ من مسّ لحيته أو شعره أو عضواً من أعضاء بدنه، وسقطت منه شعرة أو أكثر، يلزمه الإطعام، وهو كفّ من الطعام، كما عرفت.

(١) تقدّم في صدر البحث أنّ المحرم إذا أزال الشعر عن بدن غيره محرماً كان هذا الغير أو محلّاً يكون مأثوماً بذلك، إلّا أنّه لم يقم دليلٌ على ثبوت الكفّارة عليه.

وبعبارة مختصرة: أنّ الحرمة التكليفيّة ثابتةٌ في المقام دون الحرمة الوضعيّة التي لم يقم دليل على ثبوتها.

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٨.

(٢) التهذيب ٥: ٣٣٩.

(٣) الوسائل ١٣: ١٧٢.

(مسألة ٢٦١): لا بأس بحكّ المحرم رأسه ما لم يسقط الشعر عن رأسه وما لم يدمه، وكذلك البدن [١].

وإذا أمرّ المحرم يده على رأسه أو لحيته عبثاً فسقطت شعرة أو شعرتان فليتصدّق بكفّ من طعام [٢].

---

(١) لما رواه معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحكّ رأسه؟ قال: «بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر»[١].

وذهب سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) إلى: اختصاص الرواية بحكّ الرأس، وذكر: أنّ الظاهر من ذكر البدن في مقابل الرأس في المتن لأجل أنّ الإدماء حرامٌ عند الماتن قدس سره، إلّا أنّ الإشكال بالنسبة إلى سقوط الشعر باقٍ بحاله[٢].

وفيه: أنّ العرف لا يرى فرقاً بين حكّ الرأس وبين حكّ سائر أعضاء البدن، وإن أبيت ذلك فإنّ صحيحة الحلبي: «إن نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئاً فعليه أن يطعم مسكيناً في يده»[٣] تشمله.

(٢) يدلّ عليه صحيح معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المحرم يعبث بلحيته فتسقط منها الشعرة والثنتان، قال: «يطعم شيئاً»[٤].

وقد اعترض سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) على الاستدلال بها على المدّعى: بأنّ المذكور في الرواية تعبير «شيئاً»، ولم يقيّد الإطعام فيها بكفّ من الطعام[٥].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧١: ١.

(٢) مصباح الناسك ٢: ١٩.

(٣) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٩.

(٤) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٦: ٢.

(٥) مصباح الناسك ٢: ١٩.

وأمّا إذا كان في الوضوء ونحوه فلا شيء عليه (١).

وهو في غير محلّه؛ إذ أقلّ أفراد الشيء من الطعام هو الكفّ، والمراد هو المدّ من الطعام.

أضف إليه: أنّ صحيحة الحلبي المتقدّمة قريباً تشمله بعد كونه مصداقاً لنتف الشعر، وقد ورد فيها: «طعم مسكيناً في يده».

(١) تقدّم بيان ذلك، ولا وجه للإعادة.

تمّ البحث في (الجزء الثالث) من كتاب

«منهاج الناسك»

في آخر شوّال من سنة ١٤٢٧ هـ

وسيليه ـ إن شاء الله (تعالى) ـ الجزء الرابع

وأوّله (ستر الرأس للرجال)

وفي هذا المقام لا يسعني إلّا أن أتقدّم بجزيل الشكر والامتنان إلى

الحاج الوجيه بدر ناصر المقوار (حفظه الله ورعاه)

الذي تولّى طباعة هذا الجزء على نفقته الخاصّة

فأسأل الله (سبحانه وتعالى) أن يوفّقه لكلّ خيرٍ

إنّه قريبٌ مُجيب الدُّعاء

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطيّبين الطاهرين

فهرس المحتوى

تروك الإحرام

الصيد البرّي ٩
كفّارات الصيد ١٠١
مجامعة النساء ١٩٨
تقبيل النساء ٢٦٠
مسّ النساء ٢٧٧
النظر إلى المرأة وملاعبتها ٢٨٢
الاستمناء ٣٠٠
عقد النكاح ٣٠٦
استعمال الطيب ٣١٧
لبس المخيط للرجال ٣٥٢
الاكتحال ٣٧٧
النظر في المرآة ٣٩٠
لبس الخفّ والجورب ٤٠٠
الكذب والسبّ ٤٠٦
الجدال ٤٢٠
قتل هوام الجسد ٤٣٥
التزيّن ٤٥٣
الإدهان ٤٦٢
إزالة الشعر عن البدن ٤٧١
فهرس المحتوى ٥٠٩